

Das System der Freiheit
Fichtes Transzendentalphilosophie und Handlungstheorie

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

vorgelegt von

Tat-Fung Lam (Eric)

aus

Guangdong/Hongkong

Bonn 2026

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Michael Forster, Institut für Philosophie
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Christoph Horn, Institut für Philosophie
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Rainer Schäfer, Institut für Philosophie
(Gutachter)

Prof. Dr. Bert Heinrichs, Institut für Philosophie
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 06. 07. 2026

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen;
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

Johann Wolfgang Goethe

Inhaltsverzeichnis

ZITIERWEISE	1
EINFÜHRUNG.....	2
1. FREIHEIT UND HANDELN IN DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE FICHTES.3	3
1. KANTS BEGRÜNDUNG DER FREIHEIT ALS METAPHYSIK: FREIHEIT IN DER <i>KRITIK DER REINEN VERNUNFT</i>	8
1.2. FREIHEIT IN DER <i>GRUNDLEGENG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN</i>	9
1.3. FREIHEIT IN DER <i>KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT</i>	13
1.4. REINHOLDS WENDE ZUR PHILOSOPHISCHEN HANDLUNGSTHEORIE.....	15
1.5. <i>BRIEFE ÜBER DIE KANTISCHE PHILOSOPHIE: DIE PRAKTISCHE VERNUNFT IST KEIN WILLE</i>	16
1.6. KANT CONTRA REINHOLD: DER STREIT UM DIE GRUNDLAGE DER FREIHEIT	23
AUFBAU DER ARBEIT.....	27
TEIL 1.	32
2. TRANSZENDENTALE BEGRÜNDUNG UND PRAKTISCHE VERNUNFT	33
2.1. DER GRUNDSATZ IN DER <i>WISSENSCHAFTSLEHRE</i>	35
2.2. ERSTE TRANSZENDENTALE DIMENSION: REALITÄT.....	39
2.3. ZWEITE UND DRITTE TRANSZENDENTALE DIMENSION: NEGATION UND LIMITATION	45
2.4. DYNAMISCHE SYNTHESE.....	49
2.5. WIRKLICHKEIT UND PRAKTISCHE VERNUNFT.....	51
AUSBLICK: ZWEIFELDEUTIGKEIT DES „PRAKTISCHEN“	57
EXKURS: HENRICHS REFLEXIONSMODELL UND FICHTES WISSENSCHAFTSLEHRE: PERFORMATIVER HOLISMUS.....	64
A. FICHTES URSPRÜNGLICHE EINSICHT.....	64
B. REFLEXIONSTHEORIE DES SELBSTBEWUSSTSEINS	66
C. HENRICHS KRITIK AN FICHTES REFLEXIONSTHEORIE DES SELBSTBEWUSSTSEINS	68
D. REFLEXIONSMODELL IN DER <i>GRUNDLAGE?</i>	70
E. TÄTIGKEIT ALS SELBSTBEWUSSTSEIN	73
TEIL 2.	79
3. VON DER METAPHYSIK ZUR SYSTEMBILDUNG: DIE DEDUKTION DES SITTENGESETZES	80
3.1. DAS SYSTEM DER SITTENLEHRE	80
3.2. DEDUKTIVE METHODE UND GENETISCHE EINSICHT	86
3.3. DENKEN ALS WOLLEN	90
(A) TENDENZ ZUR ABSOLUTEN SELBSTÄNDIGKEIT.....	90
(B) WILLE ZUR SELBSTÄNDIGKEIT UND LOSREIßEN.....	96
(C) FREIHEIT DURCH SELBSTBESCHRÄNKUNG	99
3.4. FAZIT DER DEDUKTION – FREIHEIT ALS SUBJEKTIVITÄT.....	103
AUSBLICK DER DEDUKTION	107
4. DEDUKTION DER ANWENDBARKEIT UND WIRKLICHKEIT: TRIEBLEHRE ALS SITTENLEHRE.....	108
4.1. DEDUKTION DER ANWENDBARKEIT DES SITTENGESETZES	115
(A) GEGENSTAND DES HANDELNS ÜBERHAUPT: LEBEN UND WELT	115
(B) FREIHEIT ALS EIN WIRKLICHES FREIES WOLLEN	117
(C) FREIES WOLLEN ALS KAUSALE WIRKUNG.....	120
(D) KAUSALE WIRKSAMKEIT UND BESTIMMUNG	123
4.2. DIE KAUSALE WIRKUNG VON DER NATUR.....	126
(A) NATUR ALS KAUSALITÄT UND ORGANISMUS.....	126
(B) VON METAPHYSIK DER SITTEN BIS SYSTEM DER SITTENLEHRE	133

4.3. FORMALE FREIHEIT UND OBERES BEGEHRUNGSVERMÖGEN	140
4.4. DAS INTERESSE DER VERNUNFT UND HARMONIE.....	145
AUSBLICK: DIE MATERIALITÄT ALS ANWENDBARKEIT DER SITTENLEHRE.....	148
5. VOLLENDUNG DER SITTENLEHRE: VON SELBSTÄNDIGKEIT BIS GEMEINSCHAFTLICHKEIT	153
5.1. GEWISSEN ALS DAS ABSOLUTE-FORMALE KRITERIUM DER SITTlichkeit.....	157
5.2. TRÄGHEIT ALS DER URSACHE DES BÖSEN	167
(A) BÖSE ALS FREIE ENTSCHEIDUNG.....	167
(B) TRÄGHEIT ALS DAS PARADOX DER FREIHEIT UND REFLEXION.....	173
5.3. DIE ANWENDUNG DER MATERIALIEN BEDINGUNGEN.....	175
5.4. ICH UND DU: VON SELBSTÄNDIGKEIT BIS GESELLSCHAFTLICHKEIT.....	177
(A) LEIBLICHKEIT ALS ORGAN: ERSTES MOMENT DER FREIHEIT	178
(B) INTELLIGENZ ALS TÄTIGKEIT: ZWEITES MOMENT DER FREIHEIT	180
(C) GEMEINSCHAFTLICHKEIT ALS WECHSELWIRKUNG: DRITTES MOMENT DER FREIHEIT	181
5.5. DIE VOLLENDUNG DER SITTENLEHRE	185
(A) FREIHEIT ALS SELBSTBESCHRÄNKUNG	185
(B) EINE FREIE UND AUTONOME GESELLSCHAFT.....	186
TEIL 3.	190
6. SELBSTKONSTITUTION ALS SELBSTVERWIRKLICHUNG: FICHTE IN DER DEBATTE DES KONSTITUTIVISMUS.....	191
6.1. KONSTITUTION UND NORMATIVITÄT	191
6.2. SELBSTKONSTITUTION ALS SELBSTVERWIRKLICHUNG	197
6.3. FICHTE DREIFACH-KONSTITUTIVE ELEMENTE: KÖRPER, VERNUNFT UND INTERAKTION.....	200
6.4. KONSTITUTIVE BEDINGUNG: MATERIAL ODER FORMAL?.....	203
6.5. DAS WAHRE LEBEN ZU VERWIRKLICHEN	206
AUSBLICK: FICHTE KONSTITUTIVE ETHIK	210
7. FICHTE STANDPUNKT: ERSTPERSONALE ODER ZWEITPERSONALE ETHIK? .	212
7.1. DARWALLS THESE	212
7.2. DARWALLS ZWEITPERSONALE STANDPUNKT.....	213
7.3. FICHTE-PUNKT	215
7.4. GIBT ES EINEN ZWEITPERSONALEN STANDPUNKT IN FICHTE ETHIK?	217
(A) WILHELM WEISCHEDEL – ONTOLOGIE DER GEMEINSCHAFTLICHKEIT	217
(B) REINHARD LAUTH – WISSENSCHAFTSLEHRE ALS INTERPERSONALITÄTSLEHRE.....	219
(C) HANSJÜRGEN VERWEYEN – WISSENSCHAFTSLEHRE ALS GESELLSCHAFTSLEHRE.....	222
(D) HANS GEORG VON MANZ – FICHTE ALS VOLLENDER DER INTERPERSONALITÄTSLEHRE	224
7.5. VON ERSTPERSONALEM STANDPUNKT BIS ZWEITPERSONALEN STANDPUNKT	226
8. SCHLUSSBETRACHTUNG: KANT ODER FICHTE?.....	232
LITERATURVERZEICHNIS	235

Zitierweise

Fichtes Schriften werden zitiert nach:

Fichte, J. G. 1962ff.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, vier Reihen: I. Werke, II. Nachgelassene Schriften, III. Briefwechsel, IV. Kollegnachschriften, Stuttgart-Bad Cannstatt. Die römische Ziffer in den Zitatnachweisen bezieht sich auf die Reihe, die darauffolgende arabische Ziffer auf die Bandnummer, die letzte auf die Seitenzahl.

Kants Schriften werden zitiert nach:

Kant, I. 1902ff.: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (sog. Akademie-Ausgabe). Die Angabe von Stellen aus der Kritik der reinen Vernunft wird dabei der Paginierung der Originalausgaben der ersten „A“ und zweiten Ausgabe „B“ folgen.

Einführung

Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes Denken ist dementsprechend ein bestimmtes Handeln.

(GA I/4, 271)

[E]in anderes ist der Erfinder eines Systems, ein anderes seine Erklärer und Nachfolger.

(GA I/4, 238)

1. Freiheit und Handeln in der Transzendentalphilosophie Fichtes

Der Mensch soll sich der, an sich unerreichbaren Freiheit
ins Unendliche immer mehr nähern.
(GA I/2, 277)

Die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen.
(GA I/2, 300)

Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich.
(GA I/5, 113)

In Fichtes Transzendentalphilosophie ist es eine selbstverständliche Einsicht, dass die Freiheit das zentrale *konstitutive* Element der *Subjektivität* bildet.¹ Im Jahr 1795 schreibt Fichte an einen Freund, vermutlich Jens Immanuel Baggesen aus Dänemark, und formuliert dabei die folgenden Sätze:

Ich werde immer mehr überzeugt, daß die Ausarbeitung der W.L. ein halbes Leben, u. ein sorgen, u. geschäfts freies Leben erfordert [...] Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation von den äußern Ketten den Menschen losreis't, reis't mein System ihn von den Feßeln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr oder weniger um ihn geschlagen sind, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbstständiges Wesen hin. (GA III/2, 297-298)

Die *Wissenschaftslehre* als das „erste System der Freiheit“ zu konzipieren, stellt Fichtes spekulativen Ansatz und seine philosophische Bestimmung dar. Er gelangte zu der Überzeugung, dass Kants Transzendentalphilosophie in ihren Grundzügen korrekt sei, jedoch hielt er sie für *unvollständig*. Insbesondere bemängelte er das Fehlen eines einheitlichen Grundsatzes, der die Philosophie als Wissenschaft fundieren könnte.

¹ In der gegenwärtigen Fichte-Forschung lassen sich grob zwei interpretatorische Zugänge zur *Wissenschaftslehre* unterscheiden: Einerseits wird in der *praktischen* Perspektive die Freiheit als zentrale Dimension der Wissenschaftslehre hervorgehoben – vertreten unter anderem durch Peter Baumanns, Marek J. Siemek, Wolfgang H. Schrader, Wilhelm Metz, Günter Zöllner, Armin G. Wildfeuer, Reinhard Lauth, Wilhelm Weisschedel, Carla de Pascale, Hansjürgen Verweyen, Jacobs Wilhelm usw. Andererseits fokussiert die *theoretische* Perspektive auf die *Subjektivität* als maßgebliche Dimension der Wissenschaftslehre, wie sie unter anderem von Dieter Henrich, Rainer Schäfer, Wolfgang Janke, Jürgen Stolzenberg, Stefan Lang, Daniel Breazeale und weiteren vertreten wird. Jedoch denke ich, dass die zwei Interpretationsansätze nur funktionelle Bedeutung haben. Diese beiden Zugänge schließen einander nicht aus, sondern ergänzen und bedingen sich vielmehr.

In einem Brief aus dem Jahr 1793 an Johann Friedrich Flatt bemerkte Fichte, dass Kants Transzendentalphilosophie „weder als Wissenschaft noch als System“ zu betrachten sei (GA III/2, 18). Ebenfalls im Jahr 1793 schrieb er an Heinrich Stephani in Zürich: „Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. Dieser einzige Denker wird mir immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne ihm die Gründe derselben zu zeigen“ (GA III/2, 28). Kant gibt offen zu, dass es im menschlichen Geist einen „gemeinschaftlichen und unbekannten“ Grundsatz geben könnte. Dieser *Grundsatz* bleibt aber für uns unerkennbar: „Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden“ (A15–16).²

Den Versuch, die Transzendentalphilosophie durch einen Grundsatz abzusichern, hatte bereits Karl Leonhard Reinhold vor Fichte unternommen. Fichte schreibt bereits in seiner Einladungsschrift zur Universität Jena *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, dass er „so innig überzeugt [sei], dass der Philosophie nach dem genialischen Geiste Kants kein höheres Geschenk gemacht werden konnte als durch den systematischen Geist Reinholds“ (GA I/2, 110). Mit der sogenannten „*Elementarphilosophie*“ oder „*Philosophie ohne Beynamen*“ strebte Reinhold an, einen einheitlichen und grund-

² Erich Adickes interpretiert Kants Hinweis auf eine „gemeinschaftliche Wurzel“ von Sinnlichkeit und Verstand in der *Kritik der reinen Vernunft* als eine Grundlage für die sogenannte „Identitätsphilosophie“. Nach Adickes würde Kant hier implizit einräumen, dass es in seiner Transzendentalphilosophie einen „Grundsatz“ gebe, der die Einheit der Erkenntnisvermögen ermöglicht (Vgl. Adickes, Erich: *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen*. Berlin 1899, S. 62); Dieter Henrich hingegen widerspricht dieser Deutung und sieht in der betreffenden Stelle keinen Hinweis auf eine „Identitätsphilosophie“. Vielmehr versteht er Kants Aussage als eine Kritik an *Christian Wolff*, der in seinem System der Psychologie versuchte, alle Erkenntnisvermögen auf eine Grundkraft zurückzuführen. Henrich argumentiert, dass dieser Versuch für Kant gescheitert sei und die Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht auf eine zukünftige *Identitätsphilosophie* vorausweist, sondern auf die kontroversen Diskussionen des 18. Jahrhunderts über die *ontologischen Voraussetzungen der Psychologie* zurückblickt. Henrichs Interpretation betont, dass Kant keine spekulative Grundlage für eine einheitliche Subjektivität schaffen wollte, sondern vielmehr die *epistemischen* Grenzen menschlicher Erkenntnis hervorhebt. Damit zeigt er, dass die „gemeinschaftliche Wurzel“ keine metaphysische Annahme ist, sondern eine skeptische Begrenzung, die in die Diskussionen des 18. Jahrhunderts eingebettet bleibt. (Vgl. Henrich, Dieter: „Über die Einheit der Subjektivität.“ In: *Philosophische Rundschau* 3 (1955), S. 33-34.)

legenden Ausgangspunkt für die Philosophie zu formulieren. Diesen meta-kritischen Gedanken entwickelte er in den *Beyträgen zur Berichtigung der bisherigen Missverständnisse der Philosophen*, in denen er den Grundsatz der Kantischen Philosophie als den „Satz des Bewusstseins“ definierte.³

Trotz dieses Ansatzes gelang es Reinhold jedoch nicht, einen echten Grundsatz zu finden. Nach Fichtes Einschätzung lag Reinholds grundlegender Fehler darin, dass ein solcher Grundsatz nicht auf einer rein theoretischen Ebene, sondern auf einer *praktischen* Ebene zu begründen sei. Während Reinhold den „Satz des Bewusstseins“ als eine *Tatsache des Bewusstseins* formulierte (GA I/2, 42–44), wies Fichte darauf hin, dass ein Grundsatz nicht auf eine Tatsache *reduzierbar* sei. Ein Grundsatz müsse vielmehr eine Handlung sein – genauer: eine „Tathandlung“. Mit der Idee der „Tathandlung“ führt Fichte ein *Urprinzip* ein, das die *ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt* darstellt. Dieses Urprinzip dient ihm als Grundlage, aus der sich sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft *ableiten* lassen. Die Tathandlung bildet somit das Fundament der von Fichte entwickelten *Wissenschaftslehre* und unterscheidet sich grundlegend von Reinholds „Satz des Bewusstseins“.

Diese Arbeit ist Fichtes Transzendentalphilosophie bzw. *Wissenschaftslehre*, gewidmet und hat das Ziel, eine *transzendente Handlungstheorie* zu rekonstruieren. Obwohl Fichte als der bedeutendste Vertreter der nachkantischen Philosophie gilt, ist sein geistiges Erbe – insbesondere seine *praktischen* Hinsichten aus der Jenaer Zeit – bedauerlicherweise bis heute vergleichsweise wenig systematisch erforscht worden. Fichtes systematische Abhandlung *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1797/98, im Folgenden: *Sittenlehre*) hat in der Rezeption und Wirkung oft hinter dem Zwillingswerk *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/97, im Folgenden: *Naturrecht*) zurückgestanden. Auch im Vergleich zur *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95, im Folgenden: *Grundlage*) blieb die *Sittenlehre* „eher im Schatten des philosophischen Interesses.“⁴ Das systematische Verhältnis zwischen der *Grundlage* und der *Sittenlehre* ist nicht

³ Reinhold, Karl Leonard: *Beyträge zur Berichtigung der bisherigen Missverständnisse der Philosophen: Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Band 1. Jena 1790. S. 147f.

⁴ Vgl. Zöller, Günter: „Die Rezeption und Wirkungsgeschichte von Fichtes System der Sittenlehre.“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 247.

vollständig geklärt und erscheint wie ein philosophischer Mythos. In der Tat entwirft Fichte seine gesamte Freiheitslehre auf Basis eines zentralen „Handlungsbegriffs“. Die *Sittenlehre* stützt sich auf diese neue philosophische Handlungstheorie, die sich jedoch nicht unmittelbar mit dem Moralbegriff identifizieren lässt. Vielmehr beschäftigt sie sich zunächst mit dem „Handeln überhaupt“, das den systematischen Grundstein für die weitere Ableitung ethischer Prinzipien bildet. Eine historisch-systematische Abhandlung der Handlungstheorie Fichtes hingegen fehlt bisher. Fichtes transzendente Handlungstheorie wurde in der Philosophiegeschichte oft übersehen oder lediglich am Rande thematisiert. Diese Forschungslücke ist in dieser Arbeit zu schließen.⁵

Obwohl die philosophische Handlungstheorie in jüngerer Zeit insbesondere in der angelsächsischen Forschung an Bedeutung gewonnen hat, wurde sie bereits im 18. Jahrhundert von deutschen Philosophen intensiv diskutiert und um wesentliche Einsichten erweitert.⁶ Kein Philosoph war jedoch so sehr verpflichtet wie Fichte, ein neues Fundament für das menschliche Handeln zu entwickeln. Eine transzendente Begründung des Handelns wurde von Fichte bereits in der *Grundlage* formuliert, insbesondere im dritten Teil, der sich mit der *Wissenschaft des Praktischen* beschäftigt. Eine systematische Ausarbeitung der Handlungstheorie erfolgte erst später in der *Sittenlehre*, wo sie explizit in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung gerückt wurde.

Dass die *Sittenlehre*, wie ihr Untertitel besagt, „nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ dargestellt wird, bedeutet aber nicht, dass sie nur eine Wiederholung der *Grundlage* wäre. Vielmehr bietet die *Sittenlehre* eine klarere und weiterentwickelte Darstellung von

⁵ Im Gegensatz dazu sind Kants und Hegels Handlungstheorie in der heutigen Forschung deutlich umfassender und tiefgründiger untersucht worden. Exemplarisch seien genannt: Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant* (Stuttgart 1992); Michael Quante, *Hegels Begriff der Handlung* (Stuttgart 1993); sowie jüngst auch zur Schelling-Forschung: Stefan Gerlach, *Handlung bei Schelling: Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk* (Frankfurt am Main 2019). Für Fichte bildet Martin Oeschs Arbeit *Das Handlungsproblem – Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes* (Amsterdam 1981) eine seltene Ausnahme. Allerdings beschränkt sich Oeschs Untersuchung weitgehend auf die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794; die *Sittenlehre* bleibt darin kaum berücksichtigt. Eine systematische Untersuchung, die das Verhältnis von *Grundlage* und *Sittenlehre* in ihrer Einheit erfasst, steht in der Fichte-Forschung bis heute aus.

⁶ Vgl. Zöller, Günter: „Action, interaction and inaction: Post-Kantian Accounts of Thinking, Willing, and Doing in Fichte and Schopenhauer.“ In: *Philosophical Explorations* 21 (2018, 1), S. 108.

Fichtes System insgesamt.⁷ Sie stellt eine essentielle Abteilung der *Wissenschaftslehre* dar und bildet einen alternativen Ausgangspunkt, der das System in seiner Gesamtheit zugänglicher und verständlicher macht. Eine *systematische* Untersuchung der *Sittenlehre* ist daher erforderlich, um die bestehende Forschungslücke zwischen ihr und der *Grundlage* zu schließen. Eine solche Untersuchung trägt nicht nur zur Klärung von Fichtes Handlungstheorie bei, sondern hilft auch dabei, Vorurteile gegenüber der *Wissenschaftslehre* zu überwinden. Fichte scheint das *praktische* Handeln in zwei Hinsichten dargestellt zu haben: Das konkrete Handeln wird durch das absolute Handeln – oder die sogenannte *Tathandlung* – bedingt. Beide Formen des Handelns stehen in einem wechselseitigen Verhältnis: Ohne Prinzip wäre Handeln orientierungslos, während Prinzipien ohne Handeln kraftlos bleiben. Handeln richtet sich für Fichte stets auf die Freiheit als seinen Endzweck. Dieses Streben nach einem höchsten Ziel stellt die Bestimmung der Menschheit dar. Diese Aufgabe ist jedoch nicht nur individuell, sondern gemeinschaftlich: Es ist die sittliche Pflicht der Menschheit.

Der Forschungszeitraum dieser Arbeit beschränkt sich auf Fichtes Jenaer Zeit zwischen 1794 und 1800, insbesondere bis zum berühmten *Panttheismusstreit*. Obwohl der Schwerpunkt auf der *Sittenlehre* liegt, werden auch die *Grundlage*, das *Naturrecht* sowie weitere kleinere Schriften und Nachschriften teilweise berücksichtigt, um dem Handlungsbezug innerhalb des Systems eine klare Stellung zuzuweisen. Durch die Berücksichtigung verschiedener Darstellungen lässt sich erkennen, dass die Grundthese der *Wissenschaftslehre* als eine *transzendente Handlungstheorie* zu verstehen ist.

Um Fichtes Handlungstheorie hinreichend verstehen zu können, ist es notwendig, sich mit der philosophischen Unternehmung von Kant und Reinhold auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung liefert einen klaren Überblick über die Entwicklungsgeschichte von Fichtes philosophische Bestimmung und trägt dazu bei, ihren systematischen Charakter als Handlungstheorie besser zu erfassen.⁸

⁷ Vgl. Breazeale, Daniel: „Der systematische Ort der *Sittenlehre* Fichtes.“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 267-268.

⁸ Zur neueren Forschung über das Verhältnis von Kant, Reinhold und Fichte siehe: Weng, Shaomiao: *Willensfreiheit und praktische Vernunft: Eine systematische, historische und kritische Untersuchung zu Kant, Reinhold und Fichte*. Würzburg 2021. Weng entwickelt seine Untersuchung von der Grundspannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit, verstanden als ein Feld zwischen *Unbestimmtheit* und *Bestimmtheit*. Leider ist jedoch, dass

1. Kants Begründung der Freiheit als Metaphysik: Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft*

In der *Antinomie der transzendentalen Dialektik* in der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt Kant, dass Freiheit trotz der Naturkausalität als logische Möglichkeit gedacht werden kann.

Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlich unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzig, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war. (A558/B586)

Der Freiheitsbegriff kann in der theoretischen Philosophie weder bewiesen noch widerlegt werden, da die Antinomie von Freiheit und Natur lediglich auf einem „Schein“ beruht. Dennoch ist die Freiheit zumindest ohne Widerspruch *denkbar*. Kants Lösung des Problems der Freiheit gründet auf seiner transzendentalen Methode. Diese ermöglicht es, den Menschen zugleich als intelligibles und sinnliches Wesen zu betrachten, indem er zwei unterschiedliche Bestimmungsgründe besitzt: einen, der auf die *sinnliche* Welt bezogen ist, und einen, der zur *intelligiblen* Welt gehört:

Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen (A534/B562; vgl. A802/B830).

Kant versucht, die Freiheit aus zwei Perspektiven zu betrachten. Die menschliche Willkür (*arbitrium*) ist einerseits *arbitrium sensitivum* – sie wird also von der Sinnlichkeit beeinflusst – andererseits jedoch auch *arbitrium liberum*, eine *freie Willkür*. Im Gegensatz zu einer tierischen Willkür (*arbitrium brutum*), die ausschließlich von pathologischen Trieben und der

Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 als *transzendente Handlungstheorie*, die gerade die Grundlage der *Sittenlehre* bilden sollte, nur unzureichend berücksichtigt wird.

Sinnlichkeit bestimmt wird, ist die menschliche Willkür nicht vollständig auf die Bewegursachen der Sinnlichkeit beschränkt. Zwar wird die menschliche Willkür durch die „Bewegursachen der Sinnlichkeit“ affiziert, doch können diese die menschlichen Handlungen *nicht determinieren*. Die menschliche Willkür ist somit *liberum*, die die Möglichkeit eröffnet, „von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ unabhängig zu sein.

Allerdings bleibt Kants Definition der Freiheit an dieser Stelle *negativ*, da sie vor allem die Freiheit als Unabhängigkeit „von etwas“, nämlich von der Sinnlichkeit, beschreibt. Auf dieser Grundlage unterscheidet Kant die *praktische Freiheit* von der *transzendentalen Freiheit*. Praktische Freiheit beschreibt Kant als eine Kausalität der Vernunft in der Bestimmung des Willens, die „durch Erfahrung“ erkannt werden kann. Sie ist eine Kausalität, die sich von den Naturursachen unterscheidet und zeigt, dass die Willkür durch Vernunft statt ausschließlich durch die Sinnlichkeit bestimmt werden kann. Transzendente Freiheit hingegen versteht Kant als eine „absolute Spontaneität, von selbst anzufangen“ (A447/B475). Diese transzendente Freiheit bedeutet die Unabhängigkeit der Vernunft selbst, nicht nur von der Sinnlichkeit, sondern auch von allen natürlichen Ursachen (A803/B831). Bisher hat Kant damit lediglich den Rahmen für die logische Möglichkeit der Freiheit geschaffen. Begriffe wie Autonomie, positive Freiheit oder der kategorische Imperativ sind in diesem Zusammenhang noch nicht systematisch ausgearbeitet.

1.2. Freiheit in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) vertritt Kant die Auffassung, dass Notwendigkeit und Freiheit miteinander *vereinbar* sein können, sofern man seine transzendente Methode akzeptiert. Alle Naturwesen handeln nach Gesetzen, doch nur Vernunftwesen besitzen die Fähigkeit, „nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln“ (AA 4:412). Kant greift hier erneut die Unterscheidung zwischen praktischer Freiheit und transzendentaler Freiheit auf. Im dritten Abschnitt der *Grundlegung* argumentiert er, dass der Wille „eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind“ darstellt. Freiheit ist ebenfalls eine Art von Kausalität, die „unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“ (AA 4:446). Jedoch bleibt diese Definition der Freiheit zunächst negativ: Freiheit als Unabhängigkeit von der Naturkausalität beschreibt nur, *was Freiheit nicht ist*, ohne ihr Wesen *positiv* zu bestimmen:

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. (AA 4:446)

Aus dem negativen Begriff der Freiheit lässt sich der positive Begriff ableiten. Freiheit bedeutet zwar Unabhängigkeit vom Naturgesetz, ist jedoch nicht *gesetzlos*; sie unterliegt den „Gesetzen der Freiheit“. Ohne diese wäre Freiheit ein „Unding“. Freiheit als freie Kausalität ist zugleich selbst ein Gesetz:

Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als *Autonomie*, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei. (AA 4:447)

Freiheit wird bei Kant als *Autonomie* bezeichnet, das heißt als das Prinzip, gemäß dem die Maximen des Handelns so gewählt werden, dass sie als allgemeines Gesetz gelten können. *Autonomie* ist somit die Voraussetzung für den *kategorischen Imperativ* und damit für das Prinzip der Sittlichkeit. In diesem Kontext sind „ein freier Wille“ und „ein Wille unter sittlichen Gesetzen“ *identisch*. Der kategorische Imperativ ist daher zugleich das Prinzip von Freiheit und Sittlichkeit.

Kant erklärt: Sofern der Freiheitsbegriff vorausgesetzt ist, „folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (AA 4:447). Das zeigt sich, dass Freiheit und Sittlichkeit in einem engen Zusammenhang stehen, da sie sich in derselben Weise manifestieren. Es ist jedoch zu beachten, dass die Sittlichkeit „immer *ein synthetischer Satz* [ist]: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden“ (AA 4:447). In dieser Hinsicht wird die Verbindung von

Freiheit und Sittlichkeit durch den *positiven Begriff der Freiheit* – also der *Autonomie* – hergestellt. Zudem zeigt Kant, dass die „Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs“ zusammenhängt (AA 4:447). Um diese Deduktion von Freiheit und kategorischem Imperativ zu begründen, ist Kants „transzendente Betrachtung“ entscheidend, dass das Vernunftwesen sowohl in der „Sinnenwelt“ als *Erscheinung* als auch in der „Verstandeswelt“ als *Ding an sich* existiert.

Sobald dieser Unterschied...einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten, und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. (AA 4:451)

Als Erscheinung unterliegt das Vernunftwesen den Naturgesetzen. Dies bedeutet, dass alle seine Handlungen durch diese Gesetze konditioniert sind. Das Vernunftwesen als Ding an sich jedoch ist von den Naturgesetzen unabhängig, wodurch Freiheit zumindest denkbar wird. Kant folgert daraus, dass es neben der Erscheinung auch das Ding an sich gibt, welches die moralische Grundlage bietet.

Die Grundlage der Moral findet Kant in einem *Vermögen*, das die Vernunft selbst darstellt. Diese vernünftige Grundlage beschreibt Kant als „reine Selbsttätigkeit“, wobei das Vernunftwesen sich aus zwei Perspektiven betrachten kann:

[Es ist] Intelligenz [...] nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, an[zu]sehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind. (AA 4:452)

Da Kant das Ding an sich als Grund der Erscheinung konzipiert, ist es essenziell, dass das Selbst in der intelligiblen Welt fungiert (AA 4:456f.). Indem diese dualistische Struktur

anerkannt wird, entsteht die Möglichkeit, dass das Vernunftwesen, obwohl es von sinnlichen Neigungen beeinflusst wird, in der Lage ist, diese zu überwinden. In diesem Sinne kann der Mensch als „ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen“ (AA 4:452-453) von der Natur unabhängig gedacht werden und unter der Idee der Freiheit handeln. Freiheit ist in diesem Fall untrennbar mit dem Begriff der Autonomie verbunden. Diese Autonomie wiederum bildet das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, das den Handlungen aller vernünftigen Wesen ebenso zugrunde liegt, wie das Naturgesetz allen Erscheinungen. Somit wird die Deduktion des kategorischen Imperativs nur möglich, wenn das Vernunftwesen unter der Idee der Freiheit denkt und sich selbst „zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht“ (AA 4:454). Kant betont jedoch, dass das Vernunftwesen auch als „Glieder der Sinnenwelt“ seine Handlungen stets gemäß der *Autonomie* des freien Willens ausrichten muss. Nach dem Prinzip des „kategorischen Sollens“ (AA 4:454) bedeutet dies, jederzeit nach dem kategorischen Imperativ zu handeln und dadurch die moralische Gesetzgebung zu verwirklichen.

Es wäre illegitim, zu versuchen, die Freiheit zu „erklären“, da sie eine Annahme des Moralgesetzes ist und nicht Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann. Kant warnt ausdrücklich vor diesem Fehlschluss:

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie *Freiheit möglich sei*. Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgendeiner Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. (AA 4:459)

Die Idee der Freiheit bleibt somit „unerklärbar“, da die reine Vernunft in der Sinnenwelt wirksam zu denken, über die Grenze der Vernunft hinausgeht. Freiheit ist eine bloße Idee, die in der Erfahrung weder bewiesen noch nachgewiesen werden kann. Diese Einsicht verweist zurück auf Kants transzendente Methode: Die intelligible Welt bzw. das Ding an sich ist für den Menschen prinzipiell *unzugänglich*. Es bleibt unverständlich, unter welchen Bedingungen man tatsächlich frei handeln könnte. Freiheit ist daher *unbegreifbar* und

kann nur als eine notwendige philosophische Annahme *konstatiert* werden.⁹ Diese Überlegung zeigt auch, dass Kant die Deduktion der Freiheit und des Moralgesetzes in der *Grundlegung* keineswegs als endgültige Darstellung betrachtete, sondern vielmehr als einen „vorläufigen Schluss“.

1.3. Freiheit in der *Kritik der praktischen Vernunft*

In der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt Kant eine verfeinerte Methode, um seine Freiheitslehre weiter auszuarbeiten. Er definiert die wechselseitigen Funktionen von Freiheit und Moralität präziser: Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit des moralischen Gesetzes, während „das moralische Gesetz die Bedingung [ist], unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können“ (AA 5:4, Fn.). Freiheit ist somit die *ratio essendi* des Moralgesetzes, d. h. der *Seinsgrund* des Gesetzes, während das Moralgesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit darstellt, also deren *Erkenntnisgrund*. Mit anderen Worten: Die Freiheit macht das Moralgesetz *ontologisch* möglich, während das moralische Gesetz die Freiheit *epistemologisch* zugänglich macht (AA 5:4, Fn.). Folglich muss die Freiheit als Grundlage des Moralgesetzes angenommen werden. Kant versucht hier, das Moralgesetz durch die Freiheit zu „ontologisieren“, indem er zeigt, dass sich Freiheit und Moralität wechselseitig bestätigen.

Zur Begründung der Idee der Freiheit führt Kant das Bewusstsein des moralischen Gesetzes als das sogenannte „Faktum der Vernunft“ ein. Das Sittengesetz ist Vernunftwesen „unmittelbar bewusst“, insofern es die Maximen des Willens unterwirft. Wie bereits in der *Grundlegung* dargelegt, ist dies jedoch nur möglich, wenn der Wille als frei vorausgesetzt wird (AA 5:29). Kant argumentiert weiter, dass wir uns *reiner praktischer* Gesetze auf dieselbe Weise bewusst werden können, „wie wir uns *reiner theoretischer* Grundsätze bewusst sind“ (AA 5:30). Das Bewusstsein des Sittengesetzes offenbart, dass die Menschheit tatsächlich mit diesem Gesetz verbunden ist. Dieses Sittengesetz ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Es fordert, dass man nach Maximen handelt, die „jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können“ (AA 5:30). Dieses

⁹ Vgl. Henrich, Dieter: „Die Deduktion des Sittengesetzes: über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten““. In: Schwan, Alexander (Hg.): *Denken im Schatten des Nihilismus: Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1975, S. 74-75.

sittliche Bewusstsein bestätigt die praktische Vernunft und den reinen Willen als den unmittelbaren Gesetzgeber.:

Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt. (AA 5:31)

Die *reine Vernunft* ist nach Kant von sich aus praktisch und formuliert das allgemeine Sittengesetz. Dieses Sittengesetz ist als *Faktum der (reinen) Vernunft* gegeben und kann nicht geleugnet werden. Es handelt sich dabei um einen „*synthetischen Satz a priori*“, der keinesfalls auf einer empirischen Tatsache beruht. Kant identifiziert das Moralgesetz mit dem Faktum der Vernunft und betont, dass dieses *apriorisch* und *apodiktisch gewiss* ist; es ist „gegeben und gesetzt“. Die objektive Realität des moralischen Gesetzes kann laut Kant „durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest“ (AA 5:47). Kants Behauptung der Unmöglichkeit der Deduktion des Moralgesetzes stellt eine Herausforderung dar, insbesondere im Hinblick auf die Konsistenz zwischen der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft*. Während die *Grundlegung* versucht, das Moralgesetz aus der Idee der Freiheit zu deduzieren, wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* das Faktum der Vernunft als *unmittelbare* Gegebenheit angenommen, ohne dass eine theoretische Deduktion des Sittengesetzes erforderlich wäre.

Das Problem der Deduktion spielt eine entscheidende Rolle bei Fichtes Freiheitslehre. Er sieht sich mit der Aufgabe konfrontiert, eine Deduktion zu schaffen, die das moralische Gesetz und seine apriorische Geltung in einem konsistenten System begründen kann. Fichte musste jedoch seine philosophische Bestimmung unter anderem durch die Klärung und Überwindung von Karl Leonhard Reinholds Ansätzen finden.

1.4. Reinholds Wende zur philosophischen Handlungstheorie

Die frühe Rezeption Kants spielt eine entscheidende Rolle für die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in der nachkantischen Philosophie. Eine Debatte über die Freiheitslehre dieser Epoche kann Carl Christian Erhard Schmid kaum unberücksichtigt lassen. Insbesondere eine Rekonstruktion der Freiheitslehre bleibt unvollständig, wenn Schmidts Konzept des „intelligiblen Fatalismus“ unbeachtet bleibt. Schmidts Abhandlung *Versuch einer Moralphilosophie* (1790) hatte einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der Freiheitskonzeption in der nachkantischen Philosophie. Durch seine Interpretation und Weiterführung von Kants transzendentaler Freiheit trug Schmid wesentlich dazu bei, die Diskussion um Freiheit und Notwendigkeit in den Werken seiner Zeitgenossen – wie Reinhold und Fichte – zu prägen.

Für Schmid ist Freiheit „ein absolutes Vermögen zu handeln, ein Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit.“¹⁰ Dabei unterscheidet er klar zwischen der „Willkür (*arbitrium*) oder comparative Freyheit, [die] von dem zwingenden Einfluße materieller Dinge“ unabhängig ist, und der bloßen tierischen Willkür (*arbitrium brutum*). Die menschliche Willkür ist für Schmid eine „freye, sinnliche Willkühr (*arbitrium sensitivum liberum*), praktische Freyheit, Unabhängigkeit von dem allgemeinzwingenden Einfluße thierischer Gefühle.“¹¹ Schmid interpretiert Kants transzendente Methode dahingehend, dass es zwei Arten von Handlungen gibt: *Handlungen nach Naturnotwendigkeit* und *Handlungen nach moralischer Notwendigkeit*. Es folgt auch die Moralität einer „Notwendigkeit“. Schmid schließt daraus, dass sowohl auf der transzendentalen als auch auf der empirischen Ebene eine allgegenwärtige Notwendigkeit besteht: Es besteht daher überall Notwendigkeit.

Schmid beruft sich in diesem Zusammenhang auf Johann August Heinrich Ulrichs *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit* und übernimmt die Auffassung, dass es „gar keinen Mittelweg zwischen Zufall und Notwendigkeit“ gibt.¹² Freiheit, so Schmid, ist mit der Idee der *Notwendigkeit* verbunden, da sie der Notwendigkeit der Dinge an sich selbst folgt. Er bezeichnet diese Konzeption als „intelligiblen Fatalismus“. Unter dem versteht er die „Behauptung der Naturnotwendigkeit aller Handlungen eines vernünftigen

¹⁰ Schmid, Carl Christian Erhard: *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790, S. 184.

¹¹ Schmid, 1790, S. 189.

¹² Schmid, 1790, S. 209.

Wesens nach Gesetzen der Kausalität der Dinge an sich selbst.“¹³ Die Freiheit eines vernünftigen Wesens ergibt sich demnach aus der Notwendigkeit der Dinge an sich, was Schmid als eine *konsequente* Weiterentwicklung der Idee der transzendentalen Freiheit versteht.

Dieser *Transzendentalfatalismus* setzt jedoch voraus, dass zwischen dem theoretischen und dem praktischen Standpunkt unterschieden wird. Schmid hält die praktische Vernunft für *vollständig unabhängig* von der theoretischen Vernunft. In diesem Rahmen wird der intelligible Fatalismus als eine epistemisch-problematische Hypothese verstanden, die keinen Einfluss auf die Prinzipien der praktischen Vernunft hat. Für Schmid bleibt die Moral das oberste normativ gültige Prinzip, das *apodiktisch notwendig* und *allgemeingültig* ist. Da die moralischen Gesetze von der theoretischen Erkenntnis des „Dinges an sich“ unabhängig sind – denn das „Ding an sich“ bleibt für den Menschen unerkennbar – wird die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Moral durch den intelligiblen Fatalismus nicht beeinträchtigt. So die moralische Zurechenbarkeit eines Akteurs erfordert nach Schmid Auffassung nicht *notwendigerweise die Möglichkeit alternativer Handlungen*. Die moralische Verantwortung wird der praktischen Vernunft zugeordnet und ist daher unabhängig von theoretischen Annahmen über die Kausalität. Freiheit wird in erster Linie daran gemessen, *ob einem Akteur moralische Verantwortung zugeschrieben werden kann*, während die Frage, ob der Akteur anders hätte handeln können, eine untergeordnete Rolle spielt.¹⁴

1.5. Briefe über die Kantische Philosophie: Die Praktische Vernunft ist kein Wille

Schmid's Umdeutung der Transzendentalphilosophie als *Transzendentalfatalismus* stieß bei Reinhold auf scharfe Kritik. Insbesondere störte ihn die Frage nach der *freien Handlungsmöglichkeit*, die Reinhold als zentralen Begriff der *Zurechenbarkeit* betrachtete. Die Möglichkeit der freien Handlung bildet für Reinhold die unverzichtbare Voraussetzung für moralische Verantwortung. Sofern ein Akteur nicht anders hätte handeln können, trägt er *keine Verantwortung* für seine Handlung. Eine ausführliche Reformulierung der transzendentalen

¹³ Schmid, 1790, S. 211.

¹⁴ Vgl. Walsh, John: „C. C. E. Schmid and the Doctrine of Intelligible Fatalism.“ In: *British Journal for the History of Philosophy* 31 (2023, 5), S. 950-973; Walsh, John: „Carl Christian Erhard Schmid's Intelligible Fatalism in Context.“ In: Marion Heinz & Gideon Stiening (Hg.), *Carl Christian Erhard Schmid (1761–1812)*. Berlin/New York 2024, S. 313-338.

Freiheit findet sich in Reinholds *Briefe über die Kantische Philosophie: Zweyter Band* (im Folgenden: Briefe II), in denen er basierend auf Kants Transzendentalphilosophie seine eigene Freiheitslehre entwickelt. Reinhold vertritt die Auffassung, dass er sich in der „Epoche der Kantischen oder kritischen Philosophie“ befinde und dass die Philosophie durch die von Kant herausgearbeiteten Resultate grundlegend erneuert werden müsse.¹⁵ In diesem Zusammenhang versucht Reinhold, Kants transzendentes Projekt durch einen *Grundsatz* systematisch zu fundieren, was er in seiner „*Elementarphilosophie*“ ausarbeitet. Auch seine Freiheitslehre, die er als zentralen Bestandteil seines philosophischen Systems betrachtet, erfordert einen solchen Grundsatz, um die Idee der freien Handlungsmöglichkeit und deren Rolle für die Zurechenbarkeit konsistent zu begründen.

Im sechsten Brief seiner *Briefe II* unterscheidet Reinhold zunächst zwei Bedeutungen der Sittlichkeit (Moral): (1) Sittlichkeit in weiterer Bedeutung beschreibt „das bey einer Willenshandlung vorkommende Verhältniß zwischen den Forderungen des eigennützigen und uneigennützigen Triebes;“¹⁶ (2) Moral in engerer Bedeutung bezeichnet hingegen „die bey einer Willenshandlung vorkommende Unterordnung der Befriedigung des eigennützigen Triebes, unter die Forderung des uneigennützigen.“¹⁷ Reinhold betont, dass diese Unterscheidung nicht verwechselt werden darf: Handlungen, die vom eigennützigen Trieb motiviert sind, unterscheiden sich grundlegend von jenen, die durch den uneigennützigen Trieb hervorgerufen werden. Moralische Handlungen gehören ausschließlich zur zweiten Kategorie, da sie durch den uneigennützigen Trieb bestimmt werden. Von zentraler Bedeutung für Reinhold ist dabei die Feststellung, dass sowohl *eigennützige als auch uneigennützige Handlungen freie Handlungen sind*. Freiwillige Handlungen können also entweder moralisch oder immoralisch sein, doch nur die Handlungen, die aus uneigennützigem Trieb entspringen, gelten als moralisch.¹⁸

Ein weiterer wesentlicher Aspekt in Reinholds Analyse ist seine klare *Abgrenzung der praktischen Vernunft vom Willen*, während Kant diese beiden Begriffe nicht immer streng voneinander unterscheidet.¹⁹ Der Wille wird von Reinhold als das *Vermögen* betrachtet, die

¹⁵ Reinhold, Karl Leonhard: *Briefe über die Kantische Philosophie: Zweyter Band*, Leipzig 1792, S. 178.

¹⁶ Reinhold, 1792, S. 186.

¹⁷ Reinhold, 1792, S. 186.

¹⁸ Vgl. Reinhold, 1792, S. 186.

¹⁹ Wie die *Grundlegung* zeigt, setzte Kant manchmal die praktische Vernunft mit dem Willen gleich (vgl. AA 4:453 - 454; 458).

praktischen Gesetze der Vernunft auszuüben. Aus diesem Grund bezeichnet er den Willen als *neutral*, da er sowohl frei als auch unfrei sein kann. Diese Unterscheidung verdeutlicht, dass der Wille nicht selbst der Ursprung moralischer Gesetzgebung ist, sondern lediglich deren *Ausführungsorgan*.²⁰

Die Unklarheit des kantischen Willens erfordert zunächst eine Klärung. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem freien Willen findet sich besonders im achten Brief, in dem Reinhold die Notwendigkeit betont, zwischen *drei Arten der Willensfreiheit* zu unterscheiden:

1. **Der Wille überhaupt:** das Vermögen der Person sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes zu bestimmen.
2. **Der sittliche oder reine Wille:** das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Forderung des eigennützigen Triebes der Forderung des Uneigennützigen (oder dem praktischen Gesetz) gemäß zu bestimmen.
3. **Die Freiheit des Willens:** das Vermögen der Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach den praktischen Gesetzen oder gegen dasselbe zu bestimmen.²¹

Reinholds *dreifache* Unterscheidung der Willensfreiheit bezieht sich auf die Funktion des menschlichen *Begehrungsvermögens* und dessen Wirksamkeit in der Handlungsbestimmung.

²⁰ In der angelsächsischen Kant-Forschung hat Henry Sidgwick die gleiche Kritik hervorgebracht. Um Kants Freiheit zu verteidigen, ist es entscheidend, zwischen *Willensfreiheit* und *Handlungsfreiheit* zu unterscheiden. Sidgwick unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei Arten von Freiheit: (1) die „gute Freiheit“ und (2) die „neutrale Freiheit“. Die *gute Freiheit* beschreibt die erste Ebene der Freiheit, auf der die Vernunft die Begierden überwindet und sich selbst zur Bestimmung der Handlung einsetzt. Sie ist eng mit der Autonomie der Vernunft verbunden. Die *neutrale Freiheit* dagegen bezieht sich auf das Wahlvermögen – die Fähigkeit, sich für oder gegen das Gesetz zu entscheiden. Für Sidgwick ist moralisches Handeln nur möglich, wenn auch die Möglichkeit immoralischen Handelns besteht. Sidgwick kritisiert Kant, da dieser seiner Ansicht nach die Unterscheidung zwischen guter und neutraler Freiheit nicht konsequent genug herausgearbeitet habe. Dies führt zu einem problematischen Resultat: Kants Freiheitslehre impliziere, dass man nicht freiwillig immoralisch handeln könne. Da immoralisches Handeln dem Gesetz der Vernunft widerspricht, sei es für Kant kein Ausdruck von Freiheit. Laut Sidgwick schließt dies jedoch die moralische Zurechenbarkeit vollständig aus, denn ein real freies Handeln setzt die Möglichkeit voraus, freiwillig zwischen Gut (richtig) und Böse (falsch) zu wählen – und damit auch die Fähigkeit, sich bewusst für das Böse zu entscheiden. Sidgwick argumentiert daher, dass Kants Freiheitslehre ohne diese Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit zu einem absurden Ergebnis führt, da die Freiheit des Handelns ohne die Möglichkeit bewusster moralischer Abweichung nicht vollständig begründet werden kann. Vgl. Sidgwick, Henry: „The Kantian Conception of Free Will.“ In: *Mind*, (1888, 13), S. 405–412.

²¹ Vgl. Reinhold, 1792, S. 264–272.

In der *Grundlegung* charakterisierte Kant Freiheit als absolute Spontaneität, die zugleich *Unabhängigkeit von der Natur* voraussetzt. Die Kausalität der Freiheit ist bei Kant *qualitativ* grundlegend anders als die Naturkausalität. Reinhold hingegen argumentiert, dass Freiheit nicht durch eine Absonderung von der Naturkausalität zu gewinnen ist, sondern nach *verschiedenen Ansichten* betrachtet werden muss. Dabei ist zu beachten, dass Reinholds „dreifache“ Willensfreiheit in Wirklichkeit nur **einen einzigen Willen** beschreibt, der sich jedoch in *unterschiedlichen Arten* manifestiert. Für Reinhold ist der Wille im Allgemeinen ein Vermögen, das *indifferent*, also *unentschieden*, bleibt. Der Wille wird moralisch, wenn er von einem uneigennütigen Trieb bestimmt wird. Jedoch ist der durch einen uneigennütigen Trieb bestimmte Wille nach Reinholds Auffassung noch nicht wirklich frei, da er lediglich die Möglichkeit hat, das Moralische zu wählen. Um die *Realität* der Freiheit zu gewährleisten, muss der Akteur tatsächlich zwischen dem Guten und dem Bösen entscheiden können. Dies bedeutet, dass die Freiheit die Fähigkeit einschließt, auch *gegen* die moralische Forderung zu handeln und das Gesetz nicht zu befolgen. Wird dieser Unterschied zwischen moralischem und freiem Willen nicht berücksichtigt, führt dies zu einem unerwünschten Resultat:

Aus der Verwechslung der zwar selbstthätigen, aber nichts weniger als freyen Handlung der praktischen Vernunft, die nichts als das Gesetz giebt, mit der Handlung des Willens, der nur dadurch als der Reine handelt, daß er dieses Gesetz frey ergreift muß nichts geringeres als die Unmöglichkeit der Freyheit für alle unsittlichen Handlungen erfolgen. Sobald einmal angenommen ist, daß die Freyheit des reinen Wollens lediglich in der Selbstthätigkeit praktischen Vernunft besteht, so muß man auch zugeben, daß das unreine Wollen, welches nicht durch praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frey sey. Wirklich hat einer der vorzüglichsten Schriftsteller aus der Kantischen Schule gegen Kant zu beweisen gesucht, daß bey den unsittlichen Handlungen nicht etwa bloß der veranlassende, sondern auch der bestimmende Grund des Wollens außer der Person aufzusuchen, und auch der bestimmende Wille nur in den sittlichen Handlungen allein frey sey.

Reinhold interpretiert Kants, als auch Schmidts, Gleichsetzung von Freiheit und Moral dahingehend um, dass moralisches Handeln nur durch den reinen Willen bestimmt werden kann. Dies schließt die Möglichkeit aus, dass ein Handeln, das durch den „unreinen“ Willen bestimmt wird, als frei gelten könnte. Nach dieser Lesart ist unmoralisches Handeln keineswegs frei, da es seinen „bestimmenden Grund des Wollens außer der Person“ sucht und somit nicht von der Person selbst bestimmt ist.

Reinhold argumentiert weiter, dass unmoralisches Handeln nicht aus dem reinen Willen bestehen kann, da der reine Wille keine Absicht hat, gegen das moralische Gesetz zu handeln. Diese Auffassung führt Reinhold zur Kritik an Kants Konzeption, das – so seine Schlussfolgerung – zur Position von Schmidts „intelligiblem Fatalismus“ zurückführt. Demnach ist der Wille als Begehrungsvermögen gezwungen, lediglich gemäß der „Herrschaft der Vernunft“ zu handeln.²² Reinhold widerspricht dieser Auffassung mit dem Argument, dass wahre Freiheit nur dort gegeben ist, wo die Möglichkeit besteht, *anders zu handeln*. Wenn ein Akteur nicht anders handeln kann, besitzt er keine Freiheit – selbst wenn sein Handeln vernünftig oder moralisch ist.

Für Reinhold sind der *reine* Wille und der *unreine* (empirische) Wille „ein und eben derselbe Wille, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet.“²³ Der Wille verliert seine Freiheit, wenn man ihn einseitig betrachtet und seine Natur entweder ausschließlich in seinem Verhältnis zum uneigennütigen oder allein zum eigennütigen Trieb begründet sieht. Die Realität der Freiheit ist die Möglichkeit des Handelns. Um diese Handlungsmöglichkeit philosophisch fundieren zu können, muss die praktische Vernunft vom Willen als deren Ausführungsvermögen unterschieden werden. Nur durch diese Differenzierung bleibt der Wille als *frei* denkbar:

Allein, und dieses kann den Freunden der Kantischen Philosophie²⁴ nicht oft genug wiederholt werden, *die praktische Vernunft ist kein Wille*, ob sie gleich wesentlich zum Willen gehört, und sich bey jedem eigentlichen Wollen äußert. Die Handlung der praktischen Vernunft ist bloß unwillkürlich. Die Handlung des Willens, sie mag der praktischen Vernunft gemäß oder zuwider seyn, ist willkürlich.²⁵

Die praktische Vernunft, als Funktion der Gesetzgebung, ist „unwillkürlich“ und kann daher weder als frei noch als unfrei bezeichnet werden. Sie ist kein Bestimmungsgrund des Handelns, sondern lediglich ein Bewusstsein des moralischen *Sollens*. Im Gegensatz dazu kann eine Handlung, die durch den Willen bestimmt wird, als frei oder unfrei gelten. Reinholds Lehre lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Begründung der Freiheit (praktische Vernunft) unterscheidet sich von der Ausübung der Freiheit (Wille).

²² Vgl. Schmid, 1790, S. 211.

²³ Reinhold, 1792, S. 274-275.

²⁴ Reinhold bezieht sich hier auf Carl Christian Erhard Schmid.

²⁵ Reinhold, 1792, S. 293.

Nach Reinhold ist Kants Rettung der Freiheit durch die Absonderung der Sinnlichkeit gescheitert. Der Versuch, die Freiheit „von der Sklaverei des Instinktes zu retten“, führt dazu, dass die Freiheit vollständig „zum Sklaven der Denkkraft“ wird.²⁶ Durch die Intellektualisierung der Freiheit emanzipiert Kant den Akteur zwar von der Natur und den sinnlichen Instinkten, doch unterwirft er ihn zugleich der *Notwendigkeit der Intelligenz*. In diesem Rahmen kann der Akteur nicht gegen die Befehle der reinen Vernunft handeln, sondern ist *gezwungen*, ausschließlich nach der „Herrschaft der Denkkraft“ zu handeln. Reinhold sieht hierin keine Autonomie, sondern vielmehr eine „Automatik“. Ein programmierter Roboter, der reibungslos und ohne Bezug auf sinnliche Interventionen agiert, könnte als Beispiel dienen: Obwohl er keine sinnlichen Einflüsse hat, würde man ihn dennoch weder als frei noch als „autonom“ im eigentlichen Sinne bezeichnen.²⁷

Kant setzt Freiheit und Naturkausalität einander entgegen, indem er postuliert, dass die Freiheit vollständig von der Naturkausalität unabhängig sein müsse. Problematisch ist jedoch, dass selbst wenn man Kants These akzeptiert, dies keinen hinreichenden Grund liefert, sich selbst als frei zu bezeichnen. Kants Versuch, die Freiheit als Autonomie allein durch bloßes „Denken“ zu begründen, ist nicht überzeugender als die Absonderung der Freiheit von den Instinkten. In beiden Fällen wird die Handlungsbestimmung keineswegs durch den Akteur selbst hervorgebracht, sondern, wie argumentiert, bleibt einer Notwendigkeit – *sei es der Natur oder der Vernunft* – unterworfen. Damit fehlt der entscheidende Moment der Selbstbestimmung, der die Grundlage reale Freiheit ausmacht.

Aber nur Einer unter ihnen ist konsequent genug gewesen, um die aus diesen Prämissen unvermeidliche Folge einzugestehen und aufzustellen: daß der Wille nur in Rücksicht auf die sittlichen Handlungen frey, und der Grund der unsittlichen außer dem Willen in äußern Hindernissen und Schranken der Freyheit aufzusuchen sey. Allein dieses letztere vorausgesetzt, so würde auch der Grund der sittlichen Handlung keineswegs in der bloßen Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft, sondern auch in der von dieser Vernunft ganz unabhängigen Abwesenheit jener Hindernisse aufgesucht werden müssen. Die ganze Freyheit

²⁶ Reinhold, 1792, S. 295.

²⁷ Dies entspricht Kants Einwand an Leibniz: „[M]an mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibniz *spirituale*, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transzendente, d. i. absolute, zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (AA 5:97).

dieser Vernunft, und durch dieselbe der Person, bestünde also lediglich in einer zufälligen, auf gewisse Fälle eingeschränkten Unabhängigkeit von äußerem Zwang, die keineswegs in der Gewalt der Person läge. Die sittliche Handlung erfolgte unvermeidlich durch eine ganz unwillkürliche Wirkung der praktischen Vernunft, sobald kein Hinderniß da wäre; und allein der Anwesenheit oder Abwesenheit des letztern müsste also sowohl die sittliche als die unsittliche Handlung zugerechnet werden.²⁸

Die Naturkausalität kann nicht von uns bestimmt werden, da sie „außer unserem Willen“ liegt und keinen Grund unserer Selbsttätigkeit darstellt. Kant behauptet jedoch, dass man, um frei handeln zu können, sich zuerst von seiner Sinnlichkeit zurückhalten müsse. Doch die Anwesenheit oder Wirkung der Sinnlichkeit hängt nicht von mir selbst ab, so dass ich diese „Hindernisse“ weder kontrollieren noch vermeiden kann. In diesem Sinne bin ich nicht in der Lage, die „Unabhängigkeit von äußerem Zwang“ – *die sogenannte negative Freiheit* – aus eigener Kraft zu schaffen. Ob ich frei oder unfrei bin, ist letztlich dem Zufall überlassen, da es „unvermeidlich durch eine ganz unwillkürliche Wirkung der praktischen Vernunft“ geschieht. Reinholds Kritik an Kants und Schmidts Freiheitsbegriff und seine Lösung dieses Problems lassen sich in folgendem Zitat verdeutlichen:

Die Macht des willkürlichen Begehrens, des eigentlichen Wollens, erstreckt sich über die Forderungen des uneigennütigen Triebes so wenig als über die Forderungen des eigennütigen. Sie kann das Gesetz der praktischen Vernunft weder geben noch aufheben; aber die Erfüllung oder Nichterfüllung dieses Gesetzes hängt von der Willkühr ab, und ist nur durch Freyheit möglich, indem ein Gesetz, das nicht die Forderungen, sondern nur die Befriedigungen des eigennütigen Triebes, und nur diejenigen betrifft, die von der Willkühr abhängen, nur durch Willkühr befolgt, und eben darum auch durch Willkühr übertreten werden kann.²⁹

Reinhold unterscheidet die Funktion der praktischen Vernunft von dem Willen. Die praktische Vernunft wird als eine „bestimmte Strebensrichtung“ gedacht, während die Willkür „als ein Wahlvermögen eine Entscheidungsinstanz“ darstellt.³⁰ Um jedoch handeln zu können, muss die Vernunft oder Intelligenz eine Maxime als Handlungsregel aufstellen.

²⁸ Reinhold, 1792, S. 296-297.

²⁹ Reinhold, 1792, S. 203.

³⁰ Vgl. Bojanowski, Jochen: „Kant und das Problem der Zurechenbarkeit.“ In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 61 (2007), S. 212; Zur Verteidigung Kants Freiheitslehre siehe auch: Baum, Manfred: „Kants Republik auf Reinhold.“ In: Waibel, Violetta (Hg.): *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin/Boston 2012, S. 153-164.

Die Entscheidung *für* oder *gegen* das Moralgesez liegt nicht in der Vernunft selbst, sondern ausschließlich in der Willkür, die als „Sanktion“ fungiert, indem sie eine Maxime zum Handlungsprinzip des Willens erhebt. Reinhold argumentiert, dass Freiheit nicht als vernünftige Selbständigkeit, sondern als *willkürliche* Handlung zu verstehen ist. Die Willensfreiheit besteht darin, dass der Wille als Vermögen die Möglichkeit hat, sich durch Selbstbestimmung für oder gegen das praktische Gesetz zu entscheiden. Die Wirklichkeit der Freiheit hängt dabei nicht nur davon ab, ob sich der Akteur der Forderungen des „uneigennützigen“ und „eigennützigen“ Triebes bewusst ist, sondern auch davon, ob er in der Lage ist, die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Triebe zu bestimmen. Reinhold unterscheidet hier zwischen einem Bewusstsein von den „veranlassenden Gründen“ einer Handlung und einem Bewusstsein vom „durch sich selbst bestimmenden Grund“.³¹ Dieser Ansatz bildet Reinholds Revisionsvorschlag, mit dem er Kants Freiheitslehre weiterentwickelt.

1.6. Kant contra Reinhold: der Streit um die Grundlage der Freiheit

Kant griff Reinholds Unterscheidung zwischen praktischer Vernunft und Wille in der *Metaphysik der Sitten* auf und nahm sie in modifizierter Form an. Dabei unterschied er terminologisch zwischen der Gesetzgebung der Vernunft und der Willensbestimmung:³²

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf Gesetzte geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Ver-

³¹ Vgl. Bojanowski, 2007, S. 212.

³² Julian Wuerth argumentiert in seinem Aufsatz, dass Kant bereits in der vorkritischen Phase und vor der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Unterscheidung zwischen Wille und Willkür kannte und bewusst einsetzte. Insbesondere hebt Wuerth hervor, dass Kant den Begriff der „Willkür“ nur auf die *menschliche Willkür* bezog. Der Begriff des „Willens“ hingegen wird laut Wuerth in Kants Werk nicht konsistent verwendet, obwohl die Unterscheidung zwischen Wille und Willkür *implizit* in seiner Moralphilosophie existiert. Ich sehe jedoch Parallelen zwischen Wuerths Interpretation und Reinholds Revisionsvorschlag. Dies zeigt sich besonders in Wuerths Schlussbemerkung: „In our complex moral lives, therefore, if we choose to act on moral incentives, we often do so not because we, as noumenal beings understanding our situation clearly, lack immoral incentives [...] but in spite of these immoral incentives. And, oppositely, if we choose to act instead on immoral incentives, we often do so not because we have no moral incentives, or because we are confused, but because our immoral incentives are attractive to us.“ (Vgl. Wuerth, Julian: „Sense and Sensibility in Kant’s Practical Agent: Against the Intellectualism of Korsgaard and Sidgwick.“ In: *European Journal of Philosophy* 21 (2013), S. 36.)

nunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*), definiert werden – wie es wohl einige versucht haben – obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. (AA 06:226)

Kant teilt die Ansicht, dass zwischen Willen und Willkür ein wesentlicher Unterschied besteht. Der Wille, also die praktische Vernunft als Gesetzgeber, kann weder als frei noch als unfrei bezeichnet werden. Nur die Willkür, die als Bestimmungsgrund für Handlungen dient, kann frei oder unfrei genannt werden. Kant lehnt jedoch Reinholds Revisionsvorschlag ab, die Freiheit durch die *libertas indifferentiae* – also die Möglichkeit, sich *für* oder *gegen* das Moralgesetz zu entscheiden – zu definieren. Aus Kants Sicht hilft Reinholds Konzeption des *indifferenten Willens* zwar dabei *nicht* zu erklären, weshalb man moralisch handeln soll, aber es verfehlt den eigentlichen Kern der Moral: Das Moralgesetz selbst liefert die „Verbindlichkeit“, nach der man handeln soll, und begründet damit die *Pflicht*, der man sich nicht entziehen kann. Der kategorische Imperativ bietet in diesem Kontext eine normative Orientierung, die zeigt, wie man handeln soll.

Der Grund der Freiheit liegt nicht in einer „Wahlfreiheit“ (*libertas arbitrii*), da Wahlfreiheit nur unter der Voraussetzung transzendentaler Freiheit möglich ist. Das Wesen der Freiheit besteht vielmehr darin, dass der autonome Akteur sich selbst Maximen gibt, die zugleich als allgemeine Gesetze gelten können. Kant kritisiert Reinhold zudem dafür, die „transzendente Ebene“ der Freiheit mit der „empirischen Ebene“ zu vermengen. Er bezeichnet dies als eine „Bastarderklärung“ (*definitio hybrida*), die der wahren Bedeutung der Freiheit verirrt. Freiheit, die lediglich die Fähigkeit beschreibt, von der *Verbindlichkeit* des moralischen Gesetzes „abzuweichen“, ist für Kant kein Vermögen, sondern ein „Unvermögen“ (AA 6:227).

Reinholds Entdifferenzierung des Willens, der sowohl *gut* als auch *böse* sein könnte, untergräbt die Grundlage von Freiheit und Moral. Indem Gut und Böse in einen Zustand der Gleichwertigkeit versetzt werden, wird die moralische Verbindlichkeit aufgehoben, und jede Handlung erscheint als zufälliges Ergebnis. Ironischerweise führt Reinholds Revision dazu, dass moralisches Handeln unmöglich wird: *Freie Handlung wird zum blinden*

Zufall degradiert. Statt moralische Freiheit zu sichern, macht der indifferente Wille die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes bedeutungslos und vernichtet das verantwortungsbewusste Handeln.

Kants Antwort auf Reinhold mag auf den ersten Blick plausibel erscheinen, erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als problematisch. Kant ist nicht aber der einzige, der Reinholds Entdifferenzierung des Willens kritisiert. Auch Salomon Maimon wendet sich gegen Reinholds Ansatz und argumentiert, dass die von Reinhold vorgeschlagene Entdifferenzierung die Freiheit in einen bloßen Zufall verwandelt. Dadurch, so Maimon, verliere die Freiheit ihre Grundlage und werde letztlich unmöglich. Nach Maimons Auffassung ist der Wille nicht frei, sondern vollständig von der Natur abhängig. Die Natur determiniert die Wirkungen des Willens, weshalb dieser hinsichtlich seiner Entscheidungen dem Zufall unterworfen sei. Ein Wille, der nicht autonom ist, sondern von äußeren Umständen abhängig gemacht wird, könne demnach keine Freiheit begründen.³³ Reinhold widersprach dieser Interpretation entschieden. In seiner Antwort auf einen Brief von Maimon klärte er das Missverständnis auf: Seine Konzeption der Willensfreiheit setze keineswegs den *Zufall* als Grundlage der Freiheit voraus, sondern basiere auf der *Selbstbestimmung*. Maimons Vorwurf, die Entdifferenzierung des Willens führe zur *Auflösung der Freiheit*, beruhe daher auf einer Fehlinterpretation:

Ich lasse den Willen von Zufall abhängen? Haben Sie den siebenten und achten Brief gelesen? Es ist mir unmöglich Ihnen das Gegentheil dieser Beschuldigungen deutlicher zu zeigen als es in diesen beiden Briefen geschehen ist — Ich lasse den Willen von sich selbst abhängen. Er ist kein Zufall, sondern eine erste Ursache, eine absolute Ursache in Rücksicht auf seine Wirkung. Können Sie sich keine absolute Ursache denken? Ich kann's, und finde darin die zweite unter den drei Formen der Ideen. Jede durch bloße Vernunft gedachte Ursache ist absolute, und jede absolute Ursache ist frei, weil der Grund ihrer Wirkung nur in ihr selbst enthalten ist.³⁴

Kants Charakterisierung von Reinholds Freiheitslehre ist zu einseitig. Wie Kant versucht auch Reinhold zu beweisen, dass die Freiheit die „erste“ oder „absolute Ursache“ ist, die nur durch die bloße Vernunft gedacht und allein durch sich selbst begründet werden

³³ Maimon, Saloman: *Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Berlin 1792, S. 234.

³⁴ Maimon, 1792, S. 235.

muss. Diese absolute Ursache ist kein Zufall. Reinholds Entdifferenzierung des Willens sollte daher treffender als „*Freiheit an sich selbst*“ bezeichnet werden.

Die von Kant hervorgebrachte Kritik, Reinholds Freiheitslehre als *libertas indifferentiae* oder *definitio hybrida* zu bezeichnen, verliert an Überzeugungskraft, wenn man Reinholds Kommentar zum ersten Teil der *Metaphysik der Sitten* von Kant berücksichtigt. In seiner Schrift *Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens* (1797) übt Reinhold eine Antikritik an Kant. Er argumentiert, dass seine eigene Begründung der Freiheit aus einem *transzendentalen Standpunkt* heraus konzipiert sei und dass er keineswegs die transzendente Ebene mit der empirischen Ebene verwechsle. Vielmehr sei sein Ansatz darauf bedacht, *beide Ebenen systematisch miteinander zu verknüpfen*.

Reinhold schreibt dazu: „Das Subjekt der transzendentalen Vermögen [ist] zugleich das Subjekt der Empirischen; wenn jene Vermögen nicht transzendent, sondern transzendental – d. h. sich aufs Empirische a priori beziehend – sein sollen.“³⁵ Diese Bemerkung verdeutlicht, dass Reinhold trotz seiner Kritik an Kant die *transzendente* Aufgabe übernimmt und sich darum bemüht, Kants Lehre systematisch weiterzuentwickeln. Nach Reinhold liegt Kants Problem darin, dass er versucht, die Freiheit ohne Bezug zur Sinnlichkeit zu konzipieren. Kant definiert die Freiheit durch die Absonderung der sinnlichen Neigungen und denkt dabei den Willen losgelöst von der Willkür. Reinhold hingegen betont, dass Wille und Willkür – verstanden als *legislatio* und *executio legis* – zusammen gedacht werden müssen.

Eigentliche Willkühr ist, wie schon ihr Name andeutet, nur in einem Willen denkbar. [...] Die menschliche Willkühr ist das dem Willen eigenthümliche Vermögen zu wählen (zu kühren), welches sowohl von dem Vermögen zu wählen überhaupt, als insbesondere von dem der Vernunft eigenthümlichen Vermögen zu wählen, unterschieden werden muß. So wie keine Willkühr ohne Willen, so ist kein menschlicher Wille ohne Willkühr denkbar.³⁶

Reinhold betrachtet sowohl den Willen als auch die Willkür als Ausdruck der „absoluten Selbsttätigkeit“ der Vernunft. Diese absolute Selbsttätigkeit identifiziert er mit der **Praktischen Vernunft** (großgeschrieben), die er von der **praktischen Vernunft** (kleingeschrieben)

³⁵ Reinhold, Karl Leonhard: *Auswahl vermischter Schriften: zweyter Theil*, Jena 1797, S. 393.

³⁶ Reinhold, 1797, S. 368-369.

schrieben) unterscheidet. Die Praktische Vernunft stellt für Reinhold die grundlegende Ebene der Vernunft dar, während die praktische Vernunft eine *sekundäre* Funktion derselben ist. Reinhold beschreibt dies aber: „[Es ist] eine und dieselbe Vernunft, die in ihren Verhältnissen zum Erkennen und durch dasselbe auch zum bloßen Begehren die theoretische, in ihren Verhältnissen zum Wollen aber die praktische heißt.“³⁷ Reinholds Freiheitslehre gründet somit auf der *Praktischen Vernunft*, die alle anderen Ebenen der Vernunft umfasst und trägt. Dies impliziert, dass sowohl die theoretische als auch die praktische Philosophie letztlich auf diese fundamentale Ebene zurückgeführt werden können. Auf dieser Grundlage lassen sich Begriffe wie Wollen, Erkennen, Denken, Handeln, Verstand, Trieb und Neigungen *ableiten*. Diese Begriffe stehen bei Reinhold in einem engen Zusammenhang, der nur in ihrer Wechselwirkung vollständig verstanden werden kann. Die Wechselbeziehungen zwischen diesen Begriffen unterstreichen, dass Reinhold eine holistische Sicht auf die Vernunft verfolgt, in der theoretische und praktische Aspekte untrennbar miteinander verknüpft sind.³⁸ Diese Idee wurde später von Fichte noch systematischer ausgearbeitet, insbesondere in seiner *Wissenschaftslehre*, die das Ich als Grundlage aller Handlungsformen in den Mittelpunkt stellt.

Aufbau der Arbeit

Die philosophische Arbeit von Kant und Reinhold hatte einen entscheidenden Einfluss auf Fichtes *Wissenschaftslehre*. Fichte versucht, die zentralen Gedanken seiner beiden Vor-

³⁷ Reinhold, 1797, S. 374.

³⁸ Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Freiheit nicht als ein „Ob“, sondern als ein „Wie“. Reinholds *holistisches* Denken wird besonders deutlich in seinem späteren Werk „*Critik des Sprachgebrauchs in der Philosophie aus dem Gesichtspunkte der Sinnverwandtschaft der Wörter und der Gleichnamigkeit der Begriffe*“ (1812), das bislang in der Forschung kaum Beachtung gefunden hat. Darin schreibt er: „So lange in dem besagten Verhältnisse der *Unterschied*, der keine *Trennung*, und der *Zusammenhang*, der keine *Mischung* sein darf, nicht völlig deutlich aufgewiesen ist, so lange ist das ganze Verhältnis ein noch unaufgelöstes Rätsel, und so lange dürfte es auch wohl noch ungewiß sein: ob durch die griechischen Benennungen Dialektik und Logik entweder der Zusammenhang des Denkens und des Sprechens, oder die Einerleiheit, und ob durch die deutschen Benennungen Vernunftlehre und Denklehre entweder der Unterschied des Denkens und des Sprechens, oder die Trennung angedeutet werden“ (Reinhold, Karl Leonhard: *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften*. Kiel 1812. S. 4.) Das Zitat zeigt deutlich, dass Reinhold ein zutiefst *holistischer* Denker ist. Beim Philosophieren ist es notwendig, Begriffe voneinander zu *unterscheiden*, um ihre spezifischen Funktionen zu klären, jedoch dürfen sie nicht *getrennt* oder *durcheinandergebracht* werden. Im *Gebrauch* der Begriffe zeigt sich ihre *Verbundenheit*, da sie in ihrer Anwendung notwendig aufeinander bezogen sind.

gänger durch eine transzendente Handlungstheorie in ein konsequentes System zu synthetisieren. Dabei verfolgt er ein ambitioniertes Projekt: Er will nicht nur beweisen, dass Freiheit in der *Wirklichkeit* gilt, sondern auch zeigen, dass Freiheit und Notwendigkeit miteinander *kompatibel* sind.³⁹ Um die Kompatibilität von Freiheit und Notwendigkeit zu demonstrieren, soll das Sittengesetz *theoretisch* deduzierbar sein. Freiheit ist daher bei Fichte keine bloße praktische Annahme zur Erklärung moralischen Handelns, sondern sie hat eine *reale* Wirkung auf die körperliche Welt. Zugleich ist die Vernunft grundlegend praktisch: Die theoretische Vernunft beruht auf der praktischen Vernunft und ist aus dieser abzuleiten.

Fichte wendet sich gegen die Auffassung, dass Freiheit eine psychologische Illusion sei. Seine Deduktion des Sittengesetzes hat nicht nur das Ziel, die Berechtigung des Freiheitsbegriffs zu *rechtfertigen*, sondern zeigt auch, dass das Sittengesetz auf einen transzendentalen Grundsatz – *das Ich* – zurückgeführt werden kann. Dies impliziert zugleich eine *Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes*, der sich von einem Zustand der Unfreiheit hin zur Freiheit entfaltet. Fichtes Deduktion ist somit eine *genetische Deduktion*, die sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft systematisch begründet.

Diese Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. (1) ***Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre***: Ich diskutiere zunächst die „Tathandlung“, die die ursprüngliche und unbedingte Einheit von Handeln und Sein ausdrückt. Im Unterschied zu Reinholds „Tatsache des Bewusstseins“ gehe ich davon aus, dass Fichte kein Gegebenes, sondern ein *aktives* Prinzip setzt. Dieses Prinzip artikuliert sich im Grundsatz „*Ich bin*“, der nicht nur formallogisch, sondern auch inhaltlich und praktisch begründet ist. Fichte entfaltet diesen Grundsatz in *drei* transzendentalen Dimensionen: *Identität*, *Negation* und *Limitation*. Daraus ergibt sich ein dialektisches Verhältnis von Ich und Nicht-Ich, das sich nur durch praktische Vernunft auflösen lässt. Ich zeige außerdem, dass Fichte die *Grundlage* später in der *Sittenlehre* fortführt. Dort interpretiert er das moralische Handeln als spezifische Ausprä-

³⁹ Noller zeigt in seinem Aufsatz, dass Freiheit und Notwendigkeit bei Fichte *kompatibel* sind, und schlägt vor, dies im Sinne eines *genetischen Kompatibilismus* zu lesen. Dabei berücksichtigt er insbesondere das Verhältnis zwischen der *Wissenschaftslehre nova methodo* und der *Sittenlehre*, um seine Interpretation zu stützen. Allerdings lässt sich meines Erachtens kein Textbeleg finden, der nachweist, dass Fichte in der *Sittenlehre* ausdrücklich auf die *nova methodo* Bezug nimmt; vielmehr sollte hier die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* als der eigentliche Bezugspunkt gelten (vgl. Noller, Jörg: „Selbstbewusstsein als Freiheit – Fichtes genetischer Kompatibilismus.“ In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 79 (2024, 1), S. 7–24).

gung des Praktischen und entwickelt eine Theorie der *Selbstverwirklichung des Ich*. Damit wird deutlich, dass seine Philosophie nicht bloße Spekulation ist, sondern eine Orientierung für das Leben: Sie begründet die Freiheit des Ich in der Welt und verbindet Idealität mit Realität.

Mit dieser Darstellung setze ich mich kritisch mit Dieter Henrichs Abhandlung „*Fichtes ursprüngliche Einsicht*“ (1966) auseinander. Henrich zufolge scheitert Fichte, Selbstbewusstsein zu erklären: Das Ich setze sich zwar selbst, setze dabei aber bereits Selbstbewusstsein voraus – ein *Zirkelschluss*. Henrich deutet deshalb auf ein „anonymes Bewusstsein“ als Grundlage des Ich-Bewusstseins. Ich kritisiere diese Lesart und schlage stattdessen eine *performativ-holistische* Interpretation vor. In meiner Perspektive trennt Fichte nicht zwischen Tätigkeit und Wissen, sondern versteht Selbstbewusstsein als Performativität. Ich zeige, dass die Wissenschaftslehre damit *primär* eine *transzendente Handlungstheorie* ist, nicht eine Theorie des Selbstbewusstseins

(2) ***Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre***: Im zweiten Teil wende ich mich Fichtes *Sittenlehre* (1798) zu. Ich argumentiere, dass Fichte hier die Wissenschaftslehre fortführt. Während die *Grundlage* das *Praktische* noch nicht mit dem *Sittlichen* gleichsetzt, bestimmt die *Sittenlehre* das Sittengesetz als ihren *Höhepunkt*. Ziel ist es, Freiheit *transzendental-genetisch* zu begründen. Das Ich ist *reine Tätigkeit*, die sich in *Selbstanschauung*, *Wollen* und *Trieb* manifestiert. Freiheit ist die *absolute Tendenz zur Selbsttätigkeit*, die zugleich das Gesetz hervorbringt, nach dem sie sich bestimmt. Die Deduktion des Sittengesetzes schließt nach meiner Lesart an Kants *Faktum der Vernunft* an, geht aber über dieses hinaus: Fichte will nicht nur die Faktizität moralischen Bewusstseins feststellen, sondern dessen *genetische Entstehung* aufzeigen. Freiheit und Gesetz sind bei ihm ein und derselbe Gedanke.

Um den materialen Gehalt und die Anwendbarkeit des Sittengesetzes zu verdeutlichen, analysiere ich Fichtes *Trieblehre*. Anwendbarkeit bedeutet bei Fichte *Weltbestimmung*. Das Ich konstituiert durch Handeln die Welt, während die Welt zugleich auf das Ich zurückwirkt. Ich zeige, dass Triebe und Gefühle die Vermittlung zwischen Natur und Freiheit leisten. So erscheinen Naturtrieb und reiner Trieb transzendental als *identisch*, auch wenn sie empirisch unterschieden werden. Freiheit realisiert sich in Handlungsfreiheit, also im konkreten Wollen, das stets zweckgerichtet ist. Diese Tätigkeit ist zugleich *theoretisch*

(Weltbestimmung) und *praktisch* (Gebot). Ich deute die Anwendbarkeit des Sittengesetzes so, dass Freiheit nicht außerhalb der Welt steht, sondern durch Leib, Trieb und Natur vermittelt ist.

Weiterhin zeige ich Fichtes *Gewissentheorie* als absolutes Kriterium moralischer Gewissheit. Das Gewissen verpflichtet dazu, selbst zu urteilen und nicht bloß Autorität zu folgen. Ich argumentiere, dass Fichte das Böse als Resultat von Trägheit versteht, der Weigerung, die eigene Freiheit durch Reflexion zu verwirklichen. Zugleich zeige ich, dass Freiheit immer durch *Leiblichkeit*, *Intelligenz* und *Gemeinschaftlichkeit* vermittelt ist: Der Leib ist Organ der Moralität, die Intelligenz dient der Erkenntnis der Pflicht, und die Gemeinschaft ist notwendige Bedingung des Selbstbewusstseins. Freiheit verlangt also die Anerkennung der Freiheit anderer. Eine wahrhaft freie Gesellschaft entsteht dort, wo staatlicher Zwang überflüssig wird, weil jeder aus Freiheit will, was er soll.

(3) ***Konstitutivismus und der Standpunkt der zweiten Person***: Im dritten Teil rekonstruiere ich Fichtes Ethik im Kontext der modernen Konstitutivismus-Debatte. Diese fragt, wie normative Gründe aus den Bedingungen des Handelns selbst entstehen. Ich diskutiere Modelle von Velleman (Selbstverständlichkeit), Korsgaard (Selbstkonstitution) und Katsafanas (Tätigkeit und Widerstand) und zeige, dass Fichte eine eigenständige Perspektive entwickelt: Sein konstitutiver Zweck ist die *Selbstverwirklichung durch Freiheit*. Ich argumentiere, dass Fichtes Konstitutivismus den *prinzipienbasierten* und den *zweckorientierten* Ansatz verbindet: Handeln ist nur dann vernünftig, wenn es auf die Realisierung von Freiheit zielt und diese ist zugleich *individuell* wie *kollektiv*. Daraus folgt, dass Fichtes Ethik eine *Lebenslehre* ist: Ein wahres Leben ist nur ein freies Leben, und Freiheit bleibt eine unendliche Aufgabe, die niemals abgeschlossen ist.

Abschließend untersuche ich Fichtes *zweitpersonale Ethik*. Ausgehend von Stephen Darwalls These, Fichte begründe mit dem Begriff der „Aufforderung“ eine *zweitpersonale* Ethik, zeige ich: Fichtes Ethik geht zwar vom erstpersionalen Standpunkt der Selbstgesetzgebung aus, findet ihre Vollendung jedoch im zweitpersonalen Verhältnis. Freiheit realisiert sich nur durch wechselseitige *Anerkennung*. Ich schließe daher, dass Fichtes Ethik nicht zwischen erster und zweiter Person trennt, sondern eine *dynamische* Einheit beider Perspektiven darstellt: Das Ich begründet sich selbst, indem es zugleich das Du anerkennt; individuelle Freiheit verwirklicht sich nur in einer Gemeinschaft freier Vernunftwesen.

Teil 1.

Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben kann, so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und das ist die Bedeutung des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch.

(GA I/2, 65)

Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.

(GA I/2, 147)

2. Transzendente Begründung und Praktische Vernunft

Hieraus geht nun hervor, warum die Reflexion vom theoretischen Teile ausgehen müsse; ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, daß nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern daß umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache. (GA I/2, 286)

Den Stand des Gelehrten kenne ich; ich habe da wenig neue Entdeckungen zu machen. Ich selbst habe zu einem Gelehrten von *métier* so wenig Geschick, als möglich. Ich will nicht *blos denken*; ich will *handeln*. (GA III/1, 72)

Zur Systematisierung der Transzendentalphilosophie und Freiheitslehre fordert Fichte eine *neue* Grundlage, die sich radikal von der traditionellen Philosophie unterscheidet. Geprägt durch Reinhold und Kant, leistete Fichte einen entscheidenden Beitrag zur *Reformulierung* und *Systematisierung* der Transzendentalphilosophie. Fichte erkannte, dass die Philosophie nach der transzendentalen Wende nur auf den von Kant entwickelten Ergebnissen aufbauen und diese weiterentwickeln kann. Dies bedeutete, dass die Schulmetaphysik nach der transzendentalen Wende ihre Geltung verloren hatte.⁴⁰ In der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) schrieb Kant, dass die transzendente Analytik die grundlegenden „Prinzipien der Exposition der Erscheinungen“ liefere und „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doktrin zu geben (z. B. den Grundsatz der Kausalität), [...] dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen [müsse]“ (A247/B303). Die Schulmetaphysik, insbesondere die *Ontologie*, muss daher durch *Vernunftkritik* und *Transzendentalphilosophie* geprüft und ersetzt werden.⁴¹ Kant versuchte, eine philosophische

⁴⁰ Vgl. Pollok, Konstantin: *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge 2017, S. 27-57.

⁴¹ Die Transzendente Wende stellt eine „*epistemologische*“ Wende dar, die sich über die traditionelle *Ontologie* erhebt. Die „*epistemologische*“ Wende muss von der herkömmlichen „Erkenntnistheorie“ unterschieden werden. Kant geht nicht der Frage nach der „Erkenntnis des Gegenstandes“ nach, sondern fragt vielmehr, ob „Erkenntnis überhaupt“ möglich ist. Diese Einsicht wurde bereits von Marek Siemek hervorgehoben: „[D]ie ‚Kritik der reinen Vernunft‘, als Darlegung der philosophischen Theorie des Wissens, gehört auf keinen Fall in den Bereich der sog. ‚Erkenntnistheorie‘, d. i. jener herkömmlichen Problematik des neuzeitlichen philosophischen Denkens seit Descartes bis Hume, die unter diesem Namen in den meisten Handbüchern und Abhandlungen auftritt. Kants Transzendentalismus gehört jener Problematik nicht an, ja mehr noch: gerade durch diese seine Nichtzugehörigkeit zur traditionellen ‚Erkenntnistheorie‘ wird sein eigentli-

Methode zu entwickeln, die in der transzendentalen Geschichtsphilosophie verwurzelt, aber zugleich völlig neu im Vergleich zu seinen Vorgängern war. Fichte teilte die Überzeugung, dass Kants Transzendentalphilosophie im Wesentlichen korrekt sei, sie jedoch einen *Grundsatz* benötige, um ein vollständig *systematisches Fundament* zu schaffen. Dieser Zeitgeist der Epoche forderte eine grundlegende Reflexion über das Wesen der Philosophie selbst: Kann der Name „Philosophie“ den Geist und die Denkweise der neuen Zeit noch adäquat fassen?

Für Fichte schien dies nicht der Fall zu sein. Er kam zu der Überzeugung, dass der Name „Philosophie“ obsolet geworden war, weshalb er einen neuen Namen für seine Lehre einführte: „*Wissenschaftslehre*“. In seiner Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) erklärte Fichte, dass der Begriff „Philosophie“ den Geist der *Wissenschaftslehre* nicht vollständig erfassen könne. Die *Wissenschaftslehre* sei für ihn ein völlig neues Wissen (besser: Metawissen), die sich radikal von der traditionellen „Philosophie“ als „Liebe zur Weisheit“ unterscheide. Sie könne daher nicht innerhalb des Rahmens verstanden werden, den der Begriff „Philosophie“ im herkömmlichen Sinne vorgibt:

Wenn sich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philosophie) die Idee einer Wissenschaft vorfände, welche doch auch Wissenschaft seyn oder werden will, und welche über den Platz, wo sie sich anbauen soll, mit sich nicht einig werden kann: so wäre es nicht unschicklich, ihr den aufgefundenen leeren Platz anzuweisen. Ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe oder nicht, thut überhaupt nichts zur Sache; und dann würde diese Wissenschaft, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den sie aus nicht übertriebener Bescheidenheit bisher geführt hat den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilletantismus. Die Nation, welche sie erfinden wird, wäre es wohl werth ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben.); und sie könnte dann schlechthin *die Wissenschaft*, oder die *Wissenschaftslehre* heissen. Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach die *Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt*. (GA I/2, 117-118)⁴²

cher Sinn als einer philosophischen Idee gänzlich bestimmt. Denn das Wesen des Kantischen Transzendentalismus besteht, wie wir es zeigen werden, im absichtlichen und konsequenten Versuch, über den Problembereich und die Fragestellung der klassischen ‚Erkenntnistheorie‘, und zwar diese als ein Ganzes betrachtet, hinauszugehen.“ (Vgl. Siemek, Marek: *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg 1984, S. 2) Die epistemologische Wende ist daher nicht einfach eine Weiterführung der traditionellen Erkenntnistheorie, sondern eine *radikale* Neuausrichtung der philosophischen Methode und Fragestellung. Diese Einsicht nicht zu beachten, würde zu einem Missverständnis der entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Transzendentalphilosophie von Kant und Fichte führen.

⁴² Asmuth betont ebenfalls, dass die Wissenschaftslehre nicht mit dem traditionellen Rationalismus oder Empirismus gleichgesetzt werden darf, da Fichte in der Philosophiegeschichte einen völlig neuen Ansatz

Da die *Wissenschaftslehre* nach Fichte nur auf einem einzigen Grundsatz basieren kann, hielt er Kants Begründung der Transzendentalphilosophie als Wissenschaft für unzureichend. Fichte betont, dass die Wissenschaftslehre nicht bloßes Wissen darstellt, sondern untrennbar mit dem Handeln verknüpft werden muss. Genauer gesagt: Wissen und Handeln können nicht isoliert voneinander verstanden werden, sondern bedingen sich wechselseitig.

Aus diesem Grund beginnt Fichtes Wissenschaftslehre mit dem außergewöhnlichen Ausdruck der „Tathandlung“. Die Tathandlung als der Ausdruck des Ich ist der Grundsatz für alles Wissen und Handeln. Sie dient nicht nur als Fundament für die gesamte Transzendentalphilosophie, sondern auch als Grundlage dafür, die andere Disziplinäre als Wissenschaft zu etablieren. In diesem Abschnitt wird Fichtes Neuformulierung der Transzendentalphilosophie rekonstruiert und ihr Verhältnis zur praktischen Vernunft analysiert.

2.1. Der Grundsatz in der *Wissenschaftslehre*

Die *Wissenschaftslehre* als „Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“ verfolgt das Ziel, den Grundsatz für alle subdisziplinären Wissenschaften zu finden. Diese wissenschaftliche Bestimmung bildet den Kern von Fichtes Denken. Die Wissenschaftslehre ist jedoch kein *rein spekulatives* Unternehmen, sondern zugleich ein *praktisch-anwendbares Metawissen*. Sie dient nicht nur dem systematischen Aufbau eines Wissenschaftssystems, sondern auch der Bestimmung des freien Handelns. Damit unternimmt Fichte eine doppelte Aufgabe: Einerseits strebt er die *absolute Selbstbegründung des Ich* an, andererseits die Begründung der Freiheit in der empirischen Welt. Fichte muss zeigen, dass die Wissenschaftslehre in der Lage ist, sowohl die empirische Realität als auch die Freiheit zu *konstituieren*. Eine solche doppelte Aufgabe erfordert „zu ihrer Grundlegung eine prinzipientheoretische Reflexion“, die sowohl die Transzendentalität des Ich als auch dessen praktisches

formuliert. Asmuth schreibt: „Die Philosophie – und das heißt für Fichte Wissenschaftslehre – kann weder in der Sprache der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts noch in der Sprache der englischen Empiristen sprechen. Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre nimmt daher ihren Ausgang von einem neuen Begriff. Damit sagt die Wissenschaftslehre etwas Neues, indem sie einen Begriff ausspricht und mit einem Begriff operiert, der zuvor in der Philosophiegeschichte unbekannt war. Die Frage nach der Ich-Philosophie ist damit zugleich die Frage nach der Rekonstruktion ihrer Begriffe.“ (Asmuth, Christoph: „Fichte: Ein streitbarer Philosoph – Biographische Annäherungen an sein Denken.“ In: Christoph Asmuth (Hg.): *Sein, Reflexion, Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam 1997, S. 23.)

Wirken im Rahmen der Freiheit berücksichtigt. In diesem Sinne ist die Wissenschaftslehre nicht nur eine transzendente Erkenntnistheorie, sondern zugleich eine transzendente Handlungstheorie, die Wissen und Handeln als untrennbar miteinander verbunden denkt.⁴³

Die transzendente Handlungstheorie stützt sich bei Fichte auf den bemerkenswerten Ausdruck „Tathandlung“. Dieser Begriff ist in der heutigen deutschen Sprache kaum verbreitet und wirkt daher ungewöhnlich. Allerdings hat Fichte den Begriff „Tathandlung“ nicht selbst neu erfunden, sondern auf bereits bestehende Begriffe seiner Zeit zurückgegriffen, denen er eine neue philosophische Bedeutung verlieh.⁴⁴ Der Begriff „Tat-

⁴³ Vgl. Iber, Christian: *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1999, S. 44.

⁴⁴ Denn der Begriff „Tathandlung“ ist in der heutigen deutschen Sprache äußerst ungewöhnlich, weshalb einige Forscher den Ausdruck fälschlicherweise als eine Neuschöpfung von Fichte betrachten. So findet sich beispielsweise in der Forschungsliteratur die Aussage: „Fichte’s term for this self-creative act is *Tathandlung*, a *neologism* obtained by combining two ordinary words: *Tatsache*, which means fact, and *Handlung*, which means act“; Auch „*Thathandlung* (Tathandlung) is a technical term of Fichte’s *own coinage* and is always translated here as Act, with a capital A.“ (Vgl. Breazeale, Daniel: *Fichte: Early Philosophical Writings*, Ithaca 1988, S. XIV, 65fn); „The path that Fichte will ultimately follow is already hinted at in his rather obscure claim in the *Aenesidemus* review that the subject is to be understood not as a mere fact, a *Tatsache*, but as a *Tathandlung*, a “fact-act.” In creating this *new term* for the subject Fichte starts with the word *Tatsache* but replaces *Sache* (thing) with *Handlung* (act), thereby expressing what will become the central point of his theory of the subject.“ (Vgl. Neuhouser, Frederick: *Fichte’s Theory of Subjectivity*. Cambridge 1990, S. 107); „Philosophy, Fichte says, must begin with an immediate, self-sufficient, and self-grounding first principle. But this cannot be a mere fact (*Tatsache*) or some stationary entity in the world. Rather, it must be something that expresses the primordial, irreducible nature of the active I. Devoid of any proper philosophical tool for it, Fichte *invented* the concept of *Tathandlung* to refer to this first principle of philosophy.“ (Vgl. Kim, Halla: „Tathandlung“ In: Bykova, Marina F. (Hg.): *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, New York 2020, S. 345); „Fichte refers to the self-constitutive activity of the I by *coining the compound neologism* Tathandlung.“ (Vgl. Klotz, Christian: „Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 *Wissenschaftslehre*.“ In: James, David & Zöller, Günter (Hg.) *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge 2016, S. 70) Allerdings widerlegt Paul Franks mit ausreichenden Textnachweisen die Behauptung, dass der Ausdruck „Tathandlung“ bereits in der deutschen Sprache existierte, bevor Fichte ihn als philosophischen Begriff verwendete. (Vgl. Franks, Paul: „Zur Diskussion: Freedom, “Tatsache” and “Tathandlung” in the Development of Fichte’s Jena *Wissenschaftslehre*.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997, 3), S. 318–319); Auch Rainer Schäfer zeigt auf, dass der Begriff „Tathandlung“ in der deutschen Literatur des Weimarer Kreises zu finden ist. (Vgl. Schäfer, Rainer: *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹ von 1794*, Darmstadt 2006, S. 241–242, fn.23); In seinem bemerkenswerten Aufsatz rekonstruiert David W. Wood die vernachlässigte Entwicklungsgeschichte der „Tathandlung“ in den juristischen und theologischen Bereichen und deutet damit an, dass „Tathandlung“ keineswegs ein *Neologismus* ist. (Vgl. Wood, David. W.: „Fichte’s Absolute I and the Forgotten Tradition of Tathandlung.“ In: Lyssy, Ansgar u.a. (Hg.): *Das Selbst und die Welt - Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie. Festschrift für Günter Zöller*. Würzburg 2019, S. 167–192.)

handlung“ lässt sich bereits in der deutschen Sprache vor Fichte nachweisen, allerdings in einem völlig anderen Kontext. So findet sich der Ausdruck in Goethes Spiel *Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand*: „Haben sie ihm nicht feierlich zugesagt, keine Thathandlungen mehr zu unternehmen, wie die bei Weinsberg?“ Hier bezeichnet „Tathandlung“ jedoch eine gewaltige, rechtswidrige oder kriminelle Handlung, die im rechtlichen Kontext verortet ist.⁴⁵ Auch in Christian Gottlob Haltaus’ umfassendem Lexikon *Glossarium Germanicum Medii Aevi* wird der Begriff „Tathandlung“ erwähnt. Dort wird er als eine gewaltsame und rechtswidrige Handlung beschrieben, die sich gegen Autoritäten richtet. Haltaus setzt den Begriff ins Lateinische um und interpretiert ihn als eine *actio violenta* oder *actio illicita*.⁴⁶

Fichte greift diesen Begriff auf, löst ihn aus seinem rechtlichen und negativen Kontext heraus und verleiht ihm eine neue Bedeutung. In der *Wissenschaftslehre* bezeichnet die „Tathandlung“ die *grundlegende, ursprüngliche und unbedingte Einheit von Wissen und Handeln* – einen Begriff, der als Grundsatz die gesamte Transzendentalphilosophie trägt.

In *Entwürfen zur Recension des Aenesidemus* führte Fichte den Begriff der „Tathandlung“ erstmals aus dem juristischen Bereich in einen philosophischen Kontext über. Dort kritisierte er die philosophischen Ansätze seiner Vorgänger und wandte sich insbesondere gegen die Annahme, dass die Philosophie von einer bloßen „Tatsache“ ausgehen müsse. Fichte schreibt:

...[D]ie erste unrichtige Voraussetzung, die seine Grundlegung deßelben aller Philosophie möglich machte, scheint die zu seyn, daß man annahm, alles Philosophiren müßte von einer Thatsache ausgehen. Allerdings giebt eine bloß formelle Untersuchung nichts reelles; u. man muß (demnach) etwas Materielles aller Forschung zum Grunde legen, aber das sollte nicht sowohl eine *Tatsache* seyn, als eine *Thathandlung*, wenn es erlaubt ist diesen hier nicht deutlicher zu machenden Ausdruck zu brauchen. (GA II/2, 288)

Fichte verweist hier darauf, dass eine Tatsache – *im Sinne eines bloßen Gegebenen* – die Grundlage der *Wissenschaftslehre* nicht angemessen bestimmen kann. Stattdessen müsse der Ausgangspunkt eine „Tathandlung“ sein. Die „Tathandlung“ bezeichnet kein faktisches Er-

⁴⁵ Goethe, Johann Wolfgang: *Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand: ein Schauspiel*, Frankfurt am Main, 1774, S.192; Vgl. Wood, 2019, S. 170.

⁴⁶ Vgl. Haltaus, Christian Gottlob: *Glossarium Germanicum Medii Aevi*, Leipzig 1758: „via et culpa facti: actio violenta, vis iniusta, nempe contra leges iudiciariamque auctoritatem admissa“.

ein Ereignis, sondern eine *originäre* und aktive *Einheit von Wissen und Handeln*, die der Wissenschaftslehre eine *dynamische* Grundlage gibt. Der von Reinhold entwickelte „Satz des Bewusstseins“ ist aus Fichtes Sicht weder *grundlegend* noch endgültig, da er ein *Resultat* einer grundlegenden, rein praktischen Handlung darstellt. Für Fichte ist Reinholds „Satz des Bewusstseins“ letztlich nur eine „Tatsache des Bewusstseins“ (GA I/2, 42–44). In der veröffentlichten Rezension des Aenesidemus bezeichnete Fichte die „Tathandlung“ als „einen realen, und nicht bloß formalen, Grundsatz“ (GA I/2, 46). Der Grundsatz als *prima causa* trägt in sich nicht nur die *Form*, sondern auch den *Inhalt*.

Wenn Fichtes Einwand zutrifft, scheitert Reinholds *Elementarphilosophie* bereits von Anfang an. Die „Tatsache des Bewusstseins“ stellt für Fichte lediglich ein Resultat der transzendentalen Reflexion dar, das bereits auf *einem höheren Standpunkt* operiert. Dennoch teilt Fichte mit Reinhold die *methodische* Überzeugung, dass die Transzendentalphilosophie als systematische Wissenschaft auf *einem einzigen Prinzip* beruhen muss.⁴⁷ Dieser Grundsatz ist jedoch bei Fichte nicht statisch oder bloß theoretisch, sondern *dynamisch, aktiv* und *handelnd*. In der *Grundlage* (1794/95) beschreibt Fichte die Beschaffenheit dieses Grundsatzes wie folgt:

⁴⁷ Man darf nicht Fichtes Bestimmung zur Systematisierung der Transzendentalphilosophie Kants auf Spinoza zurückführen. Dies ist eine Missdeutung von F. H. Jacobi. Zu diesem Zeitpunkt hatte Fichte Spinozas Philosophie kaum studiert; vielmehr wurde Fichtes philosophisches Projekt maßgeblich von Karl Leonard Reinhold geprägt. Gegen diesen falschen Eindruck erörtert Reinhard Lauth: „Man könnte also zunächst vermuten, daß Fichte wie so viele andere deutsche Schriftsteller und Philosophen Spinozas Philosophie nur aus der Darstellung durch Jacobi gekannt hat. Diese Annahme ist aber unwahrscheinlich. Fichtes Auffassung der Philosophie Spinozas widerspricht von Anfang an in manchen Punkten der Jacobis. Sodann wissen wir wenigstens aus der ersten Berliner Zeit Fichtes, daß er Spinozas „Ethik“ besaß. Etwa im September 1800 schreibt Friedrich Schlegel seinem Freunde Schleiermacher: „Du hast zwey Bekannte in Berlin, die den Spinoza haben und gewiß nie in den Fall kommen ihn zu gebrauchen; der erste ist Herz, der andere Fichte.“ Man beachte, daß die Spinoza-Ausgabe, die Paulus besorgte, und durch die Spinozas Schriften leichter zugänglich wurden, erst 1802 erschien. Fichte zitiert aber in seiner Prüfung der Schellingschen Identitätsphilosophie vom Frühjahr 1801 „Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme“ die lateinische Ausgabe des Spinoza und nicht die der Wolffschen Refutation vorausgeschickte deutsche Übersetzung. Auch finden sich alle Texte Spinozas, auf die Fichte sich bezieht, von nur einer Ausnahme abgesehen in den „Opera posthuma“ von 1677, in denen neben dem „Tractatus politicus“, „De Emendatione Intellectus“, den Briefen und einer Hebräischen Grammatik die „Ethica“ zum erstenmal veröffentlicht worden ist, so daß alles zu der Annahme drängt, daß Fichte diese damals schon sehr schwer zu erwerbende Ausgabe besessen und studiert hat.“ (Vgl. Lauth, Reinhard: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, S. 25-26.)

Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissen *aufzusuchen*. *Beweisen*, oder *bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll.

Er soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken; die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht. Bei Darstellung dieser *Tathandlung* ist weniger zu befürchten, daß man sich etwa dabei dasjenige nicht denken werde, was man sich zu denken hat - dafür ist durch die Natur unsers Geistes schon gesorgt - als, daß man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine *Abstraktion* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, notwendig. (GA I/2, 255)

Laut Fichte muss der Grundsatz „absolut-erst“ und „schlechthin unbedingt“ sein und die Grundlage für menschliches Wissen und Handeln darstellen. Dieser Grundsatz kann weder bewiesen noch bestimmt werden, da er andernfalls von etwas anderem abhängig wäre und somit nicht als Grundsatz gelten könnte. Fichte lehnt die Vorstellung ab, dass der Grundsatz aus den empirischen Bestimmungen des Bewusstseins abgeleitet ist. Stattdessen muss er vor jeglicher Erfahrung vorausgesetzt werden und das empirische Bewusstsein erst ermöglichen. Die „Tathandlung“ ist dabei keineswegs ein Gegenstand oder ein Ding, sondern die *ursprünglichste Handlung aller Handlungen*. Gleichzeitig handelt es sich bei der „Tathandlung“ nicht um die Handlung eines einzelnen Bewusstseins. Vielmehr ist sie das *konstitutive* Prinzip aller Wissenschaften, das durch „Reflexion“ und „Abstraktion“ dargestellt wird und als „Grundlage alles Bewusstseins, notwendig denken“ werden muss (GA I/2, 255).

Ab diesem Punkt ist es unerlässlich, Fichtes *Wissenschaftslehre* aus einem **transzendentalen Standpunkt** heraus zu konzipieren und zu interpretieren. Andernfalls läuft man Gefahr, ihre fundamentale Bedeutung und systematische Struktur zu missverstehen.

2.2. Erste transzendente Dimension: Realität

Um die verschiedenen Dimensionen der „Tathandlung“ als Grundsatz darzulegen, beginnt Fichte seine Argumentation mit dem Satz der Identität: $A = A$. Dieser Satz gilt laut Fichte als „völlig gewiß und ausgemacht“ und bedarf keiner weiteren Begründung für seine Gültigkeit. Mit Fichtes Worten ist der Satz „*schlechthin*“, d. i. ohne allen weitem Grund, gewiß: und indem man dies tut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu

setzen“ (GA I/2, 256). Der *Satz der Identität* besitzt nach Fichte apriorische Gültigkeit und bezieht sich ausschließlich auf die *Form* eines Satzes, nicht auf dessen *Inhalt*. Die Form selbst garantiert die Gültigkeit des Satzes, unabhängig davon, ob ein A in der *Realität* existiert oder nicht. Entscheidend ist der Akt des Setzens: *Wenn A gesetzt ist, dann ist A gesetzt*. Es besteht ein „notwendiger Zusammenhang“ zwischen den beiden Elementen des Satzes (GA I/2, 256).

Fichte führt an dieser Stelle einen zentralen *terminus technicus* ein: „Setzen“. Der Begriff hat seinen Ursprung im lateinischen „ponere“ und wird von Fichte im Sinne von „Urteilen“ verwendet. Seine unkonventionelle Verwendung des Begriffs „Setzen“ bezieht sich tatsächlich auf den „logischen Urteil“, der den logischen Raum strukturiert. Das „Setzen“ ist dabei nicht bloß eine formale Handlung, sondern ein *aktives Prinzip*, das das Gründen des Denkens und der Erkenntnis reflektiert.⁴⁸

⁴⁸ Fichtes *terminus technicus* „Setzen“ ist in seiner Bedeutung vieldeutig, wie bereits eine Reihe von Forschungsliteratur aufzeigt. Günter Zöller argumentiert, dass „Setzen“ häufig mit „Bestimmen“ austauschbar ist und in beiden Bereichen – sowohl im *theoretischen* als auch im *praktischen* – Anwendung findet. Er schreibt: „Während nun aber der Ausdruck ‚setzen‘ als solcher in seinem Gebrauch zur Anzeige der absoluten Struktur des Ich weder eine spezifisch theoretische noch eine spezifisch praktische Bedeutung besitzt, präfiguriert der Terminus nichtsdestoweniger die sich anschließenden Differenzierungen des Ich in ein theoretisches Ich oder eine Intelligenz und in ein praktisches oder strebendes Ich. Das absolute Setzen bei Fichte enthält bereits die proto-kognitive Konnotation der Selbstzuschreibung oder des Dafürhaltens ebenso wie die protopraktische Konnotation von Tätigkeit oder Tun. Tatsächlich ist es die Einheit dieser beiden Züge, die das Ich als solches kennzeichnet. Für Fichte ist das Ich ursprünglich theoretisch und praktisch“ (Zöller, Günter: „Setzen und Bestimmen in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, In: Fuchs, Erich & Radrizzani, Ives (Hg.): *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Neuried 1996, S. 182.); Zöller hebt hervor, dass das „absolute Setzen“ des Ich bereits eine *Doppelstruktur* aufweist: Es umfasst sowohl *kognitive* als auch *praktische* Aspekte und spiegelt so die ursprüngliche Einheit von Theorie und Praxis wider, die Fichtes Ich-Begriff prägt. Später beschreibt Zöller das „Setzen“ als eine Art „logisches Urteil“: „The generic term he employs to designate the nonempirical dynamical structure underlying all empirical representing is that of ‘positing’ (*setzen*). The origin of this term in logic, where it designates affirmation in judgment, indicates that the intellectual acts in question are not to be thought of as empirical psychological events but as the structural conditions that govern all mental life” (Zöller, Günter: *Fichte’s Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. New York 1998, S. 29-30) Zöllers Interpretation betont damit die transzendente Funktion des „Setzens“. Es handelt sich nicht um einen empirischen oder psychologischen Prozess, sondern um eine *dynamische*, strukturelle Bedingung des Bewusstseins, die den gesamten mentalen Lebensvollzug durchdringt. Auch andere Forscher haben die Bedeutung des Begriffs beleuchtet. Wolfgang Class und Alois K. Soller führen das „Setzen“ etymologisch auf das Altgriechische zurück, wo es mit „Behaupten“ (*thesis*) in Verbindung gebracht wird. (Vgl. Class, Wolfgang & Alois K. Soller: *Kommentar zu Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*. Amsterdam 2004. S. 49.); Paul Franks plädiert hingegen dafür, den Begriff in seiner *buchstäblichen* Bedeutung als „Stellen“ (*placing*) zu verstehen. Franks zufolge betont Fichte durch den Begriff „Setzen“ die Verortung von Gegenständen und Gedanken im „Raum der Gründe“ – also die konstitutive Beziehung zwischen Erkenntnis, Urteil und Welt. (Vgl. Franks, Paul: „Fichte’s Position:

Der *Satz der Identität* in der formalen Logik bestimmt nicht den Inhalt, sondern lediglich die *Form*. Nach Fichte kann der Grundsatz in der *Wissenschaftslehre* nicht auf die *formale Logik* zurückgeführt werden. Es wäre deshalb ein Missverständnis, die Wissenschaftslehre mit der formalen Logik gleichzusetzen. Stattdessen zielt die Wissenschaftslehre darauf ab zu zeigen, wie die formale Logik selbst *durch die Wissenschaftslehre begründet* werden kann. Fichte bestreitet nicht die Gültigkeit der formalen Logik im alltäglichen Sinne. Vielmehr stellt er die Frage nach dem fundamentalen Prinzip, das sowohl die formale Logik als auch die Wissenschaftslehre gleichermaßen begründen kann. Denn die Wissenschaftslehre soll nach Fichte nicht nur ihre Form bestimmen, sondern auch ihren Inhalt. Die Gültigkeit der *Identität* ergibt sich aus ihrer Form, nicht aber aus ihrem Inhalt. Dies führt zu der zentralen Frage: „Unter welcher Bedingung ist denn A?“ (GA I/2, 256). Oder deutlicher formuliert: *Unter welcher Voraussetzung gilt der Satz der Identität?* Diese Frage macht die *Differenz* zwischen der Wissenschaftslehre und der formalen Logik deutlich. Während die formale Logik lediglich die Form beschreibt, sucht die Wissenschaftslehre das Prinzip, das die logische Ordnung begründet. Hier zeigt sich eine ähnliche Differenz wie zwischen der „Tathandlung“ und der „Tatsache“: Das Erste (Begründende) erklärt das Zweite (Begründete), nicht umgekehrt.⁴⁹

Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons.“ In: James, David & Zöller, Günter (Hg.) *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge 2016, S. 382.); David W. Wood schließlich bietet eine Zusammenfassung der Vieldeutigkeit des Begriffs und untersucht den „doppelten Sinn“ der philosophischen Sprache bei Fichte, wobei er die terminologische Flexibilität und den kontextabhängigen Gebrauch des Begriffs betont (Vgl. Wood, David W.: „The ‘Double Sense’ of Fichte’s Philosophical Language. Some Critical Reflections on the Cambridge Companion to Fichte.“ In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 2017.); Meiner Ansicht nach lässt sich die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Setzen“ nicht vollständig auf eine eindeutige Definition reduzieren, da seine Bedeutung vom jeweiligen Kontext abhängt. Ich schließe mich Woods Auffassung an. Gleichzeitig halte ich die verschiedenen Interpretationen – ob „logisches Urteil“ (Zöller), „Behaupten“ (Class & Soller) oder „Stellen“ (Franks) – nicht für widersprüchlich, sondern vielmehr für komplementär. Sie verdeutlichen die flexible, aber systematische Verwendung des Begriffs bei Fichte. Fichte selbst war sich der möglichen Mehrdeutigkeiten seiner Terminologie bewusst. Er unterscheidet zwischen dem „Buchstaben“ und dem „Geist“. Eine bloße semantische Erklärung der Begriffe genügt daher nicht, um den Geist der Wissenschaftslehre zu erfassen.

⁴⁹ Die Differenz zwischen Transzendentalen und Empirie in Fichtes *Wissenschaftslehre* wurde in der Forschungsliteratur thematisiert. Besonders Rainer Schäfer hebt diese Idee hervor und führt sie systematisch aus. Diese Unterscheidung lässt sich als eine Art *ontologische Differenz* verstehen, ähnlich wie Heideggers Unterscheidung zwischen „ontologisch“ und „ontisch“, wobei das Ontologische grundlegender ist als das Ontische. Nach Heidegger dient das Ontologische als Grundlage für das Ontische – eine Beziehung, die Parallelen zu Fichtes Unterscheidung zwischen dem absoluten Ich und dem spezifischen Ich aufweist. Es ist dasjenige, „was in allen spezifischeren Handlungen immer mitvorhanden und mitvollzogen ist, aber nicht

Fichtes Antwort auf die Frage lautet: Die Gültigkeit des Satzes der Identität kann nur *im Ich* und *durch das Ich* gesetzt werden. Der Satz der Identität wird im Ich und durch das Ich gültig gemacht. Die Setzung des Satzes durch das Ich stellt die unmittelbare Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat her. Fichte schreibt dazu: „Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder – so ist es“ (GA I/2, 257). Hier zeigt sich, wie Fichte den *Übergang* vom Satz der Identität zum *Grundsatz* der Wissenschaftslehre vollzieht. Die Wissenschaftslehre handelt sich um die Idee der transzendentalen Subjektivität, die die formale Logik begründet. Das „Ich“ als transzendente Subjektivität bildet die Grundlage, auf der die formale Logik und alle Wissen aufbaut:

Es wird demnach durch das Ich mittelst X. gesetzt; *A sei für das urteilende Ich, schlechthin, und lediglich Kraft seines Gesetzseins im Ich überhaupt*; das heißt: es wird gesetzt, daß im Ich, - es sei nun insbesondere setzend, oder urteilend, oder was es auch sei - etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein und eben dasselbe sei; und das schlechthin gesetzte X. läßt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich. (GA I/2, 257)

Das absolute Ich bei Fichte ist *kein empirisches Bewusstsein*, sondern die absolute und ursprüngliche Tätigkeit. Das Setzen (als Urteilen) des absoluten Ich produziert unmittelbar das Resultat: „Ich bin.“ Nach Fichte wird „Ich bin“ zwar als eine „Tatsache“ ausgedrückt, nicht als „Tathandlung“, doch das „Ich bin“ kann nur unter der Voraussetzung der „Tathandlung“ verstanden werden. Die „Tathandlung“ stellt den Ursprung und die Grundlage dar, aus der das „Ich bin“ hervorgeht. Insofern ist das „Ich bin Ich“ schlechthin gesetzt und repräsentiert die notwendige Verbindung zwischen Form und Inhalt.

Der Ausdruck „*Ich bin Ich*“ ist jedoch *nicht identisch* mit dem Satz der Identität ($A = A$). Zwar gilt der Ausdruck „Ich bin Ich“ „unbedingt und schlechthin,“ wie der Satz der Iden-

vollständig in diesen aufgeht, weil es selbst die Undifferenziertheit dessen ist, was nur die Möglichkeit hat, sich zu differenzieren“. Mit anderen Worten: Das absolute Ich, als reine Handlung gedacht, bleibt ein unbestimmtes und undifferenziertes Prinzip, das die Grundlage aller konkreten, spezifischen Handlungen bildet. Dennoch kann von diesem undifferenzierten, reinen Handlungs-Ich nur durch seine Differenzierungen in spezifischen Handlungen gewusst werden, da diese Handlungen die Konkretionen des reinen Ich darstellen. Schäfer betont, dass „die reine, bloße Handlung nicht ohne ihre Konkretionen wissbar [ist]; sie bliebe sonst völlig ‚namenlos‘ und unbewusst“. Zwischen dem absoluten Ich und dem spezifischen Ich liegt somit eine Differenz, die Schäfer als „*egologische Differenz*“ bezeichnet. Hierin zeigt sich die transzendente Logik von Fichtes System, die sich von Heideggers ontologischer Differenz insofern unterscheidet, als sie sich explizit auf die *Selbstkonstitution des Ich* bezieht. (Vgl. Schäfer, 2006, S. 32f.)

tität, aber Fichte betont: „[Der Ausdruck „Ich bin Ich“] gilt nicht nur der *Form*, er gilt auch seinem *Gehalte* nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt“ (GA I/2, 258). Daher kann der Ausdruck „Ich bin Ich“ vereinfacht als „*Ich bin*“ formuliert werden. Dies ist bei Fichte von zentraler Bedeutung, da er den Grundsatz der Wissenschaftslehre klar *vom Satz der Identität unterscheidet*. Anders als der Satz der Identität, der nur die formale Gültigkeit besitzt, ist der Grundsatz „Ich bin“ *keineswegs inhaltlos*. Der Ausdruck „Ich bin“ ist auch rein und apriorisch, aber *nicht leer*. Das Ich besitzt die *innere Struktur*, durch die absolute Tätigkeit die Form und Inhalt zu verbinden.⁵⁰

Um die Einheitlichkeit des Grundsatzes zu bewahren, darf die Setzung des Ich nicht außer sich selbst erfolgen, sondern muss eine *immanente* Setzung sein. Wenn das Ich sich selbst setzt, setzt es nicht etwas anderes, sondern nur *sich selbst*. Durch diese Selbstsetzung bezieht sich das Ich auf *sich selbst zurück* und ist *mit sich selbst identisch*. Das Ich ist zugleich Subjekt und Objekt. Fichtes Selbstsetzung impliziert, dass das Ich die *ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt* darstellt. Durch die Selbstsetzung teilt sich das Ich in *Subjekt* und *Objekt*. Diese Einheit muss als Voraussetzung angenommen werden, damit die *Vielfalt* zur Wirklichkeit gelangen kann:

Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei. (Aller Tatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise des Satzes ab, daß X. die höchste Tatsache des empirischen Bewusstseins sei, die allen zum Grunde liege, und in allen enthalten sei: welcher wohl ohne allen Beweis zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäftigt, ihn zu erweisen). (GA I/2, 258)

Fichte bezeichnet das Ich hier als den „Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins“. Das Ich als die *Einheit von Subjekt und Objekt* gilt als die Voraussetzung für die Möglichkeit des empirischen Bewusstseins. Das Ich bleibt jedoch *unbestimmt* und benötigt *keinen Beweis*. Ein Beweis würde das Ich von etwas anderem abhängig machen und damit seine *Absolutheit* und *Unbedingtheit* aufheben. Das Ich ist absolut und schlechthin vorausgesetzt.

⁵⁰ Für eine historische und systematische Rekonstruktion des § 1 der *Grundlage* von 1794/95 siehe: Stolzenberg, Jürgen: „Fichtes Satz ‚Ich bin‘: Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95“. In: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 1–34.

Fichte fasst seine Argumentation wie folgt zusammen: (1) *Der Satz der Identität als Urteil*: Der Satz der Identität ($A = A$) ist ein *Urteil*. Nach Fichte sind alle Urteile Ausdruck des Handelns im empirischen Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes. Der Satz der Identität bildet die Bedingung für die „Handlung im empirischen Selbstbewusstsein“ und seine Gültigkeit wird allein durch „Reflexion“ gewährleistet. (2) *Der Satz der Identität ist kein Grundsatz*: Der Satz der Identität, obwohl ein *urteilendes Handeln*, ist kein Grundsatz. Vielmehr liegt diesem urteilenden Handeln etwas zugrunde, das auf nichts Weiteres zurückgeführt werden kann. (3) *Das „Ich bin“ ist der absolute Grundsatz*: Das „Ich bin“ ist „das schlechthin gesetzte, und auf sich selbst gegründete Grund eines gewissen Handelns des menschlichen Geistes“ (GA I/2, 258-259). Es ist rein, nicht empirisch und repräsentiert *die reine Tätigkeit des Geistes*, die völlig unabhängig von irgendeinem empirischen Bewusstsein ist. Es beschreibt den reinen Charakter der Tätigkeit an sich, der die Grundlage aller Handlungen bildet und somit den absoluten Grundsatz der Wissenschaftslehre darstellt.

Es ist nun deutlich geworden, dass das *Setzen des Ich ein Ausdruck reiner Tätigkeit* ist. Fichte beschreibt dies präzise:

Das Ich *setzt sich selbst*, und *es ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß. (GA I/2, 259)

Der Charakter des Ich ist nichts anderes als das „Sich-Setzen“. Wie zuvor dargelegt, bestimmt das Ich zugleich seine *Form* und seinen *Inhalt*. Mit dem Akt des Sich-Setzens setzt das Ich gleichzeitig sein reines Sein. Dies bedeutet, dass das Ich zugleich das „Handelnde“ und das „Gehandelte“ ist und dass Handlung und Tat „Eins und eben dasselbe“ sind. Fichte vollzieht eine entscheidende Transformation: Reinholds „*Tatsache des Bewusstseins*“ wird bei Fichte zur „*Tathandlung des Bewusstseins*“. Diese Transformation ist von wichtigster Bedeutung, da die Wissenschaftslehre ausschließlich durch den *Begriff der Handlung* zu verstehen ist. Der Handlungsbegriff wird zur systematischen Grundlage, die das Bewusstsein als aktive und dynamische Einheit von Subjekt und Objekt beschreibt.

Das Ich ist bei Fichte eine Tathandlung, die die *transzendente Subjektivität* für die Weltkonstitution darstellt. Sein Grundsatz ist nicht nur „formal“, sondern auch „konkret“ und zugleich erzeugt die Form und Materie. Somit sind Denken und Gedacht identisch. Durch den Akt des Sich-Setzens gewinnt das Ich sein *reines Sein* und existiert als Gesetztsein. Fichte leitet das Sein aus dem Handeln ab und betrachtet beide als zwei Perspektiven desselben Handelns:

Ist das Ich nur insofern es sich setzt, so ist es auch nur für das setzende, und setzt nur für das Seiende. *Das Ich ist für das Ich* - setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich notwendig, und ist notwendig für das Ich. *Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich notwendig.* (indem ich sage für Mich, setze ich schon mein Sein). (GA I/2, 259)

Das Ich stellt also gleichzeitig sein eigenes Sein dar. Dabei ist das absolute Ich mit dem endlichen Ich identisch. Die Identität von Setzen und Sein wird in der Wissenschaftslehre als die unmittelbare Handlung des Ich beschrieben: „Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.“ (GA I/2, 260) Sowohl das Setzen als auch das Sein erscheinen als Ausdruck des Ich bzw. Tathandlung. Fichte gelangt so in der Wissenschaftslehre zu dem fundamentalen Resultat, dass das Ich als die *ursprünglichste Handlung* zugleich das *Sein* selbst setzt (GA I/2, 261). Durch dieses *ursprüngliche Setzen des Seins* eröffnet das Ich den Zugang zur *Realität*. Fichtes Wissenschaftslehre wird damit zur Grundlage für die Deduktion der Erfahrung. Das absolute Ich vereint in sich *Handeln und Sein*; von diesem Grundsatz lassen sich sowohl die *praktische* als auch die *theoretische* Vernunft ableiten.

2.3. Zweite und dritte transzendente Dimension: Negation und Limitation

Ein Grundsatz kann nur dann als Grundsatz gelten, wenn er *absolut* und *bedingungslos* gültig ist; er muss *kategorisch* gelten.⁵¹ Mit der Festlegung der rein ursprünglichsten Handlung als Grundsatz hat Fichte diesen Anspruch erfüllt. Sobald dieser Grundsatz vorausgesetzt ist, wendet Fichte zwei weitere bedingte Grundsätze an, um zu zeigen, wie sich die reine Tätigkeit des Ich ins empirische Bewusstsein transformiert.

⁵¹ Vgl. Schäfer 2006, S. 54

Die Herausforderung besteht darin, das empirische Bewusstsein ausgehend von der reinen Tätigkeit des Ich zu erklären. Dazu reicht es nicht aus, das Ich lediglich als reines Sein zu setzen. Die Bedingungen des empirischen Ich erfordern nicht nur *Identität*, sondern auch *Differenz*; nicht nur *Realität*, sondern auch *Negation*. Dies führt Fichte zu einer neuen Aufgabe: Die Transformation der reinen Tätigkeit in das empirische Bewusstsein setzt voraus, dass das Ich sich mit einem Gegenüber, einem *Nicht-Ich*, konfrontiert.

Fichte beginnt mit dem Entgegensetzen: „dem Ich [ist] schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich“ (GA I/2, 266). Das Ich ist nicht das Nicht-Ich, und das Nicht-Ich wird vom Ich abgegrenzt. Jedoch ist das Nicht-Ich kein „Ding an sich“ im Sinne der Kantischen Transzendentalphilosophie. Vielmehr wird das Nicht-Ich durch die Entgegensetzung des Ich selbst erzeugt. Das Nicht-Ich existiert als Gegensatz zum Ich und wird durch dessen Tätigkeit hervorgebracht. Fichte betont, dass das Ich ohne das Nicht-Ich nicht gedacht werden kann. Sobald das Ich sich setzt, setzt es zugleich ein *Nicht-Ich*. Diese gegenseitige Bedingung wird von Fichte hinterfragt: „unter welcher Bedingung der Form der blossen Handlung ist denn das Gegentheil von A gesetzt?“ (GA I/2, 265). Diese Fragestellung zeigt, dass Fichte die *Dynamik* zwischen Ich und Nicht-Ich nicht nur als Gegensatz, sondern als *wechselseitige Bedingung* begreift. Das Ich setzt sich nicht isoliert, sondern immer *in einer Bewegung*, die zugleich die Differenz und die Abgrenzung zum Nicht-Ich beinhaltet.

Genauso wie beim Satz der Identität kann man durch Abstraktion des Inhalts von Ich und Nicht-Ich die logische Form gewinnen: $\neg A \neq A$. Laut Fichte ist diese Form „unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins“ gültig (GA I/2, 265). Dies entspricht dem *Satz vom Widerspruch* in der klassischen Logik, den Fichte jedoch – mit einer etwas unsauberen Sprache – als den „*Satz des Gegensatzens*“ bezeichnet. Das Entgegensetzen ist ebenfalls eine Handlung des absoluten Ich. Es ist nur möglich, wenn die *Identität* ($A = A$) bereits vorausgesetzt wurde. Fichte erklärt dies wie folgt:

Soll irgend ein $\neg A$ gesetzt werden, so muß ein A gesetzt sein. Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens in einer andern Rücksicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer andern Handlung ab; die Handlung ist demnach der *Materie* nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Daß eben so, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer *Form* [nach] (in Absicht des Wie) unbedingt. (GA I/2, 265)

Das Entgegensetzen ist also durch seinen Inhalt *konditioniert*. Genauer gesagt: Der zweite Grundsatz ist nur seiner Form nach unbedingt, sein Inhalt jedoch muss durch die Setzung des Ich gewährleistet werden. Daraus folgt, dass der zweite Grundsatz im Gegensatz zum ersten nicht kategorisch gilt, sondern *hypothetisch*. Seine Gültigkeit ist vom Satz der Identität abhängig und somit konditioniert. In diesem Sinne unterscheidet sich der zweite Grundsatz grundlegend vom ersten.

Trotz seiner Abhängigkeit vom ersten Grundsatz besitzt der zweite Grundsatz eine neue Funktion, die der erste nicht haben kann: Er ermöglicht die *Differenzierung des Nicht-Ich vom Ich*. Diese Funktion des zweiten Grundsatzes zeigt sich in der „Kategorie der Negation“ (GA I/2, 267), die in der praktischen Hinsicht der Wissenschaftslehre eine zentrale Rolle spielt. Die *Negation* dient als Funktion der Differenz, durch die sich das Ich vom Nicht-Ich abgrenzt und so die Struktur des empirischen Bewusstseins in der Welt *konstituiert*.

Um den Gegensatz des Ich setzen zu können, muss das Ich sich selbst *negieren*: „Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist“ (GA I/2, 267). Fichtes Ausdruck lässt sich mithilfe eines *konditionalen* Satzes präzisieren: Wenn das Nicht-Ich ($\neg A$) gesetzt ist, dann ist das Ich (A) nicht gesetzt. Dies entspricht dem Satz vom Widerspruch in der formalen Logik: $\neg A$ und A können nicht gleichzeitig *wahr* sein; $\neg A$ und A können *nicht zugleich affirmiert* werden. Durch die beiden Grundsätze – den Satz der Identität ($A = A$) und den Satz des Widerspruchs ($\neg A \neq A$) – hat Fichte zwei zentrale Kategorien entdeckt: die Kategorie der *Realität* (aus dem Satz der Identität) und die Kategorie der *Negation* (aus dem Satz des Widerspruchs). Beide Kategorien sind nach Fichte gültig und gewiss, und sie beziehen sich auf die Begriffe von Einheit und Vielheit.

Nun wird eine weitere Handlung erforderlich, um die beiden Grundsätze miteinander zu vereinbaren. Das ist aber schwierig, weil sich der erste und der zweite Grundsatz scheinbar widersprechen. Der erste Grundsatz fordert eine *absolute Einheit* ($A = A$), in der kein Raum für ein Nicht-Ich ($\neg A$) bestehen kann. Der zweite Grundsatz hingegen führt die *Negation* des Ich ein, indem er das Nicht-Ich setzt. Fichte muss diesen Widerspruch lösen, und formuliert die zentrale Frage: „Wie lassen A und $\neg A$, Sein, und Nicht-Sein, Realität, und Negation sich zusammen denken, ohne daß sie sich vernichten, und aufheben?“ (GA I/2, 269). Die Antwort auf diese Frage liegt in der Synthese von Identität und

Widerspruch, die durch den dritten Grundsatz erreicht wird. Der *dritte* Grundsatz wird daher erforderlich, um die Einheit und Vielheit, die Kategorien der Realität und Negation, sowie die Handlungen des Setzens und Entgegensetzens zu einer höheren Einheit zusammenzuführen.

Fichtes Lösung für das Problem der Vereinbarkeit von Ich und Nicht-Ich lautet: Das Ich und das Nicht-Ich können nur gemeinsam gedacht werden, wenn sie sich nicht vollständig, sondern nur *teilweise aufheben*. Das bedeutet, dass das Ich und das Nicht-Ich *sich gegenseitig einschränken*, ohne *vollständig negiert* oder *aufgehoben* zu werden (GA I/2, 254-255).⁵² Diese gegenseitige Einschränkung ermöglicht es Fichte, die Identität mit dem Widerspruch zu verbinden. So interpretiert, schränken das Ich und das Nicht-Ich einander ein, um eine vollständige Negation zu vermeiden:

Etwas *einschränken* heißt: die Realität deßelben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum *Theil* aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken außer dem der Realität, und der Negation noch der der *Teilbarkeit* [...] wird *demnach schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt* (GA I/2, 270).⁵³

Sofern das Ich gesetzt ist, ist das Nicht-Ich nicht gesetzt – und umgekehrt. Die Einführung der Handlung des „Einschränkens“ in die Wissenschaftslehre schafft die Möglichkeit, dass das absolute Ich nicht vollständig aufgehoben wird und sich dennoch mit dem Nicht-Ich vereinigen kann, wenn auch das Nicht-Ich „zum Teil“ gesetzt bzw. *affirmiert* wird. Eine „gänzliche“ Negation des Ich würde das Konzept des „Einschränkens“ unmöglich machen, da die Realität des Ich *vollständig vernichtet* würde. Nach Fichte ist die Negation

⁵² Vgl. auch GA I/2, 389: „Das Ich kann das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich selbst einzuschränken. Denn das Nicht-Ich ist dem Ich völlig entgegengesetzt; was das Nicht-Ich ist, ist das Ich nicht; insofern demnach das Nicht-Ich gesetzt ist (ihm das Prädikat des Gesetzseins zukommt) ist das Ich nicht gesetzt. Würde etwa das Nicht-Ich ohne alle Quantität als unbeschränkt, und unendlich Gesetz, so wäre das Ich gar nicht gesetzt, seine Realität wäre völlig vernichtet, welches dem obigen widerspricht. Mithin müsste es in bestimmter Quantität gesetzt werden, und demnach die Realität des Ich um die gesetzte Quantität der Realität des Nicht-Ich eingeschränkt werden. Die Ausdrücke: *ein Nicht Ich* setzen, und: *das Ich einschränken*, sind völlig gleichgeltend, wie in der theoretischen Wissenschaftslehre dargetan worden.“

⁵³ Fichtes „Einschränken“ kann in gewisser Weise als eine Antizipation von Hegels Begriff des „Aufhebens“ verstanden werden. Beide Begriffe beschreiben *dynamische* Prozesse, in denen Negation eine produktive Rolle spielt und dadurch etwas Neues entsteht: „Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Daseins, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit.“ (Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, GW 9, 72.)

keine vollständige Negation; vielmehr eröffnet sie die Möglichkeit einer *Vermittlung* zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Er fasst diese Argumentation wie folgt zusammen:

Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas*; (es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es ist schlechthin, was es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelt dieses Begriffs ist im Bewußtseyn *alle* Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht- I, Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt.... Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewußtseyns, das Bewußtseyn ist einig; aber in diesem Bewußtseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, in sofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich. (GA I/2, 271)

Das Ich ist in seiner absoluten Form prädikatslos und benötigt keine Erklärung. Es ist absolut und unteilbar. Um jedoch die Einheit mit der Vielheit herzustellen, muss das Ich zugleich teilbar sein. Dadurch wird es möglich, alle Widersprüche im absoluten Ich zu vereinen und das Problem zwischen Identität und Differenz zu lösen. Hier entdeckt Fichte den dritten Grundsatz: „Das Ich setzt dem teilbaren Ich im Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“ (GA I/2, 272). Mit diesem Grundsatz führt Fichte die Kategorie der *Limitation* (Begrenzung) ein. Der dritte Grundsatz gilt, ebenso wie der zweite, nur *hypothetisch*. Seine Form ist bedingt und wird durch den ersten und zweiten Grundsatz *konditioniert*, während sein Inhalt unbedingt ist. Der dritte Grundsatz wird notwendig, um den scheinbaren Widerspruch zwischen dem ersten und zweiten Grundsatz aufzulösen. Die zentrale Funktion des dritten Grundsatzes besteht darin, die Einheit von Identität und Differenz herzustellen. Durch die gegenseitige Begrenzung von Ich und Nicht-Ich wird die Grundlage für die *Konstitution des empirischen Bewusstseins* geschaffen. Der dritte Grundsatz vereint somit die beiden vorhergehenden Prinzipien zu einer *dynamischen Synthese* und stellt das Verhältnis von Einheit und Vielheit in der Wissenschaftslehre sicher.⁵⁴

2.4. Dynamische Synthese

Die Synthese von Widersprüchen bildet den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre. Dabei stehen die Wechselbeziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich im Mittelpunkt. Die

⁵⁴ Vgl. Schäfer, 2006, S. 62.

erste Synthese (*Synthese A*) betrifft die Teilbarkeit des Ich und des Nicht-Ich. Das Ich erfährt zwei grundlegende Momente: Entweder wird es vom Nicht-Ich bestimmt (passiv/leidend), oder es bestimmt sich selbst (aktiv/tätig). Diese Aktivität und Passivität bedingen einander und bilden die zweite Synthese (*Synthese B*). Aus der Wechselbestimmung von Aktivität und Passivität ergibt sich ein weiteres neues Moment: Entweder hat das Nicht-Ich Realität oder keine. Die *Synthese C* bezieht sich auf die Vereinbarung von Realität und Nicht-Realität, die von der Wirksamkeit oder Kausalität des Nicht-Ich abhängt. Diese Synthese ist zentral für das Verständnis der Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich. Das Ich selbst – in seiner Tätigkeit und seinem Leiden – muss zugleich durch Selbstbeschränkung vermittelt werden, die in den Kategorien von Substanz und Akzidenz ihren Ausdruck findet. Diese Wechselbestimmung wird durch die *Synthese D* beschrieben. Schließlich ist eine abschließende Synthese erforderlich, um sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich in einer Einheit zusammenzuführen. Diese Einheit wird durch die Einbildungskraft hergestellt, die Fichte als eine selbständige Handlung beschreibt (*Synthese E*). Die Einbildungskraft übernimmt somit die Funktion, die Gegensätze von Ich und Nicht-Ich zu synthetisieren und in eine dynamische Einheit zu bringen.⁵⁵

Da die Synthese nur stattfinden kann, wenn sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich gesetzt sind, müssen beide in der logischen Reihenfolge als *gleichursprünglich* gedacht werden. Das Ich und das Nicht-Ich existieren daher nicht unabhängig voneinander, sondern es besteht eine *ursprüngliche Duplizität im absoluten Ich*. Diese Duplizität beschreibt die *Gleichursprünglichkeit von Setzen (Ich) und Entgegensetzen (Nicht-Ich)*.⁵⁶ Fichte führt hierfür den Begriff des *Anstoßes* ein, der die Grundlage aller Bestimmungen des Ich darstellt. Es könnte keine Tätigkeit des Ich geben, wenn es keinen Anstoß hätte. Der Anstoß ist somit die Bedingung dafür, dass das Ich aktiv werden kann, und stellt eine äußere Grenze dar, durch die das Ich zur Selbstbestimmung gelangt. Das *Setzen* und das *Entgegensetzen* sind daher *gleichursprüngliche* Handlungen. Das Ich setzt sich selbst, während es gleichzeitig durch den

⁵⁵ Vgl. Schäfer 2006, S. 127-161; Klotz, 2016. S. 74–82.

⁵⁶ Vgl. Zöllner, 1998, S. 3-5; 78, 90; In der Nachschrift zur *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796–1799) thematisiert Fichte die „*ursprüngliche Duplizität*“ des Ich, in der er Idealität und Realität als unausweichliche und grundlegende Eigenschaften des Ich herausstellt. Diese *Duplizität* beschreibt die dynamische Struktur des Ich, das sowohl als Subjekt tätig ist (Ideales) als auch auf eine Realität bezogen ist (Reales).

Anstoß des Nicht-Ich begrenzt wird. Diese Gleichursprünglichkeit von Ich und Nicht-Ich macht die *Synthese* der Gegensätze in der Einheit des Bewusstseins möglich.

2.5. Wirklichkeit und Praktische Vernunft

Ob Fichte in der *theoretischen* Hinsicht tatsächlich gelingt, die Wirklichkeit der Wissenschaftslehre zu demonstrieren, bleibt fragwürdig. Der Widerspruch zwischen Identität und Differenz von Ich und Nicht-Ich stellt eine anspruchsvolle Aufgabe dar, die nicht ohne weiteres zu lösen ist. Fichte selbst thematisiert dieses Problem erneut am Ende von § 4 in der *Grundlage*:

Das Ich ist in der Selbstbestimmung soeben, als bestimmend und bestimmt zugleich, betrachtet worden. Wird vermittelt der gegenwärtigen höhern Bestimmung darauf reflektiert, daß das, das schlechthin bestimmte bestimmende ein schlechthin unbestimmtes sein müsse; ferner darauf, daß das Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind, so ist, wenn das Ich als bestimmt betrachtet wird, das bestimmende unbestimmte das Nicht-Ich; und im Gegenteil, wenn das Ich als bestimmend betrachtet wird, ist es selbst das unbestimmte, und das durch dasselbe bestimmte ist das Nicht- Ich, und hieraus entsteht folgender Widerstreit:

Reflektiert das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflektiert dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich; und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich. (Hier liegt der Grund der von Kant aufgestellten Antinomien.) (GA I/2, 383-384)

Fichte wiederholt mehrfach in § 1, dass das Ich sich selbst „als bestimmend und bestimmt zugleich“ setzt und dass das *Reflektierende* und das *Reflektierte* identisch sind. Dennoch bezieht sich diese Selbstsetzung nur auf sich selbst zurück. In diesem Zusammenhang schreibt Fichte: „Das Ich, insofern es endlich oder unendlich sein kann, steht bloß mit sich selbst in Wechselwirkung: eine Wechselwirkung, in der das Ich mit sich selbst vollkommen vereinigt ist“ (GA I/2, 384). Keine Wissenschaft ist möglich, wenn sie über diese Einheit bzw. diesen Grundsatz hinausgeht. Doch die Wissenschaftslehre erfordert nicht nur die *Einheit*, sondern auch die *Vielheit*. Um den Widerspruch zwischen Identität und

Differenz zu lösen, entwickelt Fichte im dritten Teil der *Grundlage* seine Argumentation in § 5 weiter.⁵⁷

Der Widerspruch zwischen Identität und Differenz lässt sich nur in der praktischen Hinsicht lösen. In der *praktischen Wissenschaftslehre* spielen Streben, Trieb und Gefühl eine zentrale Rolle. Diese praktischen Vermögen ergänzen die theoretischen Vermögen, zu denen Einbildungskraft, Anschauung, Verstand und Urteilskraft gehören. Für Fichte erreicht die praktische Vernunft ihren *höchsten Punkt* im kategorischen Imperativ, der das Ich allein durch das *absolute Sollen* bestimmt. Der praktische Teil behandelt die *Verwirklichung des Ich*. Es geht um die Frage, wie das absolute Ich ins empirische Ich übergeht.⁵⁸ Das absolute Ich beschreibt Fichte als „schlechthin tätig und bloß tätig – das ist die ab-

⁵⁷ § 5 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* spielt eine zentrale Rolle in der aktuellen Fichte-Forschung. Insbesondere Marco Ivaldo, Violetta Waibel und Philip Schwab interpretieren diesen Abschnitt als den entscheidenden Nachweis der *Wirklichkeit* der Wissenschaftslehre. Waibel und Schwab argumentieren darüber hinaus, dass Fichte in § 5 eine Modifikation seines Systems eingeführt habe: Der Grundsatz, den er in § 1 präsentiert hatte, wäre ohne die Ergänzungen in § 5 nicht haltbar. Schwab formuliert dies als eine „Neubewertung des ersten Grundsatzes“. Rainer Schäfer und Nicholas Bickmann hingegen bieten eine alternative Lesart von § 5. Sie halten Fichtes These von Identität und Differenz in der *Grundlage* für konsistent und widerspruchsfrei. Nach Schäfer und Bickmann stellt die „Modifikation“ in § 5 keine Abweichung vom ursprünglichen Prinzip dar, sondern vielmehr eine weitere *Entfaltung der Struktur des Ich*. Waibel und Schwab behaupten, dass die These von Identität und Differenz in der *Grundlage* ohne die Ergänzungen in § 5 nicht haltbar sei, was auf eine inhärente Inkonsistenz in Fichtes ursprünglicher Konzeption hindeute. Meiner Ansicht nach übersehen Waibel und Schwab einen wichtigen Aspekt der Wissenschaftslehre. Um die Einheit der *Grundlage* vollständig zu verstehen, muss die *transzendente Reflexion* berücksichtigt werden, die Fichte in drei Grundsätzen unterteilt. Auf den ersten Blick könnte der Eindruck entstehen, dass diese drei Grundsätze – das Ich setzt sich selbst (*Thesis*), das Ich setzt das Nicht-Ich entgegen (*Antithesis*), und das Ich vereint sich mit dem Nicht-Ich (*Synthese*) – unvereinbar sind und drei verschiedene Systeme oder Grundansätze darstellen. Dies wäre jedoch ein Missverständnis von Fichtes transzendentalen Ansatz. Fichte beginnt die *Wissenschaftslehre* mit der zentralen Idee der „Tathandlung“, die als ursprünglicher Akt des Ich gedacht ist. Die drei Grundsätze sind keine unabhängigen Prinzipien, sondern verschiedene Aspekte dieser „Tathandlung“. Sie beschreiben den *dynamischen* Prozess der Selbstkonstitution des Ich und seine Relation zum Nicht-Ich. Die scheinbare zeitliche Reihenfolge, in der die Grundsätze präsentiert werden, ist methodisch bedingt und soll die notwendige Abfolge der transzendentalen Reflexion verdeutlichen – sie sind jedoch untrennbar miteinander verbunden und bilden ein einheitliches System. Die verschiedenen Handlungen sind damit *ein und dieselbe Handlung des Ich*, das heißt: *eine Handlung, betrachtet aus unterschiedlichen Dimensionen*. Ein weiterer Punkt, der in der Diskussion um § 5 berücksichtigt werden muss, ist die Beziehung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Fichte betont, dass diese beiden Dimensionen der Vernunft nicht als voneinander getrennt oder unabhängig betrachtet werden dürfen. Sie entspringen der gleichen *ursprünglichen Tätigkeit der Vernunft* – der *Tathandlung* – und sind lediglich unterschiedliche Erscheinungsformen derselben Einheit. Beide sind also nur zwei Perspektiven auf denselben transzendentalen Prozess. Für eine ausführliche Interpretation von § 5 vgl. Waibel, Violetta L.: *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*. Paderborn 2000, S. 49–70; Schwab, Philip: „Difference within Identity? Fichte’s Reevaluation of the First Principle of Philosophy in § 5 of the Foundation of the Entire Wissenschaftslehre.“ In: *Fichte-Studien* 49 2020, S. 94–118; Ivaldo, Marco: „Der praktische Zugang zur Realität nach der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.“ In: *Fichte-Studien* 50 (2021), S. 113–128; Schäfer, 2006, S. 192f.; Bickmann, Nicholas: *Spannung des Bewusstseins: Die Einheit des Ich in Fichtes Frühphilosophie*. Frankfurt am Main 2022, S. 97–107.

⁵⁸ Vgl. Schäfer, Rainer: *Ich-Welten: Erkenntnis, Urteil und Identität aus der egologischen Differenz von Leibniz bis Davidson*. Münster 2012, S. 192.

solute Voraussetzung“. Auf dieser Grundlage fügt Fichte hinzu, dass es „ein Leiden des Nicht-Ich gibt, insofern dasselbe das Ich als Intelligenz bestimmen soll“. Das absolute Ich wird somit durch das Nicht-Ich „gesetzt“ und erscheint als „eine gewisse bestimmte Tätigkeit“ (GA I/2, 388). Da das absolute Ich *an sich und für sich schlechthin absolut* ist und mit sich selbst übereinstimmt, benötigt es keine äußere „Einwirkung“. Zudem kann das absolute Ich keine Kausalität auf etwas anderes ausüben, noch kann etwas Kausalität auf das absolute Ich ausüben. Wie wird aber unter diesen Voraussetzungen die *Vielheit* möglich?

Die Lösung lautet: wie gezeigt, muss das Ich *sich selbst einschränken*, um den Platz für das Nicht-Ich zu machen. Da das Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt ist und nicht mit ihm identisch, muss eine *Relation* bzw. eine *Wechselwirkung* zwischen den Beiden bestehen; andernfalls könnten weder das Ich noch das Nicht-Ich gesetzt werden. Wenn das Nicht-Ich nicht gesetzt ist, kann auch das Ich nicht gesetzt sein, und seine Realität wäre vollständig vernichtet. Das heißt auch: Indem ein Nicht-Ich gesetzt wird, *schränkt* das Ich sich selbst ein. Beide Momente – die *Selbstsetzung des Ich* und die *Setzung des Nicht-Ich* – sind gleich. Fichte schreibt dazu:

Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgensetzt, setzt es notwendig Schranken (§ 3.), und sich selbst in diese *Schranken*. Es verteilt die Totalität des gesetzten Seins überhaupt an das Ich und an das Nicht-Ich; und setzt demnach insofern sich notwendig als endlich.

Diese zwei sehr verschiedenen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: das Ich setzt schlechthin sich als unendlich und unbeschränkt. Der zweite: das Ich setzt schlechthin sich als endlich und beschränkt. Und es gäbe demnach einen höhern Widerspruch im Wesen des Ich selbst, insofern es durch seine erste und durch seine zweite Handlung sich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herfließt. Wird jener gelöst, so ist auch dieser gelöst, der auf jenen sich gründet. (GA I/2, 392)

Das Ich *limitiert* sich selbst, um über sich selbst hinausgehen zu können. Sobald sich das absolute (unendliche) Ich limitiert, ist es nicht mehr absolut, sondern bezieht sich auf etwas außerhalb seiner selbst und tritt in eine *wechselseitige Relation* mit dem Anderen. Das absolute Ich spaltet sich und bestimmt sich dadurch als endliches Ich. Das Ich ist in diesem Zusammenhang ein auf den Gegenstand zielendes Ich, *das seine eigene Realität in der Welt fordert*. In diesem Sinne könnte man sagen, dass die Tätigkeit des Ich „eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung [ist], das dennoch völlig rechtskräftig ist“ (GA I/2, 397; vgl.

I/2, 398fn; 401f.). Das Ich als „die reine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit“ wird nunmehr als ein endliches, auf den Bezug zu Objekten gerichtetes *Streben* verstanden, dass das *konstitutive* Moment für die Möglichkeit von Objekten darstellt. Demnach strebt das Ich nach den Objekten und situiert sich somit in die Welt hinein.

Dann entdeckt Fichte hier ein neues Moment: *die Vernunft ist praktisch*. Aber unter welcher Bedingung ist die Vernunft praktisch? Diese Frage erörtert Fichte bereits in seiner *Rezension Aenesidemus*, nämlich wie sich das absolute Ich mit dem empirischen Ich vereinen kann. Fichte zufolge kann diese Vereinigung nur durch das *Streben* stattfinden; sie ist also nur in *praktischer Hinsicht* möglich. Das bedeutet: Das Ich ist als bloße Intelligenz *noch nicht praktisch*. Die Vernunft ist nur dann praktisch, wenn sie darauf ausgeht, *theoretische und praktische Vernunft miteinander zu vereinen*. Insofern das Ich unaufhörlich versucht, die Kluft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu überbrücken, ist die Vernunft praktisch (Vgl. GA I/2, 65).

Es lässt sich daher feststellen, dass die *Realität* von Ich und Nicht-Ich aus der praktischen Hinsicht heraus bewiesen werden muss. Selbst die theoretische Vernunft könnte nach Fichte nicht wirksam sein, wenn die praktische Vernunft nicht möglich wäre:

Ein solcher Beweis nun muß für die theoretische Vernunft selbst befriedigend geführt, und dieselbe darf nicht bloß durch einen Machtspruch abgewiesen werden. Dies ist auf keine andere Art möglich, als so, daß gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere. Und dies ist denn soeben geschehen, indem dargetan worden, daß ohne ein Streben überhaupt kein Objekt möglich sei. (GA I/2, 399)⁵⁹

⁵⁹ Die Idee vom „Primat des Praktischen“ übernimmt Fichte aus Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. Bereits im Jahr 1790 schrieb er an Friedrich August Weißhuhn, dass er die *Kritik der praktischen Vernunft* der *Kritik der reinen Vernunft* vorziehe und das Praktische über das Theoretische stelle: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seyen unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht u.s.w. sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System giebt [...] Ich habe mich jetzt ganz in die Kantische Philosophie geworfen: Anfangs aus Noth; ich gab eine Stunde über die Kritik der reinen Vernunft; nachher seit meiner Bekanntschaft mit der Kritik der praktischen Vernunft aus wahrem Geschmack.“ (GA III/1, 167-168) Daraus wird ersichtlich, dass die *Wissenschaftslehre* in hohem Maße vom Praktischen geprägt ist. Zwar erörtert Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*, „dass alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (AA 5:121). Doch würde Kant nicht behaupten, die praktische Vernunft sei die *Wurzel aller anderen Vernunft* und die theoretische Vernunft sei aus der praktischen

Folglich ist die theoretische Vernunft auf der praktischen Vernunft zu gründen. Das praktische Streben ist der *Zugang zur Realität*. Dieses Streben stellt eine objektive, endliche Tätigkeit dar. Allerdings setzt diese objektive, endliche Tätigkeit zunächst die unendliche Tätigkeit des Ich voraus. Das unendliche Ich bleibt immer *unbestimmt*, wird jedoch durch Selbstbeschränkung *bestimmbar*. Ein Objekt, das durch die beschränkte Tätigkeit des Ich bestimmt wird, besitzt dann *Wirklichkeit* (vgl. GA I/2, 402). Das Streben des Ich ist *unendlich*, da es die Objektbestimmung überschreitet und sich nicht nur auf „die wirkliche, von einer Tätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Tätigkeit des Ich steht, abhängige Welt“ bezieht, sondern auch auf „eine Welt, wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre; mithin eine ideale, bloß durch das Ich und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt“ (GA I/2, 403). Das Ich strebt somit nach einer Welt, die gemäß dem *absoluten Sollen* und der *Vernunft* gestaltet werden soll. Dieses Streben bildet die Grundlage dafür, dass das Ich keine passive Instanz ist, sondern aktiv die Welt *konstituiert* und *formt*.

Fichte beschreibt das Wesen des Ich als ein *doppeltes* Verhältnis: Zum einen bezieht sich das Ich durch eine „in sich selbst zurückgehende“ (*zentripetale*) Tätigkeit auf sich selbst, zum anderen durch eine „über sich selbst hinausgehende“ (*zentrifugale*) Tätigkeit auf das, was außerhalb seiner selbst liegt (GA I/2, 406f.). Diese beiden geistigen Handlungen verdeutlichen, dass *keine grundlegende Inkonsistenz* zwischen Identität und Differenz besteht. Vielmehr erfordert das Ich sowohl die *Selbstidentität*, d. h. die *Übereinstimmung* mit sich selbst, als auch die *Wechselwirkung* mit anderen, die das Ich in eine *Gemeinschaft* einbindet. Somit erscheint das Ich nicht als isoliertes Subjekt, sondern als ein Wesen, das seine Realität durch Beziehungen bestimmt. In diesem Sinne setzt Fichte das Ich als ein „unendliches Quantum“, das notwendig „die Unendlichkeit ausfüllend“ gedacht wird (GA I/2, 407).

Vernunft abzuleiten. Systematisch konnte Kant meiner Ansicht nach nicht vertreten, dass sich die theoretische Vernunft aus der praktischen ergibt, da die Funktionen der beiden Vernunftverwendungen – obwohl sie zwei Aspekte derselben Vernunft sind – *irreduzibel* bleiben: Die eine bezieht sich auf die Natur, die andere auf die Freiheit. Zu Kants Idee des „Primats des Praktischen“ siehe unter anderem: Simon, Josef (1990): „Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant.“ in: Koch, Dietmar & Bort, Klaus (Hg.): *Kategorien und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 1990, S. 107– 130; Wülschek, Marcus: „Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft.“ In: Klemme, Heiner (Hg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin 2009. S. 251-268.

Also hier ist die zentrale Anmerkung in § 5 der *Grundlage*. Der letzte Grund der *Wirklichkeit* des Ich besteht in einer „ursprünglichen Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgendeinem Etwas außer demselben“ (GA I/2, 410). Dieses Wechselwirkungsverhältnis bildet den entscheidenden Grundzug von Fichtes Denken und verweist auf *die grundlegend praktische Ausrichtung der Vernunft*. Die theoretische Konstruktion dient dabei nicht einem Selbstzweck, sondern wird als Mittel zur Bestimmung praktischer Handlungen verstanden. Somit kann die Wissenschaftslehre nur in ihrer praktischen Geltung vollständig anerkannt werden, da sie ansonsten mit ihrer theoretischen Dimension nicht vereinbar wäre. In einem System ist eine reine theoretische Vernunft ohne die Vermittlung durch die praktische Vernunft undenkbar. Die Wissenschaftslehre ist die *Brücke*, um Realität und Idealität in einem einheitlichen System zusammenzuführen.

Fichte verdeutlicht diesen Gedanken mit Nachdruck, indem er hervorhebt, dass weder *Realität ohne Idealität*, noch *Idealität ohne Realität* möglich ist. Diesen Zusammenhang beschreibt er wie folgt: „Der letzte Grund alles Bewußtseins ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelt eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verleugnen, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann“ (GA I/2, 412–413). Hier zeigt sich Fichtes *holistisches* Denken in seiner klaren Dialektik, in der das Ich als endlicher Geist unauflöslich in die Wechselbeziehung zwischen Ich und Nicht-Ich eingebunden bleibt. Die Gegenüberstellung von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch lässt sich dabei nicht als bloßer Dualismus auffassen, sondern vielmehr als *dialektische Spannung*, die beide Dimensionen aufeinander bezieht. Der theoretische Teil steht dem praktischen nicht gegenüber, sondern wird durch ihn vermittelt und in seiner Bedeutung überhaupt erst vollendet. In dieser Verbindung offenbart sich der schöpferische Charakter der Vernunft, die Realität und Idealität in einer unauflösbaren Einheit integriert.

Die Wissenschaftslehre ist in diesem Sinne als „praktische Philosophie“ zu verstehen.⁶⁰ Ihr *praktischer* Aspekt kann als ein „System der Triebe“ beschrieben werden, dessen Hauptzweck darin besteht, den kategorischen Imperativ, oder das absolut moralische Sollen, umzusetzen (GA I/2, 449–450). Dabei erscheint der kategorische Imperativ nicht

⁶⁰ Vgl. Klotz, 2016, S. 82.

lediglich als Bedingung für moralisches Handeln im Sinne Kants, sondern vielmehr als *Ziel und Aufgabe*, die uns aufgegeben ist und der wir nachstreben müssen (GA I/2, 396.fn). Im Zentrum steht die Selbstverwirklichung des Ich in der praktischen Sphäre, das heißt die Anwendbarkeit transzendentaler Prinzipien. Diese *Selbstverwirklichung* ist das Hauptthema der praktischen Philosophie. Sie umfasst dabei nicht nur die bloße Realisierung der eigenen Subjektivität, sondern auch die aktive Konstituierung der Realität, die durch das Überwinden des Nicht-Ich ermöglicht wird.

Es ist jedoch wichtig anzumerken, dass dieser praktische Aspekt der Wissenschaftslehre noch *keine spezifische Ethik* im Sinne eines normativen Systems darstellt. Vielmehr bietet sie eine übergeordnete Grundlage, ein *Metawissen*, das die Konstitution sowohl des Handelns als auch des Wissens reflektiert. In dieser Hinsicht dient die Wissenschaftslehre als Basis zur Erklärung der *praktischen Subjektivität*. Diese praktische Subjektivität wird durch Begriffe wie Trieb, Gefühl und Sehnen möglich gemacht. Es handelt sich hierbei nicht um empirische Tatsachen, sondern um transzendente Bedingungen, die die Konstitution des praktischen Selbstbewusstseins ermöglichen und zugleich eine Verbindung zum Objekt herstellen.⁶¹ Die transzendentalen Prinzipien, die der Bildung der *praktischen Subjektivität* zugrunde liegen, sind insofern grundlegend, als sie die Aktivität des Ich leiten und es befähigen, sich in der Welt zu verwirklichen. Die praktische Philosophie der Wissenschaftslehre zeigt demnach auf, wie das Ich durch seine Triebe und sein Streben nicht nur seine eigene Subjektivität formt, sondern auch die Realität in einem wechselseitigen Prozess von Ich und Nicht-Ich hervorbringt.

Ausblick: Zweideutigkeit des „Praktischen“

Fichte formuliert im zentralen Abschnitt der *Grundlage*: „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ (GA I/2, 365). Es ist das Programm „einer handlungstheoretischen Untersuchung menschlicher Subjektivität, die sich dadurch auszeichnet, daß die Perspektive der ersten Person das die Untersuchung leitende Paradigma ist.“⁶² Im April 1795 schrieb Fichte an Karl Leonhard Reinhold, nachdem er

⁶¹ Vgl. Klotz, 2016, S. 86.

⁶² Fichte übernimmt diese Bezeichnung, in leicht modifizierter Form, aus Ernst Platners *Philosophischen Aphorismen* unter dem Titel „Pragmatische Geschichte des menschlichen Erkenntnisvermögens“ (GA II/4, S. 16). Allerdings verwirft er Platners Darstellung als eine im strengen Sinne pragmatische Geschichte des

sein erstes Manuskript über die Wissenschaftslehre veröffentlicht hatte, und äußerte bereits die Notwendigkeit, sein *System zu überarbeiten*. Dieser Brief markiert einen entscheidenden Moment in Fichtes philosophischer Entwicklung, da er frühzeitig erkannte, dass sein Entwurf der Wissenschaftslehre weiterer Klärung und Präzisierung bedurfte:

Der Schluß meines Programms, und der theoretische Theil der Grundlage der W.L. ist äußerst dunkel; ich weiß es sehr wohl, die W.L. hat überhaupt einen innern Grund der Dunkelheit, und sogar der Unverständlichkeit für manche Köpfe (gewiß nicht für den Ihrigen) in sich selbst. Aber ich hoffe, daß durch den praktischen Theil der Grundlage, und durch das, was ich insbesondere über die Theorie geschrieben, die Sache klärer werden soll. (GA III/2, 315)

Fichte hofft, dass die Wissenschaftslehre durch den „praktischen Teil der Grundlage“ geklärt und weiter vertieft werden kann. Dabei wird deutlich, dass Fichte die Wissenschaftslehre keineswegs als bloße scholastische Theorie entwirft, die das wissenschaftliche Denken vom Leben trennt. Vielmehr ist seine Philosophie zutiefst praktisch ausgerichtet und stellt eine Einheit von Denken und Handeln dar. Also die Wissenschaftslehre rein buchstäblich zu lesen und als bloß spekulatives System zu verstehen, *genügt nicht*, um ihren *wahren Geist* zu erfassen:

Die Wissenschaftslehre ist von der Art, dass sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mitteilen lässt; weil ihre Grundideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen (GA I/2: 415).⁶³

Geistes. Im Anschluss an seine kritische Neubewertung der transzendentalen Deduktion Kants hält er fest, es sei nicht die Erkenntnis, die eine solche Geschichte zuerst konstruiere; vielmehr sei es das Handeln, das das System des menschlichen Geistes konstituiere. Die Wissenschaftslehre ist folglich „die systematische Geschichte des menschlichen Geistes in seinen allgemeinen Handlungsweisen“ (GA II/3, S. 334). Vgl. Lang, Stefan: „Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins.“ In: Danz, Christian & Stolzenberg, Jürgen (Hg). *System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus*, Hamburg 2011, S. 30; auch vgl. Stolzenberg, Jürgen: „Geschichte des Selbstbewußtseins“: Reinhold – Fichte – Schelling“. In: Ameriks, Karl & Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism. Band 1: Konzepte der Rationalität im Deutschen Idealismus*. Berlin 2003, S. 93-113; und, Breazeale, Daniel: „A pragmatic history of the human mind.“ In: *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's early philosophy*. Oxford 2014, S. 70-95.

⁶³ Für Fichte ist es von entscheidender Bedeutung, den Unterschied zwischen *Geist* und *Buchstabe* deutlich zu machen. Fichte hebt immer wieder hervor, dass die bloße Wiederholung und wörtliche Wiedergabe von Begriffen und Prinzipien – der „Buchstabe“ – nicht ausreicht, um die Philosophie in ihrem eigentlichen Geist zu begreifen. Es geht ihm vielmehr um die *lebendige, eigenständige* Auseinandersetzung mit den Prinzipien der Wissenschaftslehre, die nur durch den Geist verwirklicht werden kann. Nach der Ablehnung eines seiner Aufsätze durch die Redaktion der *Horen* schrieb Fichte im Juni 1795 an Schiller: „Wer keinen Geist

Fichte fordert seine Leser dazu auf, die Prinzipien der Wissenschaftslehre *aktiv mitzudenken*, anstatt lediglich ihre Ausdrücke mechanisch zu wiederholen (GA I/2, 253). Für ihn ist das Verständnis der Wissenschaftslehre ohne Bezug zum Handeln unzureichend. Der praktische Teil der Wissenschaftslehre zielt auf die *Selbstverwirklichung des Ich* ab und ist in Fichtes System von zentraler Bedeutung, da er die Bedingungen der Selbständigkeit des Ich thematisiert und dessen Freiheit zeigt. Dies wirft die Frage auf, unter welchen Bedingungen die Selbständigkeit des Ich tatsächlich realisiert werden kann. Die Wissenschaftslehre bedarf einer konkreten Ausarbeitung, um ihre Prinzipien in die Lebenswirklichkeit einzuführen und praxisnah zu erklären.

Um dieser Herausforderung zu begegnen, begann Fichte bereits 1796 mit seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie, die schließlich 1798 unter dem Titel *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* veröffentlicht wurden.⁶⁴ Die *Sittenlehre* bietet meines Erachtens eine systematische Begründung der praktischen Subjektivität und steht in enger Verbindung zur Wissenschaftslehre. Es ist von entscheidender Bedeutung, dass die Sittenlehre ausdrücklich „nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ entwickelt wurde, was zeigt, dass beide Werke in Fichtes Jenaer Zeit als Teile eines einheitlichen Systems zu betrachten sind.

Es muss berücksichtigt werden, dass die Wissenschaftslehre als „eine Lehre in Bearbeitung“ verstanden werden muss. Fichtes Wissenschaftslehre ist ein *dynamischer* Prozess, der sich durch fortlaufende Überarbeitung und Präzisierung auszeichnet, und nicht ein *abgeschlossenes, statisches System*. Aus diesem Grund sollte man die verschiedenen Texte der

hat, ist geistlos. Derselbe verfertigt entweder gar kein Kunstprodukt, philosophiert gar nicht; oder er verfertigt Eins, oder ein philosophisches Buch, das alles Äußere, nur nicht den innern Geist hat. Wie nennen Sie den letztern zum Unterschiede von dem ersten? Ich nannte ihn Buchstabler“ (GA III/2, 337). Fichte selbst reflektiert diese Unterscheidung ausführlich in seinem Manuskript *Über den Geist und Buchstabe in der Philosophie* (GA I/6, 333–361). Zur Rezeptionsgeschichte zwischen Geist und Buchstabe in der klassischen deutschen Philosophie siehe: Horstmann, Rolf-Peter: *Die Grenzen der Vernunft – Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 2004, S. 25–67.

⁶⁴ Die Nachschrift der Vorlesung wurde von Otto von Mirbach dokumentiert und unter dem Titel *Collegium über die Moral bey Herrn Professor Fichte. Jena; im Sommerhalben Jahre. 1796* im Band IV/1 der Akademie-Ausgabe veröffentlicht. In der Nachschrift wurde das Ich durch das *Wollen* verstanden, und in der restlichen Vorlesung versuchte Fichte, seine praktische Subjektivität durch eine *Trieblehre* zu entwickeln. Dabei wurden die Begriffe Streben, Gefühl, Trieb, Pflicht und Vollkommenheit weiter thematisiert. Die neuen Gedanken in der Vorlesung wurden auch in der veröffentlichten Version gefunden und systematisch erörtert. (Vgl. GA IV/1, 9f.)

Jenaer Zeit nicht isoliert betrachten, sondern sie zueinander in Beziehung setzen. Die unterschiedlichen Darstellungen der Wissenschaftslehre, die Fichte während seiner Jenaer Jahre entwickelte, bilden keine unabhängigen oder widersprüchlichen Systeme. Vielmehr sind sie Teile eines einheitlichen, kohärenten Ansatzes, der sich methodisch und inhaltlich entfaltet. In diesem Sinne gehören diese verschiedenen Versionen und Ausführungen insgesamt zu „*einem einzigen Text*“, der nur durch den Vergleich und die wechselseitige Ergänzung seiner Teile in seiner vollen Bedeutung erfasst werden kann.⁶⁵ Anders gesagt: Die Wissenschaftslehre kann nur als *Ganzes* verstanden werden.

Diese Verbindung verdeutlicht, dass die Wissenschaftslehre und die Sittenlehre *gemeinsam* gelesen werden müssen, um Fichtes vollständige Intention zu verstehen. Die *Sittenlehre* ergänzt und klärt zentrale Aspekte der Wissenschaftslehre, insbesondere in Bezug auf die *praktische Subjektivität* und die *Realisierung der Freiheit*. Fichtes Ansatz erfordert ein *holistisches* Denken, das die theoretischen Prinzipien der Wissenschaftslehre mit der praktischen Dimension der *Sittenlehre* verbindet. Diese Interdependenz der beiden Werke ist essenziell, um die systematische Einheit und den umfassenden Anspruch zu begreifen.

Das „Praktische“ muss meines Erachtens klar vom „Sittlichen“ unterschieden werden. Die praktische Hinsicht, die Fichte in der *Grundlage* präsentiert, ist keine Sittlichkeit (Ethik oder Moralphilosophie) im traditionellen Sinne. Vielmehr ist Fichte der Ansicht, dass die *Praktikabilität* der Vernunft nachgewiesen werden muss, um die Möglichkeit moralischen Handelns zu begründen. Dies bedeutet, dass die praktische Vernunft in der Wissenschaftslehre *nicht direkt* mit moralischer Vernunft gleichzusetzen ist, sondern sich auf das Konstitutive überhaupt bezieht.⁶⁶ Fichtes Idee des Praktischen ist deshalb weitreichender als das der traditionellen Moralphilosophie. Es geht ihm nicht um eine bloße Normativität

⁶⁵ Daher vertrete ich eine andere Meinung als Frederick Neuhouer, der die Auffassung vertritt, dass die Jenaer *Wissenschaftslehre* und Fichtes Begründung der Subjektivität *gescheitert* seien (vgl. Neuhouer, Frederick: *Fichte's Theory of Subjectivity*, New York 1990, S. 107–108).

⁶⁶ Siemek zufolge handelt es sich bei Fichtes praktischer Vernunft um „das merkwürdige Paradox der fundamentalen Zweideutigkeit und Doppelfunktionalität“. In der *Grundlage* entspricht die praktische Vernunft weniger der reinen praktischen Vernunft im Sinne der *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern vielmehr der „reflektierenden Urteilskraft“, wie Kant sie in der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt. Siehe: Siemek: *Die Idee des Transzendentalismus* 1984, S. 97; Breazeale zeigt sowohl die systematische Funktion als auch die Vieldeutigkeit des Praktischen auf und vertritt die These, dass das Praktische die *konstitutive* Grundlage der jenaichen Wissenschaftslehre bildet. Vgl. Breazeale, Daniel: „Die systematischen Funktionen des Praktischen bei Fichte und dessen systematische Vieldeutigkeit“ In: von Manz, Hans Georg & Zöller, Günter (Hg.): *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim 2006, S. 41–52.

des Handelns, sondern um die *transzendente Begründung*.⁶⁷ Dieses umfassendere Konzept wird nicht nur im dritten Teil in der *Grundlage* entwickelt, sondern auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796–1799) weiter ausgearbeitet. Während die Moralität ein spezifischer Ausdruck des Praktischen ist, bietet die Idee des Praktischen überhaupt eine *transzendente Begründungsebene*, die Freiheit und Handlung erklärt.⁶⁸ Sie ist entscheidend, da sie zeigt, dass die Vernunft nicht nur *theoretisch*, sondern auch *praktisch konstitutiv* ist – das heißt, dass sie nicht nur *erkennt*, sondern zugleich *handelt und Realität gestaltet*.

So ist es: in der *Grundlage* bemüht sich Fichte um eine transzendente Erklärung der moralischen Tatsache. Die Geltung der moralischen Tatsache setzt bei ihm bereits die „ursprüngliche Handlung“ der praktischen Vernunft voraus. Anders als der sogenannte naturalistische Fehlschluss, bei dem das Moralprinzip aus einer gegebenen Tatsache abgeleitet wird, wird dieser Fehler bei Fichte vermieden. Im Unterschied zu Kants Ansatz in der *Kritik der praktischen Vernunft*, der das Sittengesetz auf dem Faktum der Vernunft gründet, versucht Fichte, das Sittengesetz aus dem absoluten Ich zu deduzieren. Nach Fichte kann Freiheit nur unter dem Sittengesetz gedacht werden, wodurch die Sittlichkeit als integraler Bestandteil des Vernunftgebrauchs ans Licht gebracht wird. In diesem Sinn bilden die *Grundlage* und die *Sittenlehre* eine systematische Einheit. Fichte betont, dass die transzendente Sittenlehre keine Weisheitslehre ist, sondern eine „Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur überhaupt“. Dabei schließt diese methodische Selbstbeschränkung keineswegs die *konstitutive* Funktion der Wissenschaftslehre aus. Vielmehr zeigt sie – durch ihre *reflektive* Auseinandersetzung mit den Prinzipien – „aus den höchsten Gründen“, wie die moralische Gesinnung gebildet werden muss. Sie „reinholt das geistige

⁶⁷ Noch einmal bei Siemek: „Unter der „praktischen Philosophie“ versteht hier Fichte offensichtlich kein traditionelles Gebiet der Moral mehr, das im Rahmen des epistemischen Denkfeldes als eine von seinen möglichen (und notwendigen) Sphären gesondert werden kann, sondern etwas ganz anderes eine wesentliche Seite der transzendentalen Ontologie dieses ganzen Feldes selbst, und zwar als ein Ganzes betrachtet.“ (Siemek, 1984, S. 103.) Diese Ansicht schließt Armin G. Wildfeuer an, der argumentierte, dass man die praktische Philosophie in der *Grundlage* nicht mit der traditionellen Moralphilosophie gleichsetzen darf, sondern sie als eine wesentliche Seite der transzendentalen Ontologie begreifen muss. Siehe: Wildfeuer, Armin G.: *Praktische Vernunft und System – Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart 1999, S. 112.

⁶⁸ Vgl. Ivaldo, Marco: „Die systematische Position der Ethik nach der Wissenschaftslehre nova methodo und der Sittenlehre 1798.“ In: *Fichte-Studien*, 16 (1999), S. 239-240.

Auge“, indem sie Irrtümer über die wahre Natur des moralischen Sollens widerlegt und beseitigt.⁶⁹

Um die Verwirklichung der Freiheit zu ermöglichen, sieht sich Fichte verpflichtet, zentrale Begriffe wie Streben, Gewissen, Gefühl und Trieb zu analysieren. Diese praktischen Begriffe sind jedoch nur im Kontext der *absoluten Forderung des kategorischen Sollens* sinnvoll. Diese Aufgabe fällt der *Sittenlehre* zu, die den Rahmen für die Selbstverwirklichung des Ich in der praktischen Welt bietet.⁷⁰ Die Wissenschaftslehre erreicht somit ihren Höhepunkt, wenn sie in der praktischen Dimension verankert ist. Die Wissenschaftslehre, wenn sie nicht mit den existenziellen Umständen des menschlichen Lebens ver-

⁶⁹ Vgl. Ivaldo, 1999, S. 241-242; Zur Fichtes praktischen Subjektivität findet man einige Sekundärliteratur. Günter Zöller stellte eine überzeugende Lesart der *Wissenschaftslehre*, besonders in Rücksicht auf *Wissenschaftslehre nova Methodo* (1798/99) und *Das System der Sittenlehre* (1798). Die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und praktischen Teil ist verschwunden und hat direkt mit der „praktischen Vernunft“ begonnen. Zöller favorisierte die neue Auflage der *Wissenschaftslehre*, da Fichtes Darstellung *Denken* und *Wollen* direkt in der praktischen Hinsicht anfängt, und die praktische Hinsicht in der neuen Auflage mit dem natürlichen Weg genommen wird. Es scheint zu sein, dass die Darstellung des Praktischen in der *Grundlage* nicht gelungen ist, sonst wäre keine neue Darstellung notwendig. Daher legt Zöller den Schwerpunkt der konkreten praktischen Subjektivität in der *Wissenschaftslehre nova Methodo* und *Das System der Sittenlehre*, wenn man nach der überzeugenden Antwort sucht. (Vgl. Zöller, 1998, S.56-67; 72-74; 101-109); Christian Klotz hat auch in seiner Monografie die praktisch-konkrete Subjektivität in der *Wissenschaftslehre nova Methodo* rekonstruiert. Seiner Meinung nach hat Fichte die zeitgenössische voluntative Identität von Charles Taylor und Harry Frankfurt antizipiert. Daher kann die praktische Grundfassung in der *Sittenlehre* und *Wissenschaftslehre nova methodo* gemeinsam gelten. (Vgl. Klotz, Christian: *Selbstbewusstsein und praktische Identität: Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Frankfurt am Main 2002, S. 159-178.) Aber Klotz gibt zu, dass „die Person ihr Handeln als Teil eines geschichtlichen Prozesses versteht, der auf einen Zustand abzielt, in dem alle Menschen einander als „Zwecke an sich“ respektieren. Dies ist nach Fichte jedoch nicht schon in einer Darstellung der ersten Prinzipien der Philosophie, sondern erst in einer „Sittenlehre“ zu zeigen“ und „der Begriff des reinen Willens werde in der *Wissenschaftslehre nova methodo* noch nicht herangezogen, „um eine Moral aufzustellen“; der moralische Charakter der grundlegenden Selbstkonzeption von Personen steht hier also noch gar nicht im Blick.“ (Vgl. Klotz, Christian: „„Beschränktheit der Freiheit selbst“: Die Entdeckung der praktischen Identität in Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo*.“ In: Ameriks, Karl & Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism: Band 3. Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie / German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy*. Berlin/New York, 2005, S. 129fn.) Daher hat man gute Gründe, die sittlich-praktische Subjektivität in der *Sittenlehre* zu suchen. Fichte bemerkt ausdrücklich später in einem Brief von 31. Januar 1801 an Friedrich Johannsen: „Meine gedruckte Wissenschaftslehre trägt zu viele Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophiren, der sie der Zeit nach folgt. Sie wird dadurch undeutlicher, als eine Darstellung des transcendentalen Idealismus zu seyn bedarf. Weit mehr sind zu empfehlen die ersten Hauptstücke meines Naturrechts und meiner Sittenlehre (besonders die letztere).“ (GA III/5, 9). Auch in seiner „*Ankündigung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*“ 1800 fügt er hinzu: „In meinem *Naturrechte*, und meiner *Sittenlehre* ist es mir wie ich glaube, besser gelungen, auch über die Philosophie überhaupt meine Gedanken deutlich dazulegen.“ (GA I/7, 153).

⁷⁰ Vgl. Ivaldo, 1999, S. 243.

knüpft werden könnte, wäre unvollständig. Sie ist keine rein theoretische Arbeit, sondern eine Orientierung für das Leben, durch die Idealität und philosophische Spekulation mit der Realität und dem praktischen Handeln in Einklang gebracht werden.

Die Idee des Praktischen erscheint bei Fichte allerdings mehrdeutig: Einerseits verweist sie auf die transzendente Begründung des Handelns überhaupt, andererseits umfasst sie die sittliche Bestimmung des Handelns. Der Untertitel der Sittenlehre – „*nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*“ – lässt sich daher so verstehen, dass die transzendentalen Bedingungen der Wissenschaftslehre die Voraussetzung für jegliches menschliches Handeln bilden. Der Grundsatz der Wissenschaftslehre ist die philosophische *Konstitution des Handelns* als solches, und das sittliche Handeln muss sich gemäß diesem Grundsatz konstituieren lassen.

Exkurs: Henrichs Reflexionsmodell und Fichtes Wissenschaftslehre: performativer Holismus

Selbstbewußtsein ist das Prinzip von Fichtes Denken.⁷¹

Was für eine Wissenschaftslehre man wählt, hängt mittelbar und letztlich davon ab, zu was für einer Art Mensch man sich in der Praxis des Lebens gemacht hat, unmittelbar aber davon, wie man von dieser Praxis herkommend in praxisbedingter fundamentalphilosophischer Reflexion auf den jeweiligen vorphilosophischen Glauben die Bestimmung des Menschen deutet.⁷²

a. Fichtes Ursprüngliche Einsicht

Die gegenwärtige Fichte-Forschung kommt an Dieter Henrichs Abhandlung *Fichtes ursprüngliche Einsicht* von 1966 kaum vorbei. Mit dieser Schrift leitete Henrich einen paradigmatischen Wandel in der Interpretation Fichtes ein: Er rekonstruiert die *Wissenschaftslehre* als eine *Theorie des Selbstbewusstseins* und stellt sie damit in einen systematischen Zusammenhang mit der zeitgenössischen analytischen Philosophie, insbesondere mit der *Philosophy of Mind*. Henrichs These lautet, dass Fichte mit seiner „ursprünglichen Einsicht“ das Selbstbewusstsein als das *konstitutive* Prinzip des Denkens entdeckt und damit die seit Descartes etablierte Tradition auf eine bis dahin unerreichte Höhe geführt habe. Selbstbewusstsein erscheint bei Fichte nicht nur als ein begleitendes Moment, sondern als die *Bedingung der Möglichkeit allen Denkens*. Die systematische Ausarbeitung dieses Gedankens findet sich vor allem in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), die, ergänzt durch die *Kollegnachschriften*, die erste umfassende Darstellung der Wissenschaftslehre bietet. In Henrichs Lesart markiert diese Schrift nicht nur einen zentralen Punkt in Fichtes philo-

⁷¹ Henrich, Dieter: *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt am Main, 2019, S. 5; Henrichs Abhandlung *Fichtes ursprüngliche Einsicht* wurde erstmals 1966 veröffentlicht: Henrich, Dieter: „Fichtes ursprüngliche Einsicht.“ In: Henrich, Dieter & Wagner, Hans (Hg.): *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt am Main 1966, S. 188–232; eine separate Druckversion erschien 1967. Ich zitiere hier nach der Ausgabe von 2019.

⁷² Baumanns, Peter: „Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes Wissenschaftslehre.“ In: Hammacher, Klaus (Hg.): *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, S. 177.

sophische Entwicklung, sondern auch einen Schlüsseltext für die moderne Diskussion um *Selbstbewusstsein* und *Subjektivität*.⁷³

Nach Henrich müsse das Problem des Selbstbewusstseins durch eine *Reflexionstheorie* des Ich gelöst werden. Zwar schreibt er diesen Gedanken Fichte zu, doch in Wahrheit handelt es sich um *Henrichs eigene „ursprüngliche Einsicht“*.⁷⁴ Diese lässt sich in zweifacher Hinsicht bestimmen: (1) Erste Einsicht: Ein Gegenstand kann uns nicht lehren, dass wir dieser Gegenstand sind. Damit wird das Selbstbewusstsein *negativ* bestimmt: es ist keine *gegenständliche* Erkenntnis. (2) Zweite Einsicht: Auf dieser Grundlage legt Henrich „die innere Komplexion des Gesamtphänomens Subjektivität“ frei. Diese zeigt sich, so Henrich, als gegliedert in ein *anonymes* Bewusstsein, ein ich-geleitetes Selbstsein und eine formale Selbstbeziehung.⁷⁵

In dieser Untersuchung soll Henrichs Deutung Fichtes geprüft werden, ob sie der jennaischen Darstellung der *Wissenschaftslehre* von 1794 gerecht wird und in welchem Umfang sie als gültig gelten kann. Seit der Veröffentlichung von Henrichs Abhandlung ist seine Lesart mehrfach kritisch hinterfragt worden; auf eine detaillierte Wiederholung dieser Einwände soll hier jedoch verzichtet werden.⁷⁶ Stattdessen wird im Folgenden eine *alternative* Interpretation vorgeschlagen, die in der bisherigen Fichte-Forschung noch nicht hinreichend berücksichtigt worden ist und die zugleich Henrichs Kritik an der Wissenschaftslehre zu vermeiden vermag: eine *holistische* Lesart in Verbindung mit einer *performativen* Interpretation, die sich auf die *Wissenschaftslehre* von 1794 konzentriert.

⁷³ Vgl. Henrich, 2019, S. 6-7.

⁷⁴ Frank, Manfred: *Die Struktur der Subjektivität: Eine Auseinandersetzung mit Dieter Henrich*, Frankfurt am Main, 2024, S. 35

⁷⁵ Frank, 2024, S. 35.

⁷⁶ Zur Rezension der Lesart Henrichs und Kritik siehe: Dürr, Suzanne: *Das „Princip der Subjektivität überhaupt“: Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794-1799)*, Paderborn 2018, S. 275-299; Lang, Stefan: „Performatives Ich – Henrich über das Sich-Setzen des Ich in Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.““ In: Frank, Manfred & Kuneš, Jan (Hg.): *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, Berlin 2022, S. 245-266; Stolzenberg, Jürgen: „Subjektivität und Metaphysik: Dieter Henrich, Wolfgang Cramer, Fichte.“ In: Frank, Manfred & Kuneš, Jan (Hg.): *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, Berlin, 2022, S. 285-310; Ip, Leonard: „Dieter Henrich: Dies Ich, das viel besagt – Fichtes Einsicht nachdenken.“ In: *Fichte-Studien* (2024), S. 273-285.

b. Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins

Für Henrich hat die Entwicklung der Theorie des Selbstbewusstseins seit Descartes, Leibniz, Locke, Hume und Rousseau bis zu Kant eine Reihe von Ergebnissen hervorgebracht. Kant erhebt das Ich schließlich zum *höchsten Punkt* der Transzendentalphilosophie. Er versteht das „Ich (Ich denke)“ als jenen Akt, in dem das Subjekt des Wissens von allen besonderen Gegenständen absieht, sich in sich selbst zurückwendet und dadurch seine Einheit mit sich selbst wahr.

Im Falle des Selbstbewusstseins fallen hier *Gedanke und Gedachtes, Haben und Gehabtes, Noesis und Noema* in *eins*: Das Subjekt ist zugleich *Subjekt* und sein *eigener Gegenstand*.⁷⁷ Das Ich bezeichnet daher den Vollziehenden eines Vollzugs, während das Subjekt zugleich Gegenstand seines Wissens ist. Damit wird das Ich in einem reflexiven Sinn bestimmt und muss vom Ich als Subjekt unterschieden werden. Selbstbewusstsein erscheint in diesem Zusammenhang als erstes *Resultat* der Reflexion.⁷⁸

Genau an diesem Punkt setzt Henrich Fichte ein, der über das kantische Reflexionsmodell hinausführen soll – und zwar durch eine *radikale* Konzeption des Selbstbewusstseins. Da das Ich nicht mit dem Ich als Subjekt gleichgesetzt werden kann, lässt sich die Einheit des Bewusstseins im Sinne von Ich = Ich nicht herstellen. Selbstbewusstsein besteht vielmehr in der *Identität der Relata*.⁷⁹ Das Problem liegt darin, dass die Reflexion, die zum Selbstbewusstsein führen soll, das Ich als Subjekt – und damit bereits Selbstbewusstsein – *voraussetzt*. Dies bedürfte jedoch erst der *Erklärung*. Die Reflexionstheorie besagt, „dass das Ich durch eine Rückbeziehung auf sich Kenntnis von sich erlangt.“⁸⁰ Dabei erhebt sich die eigentliche Schwierigkeit: *Das Ich als Subjekt müsste wissen, dass sein Objekt mit ihm selbst identisch ist*. Diese Identität ist jedoch nicht nachweisbar, da Reflexion *lediglich Selbstbeziehung* bedeutet, nicht eine Beziehung auf etwas Drittes. Damit kann das Ich nur sich selbst wissen, und nichts darüber hinaus. Folglich, so Henrich, endet Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins notwendig in einer *petitio principii*.⁸¹

⁷⁷ Vgl. Henrich, 2019, S. 8.

⁷⁸ Vgl. Henrich, 2019, S. 11.

⁷⁹ Vgl. Henrich, 2019, S. 11.

⁸⁰ Vgl. Henrich, 2019, S. 11.

⁸¹ Vgl. Henrich, 2019, S. 12.

Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins nimmt die folgende Stellung ein: Zwischen dem Ich als *Wissensgrund* und dem Ich als *Subjekt* (Selbstbewusstsein) besteht eine *egologische Differenz*. Aufgrund dieser Voraussetzung gerät Fichtes Theorie in eine prekäre Lage, an einen Abgrund, was zugleich erklärt, weshalb es ihm nie gelungen ist, seine Theorie des Selbstbewusstseins in vollständiger Klarheit zu formulieren.⁸²

Nach Henrich liegt der Grundgedanke der *Grundlage* von 1794 in dem Satz: „*Das Ich setzt schlechthin sich selbst.*“ Spricht Fichte vom „Sich-Setzen“, so meint er die „Unmittelbarkeit“ der Handlung, in der das Ich in Erscheinung tritt. Diese Unmittelbarkeit ist ein *Handeln des Handelns selbst*; das Ich *handelt für sich selbst*. Das Ich ist daher nicht nur das Ergebnis des Setzens, sondern selbst das Setzen: jenes Handeln, durch das sein *Fürsichsein* entsteht, insofern ein Ich-Subjekt seiner als Ich-Objekt inne wird.⁸³ Das bedeutet: dieses Setzen vollzieht sich nicht durch etwas Gesetztes, sondern in dem Moment, in dem es stattfindet, entsteht ohne weiteren Grund das *Fürsichsein*.⁸⁴

Es ist zu beachten, dass das *Sich-Setzen* stets eine *Relation* heißt. Daher ist zwischen *Produktion* und *Produkt* zu unterscheiden. Produktion bezeichnet den realen Akt der Tätigkeit, während das Produkt als Wissen von dieser Tätigkeit zu verstehen ist. Allerdings kann die Tätigkeit als Produktion ohne das Produkt nicht stattfinden: Das Produkt ist *Wissen*, während die Tätigkeit als dessen *Wissensgrund* zu denken ist.⁸⁵ Gerade durch diese Unterscheidung gelingt es Fichte, das Problem der *Zirkularität* zu vermeiden.

Obwohl das Sich-Setzen die Zirkularität zu vermeiden vermag, führt es doch nicht zu gegenständlichem Wissen; es erschließt lediglich das *Fürsichsein* des Ich. Nach Henrich korrigiert Fichte diesen Mangel in der *Wissenschaftslehre* von 1797. Die neue Formulierung lautet: „*Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend.*“⁸⁶ Der Akzent liegt hier auf dem Ausdruck „als“: Das Ich ist nicht bloß Setzen, sondern Setzen *als* etwas. Das Repräsentationspartikel „als“ eröffnet damit eine dreifache Relation: *Etwas (1) stellt etwas (2) als etwas (3) vor*.⁸⁷ Würde das Ich sich lediglich als Begriff von sich selbst setzen, könnte es keine *Wirklichkeit* des

⁸² Vgl. Henrich, 2019, S. 14.

⁸³ Vgl. Henrich, 2019, S. 16.

⁸⁴ Vgl. Henrich, 2019, S. 17.

⁸⁵ Vgl. Henrich, 2019, S. 17.

⁸⁶ Vgl. Henrich, 2019, S. 19.

⁸⁷ Vgl. Henrich, 2019, S. 20.

Ich, d. h. *keine Anschauung*, geben. In diesem Fall wäre das Ich, wie Henrich formuliert, ein „Gespenst ohne Anschauung“. Daraus folgt: Das Selbstbewusstsein darf nicht einseitig begrifflich verstanden werden, sondern muss *Anschauung und Begriff* zugleich umfassen. Das Ich als Tätigkeit lässt sich und als Produkt auf eine höhere Einheit von Subjekt und Objekt zurückführen. Die Trennung wird durch eine „Äquivalenz zwischen Begriffsmoment und Anschauungsmoment“ vermittelt.⁸⁸ Henrich zufolge ergibt sich daraus, dass sowohl *Begriff* als auch *Anschauung* aus einer gleichwertigen Tätigkeit hervorgehen. Mit anderen Worten: Das Ich betrachtet sich nicht nur als anschauliche *Tätigkeit*, sondern bestimmt sich zugleich als *Tätigsein*.⁸⁹ Henrich sieht darin sogar den Ansatzpunkt für die Begründung der praktischen Philosophie. Denn das sittliche Bewusstsein ist für ihn nichts anderes als die Erfahrung des Gedankens, während die sittliche Handlung im Bestimmen des Ich besteht.⁹⁰

c. Henrichs Kritik an Fichtes Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins

Henrichs Reflexionsmodell zielt darauf, die Ich-Struktur bei Fichte zu erklären. Es soll sowohl die Konstitution als auch die Produktion des Ich und des Selbstbewusstseins verständlich machen. Unter *Konstitution* ist die notwendige Bedingung des Erklärens zu verstehen; unter *Produktion* jene Handlung, durch die etwas hervorgebracht wird. Beide Dimensionen sind Tätigkeiten des menschlichen Geistes.⁹¹ Die Unterscheidung von Konstitution und Produktion besagt, dass das Selbstbewusstsein durch das Setzen des Ich hervorgebracht wird. Das heißt: Das Ich als *konstitutive* Kraft ist zunächst nicht mit dem Ich als *produziertes* Resultat gleichzusetzen.⁹² Anders gesagt: Das *konstituierende* Ich ist nicht identisch mit dem *konstituierten* Ich. Zwischen beiden öffnet sich eine *Kluft*, die Henrich zufolge den systematischen Schwachpunkt von Fichtes Theorie markiert.

Henrichs Reflexionsmodell hat zwei zentrale Zwecke: (1) **Übereinstimmung von Konstitution und Produktion**. Die Konstitution des Ich soll mit seiner Produktion in

⁸⁸ Vgl. Henrich, 2019, S. 23.

⁸⁹ Vgl. Henrich, 2019, S. 23.

⁹⁰ Vgl. Henrich, 2019, S. 23.

⁹¹ Hier nimmt Stefan Lang eine leichte Modifikation von Henrichs Terminologie vor, die meines Erachtens dessen Interpretation klarer hervortreten lässt. Vgl. Lang, 2022, S. 246–247.

⁹² Vgl. Lang, 2022, 247.

Einklang gebracht werden. Das Ich vollzieht den Akt des Denkens, indem es sich auf sich selbst bezieht und so ein *intentionales* Selbstbewusstsein hervorbringt. Zwischen dem denkenden Subjekt und dem Subjekt als Gegenstand dieses *intentionalen* Selbstbewusstseins besteht folglich kein inhaltlicher Unterschied: Subjekt und Objekt fallen in *eins*. (2) **Gegenseitige Erklärung von Ich-Struktur und Selbstbewusstsein.** Die Erklärung der Struktur des Ich soll zugleich eine Erklärung des Selbstbewusstseins liefern. Das Selbstbewusstsein entsteht durch den Akt des Denkens, wodurch das Ich sich seines *intentionalen* Charakters bewusst wird. Das Ich existiert daher nur insoweit, als es sich seiner selbst bewusst ist. Folglich sollen Konstitution und Produktion nicht auseinanderfallen, sondern in einer notwendigen Übereinstimmung stehen.⁹³

Diese Einsicht macht deutlich, dass sich die Struktur des Ich nicht durch ein Reflexionsmodell erklären lässt. Henrich zufolge liegt das Problem darin, dass Selbstbewusstsein kein *Reflexionsakt*, sondern ein *Akt der Produktion* ist.⁹⁴ Das *Selbstbewusstsein* muss daher durch die *Tätigkeit des Setzens* hervorgebracht werden. Zugleich gilt: Das Ich existiert nur im Setzen, und ohne Selbstbewusstsein gibt es auch kein Ich. Selbstbewusstsein und Tätigkeit hängen also wechselseitig voneinander ab. Dementsprechend versteht Henrich das *Ichbewusstsein* nichts anderes als *Tatbewusstsein*.⁹⁵ Dennoch betont er, dass zwischen *Konstitution* und *Produktion* unterschieden werden müsse. Denn die Tätigkeit selbst ist noch kein Wissen, sondern der Wissensgrund, auch wenn Tätigkeit und Wissen stets zusammen gedacht werden müssen.⁹⁶

Henrichs Kritik an Fichte lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Es bleibt unklar, wie die Tätigkeit das Selbstbewusstsein erklären soll. (1) Die Tätigkeit müsste erkennen können, worauf sie sich bezieht, nämlich *auf sich selbst*. Doch die bloße Selbstbezüglichkeit erklärt nicht, wie diese Beziehung zustande kommt. Sie zeigt nur, dass die Tätigkeit die konstitutive Kraft hat, sich auf sich selbst zu beziehen. Damit wird das Selbstbewusstsein aber bereits *vorausgesetzt*, nicht erklärt oder begründet.⁹⁷ (2) Tätigkeit und Wissen sind von-

⁹³ Vgl. Lang, 2022, S. 248

⁹⁴ Vgl. Henrich, 2019, S. 16-17.

⁹⁵ Vgl. Henrich, 2019, S. 17-19.

⁹⁶ Vgl. Lang, 2022, S. 252.

⁹⁷ Einen solchen Einwand findet man bereits bei Novalis im September 1795: „Was die Reflexion findet, scheint schon da zu sein.“ Vgl. Frank, 2024, S. 34; Lang, 2022, S. 252–253.

einander verschieden. Solange die Tätigkeit nicht mit Anschauung oder Begriff vermittelt ist, bleibt *unverständlich*, wie Selbstbewusstsein überhaupt begriffen werden kann.⁹⁸ Beide Einwände gründen auf der von Henrich hervorgehobenen *Trennung zwischen Tätigkeit und Selbstbewusstsein*. Daraus folgert er, dass Fichte das Reflexionsmodell später aufgeben musste und stattdessen ein *nicht-egologisches* Modell entwickelte, das ein *anonymes* Bewusstsein zur Erklärung des Selbstbewusstseins favorisiert. Demnach setzt jedes *Ich-Bewusstsein* ein *anonymes Bewusstsein* voraus; die *egologische* Basis ruht auf einer *nicht-egologischen* Grundlage. Diese Sichtweise hat Henrich in den 1970er Jahren ausführlicher entfaltet: Er verzichtete endgültig auf das Reflexionsmodell und vertrat die These, dass *anonymes* Bewusstsein eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Ich-Bewusstsein sei.⁹⁹

Aus der obigen Untersuchung ergibt sich somit, dass Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins nach Henrich als *geseitert* anzusehen ist. Das Reflexionsmodell erweist sich in dieser Perspektive nicht als hinreichende Methode, um das Selbstbewusstsein zu erklären, zumindest nicht in vollständiger Weise.

d. Reflexionsmodell in der *Grundlage*?

Allerdings ist fraglich, ob Fichte den Fehler, den Henrich ihm zuschreibt, tatsächlich begangen hat; ebenso zweifelhaft ist, ob Fichte die Tätigkeit wirklich vom Wissen trennt. Besonders problematisch erscheint dieses Urteil im Hinblick auf Henrichs Interpretation des *Sich-Setzens des Ich*: (1) Das Selbstbewusstsein wird durch die Tätigkeit des Setzens hervorgebracht. (2) Das Ich besteht in diesem Setzen. (3) Das Ich existiert erst mit dem Selbstbewusstsein. (4) Tätigkeit und Selbstbewusstsein sind zu unterscheiden.¹⁰⁰ Für die Thesen (2) und (3) lassen sich in der Grundlage durchaus Textbelege finden. Fraglich ist jedoch, ob auch die Thesen (1) und (4) durch die Quellen gedeckt sind. Henrich scheint

⁹⁸ Vgl. Lang, 2022, S. 253.

⁹⁹ Zu Henrichs Selbstkritik siehe: Henrich, Dieter: *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: Bubner, Rüdiger, Cramer, Konrad & Wiehl, Rainer (Hg.): *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. 1, Tübingen 1970, S. 257–284; Frank hat zudem eine kritische Untersuchung zu Henrichs Fichte-Interpretation vorgelegt, in der er versucht, Henrichs nicht-egologisches Modell weiterzuentwickeln, wobei er Einsichten Schellings und Sartres zum Selbstbewusstsein berücksichtigt (Vgl. Frank, 2024, S. 159–198). Ip hingegen versucht, Henrichs Einsicht zu „verteidigen“: Obwohl Henrich die frühe *Wissenschaftslehre* missinterpretiert habe, habe er doch die Einsicht der späten *Wissenschaftslehre* antizipiert. Henrichs Fichte-Deutung sei zwar nicht sachgemäß, doch bedeute dies nicht, dass seine Schlussfolgerung verfehlt wäre. Vgl. Ip, 2024, S. 282–285.

¹⁰⁰ Lang, 2022, S. 257.

vielmehr Tätigkeit und Selbstbewusstsein in eine „zeitliche“ Ordnung zu bringen, in der die Tätigkeit das Selbstbewusstsein produziert. Genau hierin liegt für ihn der Kern des Problems, und der Grund, weshalb er die Wissenschaftslehre von 1794 als gescheitertes Projekt beurteilt. Im Folgenden möchte ich einige Einwände gegen Henrichs Reflexionsmodell vorbringen.

Man muss sich in Erinnerung rufen, dass Fichte den *Grundsatz* in drei Dimensionen in der *Grundlage* entfaltet: (1) „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein“ (GA I/2, 262). (2) „So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes –A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt: so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich“ (GA I/2, 266). (3) „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“ (GA I/2, 272). Diese drei transzendentalen Dimensionen sind auf die ursprüngliche *Tathandlung* zurückzuführen, die *Einheit von Subjekt und Objekt*. Wie Fichte am Anfang betont, suche man „den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens“ und müsse diesen Grundsatz als „Tathandlung“ ausdrücken (GA I/2, 255). Entscheidend ist, dass diese drei Handlungen *nicht voneinander unabhängig* gedacht werden können. Sie bilden eine *untrennbare Einheit*. Eckart Förster hat daher zu Recht hervorgehoben, dass sie „nicht als zeitlich nacheinander zu denken, sondern als eine und dieselbe Tathandlung“ aufzufassen sind; erst in der *Reflexion* lassen sich ihre drei Momente unterscheiden.¹⁰¹ Doch was bedeutet dies?

Die drei Grundsätze sind notwendige Handlungen des absoluten Ich, die auf *transzendentaler* Ebene beruhen und nicht voneinander getrennt verstanden werden dürfen. Das heißt: Ihr Begreifen darf nicht in einer *zeitlichen* Ordnung gedacht werden, sondern sie ist eine transzendental-logische Ordnung, die für die Konstitution der Erfahrung verantwortlich ist. Also die verschiedenen Handlungen von Setzung, Entgegensetzung und Vereinigung der Entgegensetzung (bzw. These, Antithese und Synthese) können nicht unabhängig voneinander stattfinden; *fielen eine Handlung weg*, wäre auch die ganze Struktur aufgehoben. Mit anderen Worten: Die sogenannten „drei“ Handlungen sind als „eine“ Handlung zu verstehen, nämlich als Manifestation des absoluten Ich.

¹⁰¹ Förster, 2018, S. 192.

Dieser Gedanke ist *holistisch*. Ein Begriff kann nur durch andere Begriffe, nicht durch ein Faktum, verstanden werden. Die *Wissenschaftslehre* ist daher ausschließlich als *Holismus* zu begreifen. Zwar lassen sich die einzelnen Begriffe *unterscheiden*, doch dürfen sie nicht voneinander *getrennt* werden. Das Unterscheiden ist die Aufgabe der *philosophischen Reflexion*: Sie versucht, die Handlungsstruktur des Ich zu artikulieren und sichtbar zu machen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich ein *einzelner Teil* unabhängig vom *Ganzen* verstehen ließe, vielmehr setzt jedes Begreifen immer schon das Ganze voraus. Darum ist zu bedenken, dass philosophische Reflexion stets einen *drittpersonalen Standpunkt* einnimmt, mit dem sie den *erstpersonalen Standpunkt* des Ich zu erklären versucht. Diese Perspektivenverschiebung zu übersehen, hieße, das Anliegen der Wissenschaftslehre grundlegend misszuverstehen.

An dieser Stelle lässt sich Henrichs Kritik an Fichte zurückweisen. Die obigen Überlegungen machen deutlich, weshalb Henrichs Einwände nicht zutreffen. Fichte hat den von Henrich behaupteten Fehler des Reflexionsmodells nicht begangen. Vielmehr verwendet er die *Reflexion* (ebenso wie die *Abstraktion*) als philosophische Methode, um den Grund des menschlichen Wissens zu entdecken.¹⁰² Durch die Reflexion gelangt man zu dem *reinen* und *apriorischen* Grundsatz, der als ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt zu fassen ist. Gerade diese ursprüngliche Einheit zeigt, dass Fichte Tätigkeit und Selbstbewusstsein als „eins“ konzipiert, und nicht, wie Henrich annimmt, in einer Trennung von Tätigkeit und Selbstbewusstsein.

Henrichs Interpretation erscheint umso fragwürdiger, wenn man den ersten Grundsatz noch einmal genauer betrachtet: „Das Ich *setzt* ursprünglich schlechthin sein eignes *Sein*.“ Hier sind die *Setzung des Ich* und *das Sein des Ich* ursprünglich *identisch*. Dies wird besonders deutlich in der folgenden Passage: „[D]as sich setzende Ich, und das seiende Ich sind völlig gleich, ein und eben dasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt; und es setzt sich als dasjenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin“ (GA I/2, 260). Daraus folgt: *Das Ich als Tätigkeit ist vollständig identisch mit dem Ich als Tatbewusstsein*.

¹⁰² Vgl. GA I/2, 255: „Er soll diejenige Tathandlung ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht. Bei Darstellung dieser Tathandlung ist weniger zu befürchten, daß man sich etwa dabei dasjenige nicht denken werde, was man sich zu denken hat, dafür ist durch die Natur unsers Geistes schon gesorgt, als, daß man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine *Abstraktion* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, notwendig.“

Das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Tätigkeit darf daher nicht in Form eines *Konditionalsatzes* verstanden werden.¹⁰³ Vielmehr besteht das Verhältnis zwischen Tätigkeit und Selbstbewusstsein in einem „Als“-Verhältnis: Setzen (Tätigkeit) und Sein (Selbstbewusstsein) müssen in einem „gleichen“ Moment gedacht werden.¹⁰⁴

Ein wesentlicher Punkt ist meines Erachtens von Henrich kaum berücksichtigt worden: Die philosophische Methode, die Fichte in der *Wissenschaftslehre* verwendet, ist keine reflexive, sondern eine *genetische* Methode. Diese Einsicht deutet Fichte bereits in seinen *Vorlesungen über Platners Aphorismen* im Wintersemester 1794/95 an: „Es ist immer meine Absicht, *genetische* Einsicht zu befördern: ich gehe daher auf das ursprüngl[iche] Geschäft des menschl[ichen] Geistes zurück“ (GA II/4, 154). Alle Begriffe sind nach Fichte auf die Tätigkeit des menschlichen Geistes zurückzuführen, aus der sie *abgeleitet* werden sollen. Damit ist jedoch *keine kausale*, sondern eine *genetische Relation* gemeint: *Die Begriffsbildung verweist auf eine Entwicklungsgeschichte des absoluten Ich*. Tätigkeit und Selbstbewusstsein stellen vielmehr verschiedene Phasen oder Ansichten derselben Ich-Entwicklung dar. In diesem Licht erweist sich Henrichs These als unhaltbar. Die Tätigkeit des Ich ist keine Handlung, die das Selbstbewusstsein erst hervorbringt; vielmehr sind Tätigkeit und Selbstbewusstsein „ein und eben dasselbe“ Handlung – um Fichtes eigene Worte zu verwenden.

e. Tätigkeit als Selbstbewusstsein

Die vorangehende Analyse zeigt, dass Henrichs Reflexionsmodell die Wissenschaftslehre Fichtes in eine verfehlte Richtung lenkt. Der zentrale Irrtum besteht in der von Henrich unterstellten Trennung von Tätigkeit und Selbstbewusstsein. Fichte dagegen denkt dieses Verhältnis radikal anders: *Selbstbewusstsein ist nichts anderes als Tätigkeit*. Wenn man diese Prämisse ernst nimmt, wird deutlich, dass das Verhältnis von Tätigkeit und Selbstbewusstsein nicht kausal, sondern *performativ* zu begreifen ist.¹⁰⁵

¹⁰³ Dies ist nicht ausdrücklich belegt, doch Henrich Lesart steht unter diesem Verdacht.

¹⁰⁴ Tatsächlich darf man hier keine *zeitlichen* oder *temporalen* Beschreibungen verwenden. Auf der *transzendenten* Ebene haben zeitliche Angaben keinen Platz. Vielmehr muss hier Fichtes Idee thematisiert werden, dass alle zeitlichen Bestimmungen nur *problematisch* gesetzt sind.

¹⁰⁵ Der Begriff „performativ“ bzw. „Performativität“ (performative utterance) stellt einen im 20. Jahrhundert in der Sprachphilosophie entstandenen Neologismus dar. Ursprünglich prägte J. L. Austin diesen Begriff in seinem Werk *How to Do Things with Words* (Oxford 1962, S. 6ff.). Performativität bezeichnet dabei eine Sprechhandlung, die nicht nur eine Aussage trifft, sondern zugleich durch diese Aussage eine Handlung

Um diese performative Lesart zu gewinnen, muss man den Begriff des Setzens neu in den Blick nehmen. Henrich selbst deutet in seinen Überlegungen die *performative* Dimension an, verfehlt sie aber in seiner systematischen Auslegung. Gerade in der Bedeutung des Setzens wird sichtbar, dass Fichte nicht von einer zeitlich vermittelten Beziehung zwischen Tätigkeit und Selbstbewusstsein ausgeht, sondern beide als *untrennbare Einheit einer ursprünglichen Tathandlung* versteht:

„Setzen“ verweist auf eine Aktivität [...] Als „sich setzen“ meint es zunächst die Einleitung und den Vollzug einer Aktivität des eigenen Körpers, als Einsetzen bezieht es sich auf einen Akt, der eine Sache in einen Zusammenhang, eine Person in ein Amt oder einen Betrag in ein Spiel einbringt. Was gesetzt ist, von dem kann man in der Folge als von etwas Fixiertem und Feststehendem ausgehen. Der Vollzug des Setzens ist zudem vom Eintreten des Resultats, von dem nun ausgegangen werden kann, nicht abzutrennen. Insofern ist er *performativ*. Damit, dass das Setzen vollzogen ist, ist nämlich unmittelbar auch sein Resultat eingetreten.¹⁰⁶

Obwohl Henrich den *performativen* Charakter der *Wissenschaftslehre* durchaus wahrgenommen hat, hat er diese interpretative Richtung nicht konsequent weiterverfolgt. Das Setzen ist eine *Aktivität*, ein *Akt*, ein *Vollzug*, oder eine *Handlung*. Diese setzende Handlung bildet zugleich eine Einheit von Tätigkeit und Selbstbewusstsein. Sobald das Setzen stattfindet, ist es unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein verbunden. Tätigkeit und Selbstbewusstsein dürfen daher nicht als zwei voneinander ablösbare Handlungen gedacht werden, sondern müssen als „eine“ Handlung, genauer: als *Tathandlung*, verstanden werden. Daraus folgt, dass das Selbstbewusstsein nicht als Resultat des Setzens interpretiert werden darf. Setzen und Selbstbewusstsein sind ein und dieselbe Handlung.

ausführt, also die Aussage ist selbst die Handlung. In der aktuellen Fichte-Forschung war es Werner Stelzner, der als erster den Begriff *Performativität* als den Schlüsselbegriff einsetzte, um Fichtes *Wissenschaftslehre* als eine performative Theorie zu interpretieren (Vgl. Stelzner, Werner: „Selbstzuschreibung und Identität.“ in: Hogebe, Wolfram (Hg.): *Fichtes Wissenschaftslehre 1794 – Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main 1995, S. 117–140). Aufbauend auf dieser Idee entwickelt Stefan Lang eine überzeugende performative Lesart von Fichtes *Wissenschaftslehre*. Vgl. Lang, 2022, S. 245–266; auch Vgl. Lang, Stefan: *Phänomenales Bewusstsein und Selbstbewusstsein: Idealistische und selbstrepräsentationalistische Interpretationen*, Hamburg 2020, S. 94–109; Lang, Stefan: „Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins.“ In: Danz, Christian, Stolzenberg, Jürgen (Hg.). *System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus*, Hamburg 2011, S. 28–43.

¹⁰⁶ Henrich, 2019, S. 73–74; auch. Vgl. Lang, 2022, S. 74.

Daher muss Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins nur im Rahmen einer *Handlungstheorie* verständlich gemacht werden. Diese Einsicht wird besonders deutlich, wenn man ein Zitat aus der *Sittenlehre* (1798) berücksichtigt: „Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten [...] vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten“ (GA I/5, 65). Handlung, Aktivität und Tun haben die Priorität. Wer Fichtes grundlegende Idee der Wissenschaftslehre verstehen will, muss diesen Primat des Handelns ernst nehmen. Die Wissenschaftslehre zielt, wie Fichte selbst mehrfach betont, auf die Begründung der Tatsache unter dem transzendentalen Prinzip. Folglich muss die Tatsache als Modifikation der Tathandlung begriffen werden.

In dieser Lesart lässt sich Fichtes *holistischer* Gedanke zugleich konsequent entfalten: Im Vollzug des *performativen* Setzens erschließt sich der *Sinnzusammenhang der Begriffe*, und das Begreifen eines Begriffs erfolgt notwendig in Bezug auf einen *anderen, neuen Begriff*.¹⁰⁷ Man muss die Bewegung des Denkens mitvollziehen, um sie zu begreifen.

Die Einsicht des *performativen Holismus* lässt sich anhand der Sportwissenschaft verdeutlichen. Ein Beispiel ist der legendäre Boxer *Muhammad Ali*. Sportwissenschaftler können seine Bewegungen im Ring mithilfe von Videoaufnahmen *nachträglich* analysieren und *Schritt für Schritt* erklären, wie er seinen Gegner durch seine Boxenkunst besiegt. Solche Analysen bleiben stets rekonstruktiv; sie zerlegen den lebendigen Vollzug in einzelne Ursachen und Abläufe. Ali selbst hingegen *handelt* im Kampf: Er erschafft seine Bewegungen *unmittelbar*, ohne sie in Teilschritte zu zerlegen. Als Boxer verkörpert er nicht die logische Abfolge einer Analyse, sondern die *Einheit der Handlung im praktischen Vollzug*. Gerade diese Unmittelbarkeit zeigt, dass seine Bewegungen *nicht primär als Ergebnis theoretischer Rekonstruktion*, sondern als *praktische Performanz* zu begreifen sind.

¹⁰⁷ Eine *performative* Lesart der Wissenschaftslehre wurde bereits von Stefan Lang überzeugend herausgearbeitet. Eine *holistische* Interpretation findet sich hingegen kaum. Ausnahmen sind Owen Ware und Yukio Irie. Wares Ansatz konzentriert sich auf Fichtes *Sittenlehre* von 1798, während der systematische Zusammenhang zwischen der *Wissenschaftslehre* und der *Sittenlehre* von ihm kaum berücksichtigt wird. Iries Ansatz konzentriert sich auf Fichtes theoretische Dimension, die er als holistisch deutet, lässt jedoch die praktische Dimension außer Acht. (Vgl. Ware, Owen: „Fichte’s Ethical Holism.“ In: Clarke, James A. & Gottlieb, Gabriel (Hg.): *Practical Philosophy from Kant to Hegel: Freedom, Right and Revolution*, Oxford 2021, S. 138–156; Irie, Yukio: „Fichte and Semantic Holism.“ In: Kim, Halla & Hoeltzel, Steven: *Kant, Fichte, and the Legacy of Transcendental Idealism*, London 2015, S. 169–190.)

Diese Lesart erfordert daher, den *dynamischen* Aspekt hervorzuheben. Ausgangspunkt ist nicht ein Faktum, eine Tatsache oder ein Seiendes, sondern Freiheit, Spontaneität, Tätigkeit, Handlung oder Aktivität. Dies verdeutlicht Fichte selbst, wenn er schreibt:

Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es *setzt* sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß. (GA I/2, 259)

Dieses Zitat ist meines Erachtens in Henrichs Interpretation nicht hinreichend berücksichtigt worden, vermutlich einer der Gründe, weshalb er das Sich-Setzen missverstanden hat. Beim Sich-Setzen gibt es nämlich keinen *Unterschied zwischen Konstitution und Produktion*. Das Wesen des Ich besteht im Sich-Setzen, verstanden als *spontane Tätigkeit* des Ich, nicht als etwas anderes. Dies wird in der *Grundlage* mehrfach wiederholt: „Das Ich ist für sich, und was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“ (GA I/2, 260). Daraus folgt, dass die Termini von Henrich wie Tätigkeit und Selbstbewusstsein, Konstitution und Produktion, Setzen und Gesetz, nicht als zwei *verschiedene* Momente, sondern als zwei Hinsichten *derselben* Handlung zu verstehen sind. Wie gesagt, ist das Sein nur durch das Tun zu verstehen. Es gibt also keinen produktionslogischen Unterschied zwischen Tätigkeit und Selbstbewusstsein, da die Tätigkeit immer schon vom Selbstbewusstsein begleitet ist.¹⁰⁸ Es handelt sich um *ein und dasselbe* Selbstbewusstsein: Das Ich als Subjekt *erkennt* sich selbst als Tätigkeit und *verwirklicht* sich zugleich als spontanes Sein. In diesem Sinne versteht sich Fichtes *Wissenschaftslehre* als eine „*aktontologisch-epistemologische*“ Theorie: Das Ich ist eine selbstbewusste Erscheinung, in der Konstitution und Produktion übereinstimmen.¹⁰⁹

Mit der *performativ-holistischen* Lesart lässt sich Henrichs Kritik an Fichte entkräften, insbesondere die Frage, wie das Selbstbewusstsein durch eine in sich zurückgehende Tätigkeit gewonnen werden könne, ohne es dabei schon vorauszusetzen. Selbstbewusstsein

¹⁰⁸ Lang bezeichnet die *Wissenschaftslehre* von 1794 als eine „Aktontologie des Ich“. Dem stimme ich zu, bevorzuge jedoch den Ausdruck *transzendente Handlungstheorie*. Vgl. Lang, 2022, S. 261.

¹⁰⁹ Vgl. Lang, 2022, S. 262-263.

entsteht nicht durch eine Tätigkeit, die erst auf sich selbst zurückgeht, sondern die *Tätigkeit ist selbst das Selbstbewusstsein*. Ein Selbstbewusstsein ohne Tätigkeit ist in Fichtes System ein Widerspruch. Dieses Verhältnis lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen: Angenommen, Peter fragt seinen Freund Michael, wie dieser *eigentlich erkennen* könne, dass er mit Peter auf Deutsch kommunizieren kann. Doch Michael versteht, spricht und schreibt Deutsch mühelos; er kann sogar komplexe Themen wie Politik, Kunst oder Philosophie problemlos mit Peter diskutieren. Im Alltag kommuniziert er selbstverständlich auf Deutsch. Peters Frage wäre daher sinnlos, denn Michaels Sprachfähigkeit erweist sich bereits im Vollzug des Sprechens und wird darin vorausgesetzt. Sobald Michael zu sprechen beginnt, zeigt sich unmittelbar, dass er die deutsche Sprache beherrscht und über den komplizierten Satzbau wie auch die grammatische Struktur verfügt. Analog dazu gilt bei Fichte: Sobald die Tätigkeit des Ich sich vollzieht, erweist sich unmittelbar das Selbstbewusstsein. Die Frage, wie die Tätigkeit zu ihrem Bewusstsein komme, verfehlt den Punkt; denn Tätigkeit und Selbstbewusstsein sind *ein und dasselbe*.

Mit dieser neuen Lesart lässt sich die Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 erneut prüfen und die Frage, ob es sich um ein gescheitertes Werk handelt, stellt sich in einem anderen Licht. Kehrt man zu Henrichs Kritik zurück, wie das Selbstbewusstsein durch Tätigkeit zu gewinnen sei, so erweist sich diese Formulierung aus *performativ-holistischer* Perspektive als irreführend. Denn in dieser Lesart hat eine solche Frage keinen Sinn: Sie setzt bereits eine falsche Auffassung vom Verhältnis von Tätigkeit und Selbstbewusstsein voraus.¹¹⁰ Henrichs Theorie des Selbstbewusstseins spielt zwar zweifellos eine wesentliche Rolle bei der modernen Theorie des Selbstbewusstseins, doch bleibt fraglich, ob sie deren eigentliches Ziel trifft. Fichtes Schwerpunkt liegt nicht auf einer theoretischen Theorie des Selbstbewusstseins, sondern auf der *praktischen* Dimension des Ich. In der Tat kann Vernunft für Fichte gar nicht theoretisch sein, wenn sie nicht zugleich praktisch ist. Die Wissenschaftslehre ist in erster Linie eine *transzendente Handlungstheorie* und nicht primär eine *Theorie des Selbstbewusstseins*, obgleich Fichtes transzendente Handlungstheorie stets im Zusammenhang mit einer Theorie des Selbstbewusstseins konzipiert werden muss.

¹¹⁰ Vgl. Lang, 2022, S. 263.

Teil 2.

Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit.

(GA III/4, 182)

3. Von der Metaphysik zur Systembildung: Die Deduktion des Sittengesetzes

Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten [...] Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letzteren alle Philosophie ausgehen. (GA I/5, 65)

Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiß; ihre Welt ist gewiß nur dadurch, daß jene gewiß sind. Wir können den erstern nicht absagen, ohne daß uns die Welt, und mit ihr wir selbst, in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts, und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsre Moralität. (GA I/6, 265)

3.1. Das System der Sittenlehre

Im praktischen Teil der *Grundlage* hat Fichte den Begriff des Praktischen hergeleitet und festgestellt, dass die Vernunft ihrem Wesen nach letztlich *praktisch* ist. Allerdings darf dieses Praktische nicht vorschnell mit dem Sittlichen gleichgesetzt werden. In dieser Phase seiner praktischen Philosophie identifizierte Fichte das Praktische noch nicht mit dem Sittlichen. Erst mit der Veröffentlichung von *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* im Jahr 1798 wurde die praktische Philosophie zur eigentlichen Sittenlehre.¹¹¹

¹¹¹ Die Begriffe „Sittlichkeit“, „Ethik“ und „Moralität“ werden häufig synonym verwendet. Es scheint, dass Fichte ihre Bedeutungen nicht ausdrücklich unterscheidet. Auch im deutschsprachigen Raum des 17. und 18. Jahrhunderts lassen sich die Bedeutungen dieser drei Begriffe kaum klar voneinander trennen. Die Sittenlehre umfasst die „moralischen Eigenschaften des aquinatischen *actus moralis* ebenso wie die moralischen Charaktere der einschlägigen Empfindungen der moral-sense-Theoretiker, die Verhaltensdispositionen und praxisimmanenten Obligationsprofile der aristotelischen Tugend- und Praxisethik ebenso wie die Normenwelt der Naturrechtstradition.“ Kant unterscheidet in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nicht explizit zwischen Sittlichkeit und Moralität, sondern verwendet Sittlichkeit als allgemeinen moralphilosophischen Grundbegriff. Im *System der Sittenlehre* betont jedoch Fichte, dass sein Projekt sich von einer *Metaphysik der Sitten* unterscheidet. Eine *Metaphysik der Sitten* sei formal und leer, sie „enthält nur die Deduktion des [Sitten]-Prinzips, des ‚notwendigen Gedankens der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle‘“; das *System der Sittenlehre* dagegen „muss ‚reell‘ sein und inhaltlich bestimmte Handlungsorientierungen bieten.“ (Vgl. Wolfgang Kersting: „Sittlichkeit; Sittenlehre“, in: Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9,

In dieser Abhandlung argumentierte Fichte ausführlich für die Anwendbarkeit der Wissenschaftslehre und bezeichnete die Sittenlehre als ihren Gipfelpunkt. Die enge Verbindung zwischen *Wissenschaftslehre* und *Sittenlehre* ergibt sich aus der Tatsache, dass die Wissenschaftslehre ohne ihre *Anwendung* auf die Realität unvollständig wäre. Die Sittenlehre zeigt, wie die Realisierung der Freiheit durch Beschränkung möglich wird.

Fichte muss erläutern, wie transzendente Prinzipien von ihrer rein formalen Struktur zu konkreten Handlungen übergehen können. Diese Fragestellung bildet die zentrale Aufgabe der gesamten *Sittenlehre*. Um dieses Problem zu lösen, setzt Fichte mit der Frage an: Wie kann „ein Objektives jemals zu einem Subjektiven, ein Sein für sich zu einem vorgestellten werden“? (GA I/5, 21). Er betont, dass es notwendig sei, „einen Standpunkt“ zu finden, von dem aus die Unterscheidung von Subjekt und Objekt erklärt werden kann (GA I/5, 21). Subjekt und Objekt sind in ihrem ursprünglichen Zustand identisch oder „ganz Eins“. Den Ursprung dieser Identität bezeichnet Fichte als „Ichheit“, „Intelligenz“ oder „Vernunft“ (GA I/5, 21).¹¹²

Basel 1995, S. 907–909.) Es scheint also, dass die Sittenlehre die Bedeutungen von Ethik und Moralität umfassen kann. Während „Ethik“ (von *êthos*) die Sinnesart und den Charakter einer Person bezeichnet, bedeutet „Moralität“ (von *mōs*) ein gesellschaftliches System geltender Normen und Regeln – ähnlich Hegels Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Moralität. Hans Reiner definiert Ethik als „die Wissenschaft von der Sittlichkeit. Dabei wird unter Sittlichkeit dasjenige Lebensgebiet verstanden, das es mit dem Unterschied von Gut und Böse sowie den damit verbundenen allgemeinen Normen unseres Handelns zu tun hat, die als sittliche Forderungen an uns herantreten.“ (Reiner, Hans: *Die philosophische Ethik*, Heidelberg, 1964, S. 15; vgl. auch: Lauth, Reinhard: *Ethik – in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Stuttgart, 1969, S. 16.) Es scheint bisher keine Einigkeit über diese drei Begriffe zu geben, und jede Interpretation gibt eine eigene Definition. Ich bin der Auffassung, dass Fichtes Sittenlehre als eigenständige Theorie verstanden werden sollte, die möglicherweise als eine *Lebenslehre* anzusehen ist. Allerdings kann diese Sittenlehre als Lebenslehre nur durch eine transzendente Handlungstheorie erschlossen werden. Wie ich in der Einleitung argumentiert habe, darf Fichtes „praktische Philosophie“ in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) nicht direkt mit seiner „Sittenlehre“ gleichgesetzt werden. Zur Diskussion der verschiedenen Bedeutungen von „Sittlichkeit“, „Ethik“ und „Moralität“ siehe De Pascale, Carla: „*Die Vernunft ist praktisch*“ – *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin 2003, S. 94–107, sowie Wood, Allen: *Fichte's Ethical Thought*, Oxford 2016, S. 125–128.

¹¹² In diesem Abschnitt erkennt man, dass Fichte die Grundlage beständig durch die Einführung neuer Termini erläutert und präzisiert. Das Ich, das Fichte in der *Grundlage* (1794) als *Tathandlung* charakterisierte, beschreibt er in der *Sittenlehre* (1797) als *Willensfähigkeit*. Man könnte sich fragen, ob Fichte das Projekt der *Grundlage* aufgegeben hat und die *Sittenlehre* als eine neue Darstellung seiner Ideen betrachtet. In der *Sittenlehre* verfeinert Fichte an einigen Stellen seine Gedanken, die in der *Grundlage* noch nicht vollständig ausgearbeitet waren. Der Ausdruck „Tathandlung“ taucht zwar nicht mehr auf, doch der Verzicht auf diesen Terminus bedeutet nicht, dass Fichte sein ursprüngliches Projekt aufgegeben hat oder dass die *Grundlage* vernachlässigt werden kann. Ganz im Gegenteil: Die *Grundlage* ist ein wesentlicher Bestandteil, um die *Sittenlehre* zu verstehen. Weitere Erläuterungen dazu finden sich im folgenden Abschnitt.

Aus der Ichheit ergibt sich die Struktur des Bewusstseins auf zwei Ebenen: Die absolute Einheit von Subjekt und Objekt bildet die erste Ebene – das reine Bewusstsein als transzendentes Fundament. Aus dieser Einheit geht die zweite Ebene hervor, das empirische Bewusstsein, in dem Subjektivität und Objektivität erzeugt werden. Das bedeutet, dass Subjekt und Objekt nur in der „Ichheit“ verankert sind. Diese „Ichheit“ ist die notwendige Voraussetzung für die „Vielheit“. Ohne die „Ichheit“, die sich in der transzendentalen Reflexion artikuliert, könnten die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt nicht verstanden werden. An der *Sittenlehre* zeigt sich, dass die Verwirklichung der transzendentalen Prinzipien in der Welt nur durch die dynamische Einheit des Ich möglich ist.

Subjekt und Objekt sind ursprünglich identisch; erst im Prozess der philosophischen Reflexion werden sie *differenziert*. Daraus ergeben sich theoretische und praktische Vernunft: Die theoretische Vernunft untersucht, wie das Ich als *kognitives* Subjekt das Sein erkennt, während sich die praktische Vernunft darauf richtet, wie das Ich als *handelndes* Subjekt auf das Sein einwirkt (GA I/5, 21). Beide, die theoretische und die praktische Philosophie, gehen auf die Ichheit zurück. Denken und Handeln sind daher nicht zwei getrennte Vorgänge, sondern dieselbe *Tätigkeit*, die sich in zwei verschiedenen Hinsichten manifestiert. Folglich stellt die Wissenschaftslehre eine praktisch-theoretisch vereinte Lehre dar, die die wechselseitige Durchdringung von Sein und Sollen thematisiert und auf eine Synthese dieser beiden Aspekte zielt.

Fichte betont, dass das Ich sich seiner eigenen „Wirksamkeit“ bewusst sein muss; ohne dieses Bewusstsein wäre kein Selbstbewusstsein möglich (GA I/5, 23). Das Ich wird so zum „Grund der Veränderung“ und besitzt die Fähigkeit, Objekte zu konstituieren. Das bedeutet, dass das Ich sein Handeln als eine „reelle Kraft“ begreift, die in der Lage ist, in die Welt einzugreifen (GA I/5, 23). Damit ist das Ich nicht nur Ursprung der Welt, sondern auch der Grund für die Verbindung von Denken und Handeln in einem systematischen Ganzen. Es ist somit nicht nur der transzendente Ort der Reflexion, sondern der *aktive* Grund, aus dem Veränderung und Gestaltung hervorgehen: „Das Eine [Ich], welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und zugeordnet das Subjektive und Objektive im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann als einfaches, auf keine Weise zum Bewußtsein kommen.“ (GA I/5, 24)

Die ursprüngliche Tätigkeit des Ich ist die Bedingung der Möglichkeit von Bewusstsein. Ohne diese Tätigkeit wäre die Erfassung eines Objekts undenkbar, da sie das empirische Bewusstsein erst erzeugt. Das Ich bleibt stets unbestimmt und darf nicht als „Ding“ verstanden werden. Im Gegensatz dazu können empirische Dinge, Tatsachen, Bewusstseinsinhalte und andere Erscheinungen nur existieren, wenn die Ichheit – oder die „unmittelbare Übereinstimmung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven“ – als Urprinzip anerkannt wird (GA I/5, 24). Sie bildet die unsichtbare, aber notwendige Bedingung, aus der sich die gesamte Struktur des Bewusstseins ableitet.

Daraus folgt, dass dem Ich die ursprüngliche Handlung zugrunde liegt. Allerdings stellt sich die Frage, wie das Ich sich dieser Ursprünglichkeit oder „Tätigkeit überhaupt“ bewusst werden kann. Fichte zufolge lässt sich diese Ursprünglichkeit durch reflektierende Abstraktion erfassen; sie erweist sich als die ideale Voraussetzung jeder Wahrnehmung. Jede Tätigkeit erzeugt auch einen Widerstand, und jeder Widerstand ist wiederum eine Produktion der Tätigkeit (GA I/5, 25). Der Widerstand geht somit nicht auf etwas gänzlich anderes zurück, sondern entsteht durch die „ideale“, „geistige“ oder „vernünftige“ Tätigkeit des Ich.

Die Tätigkeit des Ich ist absolut frei, jedoch nicht gesetzlos. Das Ich bringt vielmehr auch das Gesetz hervor, das die Normen von Erkennen und Handeln festlegt. Dies zeigt, dass Freiheit nicht anarchisch ist, sondern sich selbst durch die Setzung von Gesetzen strukturiert. Die vom Ich hervorgebrachten Gesetze sind kein äußeres Gebot, sondern gehen aus dessen innerer Tätigkeit hervor (GA I/5, 25).

Indem es tätig ist, schreibt sich das Ich selbst das Gesetz zu und konstituiert die Gegenstände gemäß diesen Gesetzen. Fichte nennt die Tätigkeit des Ich „Agilität“, „Beweglichkeit“ oder „Intelligenz“ und betont, dass sie nur durch die Selbstanschauung des Ich erfasst werden kann (GA I/5, 26).¹¹³ Für Fichte ist diese Intelligenz, Agilität oder Beweglichkeit die reale Kraft, eine „Kausalität des bloßen Begriffs auf das Objektive“ und „absolut in, und durch sich selbst bestimmt“ (GA I/5, 27).

Aus dieser Annahme folgt, dass die Tätigkeit des Ich als eine „Kausalität des Begriffs“ zu verstehen ist. Unter „Kausalität des Begriffs“ versteht Fichte die „Gesetze des Bewusstseins“, die für ihn ein Zeichen der „Freiheit“ sind. Die Anwendung dieser kausa-

¹¹³ Später wird die Selbstanschauung von Fichte als *intellektuelle Anschauung* beschrieben.

len Begriffe in der Sinnenwelt bezeichnet die Spontaneität des Ich. Freiheit soll zudem mit der „sinnliche[n] Vorstellung“ verbunden sein, die „durch den Gegensatz mit der Gebundenheit des Objekts“ entsteht (GA I/5, 27).

Dieser Freiheitsbegriff verdeutlicht Fichtes materiale Freiheit, die sich von Kants formaler Freiheit unterscheidet. Während Kant Freiheit als rein unabhängig vom sinnlichen Anteil auffasst, sieht Fichte Freiheit stets in Verbindung mit der sinnlichen Welt und dem Widerstand:

Ich setze mich frei, inwiefern ich ein sinnliches Handeln, oder ein Sein aus meinem Begriffe, der dann Zweckbegriff heißt, erkläre. Das oben aufgestellte Faktum: ich finde mich wirkend, ist daher nur unter der Bedingung möglich, inwiefern ich einen von mir selbst entworfenen Begriff voraussetze, nach welchem die Wirksamkeit sich richten, und durch ihn sowohl *formaliter* begründet, als *materialiter* bestimmt sein soll. (GA I/5, 27)

Der Zweckbegriff verweist auf Fichtes implizit teleologische Perspektive in der Sittenlehre. Fichte versteht Freiheit nicht als isolierte Ursache-Wirkungs-Beziehung, sondern als Teil einer umfassenden, kontinuierlichen handlungsteleologischen Kette.¹¹⁴ Sie bezieht sich dabei auf einen *genetischen* Prozess als Entstehungsgeschichte. Die Selbständigkeit, die sich durch die kausalen Begriffe zeigt, manifestiert sich in zwei Formen: entweder in der „Kausalität des Subjektiven auf das Objektive“ oder in der „Kausalität des Objektiven auf das Subjektive“ (GA I/5, 28). Beide Formen stehen in einer Wechselwirkungsbeziehung: Das Ich wirkt auf die Welt ein, und die Welt wirkt auf das Ich. Daher lässt sich der Freiheitsbegriff mit einem Weltbegriff verknüpfen: Die transzendente Freiheit steht in Verbindung mit einer materialen Freiheit und bezieht sich zugleich auf die Notwendigkeit. Sie verwirklicht sich in der sinnlichen Welt.¹¹⁵ Das Ich ist nicht nur ein abstraktes Prinzip,

¹¹⁴ Zu einer teleologischen Interpretation von Fichtes Sittenlehre siehe etwa die Beiträge von Gabriel Gottlieb und Owen Ware. Ware analysiert diese Perspektive in seiner umfassenden Darstellung von Fichtes Moralphilosophie (Vgl. Ware, Owen: *Fichte's Moral Philosophy*, Oxford 2020, S. 166–186). Gottlieb vertieft Fichtes Konzeption der Selbsttätigkeit und dessen teleologische Dimension (Vgl. Gottlieb, Gabriel: „Fichte on Self-Sufficiency and Teleology.“ In: Saunders, Joe (Hg.) *Freedom After Kant: From German Idealism to Ethics and the Self*, London, 2023, S. 63–80). Ich diskutiere auch Fichtes *System der Sittenlehre* im aktuellen philosophischen Kontext und prüfe seine Nähe zu Deontologie, Konsequentialismus und Perfektionismus (Vgl. Lam, Eric Tat-Fung: „Das System der Sittenlehre“ im gegenwärtigen Kontext: Deontologie, Konsequentialismus oder Perfektionismus? In: *Fichte-Studien* 53 (2024, 2), S. 370–394).

¹¹⁵ Fichtes Freiheitslehre erscheint mir in mancher Hinsicht vergleichbar mit Sartres existenzieller Freiheit, da die Transzendentalphilosophie als Grundlage der existenziellen Freiheit verstanden werden kann und

sondern verkörpert sich durch „einen materiellen Leib“. Die Einführung dieses Leibs als unmittelbare Kausalität des Ich in der Welt unterstreicht Fichtes Ziel, die Wirklichkeit der Transzendentalphilosophie praktisch zu belegen. Er möchte die *Sittenlehre* nicht allein als transzendente Theorie verstehen, sondern sie auch *phänomenologisch* erweitern. Die Verkörperung des Ich zeigt, dass Freiheit für Fichte kein bloß abstraktes Prinzip bleibt, sondern in der realen, sinnlichen Welt konkret verwirklicht werden muss (GA I/5, 29).¹¹⁶

Bislang ist das Ergebnis, dass das Ich, welches alles empirische Bewusstsein begründet, nichts anderes ist als die „reine Tätigkeit“. Das Ich als reine Tätigkeit erscheint als „Gesetze des Bewusstseins“ oder als „Kausalität des Begriffs“. Diese reine Tätigkeit spaltet sich in Subjekt und Objekt auf und kann nur „erblickt“ werden, wenn sie sich „als Wirklichkeit auf etwas außer mir“ manifestiert.:

Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt, an dem anderen, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. *Das einige rein Wahre ist meine Selbständigkeit.* (GA, I/5, 29)

die existenzielle Freiheit als Ausdruck der transzendentalen Freiheit gilt. Freiheit ist zugleich Handlungsfreiheit. Es lässt sich argumentieren, dass Sartres existenzielle Freiheitsidee bereits von Fichte vorweggenommen wurde. Für eine ausführlichere Diskussion des Freiheitsbegriffs bei diesen beiden Philosophen vgl. Heumann, Lucia Theresia: *Ethik und Ästhetik bei Fichte und Sartre*, Leiden 2009, S. 25f.; Breazeale, Daniel: „How to Make an Existentialist? In Search of a Shortcut from Fichte to Sartre“, In: Waibel, Violetta L., Breazeale, Daniel und Rockmore, Tom (Hg.): *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlin, 2010, S. 277–312; Liu, Zhe: „Fichte and Sartre“, In: Waibel, Violetta (Hg.): *Fichte und Sartre über Freiheit: Das Ich und der Andere*, Berlin 2015, S. 111–126.

¹¹⁶ Man könnte vermuten, dass Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Metaphysik der Sitten* ebenfalls die Anwendbarkeit des Sittengesetzes systematisch argumentiert hat. Was Fichte in der *Sittenlehre* entwickelt, ließe sich möglicherweise auch in Kants Texten finden. Meines Wissens ist dies nicht der Fall. Kant hat versucht, die Moralität auf unterschiedliche Weise zu begründen und zu realisieren – indem er etwa das höchste Gut, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes postuliert oder Begriffe wie das Gewissen und das moralische Gefühl eingeführt hat. Dennoch scheinen Kants Ethik einige materiale Voraussetzungen zu fehlen, insbesondere in Bezug auf *Leiblichkeit* und *Intersubjektivität*. Zudem ist unklar, ob Fichte Kants Auffassung teilen würde, dass die Verwirklichung der Moralität zwingend die Existenz des höchsten Gutes, der Unsterblichkeit der Seele und Gottes erfordert. Da Fichte die Autonomie letztlich durch individuelle Handlung zur Geltung bringt, ist sein *System der Sittenlehre* radikaler als Kants *Metaphysik der Sitten*. Fichtes Moralphänomenologie ist genauer beschrieben in: Binkelman, Christoph: Phänomenologie der Freiheit: „Die Trieblehre Fichtes im System der Sittenlehre von 1798.“ In: *Fichte-Studien* 27 (2006, 1), S. 5-21; Martin, Wayne: „Fichtes transzendente Phänomenologie der Tätigkeit: Kommentar zu Fichtes Einleitung in die Sittenlehre.“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre - Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 21-38.

Am Ende der Einleitung betont Fichte, dass die *Sittenlehre* zwingend mit der *reinen Tätigkeit* beginnen muss, so wie bereits die „Tathandlung“ in der *Grundlage*. Für Fichte ist der Zweck der *Sittenlehre* die Erlangung von Selbständigkeit, die er als die Wahrheit des Lebens ansieht. Dies wirft die Frage auf, wie Fichtes transzendente Begründung zeigt, dass Selbständigkeit durch Sittlichkeit erlangt werden kann. Um dies zu beantworten, bedarf es einer *Deduktion*.¹¹⁷

3.2. Deduktive Methode und Genetische Einsicht

Fichtes Deduktion des Sittengesetzes erstreckt sich von §1 bis §3. Wie Fichte in der Einleitung zu seiner *Sittenlehre* darlegt, ist die *Ichheit* der Ausgangspunkt, aus dem das Sittengesetz deduziert wird. Die Deduktion des Sittengesetzes setzt Kants philosophisches Erbe voraus, auf das sich Fichte bezieht, indem er auf das „Faktum der Vernunft“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* verweist.¹¹⁸ Fichte beginnt die Deduktion des Sittengesetzes

¹¹⁷ In der *Sittenlehre* verwendet Fichte die „rationale Methode“ (Deduktion), um durch sie zum Grundsatz des Sittengesetzes zu gelangen. Wie Hans Reiner beschreibt: „Die rationale Methode benützt, wie ihr Name sagt, die *ratio*, das heißt die Vernunft, um durch sie zu Erkenntnissen zu gelangen. Ausgangspunkt des Erkennens sind dabei allgemeine Begriffe oder allgemeine Grundsätze, sogenannte Axiome, die von selbst einleuchten, das heißt, die eben rein aus der Vernunft erkannt werden. Aus diesen allgemeinsten, von selbst einleuchtenden Sätzen oder Begriffen werden dann einzelne, spezielle Sätze abgeleitet, ‚deduziert‘. Anders als ‚Induktion‘ beansprucht die rationale Methode der ‚Deduktion‘ eine strenge Allgemeingültigkeit und lässt keine Ausnahmen zu. ‚Die Hauptgebiete, in denen diese rationale und deduktive Methode Anwendung findet, und in denen ihre Brauchbarkeit auch allgemein anerkannt ist, sind die Logik und die Mathematik“ (Vgl. Reiner, 1964, S. 22–23). Die Anwendung der deduktiven Methode auf die Ethik lässt sich zunächst auf Thomas von Aquin zurückführen. Sie wurde im 17. und 18. Jahrhundert von Spinoza und Kant weiterentwickelt. Fichte gehört ebenfalls zu dieser Tradition, die die rationale Methode der Deduktion in der Ethik verwendet und auf die strenge Geltung des Sittengesetzes besteht. Aber ich muss betonen, dass Fichtes Deduktion nicht nur die strenge Allgemeingültigkeit der Ethik verlangt, sondern auch darauf abzielt, eine *genetische* Einsicht zu gewinnen.

¹¹⁸ Fichtes Deduktion stellt eine weitere Entfaltung von Kants „Faktum der Vernunft“ dar. Es gibt bereits zahlreiche Forschungsliteraturen, die sich mit der Frage auseinandersetzen, wie man das Faktum der Vernunft verstehen kann. Dieter Henrich argumentiert, dass das „Faktum“ im juristischen Sinne zu verstehen sei und nichts mit einer bloßen Tatsache zu tun habe. Vielmehr soll es als „Tat“ im Sinne seiner lateinischen Wurzel verstanden werden, was den aktiven, selbsttätigen Charakter der Vernunft ausdrückt. Henrich vertritt ferner, dass Kant die Faktum-These bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verankert, auch wenn er dies nicht explizit formuliert hat (vgl. Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft.“ In: Henrich, Dieter & Schulz, Walter & Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (Hg.): *Die Gegenwart der Griechen im Neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, S. 77–115; siehe auch Henrich, Dieter: „Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.“ in: Schwan, Alexander (Hg.): *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1975,

mit dem sogenannten „Gemüt der Zunötigung“. Dieses „Zunötigung“ kann man in der heutigen philosophischen Sprache als einen *normativen* Grund verstehen. Allerdings darf man das „Gemüt der Zunötigung“ nicht als bloßes „Gefühl“ auffassen, sondern muss es auf die „Intelligenz“ zurückführen, von der es abgeleitet wird. Fichtes Aufgabe besteht darin, sowohl die Geltung des Sittengesetzes zu beweisen als auch einen Erklärungsgrund dafür zu liefern, dass das Sittengesetz für uns eine motivierende Kraft besitzt.¹¹⁹

Die „Zunötigung des Gemüts“ kann „auf zweierlei Weise“ verstanden werden. Zum einen kann man seine sittliche Natur als *gegebene Tatsache* erkennen, ohne ihren Ursprung zu kennen. Hieraus ergibt sich, was Fichte als „gemeine Erkenntnis“ bezeichnet – ein *alltägliches moralisches Bewusstsein*. Fichte betont, dass diese Form moralischer Einsicht schon „auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins möglich“ ist, also aus empirischer Perspektive hinreichend sein kann, um die eigene Pflicht zu erkennen und entsprechend zu handeln (GA I/5, 33).

Allerdings bleibt fraglich, ob die Deduktion des Sittengesetzes damit auf der rein empirischen Ebene als hinreichend gelten kann. Für eine genetische Deduktion des Sittengesetzes ist dies sicherlich ungenügend. Fichtes Ziel ist vielmehr eine *transzendente Genesis der Sittlichkeit*, keine bloße Moralphysikologie, auch wenn er teilweise psychologische Terminologie verwendet.¹²⁰ Der eigentliche Schwerpunkt liegt dabei auf den transzendenten

S. 55–112). Auch viele andere Forscher schließen sich der Auffassung an, das Faktum als Handlung zu verstehen. So etwa Willaschek, Marcus: „Die Tat der Vernunft“ – Zur Bedeutung der kantischen These vom „Factum der Vernunft“, in: Funke, Gerhard (Hg.): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn 1991, S. 455–466.) und Wolff, Michael: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009, 4), S. 511–549). Owen Ware argumentiert in einem anderen Zusammenhang, dass auch die Entwicklung der chemischen Wissenschaften im 18. Jahrhundert eine Rolle bei der Faktum-These spielen und dass man diese These mithilfe eines Gedankenexperiments gut nachvollziehen könne (vgl. Ware, Owen: „Rethinking Kant’s Fact of Reason.“ In: *Philosophers Imprint* 2014). Ich bin der Ansicht, dass Fichtes Deduktion des Sittengesetzes der Faktum-These Kants nicht widerspricht. Vielmehr ist Fichte der Überzeugung, dass Kants These grundsätzlich zutreffend, jedoch noch nicht hinreichend begründet ist. Die Deduktion des Sittengesetzes versteht sich als Versuch, die in Kant versteckten Einsichten zu artikulieren.

¹¹⁹ Vgl. Schmidt, Andreas: „Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit (§§ 1-3).“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre – Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 42.

¹²⁰ Vgl. Ivaldo, 1999, S. 248: „Nach Fichtescher Auffassung heißt philosophische Sittenlehre Theorie der ‚absoluten Sitte der Vernunft‘, des bestimmenden, kategorischen Sollens. Demzufolge ist Ethik als philosophische Wissenschaft [...] kein bloß deskriptives, sondern ein normatives Wissen, obgleich sie theoretische Aussagen aus der Anthropologie und der Naturlehre und ein unerlässliches Verhältnis zum morali-

len Bedingungen, die die Möglichkeit einer Sittenlehre begründen. Es geht um eine tiefere Begründungsebene. Fichte selbst schreibt hierzu: „Die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen; [sie] befriedigt sich nicht mit der faktischen Erkenntnis, sondern verlangt eine genetische, will nicht bloß wissen, daß eine solche Zunötigung in ihm ist, sondern er will zusehen, wie sie entstehe“ (GA I/5, 33). Fichtes *Sittenlehre* ist somit als eine transzendental-genetische Untersuchung der Freiheit zu verstehen, die darauf abzielt, die Entstehung von Freiheit im Rahmen des reinen Denkens zu begründen. Eine solche Begründung erfordert eine strenge Methode, um den Ursprung der sittlichen Geltung aufzuzeigen, ohne sich lediglich auf empirisch-psychologische Annahmen zu stützen.

Fichtes deduktive Methode lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Ich besitzt die Fähigkeit, in einer *reflexiven* Überlegung unmittelbar zu erkennen, dass es kein bloßes Ding ist, sondern sich selbst als *Quelle* des Gesetzes begreift. Er beschreibt diesen Prozess wie folgt:

Die Darlegung dieser Gründe ist, da durch sie etwas von dem höchsten, und absoluten Prinzip, dem der Ichheit, abgeleitet, und als aus ihm notwendig erfolgend nachgewiesen wird, eine *Ableitung* oder *Deduktion*. So haben wir hier eine Deduktion der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Prinzips in ihm, zu geben. Statt die Vorteile einer solchen Deduktion ausführlich aufzuzählen, ist es hier genug anzumerken, daß durch sie erst eine Wissenschaft der Moralität entsteht, Wissenschaft aber von allem, wo sie möglich ist, Zweck an sich ist. (GA I/5, 33-34)

Die *Ichheit* wird hier als *das höchste und absolute Prinzip* dargestellt, aus dem Erkennen und Handeln notwendig hervorgehen. Für Fichte kann nur dieses Prinzip den Grund für eine *wissenschaftliche Moral* liefern, da es nicht von äußeren oder empirischen Tatsachen abhängig ist, sondern in der *transzendentalen Subjektivität* selbst gründet. Es genügt ihm nicht, das Moralgesetz einfach als gegeben hinzunehmen; das Sittengesetz als *Faktum der Vernunft* ist

schen Faktum mit einbezieht.“ Auch Günter Zöller erinnert den Leser daran, dass man Fichtes Transzendentalphilosophie nicht mit der Psychologie verwechseln darf: „Fichte’s pervasive discussion of the I in terms of consciousness and self-consciousness needs to be grasped in its nonpsychological dimension. Just as the I in the generic, transcendental sense is the principle of any and all individual I, so the consciousness and self-consciousness associated with the generic, preindividual I is the principle of all empirically concrete, individual consciousness and self-consciousness.“ (Zöller, 1998, S. 58.) Daher halte ich eine moralpsychologische Deutung der Sittenlehre für sachlich falsch. Zur Kritik der moralpsychologischen Deutung siehe meinen Beitrag: Lam, 2024, S. 373–377.

nicht das Fundament, sondern *zweitrangig* – es bedarf einer genetischen Erklärung, um nicht bloß als Dogma zu gelten.¹²¹

Die Deduktion des Sittengesetzes ist untrennbar mit der *Grundlage* (1794) verbunden – ein Zusammenhang, der bereits im Titel deutlich wird. Die Sittenlehre wird „nach den *Prinzipien der Wissenschaftslehre*“ entwickelt, und ihr Ziel besteht darin, die *transzendentalen Prinzipien der Wissenschaftslehre* durch die *Sittenlehre* zu *konkretisieren*. Das bedeutet, dass die allgemeinen Prinzipien des Ich auf das konkrete Handeln angewendet werden:

In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganzes der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondere Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduktion mit einer *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, zusammen. Die Deduktion wird aus Sätzen der letzteren geführt, und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft. (GA I/5, 34)¹²²

¹²¹ Hier erkennt man Fichtes *synthetische* Aufgabe. Wie Dieter Henrich beschreibt, ist die *Sittenlehre* „die höchste Synthesis der Philosophie zu vollenden. Dies sei die Synthesis von intelligibler und sinnlicher Welt [...] Die Wissenschaftslehre von 1798 hat nicht nur die Formel vom Selbstbewußtsein verändert. Sie hat der Theorie auch einen ganz anderen Aufbau gegeben. Das System der Sittenlehre ist in die Grundlegung selbst aufgenommen, – mit der Folge, daß das sittliche Bewußtsein zur eigentlichen Grundstruktur des Ich wird. Indem dies geschah, konnte und mußte auch die Beschreibung des sittlichen Bewußtseins verändert werden. Denn in der ‚Grundlage‘ von 1794 stand es unter dem Ichbegriff. Aus ihm folgte zunächst der Begriff des Erkennens; die sittliche Aufgabe war sein würdigeres Komplement. Auch die neue Beschreibung beginnt mit der Lehre vom Erkennen. Jetzt ist sie aber nur die Einführung in die Definition des sittlichen Wissens. Ist diese erreicht, so werden die Stufen der Erkenntnis rückläufig aus ihr gewonnen und damit eigentlich erst deduziert. Der Begriff der Sittlichkeit aber wird als Synthesis zweier Welten genommen Fichte ist sich durchaus dessen bewußt, daß diese Beschreibung tiefer und dem Kantischen Gedanken angemessener ist als die, welche er selbst früher gegeben hatte.“ Dies verdeutlicht Fichtes bahnbrechende und radikale Idee: Er konzipiert die „*Freiheit als Faktum*“, nicht das Faktum als Freiheit. Nur auf diese Weise kann die Freiheit sich selbst begründen. Allerdings denke ich, dass Fichte tatsächlich die Freiheit als *konstitutives* Element der *Subjektivität* auffasst: *Freiheit ist selbst die Subjektivität*. Subjektivität muss und kann nur durch Freiheit gedacht werden. Für weitere Diskussion: Henrich, 2019, S. 46–49; 125–128.

¹²² In der englischen Übersetzung der *Sittenlehre* verweisen Breazeale und Zöller in einer Fußnote darauf, dass Fichte mit der „*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“ hier die neue Darstellung der *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796–1799) gemeint habe. Fichte verwendet dabei den unbestimmten Artikel „einer“ und nicht den bestimmten „der“, was darauf hindeutet, dass es mehrere Fassungen der Wissenschaftslehre gibt. Aufgrund der Betonung der praktischen Perspektive in der *Wissenschaftslehre nova methodo* glauben Breazeale und Zöller, dass man die *Sittenlehre* parallel dazu lesen sollte. Ich bin mir jedoch skeptisch, ob Fichte sich hier auf die *Wissenschaftslehre nova methodo* bezieht. Fichte hätte sie direkt benennen können, anstatt die „*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“ zu erwähnen. In der Tat hielt Fichte im Sommersemester 1796, ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Grundlage*, eine Vorlesung über Moralphilosophie (GA IV, I, 9ff.). Diese Vorlesung überarbeitete Fichte später und veröffentlichte sie 1797 offiziell als *Das System der Sittenlehre*. Der Inhalt der *Sittenlehre* (1797) könnte teilweise auf die Vorlesung von 1796 zurückgehen, die auf der *Grundlage* aufbaut. Ein weiteres Indiz ist, dass Fichte im Jahr 1802, nachdem er seinen Lehrstuhl an der Universität verloren und Jena verlassen hatte, die zweite Auflage der *Grundlage* mit leichten Verbesserungen wieder ver-

Dieses Zitat markiert den „Übergang“ innerhalb der Wissenschaftslehre: Das Ich als Einheitsprinzip wird durch die Deduktion des Sittengesetzes in die Vielheit des konkreten Handelns überführt. Dieser Übergang oder die Deduktion kann als die *Anwendung* der Wissenschaftslehre auf das praktische Leben verstanden werden und stellt einen *Höhepunkt* in Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre dar. Laut Fichte ist diese Deduktion selbst eine Form der „theoretischen Erkenntnis“. Er strebt eine systematische Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft an, in der das Moralgesez als notwendige Konsequenz aus der transzendentalen Struktur des Ich abgeleitet wird. Damit unterstreicht die Wissenschaftslehre ihren Anspruch, nicht nur den Grund der Erkenntnis, sondern auch den Grund der Handlung zu liefern. Fichte betont außerdem, dass die Sittenlehre keine „Weisheitslehre“ sei. Vielmehr beschreibt er sie als eine „Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur überhaupt, und unserer bestimmten Pflichten insbesondere“ (GA I/5, 35). Die Sittenlehre versteht sich folglich nicht als Sammlung praktischer Ratschläge oder bloßer Lebensweisheiten, sondern als *strenge Wissenschaft*.

Doch wie lässt sich das Gesetz aus dem Ich herleiten und zugleich auf das Sein anwenden? Fichte erklärt, dass das Ich keine Tatsache sei und nicht aus dem Sein abgeleitet werden könne. Im Gegenteil: Das Sein ist nur in Bezug auf ein tätiges Bewusstsein möglich (GA I/5, 36). Die Deduktion des Sittengesetzes aus dem Ich muss daher konsequent innerhalb der *Grenzen der Vernunft* bleiben. Jeder Versuch, das Sittengesetz außerhalb dieses Bereichs zu begründen, so Fichte, sei zum Scheitern verurteilt (GA I/5, 37).

3.3. Denken als Wollen

(a) Tendenz zur absoluten Selbständigkeit

Die Deduktion beginnt Fichte mit einer klaren Zielbestimmung: Um das Sittengesetz aus dem Ich abzuleiten, muss zunächst geklärt werden, welche Aufgabe überhaupt gelöst werden soll. Außerdem sind mögliche Schwierigkeiten zu berücksichtigen und es ist zu prüfen, wie sich alternative Lösungswege auf neue Aufgaben übertragen lassen.

öffentlichte. Dies deutet darauf hin, dass Fichte die *Grundlage* für grundlegend und weiterhin relevant hielt. Andernfalls hätte er die neue Fassung der Wissenschaftslehre veröffentlicht, nicht die *Grundlage*. Auch das Manuskript der *Wissenschaftslehre nova methodo* wurde zu Fichtes Lebzeiten *nie* veröffentlicht. Daher scheint es mir, dass Fichte sich in der *Sittenlehre* nur auf die Fassung von 1794 beziehen konnte.

Die Deduktion setzt laut Fichte mit folgender Aufgabe an: „Sich selbst, bloß als sich selbst, d.i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken.“ (GA I/5, 37) Was bedeutet es, „bloß als sich selbst zu denken“? Fichte fordert hier zunächst eine philosophische *Abstraktion*: Alle Eigenschaften und Bestimmungen des Ich sollen ausgeblendet werden, um ein *höheres, reines* Denken zu erreichen. Dieses reine Denken ist nichts anderes als *Intelligenz*, als *reine Tätigkeit*. Die reine Tätigkeit oder Intelligenz gilt wiederum als der letzte Grund aller Handlungen.¹²³

Aber die Intelligenz ist nicht in sich abgeschlossen. Fichte zeigt, dass die Intelligenz eine *voluntative* Funktion besitzt, nämlich etwas aufzugreifen oder mit etwas zu *korrelieren*. Dies führt zu Fichtes wichtigem Begriff in der *Sittenlehre*: dem Wollen.¹²⁴ Folglich ist das Ich *voluntativ* zu charakterisieren: *Es will stets etwas*. Wie aber kann die Funktion des Wollens deduziert werden? Fichte knüpft an die *Grundlage* an und beginnt mit dem Ichbegriff: „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.“ Daraus ergeben sich drei Fragen: (1) Was heißt: „Ich finde **mich**“? (2) Was heißt: „ich **finde** mich“? und (3) Was heißt: „ich finde mich **wollend**“, und warum kann ich mich nur als wollend finden? (GA I/5, 37)¹²⁵

¹²³ Andreas Schmidt beschreibt diese *Abstraktion* als ein „Gedankenexperiment“. Ich denke aber nicht, dass der Ausdruck „Gedankenexperiment“ hier angemessen ist; vielmehr handelt es sich um eine *philosophische Abstraktion*. Eine Abstraktion bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur, dass empirische Eigenschaften weggelassen werden, sondern dass eine *höhere* Position erreicht wird, nämlich der *transzendente Standpunkt*. Diese Abstraktion ist jedoch nur möglich, wenn Intelligenz vorausgesetzt wird. Vgl. Schmidt, 2015, S. 41; siehe auch: Binkelman, 2007, S. 37.

¹²⁴ Der Begriff des Wollens – später des Triebs – geht auf das Streben von der *Grundlage* (1794) zurück: „Das Streben geht auf Kausalität aus; es muß daher, seinem Charakter nach, gesetzt werden als Kausalität. Nun kann diese Kausalität nicht gesetzt werden als gehend auf das Nicht-Ich; denn dann wäre gesetzt reale wirkende Tätigkeit und kein Streben. Sie könnte daher nur in sich selbst zurückgehen, nur sich selbst produzieren. Ein sich selbst produzierendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist, nennt man *einen Trieb*.“ (GA I/2, 418) In der *Sittenlehre* identifiziert Fichte das Wollen bzw. den Trieb nicht eindeutig mit dem Streben. Zwar stellt das Wollen oder der Trieb eine weitere Entfaltung des Strebens dar, allerdings bezieht sich das Streben in der *Sittenlehre* auf die absolute Tendenz zur Selbständigkeit und nicht auf die Brücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (GA I/2, 413). Die terminologische Änderung in Fichtes Wissenschaftslehre bedeutet nicht, dass er sein vorheriges Projekt aufgibt, sondern dass er die *reine Geisterwelt* hinter den Buchstaben hervorhebt – „Geist statt Buchstaben“. Den Geist der Philosophie zu artikulieren, statt lediglich die Buchstaben zu wiederholen, bleibt Fichtes unveränderte philosophische Bestimmung. Vgl. Binkelman, Christoph: *Theorie der praktischen Freiheit: Fichte – Hegel*, Berlin 2007, S. 67–81.

¹²⁵ Hier zeigt sich eine Verbindung zum praktischen Teil von § 5 der *Grundlage*. Fichte greift die Frage nach Identität und Differenz erneut auf, allerdings mit neuen Begriffen. Diese Frage wird durch die voluntative Handlung des Ich – also durch den Begriff des *Wollens* – gelöst. Daher bezieht sich die *Sittenlehre* nicht nur auf die Deduktion des Sittengesetzes, sondern auch auf die Realität der *Wissenschaftslehre*.

Die drei Fragen lassen sich in heutiger Sprache als die Frage nach *Intentionalität* verstehen, da das Ich sich selbst nur finden kann, indem es eine *Beziehung* zu etwas aufbaut. Beim Wollen verbindet sich das Ich unmittelbar mit „etwas“. Allerdings bleibt diese voluntative Handlung hier noch immanent, da sowohl das Wollen als auch das Gewollte „im Ich“ stattfinden: Das Ich als Subjekt findet sich selbst und nimmt sich selbst als Objekt wahr.

Fichte veranschaulicht dies an einem Beispiel: Wenn du an einen Gegenstand wie einen Schreibtisch denkst, weißt du sofort, dass du *nicht* der Schreibtisch bist. Du unterscheidest dich vom Schreibtisch. Denkst du hingegen an dich selbst, sind das Denkende und das Gedachte „eins und ebendasselbe“, und du erkennst diese Einheit unverzüglich (GA I/5, 37). Du vereinigst dich in diesem Moment mit dir selbst. Diese unmittelbare Einheit ist nur möglich, weil – wie zuvor erörtert – das Ich als Inbegriff des Denkens zugrunde liegt. Daher lautet Fichtes Antwort auf die erste Frage („ich finde **mich**“): „Ich nehme das Gefundene für Einerlei an mit mir dem Findenden; das Gefundene soll etwas [nicht]¹²⁶ anderes als das Findende selbst sein“ (GA I/5, 38). Das Ich erkennt sich dabei im Akt des Findens als identisch mit sich selbst.¹²⁷

Mit der zweiten Frage („ich **finde** mich“) untersucht Fichte, wie das Ich sich selbst als Objekt auffassen kann. Sobald ein Gegenstand gedacht wird, ist er „das Aufgefaßte“ (in der Sprache der *Grundlage*: das Gesetzsein) und somit nicht länger tätig. Er wird nicht mehr „durch das Auffassen“ modifiziert, sondern „es soll überhaupt sein, und so sein, wie es ist, unabhängig von dem Auffassen [dem Ich]“ (GA I/5, 38). In diesem Moment trennt sich das Gedachte vom Denkenden. Das Ich begegnet sich selbst „im Finden“ und setzt sich als *Tatsache*. Dabei handelt es sich um die Exposition der „Tatsache des Bewusstseins“, in der das Ich als Findender passiv wird und sich selbst als Objekt bestimmt (GA I/5, 38).

Die beiden vorherigen Fragen führen zu einem wichtigen Ergebnis: Im „Finden“ erlangt das Ich die *Identität von Subjekt und Objekt*. Diese Identität kann nur durch das Wollen vollzogen werden. Wenn sich das Ich als voluntatives Subjekt findet, geschieht dies un-

¹²⁶ Das „nicht“ ist im Originaltext nicht enthalten, sondern wurde später von Fichtes Sohn Immanuel Hermann Fichte eingefügt. Meiner Ansicht nach ist diese Korrektur korrekt.

¹²⁷ Hier, meiner Ansicht nach, formuliert Fichte erneut den ersten Grundsatz, den er in der *Grundlage* bereits dargelegt hat: *Ich* = *Ich*. (Vgl. GA I/2, 255–264.)

mittelbar, ohne eine zusätzliche „Realerklärung“. Dieser unmittelbare Selbstbezug erfolgt durch die sogenannte *intellektuelle Anschauung*, bei der das Ich eine Beziehung zu sich selbst herstellt, ohne dabei auf *empirische Anschauung* zu greifen.¹²⁸ Das beschreibt Fichte wie folgt:

Ich werde mir dieses Wollens bewußt, nehme es wahr, sagte ich. Dieses Bewußtseins, dieses Wahrnehmens werde ich mir nun gleichfalls bewußt, und beziehe es gleichfalls auf eine Substanz. Diese bewußtseiende Substanz ist mir ebendieselbe, welche auch will; und darum finde ich als das wollende Mich selbst; oder finde mich wollend. (GA I, 5, 38)

Im Akt des Wollens bezieht sich das Ich auf eine Substanz (oder ein reines Sein), die es unmittelbar wahrnimmt. Sobald das Ich an etwas denkt, entsteht eine *Relation*, in der es eine Entgegensetzung vollzieht. Diese Denkhandlung tritt als Wollen in Erscheinung, das „als ursprünglich objektive Äußerung jener Substanz“ und „die gedachte Äußerung der Selbsttätigkeit“ verstanden wird (GA I/5, 39). Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Selbstäußerung des Ich liegt in seiner Willensfähigkeit; diese Willensfähigkeit bildet das Fundament für die Bestimmung des Handelns. Damit ist auch die dritte Frage („ich finde mich **wollend**“) beantwortet.

¹²⁸ Kant unterscheidet den menschlichen Verstand vom göttlichen, intellektuell anschauenden Verstand. Gott als *intellectus archetypus* erkennt die Gegenstände unmittelbar und bringt sie zugleich selbst hervor. Im Gegensatz dazu ist der menschliche Verstand ein *intellectus ectypus*, der nur durch Urteile erkennt, das heißt, indem er die gegebenen Anschauungen bestimmt. (Vgl. AA 5:408.) Kants Unterscheidung stützt sich auch auf die Begriffe *intuitus derivativus* und *intuitus originarius*. Ein *intuitus derivativus* bezieht sich auf eine Anschauung, die „von dem Dasein des Objekts abhängig“ ist, wie es bei der sinnlichen Anschauung der Fall ist, die den menschlichen Erkenntnissen zugrunde liegt. Ein *intuitus originarius* hingegen bezeichnet eine Anschauung, durch die „selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“ und die allein „dem Urwesen zukommen kann“. (B 72.) Für den Menschen sind also nur *intellectus ectypus* und *intuitus derivativus* relevant. Menschliche Erkenntnis erfolgt durch sinnliche Anschauung (Vgl. A 51/B 75). Eine intellektuelle Anschauung im Sinne Kants existiert beim Menschen nicht. Aber Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung weicht von Kants Verständnis ab. Die intellektuelle Anschauung bei Fichte bedeutet nicht, dass sie die Gegenstände durch Verstand hervorbringt oder erschafft. Vielmehr beschreibt sie die *Fähigkeit*, mit der man sich selbst als „Tätigkeit“, nicht als bloßes „Ding“, betrachtet. Das Ich sieht sich selbst als aktive Tätigkeit und unterscheidet sich von den Gegenständen. Daher ist diese Auffassung grundlegend anders als Kants Kritik an einer intellektuellen Anschauung, die Gegenstände unabhängig von Sinneseindrücken zu erkennen. In Fichtes *Sittenlehre* ist die intellektuelle Anschauung eine praktische Tätigkeit, die apriorische Bedingung für Konstitution ist. Vgl. Weischedel, Wilhelm: *Der frühe Fichte – Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart 1973, S. 26-27; Bruno, G. Anthony: „From being to acting: Kant and Fichte on intellectual intuition“, in: *British Journal for the History of Philosophy* (2022) S. 10; zur Entwicklungsgeschichte der intellektuellen Anschauung Fichtes siehe Jürgen Stolzenbergs Dissertation: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986, S. 118-171.

Die Vorstellung des Ich als voluntative Handlung wurde von Fichte bereits im *Naturrecht* (1796) entwickelt.¹²⁹ In der *Sittenlehre* versucht er jedoch, diese Idee in einer neuen Darstellung zu präzisieren. Wie bereits erörtert, setzt Fichte das Ich als Grund seiner Sittenlehre voraus, aus dem die geistigen Handlungen wie Denken, Vorstellen, Wollen und Finden abgeleitet werden. Aus diesem Prozess folgt „die Notwendigkeit der ursprünglichen Entgegengesetztheit eines Subjektiven und eines Objektiven im Bewusstsein“. Diese genetische Ableitung wird ausschließlich durch innere Selbstanschauung bzw. *intellektuelle Anschauung* deutlich (GA I/5, 39). Die *intellektuelle Anschauung* ist die Handlung des Selbstbewusstseins, durch die man sich seiner selbst bewusst werden kann, und verdeutlicht die zentrale Rolle der Transzendentalphilosophie für Fichte. Das Selbstbewusstsein existiert „für sich und durch sich selbst“. Es ist damit „ein Handelndes“ und „Eins und ebendasselbe“ (GA I/5, 40).

Hier zeigt sich eine Schwierigkeit in Fichtes Deduktion: Wie kann das Gedachte mit dem Denken identisch sein und zugleich unabhängig vom Denken? Diese Frage bezieht sich auf die Wirklichkeit des Denkens. Fichte führt seine Deduktion fort, indem er darlegt, dass das gedachte Objekt nicht nur eine ideale Tätigkeit des Denkens darstellt, sondern

¹²⁹ Siehe im *Naturrecht* (1796): „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. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft“ (GA I/3, 332). Jürgen Stolzenberg verweist darauf, dass Fichtes Begriff des *Wollens* bereits in seinem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (in der zweiten Auflage) zu finden ist. Fichte definiert das Wollen als: „Sich mit dem Bewußtseyn eigener Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heißt Wollen“ (GA I/1, 135). Das Wollen kann laut Stolzenberg in zweifacher Hinsicht verstanden werden: „Die erste Tätigkeit ist diejenige, die das Subjekt des Wollens sich als seine eigene zuschreibt und die als eine Tätigkeit der Selbstbestimmung bezeichnet wird. Die zweite Tätigkeit ist die ‚Hervorbringung einer Vorstellung‘. Sie gilt als das intentionale Korrelat der ersten Tätigkeit, da von dieser gesagt wird, dass sie eine Selbstbestimmung zur Hervorbringung einer Vorstellung ist. Versteht man den Ausdruck ‚Hervorbringung einer Vorstellung‘ in dem hier relevanten praktischen Sinn, dann ist damit offenbar gemeint, dass die Realisierung einer Vorstellung, genauer gesagt, die Verwirklichung des Gegenstandes einer Vorstellung, die das Subjekt hat, in dem ihm zugänglichen Bereich der Erfahrung von ihm selbst bewirkt oder zumindest angestrebt wird.“ Laut Stolzenberg ist Fichtes Begriff des Wollens mit der Willentheorie von Harry Frankfurt vergleichbar. Frankfurt behauptet, dass nicht die Vernunft, sondern der Wille das entscheidende Merkmal einer Person ausmacht. Er unterscheidet zwischen einer Volition erster Stufe und einer Volition zweiter Stufe und betrachtet die Volition erster Stufe als den Grund der Volition zweiter Stufe. Vgl. Stolzenberg, Jürgen: „Reiner Wille - ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes.“ in: *Revue Internationale de Philosophie*, Band 52 1998, S. 617-618; auch: Cesa, Claudio: „Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte.“ In: von Manz, Hans Georg & Zöller, Günter (Hg.): *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim 2006, S. 21-37.

selbst ein *reales* Handeln ist. Wenn ich mich finde, so finde ich mich notwendigerweise als Wollenden, während ich zugleich auf einen vom Denken unabhängigen Gegenstand stoße. Die Implikation des Sich-Findens kann folgendermaßen verstanden werden: Im Wollen besteht nicht nur die Identität von Subjekt und Objekt, sondern gleichzeitig auch eine *Differenz*. Das verdeutlicht damit die Einheit von Idealität und Realität in der Transzendentalphilosophie und deren Verbindung zum Leben.

Somit kann das Wollen genauer als Grundkraft des Ich betrachtet werden. Beim Wollen bin ich mir bewusst, dass „mein Wollen [...] durch die Wahrnehmung eines Objekts außer mir bedingt“ ist (GA I/5, 41). Diese *immanente voluntative* Handlung führt durch eine *Abstraktion* dazu, dass die reine Form des Wollens übrigbleibt (GA I/5, 42). Das Wollen ist hier als eine reine Form von *Intentionalität* – eine Grundstruktur, die das sittliche System ermöglicht. Durch diese Abstraktion gewinnt das Ich das absolute Wollen, ein „Bestehendes“, mit dem sich ein „Fixiertes“ denken lässt:

Der Name kann nichts deutlich machen, denn der ganze Begriff ist bisher so gut, als nicht gedacht, vielweniger bezeichnet. Damit er nun aber doch einen Namen habe, wollen wir das Begriffene nennen; absolute Tendenz zum Absoluten; absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm, Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußeren Antrieb. Es ist nicht nur bloße Kraft oder Vermögen; denn ein Vermögen ist nichts Wirkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine Reihe unseres Denkens aufnehmen zu können; was wir aber hier zu denken haben, soll etwas Wirkliches, das Wesen des Ich Konstituierendes, sein. (GA I/5, 45)

Das Ich wird als die tatsächlich *konstituierende* Grundkraft verstanden, deren Wesen in der „Tendenz zur Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen“ liegt (GA I/5, 45). Diese absolute Tendenz existiert an sich und für sich, unabhängig von äußeren Einflüssen oder Bedingungen. Sie bildet das deduktive Ergebnis und bestätigt die ideale Selbstbestimmung als Fundament von Fichtes Moralsystem. Am Ende betont Fichte, dass das Ich bzw. die „konstituierende Grundkraft“ und „Tendenz zur Selbsttätigkeit“ als Objekt begriffen werden muss; andernfalls wäre die Deduktion fehlerhaft. Daraus folgt, dass die weitere Deduktion „von unten nach oben“ (bottom-up) aufzuzeigen ist.

(b) Wille zur Selbständigkeit und Losreißen

Daraus ergibt sich, dass das Ich als die *absolute Tendenz zur Selbständigkeit* verstanden werden muss. Zugleich muss dieses Ich als Objekt gedacht werden, sodass Sein und Selbstbewusstsein untrennbar miteinander verbunden sind:

Alles Sein bezieht sich auf ein Bewußtsein, und selbst die Existenz eines Dings läßt sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von dieser Existenz wisse: nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst verlegt, welches ist, sondern in eine Intelligenz außer ihm; das Wissen vom Sein des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche auch ist; und nur inwiefern diese unmittelbare Verbindung des Bewußtseins mit dem Sein gesetzt ist, kann man sagen: das Ich sei dieses oder jenes. (GA I/5, 46)

Wie zuvor dargelegt, kann das Bewusstsein vom Objekt nur durch eine „freie Selbstbestimmung unseres Denkvermögens, vermittelt einer willkürlichen Abstraktion“ entstehen (GA I/5, 47). Durch diese Abstraktion gelangt das Ich zum letztendlichen Grund seines Seins, das heißt zu seinem ursprünglichsten Bewusstsein. In der *Sittenlehre* wird dieses ursprünglichste Bewusstsein als *Tendenz zur Selbständigkeit* beschrieben. Indem das Ich sich selbst abstrahiert, erkennt es sich als Wollen. Es reduziert sich dabei auf seinen letzten Grund, um sich als *rein voluntative Tätigkeit* zu begreifen – eine Tätigkeit, die sich unmittelbar auf die Welt bezieht und zugleich mit dem Objekt verbunden ist. Dieser Prozess ist genetisch zu verstehen, als Prozess der Entstehung des Faktums.

Fichtes genetische Methode bezieht sich somit nicht auf das Faktum selbst, sondern auf dessen *Entstehung*. Dadurch vermeidet er einen *naturalistischen Fehlschluss*, da das Moralgesetz nicht aus einer vorgefundenen Tatsache hergeleitet wird. Stattdessen wird das Faktum auf die „*selbsttätige Erzeugung*“ der Intelligenz zurückgeführt und vollzieht sich durch das „innige Anschauen“ des Ich (GA I/5, 48). Diese Entstehungsgeschichte ist jedoch nur unter der Voraussetzung der Freiheit möglich:

Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach *hierdurch* Wesen einer Intelligenz, und kommt unter die *Botmäßigkeit des Begriffs*; und dadurch erst wird sie eigentliche *Freiheit*: Absolutheit der Absolutheit, absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen. Durch das Bewußtsein seiner Absolutheit reißt das Ich sich selbst - von sich selbst - los, und stellt sich hin als Selbständiges. (GA I/5, 48)

Die Intelligenz ist demnach das absolute Vermögen, das gemäß der „Botmäßigkeit des Begriffs“ handelt. Freiheit bedeutet in diesem Zusammenhang, sich selbst aus der Gegebenheit „*loszureißen*“ und sich als ein Selbständiges zu begreifen. Durch diesen Akt des Losreißens wird dem Ich bewusst, dass es *kein bloßes Ding* ist, sondern eine Intelligenz – eine absolute, selbsttätige Kraft.¹³⁰ Auf diese Weise leitet sich das Moralgesetz nicht aus äußeren Gegenständen, sondern *aus der Intelligenz selbst* her.

Die These, dass sich das Ich „von selbst losreißt“, ist widerspruchsfrei. Fichte verwendet den Begriff des Ich hier in zweierlei Weise: Einerseits ist das Ich das Absolute, eine aktiv-bewusste Kraft, die sich als Intelligenz begreift; andererseits muss es sich selbst als Faktum betrachten, um sich von einem passiven, „gegebenen“ Zustand zu lösen (GA I/5, 48). Dieses Losreißen ist das Vermögen der Freiheit. Für Fichte bedeutet Freiheit folglich, dass sich das Ich durch eigene Selbsttätigkeit aus passiven Zuständen erhebt und seine Unabhängigkeit verwirklicht. Das Losreißen des Ich stellt eine Objektivierung dar, in der sich das Ich als Substanz begreift, um in die Welt eintreten zu können.

Sobald das Ich sich als Intelligenz oder Denken, nicht als Ding, auffasst, ist es frei. Fichte hebt hervor, dass das Denken nicht aus dem Sein abgeleitet werden kann, weil sich aus dem Sein keine Freiheit begründen lässt:

Es ist sonach der Grund gefunden, warum du in unserem, und ähnlichen Fällen schlechterdings keine Freiheit zu denken vermochtest. Objektiv ausgedrückt: alles Sein, das selbst aus einem Sein herfließt, ist ein notwendiges Sein, keineswegs aber ein Produkt der Freiheit; oder subjektiv: durch Anknüpfung eines Seins an ein anderes Sein entsteht uns der Begriff eines notwendigen Seins [...] Nun gibt es außer dem Sein für uns nichts anderes, als das Denken. Das Sein, das du als Produkt der Freiheit zu denken vermöchtest, müßte sonach

¹³⁰ Vgl. auch GA I/4, 199-200: „Der Idealismus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur tätig, und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes, und Höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Sein, kein Bestehen zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun*, und absolut nichts weiter [...] Mithin müßte jenes zum Grunde gelegtes Handeln der Intelligenz, ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst, und ihr Wesen, nicht durch etwas außer ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt.“

etwa aus einem Denken hervorgehen. Wir wollen sehen, ob unter dieser Voraussetzung die Freiheit begreiflicher werde. (GA I/5, 50)¹³¹

Fichtes Argument verdeutlicht, dass Freiheit nicht im Sein begründet werden kann. Das Sein, sofern es als Produkt der Freiheit verstanden wird, kann nur aus dem Denken hergeleitet werden. Das Ich als Denken, wie bereits erläutert, erscheint auch als Agilität oder Intelligenz, die eine „Doppelheit“ enthält (GA I/5, 51): Einerseits ist das Denken kein Sein, sondern eine Intelligenz; andererseits kann es zum Sein werden, sobald es sich selbst bestimmt. Das Sein ist folglich vom Denken abhängig und wird durch dieses begründet. Ein bloßes Sein, das nicht denken kann, wäre unfähig, sich selbst zu bestimmen. Die Selbstbestimmung des Seins ist somit nur im Kontext des Denkens möglich. Fichte fasst dies wie folgt zusammen: „Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seins, vor dem reellen Sein vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des zweiten. Der Begriff eines gewissen Seins geht diesem Sein vorher, und der letztere ist vom ersteren abhängig“ (GA I/5, 51). Daraus folgt, dass sich das Denken (bzw. die Intelligenz) als Sein manifestiert: Es vollzieht den Übergang von einer bloßen Idee zu einem empirischen Objekt in der Welt. Das Denken muss dem Sein vorausgehen; der Grund eines bestimmten Seins entsteht aus dem Denken. Wird diese Relation verkannt, führt dies zu einer falschen Auslegung der Sittenlehre. Freiheit ist durch die Selbsttätigkeit des Denkens begründet; nur Freiheit kann als Intelligenz verstanden werden, und eine Intelligenz ist notwendig frei (GA I/5, 51).

Nach dieser Argumentation stellt sich erneut die Frage: Was bedeutet die „Tendenz zur absoluten Tätigkeit“? Diese Tendenz besagt, dass das Ich „sich selbst anschaut, setzt es sich als frei, d. h. als Vermögen einer Kausalität durch den bloßen Begriff“ (GA I/5, 51). Das Ich bestimmt sein Handeln durch den Begriff, und dieser fungiert als Kausalität des Handelns. An dieser Stelle verweist Fichte auf Kant, der Freiheit als „einen Zustand (ein Sein und Bestehen) absolut anzufangen“ definiert. Allerdings bleibt Kants Begrün-

¹³¹ Vgl. auch GA I/4, 252-253: „Sie sind Dogmatiker. Denn jeder, der da behauptet, daß alles Denken und alles Bewußtsein von einem Sein ausgehen müsse, macht Sein zu etwas Ursprünglichem, und darin eben besteht der Dogmatismus. Sie legen durch eine solche Verwirrung der Sprachen die gänzliche Verworrenheit ihrer Begriffe nur deutlicher zutage; denn ein Sein bloß für uns, das doch ein ursprüngliches, nicht weiter abzuleitendes Sein sei, was mag das heißen?“ Die Freiheit aus dem Sein zu deduzieren, bezeichnet Fichte es als dogmatisch. Aus dem Sein kann man nur ein anderes Sein deduzieren, keine Freiheit.

derung der Freiheit eine „vortreffliche Nominal-Erklärung“, die lediglich formal ist und nicht hinreichend begründet wird, da es an einer genetischen Erklärung fehlt (GA I/5, 52). Fichtes genetische Erklärung untersucht die Entstehungsgeschichte der Freiheit und zeigt auf, wie Freiheit und Notwendigkeit vereinbar werden können. Seine Deduktion abstrahiert von allen empirischen Gegebenheiten, bis nur noch das reine Denken oder das reine Sein übrig bleibt. Die Erkenntnis des reinen Seins ist Aufgabe der theoretischen Philosophie. Gleichzeitig wird das Sein in der praktischen Philosophie nur greifbar, sofern das Ich als Grund aller Wissenschaften – als ideale, ursprüngliche und freie Tätigkeit – verstanden wird. Somit sind die theoretische und die praktische Philosophie keine zwei getrennten Disziplinen, sondern lediglich zwei Perspektiven auf denselben Wissenschaftszusammenhang. Beide haben denselben Ursprung und nehmen denselben Grund in den Blick. Wie Fichte schreibt: „setzt auch in praktischer Bedeutung sich selbst schlechthin. Es setzt sich aber auch nur als ein Vermögen“ (GA I/5, 52).

Diese Vereinigung von theoretischer und praktischer Philosophie verdeutlicht Fichtes klare Abgrenzung von Kants kritischer Philosophie, die beide Bereiche streng voneinander trennt. Während Kant versucht, die Freiheit durch ihre Abgrenzung vom Sein zu begründen, gründet Fichte die Freiheit in Verbindung mit dem Sein. Mit Kants Terminologie ausgedrückt: Fichte möchte die Freiheit durch ihre Verknüpfung mit der Sinnlichkeit begründen, sodass Freiheit und Notwendigkeit miteinander versöhnt werden können. Das Vernunftwesen erweist sich in der Erscheinung – oder *phänomenologisch* betrachtet – als frei. Fichte führt die menschliche Freiheit damit aus dem dunklen Bereich des Noumenalen in das helle Reich des Phänomenalen.

Die bisherige Deduktion ergibt also, dass das Ich als reine Tätigkeit, als „Tendenz zur absoluten Tätigkeit“ oder als Denken der Intelligenz konzipiert werden muss. Das Ich besitzt die Fähigkeit, jedes Sein zu bestimmen. Sein Handeln erfolgt gemäß der „Botmäßigkeit des Begriffs“ und bestimmt zugleich die Wirklichkeit, ohne selbst unter ein bloßes Faktum oder Sein zu fallen (GA I/5, 53).

(c) Freiheit durch Selbstbeschränkung

Die Deduktion ist bisher noch nicht abgeschlossen. Wie sich zeigt, erzeugt jeder Schritt der Deduktion eine neue Aufgabe. Fichtes nächste Aufgabe lautet: „Zu sehen, auf welche

Weise das Ich seiner Tendenz zur absoluten Selbsttätigkeit, als einer solchen, sich bewußt werde“ (GA I/5, 54). Das Bewusstsein des Ich entsteht unmittelbar durch *Reflexion*. Um die Sittenlehre zu begründen, muss sich das Ich nicht nur auf sich selbst zurückbesinnen, sondern auch auf einen Gegenstand außerhalb seiner selbst beziehen, damit es in der Welt erscheinen kann. Dies führt Fichte zu einer neuen Einsicht: „Die gesetzte Tendenz äußert sich notwendig als Trieb, auf das ganze Ich“ (GA I/5, 54).

Somit wird das Ich nicht mehr nur als reine Idealität verstanden, sondern als „reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbsttätigkeit“ in der Welt. Das Ich in Gestalt eines Triebs ist die *kausale* Kraft, die in die empirische Realität eingreifen kann.

Wenn wir nun das Ich, in welchem der Trieb ist, und auf welches er sich äußert, bloß objektiv denken, so ist die Wirkung des Triebes ohne weiteres verständlich; er wird, sobald nur die äußeren Bedingungen eintreten, eine Selbsttätigkeit bewirken; gerade wie es bei der Stahlfeder auch ist. Die Handlung wird aus dem Triebe erfolgen, wie das Bewirkte aus seiner Ursache. Ja, denken wir selbst die Intelligenz zu ihm hinzu, doch so, daß sie abhängig sei von der objektiven Beschaffenheit, diese aber nicht von ihr, so wird der Trieb von einem Sehnen, die Tat von einem Entschlusse begleitet werden, welches alles, wenn die Bedingungen gegeben sind, mit derselben Notwendigkeit erfolgt, mit welcher die Tat erfolgte. (GA I/5, 55)¹³²

¹³² Allen Wood bezieht Fichtes Beispiel mit der Stahlfeder sowie die Begriffe von Trieb und Streben auf Spinozas *conatus*. Er behauptet dann, dass Fichte später diese spinozistische Auffassung verworfen habe. Woods Identifikation mit Spinoza ist irreführend. Zu diesem Zeitpunkt in Jena hatte Fichte Spinozas *Ethik* kaum eingehend studiert. (Vgl. Wood, 2016, S. 115fn.) Das Beispiel der Stahlfeder entlehnte Fichte vielmehr direkt aus den technischen Neuerungen des 18. Jahrhunderts. Wie Christoph Asmuth schreibt: „Fichte findet ein Beispiel, das verdeutlicht, wie man sich ein Wollen denken kann, das nicht etwas will: die Stahlfeder. Fichte hatte vielleicht eine Stahlfeder zum Schreiben auf seinem Schreibpult liegen. Sie war Ende des 18. Jahrhunderts eine technische Neuerung. Sie ersetzte nach und nach den Federkiel, für Schnell- und Schönschreiber, eine segensreiche Errungenschaft. Oder vielleicht dachte Fichte an eine Uhrfeder. Die Taschenuhr ist wegen ihrer Bedeutung als mechanischer Automat schon immer als Beispiel in der Philosophie herangezogen worden. Manchmal wurden sogar Uhrfedern zu Schreibfedern, wie beispielsweise anfangs des 19. Jahrhunderts bei Alois Senefelder in München, dem Erfinder der Lithographie. Fichte geht es jedenfalls vor allem um die Elastizität einer Stahlfeder [...] Der Mensch ist keine Stahlfeder, heißt dann so viel wie: der Mensch ist kein Mechanismus, sein Handeln lässt sich nicht mechanistisch erklären [...] Die Stahlfeder bestimmt sich nicht selbst dazu zurückzuwirken, sie ist entweder durch ihre Natur determiniert oder durch den Zufall bestimmt; aber in keinem Fall ist sie selbstbestimmt. Das ist der Unterschied zwischen automatischer Selbsttätigkeit, etwa einer Uhr, und autonomer Selbsttätigkeit, d. h. Freiheit.“ (Vgl. Asmuth, Christoph: „Die Unfreiheit einer Stahlfeder Fichtes *Sittenlehre* von 1798“, in: *Fichte-Studien* 40 (2012), S. 208–209.)

Das Ich als Trieb handelt frei. Der Trieb ist keine bloße Mechanik, sondern ein *Actus der Selbstbestimmung*. Fichte betont, dass das Ich als Ganzes nicht weiter begründet werden kann. Es ist weder Subjekt noch Objekt, sondern eine *Subjekt-Objekt-Identität*, die „Ichheit“. Diese absolute Einheit an sich selbst ist unbegreiflich, da jede begriffliche Bestimmung sie von etwas Äußerem abhängig machen würde. Fichte formuliert dies wie folgt: Das Ich „deutet eine leere Stelle in unserer Untersuchung an, die wir mit X bezeichnen wollen. Das Ich kann sich selbst an und für sich, aus dem aufgezeigten Grunde, nicht begreifen: es ist schlechthin = X“ (GA I/5, 56).

Das Ich bleibt unbegreiflich. Allerdings kann es sich durch die Spaltung in Subjekt und Objekt äußern und so in die Sinnenwelt eintreten, um als Sein zu werden. Zwar existiert das Ich nur für sich selbst, doch verfügt es über die Fähigkeit, sich zu *beschränken*, um als „Quantum“ in der Welt aufzutreten. Diese Fähigkeit zur Selbstbeschränkung verdeutlicht Fichtes Versuch, die Welt zu deduzieren. Durch die Selbstbeschränkung konkretisiert sich das abstrakte Denken und wird zur Substanz in der Sinnenwelt.¹³³ Ursprünglich sind Sub-

¹³³ Die Freiheit als Freiheit durch Selbstbeschränkung legt Fichte sehr klar in seiner ersten und zweiten Einleitung dar: „Diese meine Beschränktheit ist, da sie das Setzen meiner selbst durch mich selbst bedingt, eine ursprüngliche Beschränktheit. Man könnte hier noch weiter erklären wollen; entweder die Beschränktheit meiner als des Reflektierten, aus der notwendigen Beschränktheit meiner, als des Reflektierenden, so daß ich mir endlich würde, weil ich nur das Endliche denken kann; oder umgekehrt die Beschränktheit des Reflektierenden aus der Beschränktheit des Reflektierten, so daß ich nur das Endliche denken könnte, weil ich endlich bin; aber eine solche Erklärung würde nichts erklären; denn ich bin ursprünglich weder das Reflektierende, noch das Reflektierte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin beides in seiner Vereinigung; welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflektiertes und Reflektierendes absondere.“ (GA I/4, 242) Theo Kobusch weist in seinem Aufsatz darauf hin, dass Fichtes Freiheit durch Selbstbeschränkung tief in der Geschichtsphilosophie verankert ist. Er warnt davor, die moralische Notwendigkeit, die wahre Freiheit oder transzendente Freiheit, nicht mit willkürlicher Freiheit zu verwechseln: „Auch in der nachkantischen Ära, in der versucht wird, Freiheit und Willkür noch deutlicher zu unterscheiden, ist es die moralische Notwendigkeit, die die wahre Freiheit, die göttliche wie die menschliche, als solche kennzeichnet. Nach J. G. Fichte ist es die Verwechslung der Freiheit mit Willkür, weswegen ‚man sich die moralische (nicht etwa physische) Notwendigkeit, womit ein Gesetz der Freiheit gebieten soll, so schwer denken konnte‘. Wenn man nämlich Freiheit im Sinne der Willkür versteht (ein Gedanke, dessen noch immer viele sich nicht erwehren können), so ist damit freilich nicht die moralische Notwendigkeit kompatibel. Aber Freiheit ist etwas von Willkür radikal Verschiedenes. Denn Freiheit ist die vom Zwang der Naturnotwendigkeit gänzlich befreite, spontane, praktische Selbstgesetzgebung der Vernunft. Fichte nennt das die ‚transzendente Freiheit‘, und von ihr ist vor allem dies zu sagen, dass sie, insofern sie praktisch ist, jedem moralischen Wesen, folglich auch dem Unendlichen beizulegen ist.“ Kobusch argumentiert sogar, dass Fichte der erste Philosoph war, der „die Unterscheidung zwischen Willkür und Freiheit als Grundlage seiner praktischen Philosophie angesehen hat.“ Meiner Ansicht nach lässt sich diese Unterscheidung zwischen Freiheit und Willkür auf Reinholds Differenzierung zwischen praktischer Vernunft und Wille zurückführen. Fichtes unternimmt diese Unterscheidung von Reinhold, mit

jekt und Objekt Eins. Erst durch die Reflexion vollzieht sich eine Spaltung des ursprünglich Einheitlichen.

Fichtes Begriff des Triebs ist vom Gefühl zu unterscheiden. Die Äußerung des Triebs erzeugt kein Gefühl, sondern einen Gedanken. Dieser Gedanke ist das Resultat der Selbstbeschränkung des Ich und entspringt dessen *Selbstbestimmung*, nicht aber einem äußerlichen Sein (GA I/5, 58). Diese ursprüngliche Selbstbestimmung der Intelligenz bildet den Ausgangspunkt der gesamten Transzendentalphilosophie und befasst sich mit dem Denken. Das Wesen des Ich besteht nicht in einem „materiellen Bestehen, wie das der leblosen Dinge“, sondern in einem freien Selbstbewusstsein (GA I/5, 60).

Dabei spielt das Ich, mit dem es sich selbst durch intellektuelle Anschauung unmittelbar bewusst wird, eine zentrale Rolle. Fichte beschreibt es als die „bloße Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben“ (GA I/5, 60). Der transzendente Standpunkt ist somit rein, ursprünglich und abstrakt. Da sich das Ich nicht vollständig begreifen oder bestimmen lässt, führt Fichte eine weitere Funktion ein: die wechselseitige Bestimmung von Subjektivem und Objektivem.

Fichte illustriert diese wechselseitige Bestimmung an einem Beispiel: Zunächst denken wir ein Subjekt durch ein Objekt. Das Objekt erscheint als ein „beharrliches unveränderliches“ Sein, während die Intelligenz als „das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbsttätigkeit“ begriffen wird. Denken wir jedoch das Objekt durch das Subjekt, so wird das Subjekt als Vermögen der Freiheit erfasst. Dieses Vermögen äußert sich als „Gesetzgebung“ für das Objekt, wodurch das Subjekt selbst unter dem freien Gesetz zum Objekt wird. Dieser Gedanke ist weder spezifisch noch besonders, sondern die notwendige Weise, in der wir unsere Freiheit denken müssen (GA I/5, 61). Diese „Denknotwendigkeit“ ist eine durch freies Denken bedingte Notwendigkeit. Sie unterstreicht Fichtes zentrale These, dass alles Denken aus dem Ich zugleich notwendig erfolgt:

[W]ir sind genötigt zu denken, daß wir schlechthin durch Begriffe mit Bewußtsein, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbsttätigkeit uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewußtsein unserer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbsttätigkeit.“ (GA I/5, 61)

neuer Formulierung, wie ich bereits in der Einleitung erörtert habe. Vgl. Kobusch, Theo: „*Wer Großes will, muß sich beschränken können*“: *Vom Wesen des Moralischen*, Basel 2018, S. 25–32.

Die Deduktion macht deutlich, dass das Bewusstsein der ursprünglichen Tendenz des Ich zur absoluten Selbsttätigkeit notwendigerweise im Denken erscheint. Das Denken ist somit nicht nur der Ausdruck von Freiheit, sondern zugleich der Zugang zum Bewusstsein dieser Freiheit. Das Ich zeigt sich als Trieb und gilt als das Prinzip, das seine Freiheit konkretisiert und auf die Welt bezieht.¹³⁴

3.4. Fazit der Deduktion – Freiheit als Subjektivität

Das Ziel der Deduktion besteht im Aufbau eines „Systems der Vernunft überhaupt“. Das Ich kann sich in verschiedenen Weisen manifestieren: etwa im Denken, Anschauen, Wollen, in der Intelligenz, Agilität, als Trieb, Sein usw. All diese intellektuellen Handlungen beziehen sich auf den grundlegenden Charakter des Ich als reiner Tätigkeit. Die Deduktion lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Intelligenz ist absolut, selbständig und betrachtet sich selbst als ihren eigenen Grund. Sie ist ursprünglich und bestätigt sich durch ihr Handeln, ohne eine weitere Begründung zu benötigen. Wenn die Intelligenz handelt, geschieht dies *gemäß dem Begriff*, wodurch ein Sein gesetzt wird (GA I/5, 62). So werden Denken und Sein im Ich zur Einheit.

In diesem Sinne lassen sich Freiheit und Notwendigkeit ohne Widerspruch verbinden: Freiheit bedeutet nicht, die *Notwendigkeit* abzulehnen, sondern vielmehr, einem selbstgegebenen Gesetz zu folgen. Dieses Gesetz ist „eine Bestimmtheit der freien Intelligenz; eine solche aber ist ein notwendiges Denken (durch die Intelligenz) der Selbständigkeit, als Norm, wonach sich selbst frei zu bestimmen sie sich anmutete“ (GA I/5, 63). Damit wird Fichtes genetischer Freiheitsgedanke deutlich: Der Handelnde entwickelt sich durch die Intelligenz von *Unbestimmtheit zu Bestimmtheit*. Freiheit bedeutet zugleich die Fähigkeit, sich selbst ein Gesetz zu geben; das Gesetz ist in der Freiheit daher notwendigerweise mitgedacht. Für Fichte ist Freiheit folglich nicht bloß Metaphysik, sondern ein reales *System*. Das Ich handelt *gesetzmäßig frei*, indem es sich selbst nach dem von ihm gegebenen Gesetz bestimmt (GA I/5, 64). Dies geschieht nur unter dem Moralgesetz: „Wir sind genötigt, die Freiheit unter dem Moralgesetz zu denken; wenn wir frei handeln, handeln [wir] nach dem Moralgesetz“ (GA I/5, 64).

¹³⁴ Die Trieblehre wird von Fichte in Bezug auf die Anwendbarkeit der *Sittenlehre* grundlegend ausgearbeitet. Zunächst genügt es, das Ich zugleich als Grundkraft und als Trieb zu betrachten.

Aus diesem Grund wird das *System der Sittenlehre* entwickelt. Das Ich, als Ur-Prinzip der Subjekt-Objekt-Identität, ist *unbestimmt*. Es denkt nicht nur als Denken oder als Sein, sondern notwendigerweise *beides zugleich*. Fichte betont wiederholt, dass Denken und Sein in wechselseitiger Abhängigkeit stehen: Sie sind identisch und *Eins*. Freiheit und Gesetz sind unauflöslich miteinander verbunden. Sie sind „nicht zwei Gedanken“, sondern „ein und ebenderselbe Gedanke“ und treten durch eine „vollständige Synthesis (nach dem Gesetze der Wechselwirkung)“ hervor (GA I/5, 64–65).

Daher lässt sich zweifellos festhalten: Das Ich ist nicht nur *transzendental*, sondern auch *wirklich* frei. In seiner Deduktion hat Fichte die Freiheit von einer bloßen Möglichkeit in eine Wirklichkeit überführt. Die Freiheit ist der wahre und einzige Grund des Seins. Ihre Wirklichkeit und objektive Gültigkeit werden durch das Sittengesetz bestätigt. Freiheit, so Fichte, ist der erste Glaubensartikel, „der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet“ (GA I/5, 65). Dieser Glaube an die Freiheit bildet zugleich den Verbindungspunkt zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt – eine zentrale Aufgabe der Wissenschaftslehre. Die Lösung, beide Welten zu vereinen, liegt in Fichtes *transzendentaler Handlungstheorie*, wie er schreibt:

Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten [...] Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letzteren alle Philosophie ausgehen (GA I/5, 65).¹³⁵

Dieses Zitat verdeutlicht, dass die Wissenschaftslehre eine komplexe Handlungstheorie ist, in der theoretisches Wissen dem Handeln dient und zugleich auf einem praktischen

¹³⁵ Vgl. auch GA, I/4, 249: „Aber es ist das Geschäft der Philosophie, nachzuweisen und genetisch zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich so zu denken; und dieses alles gehört sonach nicht unter das Voraussetzende, sondern unter das Abzuleitende. Es bleibt dabei: das Ich ist ursprünglich nur ein Tun; denkt man es auch nur als Tätiges, so hat man schon einen empirischen, und also erst abzuleitenden Begriff desselben.“ Dazu ergänzt Fichte auf derselben Seite in einer Fußnote: „Daß ich, worauf es ankommt, kurz zusammenfasse: Alles Sein bedeutet eine Beschränktheit der freien Tätigkeit. Nun wird diese Tätigkeit entweder betrachtet, als die der bloßen Intelligenz, (als des Subjekts des Bewußtseins). Was gesetzt wird, als nur diese Tätigkeit beschränkend, dem kommt zu lediglich ein ideales Sein: bloße Objektivität in Beziehung auf das Bewußtsein. Diese Objektivität ist in jeder Vorstellung; selbst der des Ich, der der Tugend, der des Sittengesetzes usw., oder bei völligen Erdichtungen, einem viereckigen Zirkel, einer Sphinx, u. dgl. Objekt der bloßen Vorstellung. Oder, die freie Tätigkeit wird betrachtet, als wirkend, Kausalität habend; dann kommt dem sie Beschränkenden zu reelle Existenz. Die wirkliche Welt.“

Fundament beruht. Für Fichte ist das Sein keine statische Gegebenheit, *sondern ein Produkt lebendiger Aktivität*. Sein wird durch Handeln erfasst, und das Faktum selbst ist nichts anderes als das Ergebnis dieser dynamischen Aktivität. Fichte macht deutlich, dass die Wissenschaftslehre nicht in abstrakten Theorien verharren darf, sondern auf das konkrete Leben ausgerichtet sein muss. Die eigentliche Aufgabe besteht darin, die Freiheit im Leben zu *besinnen*.¹³⁶ Diese Einsicht durchdringt seine gesamte *Sittenlehre*, die nicht nur die *Letztbegründung* aller Wissenschaften darstellt, sondern auch die Menschheit motiviert, zu handeln und die Freiheit aktiv zu gestalten.¹³⁷

Die bisherige Deduktion zeigt das Sittengesetz, das aus der reinen Intelligenz hervorgeht und uns dazu auffordert, gemäß dem *kategorischen Sollen* zu handeln. Dieses kategorische Sollen gründet auf der Freiheit, wobei das konkrete Handeln nicht mechanisch notwendig, sondern durch den *Begriff frei* bestimmt ist. Eine solche selbstbestimmte Handlung bezieht sich auf einen Gegenstand in der sinnlichen Welt. Dennoch ist eine auf einen Gegenstand gerichtete Handlung nicht bloß ein Akt des Erkennens, sondern vielmehr eine Veränderung des Gegenstands. Fichtes *Sittenlehre* untersucht daher nicht, wie die Welt *ist*, sondern wie sie *sein soll*.

Wie bereits dargelegt, ist die Vernunft praktisch und besitzt die Grundkraft, die Welt zu verändern und zu verwirklichen. Das Sein-Sollen wird absolut kategorisch gesetzt, da es sich als allgemeingültiges Gesetz unter keinen anderen Bedingungen versteht. Die mo-

¹³⁶ Die Wissenschaftslehre ist daher keine fiktive Spekulation, sondern eine praktische Lehre für Orientierung des Lebens. Sie zeigt, wie man durch Philosophie ein wahrhaftiges Leben führen kann. Der philosophische Standpunkt, den man einnimmt, beeinflusst auch die eigene Persönlichkeit. Fichte bemerkt hierzu: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach 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 beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ (GA, I/4, 195) Philosophie, Persönlichkeit und Leben sind drei Dimensionen des Seins. Wissenschaftslehre als Rechtfertigung des Lebens ist zwar das Hauptthema der späten Wissenschaftslehre, aber tatsächlich findet man schon das Lebensbegriff in der frühen Wissenschaftslehre, besonders die Freiheitserscheinung im Leben. Vgl. Schrader, Wolfgang H.: *Empirisches und Absolutes Ich: Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart 1972, S. 33-98.

¹³⁷ Hier zitiere ich Hansjürgen Verweyen: „Die Ethiktheorie Fichtes ist, soweit ich sehe, der bislang einzige methodisch konsistente Versuch einer *Letztbegründung* des Sollens, der den Einwänden eines verbleibenden Rests an „Intuitionismus“ oder „Dezisionismus“ entgeht, ohne einem naturalistischen Fehlschluß zu erliegen. Sie ist vom Ansatz her darüber hinaus dazu geeignet, den unseligen Widerstreit von „deontologischer“ und „teleologischer“ Ethik zu überwinden.“ Vgl. Verweyen, Hansjürgen: Einleitung, In: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1995, S. XV.

ralische Existenz erweist sich daher als „die ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst“ (GA I/5, 67). Was nicht vernünftig ist, kann auch nicht moralisch sein. Das Sittengesetz entsteht „lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbstständigkeit“, was allein durch diese freie Reflexion der Vernunft hervorgebracht wird (GA I/5, 67).

Die praktische Vernunft darf nicht von der theoretischen Vernunft getrennt werden. Beide sind ein und dieselbe Vernunft. Die Vernunft ist kein bloßes Faktum, sondern ein Tun. Fichte schreibt: „Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre Absolutheit selbst; ihre Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihr, und vollkommene Bestimmtheit durch sich selbst.“ (GA I/5, 68) Die Vernunft bestimmt sich selbst durch ihr Handeln und erweist sich dadurch als endlich. Diese freie, vernünftige Handlung kann „von zwei Seiten angesehen“ werden: einerseits als Wollen und Wirken im „gemeinen Gesichtspunkte“, bezogen auf die sinnliche Welt; andererseits aus dem „transzendentalen Gesichtspunkte“, in dem die Vorstellung der Handlung als notwendige Bestimmung der Vernunft selbst verstanden wird.

Das System der Sittenlehre bezieht sich nicht auf ein bloßes Sein, sondern auf ein *Sein-Sollen*. Nur unter dieser Bedingung wird das vernünftige System realisiert. Ein philosophisches System kann nur dann vernünftig sein, wenn es sich aus der Vernunft selbst heraus begründet und nicht durch etwas außerhalb der Vernunft bestimmt wird. Eine Begründung, die außerhalb der Vernunft gesucht wird, wäre zwangsläufig unvernünftig (GA I/5, 69).¹³⁸

¹³⁸ Die Deduktion der Sittlichkeit findet sich in mehreren bedeutenden Werken der Literatur. Meiner Ansicht nach übersehen sie jedoch einen zentralen Aspekt der *Sittenlehre*: Die Deduktion betrifft nicht nur das Sittengesetz selbst, sondern auch die Deduktion der *Freiheit als Subjektivität*. Dieses Übersehen der Freiheit als Subjektivität hat seinen Grund darin, dass die Systematik der Wissenschaftslehre nicht ausreichend berücksichtigt wird. Häufig wird die *Sittenlehre* isoliert von der *Grundlage* behandelt, und die Deduktion wird nicht als transzendente Genesis des moralischen Bewusstseins verstanden. Ich möchte dies an einigen Beispielen erläutern. Hansjürgen Verweyen argumentiert in seinem klassischen *Opus Magnum*, dass Fichtes *Sittenlehre* und auch die *Rechtslehre* als eine Gesellschaftsethik aufzufassen seien. Dabei bezieht er sich sowohl auf die *Rechtslehre* als auch auf die späte *Sittenlehre* (1812) und berücksichtigt auch die frühen Arbeiten vor der *Wissenschaftslehre*. Allerdings verzichtet Verweyen auf die Systematik und die vollständige Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit in der *Sittenlehre* und beginnt seine Argumentation direkt mit dem materialen Teil des Sittengesetzes. Dies widerspricht dem Kernanliegen der *Sittenlehre*, denn Fichte bemüht sich tatsächlich um die Deduktion sowohl der *Formalität* als auch der *Materialität* des Sittengesetzes. Überdies wird die genetische Einsicht in der *Sittenlehre* von Verweyen kaum thematisiert. (Vgl. Verweyen, Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg 1975, S. 141–150.) Diese Vernachlässigung

Ausblick der Deduktion

Fichte verdeutlicht, dass bis zum Ende seiner Deduktion lediglich das Prinzip der Sittlichkeit hergeleitet worden ist. Dieses Prinzip besagt, dass Sittlichkeit untrennbar mit dem Gedanken der Intelligenz verknüpft ist und notwendigerweise mit Selbständigkeit gedacht werden muss. Es besitzt den Charakter eines reinen, notwendigen und intellektuellen Gedankens, der absolut ist und keiner weiteren Begründung bedarf.

Der Inhalt dieses Gedankens ist ein freies *Sein-Sollen*, das die Bestimmung der Freiheit zum Ausdruck bringt. Unter dieser Bestimmung entfaltet sich das Gesetz, das für alle freien Wesen gilt. Aus der Deduktion geht hervor, dass das Wesen des Ich in seiner Tendenz zur Selbständigkeit liegt. Das Ich ist ein freies Sein. Diese Deduktion wird transzendental aus dem bloßen Denken hergeleitet. Sie bleibt jedoch formal – eine ideale *Handlungsrichtlinie*. Um das Sittengesetz in seiner Gänze zu begründen, müssen seine Realität und Anwendbarkeit noch deduziert werden.

der Formalität des Sittengesetzes wurde von Michelle Kosch in ihrer Monografie unbewusst und unkritisch übernommen. In Koschs Lesart findet sich weder eine Auseinandersetzung der Deduktion der Formalität des Sittengesetzes noch eine Auseinandersetzung mit der *Grundlage* (1794) und *genetischen* Einsicht. (Vgl. Kosch, Michelle: *Fichte's Ethics*. Oxford 2018, S. 12f.) Allen Wood erkennt zwar die formale Deduktion des Sittengesetzes in der *Sittenlehre*, verwechselt sie jedoch mit Kants Deduktion. Wood stellt Fichte als einen *radikalen* Kantianer dar, wobei er Fichtes genetische Einsicht nicht angemessen betont. (Vgl. Wood, 2016, S. 101–127.) Im Gegensatz dazu haben Carla de Pascale, Yurio Irie und Owen Ware die *genetische* Erklärung der Sittlichkeit bei Fichte dargelegt. Ich schließe mich der Position dieser drei Autoren an. Es genügt nicht, nur das Sittengesetz zu *rechtfertigen*, sondern man muss auch dessen *Ursprung* ergründen. Fichtes Deduktion ist ein ehrgeiziges Projekt, das die transzendente Methode mit der genetischen Einsicht verknüpfen möchte. Vgl. De Pascale, Carla: „*Die Vernunft ist praktisch*“ – *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin 2003, S. 87f.; Irie, Yurio: „Der transzendente Beweis der Sittlichkeit bei Fichte“, In: *Philosophia Osaka* (2006, 1), S. 13–22; Ware, 2020, S. 34–45.

4. Deduktion der Anwendbarkeit und Wirklichkeit: Triblehre als Sittenlehre

So wird abermals, nur in einer höheren Bedeutung, behauptet das Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat, und Begebenheit. (GA I/5, 95)

Sieht man nur auf das höhere Begehungsvermögen, so erhält man bloß *Metaphysik der Sitten*, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niederen erhält man eine *Sittenlehre*, welche reell sein muß. (GA I/5, 126)

Nach Fichte ist das Ich nichts anderes als die *absolute Tendenz zur Selbständigkeit*. Doch stellt sich die Frage, ob Fichte auch die Wirklichkeit oder Realität des Sittengesetzes deduziert hat. Die Antwort darauf fällt eindeutig *negativ* aus. Bisher erfasst man lediglich den *formalen* Aspekt des Sittengesetzes, während seine *Materialität* noch fehlt. Fichte begründet die *Materialität* des Gesetzes mithilfe seiner *Triblehre*, die in Kants Ethik kaum eine Rolle spielt.¹³⁹ Diese *Triblehre* stellt die Anwendung des transzendentalen Prinzips dar und transformiert

¹³⁹ Kant verwendet den Begriff „Trieb“ nur selten, wobei er diesen häufig mit dem Begriff „Neigung“ gleichsetzt. Diese Gleichsetzung wird besonders in seiner *Religionsschrift* deutlich, wo es heißt: „Die Anlage für die Tierheit im Menschen kann man unter den allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe, d.i. einer solchen, wozu nicht Vernunft erforderlich wird, bringen. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, d.i. der Trieb zur Gesellschaft.“ (AA 6:26) Auch in der *Metaphysik der Sitten* wird „Trieb“ im Sinne von „Neigung“ verstanden: „Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur Ruhe, zur Bewegung und (bei der Entwicklung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntnis u. dgl. können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen hat. Ebendieselbe kann ihn auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe.“ (AA 6:215) Der Gegenstand der Neigung oder des Triebs ist die Glückseligkeit, die jedoch nicht zum Bestimmungsgrund der Moral werden darf, da sie sich niemals zu apriorischen Gesetzen formen lässt. Aufgrund der Forderung nach einem universalen Gesetz in der Moral schließt Kant daher den Trieb oder die Neigung aus dem Bereich der Moralität aus. Fichte verfährt dagegen: Er führt den Trieb, die Neigung bzw. den sinnlichen Anteil ausdrücklich in die *Sittenlehre* ein, um den Inhalt des Sittengesetzes zu erfüllen. Zur Kritik an der dogmatischen Behauptung des „Triebs“ bei Kant: Jacobs, Wilhelm G.: *Trieb als sittliches Phänomen – Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*. Bonn 1967, S. 11–54; auch: Kisner, Manja: „Drive and Will in Fichte’s System of Ethics.“ In: Kisner, Manja & Noller, Jörg (Hg.): *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics*. Berlin/Boston 2020, S. 139–158.

dadurch die *Metaphysik der Sitten* ins *sittliche System*.¹⁴⁰ Damit gewinnt die *Sittenlehre* die Realität, nämlich, die *Realität der Freiheit*.¹⁴¹ Die Deduktion der Realität des Sittengesetzes bedeutet zugleich dessen *Anwendbarkeit*. Realität und Anwendbarkeit setzen bereits eine *Welt* voraus. Fichte verknüpft diese drei Begriffe miteinander und behauptet, dass ein Begriff dann die Realität besitzt oder *angewendet* werden kann, wenn die Welt durch diesen Begriff bestimmt wird (GA I/5, 73). Die Realität und Anwendbarkeit eines Begriffs bedeuten demnach nichts anderes als eine *Weltbestimmung*. Wie ist eine solche *Weltbestimmung* möglich?

Fichte zufolge enthält der Begriff die *Kausalität*. Diese begriffliche Kausalität verknüpft das Objekt mit dem Bewusstsein, in dem Denken und Gedachtes geeint werden. Durch die wechselseitige Beziehung von Denken und Gedachtem tritt der Handelnde in eine Gemeinschaft ein – eine *Gemeinschaft*, die von freien Wesen konstituiert wird (GA I/5, 73). An dieser Stelle führt Fichte zwei zentrale Kategorien ein – *Kausalität* und *Gemeinschaft*, die für seine *Sittenlehre* entscheidend sind. Fichte folgt hierbei dem *kantischen* Ansatz, demzufolge freies Handeln nicht aus einer *Naturkausalität* entspringt, sondern aus der *Kausalität der Freiheit*. Entscheidend ist für ihn der „Begriff der Sittlichkeit“, den er als „die einzig mögliche Weise, unsere Freiheit zu denken“ beschreibt (GA I/5, 74). Freiheit wird durch Sittlichkeit verwirklicht.

Die „Sittlichkeit“ verweist auf die Vernunft sich selbst – *eine Vernunft, die von allen fremden Bestimmungen befreit ist*. Die Sittlichkeit zielt auf Selbständigkeit ab. Diese Selbständigkeit ist die „ideale“ Aufgabe menschlichen Handelns: Sie stellt eine Idee dar, auf die man ab-

¹⁴⁰ Günter Zöller plädiert, dass Fichtes *Sittenlehre* als eine Art „*Physik der Sitten*“ zu verstehen sei, die eine Ergänzung zu Kants *Metaphysik der Sitten* darstellt. Dabei gehe es Fichte um eine Vereinigung von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. Zöller greift hierfür auf einen Ausdruck zurück, der ursprünglich aus dem Werk des Anti-Kantianers Friedrich Eduard Beneke – *Grundlegung zur Physik der Sitten. Ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – stammt. Allerdings ist Fichte im Gegensatz zu Beneke durchaus der Meinung, mit Kants Ethik übereinzustimmen, wenngleich diese nach Fichtes Auffassung einer materialen Ergänzung bedarf. Vgl. Zöller, Günter: „Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes System der Sittenlehre.“ In: Engelhard, Kristina & Heidemann, Dieter (Hg.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin 2005, S. 213.

¹⁴¹ Fichtes Rede von der „Realität der Freiheit“ bedeutet nicht dasselbe wie das „Faktum der Freiheit“. Sie ist auch „nicht als der in Aussicht gestellte Beweis einer faktischen Befolgung des moralischen Sollens zu verstehen“. Denn nicht die stets nur kontingente Aktualität von Sittlichkeit, die als Tat der Freiheit ebenso unverfügbar wie unvorhersehbar ist, möchte Fichte belegen. Vielmehr geht es ihm um die Realität als *Sachhaltigkeit* (realitas) des Moralprinzips, also darum, dass die unbedingte Freiheitsverpflichtung des Vernunftwesens kein leerer Gedanke ist, sondern *das oberste Prinzip* möglichen Handelns. Vgl. Zöller, 2005, S. 212.

zielen und die man „durch sein bloßes Denken zugleich in der Welt der Erscheinung“ realisieren soll. Fichte erinnert uns daran, dass die Selbständigkeit lediglich eine *Idee* im Ich ist, kein *Faktum* (GA I/5, 74). Dementsprechend ist die Sittlichkeit eine *Aufgabe*, ein *Sein-Sollen*:

Ich *soll* etwas, heißt: ich soll dasselbe außer mir hervorbringen; oder, wenn ich auch, da es ohne Zweifel mir ein unendliches Ziel setzt, indem es nie *ist*, sondern immer nur *sein soll*, es nie vollständig realisieren könnte, so soll ich doch immer so wirken, daß ich mich auf dem Wege der Annäherung zu meinem Ziele befinde. Ich soll also doch manches, das auf diesem Wege liegt, wirklich hervorbringen. (GA I/5, 75)

Fichtes Behauptung des „Sollens“ verweist auf ein *konstitutives* Ziel in der Welt. Dieses Sollen ist auf ein unendliches Ziel gerichtet, das niemals vollständig erreicht werden kann. Das *konstitutive* Ziel ist ein fortwährender Prozess und nie abgeschlossen; es besteht stets die Verpflichtung zu handeln, um sich ihm *anzunähern*. In dieser Dynamik verbirgt sich Fichtes versteckter *teleologischer* Gedanke: Die Konstitution der Welt bringt immer neue Aufgaben hervor, die erfüllt werden sollen. Daher befindet man sich beständig *auf dem Weg zur Verwirklichung der Freiheit*.

Denn der Mensch ist kein Gott; er ist ein endliches Wesen. Um frei zu werden, bedarf es eines „Stoffs“ (GA I/5, 75). Somit erfordert die Freiheit einen „Grund“ oder einen *festen Boden*. Freiheit ist keine *creatio ex nihilo*, sondern *libertas ex libertate*.¹⁴² Diese Freiheit konkretisiert sich, sobald sie in die Welt eintritt. Dabei geht es nicht um die *noumenale* Freiheit im kantischen Sinne, sondern um die *phänomenale* Freiheit, die sich durch eine *theoretische Weltbestimmung* verwirklichen lässt.¹⁴³ In diesem Zusammenhang kann man festhalten, dass Fichtes ethisches System als eine Verknüpfung von *transzendentaler Freiheit* und *Naturnotwendigkeit* verstanden werden muss.

Die zentrale Frage lautet nun: Welche *transzendente Bedingung* ist erforderlich, damit das Vernunftwesen tatsächlich frei handeln kann? Nach Fichte muss es über ein *körperli-*

¹⁴² Die Begründung der Freiheit aus sich selbst lässt sich unmittelbar auf Reinhold zurückführen. Denn der Mensch ist kein bloß sinnlich-freies Wesen, dessen Freiheit erst durch empirische Mittel realisiert werden müsste. Hier zeigt sich Fichtes Verbindung von Freiheit und Sinnlichkeit: Wer die Sinnlichkeit absondert, hebt zugleich auch die Freiheit auf.

¹⁴³ Vgl. Binkelmann, 2006, S. 12f.; Martin, 2015, S. 21-38; Ware, 2020, S. 59; auch mein Beitrag Lam, 2024, S. 383.

ches Vermögen verfügen. Dieses Vermögen ist notwendig, da Freiheit ohne eine solche Voraussetzung nicht verständlich wäre. Nun die theoretische Weltbestimmung wird durch Naturgesetze *notwendig* gesetzt. Infolgedessen erscheint die Welt nicht anders als Naturoordnung zu sein. Für Fichte darf aber die Freiheit nicht als bloße *Zufälligkeit* begriffen werden. Diese Notwendigkeit und Zufälligkeit stellen eine Herausforderung für Fichtes *Phänomenologie der Freiheit* dar.

Notwendigkeit wie auch *Zufälligkeit* sind nicht das Gegenteil von Freiheit, sondern ihre *Folge*; sie entstehen aus der *Kausalität der Freiheit* (GA I/5, 76). In diesem Kontext sind die Tatsachen in der Welt als „Produkt[e] der absoluten Freiheit des Denkens“ zu begreifen und „in einem gewissen Sinne aus dem Begriffe der Freiheit herzuleiten“ (GA I/5, 76). Die Produktion der Freiheit versteht sich nicht lediglich als ideale Tätigkeit oder als Resultat der Einbildungskraft im Rahmen praktischer Wirksamkeit, sondern auch als *eine freie theoretische Bestimmung*:

Der problematisch aufgestellte Satz müßte sonach etwa diese in der Mitte liegende Bedeutung haben, daß unsre Freiheit selbst *ein theoretisches Bestimmungsprinzip unserer Welt wäre*. Wir sagen einige Worte zur Erläuterung. Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll unter anderen, oder vielmehr vorzugsweise, dem Ich das Prädikat der Freiheit zukommen; es muß sonach ja wohl auch durch dieses Prädikat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des *Freiseins* ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Notwendigkeit herrschte über die ideale Tätigkeit der Intelligenz. (GA I/5, 77)

Die Freiheit als Prinzip der Weltbestimmung ergibt sich aus der Einsicht, dass die Welt (das Nicht-Ich) aus einem Denkgesetz hervorgeht oder von diesem produziert wird. Folglich darf die Welt als *freies*, zugleich *notwendiges Resultat spontaner Selbstbestimmung* betrachtet werden. Unter diesen Voraussetzungen erweist sich der vermeintliche Konflikt zwischen Notwendigkeit und Freiheit als *Scheinproblem*. Damit ein Objekt bestimmt werden kann, muss die Spontaneität des Begriffs bereits vorausgesetzt sein, sodass das Objekt nicht als bloßer Zufall erscheint, sondern ordnungsgemäß konstituiert wird. Das Objekt unterliegt dem Freiheitsprinzip und folgt somit einem Gesetz, *bleibt jedoch frei*, da seine Bestimmung nicht durch äußeren Zwang, sondern durch eine freie Handlung erfolgt. Deshalb ist die

Freiheit auch *theoretisch* zugänglich.¹⁴⁴ Die theoretische und praktische Vernunft stellen keine strikt getrennten Sphären dar, sondern vielmehr zwei Perspektiven auf dasselbe *Freiheitsprinzip*:

Handle deiner Erkenntnis von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge außer dir gemäß. Z. B. theoretisch fließt aus dem Begriffe meiner Freiheit der Satz: jeder Mensch ist frei. Derselbe Begriff, praktisch betrachtet, gäbe das Gebot: du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Oder, der theoretische Satz heißt: mein Leib ist Instrument meiner Tätigkeit in der Sinnenwelt; derselbe, als praktisches Gebot betrachtet, würde so heißen: behandle deinen Leib nur als Mittel zum Zwecke deiner Freiheit, und Selbsttätigkeit, keineswegs aber als selbst Zweck, oder als Objekt eines Genusses. (GA I/5, 78)

Freiheit besitzt nun sowohl Realität als auch objektive Bedeutung, sofern es sich zugleich in theoretischer und praktischer Hinsicht als gültig erweist. Aus theoretischer Perspektive erkennt der Akteur seine eigene Freiheit und verfügt über den *Leib als Instrument* seines sittlichen Handelns; aus praktischer Perspektive erscheint das Sittengesetz als „Gebot“, und der Akteur nutzt den Leib zur Verwirklichung seiner Freiheit bzw. Selbsttätigkeit, nicht zum bloßen Genuss. Anders formuliert betrifft das Sittengesetz aus theoretischer Sicht den *materialen Gehalt* des Gesetzes, während es aus praktischer Sicht dessen *Form* betrifft. Diese beiden Standpunkte stehen in wechselseitiger Beziehung: Erst durch die Berücksichtigung beider Perspektiven wird ein „vollendetes, befriedigendes System aus einem Punkte“ möglich (GA I/5, 78). Auf diese Weise wird der *Endzweck* des Handelns sowie die *Idee* dessen, was zu tun ist, gefunden.¹⁴⁵ Anschließend wendet sich Fichte dem Begriff des physischen Vermögens zu. Was bedeutet es, ein physisches Vermögen zu be-

¹⁴⁴ Fichte übersieht keineswegs die Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Ebene. Beide Ebenen gehen auf das höchste Ich-Prinzip zurück und beruhen auf der Ursprünglichkeit von Erkennen und Handeln. Dabei hat bereits Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die Spontaneität der Begriffe betont und darauf verwiesen, dass Begriffe bzw. Kategorien unabhängig von der Erfahrung gültig sind. Zugleich hat Kant jedoch die Möglichkeit eines theoretischen Beweises der Freiheit verneint, da ein solcher nur die Antinomie der Freiheit erzeugen würde. Nach Kant ist die Freiheit kein Erkenntnisgegenstand, sondern ein Postulat. In seiner praktischen Philosophie grenzt er sie strikt von seiner theoretischen Philosophie ab und beharrt darauf, dass die Kausalität der Freiheit von der Naturkausalität verschieden ist. Es scheint, als habe Kant damit zwei unterschiedliche Arten von Kausalität eingeführt, sodass nur die „praktische Kausalität“ als frei angesehen werden kann. Dies führt allerdings zu einer beträchtlichen Lücke zwischen der theoretischen und der praktischen Sphäre.

¹⁴⁵ Vgl. Rohs, Peter: „Der materiale Gehalt des Sittengesetzes nach Fichtes Sittenlehre.“ in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 171.

sitzen? Ein solches Vermögen gilt als „Wirksamkeit auf Objekte“ und wird erst durch „Zweck“ und „Wollen“ bewusst. Für Fichte spielen diese Begriffe eine zentrale Rolle, da sie die „Harmonie“ zwischen Begriff und Objekt herstellen. Der Begriff ist ein „Nachbild“ des Objekts, während der Zweckbegriff zugleich als „Vorbild“ für das Objekt fungiert.

Gleichwie dort billigerweise die Frage entsteht nach dem Grunde, nicht der Harmonie *an sich* – denn dieses hätte keinen Sinn, indem Einheit und Harmonie zwischen Entgegengesetzten nur insofern ist, inwiefern sie gedacht wird durch eine Intelligenz sondern der *Annahme* einer solchen Harmonie des *Begriffs als zweitem, mit dem Dinge, als erstem*; so wird hier umgekehrt gefragt nach dem Grunde der Annahme einer Harmonie *des Dinges, als zweitem, mit dem Begriffe als erstem*. (GA I/5, 79)

Anhand des Harmoniegedankens wird erkennbar, dass Begriff und Objekt nicht voneinander getrennt existieren, sondern „*eins und ebendasselbe*“ sind, bloß „von verschiedenen Seiten“ betrachtet (GA I/5, 79). Begriff und Objekt stehen in einem notwendigen Zusammenhang, und der Zweckbegriff führt zu jener Harmonie zwischen beiden.

Sobald der Akteur mit dem Wollen verknüpft, entsteht zugleich ein „*bestimmtes Gefühl*“. Das Wollen ruft somit auch ein *Gefühl* hervor, das „stets der Ausdruck unserer Begrenztheit“ ist. In Fichtes Verständnis markiert dieses Gefühl den Übergang zur *Objektbestimmung*, da es „aus einem begrenzten zu einem minder begrenzten Zustande“ führt (GA I/5, 79–80). Hier offenbart sich Fichtes Vorstellung einer Ausweitung der Welt: Jede Objektbestimmung impliziert die Annahme einer Realität außerhalb des Ich, wodurch sowohl die Welt bestimmt als auch das Bewusstsein modifiziert wird. Dies verdeutlicht die *wechselseitige* Beziehung *zwischen Ich und Welt*. Er schreibt hierzu:

Wenn ich sonach durch meinen Willen etwas in mir selbst verändern könnte, so würde dadurch notwendig auch meine Welt verändert; und indem die Möglichkeit des ersteren angegeben wäre, wäre zugleich auch die Möglichkeit des zweiten erklärt. *Meine Welt* wird verändert, heißt, *Ich* werde verändert; *meine Welt* wird weiter bestimmt, heißt, *Ich* werde weiter bestimmt. (GA I/5, 80)¹⁴⁶

¹⁴⁶ Fichtes Auffassung vom Verhältnis zwischen Ich und Welt scheint Heideggers Konzept des In-der-Welt-Seins vorwegzunehmen. Heideggers Analyse des Daseins bezieht sich immer auf den Paarbegriff „In-der-Welt-Sein“, der die Grundverfassung des Daseins ausmacht. So schreibt Heidegger: „Das In-der-Welt-Sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen. Vor der thematischen Einzelanalyse der drei herausgehobenen Phänomene soll

Wird die Welt bestimmt, so wird zugleich das Ich bestimmt – und umgekehrt. Das Ich konstituiert seine Freiheit durch absolute Reflexion in der Welt: Es löst sich von bloßer Dinghaftigkeit und begreift sich als selbständiges Wesen unter der „Botmäßigkeit des Begriffs“. Dieses ursprüngliche Streben führt über die Willensbestimmung zur Freiheit und verändert das Ich. Indem das Ich so handelt, bestimmt es die Welt und veranschaulicht damit auch die Freiheit als *theoretisches* Prinzip.

Die Freiheit durch das Wollen muss jedoch in Beziehung zur Natur stehen. Dies elaboriert Fichte in seiner *Triblehre*. Es ist zu beachten, dass ein *Trieb* nicht zwingend *sittlich* sein muss; es bedarf einer Prüfung.¹⁴⁷ Hier greift Fichte erneut seinen zentralen Gedanken

eine orientierende Charakteristik des zuletzt genannten Verfassungsmomentes versucht werden.“ (Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, S. 53) Dasein und Welt sind zwei Aspekte desselben „Analysegegenstands“, zumal sogar „das Alleinsein des Daseins ein Mitsein in der Welt ist“ (Heidegger, 1967, S. 120). Formuliert man das in Fichtes Terminologie, so lässt sich sagen, dass Ich und Welt stets in Relation zueinander stehen.

¹⁴⁷ Die Bedeutung des „Triebes“ bei Fichte kann leicht zu Missverständnissen führen, da Fichte den Begriff nie eindeutig definiert und dessen Sinn stets kontextabhängig ist. Um den „Trieb“ im Sinne Fichtes richtig zu verstehen, sollte man seine Verwendung im deutschsprachigen Raum des 18. Jahrhunderts berücksichtigen. In dieser Zeit entwickelte sich „Trieb“ zu einem Fachausdruck in Philosophie und Psychologie, ohne jedoch eine einheitliche Bedeutung zu erlangen. So konnte „Trieb“ je nach Autor oder Kontext etwa Antrieb, Bedürfnis, Begehren, Begierde, Instinkt, Neigung, Motivation, Streben, Wille, Tendenz oder auch *Conatus* bezeichnen. In Fichtes Zeit war Johann Gottfried Herder einer derjenigen, bei dem der „Trieb“ eine zentrale Rolle spielte: Herder postulierte, dass der Mensch sich nach dem Trieb „zur ächten Freiheit und Schöne“ hin entwickeln solle und dass ein Leben ohne jeglichen Trieb gar nicht möglich sei. Er sah die Natur als eine Ganzheit, die einen Trieb zur Höherentwicklung und zur Freiheit in sich trage, sodass Natur und Freiheit in einem geschichtlichen Zusammenhang stünden. Der Göttinger Biologe Johann Friedrich Blumenbach wiederum verwendete den „Trieb“ in Bezug auf die organische Natur. Er war überzeugt, dass in der anfänglich rohen und ungebildeten „Zeugungsmasse“ des lebenden Organismus, sobald sie ihre Reife erlangt hatte, ein besonderer, lebenslang tätiger „Bildungstrieb“ am Werk sei, der „die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung und Reproduktion“ darstelle. (Vgl. Wetz, Franz Josef & Mertens, Wolfgang: „Trieb“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, S. 1483 ff.) In Fichtes *Sittenlehre* ist zu beachten, dass er den „reinen Trieb“ vom „Naturtrieb“ unterscheidet: Der eine zielt auf die Freiheit, der andere auf die Sinnlichkeit. Beide gehen jedoch aus demselben „Urtrieb“ hervor und können in der Erfahrung bloß in verschiedenen Hinsichten erscheinen. Nach Fichte ist der Trieb nicht mechanisch, sondern spontan und freiwillig. Dies betont er bereits in *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, wenn er schreibt: „Aber das einige Unabhängige und aller Bestimmung von außen völlig Unfähige im Menschen nennen wir den Trieb. Dieser, und dieser allein, ist das höchste und einzige Princip der Selbstthätigkeit in uns; er allein ist es, der uns zu selbstständigen, beobachtenden und handelnden Wesen macht.“ (GA I/6, 340) Meiner Ansicht nach ist der „Trieb“ bei Fichte funktionell betrachtet ein anderer Ausdruck für *Spontanität*, der nicht mit einem bloß psychologischen Mechanismus verwechselt werden darf. Zur Rezeptionsgeschichte des „Triebes“ – insbesondere des „Bildungstribs“ – zwischen Blumenbach, Kant und Fichte vgl. Kosch, Michelle: „Fichte’s Theory of Dri-

auf: Freiheit ist ein *praktisch-theoretisches* Prinzip. Als theoretisches Prinzip besagt Freiheit, dass Objekte gemäß der „Botmäßigkeit des Begriffs“ erkannt werden und daraus eine „freie Notwendigkeit“ folgt. Als praktisches Prinzip wird Freiheit wiederum als Weltbestimmung verstanden, insofern das Vernunftwesen angehalten ist, etwas zu konstituieren. (GA I/5, 82). Die weitere Deduktion der Realität der Freiheit muss auf dieser Einsicht aufbauen.

4.1. Deduktion der Anwendbarkeit des Sittengesetzes

(a) Gegenstand des Handelns überhaupt: Leben und Welt

Die Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Sittengesetzes erfolgt in den §§ 4 bis 7. Fichte beginnt mit der Feststellung, dass ein Vernunftwesen sich kein Vermögen zuschreiben kann, ohne zugleich einen äußeren Gegenstand zu denken, auf den dieses Vermögen gerichtet ist (GA I/5, 89).

Zunächst bleibt die Freiheit *abstrakt* und *unbestimmt*. Bislang wurde die Reflexion „als solche überhaupt beschrieben, ohne sie zu bestimmen, d. i. ohne die Bedingungen ihrer Möglichkeit anzugeben“ (GA I/5, 89). Aus dem „absoluten Vermögen der Freiheit“ lässt sich ein weiterer Schritt ableiten, der zum Freiheitsselbstbewusstsein führt. Fichte zeigt, dass es unmöglich ist, zu reflektieren, ohne zugleich *etwas* in den Denkprozess einzubeziehen. Er betont darüber hinaus, dass die Freiheit keinen festen Boden hätte, würde sie nicht durch Reflexion in der Realität bzw. im *Leben* verankert:

[E]in anderes ist das abstrakte Denken in der Philosophie, dessen Möglichkeit selbst durch die vorhergegangene Erfahrung bedingt ist: wir fangen unser Leben nicht an beim Spekulieren, sondern wir fangen es eben beim Leben selbst an. Ein anderes ist das ursprüngliche, und bestimmte Denken auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung. Der Begriff der Freiheit, wie wir ihn oben hatten, kam für uns durch Abstraktion, durch Analyse, zustande; wir hätten ihn aber so gar nicht zustande bringen können, wenn wir ihn nicht schon vorher gehabt hätten, als *gegeben* und zu seiner *Zeit gefunden*. Von diesem letzteren Zustande, als einem Zustande des ursprünglichen, nicht des *philosophierenden* Ich ist hier die Rede; und unsere Meinung ist die: du kannst dich nicht frei *finden*, ohne zugleich in demselben Bewußtsein ein Objekt zu finden, auf welches deine Freiheit gehen solle. (GA I/5, 84-85)

ves.“ In: *Journal of the History of Philosophy* 59 (2021, 2), S. 247–269. Allerdings distanzieren sich von Kosschs moralpsychologischer Interpretation von Fichtes *Sittenlehre*.

Philosophisches Denken und Leben sind für Fichte keine Gegensätze, sondern bedingen einander.¹⁴⁸ Die philosophische Reflexion über Freiheit wendet sich nicht von der Welt ab, sondern *verortet* sich in ihr. Insofern kann Freiheit auch in der Erfahrung „untersucht“ werden; die philosophische Spekulation hat ein *Leben* und ist keine bloß metaphysische Idee. Fichte betont allerdings, dass Freiheit das *Vehiculum* zur Erkenntnis von Objekten ist, nicht umgekehrt; die Objekterkenntnis ist also nicht das Vehiculum zur Erkenntnis unserer Freiheit (GA I/5, 85). Dies entspricht Fichtes konsequenter Überzeugung, dass Freiheit nicht auf Tatsachen beruhen darf. Folglich sind zwei Dinge zu beweisen: (1) die Notwendigkeit der Entgegensetzung von Freiheit und Objekt sowie (2) die spezifische Beziehung zwischen Freiheit und Objekt (GA I/5, 85).

Wie gesagt, sind Freiheit und Notwendigkeit keine Gegensätze. Ein vernünftiges Wesen kann sich kein Freiheitsvermögen zuschreiben, ohne zugleich eine *reale* und *bestimmte* Handlung zu denken. Die bloße Selbstzuschreibung eines Freiheitsvermögens bleibt je-

¹⁴⁸ Diese Forderung, Denken und Leben in Einklang zu bringen, verdeutlicht Fichte bereits 1794 in seiner Vorlesung *Über den Unterschied des Geists vom Buchstaben*. Dort schreibt er: „Das Handeln zieht uns stets auf jene niedrigere Stufe herab; aber bei der geringsten Reflexion auf sich selbst kann man sich in jedem Augenblick wieder ganz klar bewusst werden, dass man nur in der Welt der Erscheinungen lebe. Durch die geringste Reflexion auf sich selbst kann man sich wieder in das Gebiet der reinen V.A. und der reinen Wahrheit erheben und wenigstens seinem Geiste nach in dieser höheren Welt leben und wandeln. – Solange man diese Fertigkeit noch nicht erworben hat, hat man den Geist der Philosophie noch nicht zu seinem eigenen Geist gemacht; man kann Philosophie wissen, aber man ist noch nicht Philosoph; man ist, wenn es am besten steht, auf dem Wege, es zu werden. Man wird vielleicht einst Genuss an der Philosophie haben, bis jetzt jedoch ist sie noch tote und leere Kenntnis für uns.“ (GA II/3, 331) Damit bringt Fichte zum Ausdruck, dass Philosophie und Leben sich nicht widersprechen; vielmehr benötigt man die Philosophie, um das Leben zu erleuchten. Die Aufgabe der *Wissenschaftslehre* besteht somit darin, das Leben mit der Spekulation in Beziehung zu setzen. Leben und *Wissenschaftslehre* sind also keine gegensätzlichen Pole, sondern beide Elemente sind erforderlich, um ein „wahres Leben“ zu führen. Fichte schreibt dazu: „[D]ie durch das ganze Vernunftsystem hindurchgehende, auf die ursprüngliche Duplicität des Subject-Object sich gründende Duplicität ist hier auf ihrer höchsten Stufe. Das Leben ist die Totalität des objectiven Vernunftwesens; die Speculation die Totalität des subjectiven. Eins ist nicht möglich ohne das andere: das Leben, als thätiges Hingeben in den Mechanismus, nicht ohne die Thätigkeit und Freiheit (sonst Speculation), die sich hingibt; kommt sie auch gleich nicht bei jedem Individuo zum deutlichen Bewußtseyn; – die Speculation nicht ohne das Leben, von welchem sie abstrahirt. Beide, Leben und Speculation, sind nur durcheinander bestimmbar. Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben; und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe als diese. Es ist hier eine vollkommene Antithesis, und ein Vereinigungspunct ist ebenso unmöglich, als das Auffassen des X, das dem Subject-Object, Ich, zu Grunde liegt; außer dem Bewußtseyn des wirklichen Philosophen, daß es für ihn beide Standpuncte gebe.“ (GA II/5, 119) Fichte betont also, dass die beiden Standpunkte – Leben und Spekulation – wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Nur wer beide gleichermaßen durchdringt, kann zu einem wahrhaft philosophischen Leben gelangen.

doch bedeutungslos, solange sie nicht in einer *konkreten* Handlung zum Ausdruck kommt. Für das endliche Vernunftwesen wird dies dadurch ermöglicht, dass es sich mit einer in der Zeit entstehenden Wirklichkeit verbindet: „[D]ie Wirklichkeit muß gedacht werden, nicht etwa unmittelbar wahrgenommen; nicht etwa [...] als wirklich, sondern lediglich als möglich durch eine bloß ideale Funktion der Einbildungskraft, entworfen werden. Wirklichkeit ist Wahrnehmbarkeit, Empfindbarkeit.“ (GA I/5, 86) Wahrnehmung und Empfindung der Wirklichkeit setzen somit Freiheit voraus und hängen von einer „der Botmäßigkeit des bloßen Begriffs stehenden reellen Kraft“ ab. Das freie Denken bleibt stets unbestimmt, wird jedoch *bestimmbar*, sobald es mit der Wirklichkeit in Beziehung gesetzt wird. In diesem Sinn ist die Wirklichkeit ein gesetzter *Zweck*. Daher setzt jede Handlung als wirkliches Denken die Annahme von „etwas außer mir, ohne mein Zutun Vorhandenes“ voraus (GA I/5, 87).

Der Begriff der Freiheit beruht darauf, daß ich mir das Vermögen zuschreibe, X oder X zu realisieren [...] Aber dies ist nicht möglich, wenn nicht in dem Denken der entgegengesetzten doch auch *dasselbe*, als dauernd im entgegengesetzten Denken, gedacht wird, an welchem die Identität des Bewußtseins sich anhefte. Dieses Identische nun ist nichts anderes [...] *die Beziehung auf Objektivität überhaupt*; also gerade das nachgewiesene Nicht-Ich. Es wird als unverändert in allen denkbaren Bestimmungen durch Freiheit gedacht; denn nur unter dieser Bedingung läßt die Freiheit selbst sich denken. Es ist daher ein *ursprünglich gegebener* (d. i. durch das Denken seiner Form nach selbst gesetzter) ins Unendliche modifizierbarer *Stoff* außer uns: dasjenige, worauf die Wirksamkeit geht; d. h. *was* in ihr (der Form nach) verändert wird, und selbst doch bleibt, (der Materie nach.) (GA I/5, 87-88)

Hier zeigt sich deutlich, dass Fichtes *Wissenschaftslehre qua Sittenlehre* nicht als Solipsismus missverstanden werden darf. Sie setzt vielmehr eine *Welt* voraus, auf die sich das Handeln des Ich bezieht. Die Welt als zu bearbeitender „Stoff“ wird dabei auf die „reelle Wirksamkeit“ bezogen und fungiert als *Vermittlungsebene* des Denkens. Die Welt als „Stoff“ wird als „ein reelles Objekt unserer Tätigkeit außer uns“ anerkannt (GA I/5, 88). Dadurch besitzt die *Sittenlehre* nicht nur begrifflichen, sondern auch lebensweltlichen Charakter: Der begriffliche *Logos* wird zu konkretem *Fleisch*.

(b) Freiheit als ein wirkliches freies Wollen

Indem Fichte das reale Objekt der Tätigkeit deduziert, gewinnt die Freiheit eine Welt. Freiheit bedeutet zugleich die Ausübung der Willensfreiheit – *das tatsächlich freie Wollen*

(GA I/5, 88). Damit vollzieht sich Freiheit als reales Handeln in der Welt oder manifestiert sich als *Handlungsfreiheit*:

Nun bin ich absolut freitätig, und darin besteht mein Wesen: meine freie Tätigkeit, unmittelbar als solche, wenn sie objektiv ist, ist mein *Wollen*; dieselbe meine freie Tätigkeit, wenn sie subjektiv ist, ist mein Denken [...] Daher läßt das Wollen sich nur durch Gegensatz mit dem Denken, und das Denken sich nur durch Gegensatz mit dem Wollen begreifen. Eine genetische Beschreibung des Wollens, als eines aus dem Denken Hervorgehenden und so muß es allerdings beschrieben werden, wenn es als frei vorgestellt wird – läßt demnach sich so geben. (GA I/5, 89)

In dieser Darstellung entsprechen Denken und Wollen jeweils der subjektiven und objektiven Perspektive des Ich, die beide auf dessen freie Tätigkeit zurückgehen. Das Wollen ist jedoch nicht zwecklos, sondern stets von einem Zweck geleitet. Der Zweckbegriff entsteht aus dem Begriff und wird als idealer Zustand konzipiert, der durch die Verbindung von Vorstellung und absoluter Selbsttätigkeit zustande kommt und sich auf ein zukünftiges Wollen bezieht. Sobald ich einen Zweck bestimme, befinde ich mich im realen Akt des Wollens. Wollen und Zweck sind somit verknüpft (GA I/5, 90). Nach Fichte ist das Wollen die Selbsttätigkeit des Ich. Es geht um den Übergang vom subjektiven Denken zum objektiven Wollen, also um die *Realisierung des Ich* in der Welt. Dieser Übergang muss „das Subjektive in ein Objektives [...] verwandeln, und diese Verwandlung muß schon im Ich, dem einzigen unmittelbaren Gegenstande unseres Bewußtseins, anheben“ (GA I/5, 90). Das Wollen als wirkliche *Wahrnehmung* ist vom bloßen *Vorstellen* zu unterscheiden. Fichte sagt, dass die Wahrnehmung eines realen Objekts durch das *Gefühl*¹⁴⁹ vermittelt

¹⁴⁹ Am Ende des 17. Jahrhunderts taucht der Begriff des „Gefühls“ erstmals im *Grimm'schen Wörterbuch* auf. Im 18. Jahrhundert wird er dann philosophisch reflektiert und terminologisch präzisiert, etwa als „moralisches“ oder „ästhetisches“ Gefühl. Fichte fasst das Gefühl in seiner *Grundlage* (1794) als Beschränkung der Tätigkeit des Ich auf und schreibt: „Die Äußerung des Nicht-Könnens im Ich heißt ein Gefühl“ (GA I/2, 419). Das Gefühl ist für ihn lediglich subjektiv und setzt den Trieb voraus, insofern der Trieb durch das Gefühl entweder befriedigt oder nicht befriedigt wird. Gleichwohl ist Fichtes „Trieb“ nicht rein sinnlicher Natur, sondern muss mit der Reflexion verknüpft sein. Auch das Gefühl ist nicht bloß etwas Sinnliches, sondern ein Produkt vernünftiger Reflexion, das entsteht, sobald die Reflexion an ihre Grenze stößt. Fichte erläutert: „Die Handlung geschieht mit absoluter Spontaneität und ist insofern, für den möglichen Beobachter, Handlung des Ich. Sie geht auf das Gefühl, d. h. zuvörderst auf das in der vorhergegangenen Reflexion, die das Gefühl ausmachte, Reflektierende.“ (GA I/2, 427) Dazu gehört ein bislang nicht in Erscheinung tretendes Gefühl der Kraft, ein nicht sichtbares Objekt dieser Kraft, sowie das Gefühl des Zwanges, des Nicht-Könnens (vgl. GA I/2, 426). Das Gefühl ist hier vielmehr ein „intellektuelles Gefühl“ und ein „Realitätsbewusstsein“ im Kontext von Fichtes Denken. Daher muss man es als konstitutives Moment begrei-

wird, das von der produktiven Einbildungskraft gesetzt wird und die Tätigkeit begrenzt. In der Wahrnehmung erfasst man das Bewusstsein des Wollens als unmittelbare Anschauung unserer eigenen Tätigkeit; dieses Selbstbewusstsein im Wollen bezeichnet Fichte als *intellektuelle Anschauung* (GA I/5, 91). Selbstbewusstsein ist stets ein Bewusstsein von etwas, weshalb das Subjekt in seinem Ursprung auch das Objekt enthält – eine *Duplizität* des Ich.¹⁵⁰ Unter dieser Bedingung kann das Ich zum Subjekt werden, sodass hier die Deduktion des Wollens abschließt:

[W]as wir durch die vorhergehenden Untersuchungen gewonnen haben, wohl einzuschärfen, daß auch umgekehrt die Wahrnehmung eines Wollens nicht möglich ist, ohne die ideale Vorstellung eines Vermögens der Freiheit, oder, was ganz dasselbe bedeutet, der Form des Wollens: daß sonach die synthetische Vereinigung beider soeben unterschiedenen Gedanken behauptet wird. Dies läßt so sich leicht einsehen: ich soll eines Wollens mir bewußt werden; aber dasselbe ist ein Wollen lediglich inwiefern es als frei gesetzt wird, dies aber wird es lediglich, inwiefern die Bestimmtheit desselben abgeleitet wird von einem frei entworfenen Zweckbegriffe. Die Form alles Wollens muß diesem Wollen zugeschrieben, dasselbe gleichsam durch jene hindurch gesehen werden. Nur so bin das Wollende Ich; und das Subjekt des Wollens ist mit dem Subjekte des Wahrnehmens dieses Wollens identisch. (GA I/5, 90-91)

Daraus ergibt sich, dass Fichte nicht von einer *Moralpsychologie* spricht, auch wenn seine Sprache gelegentlich *quasi-psychologisch* anmutet. Das Wollen ist vielmehr eine *Erweiterung des Denkens*; beide fallen „schlechthin in denselben Moment; die Bestimmtheit des Wollens wird vom Begriff abhängig nur gedacht, und es ist hier keine Zeitfolge, sondern nur eine Folge des Denkens“ (GA I/5, 92). In *transzendentaler* Hinsicht handelt es sich somit nicht um eine zeitliche, sondern um eine *logische Folge*. Schließlich bedeutet dies, dass das Wollen

fen – als Motor, Kriterium und Medium zugleich. In diesem Sinne beschreibt Fichte das Gefühl auch als ein Sehnen, das sich seiner Bedürftigkeit bewusst ist und die Außenwelt auf irgendeine Weise in Erscheinung treten lassen will (vgl. GA I/2, 433). Das Auftreten des Gefühls ist damit eine Quelle von Realität. Dabei geht es jedoch nicht darum, „Stoff überhaupt“ zu erzeugen (GA I/2, 436), sondern um die Erklärung der subjektiven Realität als ein vorbewusstes Produkt des eigenen Sehns. Diese Betonung ist wesentlich, weil jedes Selbstbewusstsein als Modifikation eines äußeren Objekts nach vernünftigen Normen zu verstehen ist und somit die Entstehung des Selbstbewusstseins stets ein Objekt außerhalb seiner selbst voraussetzt. Das Gefühl markiert hier das selbstbewusste Moment, in dem die Sehnsucht nach Realität zum Tragen kommt. Für eine systematische Rekonstruktion von Fichtes Gefühlsbegriff, insbesondere dessen genetischen und faktischen Ausprägungen, sei auf folgenden Beitrag verwiesen: Lohmann, Petra: „Gefühl und Selbstaufklärung: Genetische und faktische Ausprägungen der Gefühlstheorie J. G. Fichtes.“ In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 48 (2006), S. 111–135.

¹⁵⁰ Vgl. Zöller, 1998, S. 5.

nicht einfach „in mir“ vorhanden ist, sondern „notwendig durch mein Denken begründet [deduziert]“ werden muss, da „ich außer dem Wollen nur noch das Denken habe, und alles Objektive gar wohl aus einem Denken abgeleitet werden kann; und auf diese Weise wird die Bestimmtheit meines Wollens notwendig gedacht, so gewiß überhaupt ein Wollen, als solches, wahrgenommen wird“ (GA I/5, 92).

(c) Freies Wollen als kausale Wirkung

Für Fichte wäre Freiheit ohne Kausalität nur ein *blinder Zufall*. Weder könnte das Ich als frei gelten, noch ließe sich ein Wollen zuschreiben. Somit finden Freiheit und Kausalität in der „Wahrnehmung unseres reellen Wirkens in der Sinnenwelt“ zusammen, da „dieses Wirken wir [...] von unserem Wollen ableiten; und die Bestimmtheit dieses Wollens von einem frei entworfenen Zweckbegriffe“ (GA I/5, 93). Freiheit, Wollen und Kausalität sind demnach eng miteinander verknüpft und im Selbstbewusstsein bereits angelegt.¹⁵¹

Fichte betont darüber hinaus, dass reine Tätigkeit – etwa die *intellektuelle Anschauung* oder bloße innere Bewegung, nur durch ihr „Entgegengesetztes“ bestimmbar ist. Erst „durch die Weise ihrer Beschränktheit“ wird ein Mannigfaltiges der Tätigkeit, also einzelne und unterschiedliche Handlungen, überhaupt denkbar (GA I/5, 94). Dieses Entgegengesetztes als *Begrenzung* vollzieht sich nicht durch eine rein intellektuelle Anschauung, sondern vielmehr durch sinnliches *Gefühl*. Die Tätigkeit wird so zu einem zeitlichen *Quantum* in der Welt, verortet „als ein Mannigfaltiges der Begrenzung, und des Widerstandes in einer Sukzession“ (GA I/5, 94). Das Ich ist in dieser Sinnenwelt als ein ins Unendliche teilbares Mannigfaltiges, das auf andere Gegenstände einwirken kann und sich somit in eine Kausalkette einfügt. In diesem Sinne fordert Fichte einen Vereinigungspunkt der in-

¹⁵¹ Owen Ware argumentiert, dass Fichtes *Sittenlehre* stark von gemeinschaftlichen Aspekten geprägt sei und daher letztlich als ein *ethischer Holismus* verstanden werden könne. Seine Idee einer solchen „Gesellschaftsethik“ stützt Ware auf Jürgen Hanswey, der in der ethischen Handlung die Priorität der Totalität vor der Singularität betont. Die Einzelperson („Singularität“) fungiere dabei als „Werkzeug der Moralität“ und müsse der Totalität als Endzweck dienen. Zweifellos weisen Fichtes Schriften soziale und gemeinschaftliche Elemente auf. Jedoch geht es zu weit, die Sittenlehre in ihrem Kern als *rein* „gesellschaftliche Ethik“ zu deuten. Der gemeinschaftliche Aspekt ist vielmehr eine *Entfaltung oder Implikation des Ich-Begriffs* und dient der *Verwirklichung individueller Freiheit*, sodass die „Gesellschaftlichkeit“ auf dem Fundament der „Ichheit“ ruht. Demnach ist sie eine Ableitung und nicht das ursprünglich Gegebene. Zwar ist es möglich, Singularität und Totalität zu verbinden, doch richtet sich Fichtes Ethik zunächst und vor allem an die individuelle Freiheit. Vgl. Ware, 2021, S. 138–156.

telligiblen und sinnlichen Welten. Dieser liegt im „absoluten Vermögen der Freiheit“, das in der intelligiblen Welt gründet und dessen Existenz dem Sittengesetz entspricht. In der sinnlichen Welt zeigt sich dieses Vermögen als reale Handlung (GA I/5, 94). Erst durch den Widerstand des Nicht-Ich existiert das Ich „als ein Empfindbares, eine Zeit hindurch Dauerndes“ in der Welt. Die Unmöglichkeit einer kausalen Wirkung des Ich auf das Nicht-Ich würde daher zugleich die Unmöglichkeit des Ich selbst bedeuten. Diese kausale Wirkung ist kein bloßes Zufallselement, sondern ein bereits im Ich angelegter, notwendiger Begriff. Durch diese kausale Wirkung im Ich wird die Welt „als ein vollendetes Ganzes, gleichsam als eine *organisierte Vernunft*“ konstituiert (GA I/5, 95).

Fichte warnt jedoch davor, dass man das Ich als *transzendentalen Erklärungsgrund* für alles Bewusstsein nicht mit dem *gemeinen Bewusstsein* verwechseln darf. Andernfalls würde die *Sittenlehre* lediglich „ein Gewebe von Hirngespinnsten“ (GA I/5, 95) darstellen. Die Abso-
lutheit des Ich bleibt stets gewahrt: Nicht das Nicht-Ich dringt in das Ich ein, sondern das Ich wirkt auf das Nicht-Ich:

Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich; wie wir nämlich durch sinnliche Anschauung dieses Verhältnis anzusehen genötigt sind. Denn transzendental müßte dasselbe so ausgedrückt werden: wir finden uns als ursprünglich begrenzt nicht dadurch, daß unsere Begrenztheit sich einengte; denn dann würde mit Aufhebung unserer Realität zugleich das Bewußtsein derselben aufgehoben werden, sondern dadurch, daß wir unsere Grenzen erweitern, und indem wir sie erweitern. Ferner, um auch nur aus sich herausgehen zu können, muß das Ich gesetzt werden, als überwindend den Widerstand. So wird abermals, nur in einer höheren Bedeutung, behauptet das Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat, und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an. (GA I/5, 95)¹⁵²

¹⁵² Nach Fichte ist die „Natur“ die Grundstruktur des Ich, die jedoch erst durch Freiheit konstituiert werden muss. Seine Konzeption der „materialen Freiheit“ verlangt, dass sie in der Welt durch autonome Entscheidungen realisiert wird. Fichtes Freiheitstheorie in der *Sittenlehre* lässt sich durch eine philosophische Handlungstheorie adäquat erfassen. Die in den §§ 4–7 dargestellte Freiheit ist dabei noch nicht als praktische Philosophie im sittlichen Sinne zu verstehen, sondern stellt vielmehr eine transzendente Handlungstheorie dar, in der es darum geht, wie die Verwirklichung der Freiheit in Bezug auf die Sittlichkeit möglich ist. Auf diese Einsicht verweist Michael Quante: „Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich“ – ein analytischer Kommentar zu den §§ 4–7 von Fichtes *System der Sittenlehre* (1798), in: Jean-Christophe Merle & Andreas Schmidt (Hg.), *Fichtes System der Sittenlehre – Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015,

Damit thematisiert Fichte hier seine *transzendente Handlungstheorie* mit dem Leben. Das Ich wird nicht durch Tatsachen affiziert und kann das Objekt ohne äußere Einwirkung bestimmen; es denkt das Objekt vielmehr selbst hinzu und erweitert sich damit zu einem Objekt. Diese Erweiterung impliziert zugleich eine *Beschränkung*, da die Objektbestimmung durch den Begriff nur in einem bestimmten Umfang Geltung hat. Der Widerstand des Nicht-Ich fungiert als Schlussstein für die Konstitution der Welt. Obgleich er anfänglich als *Hemmung* erscheint, führt seine Überwindung zu einer Erweiterung des *Wirkungshorizonts* des Ich: Das Ich verbleibt nicht in einem *solipsistischen* Sein, sondern differenziert sich in der Welt und erschafft diese zugleich.¹⁵³ All dies ist nur möglich, wenn die Wissenschaftslehre aus einer transzendentalen Perspektive gedacht. Letztlich ist das Ich nichts anderes als reines Handeln – das ursprüngliche Prinzip von Bewegung, Leben, Tat und Ereignis. Folglich „greifen“ nicht die Dinge uns an; vielmehr sind wir es, die die Dinge „angreifen“. Die *Sittenlehre* entfaltet damit eine vollständig aktive und dynamische Weltanschauung.

S. 57–74. Denselben Standpunkt, die *Wissenschaftslehre qua Sittenlehre* zunächst als *transzendente Handlungstheorie* zu begreifen, vertritt auch Peter Rohs. Er merkt an: „Fichtes Gegenbegriff zu Tätigkeit – Sein – bleibt erst recht viel zu unbestimmt, um theoretisch von großem Nutzen sein zu können. Dennoch zweifle ich nicht, daß gerade im Blick auf die fundamentalen Fragen der Handlungstheorie Fichte der ergiebigste aller klassischen Philosophen ist. Seine Philosophie ist als ganze Handlungstheorie; eine beiläufige Bemerkung wie ‚Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten‘ kann als Grundeinsicht seiner Philosophie überhaupt gelten. Für das Verfahren, das Tun dadurch in Schein zu verwandeln, daß man es aus dem Sein ableitet, bietet die gegenwärtige Handlungstheorie manchen Beleg.“ (Rohs, Peter: *Johann Gottlieb Fichte*, 2. Aufl., 2007, S. 92–93) Diese Überlegungen legen nahe, dass Fichte gerade in Bezug auf grundlegende Fragen der Handlungstheorie einer der wirkungsvollsten Denker der klassischen Philosophie ist. Seine gesamte Philosophie lässt sich als Handlungstheorie verstehen, in der das „Tun“ als primärer Ausgangspunkt allen Seins begriffen wird.

¹⁵³ Fichte verwendet den Begriff der *Hemmung* nur selten; er spricht in seiner *Grundlage* (GA I/2, 401) stattdessen häufiger von „Anstoß“, „Widerstand“, „Beschränkung“ und „Gefühl“. Der Anstoß dient ihm dabei vor allem, um die Realität des Ich aufzuzeigen. Dieser Anstoß entsteht durch die Tätigkeit des Ich: „Keine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum wäre die Tätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. Ferner, keine Selbstbestimmung, kein Objektives, usw.“ (GA I/2, 356) In der *Sittenlehre* greift Fichte hingegen bevorzugt auf die Begriffe „Gefühl“ und „Beschränkung“ zurück, um die Hindernisse im Handeln zu verdeutlichen.

(d) Kausale Wirksamkeit und Bestimmung

Die *denkerische Kausalität* unterscheidet sich von der *Naturkausalität* insofern, als sie eine Kausalität nach Begriffen darstellt. Sie ist frei und wird durch „die notwendigen Gesetze des Denkens“ hervorgebracht. Diese denkerische Kausalität erzeugt oder vernichtet keine Materie, sondern *trennt* das Denken vom Objekt oder *verbindet* beide miteinander. Darüber hinaus bewirkt jede Handlung nicht nur eine einzelne Wirkung, sondern bringt stets eine neue Aufgabe hervor. In diesem Sinne unterliegt der Handelnde einer bestimmten *teleologischen* Ordnung (GA I/5, 96). Fichtes Freiheitslehre erweist sich somit als *teleologisch*.¹⁵⁴ Diese teleologische Freiheit setzt voraus, dass ein Zweck zu einem neuen Zweck führt und in einem finalen *Telos* mündet, das jedoch nicht durch einmaliges Wollen realisiert werden kann, sondern nur durch *fortwährende Bemühungen*. Mit anderen Worten: Es gibt einen Endzweck, der in der *Zukunft* liegt und dem wir uns *kontinuierlich annähern* sollen.

wir können in den meisten Fällen unseren Zweck nicht unmittelbar durch unser Wollen realisieren, sondern müssen verschiedene, einzig taugliche, im voraus und ohne unser Zutun bestimmte. Mittel gebrauchen, um zu demselben zu gelangen. Unser Endzweck sei = X. Anstatt X geradezu darzustellen, müssen wir etwa zuvörderst a realisieren, als einziges Mittel, um zu b zu gelangen, etwa b um zu c zu gelangen, und so fort, bis wir endlich durch eine sukzessive Reihe einander bedingender Mittelzwecke bei unserem Endzwecke X ankommen. Wir können eigentlich alles, was wir nur wollen können; nur können wir es meist nicht auf einmal, sondern nur in einer gewissen Ordnung. (GA I/5, 96-97)¹⁵⁵

Der Zweckbegriff ist eng mit dem *Gefühlsbegriff* verbunden. Sobald ich wahrnehme, nehme ich Veränderungen außerhalb meiner selbst wahr, und gleichzeitig verändert sich auch

¹⁵⁴ Dass Fichtes *Sittenlehre* eine teleologische Ethik ist, *bedeutet nicht*, dass sie im heutigen Sinne als „konsequentialistisch“ verstanden werden kann, wie Michelle Kosch nahelegt. Fichtes Aussage zielt vielmehr darauf ab, dass jede Handlung auf einen Endzweck ausgerichtet ist und sich in ein umfassendes *Telos* einfügt. Vgl. Kosch, 2018, S. 5–6.

¹⁵⁵ Fichte erläutert dies an folgendem Beispiel: „Z.B. der Mensch kann nicht fliegen, sagt man. Warum sollte er es denn nicht können? Nur unmittelbar kann er es nicht, so wie er, wenn er gesund ist, unmittelbar gehen kann. Aber mithilfe eines Luftballons kann er sich durchaus in die Luft erheben und sich dort mit einem gewissen Grad an Freiheit und Zweckmäßigkeit bewegen. Und was unser Zeitalter noch nicht kann, weil es die Mittel dafür noch nicht entdeckt hat – wer sagt denn, dass der Mensch es nicht können wird? Ich möchte nicht hoffen, dass ein Zeitalter wie das unsrige sich für die gesamte Menschheit halte.“ (GA I/5, 97) Fichtes *Sittenlehre* ist zweckorientiert und verbindet sich mit einer *Zukunftsperspektive*. Er hofft darauf, dass die Menschheit ihre Freiheit durch die Verbesserung der materiellen Bedingungen immer weiter verwirklichen kann. Einen ähnlichen Gedanken äußert Fichte auch in der populären Rede *Die Bestimmung des Menschen* (1800). (GA I/6, 267–269.)

mein *Gefühlszustand*. In diesem Vorgang tritt „an die Stelle eines bestimmten Gefühls ein bestimmtes anderes“ (GA I/5, 97). Ich bin die Ursache meines Handelns, und das angestrebte Gefühl tritt ein, begrenzt mein Handeln und fordert mich zu weiterem Handeln auf. Ähnlich wie der Zweckbegriff ruft auch das Gefühl stets ein neues Gefühl hervor, das mich motiviert, meinen Willen fortzusetzen. Das Gefühl ist dabei Ausdruck meiner Begrenztheit. Allerdings bedeutet diese Begrenztheit zugleich, den Geltungsbereich des Ich zu erweitern. Die Erweiterung durch Schranken findet „in einer gewissen Reihe des Fortgehens“ statt und bewirkt, „daß unsere Kausalität auf den Gebrauch gewisser Mittel in der Erreichung des Zwecks eingeschränkt“ ist (GA I/5, 97–98). Fichte argumentiert, dass diese Kausalität auf das Mannigfaltige in einer kontinuierlichen Abfolge einwirkt. Wie bereits erwähnt, manifestiert sich Kausalität notwendig in einem bestimmten Zeitmoment. Durch die Zusammenfügung verschiedener Momente entsteht eine Zeitdauer, „mithin muß auch der einzelne Moment eine Zeit erfüllen“ (GA I/5, 98). Die Zeit wird demnach durch verschiedene Momente ausgefüllt, was impliziert, dass das Ich ein Mannigfaltiges in der Zeit unterscheiden und potenziell bis ins Unendliche ausdehnen kann.

Diese kausale Wirksamkeit erweist sich gleichwohl als „die Synthesis unserer Tätigkeit mit einem Widerstande“ (GA I/5, 98). Die Synthesis selbst ist kein Mannigfaltiges, sondern eine „absolute reine Identität“, die fähig ist, Widerstände zu vereinen. Das Mannigfaltige „wird gedacht, als eine Reihe“ (GA I/5, 98). Die Abfolge dieses Mannigfaltigen hängt von der „Freiheit der Intelligenz“. Bestimmt man einen Zweck, so muss man zugleich auch das Mittel wollen, um den Zweck mithilfe dieses Mittels erreichen zu können.

Demnach ist es für Fichte fasst seine bisherige Deduktion folgendermaßen zusammen: (1) Zunächst bedarf es eines Ausgangspunktes, von dem aus das Ich aus seiner Ursprünglichkeit heraustritt und unmittelbare Kausalität in der Welt erlangt. Fichte zufolge ist dieser Ausgangspunkt *der artikulierte Leib*, denn „dieser Leib ist nichts anderes als diese Punkte, durch Anschauung dargestellt und realisiert. Man nenne dieses System der ersten Momente unserer Kausalität den Rang A.“ Der Leib als körperliche Existenz ist somit die *erste* Wirkung in der Welt. Jeder einzelne Punkt wird daraufhin durch das Ich als erste Vermittlung mit weiteren Punkten verknüpft, wodurch sich das System des Rangs B ergibt. Es setzt sich fort in Rang C und so weiter. Auf diese Weise entsteht ein *Bild*, in dem „um einen festen Mittelpunkt eine unendliche Zirkelfläche beschrieben [ist], in welcher jeder

Punkt als mit unendlich vielen grenzend gedacht werden kann.“ Nach Fichte ist die Welt insgesamt durch diese kausale Wirksamkeit deduziert. Sämtliche Eigenschaften der Materie sind demnach nichts anderes als *Relationen unserer Gedanken*, oder in Fichtes eigenen Worten: „es sind die Verhältnisse unserer bestimmten Endlichkeit zu unserer angestrebten Unendlichkeit“ (GA I/5, 100).

(2) Das Ich erscheint als „stetige Linie, in welcher gar kein Absatz oder dergleichen ist; eine Linie, in welcher unvermerkt zum Entgegengesetzten fortgegangen wird, ohne daß im nächsten Punkte, aber wohl etwa um einige Punkte hinaus, eine Veränderung“ ersichtlich wird. Das Ich als Reflexion besitzt die Fähigkeit, die unterschiedlichen Mannigfaltigkeiten zu einer fortlaufenden Linie zu verbinden, aus der sich eine Abfolge verschiedener Momente konstituiert. Somit wird ein einheitliches Bewusstsein unter bestimmten Gesichtspunkten möglich, obwohl sich das Bewusstsein in jeweils unterschiedlichen Momenten befindet (GA I/5, 100–101).

(3) Die Begrenzung unserer kausalen Wirksamkeit ergibt sich allein „vom Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins“ in der Sinnenwelt. Aus transzendentaler Perspektive ist dies nicht hinreichend erklärbar, da sich das erste Prinzip nur *rein* und *a priori* ableiten lässt.¹⁵⁶ Die Welt ist kein *Ding an sich*, das unabhängig von der Vernunft existiert, sondern untrennbar mit Begriff und Denken verbunden. Vor diesem Hintergrund können die Beschränkungen des Ich nur in der Zeit, also innerhalb der sinnlichen Welt, stattfinden. Das ursprüngliche Ich in der intelligiblen Welt, das vor aller Zeit und außerhalb derselben steht, bezeichnet Fichte als „absolute Schranke des Urtriebes“. Dieser *Urtrieb*, der schlechthin ist, strebt nach Wirksamkeit und bestimmt eine entsprechende Reihenfolge. Während die objektive Welt durch die Wirksamkeit dieses Urtriebes *prästabilisiert* ist, bleibt die subjektive Welt bzw. die Selbstbestimmung frei handelnd und damit unbestimmt (GA I/5, 102).¹⁵⁷

¹⁵⁶ In heutiger Terminologie lässt sich sagen, dass Fichte zwischen einem philosophischen Standpunkt und einem alltäglichen Standpunkt unterscheidet. Dabei stehen diese beiden Perspektiven nicht in einem Gegensatz zueinander. Vielmehr bildet der philosophische Standpunkt den Grund bzw. die Begründung für den alltäglichen Standpunkt. Man darf sich nicht nur mit der Erkenntnis des Sittengesetzes begnügen, sondern muss auch *ergründen*. Diese Unterscheidung hat ebenfalls Owen Ware herausgearbeitet, und ich halte seine Interpretation für zutreffend. Vgl. Ware, 2020, S. 69, 110–113.

¹⁵⁷ Es ist nochmals auf Fichtes Wechsel des Terminus hinzuweisen: Das Ich wird nun als „*Urtrieb*“ konzipiert und später in „*Naturtrieb*“ bzw. „*reiner Trieb*“ unterschieden. Das bedeutet jedoch nicht, dass Fichte

4.2. Die kausale Wirkung von der Natur

(a) Natur als Kausalität und Organismus

In seiner bisherigen Argumentation zeigt Fichte, wie das Ich auf die Welt wirkt. Allerdings stellt sich die Welt nicht als bloß „totes Sein“ dar, das *lediglich rezeptiv* wäre, sondern vielmehr als eine *organische* und *lebendige Einheit*. Folglich muss Fichte darlegen, dass die Welt auch auf das Ich wirkt, das heißt, dass wir uns selbst keine Wirksamkeit zuschreiben können, „ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objekte vorauszusetzen“ (GA I/5, 102). In § 8 strebt Fichte daher danach, das Wechselwirkungsverhältnis zwischen Ich und Welt offenzulegen. Das Ich bestimmt die Welt, soll diese aber nicht nach Belieben „ausbeuten“. Vielmehr wird deutlich, dass jede *Bestimmung* zugleich eine *Beschränkung* einschließt; indem das Ich sich selbst begrenzt, erweitert und limitiert es zugleich seinen Handlungsbereich.

Bevor man die Welt unabhängig von subjektiver Wirksamkeit deduziert, bedarf es einer genaueren Erklärung, wie die *efficacia mundi*, also die Wirksamkeit der Welt, überhaupt zustande kommt. In diesem Zusammenhang formuliert Fichte in seiner vorherigen Untersuchung eine These und eine Antithese: (1) These: „Das Vernunftwesen hat keine Erkenntnis, außer zufolge einer Beschränkung seiner Tätigkeit.“ (GA I/5, 103) Damit ist gemeint, dass ich mich selbst nur dann als frei erfahre, wenn ich mich „in einer wirklichen Wahrnehmung einer bestimmten Selbsttätigkeit“ befinde. Das Objekt erscheint dem Ich zuerst als Beschränkung, die es jedoch durch seine Freiheit überwindet. Diese Freiheit erweist sich zugleich als eine bestimmte Form der Beschränkung (GA I/5, 103). (2) Antithese: „Aber dem Vernunftwesen kommt, als solchem, keine Selbsttätigkeit zu, außer zufolge einer Erkenntnis; wenigstens einer Erkenntnis eines Etwas in ihm selbst.“ (GA I/5, 103) Hier wird betont, dass das Produkt meiner Freiheit nicht unmittelbar wahrgenommen wird, sondern als Form der Freiheit vorausgesetzt ist. Diese Form der Freiheit wird durch die „materielle Bestimmtheit des Wollens“, nämlich den „von der Intelligenz frei entworfenen Begriff vom Zwecke“, ermöglicht (GA I/5, 103). Folglich ist die Form der Freiheit „durch die Erkenntnis eines Objekts außer uns“ bedingt, das „ohne unser Zutun“ existiert und dem gemeinen Bewusstsein zugänglich wird. Diese Erkenntnis des

hier eine gänzlich neue Theorie entwickelt; vielmehr verdeutlicht er dieselbe Idee mithilfe einer veränderten methodischen Herangehensweise.

Zweckbegriffs ist die Voraussetzung des Wollens. Nur insofern ich mich selbst als freies Wollen wahrnehme, ist meine Wirksamkeit tatsächlich meine eigene – nämlich die eines Vernunftwesens (GA I/5, 104).¹⁵⁸

Diese Erklärung weist jedoch *eine zirkuläre Struktur* auf: Das Bedingte muss entweder durch die Freiheit ermöglicht oder umgekehrt die Freiheit durch das Bedingte erklärt werden. Fichte schlägt vor, diesen „Widerspruch“ durch eine *synthetische* Methode aufzuheben, in der Bedingung und Bedingtes „eins und ebendasselbe“ sind. Diese *synthetische* Methode ist *zweideutig*. Eine ist jedoch, so Fichte, „der schwierigste Weg“ und führe unmittelbar in *einen infiniten Regress* (GA I/5, 104). Um dieses Problem zu umgehen, entscheidet er sich für „eine leichtere Methode“. Diese besteht in der „Erkenntnis des ursprünglichen synthetischen Verfahrens der Vernunft“, in welchem die „Synthese“ bereits enthalten ist. Infolgedessen ist die *Synthese* keine nachträgliche Operation, etwa ein *kantischer Schematismus*, sondern ein *deduziertes Resultat aus der ursprünglichen Tätigkeit*. Die leichtere Methode nimmt eine *Umkehrung des denkerischen Prozesses* vor (GA I/5, 104).¹⁵⁹ Anders ausgedrückt: Die Einheit ist die Voraussetzung der Vielheit; die Vielheit ist eine Ableitung der Einheit. Auf dieser Grundlage beginnt Fichte die Deduktion des Triebs, um Freiheit und Natur miteinander zu verbinden.

Das Ich wird zum Objekt, indem es durch eine Tendenz oder einen *Trieb* gedacht wird. Wie bereits dargelegt, ist das Ich eine absolute Tätigkeit; sobald es sich beschränkt, tritt es als *Trieb* in der Welt. Fichte erläutert das Ich nun in Gestalt eines Triebes: „als objektive Bestimmung desselben gesetzt, so ist es notwendig auch mit einem Gefühle dieses Triebes gesetzt“ (GA I/5, 105). Das Gefühl des Triebes fungiert demnach als *synthetisches* Bindeglied. Da der Trieb eine unmittelbare Tätigkeit des Ich ist, ruft seine Setzung zugleich ein Gefühl hervor. Fichte merkt hierzu an:

¹⁵⁸ Allen Wood bezeichnet diese These und Antithese als eine „Antinomie“. Fichte selbst spricht jedoch nie von einer Antinomie, weil er beide Thesen als Phasen eines genetischen Prozesses der Freiheit begreift. Das heißt, beide Thesen beziehen sich auf verschiedene Stadien der Freiheit und dienen als Voraussetzungen für die *Synthese*. Dass die Synthese sowohl These als auch Antithese voraussetzt, wirft Fichte bereits in der *Aenesidemus*-Rezension in seiner Auseinandersetzung mit Reinhold auf: „[W]ie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüts auf ein Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar ohne vorausgesetzte These und Antithesis?“ (GA I/2, 45) Die „Antinomie“ erweist sich hier also nur als *Scheinproblem*, das als Moment zu einem höheren Standpunkt führt. Vgl. Wood, 2016, S. 143.

¹⁵⁹ Zur vollständigen Umkehrung der kantischen Denkart in Fichtes Philosophie siehe: Förster, 2018, S. 185–208.

Durch dieses ursprüngliche Gefühl wird die oben aufgezeigte Schwierigkeit aus dem Grunde gelöst [...] Jetzt aber zeigt sich etwas unmittelbar Erkennbares; unser ursprünglicher Trieb, die erste Handlung ist Befriedigung desselben, und in Beziehung auf sie erscheint jener Trieb als frei entworfener Zweckbegriff; welches auch ganz richtig ist, indem das Ich selbst als absoluter Grund seines Triebes betrachtet werden muß. (GA I/5, 106)

Dieser Trieb ist *ursprünglich* und stellt eine unmittelbare Handlung des Ich dar, in deren Verlauf zugleich *ein frei entworfener Zweckbegriff* entsteht. Man kann den Trieb als den absoluten Grund aller Handlungen betrachten, wobei sämtliche Funktionen nur durch Freiheit möglich werden. Das fühlende, denkende und treibende Ich bleibt stets das dasselbe Ich mit freiem Willen (GA I/5, 107). Wie bereits dargelegt, besteht die erste Handlung in der Befriedigung des Triebes, aus der sich ein Zweckbegriff formt. Der Trieb, verstanden als Kraft, geht immer mit Gefühl und Denken einher und motiviert auf diese Weise zum Handeln. Dadurch wird das Ich aus einer objektiven Perspektive deduziert, indem das Ich als Trieb gesetzt und der Begriff des Gefühls daraus abgeleitet wird. Fichte unterscheidet nun den *formalen* Aspekt vom *materialen* Aspekt des Triebes, die beide für die Realität der *Sittenlehre* unverzichtbar sind:

Beides ist *materialiter* darin unterschieden, daß das Sittengesetz gar nicht von einer objektiven Bestimmtheit des Triebes, sondern lediglich von der Form des Triebes überhaupt, als Triebes eines Ich, der Form der absoluten Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem außer ihm, abgeleitet wird; in dem Gefühle des Triebes aber ein bestimmtes materielles Bedürfnis vorausgesetzt wird. *Formaliter* ist beides dadurch zu unterscheiden: das Sittengesetz dringt sich schlechthin nicht auf, wird gar nicht gefühlt, und ist gar nicht unabhängig von der freien Reflexion vorhanden, sondern entsteht uns erst durch eine Reflexion auf die Freiheit, und durch die Beziehung jener Form alles Triebes überhaupt, auf die letztere; das Gefühl des materiellen Triebes hingegen dringt sich auf. Endlich der *Relation* nach bezieht der jetzt erwähnte Trieb sich gar nicht auf die Freiheit, wohl aber bezieht auf sie sich das Sittengesetz, denn es ist Gesetz *für sie*. (GA I/5, 108)

Vor diesem Hintergrund konzipiert Fichte ein *System der Begrenztheit*, das sich auf Trieb und Gefühl bezieht, *ein ursprüngliches System von Trieb und Gefühl*. Demnach sind Trieb und Gefühl als Natur aufzufassen, da sich ihr Bewusstsein „uns aufdringt, und die Substanz, in welcher dieses System sich befindet, zugleich diejenige sein soll, welche frei denkt und will, und die wir als uns selbst setzen – zu denken, als unsere Natur“ (GA I/5, 108). Das

Ich ist somit die Vernunft und absolute Freiheit, aber zugleich auch Trieb, mithin eine *Natur*.

Indem ich mich als Natur betrachte, nehme ich zugleich eine andere Natur an, denn ich bin gezwungen, meine Wirksamkeit auf eine von mir unabhängige Natur zu beziehen. Ich als Natur und die andere Natur müssen gleichermaßen gedacht werden, sodass „meine Natur [...] ursprünglich erklärt, aus dem ganzen System der Natur abgeleitet und durch dasselbe begründet werden“ muss (GA I/5, 108). Um zu begreifen, was Natur oder Trieb ist, soll man die „Reihe von Ursachen und Effekten“ in den Blick nehmen und Natur „nach dem Gesetze des Naturmechanismus“ verstehen. In dieser Reihe von Ursachen und Effekten wird jedes Moment durch das vorhergehende bestimmt, sodass „in einer solchen Reihe ein Quantum Kraft nur überliefert von Glied zu Glied, und gleichsam durch die ganze Reihe hindurchgeht“ (GA I/5, 109). Gleichwohl lässt sich der Ursprung dieser „Kraft“ bzw. des Triebes nicht unmittelbar erfahren; man gelangt nie zur „*Urkraft*“. Diese Kraft bzw. der Trieb stammt nicht von außen, sondern ist „eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst“ (GA I/5, 109). Daraus folgt, dass man den Trieb selbst nicht erfährt, sondern nur dessen *Wirksamkeit*. Der Trieb ist eine Erscheinungsform der Selbstbestimmung: Insofern meine Natur durch den Trieb veranlasst wird, erscheint sie „als sich selbst durch sich selbst bestimmend; denn nur so läßt ein Trieb sich begreifen.“ Die vorgetragene Erklärung des Triebes ist die *transzendente* Natur, wenngleich sich der Trieb „auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Verstandes lediglich als Tatsache des Bewußtseins“ darstellt. Fichte stellt unverzüglich klar, dass sich die Natur nicht selbst bestimmen kann wie ein freies Wesen. Vielmehr ist die Bestimmung der Natur stets eine begriffliche Bestimmung durch das Denken des Ich:

Die Natur bestimmt sich selbst, heißt, sie *ist* bestimmt, sich zu bestimmen durch ihr Wesen: sie *ist* bestimmt, *formaliter* überhaupt sich zu bestimmen; sie kann nie unbestimmt sein, wie ein freies Wesen gar wohl sein kann: sie ist bestimmt, *materialiter* sich *gerade* so zu bestimmen, und hat nicht etwa, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten. (GA I/5, 111)

Fichte erläutert, dass meine Natur der „ganzen Natur“ angehört. Damit gilt: Die Bestimmung der Natur durch den Trieb ist letztlich das Resultat der Bestimmung der gesamten Natur. Meine Natur ist folglich mein Trieb. In diesem Sinne vereinten der Naturbegriff

und der Begriff des Triebes sich synthetisch; aus ersterem wird Letzterer erklärt, sodass alles, was unter dem ersten Begriff (Natur) fällt, zugleich als Trieb gedacht wird. Mit Fichtes Worten: „Alles sonach, was als Natur gedacht wird, wird gedacht als sich selbst bestimmend“ (GA I/5, 111). Die Natur ist *kein lebloses Ding*, sondern ein *organisches Ganzes*, innerhalb dessen jeder Teil sich befindet. Sobald ein Teil der Natur bestimmt wird, ist zugleich das Ganze bestimmt, das nichts anderes als „die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Teile“ ist. Die Bestimmung jedes einzelnen Teils der Natur setzt das Ganze als *Organismus* voraus, wobei es in diesem Prozess „schlechthin kein erstes und kein letztes [geben würde]. Ich kann jeden Teil wieder zu einem Ganzen, und jedes Ganze zu einem Teile machen“ (GA I/5, 112). In diesem Verständnis sind Teil und Ganzes der Natur nicht voneinander isoliert, sondern bilden einen sich gegenseitig bedingenden Zirkel. Meine Bestimmung der einzelnen Naturteile ist damit „das Resultat [...] der Bestimmtheit aller Teile durch sich selbst.“ Die Natur ist daher nicht bloß als Summe der Teile zu betrachten, sondern als „ein organisches Ganzes“ (GA I/5, 112).

Daraus folgt, dass die Natur nicht ausschließlich ein *Mechanismus* ist, der durch strenge Kausalität determiniert und der Freiheit entgegengesetzt wäre. Versucht man Natur und Freiheit zu synthetisieren, lässt sich die Natur nicht mehr bloß als „Ding“ verstehen, sondern muss vielmehr als *lebendiges Sein* begriffen werden, in dem Notwendigkeit und Freiheit nicht als Gegensätze erscheinen, sondern als „Umkreis der Wechselwirkung“ (GA I/5, 113). *Notwendigkeit* und *Freiheit* bestimmen sich hier gegenseitig und sind in dieser wechselseitigen Beziehung vereint.

Das „geschlossene Ganze“ ist die Totalität. Fichte fragt, wie ich mich als Teil dieser Natur und zugleich als „reelles organisches Ganzes“ begreifen kann, wenn ich nur ein Teil der Natur bin. Wie bereits gezeigt, ist die Natur von der Freiheit der Reflexion abhängig. Dieses Ganze ist jedoch „ein ideales Ganzes, eine kollektive Einheit, keineswegs eine reelle, ein Aggregat, kein Kompositum“ (GA I/5, 114). Fichte betont, dass die Natur als Totalität bislang nicht real, sondern lediglich *ideal* ist. Sie muss mit Realität verknüpft werden; andernfalls wäre die Natur als Teil bereits mit dem Ganzen verbunden, ohne dass dies „durch mein Denken“ erfolgen müsste (GA I/5, 114). Das Denken ist somit eine Voraussetzung für das Entstehen des *realen Ganzen*. Fichte führt hier das Gesetz der *refle-*

tierenden Urteilskraft ein, um die Realität der Natur zu begründen.¹⁶⁰ Durch die reflektierende Urteilskraft zeigt sich „eine Wechselwirkung der Reflexion“ (GA I/5, 114). Dies bestätigt erneut, dass Fichte die Natur niemals einseitig beschreibt, sondern stets in Relation zur *Totalität*. „Jeder Teil des Ganzen ist sonach durch alle übrigen Teile desselben Ganzen bestimmt: und jedes geschlossene Ganze ist selbst zu betrachten, wie wir oben das Universum betrachteten; welches letztere aus einem Ganzen von Teilen sich in ein Ganzes von Ganzen, ein System reeller Ganzer, verwandelt“ (GA I/5, 115). Die Natur gewinnt ihre Realität in Bezug auf den Trieb. Trieb und Realität stehen also in gegenseitiger Wechselwirkung und bestimmen einander (GA I/5, 115).

Trieb und Realität setzen demnach ihr wechselseitiges Verhältnis voraus. Als Beispiel kann man ein bestimmtes X anführen, das aus dem Teil A und dem übrigen Teil B besteht. Es stellt sich die Frage, ob sich X durch die Wechselwirkung zwischen A und B erklären lässt. Sobald man erkennt, dass A und B nicht erfasst werden können, ohne einen gemeinsamen Grund anzunehmen, erfordert dies eine synthetische Phase. Daher kann X nicht

¹⁶⁰ Fichte nimmt in seiner Darstellung explizit Bezug auf Kants Urteilskraft aus der *Kritik der Urteilskraft*. Dort bezeichnet Kant die Urteilskraft als ein „apriorisches, gesetzgebendes Vermögen“ mit zwei unterschiedlichen Funktionen – Subsumtion und Reflexion: „Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie als transzendente Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.“ (AA 5:179) Fichte wertet dieses Vermögen der Urteilskraft als besonders wichtig für die Gesetzgebung sowohl in der Natur als auch in der Freiheit, wie er im *Corollarium* beschreibt: „Das Gesetz des Naturmechanismus ist nichts anderes, als das Gesetz der Sukzessionen der Reflexionen, und der Bestimmung der einen durch die andere selbst [...] auf die Objekte übertragen. Der Verstand geht in diesem Denken ganz mechanisch seinen angeborenen Gang; und die freie Urteilskraft hat nichts weiter zu tun, als nur zu reflektieren, auf das, was sie als mechanischer Verstand wirklich tut, um es zum Bewußtsein zu erheben. Es wird ohne alles Zutun der Freiheit und Überlegung durch den bloßen Mechanismus des Erkenntnisvermögens die Sache begriffen; und dieses Verfahren heißt mit Recht subsumieren. Im zweiten Falle geht das Begreifen nach diesem Mechanismus gar nicht vonstatten, es entsteht sonach ein Anstoß und Zweifel im Gemüte, und daher eine sich aufdringende Reflexion darauf, daß es nicht vonstatten gehe [...] Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft tritt nur da ein, wo die Subsumtion nicht möglich ist; und die reflektierende Urteilskraft gibt sich selbst das Gesetz, nämlich, das Gesetz der Subsumtion umzukehren.“ (GA I/5, 110) Aus Fichtes Sicht übernimmt Kants Urteilskraft eine zentrale Rolle, die er selbst als „praktische Vernunft“ versteht, weil sie sich auf Natur wie auch auf Freiheit bezieht und damit den letzten Grund für Erkennen und Handeln darstellt. Diese Urteilskraft unterliegt nicht dem Naturgesetz, sondern bestimmt es vielmehr als „transzendente Grundkraft“ und ist daher ein freies Vermögen. Zur Rezeption Kants Urteilskraft bei Fichte: Zöller, Günter: „Systematische Einheit. Kants Einleitung in die Kritik der Urteilskraft und ihre Rezeption bei Fichte.“ in: *Revista de Estudios Kantianos* 8 (2023, 1), S. 90-114.

nur ein ideales, sondern muss auch *ein reales Ganzes* sein (GA I/5, 115). Ohne dieses reale organische Ganze wären weder eine Unterteilung noch eine Bestimmung möglich.¹⁶¹ Wäre die Natur allein durch „das Prinzip der Substantialität und das des Naturmechanismus, das Prinzip der Kausalität“ bestimmt, dann existierte sie lediglich für sich selbst, ohne einer Änderung fähig zu sein (GA I/5, 117). Dies entspricht jedoch nicht Fichtes Konzeption der Natur; vielmehr ist sie in einem *wechselseitigen Bestimmungsverhältnis* zu denken:

Dieses Naturgesetz läßt demnach sich so ausdrücken: jeder Naturteil strebt sein Sein, und sein Wirken mit dem Sein und Wirken eines bestimmten anderen Naturteils zu vereinigen, und wenn man die Teile in den Raum denkt, auch im Raume mit ihm zusammenzufließen. Dieser Trieb heißt der *Bildungstrieb* im aktiven und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: und er ist notwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zutat, ohne welche sie auch bestehen könnte. (GA I/5, 117)¹⁶²

¹⁶¹ Vgl. GA I/5, 116: „Nun aber ist, welches zur Vollständigkeit des zu erörternden Begriffs gehört, X doch überhaupt Natur und organische Natur, und das allgemeine Gesetz der letzteren muß sonach auch darauf passen. Insofern ist es teilbar ins unendliche. Ich kann sonach A teilen in b c d; b wieder in e f g und so ins unendliche fort. Jeder Teil hat, als überhaupt Natur, Realität und Trieb, und insofern Selbständigkeit; aber bei jedem ist es der Fall, daß das Verhältnis seiner Realität und seines Triebs nicht aus ihm selbst erklärt werden kann; denn außerdem wäre er kein Teil des reellen Ganzen X. Kein Teil kann erklärt werden, ehe nicht alle Teile von X aufgefaßt sind. Jeder Teil strebt, das Bedürfnis aller zu befriedigen, und alle streben hinwiederum, das Bedürfnis dieses einzelnen zu befriedigen. Dasjenige, welches nur auf die angezeigte Weise begriffen werden kann, heiße vorläufig ein reelles organisches Ganzes, bis wir etwa einen passenderen Namen dafür finden.“

¹⁶² Möglicherweise übernimmt Fichte den Begriff des „Bildungstribs“ vom Göttinger Biologen Johann Friedrich Blumenbach. Dieser bezeichnet den „Bildungstrieb“ als eine Lebenskraft, die nicht bloß mechanischer Natur ist: „Dass keine präformirten Keime präexistiren: sondern dass in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper (der Contractilität, Irritabilität, Sensilität.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, verschieden ist; der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung, und Reproduction zu seyn scheint, und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstriebes (nisus formativus) bezeichnen kan.“ (Blumenbach, Johann Friedrich: *Über den Bildungstrieb*, Göttingen 1789, S. 24–25) Entsprechend könnte Fichtes Trieb nach Natur und Freiheit als ein *Organismus* verstanden werden, in dem das handelnde Subjekt die Natur aktiv formt und sich zugleich passiv formen lässt. Im *Anhang* (§ 81) der *Kritik der Urteilkraft* zitiert Kant zwar ebenfalls den „Bildungstrieb“ und ordnet ihn mechanischen Abläufen zu. Angesichts obigen Zitats erscheint Kants Darstellung jedoch nicht ganz zutreffend. Fichte kannte die *Kritik der Urteilkraft* und hatte sie intensiv studiert. Allerdings ist Kants Wiedergabe von Blumenbach gewiss nicht die einzige Quelle für Fichtes Begriff des „Bildungstribs“. Fichte selbst hält diesen Trieb nicht für bloß mechanisch, sondern für

Die Natur *bildet sich selbst* und *lässt sich bilden*. Folglich ist es nicht möglich, die Natur beliebig zu „missbrauchen“, weil sie ein notwendiger Bestandteil unseres eigenen Sein ist und zu unserer Selbstkonstitution beiträgt. Es lässt sich somit sagen, dass die Natur ein „organisiertes Naturprodukt“ ist. In diesem Sinne wirkt nicht nur das Ich auf die Natur ein, sondern auch die Natur übt eine Wirkung auf das Ich aus. Daraus ergibt sich, dass ich der Natur eine Kausalität zuschreiben und mich zugleich als ihr Produkt begreifen muss (GA I/5, 118).

(b) Von Metaphysik der Sitten bis System der Sittenlehre

Ich finde mich als *organisiertes Naturprodukt* und konzipiere mich als *Trieb*, der verschiedene Teile miteinander in Einklang zu bringen vermag. Fichte bezeichnet dieses Handeln als „Selbsterhaltung“ (GA I/5, 118). Die Natur ist keine nackte Gegebenheit, sondern ein mit uns verbundenes organisiertes Naturprodukt, das durch den *Bildungstrieb* geordnet wird (GA I/5, 119). Der Trieb zur „Selbsterhaltung“ bezieht sich nicht auf ein bloß abstraktes Sein, sondern auf ein konkretes Dasein. Fichte unterscheidet zwischen einem Naturwesen und einem Vernunftwesen. Ein Naturwesen kann nicht anders sein, *als es ist*; es bleibt in seiner einmal gegebenen Bestimmtheit unverändert. Das Vernunftwesen hingegen besitzt die Möglichkeit, sich immer wieder neu zu bestimmen; es ist ein tätiges *Seinkönnen*. Fichte schreibt:

Ein vernünftiges Wesen will nie sein, um zu sein, sondern um dieses oder jenes zu sein. Ebenso wenig strebt und arbeitet ein vernunftloses Naturprodukt überhaupt nur zu sein, sondern gerade das zu sein, was es ist; der Apfelbaum ein Apfelbaum, der Birnbaum ein Birnbaum zu sein, und es zu bleiben. Bei den Wesen der letzteren Art ist der Trieb zugleich Effekt. Und darum kann der erstere nie Birnen noch der letztere Äpfel tragen. Umartung ist Hemmung der ganzen Organisation, und zieht früher oder später den Untergang nach sich. (GA I/5, 119)

Aber der hier beschriebene Trieb steht in Beziehung zu meinen *allgemeinen Naturbedürfnissen*. Insbesondere handelt es sich um den Trieb nach *Selbsterhaltung*, der mich als konkretes Naturprodukt fortbestehen lässt. Entscheidend ist, dass dieser Trieb für Fichte unmittel-

organisch und lebendig, was ihn mehr an Blumenbachs Auffassung als an Kants Darstellung anlehnt. Vgl. Kosch, 2021, S. 10 ff.

bar, also ohne vorherige Reflexion, gegeben ist. Er realisiert sich gemäß dem „Bildungsgesetze der Natur“ (GA I/5, 119). Nun Fichte muss den Inhalt des *Selbsterhaltungstrieb*s genauer bestimmen, um zu zeigen, weshalb Freiheit sich mit der Natur *harmonisieren* kann. Ein anschauliches Beispiel ist seine Aussage: „Ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist, sondern weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise“ (GA I/5, 119). Der subtile Unterschied verdeutlicht, dass der Trieb nicht durch einen äußeren Gegenstand entsteht, sondern aus dem Subjekt selbst hervorgeht.

Der Selbsterhaltungstrieb ist deswegen eine *spontane Handlung*. Er bildet zwar einen Teil meiner Natur, ist aber kein bloßer Mechanismus; vielmehr geht er mit einer Harmonie mit mir selbst oder einer Wechselwirkung mit meiner Freiheit einher. So formuliert Fichte: „[M]ein Streben und Begehren geht auch bei den tierischen Bedürfnissen nicht vom Objekte aus, sondern aus mir selbst hervor. Vernachlässigt man diese Bemerkung hier, so wird man sie an einer wichtigeren Stelle, bei der Erörterung des Sittengesetzes, nicht be- greifen können.“ (GA I/5, 120)

Dies ist eine zentrale Stelle zum Verständnis von Fichtes *Sittenlehre*. Fichte erkennt den Naturtrieb an, behauptet jedoch nicht, dass dieser das Handeln *unmittelbar determiniert*. Der Naturtrieb wirkt zwar auf mich ein, *bestimmt nicht meine Handlungen*. Vielmehr kann der Naturtrieb erst durch meine (vernünftige) Reflexion festgelegt werden. Er mag mich reizen oder anziehen, besitzt jedoch keine zwingende Kraft, meine Handlungen zu determinieren. Ob sich der Naturtrieb mit mir harmonisiert oder in meinem Bewusstsein verschmilzt, hängt allein von meiner *reflektierenden Urteilkraft* ab. Anders gesagt, ich muss den Naturtrieb als Teil meiner Existenz annehmen, während die eigentliche Bestimmung meines Handelns stets in meiner vernünftigen Reflexion liegt.

Fichte hebt erneut hervor, dass es sich hierbei um eine transzendente Reflexion handelt: „[D]ie Reflexion selbst ist kein Naturprodukt, noch kann sie es sein. Sie selbst ihrer Form nach geschieht mit absoluter Spontaneität: nur das Objekt derselben, und die Notwendigkeit auf dieses Objekt zu merken, ist Effekt der Natur.“ (GA I/5, 120) Somit wird deutlich, dass die Bestimmung des Menschen nicht in der Natur liegt, sondern in dessen *absoluter Spontaneität*. Aus dieser entspringt ein Trieb, ein Sehnen, ein Gefühl naturhafter

Bedürfnisse, das mich zu einer Entscheidung auffordert, ob ich diesem Bedürfnis nachkommen will oder nicht.¹⁶³

Fichte betont, dass die Intelligenz als Selbstbewusstsein absolut frei ist und allein von Freiheit abhängig bleibt. Folglich ist unsere Natur „nur von der Selbstbestimmung abhängig“ (GA I/5, 121). In diesem Zusammenhang unterscheidet Fichte den Naturtrieb im Vernunftwesen von jenem bei *Pflanzen* und *Tieren*. Bei Pflanzen und Tieren ist die Befriedigung des Triebes determiniert und erfolgt notwendig. Demgegenüber unterliegt der Mensch als Vernunftwesen nicht einfach passiv diesem Naturtrieb, sondern muss ihn durch eine freie Reflexion, d. h. durch Denkprozesse, vermitteln. Zweifellos existieren biologische Triebe wie der Kreislauf des Blutes, die sich unserer bewussten Bestimmung entziehen. Einige Triebe jedoch, wie etwa Hunger oder Durst, können wir beeinflussen, weil deren Befriedigung in unser Bewusstsein tritt und somit *reflexionsbedürftig* wird. Obgleich es nicht in unserer Macht steht, einen bestimmten Trieb zu *empfinden* oder nicht, „steht es in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht“ (GA I/5, 121). Mit anderen Worten: Der Trieb selbst entzieht sich unserer Kontrolle, doch wir behalten die Möglichkeit, *seine Befriedigung zuzulassen oder zu verweigern*:

Ich reflektiere über mein Sehnen und erhebe dadurch zum deutlichen Bewußtsein, was vorher nur eine dunkle Empfindung war. Aber ich kann nicht darauf reflektieren, ohne es zu bestimmen als ein Sehnen, laut des durchgängig gültigen Reflexionsgesetzes; d. h. ohne es von einem möglichen anderen Sehnen zu unterscheiden. Aber es kann von einem anderen Sehnen nur durch sein Objekt unterschieden werden. Ich werde sonach jetzt durch diese zweite Reflexion auch des Gegenstandes meines Sehnsens mir bewußt; von dessen Realität oder Nichtrealität hier noch gar nicht die Rede ist. Er wird bloß gesetzt als ein Angestrebtes. Aber ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen heißt ein *Begehren*. (GA I/5, 121)

¹⁶³ Fichte verbindet die *absolute Freiheit* mit der *Entscheidungsfreiheit*, was an Reinholds Freiheitstheorie erinnert, insbesondere an dessen *Briefe über die Kantische Philosophie* (zweiter Band). Reinhold schreibt dort: „Handlungen, die im Willen ihren Grund haben, heißen vernünftig und sind eigentlich menschlich. Bey diesen bestimmt sich die Person selbst zum Handeln, und wird nicht dazu bestimmt. Der eigennützige Trieb wird dabey entweder befriediget oder nicht befriediget; nicht durch sich selbst, sondern durch die Person; nicht durch die unwillkürliche Forderung, die nur allein Befriedigung, sondern durch die Willkühr, welche Befriedigung oder Nichtbefriedigung zum Objekt hat; nicht durch eine Wirkung der Person, sondern durch Handlung der Person.“ (Reinhold, 1792, S. 247) Diese Auffassung veranschaulicht die Verbindung zwischen der persönlichen Selbstbestimmung (Willkür) und dem Trieb, ähnlich wie sie sich bei Fichte in seiner Konzeption von „absoluter Freiheit“ und „Entscheidungsfreiheit“ findet.

Fichte betont zunächst, dass das Sehnen durch *eine erste Reflexion* als mein eigenes Sehnen erkannt werden muss. In einer zweiten Reflexion bestimme ich sodann den Gegenstand des Sehns. Sobald das Sehnen an einen bestimmten Gegenstand geknüpft wird, wandelt es sich in *Begehren*. Dieses Begehren gilt Fichte als Begehrungsvermögen im Allgemeinen; im vorliegenden Kontext bezeichnet er es als das „niedere“ Begehrungsvermögen (GA I/5, 121).¹⁶⁴ Darunter fallen Trieb, Sehnen, Neigung und alle materialen praktischen Regeln. Das Begehren bringt zugleich die Freiheit zum Ausdruck, insofern das Sehnen eine freie Reflexion darstellt. So konstatiert Fichte, dass „unordentliche Begierden“ nur durch „Geisterarbeiten“ in Ordnung gebracht werden können (GA I/5, 122), was bereits auf die Realität der Freiheit verweist.

Beim Begehren richtet sich das Subjekt auf ein Naturobjekt. Dieses Naturobjekt kann „unmittelbar mit mir zu vereinigen [sein] (wie Speise oder Trank); oder [es kann] in ein gewisses Verhältnis mit mir [gesetzt werden] (freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dgl.)“ (GA I/5, 122). Das Naturobjekt ist nicht abstrakt, sondern konkret und räumlich situiert. Indem ich zu ihm in ein bestimmtes Verhältnis trete, erkenne ich zugleich meine eigene Position im Raum und begreife mich als „Naturprodukt“ beziehungsweise „Materie“. Mit anderen Worten: als *meinen Leib*. Dieser Leib verkörpert die organisierte Ordnung, die mich als materielles Wesen in der Welt verortet.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Vgl. Kants *Kritik der praktischen Vernunft*: „Alle materiale praktische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und, gäbe es gar keine bloß formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.“ (AA 5:41)

¹⁶⁵ Fichte betrachtet den Leib bzw. Körper nicht als bloßes Faktum oder reine Rezeptivität. Er selbst verwendet „Leib“ und „Körper“ nahezu synonym und differenziert sie nicht ausdrücklich. Die Auseinandersetzung mit Fichtes Leiblehre betrifft vor allem das formale Verständnis des Körpers, also die Frage, wie Leib oder Körper als konstitutives Element konzipiert werden müssen. Schon in der Vorphase der *Wissenschaftslehre* (1792) spricht Fichte vom „geistigen Leib“, der frei von allen empirischen Bestimmungen sein und sich vom tierischen Körper unterscheiden muss (GA II/2, 144). In seinen Vorlesungen zu Platners *Philosophischen Aphorismen* kritisiert Fichte Platners Auffassung des Körpers als „Gegenstand“ oder bloßes Sein. Die traditionelle Gegenüberstellung eines „inneren“ Geistes und eines „äußeren“ Körpers lehnt er ab und ersetzt sie durch einen *genetischen* Prozess. Das Verhältnis von Geist und Körper besteht für Fichte also nicht in einer Beziehung von innerer Geistigkeit zu äußerer Körperlichkeit, sondern der Körper wird als Tätigkeit des Geistes, als Bewegungs- oder Handlungskraft, verstanden. Genau deshalb richtet Fichte folgende Kritik an Platner: „H[e]rr Pl[atner] muß alles in der Ruhe haben: meine Ph[ilosophie] in der Bewegung.“ (GA II/4, 83) In Fichtes Sicht ist Platners Körper deshalb eine bloße „Fertigkeit“ statt einer „Fähigkeit“. Da die *Wissenschaftslehre* eine dynamische Lehre ist und alle Begriffe als Aktivität oder Bewegung auffasst, kann der Leib keine bloße Rezeptivität sein. Er gilt vielmehr als eine Aktivität des Bewusstseins, also als Zugang zur Rea-

Der *Leib* ist das essenzielle Mittel, durch das mein Wille auf die Natur einwirken kann. Fichte bezeichnet dies als die „Botmäßigkeit meines Willens“, welche ermöglicht, dass sich „Naturdinge“ mit mir verbinden können. Der Leib fungiert als „das unmittelbare Instrument meines Willens“, durch das ich unmittelbar auf die Welt wirke (GA I/5, 123). Mithilfe dieses *Leibes als Instrument meines Willens* können verschiedene Teile im Raum synthetisiert werden. Infolgedessen bewegt sich mein Leib stets „in Beziehung auf das Ganze der Natur“. Wie dargelegt, ist der Leib kein bloßer Mechanismus: Seine Bewegung hängt stets von „einem frei entworfenen und ins Unbestimmte modifizierbaren Begriffe [ab], eine mannigfaltige Beweglichkeit.“ Diese besondere Beschaffenheit des Leibes ist eine *Artikulation*: „Sofern ich mich für frei betrachte, muss mein Leib artikuliert sein“ (GA I/5, 123). Freiheit verweist somit nicht nur auf das *Geistige*, sondern ebenso auf das *Körperliche*, also auf *die Verkörperung der Freiheit in der Sinnenwelt*.

Fichtes Einführung des Naturtriebes verfolgt die Absicht, die Freiheit zu *kontextualisieren*. Diese Kontextualisierung der Freiheit durch die Natur stellt keinen Widerspruch dar. Gewiss hat der Naturtrieb für sich genommen keinen anderen Zweck als den bloßen *Genuss*, *eine Befriedigung um ihrer selbst willen*. Doch der Mensch als Vernunftwesen, obwohl er vom Naturtrieb geleitet wird, strebt nicht allein nach Genuss, sondern verfolgt weitere

lität. Im *Naturrecht* (1796) bezeichnet Fichte den Leib als „wirksames Individuum“, durch das das Vernunftwesen handeln kann, ohne sich selbst einen materiellen Leib zuschreiben zu müssen (GA I/3, 361). Dabei stellt er fest, der Leib müsse „so eingerichtet sein, daß es jedesmal von der Freiheit abhängt, den Teil größer oder kleiner, zusammengesetzter oder einfacher, zu denken.“ (GA I/3, 364) Fichtes „Verkörperung des Ich“ bedeutet somit eine freie Individualisierung in der Erfahrung. So schreibt er: „Alle Tätigkeiten [sind] eine gewisse Bestimmung des artikulierten Leibes; es ist eine Tätigkeit derselben gehemmt, heißt sonach: es ist eine gewisse Bestimmung des artikulierten Leibes unmöglich.“ (GA I/3, 366) Daher spricht Fichte von einer „doppelten Artikulation“ oder einem „doppelten Organ“ des Leibes: „[D]ie Artikulation zu bestimmen, die man indes selbst eine doppelte Artikulation, oder ein doppeltes Organ nennen mag, die sich folgendermaßen zueinander verhalten: das erstere, in welchem die Person die aufgehobene Bewegung hervorbringt und das wir das höhere Organ nennen wollen, kann modifiziert werden durch den Willen, ohne daß es dadurch das andere, welches wir das niedere Organ nennen wollen, werde. Höheres und niederes Organ sind insofern unterschieden. Aber ferner; soll durch die Modifikation des höheren Organs das niedere nicht zugleich mit modifiziert werden, so muß die Person den Willen zurückhalten, daß es dadurch modifiziert werden solle: also höheres und niederes sind durch den Willen auch zu vereinigen, sind ein und dasselbe Organ.“ (GA I/3, 367) Ein Leib unter dem Willen ist demnach ein geistiger Leib, untrennbar mit der Vernunft verbunden. Zur systematischen Rekonstruktion von Fichtes Leiblehre siehe insbesondere: Bisol, Benedetta: *Körper, Freiheit und Wille: Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, Würzburg 2011, S. 54–65, 67–85; auch: Zöller, Günter: „Setzen hält Leib und Seele zusammen. Fichtes transzendente Somatologie und das System der Vernunft“, In: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg 2007, S. 129–151.

Ziele. Beispielsweise isst er nicht lediglich, um zu *überleben*; vielmehr empfindet er Hunger als *unangenehm* und findet zugleich Gefallen am Geschmack der Speisen (GA I/5, 124). Das Handeln ist an sich selbst *zweckmäßig*; es steht in einer größeren Kette von Zwecken. Somit ist mein Leib als Artikulation nicht nur ein Naturprodukt, sondern zugleich ein *Werkzeug der Freiheit*.

Trifft man die Entscheidung, ob man einen Naturtrieb befriedigt oder nicht, ist dies eine „*Übung durch Freiheit*“ (GA I/5, 124). Freiheit und Neigung sind deshalb miteinander *versöhnbar*, denn „[d]iesem Triebe nach bloßem Genusse überhaupt nachzugeben, oder nicht, steht in der Gewalt der Freiheit. Jede Befriedigung des Triebes, inwiefern sie mit Bewußtsein geschieht, geschieht notwendig mit Freiheit; und der Leib ist so eingerichtet, daß durch ihn mit Freiheit gewirkt werden könne“ (GA I/5, 124). Die Einheit von Freiheit und Leib erlaubt es, das Gefühl des Wohlbefindens bzw. der sinnlichen Neigung innerhalb der *Sittenlehre* zu bewahren, ohne es abzuschaffen.¹⁶⁶ Es stellt sich unmittelbar die Frage, ob tatsächlich zwei *eigenständige* Triebe existieren: einer, der auf *Neigung* gerichtet ist, und ein anderer, der auf *Freiheit* verweist, so wie es etwa Kants Moralphilosophie nahelegt.¹⁶⁷ Um diese Frage zu beantworten, muss man beachten, dass diese beiden Triebe vom höchsten Prinzip des Ich abgeleitet sind. Wie Fichte betont, handelt es sich aus transzendentaler Sicht um „ein und ebenderselbe[n] Urtrieb“, der jedoch in zwei Perspektiven gefasst werden kann. Dies bedeutet, dass Naturtrieb und reiner Trieb auf transzendentaler

¹⁶⁶ Fichtes *Trieblehre* lässt sich als eine „unkantische“ Deutung der Sinnlichkeit begreifen, insofern sie die sinnliche Neigung ausdrücklich in die *Sittenlehre* integriert. Nach Fichtes Auffassung stellt die sinnliche Neigung dabei keine Hemmung der Ethik dar, sondern bildet vielmehr den notwendigen, festen Grund der Freiheit. Vgl. Cesa, Claudio: „Der Begriff Trieb in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792–1794)“, In: Cesa, Claudio & Hinske, Norbert (Hg.): *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Frankfurt am Main 1993, S. 165–187; De Pascale, Carla: „Die Trieblehre bei Fichte“, In: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 229–251.

¹⁶⁷ Vgl. AA 4:405: „Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißeln, unnachlässig, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann.“

Ebene *identisch* sind, auch wenn sie in ihrer Manifestation – *subjektiv* bzw. *objektiv* – unterschiedlich erscheinen:

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, welche eigentlich nur die Wechselwirkung *eines und ebendesselben Triebs mit sich selbst* ist, beruhen alle Phänomene des Ich. So wird zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz Entgegengesetztes, als die beiden Triebe es sind, in einem Wesen, das absolut Eins sein soll, vorkommen könne. Beide sind auch in der Tat Eins; aber darauf, daß sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Die Grenzscheidung zwischen beiden ist die Reflexion. (GA I/5, 125-126)

Subjekt lässt sich nicht ohne Objekt denken; Freiheit kann nicht ohne die Natur verwirklicht werden; und Idealität ist nicht ohne Realität bestimmbar. Dieser Gedanke verweist zurück auf Fichtes *Ichheit*, in der Freiheit und Natur notwendig wechselseitig gedacht werden müssen. Nach Fichte ist die *reflektierende Urteilskraft* das höhere Begehrungsvermögen. Dies muss vom *niederen* Begehrungsvermögen unterschieden werden. Das *höhere* Begehrungsvermögen, als „der höhere Trieb, als Trieb des reinen Geistigen, geht auf absolute Selbstbestimmung zur Tätigkeit um der Tätigkeit willen und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein bloßes ruhiges Hingeben ist an die Natur“ (GA I/5, 126). Dabei handelt es sich nicht um eine vollständige Trennung der beiden Triebe; vielmehr bilden Naturtrieb und reiner Trieb *konstitutive* Momente meiner Selbständigkeit.

Die grundlegende Aufgabe, nämlich die absolute Freiheit zu erlangen und gänzlich selbständig zu sein, ist für Fichte „ein unendlicher, nie zu erreichender Zweck.“ Gleichwohl ist es möglich, sich diesem Endzweck stetig anzunähern (GA I/5, 126). Die Sittenlehre beinhaltet den Versuch, die *Reinheit* der Tätigkeit mit dem sinnlichen Genuss zu vereinen und so die absolute Freiheit mit der natürlichen Notwendigkeit in Einklang zu bringen. Dabei wird deutlich, dass „wenn man nur auf das höhere Begehrungsvermögen [blickt], so erhält man bloß eine Metaphysik der Sitten, welche formal und leer ist. Nur durch die synthetische Vereinigung desselben mit dem niederen erhält man eine Sittenlehre, welche reell sein muß“ (GA I/5, 126). Dies markiert Fichtes Transformation von

Kants *Metaphysik der Sitten* und leitet den Übergang zu einem „*System der Sittenlehre*“ ein, das gemäß den Prinzipien der *Wissenschaftslehre* entwickelt ist.¹⁶⁸

4.3. Formale Freiheit und oberes Begehrungsvermögen

Der *Urtrieb* bildet den Grundcharakter des Ich. Gleichwohl ist der *Urtrieb* nicht als ein psychologischer Begriff aufzufassen, sondern als die *reflektierende Instanz*, die Form und Materie miteinander verknüpfen kann.¹⁶⁹ Die Form ist absolut und entspringt nicht der Natur; sie ist kein Erzeugnis derselben. Für Fichte stellen Freiheit und Natur keine zwei getrennten Seinsweisen dar, sondern vielmehr einen *genetischen* Prozess. Wie dargestellt, *reißt* sich das Ich von allen Tatsachen *los* und erhebt sich zur bloßen *reflektierenden Grundkraft*. Dadurch erreicht das Ich als *Reflektierende* die absolute Tätigkeit und hängt nur von sich selbst ab. Gleichwohl ist das Reflektierende stets zusammen mit dem *Reflektierten* zu denken. Durch seine Fähigkeit, beide Seiten – Natur und Freiheit – zu verbinden, demonstriert Fichte die untrennbare Verknüpfung zwischen *Reflektierendem und Reflektiertem in ein und derselben Person*.

Daher ist das *Reflektierende* (als transzendente Grundkraft) der Grund des realen Objekts, das eine begriffliche Produktion der Freiheit und nicht bloße Natur darstellt. Die freie Kraft unterscheidet sich wesentlich von der natürlichen Kraft: Während sich die Naturreihe kontinuierlich entfaltet und jedes Glied durch die vorherige Ursache erklärt

¹⁶⁸ Armin Wildfeuer vertritt die These, dass Fichtes Transformation der *Metaphysik der Sitten* bis hin zu einem *ethischen System* vom Leipziger Juristen Karl Friedrich Hommel (*Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*) geprägt worden sei. Hommel vertritt einen deterministischen Standpunkt, nach dem menschliche Handlungen dem „System der Notwendigkeit“ unterliegen. Fichte könnte Hommels Werk möglicherweise gekannt oder dessen Vorlesungen besucht haben, was die Entwicklungslinien der *Wissenschaftslehre* zwischen 1791 und 1794 beeinflusst hätte. Gegenüber Hommels deterministischem Ansatz entwickelt Fichte ein „System der Freiheit“, das folglich Hommels Position entgegensetzt. (Vgl. Wildfeuer, 1999, S. 14, 393–401.) Allerdings ist es fragwürdig, ob Fichtes Sittenlehre tatsächlich eine direkte Antwort auf Hommel darstellt. Fichtes eigentlicher Gegner ist eher der „intelligible Fatalismus“, wie ihn C. C. E. Schmid vertrat. In seiner Rezension von Leonhard Creuzer (1793) führt Fichte Schmidts Fatalismus bzw. Determinismus ins Feld, der eine unmittelbare Rolle für die Entwicklung der *Wissenschaftslehre* spielt. (Vgl. GA I/2, 7–14) Wildfeuers Auffassung, wonach Hommel Fichtes Denken maßgeblich beeinflusst haben soll, bleibt daher *spekulativ*. Es existieren keine eindeutigen Belege dafür, dass Fichte Hommels Werk kannte oder las. Hommels deterministischer Ansatz sollte daher nicht überbewertet werden, wenigstens nicht als alleinige Quelle für die frühe Entwicklung von Fichtes *Sittenlehre* gelten. Vgl. Traub, Hartmut: *Der Denker und sein Glaube – Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*, Stuttgart 2020, S. 314–319.

¹⁶⁹ Hier zeigt sich erneut, wie Fichte seinen Terminus wechselt, um das Wesen der praktischen Vernunft zu verdeutlichen.

werden kann, kann die *transzendental-freie Grundkraft* in jedem Moment einen neuen Anfang bilden und ist somit absolut unabhängig von der Natur. Sie gestattet es, in jedem Augenblick eine neue Kausalreihe zu bestimmen, denn „[j]eder freie Entschluss ist selbst substantiell, er ist, was er ist, absolut durch sich selbst“ (GA I/5, 129). Dadurch emanzipiere ich mich von der Notwendigkeit; ich kann die notwendige Kette unterbrechen und in ein neues Moment eintreten. In diesem Sinne lässt sich die Freiheit sogar „von der Naturphilosophie aus begreiflich machen“ (GA I/5, 129).

Sobald ich mich von der Naturkausalität *abstrahiere*, trete ich in die Kausalität der Freiheit ein, eine Kausalität, die „unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Prinzips, unter die des Begriffs, gefallen ist“ (GA I/5, 129). Dies begründet die sogenannte formale Freiheit, also das Selbstbewusstsein, dass das Handeln nicht mechanisch determiniert, sondern an freies Bewusstsein gebunden ist. Hierin liegt die Wurzel aller Freiheit und erweist sich als der Grund der Natur (GA I/5, 129). Aus dieser Argumentation lässt sich ableiten, dass ich, sofern ich mir meiner selbst bewusst bin, *unweigerlich mit der Freiheit verbunden bin*. Anders formuliert, ist Unfreiheit unmöglich: Wer sich als unfrei verstehen will, setzt damit bereits voraus, tatsächlich frei zu sein. Der Versuch, die Freiheit zu widerlegen, mündet unmittelbar in einen *performativen Widerspruch*.¹⁷⁰ Daher hält Fichte die Überlegungen zur Unfreiheit oder zum Unbewusstsein für eine *falsche* Frage:

Kein Gegner der Behauptung einer Freiheit kann leugnen, daß er solcher Zustände sich bewußt sei, für die er keinen Grund außer ihnen angeben kann. Wir sind uns dann keineswegs bewußt, daß diese Zustände keinen äußeren Grund haben, sagen die Scharfsinnigeren, sondern nur, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind [...] Sie schließen weiter: daraus, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind, folgt nicht, daß jene Zustände keine Ursachen haben. (Da werden sie zuvörderst transzendent. Wir sind schlechthin unvernünftig, etwas

¹⁷⁰ Die „performative Widerspruch“ ist ein Begriff, der im deutschen Sprachraum von Karl-Otto Apel geprägt wurde. In seinem transzendentalpragmatischen Programm der Letztbegründung argumentiert Apel, dass jeder sinnvolle Diskurs auf transzendentalpragmatischen Voraussetzungen beruht – und dass der Versuch, diese Grundlagen argumentativ zu bestreiten, zwangsläufig zu einem performativen Widerspruch führt. (Vgl. Apel, Karl-Otto: *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in: Kanitscheider, Bernulf (Hg.): *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, S. 55–82.) Der von mir Fichte zugeschriebene performative Widerspruch ist vielmehr eine Implikation seiner Sittenlehre. Betrachtet man die Freiheit als das konstitutive Element der Subjektivität, so muss sie als ein unleugbares Faktum anerkannt werden. Die Negation der Freiheit führt zwangsläufig dazu, dem performativen Widerspruch zu verfallen. Zur performativ-widersprüchlichen These in der *Wissenschaftslehre* sei verwiesen auf: Thomas-Fogiel, Isabelle: *Performativity and Truth in Fichte*, in: Lang, Stefan (Hg.): *Performativität in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Heidelberg/Berlin 2024, S. 79–88.

zu setzen, heißt doch wohl für uns, dieses Etwas ist nicht. Was aber ein Sein ohne ein Bewußtsein bedeuten möge, davon hat die transzendente Philosophie nicht nur keinen Begriff, sondern sie tut einleuchtend dar, daß so etwas keinen Sinn habe.) (GA I/5, 129-130)

Fichtes Deduktion der Freiheit ist in gewisser Hinsicht *zirkulär*: Er erklärt *Freiheit aus Freiheit* und nur so tun kann man Freiheit in *Absolutheit* begründen. Die Zirkularität ist jedoch unvermeidlich, weil gerade in ihr die konstitutive Bedingung der menschlichen Existenz gesucht werden muss. Freiheit ist die *Subjektivität* selbst. Sie untersteht nicht den Naturgesetzen, sondern ist vielmehr ihr *Gesetzgeber*. Infolgedessen kann die Freiheit nicht ernsthaft infrage gestellt werden – sie bedarf keiner Rechtfertigung, sondern ihrer *Kultivierung* (GA I/5, 130). Gemäß Fichte muss sich das Ich als freies Wesen selbst setzen und frei handeln. Diese Setzung stellt den *Übergang von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit* dar. Indem ich mich selbst setze, wird mir bewusst, dass ich mich zunächst als unbestimmt oder frei vorfinde:

In der Reflexion über diesen Zustand wird dies dadurch ausgedrückt, daß die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt. Dabei hebt die Wahrnehmung meiner Freiheit an. Jetzt bestimme ich mich, und die Reflexion wird zugleich mitbestimmt. Ich bestimme mich; welches ist dieses bestimmende Ich? Ohne Zweifel das Eine aus der Vereinigung des Reflektierenden und Reflektierten entstandene Ich; und dasselbe ist in demselben ungeteilten Akte, und derselben Ansicht zugleich das bestimmte. Im Bewußtsein der Freiheit sind Objekt und Subjekt ganz und völlig eins. Der (Zweck-) Begriff wird unmittelbar zur Tat, und die Tat unmittelbar zum (Erkenntnis-) Begriffe, (meiner Freiheit.) (GA I/5, 130)

Diese Aussage impliziert, dass die Verneinung der Freiheit eigentlich die Ausübung der Freiheit bedeutet. Die Bestimmung des Ich geht mit einer Mitbestimmung von Reflektierendem und Reflektiertem einher. Im freien Bewusstsein sind Subjekt und Objekt völlig identisch. Demzufolge ist das Handeln zielgerichtet, und das Bewusstsein der Freiheit wächst im Vollzug meiner Handlung. Man wird sich seiner Freiheit unmittelbar durch das Handeln bewusst, „indem man selbsttätig aus dem Zustande des Schwankens sich losreißt und einen bestimmten Zweck sich setzt“ (GA I/5, 131). Dieser bestimmte Zweck stellt für Fichte eine Pflicht dar, genauer gesagt: *die Pflicht zur Freiheit*.

Um diesen Zweck zu bestimmen, ist die *Unbestimmtheit* erforderlich, weil es die Bedingung für das Bewusstsein meiner Selbstbestimmung bildet. Unbestimmtheit bedeutet jedoch nicht einfach „Nicht-Bestimmtheit“, sondern vielmehr „ein unentschiedenes

Schweben zwischen mehreren möglichen Bestimmungen“ (GA I/5, 131). Das Bewusstsein von Unbestimmtheit weist auf die Bereitschaft zur Selbstbestimmung und zur Entscheidung zwischen möglichen Alternativen hin. Genau diese möglichen Bestimmungen sind für Fichte unverzichtbar, um meine Selbständigkeit zu konstituieren:

Dadurch wird das, was wir deduzieren werden, allgemeingültig; indem sich zeigt, daß ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewußtsein dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, und da unter diese das Bewußtsein der Sittlichkeit gehört, ohne dieses Bewußtsein überhaupt gar nicht möglich sei: daß also auch dieses keineswegs etwas Zufälliges, und eine fremde Zutat ist, sondern wesentlich, zur Vernünftigkeit gehört. Daß das Bewußtsein der Freiheit und Sittlichkeit zuweilen, vielleicht größtenteils, verdunkelt werde, und ein Mensch zur Maschine herabsinke, ist allerdings möglich, und der Grund davon wird tiefer unten sich zeigen. Hier wird nur behauptet, daß kein Mensch absolut ohne *alles* sittliche Gefühl sein könne. (GA I/5, 132)

Fichte verknüpft das Ich mit der Sittlichkeit; der sittliche Trieb liegt nicht außerhalb des Ich, sondern *in ihm selbst*. Er ist eine *autonome Selbstforderung* des Ich, sittlich zu werden. Man hat damit den *reinen Trieb*, anders als den Naturtrieb. Insofern unterscheidet sich der reine Trieb vom bloßen Naturtrieb. Er beruht allein auf dem „Bewußtsein der Freiheit“ und ist „ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen“ (GA I/5, 132). Diese Freiheit bleibt jedoch zunächst formal und unterscheidet sich von der *materiellen* Freiheit. Die formale Freiheit wirkt zwar auf die materiale Freiheit ein, doch es ist nicht die Natur, sondern die *Intelligenz*, die eine Reihe von Wirkungen zu erzeugen vermag. Die Aufgabe ist es nun, wie der reine Trieb aus dem Ich zu deduzieren (GA I/5, 132).

Der reine Trieb wird aus dem Ich hergeleitet. Bei Fichte ist dies ein *indirekter* Beweis, der einzig durch die *transzendente Reflexion* gewonnen werden muss. Anfänglich ist es eine Tätigkeit, mittels derer wir über das Reflektierte – also den Naturtrieb – nachdenken. Hieraus erwächst eine *zweite Reflexion*, eine neue Reflexion über den Naturtrieb. Fichte fordert dazu auf, von dieser zweiten Reflexion zu abstrahieren und zur reinen absoluten Tätigkeit, also zur *ersten Reflexion*, zurückzukehren. Gleichwohl sind diese beiden Reflexionen nicht zwei getrennte Handlungen, sondern ein und dieselbe Handlung, welche die absolute Tätigkeit des Ich voraussetzt:

Das Ich wird unmittelbar seiner absoluten Tätigkeit sich bewußt durch innere Selbstan-schauung, ohne welche ein Ich sich überhaupt nicht verstehen läßt. Dann bemerke man dies: Durch die zweite Reflexion (ich muß wohl fortfahren, sie abzusondern) wird das, was oh-nedies nur die bestimmte Tätigkeit des Reflektierens gewesen sein würde, *Tätigkeit überhaupt*, da ja von dem Objekte derselben (erst durch das Objekt wird eine Reflexion eine solche,) abstrahiert wird. Die Unterscheidung zwischen bloß *idealer* Tätigkeit, Reflexion auf ein Ge-gebenes, und *realer*, absolutem Bestimmen eines etwas, das gegeben werden soll, geschieht später. (GA 1/5, 133)

Demnach geht die erste Reflexion der zweiten Reflexion notwendig voraus. Die erste Reflexion wird allerdings nur dann möglich, wenn sie über die Kraft verfügt, sich aus der Gewalt des Naturtriebs loszureißen. Das bedeutet, dass ich dem Naturtrieb nicht einfach folge, sondern ihm zu widerstehen vermag (GA I/5, 133). Betrachte ich die Reflexion als eine immanente und wesentliche Charakteristik des Ich, dann stellt sie einen reinen Trieb dar. Der Naturtrieb hingegen erscheint, im *Gegensatz zum reinen Trieb*, als etwas Zufälliges. Aus *transzendentaler Perspektive* erweist sich der Naturtrieb als Resultat der Beschränkung des Ich. Der reine Trieb ist grundlegend und als solcher notwendig, weshalb er für alle vernünftigen Wesen gleichermaßen gilt. Er stellt einen „höheren“ Trieb dar, der mich auffordert, mich über die Natur zu erheben. Letztlich ist der reine Trieb nichts anderes als die formale Freiheit selbst und äußert sich in Form eines *Hangs* (zuvor: einer *Tendenz*). Anders als der Naturtrieb, der kausal bestimmt ist, übt der reine Trieb keine zwingende Gewalt über mich aus; *er ist vielmehr Freiheit als solche*. Gerade diese Erhebung über die Natur erlaubt es mir, mich trotz *aller natürlichen Determination* frei zu bestimmen:

Ein Entschluß, und ich bin über sie [Natur] erhaben. Wenn ich mich hingebe, und ein Teil dessen werde, das ich nicht achten kann, so kann ich, von dem höheren Gesichtspunkte aus, mich selbst nicht achten. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Natur-Kausalität herabzieht, äußert sich der Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflößt, der mich zur Selbstachtung auffordert, der mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist...Er geht gar nicht auf einen Genuß, von welcher Art er auch sein möge, viel-mehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuß als Genuß verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht. (GA I/5, 134-135)¹⁷¹

¹⁷¹ Für Fichte ist das Übersteigen der Natur bereits die höchste Bestimmung des Menschen. Diese Idee äußerte er schon in der oft vernachlässigten, populären Schrift *Über die Würde des Menschen* (1794): „Was mehr ist: Um den Menschen herum veredeln sich die Seelen; je mehr der Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er auf seine Mitmenschen; und wer den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, wird

Damit hat Fichte seine Triblehre begründet. Reiner Trieb und Naturtrieb sind nicht zwei voneinander getrennte Vermögen, sondern der *Urtrieb*, der sich in zwei Perspektiven manifestiert.

4.4. Das Interesse der Vernunft und Harmonie

Die Deduktion des Triebes verlangt von Fichte, diesen Begriff systematisch in die *Sittenlehre* einzuordnen. Wie die bisherigen Überlegungen gezeigt haben, bildet die Wirklichkeit der Freiheit das grundlegende Element der Subjektivität. Freiheit als Subjektivität zielt auf die *Selbstverwirklichung des Ich* ab, denn „alles Interesse ist vermittelt durch das Interesse für mich selbst, und ist selbst nur eine Modifikation dieses Interesse[s] für mich selbst. Alles, was mich interessiert, bezieht sich auf mich selbst“ (GA I/5, 135). Das Interesse richtet sich auf meine Selbstverwirklichung, nämlich darauf, vernünftig und frei zu werden. Dieses Interesse der Selbstverwirklichung ist der *Grundtrieb*, also das zentrale Motiv in Fichtes Triblehre.

Woher entsteht denn nur zuvörderst dieses Interesse für mich? Aus nichts andern, denn aus einem Triebe, da alles Interesse nur daher entsteht, und zwar auf folgende Weise: mein Grundtrieb, als reines und empirisches Wesen, durch welchen diese zwei sehr verschiedenen Bestandteile meiner selbst zu Einem werden, ist der nach Übereinstimmung des *ursprünglichen*, in der bloßen Idee bestimmten, mit dem *wirklichen* Ich. Nun ist der Urtrieb, d. h. der reine und der natürliche in ihrer Vereinigung ein bestimmter, er geht auf einiges unmittelbar; trifft mein wirklicher Zustand mit dieser Forderung zusammen, so entsteht Lust, widerspricht er ihm, so entsteht Unlust: und beide sind nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustandes mit dem durch den Urtrieb geforderten. (GA I/5, 136)

von der Menschheit niemals verkannt. Jedem reinen Ausfluss der Humanität schließen sich Geist und Herz des Menschen an. Um den Höheren schließt sich ein Kreis von Menschen, in dem derjenige, der die größere Humanität besitzt, dem Mittelpunkt am nächsten tritt. Ihre Geister streben und ringen danach, sich zu vereinigen – danach, einen einzigen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle werden zu einem Verstand und einem Willen und wirken als Mitarbeiter an dem großen, einzig möglichen Plan der Menschheit. Der Höhere hebt gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit; er blickt zurück und staunt über die Kluft, die er überwunden hat; er reiht mit Riesenarmen alles, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuch des Menschengeschlechts heraus.“ (GA I/2, 88) Diese Passage verdeutlicht Fichtes Vorstellung, dass der Mensch nicht nur ein Individuum ist, sondern sich in der Gemeinschaft seiner Art entfaltet, wobei das höchste Ideal darin besteht, die Natur zu überwinden und eine höhere, einigende Humanität zu realisieren.

Dieser *Grundtrieb*, der entweder in reinem oder in empirischem Trieb erscheint, strebt folglich nach der „Übereinstimmung des ursprünglichen, in der bloßen Idee bestimmten, mit dem wirklichen Ich“ (GA I/5, 136). Dabei ist hervorzuheben, dass Harmonie und Disharmonie nicht aus zwei unterschiedlichen Trieben stammen, sondern mit dem Urtrieb selbst verbunden sind. Das unmittelbare Gefühl von Harmonie und Disharmonie äußert sich nur als Lust oder Unlust.

Fichte unterscheidet ausdrücklich das *niedere* Begehrungsvermögen vom *höheren* Begehrungsvermögen. Das *niedere* Begehrungsvermögen entspringt einem Trieb, dem *Bildungstrieb unserer Natur*, der sich auf „das selbständige Wesen“ richtet, „indem dasselbe genötigt ist, ihn mit sich synthetisch zu vereinigen; sich selbst zu setzen als getrieben. Er äußert sich durch ein Sehnen“ (GA I/5, 136). Dieses Sehnen ist nicht in der Natur verankert, sondern im Bewusstsein des Subjekts und wird durch Reflexion hervorgebracht. Das Sehnen bezieht sich auf den Naturtrieb und „ein materielles Verhältnis der Außenwelt zu meinem Leibe“ (GA I/5, 136). Man kann den Naturtrieb entweder befriedigen oder nicht befriedigen. Die Befriedigung des Triebs führt zu Lust, die Nichtbefriedigung zu Unlust. All dies ist jedoch „nicht bloß das kalte Erkenntnisurteil“, sondern impliziert auch eine *Kultivierung*: Man muss den eigenen Leib erhalten und pflegen, um die Verwirklichung des Ich zu ermöglichen.

Das *höhere* Begehrungsvermögen oder der reine Trieb bezieht sich auf das *innere, absolute Vermögen des Ich*, das heißt, er vollzieht sich in einer *intellektuellen Anschauung*. Das Ich wird nicht von einer äußeren Affektion bewegt, sondern es „treibt sich selbst und schaut sich an in diesem Treiben seiner Selbst; und nur insofern wird hier von einem Triebe gesprochen“ (GA I/5, 136). Folglich ist der reine Trieb auf die Selbständigkeit des Ich gerichtet, das sich in seiner Selbstbestimmung erfasst. Dabei manifestiert sich der reine Trieb nicht in Form eines Sehnsens, weil er nicht von „der Gunst der Natur“ abhängt (GA I/5, 137). Vielmehr handelt es sich um ein absolutes Fordern im Bewusstsein, das auf intellektueller Anschauung beruht (GA I/5, 137).

Das Ich ist diese *intellektuelle Anschauung*. Es bestimmt sich selbst, unabhängig von der Natur, und diese Selbstbestimmung ruft ein „Gefühl der Billigung“ oder ein „Gefühl der Mißbilligung“ hervor. Das Gefühl gründet in der Beschränkung des Ich: Es geht auf eine Bestimmtheit zurück, die als bestimmter Zustand empfunden wird. Daher haben die *Ge-*

fühle von Billigung und Mißbilligung tatsächlich mit dem Interesse an der Selbständigkeit des Ich zu tun und nicht mit unserem Genuss:

Könnte nun diese Billigung oder Mißbilligung auch kalt, ein bloßes Erkenntnisurteil sein; oder ist sie notwendig mit Interesse verknüpft? Offenbar das letztere; denn jene Forderung der absoluten Selbsttätigkeit und der Übereinstimmung des empirischen Ich damit, ist selbst der Urtrieb. Stimmt das letztere mit dem ersten zusammen, so wird ein Trieb befriedigt, stimmt es nicht damit überein, so bleibt ein Trieb unbefriedigt; daher ist jene Billigung notwendig mit Lust, diese Mißbilligung mit Unlust verknüpft. Es kann uns nicht gleichgültig sein, ob wir uns verachten müssen. Diese Lust hat aber mit dem Genusse gar nichts zu tun. (GA I/5, 137-138)

Fichte akzentuiert, dass die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Naturtrieb eine freie Entscheidung des Ich ist. Ich bin es, der sich freiwillig mit der Natur harmonisiert. Die entsprechende Lust oder der Naturtrieb bezieht sich jedoch auf etwas, „das mich von mir selbst wegriß, mich mir selbst entfremdet und in dem ich mich vergesse; es ist eine unfreiwillige Lust, durch welches letztere Merkmal dieselbe wohl am schärfsten charakterisiert wird“ (GA I/5, 138). Im Gegensatz dazu zielt die andere Lust, also jene des reinen Triebs, auf „nicht etwas Fremdes, sondern etwas von meiner Freiheit Abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel, wie ich das erste nicht erwarten konnte. Sie führt mich sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich“ (GA I/5, 138). Soweit das Gefühlsvermögen dem *höheren* Vermögen zugeordnet wird, spricht Fichte von *Gewissen*. Das *Gewissen* kann mir innere Unruhe bereiten oder auch Frieden spenden; ein Gefühl von Lust geht davon allerdings nicht aus (GA I/5, 138). Das *Gewissen* ist für Fichte eine andere Bezeichnung für das „unmittelbare sittliche Bewußtsein“, das als absolute Freiheit erscheint und nicht mit bloßem Gefühl zusammenfällt.¹⁷²

¹⁷² Der Begriff „Gewissen“ besitzt eine etymologische Geschichte, die bis zum griechischen *συνείδησις* zurückreicht. Seine lateinische Entsprechung „*conscientia*“ bedeutet „Mitwissen“ bzw. „Bewusstsein“. Im Neuen Testament wird dem Gewissen vor allem die Bedeutung eines sittlichen Mitwissens zugeschrieben; in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie erhält „*conscientia*“ eine ähnliche Bedeutung, die sowohl biblischen als auch antiken Ursprungs ist. Die philosophische Reflexion über „*conscientia*“ führt zu der Auffassung, dass die einzige Sünde darin besteht, gegen das Gewissen zu handeln. Im deutschen Kontext wurde das Gewissen eng an die thomistische Tradition angelehnt. Christian Thomasius definiert es als „Urteil des Menschen über seine Handlungen“ (*judicium hominis de actionibus suis*) und versteht es als ein anwendbares Vermögen. Christian Wolff formuliert das Gewissen als die „Fähigkeit, die Moralität unserer Handlungen zu beurteilen“ (*facultas judicandi de moralitate actionum nostrarum*) und teilt es zudem in ein lehrendes und antreibendes Urteil ein (Vgl. Reiner, Hans: „Gewissen“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches*

Ausblick: Die Materialität als Anwendbarkeit der Sittenlehre

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt sich, dass der Naturtrieb bzw. die Materialität ein unverzichtbares Element der *Sittenlehre* darstellt. Er stellt keine unmittelbare Hemmung der Moral dar, sondern fungiert als *konstitutives* Moment für die praktische Subjektivität. Demnach besteht die praktische Subjektivität aus zwei Trieben: (1) Der *Naturtrieb* bezieht sich auf das Material und das Dasein um seiner Materialität willen; er zielt auf den Genuss um des Genusses willen. (2) Der *reine Trieb* richtet sich auf die absolute

Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, S. 574). In Kants *Metaphysik der Sitten* wird das Gewissen als etwas betrachtet, das nicht erworben werden kann – es besteht keine Pflicht, es zu erlangen. Vielmehr ist es die Pflicht des sittlichen Wesens, sein Gewissen zu erkennen; es ist rein subjektiv, ein objektives Gewissen existiert nicht. Kant betont, dass ein irrendes Gewissen ein Unding sei (AA 6:401) und dass Gewissenslosigkeit nicht im Fehlen des Gewissens besteht, sondern in der Neigung, sich nicht an dessen Urteil zu orientieren (AA 6:401). Die Pflicht besteht daher darin, das eigene Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel einzusetzen, um ihm Gehör zu verschaffen (AA 6:401). Kants Auffassung des Gewissens ähnelt in vielerlei Hinsicht derjenigen Fichtes – wenngleich es keine eindeutigen Belege dafür gibt, dass Fichte Kants *Metaphysik der Sitten* kannte. Vielmehr entwickelte Fichte parallel eine ähnliche Idee. Für Fichte ist das Gewissen nicht aus einer objektiven Perspektive zu verstehen, sondern als das Bewusstsein, sittlich zu handeln, um Freiheit zu erlangen. So zeigt sich die Doppeldeutigkeit des Begriffs „conscientia“ – als Selbstbewusstsein und als Gewissen –, wodurch Fichte in der *Sittenlehre* das Selbstbewusstsein durch das Gewissen in der Handlung verwirklicht. Das Gewissen wird damit zum Moment, in dem der autonome Charakter des Ich als dessen Wesen offenbar wird. Wie Wolfgang Janke formuliert: „Bekanntlich ist das althochdeutsche Wort gewizzani eine Lehnübersetzung des Notker Labeo von lat. conscientia und übernimmt damit die griechische Wortprägung syneidesis. Vorphilosophisch bedeutet syneidenai das Mitwissen eines belastenden oder entlastenden Augen- und Ohrenzeugen, der um (verbotene) Handlungen eines anderen weiß [...] Fichte verwendet das Wort anfangs in Verbindung mit Wissen und Bewusstsein, und zwar als unmittelbares Innesein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit [...] Im Gewissen manifestiert sich unser menschlich-intelligibler Charakter in Autonomie. Das Gewissen warnt und ermahnt mich, da ich mir meiner Schuld an Handlungen bewusst bin, die ich tun oder unterlassen sollte. Als Naturwesen bin ich jederzeit entschuldigt und das Gewissen bleibt unberührt. Der Naturtrieb treibt mich zwangsläufig dazu, etwa meinen Hunger aus Selbsterhaltungsdrang auf Kosten anderer zu stillen. Als ‚höheres‘ Vernunft- und Willenswesen kann ich jedoch – in der materiellen Sorge um Leib und Leben – jederzeit formal frei handeln und mich so gemäß dem Sollensanspruch aus Pflicht verhalten, dass ich mir ein Gewissen daraus mache, recht und billig zu handeln [...] Wer das Gewissen leugnet, lebt unfrei als ein Naturwesen unter anderen; wer eine ‚höhere Natur‘ im Menschen annimmt, versteht die Stimme des Gewissens als Aufruf, das zu tun bzw. zu lassen, was wirklich recht und unzweifelhaft unrecht sowie unbillig ist. Solch eine Vorklärung macht deutlich, warum eine Ethik, die auf Autonomie und nicht auf Eudämonie als Prinzip der Sittlichkeit fußt, das Gewissen als Grundphänomen menschlichen Bewusstseins voraussetzt.“ (Vgl. Janke, Wolfgang: Intellektuelle Anschauung und Gewissen: Aufriß eines Begründungsproblems, in: *Fichte-Studien* 5 (1993), S. 41–42.) Diese Darstellung verdeutlicht, dass das Gewissen für Fichte nicht nur eine reflexive Instanz ist, sondern das zentrale Moment, durch das der autonome Charakter des Subjekts – und damit die Grundlage sittlichen Handelns – realisiert wird.

Selbständigkeit des Handelns; er zielt auf die Freiheit um der Freiheit willen (GA I/5, 139).

Das System der Sittenlehre erfordert beide Komponenten: Der Grund der Freiheit muss als *positive* und *wirkliche* Handlung, als *Selbstbestimmung*, gesetzt werden. Eine bloße „Unterlassung“ gilt nur für Fichte nicht als „innere“ Selbstbestimmung. Jede *reale* Handlung setzt eine *positive*, reflektierte Selbstbestimmung voraus (GA I/5, 139).¹⁷³ Da ich in der Welt unter dem Einfluss des Naturtriebs und der Kausalität der Natur handle, einer Natur, die jedoch keine „tote und bewußtlose Natur“ ist, sondern „durch die freie Reflexion in meine (der Intelligenz) Gewalt“ gelangen muss (GA I/5, 140), wird deutlich, dass der Naturtrieb mich nicht unmittelbar zum Handeln bewegt. Vielmehr muss ich diesen Trieb anerkennen. Daher ist das Objekt des Wollens notwendigerweise empirisch und besteht in „einer gewissen Bestimmung meiner sinnlichen Kraft, die durch den Naturtrieb mir verliehen ist“ (GA I/5, 140). Mein Wollen, und damit mein Ich, ist somit eng mit der Natur verflochten.

Der Naturtrieb und der reine Trieb scheinen zwei verschiedene Bestimmungsobjekte zu haben. Sie sind aber ein *scheinbarer Widerspruch*. Wie bereits dargelegt, lassen sich der Naturtrieb und der reine Trieb letztlich auf den *Urtrieb* bzw. die Ichheit zurückführen; sie sind zwei Perspektiven ein und desselben ursprünglichen Triebs (GA I/5, 140).

Das Ziel der Sittenlehre ist die absolute Freiheit, also die vollständige Befreiung von der Natur. Jede durch den Naturtrieb geleitete Handlung bringt eine „Beschränkung“ mit sich. Einerseits wird der Akteur in der Welt durch die Natur bedingt, andererseits nutzt er sie als Hilfsmittel, um schrittweise seine Freiheit zu verwirklichen. Freiheit bedeutet in diesem Zusammenhang, sich von der Natur unabhängig zu machen, sich also von ihr *loszureißen*. Dennoch kann diese vollständige Unabhängigkeit niemals erreicht werden, so-

¹⁷³ Vgl. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden. Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist.“ (AA 4:446) Auch wie Kant definiert Fichte die reale Freiheit als *positive* Freiheit: als die selbstspontane Handlung des Akteurs. Eine bloße Unabhängigkeit von der Natur reicht nicht aus, um die Realität der Freiheit zu deduzieren.

lange der Akteur einen *Leib* besitzt. *Er muss sich materialisieren, um überhaupt formalisieren zu können.*

Solange der reine Trieb auf eine absolute Unabhängigkeit gerichtet ist, die er um ihrer selbst willen anstrebt, „liegt er in einer Reihe, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müsste.“ Der Endzweck dieses Triebs ragt notwendig ins Unendliche. Diese absolute Unabhängigkeit ist als Idee unerreichbar; dennoch soll sich der Mensch aufgrund seiner geistigen Natur „unaufhörlich annähern“ (GA I/5, 141).¹⁷⁴ Der praktische Subjektivität befindet sich daher in einer ständigen „Unbestimmtheit“, einem *transzendenten Horizont*, in dem er sich für sein Handeln entscheiden muss. Daraus folgt, dass jede Handlung als Teil einer „unendlichen Reihe“ zu denken ist, in welcher ich mich von der Natur aus ins Unendliche bewege. (GA I/5, 141)

Für Fichte ist diese Reihe, also das Hinausgehen ins Unendliche, *den Drang des Ich, sich immer weiter zu vervollkommen*, die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Selbst wenn mir diese Reihe nicht bewusst ist, vollziehen sich meine Handlungen dennoch innerhalb dieses unendlichen Verlaufs. Daraus ergibt sich das Prinzip der Sittenlehre: *Erfülle jedes Mal deine Bestimmung*. Diese Bestimmung liegt in der Unendlichkeit, da ihre vollständige Erfüllung zu keinem Zeitpunkt endgültig möglich ist. Jede einzelne Bestimmung manifestiert sich innerhalb der Natur. Obwohl auch der natürliche Trieb unsere sittliche Bestimmung einfordert, stimmt er *nicht automatisch* mit dieser überein. Der Naturtrieb muss der sittlichen Bestimmung entsprechend modifiziert werden. Beide Triebe bilden die notwendigen Bedingungen für sittliches Handeln. In diesem Sinne äußert sich *der sittliche Trieb* nicht länger bloß als reiner Trieb, sondern richtet sich auf konkrete Handlungen, die von uns verlangen, in die sinnliche und kausale Reihe einzutreten.

¹⁷⁴ Vgl. GA I/5, 141: „Ich muß hier auf einen Einwurf Rücksicht nehmen, den ich nicht für möglich gehalten haben würde, wenn er nicht sogar von guten und in die Transzendental-Philosophie gehörig eingeweihten Köpfen wäre gemacht worden. Wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? fragen sie; verschwindet denn nicht jede endliche Größe gegen die Unendlichkeit in Nichts? - Man sollte meinen, es werde in dieser Bedenklichkeit von der Unendlichkeit, als einem Dinge an sich, geredet. Idi nähere an, für midi. Aber ich kann die Unendlichkeit nie fassen; ich habe sonach immer ein bestimmtes Ziel vor Augen, welchem ohne Zweifel ich näher kommen kann: obgleich nach Erreichung desselben, durch die dadurch erreichte Vervollkommenung meines ganzen Wesens, und also auch meiner Einsicht, mein Ziel um ebensoviel weiter hinausgerückt sein mag; und ich also in dieser allgemeinen Ansicht dem Unendlichen nie näher komme. Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen.“

Daher lässt sich die *Sittenlehre* als *transzendente Begründung der Freiheit* verstehen (GA I/5, 142-143). Diese Begründung bezieht sich nicht allein auf den reinen Trieb, sondern ist vielmehr das Ergebnis einer Synthese aus reinem Trieb und Naturtrieb. Somit erweist sich der sittliche Trieb tatsächlich als „*ein gemischter Trieb*“ (GA I/5, 143). Der *gemischte* Trieb bzw. sittliche Trieb übernimmt die *Materialität* vom Naturtrieb und die *Formalität* vom reinen Trieb; dadurch werden das Gefühl von Billigung und Missbilligung einerseits sowie transzendente Freiheit und Notwendigkeit andererseits miteinander verbunden (GA I/5, 143).¹⁷⁵ Beide Triebe drängen uns zu einem bestimmten Handeln, das sowohl positiv als auch allgemein ist und sich auf alle freien Handlungen erstreckt. Diese Handlungsrichtung verfolgt den selbständigen Zweck, auf den der Mensch abzielen soll. Die damit verbundene absolute Kausalität steht in einem Wechselverhältnis zum Naturtrieb. Die Forderung nach absoluter Freiheit artikuliert sich als *kategorischer Imperativ* (GA I/5, 143).

Abschließend verknüpft Fichte seine transzendente Handlungstheorie mit der Sittenlehre im engeren Sinne. Der sittliche Trieb fordert *Freiheit um der Freiheit willen*. Wie gezeigt, besitzt Freiheit eine doppelte Bedeutung: (1) Freiheit in *objektivem* Sinne und (2) Freiheit in *subjektivem* Sinne. Folglich ist Freiheit in der Tat transzendente Freiheit im Sinne von Handlungsfreiheit: „Ich soll frei handeln, damit ich frei werde.“ (GA I/5, 144) Frei zu sein bedeutet demnach, sich selbst zu bestimmen und *bewusst* zu handeln. Nur unter dieser Bedingung agiert man als Intelligenz wirklich frei; andernfalls würde man blindem Zufall folgen (GA I/5, 144). Somit erweist es sich als die Pflicht, gemäß der Intelligenz zu handeln, die *Pflicht*, die *kategorisch* und *schlechthin* gilt.

¹⁷⁵ Vgl. GA I/5, 143: „Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb, wie wir gesehen haben. Er hat von dem Naturtriebe das Materiale, worauf er geht, d. h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzene Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Teil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine, und fordert etwas, schlechthin ohne allen Zweck außer ihm selbst. Er geht absolut nicht auf irgendeinen Genuß aus, von welcher Art er auch sein möge. (Der Endzweck alles dessen, was er fordert, ist gänzliche Unabhängigkeit. Aber welches ist denn wieder der Zweck dieser gänzlichen Unabhängigkeit? Etwa ein Genuß, oder des etwas? Schlechterdings nicht. Sie ist ihr eigener Zweck. Sie soll beabsichtigt werden, schlechthin weil sie es soll; weil ich Ich bin. Die innere Zufriedenheit, die man auf dem Wege dahin empfindet, ist etwas Zufälliges. Der Trieb entsteht nicht aus ihr, sondern sie vielmehr entsteht aus dem Triebe).“

Der sittliche Trieb ist kein blinder Trieb, sondern vielmehr ein Trieb nach Vernunft an sich.¹⁷⁶ In diesem Moment entsteht nach Fichte der *kategorische Imperativ*. Die Bestimmung meines Handelns erfolgt nicht durch die Materie, sondern durch die reine Form der Intelligenz, wodurch sich *das absolute Sollen* ergibt. Eine Handlung aus Pflicht veranschaulicht das reine Vernunftwesen; die Vernunft selbst ist dabei ihr Bestimmungsgrund.¹⁷⁷ Fichte fasst seine Argumentation in zwei zentralen Forderungen zusammen: (1) **Ich soll bewusst und reflektierend handeln.** Dieses Handeln entspringt der Pflicht und nicht blinden Antrieben. Nicht alle Handlungen sind von gleicher Qualität; einzig jene, die auf das *Sittengesetz* bezogen sind, gelten als wahre Handlungen eines intelligiblen Wesens. (2) **Ich soll niemals gegen meine Überzeugung handeln.** Wer gegen seine Überzeugung handelt, verfällt in völlige *Verkehrtheit und Bosheit*. Beide Bedingungen lassen sich wie folgt formulieren: „Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen.“ (GA I/5, 146) Dies ist die *formale* Bedingung der Moralität. Von hier aus öffnet sich der *Übergang* von Fichtes *transzendente Handlungstheorie zur Sittenlehre*. Aus diesem Grund kann man Fichtes *Wissenschaftslehre* sowohl im *ethischen* als auch im *rechtlichen* Kontext weiterverfolgen (GA I/5, 146).

¹⁷⁶ Vgl. GA I/5, 144-145: „Z. B. die Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe. Es wird zu seiner Zeit sich zeigen, daß diese Triebe Äußerung des sittlichen Triebs 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.“

¹⁷⁷ Vgl. GA I/5, 145: „So sagt Kant [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] daß nur durch die Anlage der Moralität das Vernunftwesen sich als etwas an sich, nämlich etwas Selbständiges, Unabhängiges, schlechthin durch keine Wechselwirkung mit etwas außer ihm, sondern bloß für sich Bestehendes, offenbare.) Daher auch das unaussprechlich Erhabene der Pflicht, indem sie alles außer uns tief unter uns setzt, und es gegen unsere Bestimmung in Nichts verschwinden läßt.“

5. Vollendung der Sittenlehre: von Selbständigkeit bis Gemeinschaftlichkeit

Das letzte Ziel alles seines Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen: aber nur über das rein Vernünftige stimmen alle zusammen; denn das ist das einzige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Übereinstimmung weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publikum. Es fällt weg, Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Überzeugungen, und die Überzeugung eines jeden ist die Überzeugung aller. Es fällt weg der Staat, als gesetzgebende und zwingende Macht. Der Wille eines jeden ist wirklich allgemeines Gesetz; weil alle anderen dasselbe wollen: und es bedarf keines Zwangs, weil jeder schon von sich selbst will, was er soll. (GA I/5, 226-227)

Die Herausarbeitung der transzendentalen Prinzipien zur Konstitution der Freiheit führt Fichte in den letzten Abschnitten zu deren Verbindung mit der Sittlichkeit. Dies bedeutet, dass die Anwendung jener transzendentalen Prinzipien notwendig darauf hinausläuft, die sittliche Freiheit als höchste Form menschlichen Lebens zu begründen. Diese sittliche Freiheit zeichnet sich durch zwei fundamentale Bedingungen aus: *Formalität* und *Materi-
alität*. Vor diesem Hintergrund ergibt sich für Fichte die zentrale Aufgabe, das Zusammenwirken dieser beiden Bedingungen genauer darzulegen, um zu zeigen, wie durch ihre Kooperation die Realisierung der Freiheit konkret ermöglicht wird.

Fichte entwickelt seine Argumentation ausgehend von einem transzendentalen Standpunkt und hebt dabei erneut den zentralen Begriff des „*Willens überhaupt*“ (oder des Wollens) hervor. Der Wille ist definiert als „ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewusstsein desselben“ (GA I/5, 147). Eine Handlung des Willens ist folglich nichts anderes *als der Übergang von einer unbestimmten Tätigkeit zu einer bestimmten Tatsache*. Der Wille überhaupt stellt lediglich eine *Abstraktion* bzw. einen „abstrakten Begriff“ dar, der gedanklich hinzugefügt wird und den Vorgaben des theoreti-

schen Gesetzes folgt. Somit bezieht sich der Wille notwendig auf das gesamte Wollen.¹⁷⁸
Diesen Sachverhalt beschreibt Fichte wie folgt:

Nimmt man ein wirkliches bemerkbares übergehen, so hat man ein Wollen. Nun aber ist das Wollen nicht vollendet, und es ist überhaupt kein Wollen, wenn nicht Bestimmtheit da ist. Dann heißt es ein Wille; wie in der Redensart: das ist mein Wille; oder eine Wollung. Im gemeinen Leben macht man diesen Unterschied zwischen dem Willen überhaupt, als einem Vermögen und zwischen einem Willen, einem bestimmten Willen, als bestimmter Äußerung jenes Vermögens nicht, weil er da nicht nötig ist; und in der Philosophie, wo er höchst nötig wäre, hat man ihn auch nicht gemacht. (GA I/5, 148)

Der Wille ist zunächst als ein unbestimmtes Moment zu betrachten. Sobald er jedoch durch die Verbindung mit der Intelligenz handelt, anschaut oder begreift, entsteht *Bestimmtheit*. Fichte argumentiert, dass der Wille „schlechthin frei“ sei und dass ein „unfreier Wille“ ein logischer Widerspruch wäre (GA I/5, 148). Dementsprechend ist der Akteur frei, wenn er seine voluntative Kraft ausübt; hingegen ist er unfrei, wenn er nicht will. Da diese voluntative Kraft der Natur fehlt, besitzt sie keine Willensfreiheit. Folglich erzeugt die Natur keinen Willen; vielmehr liegt diese Fähigkeit ausschließlich in unserer Reflexion begründet.

Damit wird deutlich, dass Freiheit untrennbar mit dem Willen verbunden ist, welcher als Übergang von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit verstanden wird. In Anknüpfung an Reinhold verbindet Fichte die *transzendente Freiheit* mit der *Wahlfreiheit*. Er bestimmt Freiheit als das Vermögen des Willens, *stets wählen zu können*, und betont ausdrücklich, dass es „keinen Willen ohne Willkür“ geben könnte: „Willkür nämlich nennt man den Willen, wenn man auf das soeben angegebene Merkmal sieht, daß er notwendig unter mehreren gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft.“ (GA I/5, 148–149)¹⁷⁹ Somit ist der

¹⁷⁸ Vgl. Merle, Jean-Christophe: „Die formalen Bedingungen der Moralität (§§ 14–16).“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 110–111.

¹⁷⁹ Vor dem Hintergrund dieser Debatte kritisierte Fichte C. C. E. Schmidts Konzept des noumenalen Determinismus bzw. intelligiblen Fatalismus (GA I/5, 148–149). Schmid lehnte die Wahlfreiheit ab und vertrat die These, dass der Wille sowohl das Gute als auch das Böse wollen könne: „Einige rechnen zu der moralischen Freyheit auch das Vermögen unsittlich zu handeln. Diess widerspricht aber dem Begriffe von einem sittlichen Vermögen, und eine solche Freyheit wäre ein Vermögen zu contradiktorisch entgegen gesetzten Handlungen, welches auf einen Widerspruch hinausläuft. Ein solches, in Absicht auf das, was es vermag, ganz und gar indifferentes Vermögen, dünkt mich, ein nonsensikalisches Vermögen zu seyn“ (Schmid, 1792, S. 335). In diesem Zusammenhang kritisierte Fichte auch Kants Ablehnung der Anwendung der no-

Wille laut Fichte das erste Anfangsglied einer Handlungsreihe und letztlich identisch mit der Wahlfreiheit. Selbst wenn eine Neigung oder Naturkraft uns in Richtung einer Option drängt, *obliegt es dem Willen selbst*, zwischen dieser Option (A) und deren Alternative ($\neg A$) zu entscheiden, nicht der Naturkraft. Daher schreibt Fichte:

[W]o der Wille, wo überhaupt das Ich eintritt, ist die Naturkraft ganz am Ende. Es ist durch sie weder A noch $\neg A$, es ist durch sie gar nichts möglich; denn ihr letztes Produkt ist ein Trieb und ein solcher hat keine Kausalität. Also nicht einer Naturkraft, sondern dem ihr absolut entgegengesetzten Willen ist A und $\neg A$ gleich möglich. (GA I/5, 149)

Aus diesem Grund ergibt sich, dass Fichte den Willen keineswegs als Naturkraft auffasst, sondern ihn vielmehr als *transzendente Voraussetzung* versteht. Die Naturkraft verfügt nicht über die Fähigkeit, zwischen A und $\neg A$ zu wählen; vielmehr kommt allein dem Willen die Rolle des entscheidenden Akteurs zu. Durch diese Erklärung vermeidet Fichte, dass der Determinismus widersprüchlich erscheint oder die Freiheit beeinträchtigt wird.

Die Idee der Wahlfreiheit übernimmt Fichte unmittelbar von Reinhold, insbesondere dessen Konzept einer Wahlfreiheit „zwischen der Befriedigung des eigennützigen Triebes (des Naturtriebs) und des uneigennützigen (des sittlichen Triebs)“ (GA I/5, 151). Sobald ich mir dieser Wahlfreiheit bewusst werde, erkenne ich mich als intelligentes Wesen und bin fähig, über die Befriedigung natürlicher Triebe zu reflektieren. Dadurch eröffnet sich mir sofort die Möglichkeit, „auf den Naturtrieb in den verschiedenen Ansichten, unter denen er sich mir darbietet, zu reflektieren und unter den mehreren möglichen Befriedigungen desselben zu wählen“ (GA I/5, 151). Im Gegensatz zu Kant betrachtet Fichte den Willen nicht ausschließlich im Hinblick auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, sondern auch hinsichtlich der Befriedigung natürlicher Neigungen. Ob ich einer natürlichen Neigung nachgebe oder nicht, ergibt sich bereits aus *meiner grundlegenden Freiheit*. Fichte betont, dass auch die Entscheidung zur Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses vollständig Ausdruck meiner Freiheit, also meiner Selbstbestimmung, ist. Daher beeinträchtigt die

umenenalen Kausalität auf die sinnliche Welt (GA I/5, 150). In Kants Transzendentalphilosophie existieren zwei Arten von Kausalität: Naturkausalität und Kausalität der Freiheit, wodurch eine Kluft zwischen Freiheit und Natur entsteht, die eine Vermittlung zwischen beiden erfordert. Fichte bevorzugte hier Reinholds Revision des Kantischen Freiheitsbegriffs: Transzendente Freiheit müsse mit der Wahlfreiheit zusammengedacht werden. Vgl. Merle, 2015, S. 111–112.

Befriedigung natürlicher Neigungen bzw. des Naturtriebs keineswegs die Sittlichkeit (GA I/5, 151).

Es ließe sich einwenden, dass die Entscheidung zugunsten der Befriedigung eines Naturtriebs keine genuin freie Handlung sei, sondern lediglich eine durch äußere Einflüsse determinierte Ausübung eines natürlichen Impulses. Fichte widerlegt diesen Einwand, indem er argumentiert, der Trieb könne „nicht sein, nicht zum Bewusstsein gekommen sein, wenn ich nicht an mich gehalten, den Entschluss aufgeschoben und mit Freiheit auf das Ganze meines Triebes reflektiert hätte“ (GA I/5, 151). Das heißt, dass ein Trieb erst dann handlungswirksam wird, wenn ich ihn bewusst als Bestimmungsgrund anerkenne und ihn zur Grundlage meines Handelns mache. Selbst die „Genüsse aller Befriedigung“, die durch die Einbildungskraft reproduziert werden, sind letztlich und tatsächlich „Produkte der Freiheit“. Demnach kann die Befriedigung einer Neigung niemals passiv erfolgen. Vielmehr ist in jedem Moment, in dem ich eine Neigung befriedige, bereits eine freie und selbstbestimmte Wahl getroffen worden.

Daraus folgt, dass Fichte das *sinnliche* Moment keineswegs als bloß *passiv* oder *rezeptiv* auffasst, sondern ihm eine genuine Bedeutung im Hinblick auf die Freiheit zuweist. Die Sinnlichkeit bildet somit keinen bloßen Widerstand oder bloßen Gegensatz zur Freiheit, sondern eröffnet vielmehr einen Raum, innerhalb dessen der Wille sich konkret entfalten kann. Fichte betont dementsprechend, dass das Subjekt imstande „eine Wahl unter mehreren möglichen Befriedigungen des Naturtriebs“ (GA I/5, 152) zu treffen [sei], und zwar nicht nur zwischen sittlichen und unsittlichen Handlungen, sondern auch zwischen verschiedenen Formen sinnlicher Befriedigung.¹⁸⁰ Daraus ergibt sich, dass der Wille formal frei ist, wenn er aus transzendentaler Perspektive betrachtet wird. *Material bzw. real frei* ist er erst, wenn er sich in der Sinnlichkeit manifestiert, also konkret wirksam wird. Die reale Freiheit verwirklicht sich darin, dass der Wille als selbstbestimmte Tätigkeit in der Sphäre

¹⁸⁰ Hierbei handelt es sich nach meiner Ansicht um Fichtes Umformulierung des kantischen Imperativs der Klugheit (AA 4:416). Während der Imperativ der Klugheit bei Kant lediglich hypothetische Gültigkeit besitzt und somit nur eine Vorschrift zur Erreichung der Glückseligkeit, nicht aber ein kategorisches sittliches Gesetz darstellt, argumentiert Fichte, dass die Ausübung der Klugheit – obwohl *hypothetisch* – zugleich als Ausübung freier Urteilskraft verstanden werden muss. Mit anderen Worten: Die Möglichkeit der Wahl setzt bei Fichte voraus, dass das Hypothetische bereits auf etwas *Absolutes* bzw. *Kategorisches* verweist, nämlich auf die absolut freie Urteilskraft, welche überhaupt erst die Entscheidung zwischen verschiedenen Handlungsoptionen ermöglicht.

der Sinnlichkeit erscheint und sich über sie vermittelt. Freiheit ist somit nicht nur eine abstrakt-formale Idealität, sondern erhält durch die sinnliche Manifestation ihre materiale Realität.

5.1. Gewissen als das absolute-formale Kriterium der Sittlichkeit

Wie bereits gezeigt wurde, formuliert Fichte das formale Sittengesetz, gemäß welchem der Mensch im Einklang mit seiner *Überzeugung* von der Pflicht handeln soll. Diese Überzeugung bildet den ersten Glaubensartikel und zugleich das bewusste Gewissen darüber, dass man tatsächlich frei handeln kann. Sobald der Mensch von dieser Überzeugung durchdrungen ist, muss er die Freiheit selbst als Pflicht anerkennen und dementsprechend handeln. Vor diesem Hintergrund stellt Fichte nun die Frage, wie man die Gewissheit über die Richtigkeit der eigenen Überzeugung gewinnen kann, bzw. wie auszuschließen ist, dass diese Überzeugung nicht doch einem Irrtum unterliegt.¹⁸¹

Jeder ist verpflichtet, seinem Gewissen zu folgen, zugleich aber stets dazu angehalten, kritisch zu überprüfen, ob seine Handlung zur Realisierung der Freiheit beiträgt und im Einklang mit dem gesamten wissenschaftlichen System steht. Tatsächlich betrachtet Fichte die kritische Prüfung der eigenen Überzeugungen ausdrücklich als Pflicht (GA I/5, 153). Gewissen bedeutet keineswegs, dass man alle seine Handlungen für absolut richtig hält, sondern vielmehr, dass man sich seines Handelns bewusst ist und aktiv bemüht sein

¹⁸¹ Mit der „Überzeugung“ meint Fichte hier den Glauben daran, dass man frei handeln und selbstbestimmt agieren kann, also über die Kapazität verfügt, frei zu sein. Diese Überzeugung ist das Selbstbewusstsein des Akteurs hinsichtlich seines eigenen Gewissens, also das Bewusstsein davon, dass er kein bloßes Ding, sondern vielmehr ein handelndes Subjekt ist. Dabei ist zu beachten, dass Fichte keineswegs eine kantische Auffassung des Gewissens vertritt, sondern vielmehr Gewissenstheorien anderer Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, beispielsweise von Butler, Rousseau, Crusius, Wolff und Adam Smith, systematisch miteinander verbindet. Das Gewissen, das – wie gezeigt – eng mit dem Selbstbewusstsein verknüpft ist, sich selbst als tätiges Wesen wahrzunehmen, erscheint daher als Pflicht. Es fungiert somit als eine Art innerer Richter, der prüft, ob die jeweilige Handlung mit der Pflicht übereinstimmt und der Realisierung der Freiheit dient. Das Gewissen fordert uns folglich dazu auf, moralische Entscheidungen zu treffen, erzeugt jedoch keine eigenständigen moralischen Urteile. Es stellt vielmehr ein Gefühlsvermögen dar, durch welches man sich seiner Möglichkeit zur Freiheit bewusst wird. Zur nicht-kantischen Deutung des Gewissens bei Fichte siehe insbesondere Stefano Bacin: „Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist: Fichtes unkantische Auffassung des Gewissens und ihr philosophischer Kontext“, in: *Fichte-Studien*, 44 (2017), S. 306–325. Allen Wood vertritt hingegen die Auffassung, dass Fichtes Gewissenslehre mit derjenigen Kants übereinstimme. Diese Position Woods ist meiner Einschätzung nach – insbesondere nach Bacins Untersuchung – als unzutreffend anzusehen. Vgl. Wood, 2016, S. 164.

muss, mögliche Irrtümer zu korrigieren, um nicht in einen dogmatischen Zustand zu verfallen.¹⁸² Fichte weist darauf hin, dass sich aus der Möglichkeit des Irrtums hinsichtlich der moralischen Pflicht ein schwerwiegendes Problem ergibt: Da ich mich im alltäglichen Handeln täuschen kann, bleibt „meine Moralität, mithin meine absolute Selbständigkeit und Gewissensruhe, immerfort abhängig von einem Zufalle“ (GA I/5, 153). Deshalb ist die Vernunft als *reflektierende Urteilskraft* die letzte Instanz, die unser Handeln orientieren, Irrtümer vermeiden und die Wahrheit sichern soll. Das Gewissen ist demnach nicht etwas Mysteriöses; vielmehr beschreibt es lediglich die Forderung, *bewusst zu handeln* und das eigene Leben einer fortwährenden kritischen Prüfung zu unterziehen.

Wenn das Gewissen als absolutes Kriterium nicht existierte, müsste ich nach Fichte entweder „auf gut [bloßes] Glück handeln, welches gegen das Gewissen läuft, oder ich darf gar nicht handeln, sondern muß mein ganzes Leben unentschieden und in einem ewigen Hin- und Herschwanken zwischen dem Für und Wider zubringen“ (GA I/5, 153). Eine solche Situation wäre für Fichte inakzeptabel, da das Leben somit völlig dem Zufall überlassen bliebe und jeder Orientierung entbehrte. Daher betont Fichte die Notwendigkeit eines absoluten Maßstabes für das menschliche Leben, wobei er ausdrücklich auf das Sittengesetz als grundlegende leitende Instanz verweist: *Der Mensch hat dem Sittengesetz Folge zu leisten*. Die Befolgung des Sittengesetzes besitzt für Fichte höchste Priorität, und dass es „ohne dasselbe überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr; und es ist Pflicht, dasselbe für wahr zu halten“ (GA I/5, 153–154). So betrachtet verfügen sämtliche Handlungen über ein absolutes Kriterium. Das Befolgen des Sittengesetzes ist der Weg zur Realisierung der Freiheit. Diejenige Überzeugung, die in diesem Sinne unfehlbar ist, besteht in der Anerkennung der absoluten Selbständigkeit. Diese Überzeugung bildet nicht nur das Fundament unseres moralischen Handelns, sondern zugleich auch die höchste Autorität, an der sich alle unsere Handlungen messen lassen müssen.

Das Sittengesetz fordert allerdings eine gewisse bestimmte Überzeugung = A, und autorisiert sie. Da das Sittengesetz aber kein Erkenntnisvermögen ist, so kann es seinem Wesen nach diese Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen; sondern es erwartet, daß sie

¹⁸² So hebt etwa Owen Ware hervor, dass sich der Handlungsspielraum des Gewissens durch eine kontinuierliche, kritische Selbstprüfung erweitern lässt. Einerseits gilt es, die eigene Autonomie zu wahren; andererseits sollte man zugleich offen dafür bleiben, die potenzielle Freiheit anderer zu respektieren und somit letztlich zu einer umfassenderen Realisierung der Freiheit beizutragen. Vgl. hierzu Ware, 2020, S. 186 ff.

durch das Erkenntnisvermögen, durch die reflektierende Urteilskraft gefunden und bestimmt sei, und dann erst autorisiert es dieselbe, und macht es zur Pflicht, bei ihr stehen zu bleiben. (GA I/5, 154)

Das Sittengesetz ist selbst kein Erkenntnisvermögen, sondern muss vielmehr durch ein Erkenntnisvermögen erschlossen werden. Für Fichte liegt das absolute Kriterium moralischer Gewissheit nicht in der theoretischen Vernunft, sondern – wie bereits Kant gezeigt hat – in der *praktischen Vernunft*, welche „das erste und höchste im Menschen, und sein wahres Wesen ist“ (GA I/5, 154). Die praktische Vernunft (verstanden als reflektierende Urteilskraft), die zugleich das wahre Wesen des Menschen darstellt, bedarf keiner weiteren Begründung oder zusätzlichen Rechtfertigung, wie dies bei der theoretischen Vernunft der Fall wäre. Sie wird unmittelbar durch ihre eigene Tätigkeit erfasst und steht unmittelbar in Beziehung zum Sittengesetz.

Das Sittengesetz erhält allerdings erst dann einen konkreten Anfangspunkt, wenn es auf das empirische Subjekt angewendet wird. Durch diese Anwendung entsteht eine spezifische Begrenzung, innerhalb derer sich das Individuum zunächst selbst vorfindet. Die absolute Befreiung von allen Beschränkungen bleibt dabei ein unerreichbares Ideal (GA I/5, 155). Daraus folgt, dass jedem Akteur eine individuelle, pflichtgemäße Aufgabe zukommt, die sich unmittelbar aus dem Sittengesetz ergibt und dessen Anwendung auf das konkrete, zeitlich begrenzte Dasein erfordert.

In diesem Akt der Reflexion entsteht ein *Trieb*, der darauf abzielt, eine bestimmte Aufgabe zu verwirklichen. Die *reflektierende Urteilskraft* wird somit durch diesen Trieb bestimmt. Allerdings ist diese Bestimmung formal und nicht materiell, da der Trieb nichts bereits Gegebenes voraussetzt, sondern vielmehr danach strebt, etwas erst zu ermitteln. Der sittliche Trieb äußert sich somit als Streben nach einer bestimmten Erkenntnis und fällt mit der Tätigkeit der Urteilskraft zusammen.¹⁸³ In diesem Sinne befinden sich das

¹⁸³ Fichte interpretiert Kants Begriff der reflektierenden Urteilskraft neu und fasst diese nicht lediglich als regulative, sondern als *praktisch-konstitutive Kapazität* auf. Durch diese Erweiterung gewinnt die Urteilskraft zugleich eine genuine Erkenntnisleistung, die unmittelbar mit ihrer praktischen Bestimmung verbunden ist. Die Urteilskraft, welche ich hier als Freiheitsmoment bezeichne, operiert theoretisch, hat ihre Wurzel jedoch im Praktischen. Wie gezeigt wurde, kann die Urteilskraft, insofern sie zur Handlungsbestimmung befähigt, nicht bloß regulativer Natur sein, da sie ansonsten ihre ethische Verbindlichkeit verlieren würde. Diese Einsicht hat insbesondere die Münchner Schule hervorgebracht. So hebt Reinhard Lauth hervor: „Das Ich entspricht dem Postulat der vollen Realisierung der Vernunft zweifach, praktisch, durch Handeln, und theoretisch, in einer bestimmten Weise der Verwirklichung der Vorstellung [...]. Die Vernunft geht unter der

ursprüngliche Ich und die Wirklichkeit in einem harmonischen Verhältnis, und in diesem Prozess entsteht naturgemäß ein Gefühl (GA I/5, 155). Laut Fichte entspringen alle ästhetischen oder sinnlichen Gefühle der Befriedigung eines Triebs nach einer bestimmten Vorstellung, die als „eine Gunst der Natur erwartet“ wird (GA I/5, 156). Allerdings bezieht sich Fichte hier nicht auf einen Trieb nach bloßer Lustbefriedigung, sondern ausdrücklich auf einen Erkenntnistrieb, also den „absolut fordernden sittlichen Trieb“. Dieser erzeugt keine Lust im gewöhnlichen Sinne, sondern vielmehr eine „kalte Billigung“. Demzufolge wird eine Handlung, die als „gebilligt“ empfunden wird, als „recht“ bezeichnet, während eine Erkenntnis, welche diesem Kriterium entspricht, als „wahr“ gilt (GA I/5, 156).

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass das Gefühl der Wahrheit und Gewissheit ein absolutes Kriterium für die Richtigkeit der sittlichen Überzeugung darstellt. Die Urteilskraft prüft dabei unterschiedliche Triebe, wobei im Verlauf dieses Prüfungsprozesses zunächst ein Gefühl des Zweifels entsteht, das „mit Besorglichkeit verknüpft ist“ (GA

ihr immanenten praktischen Zielsetzung darauf aus, das Nicht-Ich möglichst ichlich zu machen oder zu finden. So wird sie im Theoretischen am vollständigsten befriedigt, wenn sie das Objekt selber als Erscheinung der Freiheit verstehen kann. Es zeigt sich aber, dass die Vernunft den entscheidenden Begriff, der hierbei ins Spiel kommt, den Zweckbegriff, nicht als bloß theoretischen in Ansatz bringt und dass sie ihn auch nicht bloß zum theoretischen Behuf entfaltet, sondern dass er von praktischer Herkunft und primär praktischer Bedeutung ist und nur mittelbar ins theoretische Feld eingeführt ist.“ Weiter erläutert Lauth: „Der oberste Reflexionsbegriff, von dem her alle Organisation, Zweckhaftigkeit und zweckgerichtete Bewegung konzipiert wird, ist der des vollreflektierten Handlungszwecks. Die praktische Wirklichkeit kann ohne diesen Reflexionsbegriff nicht gedacht werden, und insofern ist er konstitutiv und nicht nur (wie bei Kant) regulativ. Dieser Begriff funktioniert auf der einen Seite theoretisch, schon um das wirkliche bewusste Handeln vorstellen zu können, aber darüber hinaus auch – was hier von besonderem Interesse ist – um lebendige Natur vorzustellen“ (Lauth, Reinhard: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984, S. 96–97, 158). Auch Hans Georg von Manz schließt an diesen Punkt an: „Das Verhältnis der Verstandesfunktionen zu denen der Urteilskraft kehrt sich nun um: Kant maß der reflektierenden Urteilskraft nur eine regulative Funktion bei, die nicht zu ‚objektiven‘ Erkenntnissen führen konnte, sondern nur zu solchen im Status eines ‚als ob‘; nur die Funktionen der Verstandeskategorien konnten als konstitutiv angesehen werden. Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft ist im Kantischen Sinn vom Status der Legitimation einer Erkenntnis her gesehen sekundär. Bei Fichte hat die freie Urteilskraft die Funktion der Vermittlung des Strebens des Ich (des Wertbezugs des Subjekts) zu den Gegebenheiten (Nicht-Ich). Insofern, als sie die ‚Maßhaltigkeit‘ an Vernunft- bzw. höheren (etwa organischen) Naturbestimmungen in den Gegebenheiten zu erfassen strebt, ist sie die übergeordnete Erkenntnisfunktion. Für das Ich, das – wie Fichte zu Recht erkannt hat – wesensnotwendig immer praktisch ausgerichtet ist, liefert sie die Erkenntnisse, die für das Ich wirklichkeitsrelevant sind, weil sie die Gegebenheiten in ihrer Wertrelevanz erfasst, und insofern sind diese Erkenntnisse für das Ich konstitutiv“ (von Manz, Hans Georg: *Interpersonalität und Ethik: Die Gleichursprünglichkeit von Selbstbewusstsein und Interpersonalität und ihre Begründungsfunktion für eine konkrete Ethik*, Würzburg 2014, S. 177).

I/5, 156). Sobald die Urteilskraft jedoch eine Übereinstimmung zwischen sich und dem sittlichen Trieb feststellt, wird die Einbildungskraft in Einklang mit der Realität gebracht und dadurch in eine notwendige Beziehung gesetzt. Als Folge erhält die Erkenntnis eine unmittelbare Gewissheit, die mit einem Zustand von Ruhe und innerer Befriedigung verbunden ist (GA I/5, 156).¹⁸⁴

Die Gewissheit ist nach Fichte eine Produktion des Gefühls. Dieses Gefühl der Gewissheit entspringt nicht der Erfahrung, sondern es ist „nur vorhanden bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Sein und alles mögliche Sein, und alle mögliche Wahrheit“ (GA I/5, 158). Die Gewissheit resultiert folglich nicht aus empirischen Bedingungen, sondern manifestiert sich als Gefühl erst dann, wenn das empirische Ich mit dem reinen, transzendentalen Ich vollkommen übereinstimmt. Insofern ist dieses Gefühl der Gewissheit ein verlässlicher Indikator moralischer Wahrheit: „Dieses Gefühl der Gewissheit stammt nicht aus der Erfahrung, sondern ist nur vorhanden bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen“ (GA I/5, 158). In dem Maße, in dem ich ein sittliches Wesen bin, ist mein Handeln stets auf dieses absolute Kriterium bezogen. Die Gewissheit, die hierbei entsteht, ist somit nicht bloß subjektiv-psychologisch, sondern besitzt objektive Gültigkeit, insofern sie aus der Übereinstimmung mit dem reinen Ich hervorgeht. Für Fichte bedeutet dies, dass die Gewissheit, also das Bewusstsein, nicht nur Grundlage der sittlichen Erkenntnis, sondern zugleich auch Voraussetzung aller möglichen Erkenntnis ist. Damit erweist sich das moralische Bewusstsein nicht allein als Grundlage sittlichen Handelns, sondern zugleich als fundamentale Voraussetzung jeglicher Erkenntnis überhaupt. Insofern ist jede Form von Erkenntnis mittelbar auf unsere moralische Verpflichtung bezogen (GA I/5, 158).

¹⁸⁴ Vgl. GA I/5, 156f; Hier verweist Fichte auf Kants Religionsschrift und betont, dass das Gewissen nach Kant ein Bewusstsein sei, das in sich selbst Pflicht trage. Kant schreibt dazu: „Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen“ (AA 6:186). Daraus folgt für Fichte, dass das Gewissen kein empirisches Urteil darstellt, sondern vielmehr einen Glaubensartikel. Ob man in der Wirklichkeit tatsächlich frei ist, lässt sich nur durch die praktische Entscheidungsfreiheit selbst aufzeigen. Erst in der konkreten Handlung wird ersichtlich, ob und inwiefern diese Freiheit tatsächlich verwirklicht wird.

Das heißt, dass das Kriterium für die Richtigkeit moralischer Überzeugungen vollständig innerlich ist und ausschließlich im Ich selbst gründet.¹⁸⁵ Das Kriterium ist demnach unmittelbar durch das innere Bewusstsein gegeben. Das Kriterium der moralischen Gewissheit hängt folglich nicht von äußeren Umständen, sondern ausschließlich von innerer Reflexion ab. Der sittliche Trieb, der diese Gewissheit vermittelt, zielt darauf ab, eine spezifische Aufgabe zu realisieren. Die Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft erzeugt dabei ein Objekt, das durch seine Begrenztheit bestimmt ist. Wie gezeigt, ist diese Bestimmung nicht materiell vorgegeben, sondern entsteht aus der formalen Tätigkeit der Urteilskraft, die das Objekt überhaupt erst konstituiert. Das so erzeugte Objekt befindet sich innerhalb einer spezifischen Ordnung, welche durch weitere Modifikationen erweitert werden kann, indem die Grenzen des Individuums kontinuierlich überschritten werden. Auf diese Weise erhält das Objekt eine „Zweckmäßigkeit“, welche Fichte als „Brauchbarkeit zu beliebigen Zwecken“ definiert (GA I/5, 159). Folglich ergibt sich, dass das Kriterium für die Richtigkeit der moralischen Überzeugung vollkommen innerlich ist. Allerdings erfasst der Akteur die Zweckmäßigkeit eines Objekts stets nur eingeschränkt und nicht in seiner absoluten, sondern lediglich in einer begrenzten, willkürlichen Perspektive. Gleichwohl ist der zugrunde liegende Trieb nach Zweckmäßigkeit selbst keineswegs willkürlich. Fichte erläutert dies folgendermaßen:

Mein ganzer Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit; ehe ich ihn nicht als solchen aufgefaßt habe, habe ich mich selbst nicht, und im Gegensatze mit mir selbst das Ding nicht vollkommen bestimmt, weder seinen Beschaffenheiten, noch seinem Zwecke nach. Ist das letztere vollkommen bestimmt auf die angezeigte Weise, so habe ich den Umfang aller seiner Zwecke, oder seinen Endzweck. Sonach sind alle vollständigen Erkenntnisse, bei denen man beruhen kann, notwendig Erkenntnisse des Endzwecks der Objekte; eine Überzeugung wird durch das Gewissen nicht eher gebilligt, bis sie die Einsicht in den Endzweck des Dings enthält, und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche das moralische Betragen leiten. Das Sittengesetz geht sonach darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln. Wir haben hierdurch den leichtesten Weg gefunden, das Materiale des Sittengesetzes wissenschaftlich aufzustellen. (GA I/5, 159-160)

Fichte unterscheidet zwischen absoluter Unabhängigkeit bzw. Selbständigkeit einerseits und willkürlich gesetzten Zwecken andererseits. Während die absolute Selbständigkeit

¹⁸⁵ Vgl. Wood, 2016, S. 157ff.

den „Endzweck“ sämtlicher menschlicher Handlungen bildet, besitzen willkürliche Zwecke lediglich einen abgeleiteten und sekundären Charakter.¹⁸⁶ Der Endzweck, die absolute Unabhängigkeit, stellt nach Fichte das *oberste Ziel* aller menschlichen Tätigkeit dar. Im Gegensatz dazu sind partikulare, willkürliche Zwecke stets relativ. Hieraus folgt, dass jede Handlung letztlich auf diesen absoluten Endzweck bezogen sein muss. Das Sittengesetz erhält damit seine materielle Bestimmung und wird konkret, indem es in einzelnen Handlungen angewendet wird. Daraus ergibt sich zudem ein Wechselverhältnis zwischen dem sittlichen Trieb und dem theoretischen Wissen: Jede moralische Handlung ist durch dieses Wechselverhältnis bestimmt, und alle Moralität ist somit an diese Interaktion gebunden:

Der sittliche Trieb, inwiefern er im Bewußtsein vorkommt, fordert einen *ihm* freilich unzugänglichen bestimmten Begriff = X und bestimmt insofern *formaliter* das Erkenntnisvermögen, d. i. er treibt die reflektierende Urteilskraft an, jenen Begriff zu suchen. Das Erkenntnisvermögen ist aber auch *materialiter* in Absicht des Begriffs X durch den sittlichen Trieb, wenn er als ursprünglich betrachtet wird, bestimmt; denn X entsteht durch die vollendete Bestimmung des Objekts, vermittelt des ganzen ursprünglichen Triebs, wie wir soeben gesehen haben. Alle Erkenntnis sonach, objektiv als System betrachtet, ist im voraus durchgängig bestimmt, und durch den sittlichen Trieb bestimmt. (GA I/5, 160)

Durch die *genetische Deduktion* zeigt Fichte, dass das Vernunftwesen sein gesamtes Wissen ausschließlich aus sich selbst bezieht. Dabei wird das praktische Wesen des Ich, geleitet von der Pflicht als einzigem festen Grund, zur bestimmenden Instanz aller Erkenntnis. Diese Pflicht verkörpert das intelligible „An sich“ und transformiert sich in der Sinnenwelt (GA I/5, 160). In diesem Sinne setzen sich alle moralischen Handlungen bei Fichte aus dem sittlichen Trieb und dem theoretischen Wissen zusammen. Damit vollzieht er eine klare Abkehr von Kants strikter Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, da für Fichte beide Aspekte notwendig zusammenwirken müssen, um das

¹⁸⁶ Bereits in § 13 betont Fichte, dass der sittliche Trieb selbst kein kategorischer Imperativ sei, sondern vielmehr den Menschen dazu antreibt, den kategorischen Imperativ überhaupt erst hervorzubringen. Diese Auffassung unterscheidet sich wesentlich von Kants Verständnis, dem zufolge der kategorische Imperativ bereits unmittelbar handlungsbestimmend ist. Bei Fichte hingegen treibt uns der sittliche Trieb dazu an, den kategorischen Imperativ überhaupt erst hervorzubringen. Somit besteht die zentrale Funktion des sittlichen Triebs darin, den Menschen dazu anzuleiten, sich selbst als autonomen Akteur und letztlich als Zweck aller Handlungen zu begreifen. Fichte formuliert diesen Gedanken dahingehend, dass das selbstbestimmte und autonome Ich der eigentliche Endzweck aller Handlungen und Erkenntnisse sein muss. Dieser Endzweck besitzt zwar einen unendlichen Charakter, dennoch bleibt der Mensch stets verpflichtet, ihn kontinuierlich anzustreben. Vgl. hierzu Merle, 2015, S. 115.

Moralische zu konstituieren. Der sittliche Trieb richtet sich durch die Erkenntnis reflexiv auf sich selbst zurück. Die beschriebene Wechselwirkung ist im Grunde eine Selbstreflexion des sittlichen Triebes. Im Gefühl der Gewissheit zeigt sich, dass in dieser Wechselwirkung alle Elemente zusammentreffen, die das Wesen eines vernünftigen Subjekts ausmachen. Dabei kommt dem sittlichen Trieb nach Selbständigkeit an sich keine eigenständige kognitive Funktion zu; er wird vielmehr erst durch die Urteilskraft bestimmt, welche die Mittel zur Realisierung des Zwecks ermittelt. Mit anderen Worten: Die Urteilskraft tritt nicht erst nachträglich bei der konkreten Anwendung des kategorischen Imperativs und der Pflicht hinzu, sondern sie bildet bereits die notwendige Voraussetzung für die Hervorbringung des kategorischen Imperativs und für die Erkenntnis der Pflicht überhaupt.¹⁸⁷ Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die formale Bedingung moralischen Handelns für Fichte im reinen Gewissen besteht, das „unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht“ ist. Dieses Bewusstsein ist formal und unmittelbar und äußert sich unmittelbar als Gefühl:

Kant sagt am angeführten Orte: das Gewissen ist ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist. Ein richtiger und erhabener Ausspruch. Es liegt in ihm zweierlei: zuvörderst, es ist schlechthin Pflicht, sich jenes Bewußtsein zu erwerben, nach obigem Beweise. Jeder soll schlechthin sich überzeugen, was seine Pflicht sei; und jeder kann es in jedem Falle. Dies ist gleichsam das Konstitutionsgesetz aller Moral: das Gesetz, sich selbst ein Gesetz zu geben. Dann das Bewußtsein in diesem Zustande ist gar nichts weiter, als ein Bewußtsein der Pflicht. Die Materie des Bewußtseins ist Pflicht, darum, weil es Materie dieser Art des Bewußtseins ist. Nämlich das Gewissen, das oben geschilderte Gefühlsvermögen, gibt nicht das Materiale her, dieses wird allein durch die Urteilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urteilskraft: aber die Evidenz gibt es her; und diese Art der Evidenz findet lediglich beim Bewußtsein der Pflicht statt. (GA I/5, 161)

Fichte betont, dass das Gewissen als bloßes Bewusstsein selbst Pflicht ist und jeder sich unbedingt darüber Klarheit verschaffen kann und muss, was seine Pflicht sei. Dabei ist das Gewissen kein Urteil im eigentlichen Sinne, sondern die Urteilskraft liefert den materiellen Gehalt, während das Gewissen nur die Evidenz für die Pflicht bereitstellt. Er fasst seine Position in drei zentralen Punkten – den drei *Corollaria* – zusammen:

¹⁸⁷ Vgl. Merle, 2015, S. 116.

(1) Das Gewissen stellt für Fichte das *absolute Kriterium* dar. Diese Gewissheit kann nicht irren, da sie „das unmittelbare Bewusstsein unseres reinen ursprünglichen Ich [ist], über welches kein anderes Bewusstsein hinausgeht“ (GA I/5, 161–162). Das fungiert somit als unmittelbares Bewusstsein und ist zugleich „selbst Richter aller Überzeugung“, sodass es „keinen höheren Richter über sich“ benötigt (GA I/5, 161–162). Hiermit grenzt Fichte das Gewissen als absolute Instanz ausdrücklich ab. Dann stellt sich die Urteilskraft als freies Vermögen ebenfalls als unfehlbar heraus. Handlungen, die ohne Bewusstsein erfolgen, sind für Fichte gewissenlos und somit moralisch verwerflich, ja „schuldig“ und „eine Sünde“ (GA I/5, 162). Während eine bewusste Handlung keiner Rechtfertigung oder Entschuldigung bedarf, ist die Unterlassung einer gebotenen Handlung moralisch verwerflich.

(2) Die Gewissheit entsteht als Produkt des Gefühls. Allerdings ist dieses Gefühl keineswegs im empirischen Sinne aufzufassen. Die durch das Gefühl erzeugten Objekte sind vielmehr Produkte der Einbildungskraft, welche sich als freie Selbsttätigkeit manifestiert. Das Gefühl selbst ist Ausdruck dieser freien Selbsttätigkeit der Einbildungskraft. Jedoch darf das betreffende Gefühl nicht als Gefühl einer Ganzheit verstanden werden, sondern lediglich als Ausdruck eines partiellen Selbstverhältnisses. Es darf nicht mit ästhetischen Gefühlen wie Lust oder Schönheit verwechselt werden. Die Objekte, welche aus diesem Gefühl resultieren, sind Produkte der Einbildungskraft, und das Gefühl selbst hat allein seinen Ursprung in der unmittelbaren und freien Selbsttätigkeit des Subjekts. Da es sich nicht um ein Gefühl der Ganzheit handelt, sondern lediglich um das partielle Bewusstsein der eigenen Beziehung zu sich selbst, kann es nicht zu einer Täuschung führen. Somit ist jede auf diesem Gefühl beruhende Handlung sicher, insofern sie bewusst vollzogen wird (GA I/5, 162).

(3) Das Gefühl der Gewissheit entsteht durch das Zusammenwirken eines Aktes der Urteilskraft mit dem sittlichen Trieb. Daher gilt als ausschließliche Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühls, „dass von dem Subjekte selbst wirklich geurteilt werde“ (GA I/5, 163). Infolgedessen ist es unabdingbar, dass der Akteur tatsächlich selbst urteilt und nicht bloß fremde Urteile übernimmt. Dieses Gefühl beruht also zwingend auf einer Leistung der ichlichen Reflexion. Daraus folgt weiter, dass jede Handlung eine be-

wusste Handlung sein muss, deren Gewissheit und Überzeugung untrennbar mit dem Selbstbewusstsein des Individuums verbunden ist.

Aus den obigen Überlegungen ergibt sich eine entscheidende Implikation: Wer ausschließlich auf Grundlage einer Autorität handelt, ohne deren Legitimität durch eigenes Denken kritisch zu überprüfen, handelt gewissenlos und bewusstlos. Ein solches Handeln widerspricht somit dem Prinzip der moralischen Autonomie. Laut Fichte ist es unerlässlich, Autorität durch eigene Reflexion zu hinterfragen; andernfalls bleibt die Handlung ohne wahres Gewissen. Die Urteilskraft, die stets auf eigenem Urteilen beruhen muss, bildet deshalb die notwendige Voraussetzung für moralisches Handeln. Kurz gesagt: Eine Handlung, die nicht durch das eigene Denken begründet ist, ist nach Fichte sittlich wertlos. Wer allein auf fremde Autorität vertraut, versäumt die grundlegende Pflicht, selbst zu urteilen und sich seines Handelns bewusst zu sein.¹⁸⁸ Fichte betont daher, dass moralisches Handeln immer von der reflektierenden Urteilskraft des Individuums abhängt und niemals allein autoritätsgläubig oder unreflektiert sein darf:

Ehe es nun aber zum Handeln kommt, ist jedermann durch das Gewissen verbunden, von jenen auf Treu und Glauben angenommenen Prämissen aus *selbst zu urteilen*; die letzten Folgerungen, die unmittelbar sein Handeln bestimmen, schlechterdings selbst zu ziehen. Bestätigt nun sein Gewissen, was aus jenen Prämissen folgt, so bestätigt es dadurch mittelbar auch die *praktische Gültigkeit* der Prämissen: wenn auch nicht etwa ihre theoretische; denn der moralische Zusatz in ihnen, welcher allein im Resultate sich zeigt, und durch das Gewissen gebilligt wird, kann richtig sein, ohnerachtet das Theoretische ganz falsch ist. Mißbilligt sein Gewissen jene Prämissen, so sind sie vernichtet, und es ist absolute Pflicht, sie aufzugeben. (GA I/5, 163)

Anhand dieser Überlegungen wird deutlich, dass Fichte das Gewissen als inneren Imperativ versteht, der die Notwendigkeit eigenständigen Denkens und Urteilens betont. Daraus folgt für ihn, dass nicht nur das praktische Handeln, sondern auch die theoretische Erkenntnis auf praktischer Gültigkeit beruhen muss. Ein sittliches System, das diese praktische Grundlage ignoriert, ist auch theoretisch fehlerhaft. Wer dieser Forderung nicht

¹⁸⁸ Somit lässt sich feststellen, dass Fichtes Konzeption der Sittlichkeit zugleich eine Konzeption der Freiheit ist, die sowohl Individualität als auch Gemeinschaftlichkeit einschließt. Freiheit darf nicht durch äußeren Zwang eingeschränkt werden, zugleich ist jedoch ihre Realisierung unmöglich, ohne die Freiheit des Anderen zu respektieren und zu schützen. Individualität und Gemeinschaftlichkeit bilden daher bei Fichte keinen Widerspruch; vielmehr stellt die Gemeinschaftlichkeit ein deduktives Resultat der Individualität dar. Auf diesen Zusammenhang werde ich im Folgenden näher eingehen.

gerecht wird, wird von Fichte als *Adiaphoron* bezeichnet, das heißt als jemand, der nicht handelt, sondern „ruhig“ bleibt und sich „im ewigen Hin- und Herschwanken zwischen Für und Wider“ befindet (GA I/5, 163).

Das Individuum ist moralisch verpflichtet, eigenständig zu urteilen und das Handeln am Maßstab des Gewissens auszurichten. Dieses Gewissen beruht dabei „auf keinem äußeren Grund und keinem äußeren Kriterium“, sondern gründet allein in der „Verbindlichkeit eines Sittengebotes“ (GA I/5, 163). Es stellt keine göttliche oder externe Aufforderung dar, sondern entspringt vielmehr unmittelbar dem Ich. Die praktische Gültigkeit, auf der nach Fichte jedes sittliche System beruhen muss, ist somit nicht äußerlich gegeben, sondern ergibt sich aus der inneren Verpflichtung, die im Gewissen liegt. Wird diese innere Verbindlichkeit nicht anerkannt, verliert ein sittliches System auch im theoretischen Bereich seine Legitimität und Kohärenz. Wer dieser inneren Verpflichtung nicht folgt und nicht eigenständig urteilt, handelt nach Fichtes Auffassung unmoralisch und gewissenlos. Da das Gewissen aus keinem äußeren Grund und keinem äußeren Kriterium stammt, sondern Ausdruck unmittelbarer Selbstverpflichtung ist, ergibt sich daraus eine absolute sittliche Verbindlichkeit. Wer diese Verpflichtung ignoriert, begeht eine moralische Verfehlung, die eine „Sünde“ ist (GA I/5, 163).

5.2. Trägheit als der Ursache des Bösen

(a) Böse als freie Entscheidung

Fichte widmet sich im Folgenden einer Diskussion über das Problem des *Bösen*, welche jedoch erst im Kontext seiner bisherigen Ausführungen zur Gewissenlehre vollständig verständlich wird. Meines Erachtens kann dieser Abschnitt auch unabhängig von der Sittenlehre gelesen werden, da letztere ohne die Diskussion des Bösen in sich konsistent bliebe. Dennoch verfolgt Fichte mit der Thematisierung des Bösen innerhalb der Sittenlehre eine spezifische Absicht: Er will verdeutlichen, dass sich das Böse aus dem Begriff der Freiheit ergibt. Die Auseinandersetzung mit dem Bösen setzt Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1792) voraus. Anders als Kant begründet Fichte das Böse explizit in der Freiheit selbst: Die Möglichkeit des Bösen ist das Resultat der Freiheit.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Zur Aktualisierung des Bösen von Kant und Fichte siehe: Noller, Jörg: „Obscuring Reason- Kant and Fichte on Acting against the Moral Law.“ In: *History of Philosophy Quarterly* 40 (2023, 4), S. 302–316.

Als zeitliches Wesen ist der Mensch nach Fichte „durch einen freien Akt seiner eigenen Selbsttätigkeit mit [sittlichem] Bewußtsein gesetzt“ (GA I/5, 165). Diesen freien Akt interpretiert Fichte als ursprüngliche Reflexion, durch welche das empirische Bewusstsein überhaupt erst *konstituiert* wird.¹⁹⁰ Somit darf das empirische Bewusstsein nicht bloß als zufällige Gegebenheit betrachtet werden, sondern vielmehr als Ergebnis einer ursprünglichen freien Reflexion. Diese Betrachtung ist für Fichte wesentlich, da sie erklärt, weshalb auch eine böse Handlung letztlich als freie Handlung gelten muss.

¹⁹⁰ Die Frage, ob eine böse Handlung als eine freie Handlung zu betrachten ist, diskutiert Kant ausführlich in seiner *Religionsschrift*. Dort bezeichnet er das Böse als einen „Hang“ (*propensio*), der den „subjektive[n] Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, *concupiscentia*), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist“, darstellt (AA 6:29). Obwohl dieser Grund subjektiv ist, lässt er sich nach Kant als Maxime formulieren, die universell als böse gelten kann. Der Hang zum Bösen ist somit „die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subjekt die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt“ (AA 6:29). Kant differenziert dabei drei Stufen dieses Hangs zum Bösen: „Erstlich, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; zweitens, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens“ (AA 6:29). Diese Aussagen scheinen nahezulegen, dass Kant die Ursache des Bösen letztlich auf die sinnliche Natur zurückführt, jedoch nicht eindeutig auf die Freiheit. Allerdings widerlegt Kant ausdrücklich die These, wonach das Böse lediglich als natürliche Anlage zu betrachten sei. Vielmehr entstehe das Böse dadurch, dass der Mensch „sich des moralischen Gesetzes bewusst [ist] und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen“ (AA 6:37). In diesem Kontext bezeichnet Kant das Böse als „radikal“, da es den Ursprung aller Maximen korrumpiert. Der Hang zum Bösen ist bei Kant zudem als Gattungsmerkmal „unerforschlich“, da kein Grund angegeben werden könne, warum das Individuum die böse Maxime anstelle des Moralgesetzes wählt (AA 6:43). Insgesamt wirkt Kants Position zum Bösen ambivalent, wenn nicht gar inkonsistent. Indem er weder Natur noch Freiheit als Ursprung des Bösen festlegt, platziert er das Problem außerhalb des philosophischen Systems. (Vgl. Christoph Horn: „Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen“, In: Otfried Höffe (Hg.): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2011, S. 43–69.) Meines Erachtens kann Fichte das Problem des Bösen im Sinne systematischer Einheitlichkeit nur innerhalb seiner Freiheitslehre adäquat lösen, da seine *Sittenlehre* aus einer dynamischen Auffassung der Freiheit erwächst. Marco Ivaldo betont hierzu treffend: „Die transzendente Betrachtung des Problems des Bösen hat ihren Ort nicht in einer Seinsphilosophie (Metaphysik), sondern in einer Freiheitsphilosophie. Weder stellt das Böse nach Fichte ein dem Sein (dem Guten) gegenüberstehendes und ontologisch gleichrangiges Prinzip im Sinne eines metaphysischen Dualismus dar, noch ist es Nicht-Sein, physischer oder metaphysischer Seinsentzug, wie es in der Tradition der spekulativen Theodizee gedacht worden ist. Die Transzendentalphilosophie behandelt das Problem des Bösen vom Gesichtspunkt der Freiheit her, genauer: vom Gesichtspunkt des moralischen Urteilens und des Sichbestimmens des freien Willens eines endlichen vernünftigen Wesens in Bezug auf das Sittengesetz.“ Vgl. Marco Ivaldo: „Das Problem des Bösen bei Fichte“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 155–156.

Es versteht sich von selbst, dass das Vernunftwesen mittels Reflexion „auf eine höhere Stufe“ gelangen kann, indem es sich von bloßen Naturtrieben losreißt und sich selbst als intelligentes Wesen erkennt (GA I/5, 164–165). Die Fähigkeit zur Reflexion eröffnet die Möglichkeit und erlaubt es dem Subjekt, eine Entscheidung bewusst aufzuschieben. An dieser Stelle verweist Fichte explizit auf Kant: Wenn sich der Mensch zu einer Handlung entschließt, formuliert er zunächst eine *Maxime*, eine Regel seines Handelns, die „durch einen Akt meiner eigenen Freiheit“ hervorgebracht wird (GA I/5, 166). Dann sind alle *Maximen*, selbst jene, die als böse gelten, *durch Freiheit gewählt*. Dazu stellt Fichte fest: „Sollte sich sonach eine böse *Maxime* finden, so ist sie nicht anders, als aus der Freiheit des Menschen selbst zu erklären“ (GA I/5, 166).

Darüber hinaus argumentiert Fichte, dass eine *Maxime*, die ausschließlich auf „Genuss“ ausgerichtet ist, letztlich nichts anderes darstellt als „die *Maxime* der eigenen Glückseligkeit“ (GA I/5, 167). Ein Mensch, der dauerhaft auf dieser Stufe verbleibt, ist daher für ihn lediglich „ein verständiges Tier“ (GA I/5, 167). Gleichwohl vertritt Fichte den Standpunkt, dass der Mensch aus absoluter Spontaneität und Freiheit handelt. Das Subjekt ist verpflichtet, sich auf die Ebene seines „ursprünglichen Charakters“ – *der Idee der Freiheit* – zu erheben, anstatt sich in einem bloß tierisch-instinktiven Zustand zu verharren. Dementsprechend interpretiert Fichte Kant, dass das *radikale Böse* dem Menschen zwar „angeboren“ sei, jedoch seinen Grund letztlich in der Freiheit hat (GA I/5, 169). Der Mensch besitzt jederzeit die Möglichkeit, sich vom Bösen loszusagen:

Es läßt sich zwar wohl vorhersehen und begreifen, daß der Mensch auf den niedrigen Reflexionspunkten eine Zeitlang, oder auch wohl sein ganzes Leben verweilen werde, da es schlechthin nichts gibt, das ihn höher treibe; und die Erfahrung bestätigt wenigstens das erste als allgemein. Insofern ist ihm das Böse angeboren. Aber es ist doch nicht notwendig, daß er darauf stehen bleibe, da es auch nichts gibt, das ihn auf denselben zurückhalte. Es ist ihm ebenso möglich, sich sogleich auf den höchsten Punkt zu versetzen; und wenn er es nicht getan hat, so liegt dies am Nichtgebrauche seiner Freiheit: ob er gleich in seinem gegenwärtigen Zustande seiner Verschuldung sich nicht bewußt wird. Insofern hat das Böse im Menschen seinen Grund in der Freiheit. (GA I/5, 169)

Aus diesen Überlegungen gelangt Fichte zum zentralen Punkt seiner Argumentation: Als böse gilt für ihn derjenige Mensch, der seine absolute Selbständigkeit nicht anerkennt und sich stattdessen lediglich als bloßes Objekt der Natur betrachtet. Ein solches Individuum

verfolgt kein anderes Ziel als seine eigene Glückseligkeit, ohne nach *höheren* Lebensformen oder neuen Möglichkeiten zu streben. Die eigentliche Wurzel des Bösen liegt daher nach Fichte in der *Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit gegenüber der eigenen Freiheit*.¹⁹¹ Das Böse bedeutet deshalb, sich selbst lediglich als ein *Ding* aufzufassen, dem keinerlei Freiheit oder Handlungsmöglichkeiten offenstehen:

Jeder sieht, daß es von der Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit, bei welcher jener Trieb für uns schlechthin nicht da ist, zu der Reflexion auf ihn, keinen stetigen Übergang gibt, daß sonach diese durch einen besonderen Akt der Spontaneität geschehe: und dieser Wahrheit soll durch unsere Äußerung, das Individuum werde etwa weiter gehen, keineswegs widersprochen werden. Die Sache wird nur hier angesehen, als bestimmt durch Naturgesetze, und kann nicht anders angesehen werden, wenn wir eine zusammenhängende Betrachtung darüber anstellen wollen. Es bleibt wahr, daß, ohnerachtet aller bösen Beispiele, und aller verkehrten Philosopheme, der Mensch dennoch über dieselben sich emporheben soll, und es auch kann; und es immer seine eigne Schuld bleibt, wenn er es nicht tut: denn alle diese äußeren Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn; sie wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt. (GA I/5, 171)

Der Mensch kann nur durch seine Selbständigkeit in seiner Gesamtheit verstanden werden. Er ist weder ein „blinder Trieb“ noch ein rein „natürliches Wesen“. Seine Handlungen entspringen nicht bloß einem gesetzlosen, unreflektierten Impuls; vielmehr zeichnet sich der Mensch durch seine Fähigkeit aus, selbständig und gemäß Gesetzen zu handeln. Wie erörtert, ist die Natur nicht in der Lage, den Menschen zu bestimmen – *allein die Freiheit fungiert als die letztlich bestimmende Instanz*. Aus diesem Grund ist es dem Menschen nicht gestattet, seinen Charakter oder sein Wesen als eine vorgegebene Tatsache oder ein unabänderliches Faktum aufzufassen. Da sich der Charakter im Rahmen der Erfahrung

¹⁹¹ Fichtes Analyse des Bösen, das er auf Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit gegenüber der eigenen Freiheit zurückführt, antizipiert in gewisser Weise Hannah Arendts spätere Ausführungen über den nationalsozialistischen Bürokraten Adolf Eichmann. Arendt beschreibt Eichmann als funktionalen Mechanismus und bestimmt das Böse im Sinne einer grundlegenden „Unfähigkeit zu denken“: „Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, dass diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu denken verknüpft war. Das heißt hier, er war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen. Verständigung mit Eichmann war unmöglich, nicht weil er log, sondern weil ihn der denkbar zuverlässigste Schutzwall gegen die Worte und gegen die Gegenwart anderer, und daher gegen die Wirklichkeit selbst umgab: absoluter Mangel an Vorstellungskraft.“ (Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 2. Auflage, München 2007, S. 126.) Sowohl bei Fichte als auch bei Arendt zeigt sich damit, dass das Böse in letzter Instanz aus einem Mangel an Reflexion und dem Verlust des Bewusstseins der eigenen Freiheit und Verantwortung resultiert.

ausbildet, würde eine derartige Annahme den Prinzipien einer freien und systematischen Überlegung zuwiderlaufen. Folglich sind weder das Gute noch das Böse in der Natur verankert; sie gründen ausschließlich in der Freiheit des Menschen (GA I/5, 174).

Daraus ergibt sich, dass der Mensch nach dem Sittengesetz und aus Pflicht handeln soll. Fichte fordert dabei keine „*opera supererogativa*“ (GA I/5, 174). Die sittliche Forderung bleibt innerhalb der menschlichen Kapazitäten und verlangt *nichts Unvernünftiges*. Man hat schlicht das zu tun, was die Pflicht gebietet – und allein aus der Tatsache heraus, dass die Pflicht es fordert. Dies stellt „die höchste und absolute Regel“ menschlichen Handelns dar (GA I/5, 176). Ein Mensch, der mit klarem Verstand erkennt, was die Pflicht von ihm verlangt, dies jedoch willentlich unterlässt, handelt unvermeidlich böse.

Es ist schlechthin unmöglich, und widersprechend, daß jemand bei dem deutlichen Bewußtsein seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns, mit gutem Bewußtsein, *sich entschlöße, seine Pflicht nicht zu tun*, daß er gegen das Gesetz sich empörend ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu tun, was seine Pflicht ist, darum weil es seine Pflicht ist. Eine solche Maxime wäre teuflisch: aber der Begriff des Teufels widerspricht sich selbst, und hebt sonach sich auf. Wir beweisen dies folgendermaßen; der Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewußt, heißt; er als Intelligenz fordert von sich schlechthin, etwas zu tun: er entschließt sich mit gutem Bewußtsein gegen seine Pflicht zu handeln, heißt; er fordert von sich in demselben ungeteilten Momente, dasselbe nicht zu tun. Es wären sonach in demselben Momente durch dasselbe Vermögen in ihm widersprechende Forderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet, und der klarste offenbarste Widerspruch ist. (GA I/5, 176-177)

Das Böse entsteht, sobald der Mensch seine Pflicht klar erkennt, sich jedoch bewusst gegen sie entscheidet. In diesem Sinne erscheint das Böse für Fichte „*teuflisch*“, insofern es ein bewusstes Handeln wider die sittliche Forderung darstellt. Allerdings ist dieser Moment für Fichte paradox, da hier gewissermaßen gleichzeitig Handeln und Nicht-Handeln gefordert wird. Eine derartige Entscheidung ist keineswegs unbewusst oder gedankenlos, vielmehr ist sich der Mensch seiner Pflicht vollkommen bewusst.

Dieses bewusste Unterlassen einer als verpflichtend erkannten Handlung widerspricht dem Wesen des Menschen als intelligentes Wesen, das sich selbst auffordert, dem Moralgesetz zu folgen, es jedoch nicht tut. Dennoch hält Fichte es für möglich, „das klare Bewußtsein der Anforderung der Pflicht in sich zu verdunkeln. Nämlich, nur durch einen Akt der absoluten Spontaneität entsteht jenes Bewußtsein; und nur durch Fortsetzung

jenes Akts der Freiheit bleibt es; hört man auf zu reflektieren, so verschwindet es.“ (GA I/5, 177) In diesem Gedanken äußert sich Fichtes transzendentalphilosophisches Konzept: *Verlässt man die transzendente Ebene der Freiheit, so endet man im Nichts*. Das bewusste Abschneiden von fortwährender Selbstreflexion lässt das Pflichtbewusstsein erlöschen und ermöglicht das Böse als bewusste Abkehr vom Sittengesetz.¹⁹²

Damit wird deutlich, wie das Böse entsteht: Es resultiert aus dem Verzicht auf Reflexion und dem Verständnis seiner selbst als bloßes Naturprodukt. Obwohl der Mensch seine Pflicht erkennt, verweigert er sie *absichtlich*. Fichte geht so weit, zu behaupten, dass „das bestimmte Bewußtsein der Pflicht selbst Pflicht ist“ (GA I/5, 178). Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz: Die Pflicht zur Reflexion ist eine *moralische Forderung*, da sie die unverzichtbare Bedingung dafür bildet, das Böse zu verhindern.

Durch die Gedankenlosigkeit, und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur, mit welcher unser Leben notwendig anhebt, gewöhnen wir uns an diese Gedankenlosigkeit, und gehen so hin in dem gewohnten Geleise: ohne daß dadurch gesagt werden solle; wir könnten uns nicht durch Freiheit über diesen Zustand erheben. Ebenso werden wir auch im Gegenteile uns an festes Nachdenken und Aufmerksamkeit auf das Gesetz *gewöhnen*; ohne daß dadurch Notwendigkeit erfolge. Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, muß immer fortgesetzt werden; und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher. (GA I/5, 178)

Nach Fichte liegt die Ursache des Bösen nicht in einem bloßen Mangel an Erkenntnis, sondern in der bewussten Verweigerung der Reflexion. Dadurch bleibt das menschliche Handeln zwischen Unbestimmtheit und reflektierender Urteilskraft stehen, ohne eine eindeutige Bestimmung zu erlangen. Der „Pflichtbegriff“ als Grundlage moralischen Han-

¹⁹² In diesem Zusammenhang argumentiert Fichte gegen den von C. C. E. Schmid vertretenen „intelligiblen Fatalismus“. Sollte es dem Menschen unmöglich sein, gegen die Pflicht zu handeln, so wäre er einer Notwendigkeit unterworfen, allerdings keiner bloßen Naturnotwendigkeit, sondern einer intelligiblen. Aus dieser Perspektive unterscheidet sich intelligibler Fatalismus kaum von einer Naturnotwendigkeit, da der moralische Akteur in beiden Fällen durch eine unvermeidbare Kausalität determiniert wäre. Fichte formuliert dazu: „In beiden Fällen also herrscht Notwendigkeit; und wir scheinen hier in einen intelligiblen Fatalismus, nur von einem niedern Grade, als der gewöhnliche, zu geraten. Nemlich im gewöhnlichen wirkt einmal das ohne alles Zutun der Freiheit vorhandene Sittengesetz im Menschen Bewußtsein seiner selbst, und eine ihm entsprechende Handlung; ein andermal hat es diese Kraft nicht, und es ist in Ermangelung dieser Triebfeder eine niedere bestimmend.“ (GA I/5, 177) Auf diese Weise verdeutlicht Fichte, dass es für die menschliche Freiheit wesentlich ist, auch gegen das moralische Gebot verstoßen zu können. Wäre dies ausgeschlossen, fiel der Mensch einer intelligiblen Notwendigkeit anheim, die seine Freiheit ebenso sehr aufhobe, wie eine bloß naturnotwendige Determination.

delns verdunkelt sich, als würde er nicht bewusst aufrechterhalten. Dies, so betont Fichte, ist unsere eigene Schuld (GA I/5, 179).

(b) Trägheit als das Paradox der Freiheit und Reflexion

Nach Fichte liegt das radikale Böse bzw. die Wurzel des Bösen nicht in der Natur, sondern in der Freiheit (GA I/5, 182). Freiheit erfordert jedoch stete Anstrengung und aktives Bewusstsein. In diesem Zusammenhang spricht Fichte von einer „ursprünglichen Trägheit zur Reflexion“, durch die das Böse nicht lediglich als reine Negation verstanden wird, sondern als eine positive Bestimmung der Vernunft (GA I/5, 182). Diese Sichtweise steht in deutlichem Gegensatz zu Kants Annahme, wonach das Böse aus der Erfahrung erkennbar sei. Fichte hingegen betont, dass es einen *Vernunftgrund* für das Böse geben muss, der über bloße Empirie hinausweist.¹⁹³

Nach Fichte liegt der Grund für die Entstehung des Bösen in der „Kraft der Trägheit“ (*vis inertiae*). Anders als man zunächst vermuten könnte, strebt der Mensch nicht von Natur aus nach Selbständigkeit, sondern neigt eher dazu, sich nicht als freies Wesen zu entfalten. Dabei entsteht ein scheinbar paradoxes Verhältnis zur Freiheit: Einerseits steht diese Trägheit einer aktiven, freien Tätigkeit entgegen, andererseits lässt sich Fichtes Gedanke begreifen, wenn man seine Auffassung von Natur berücksichtigt. Er betont: „Die Natur, als solche, als Nicht-Ich, und Objekt überhaupt, hat nur Ruhe, nur Sein: sie ist, was sie ist, und insofern ist ihr gar keine tätige Kraft zuzuschreiben. Aber sie hat eben, um zu bestehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft zu bleiben, was sie ist“ (GA I/5, 183).

Damit wird klargestellt, dass die Natur selbst keine handelnde Kraft besitzt, sondern lediglich bestrebt ist, ihren jeweiligen Zustand beizubehalten. Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, warum Fichte das Böse nicht als bloße Wirkung der Natur interpretiert, sondern als Ergebnis eines aktiven Willensakts. Das Böse äußert sich im „Willen zur Trägheit“: Es ist der Wille, nicht reflektieren zu wollen und sich gewissermaßen freiwillig auf den Status eines reinen Naturwesens zurückzuziehen, anstatt sich als freies und verantwortungsfähiges Subjekt zu begreifen.

¹⁹³ Ich sehe es ebenso wie Owen Ware, dass Fichte hier einen „formalen Beweis“ (formal proof) für das Böse liefert. Vgl. Ware, 2020, S. 131-136.

Fichte bezeichnet den Willen zur Trägheit als die „Möglichkeit der Angewöhnung und den Hang, bei dem Gewohnten zu bleiben“. Diese „Angewöhnung“ ist nach seiner Auffassung nichts anderes als eine „Neigung zur Ruhe und zum Gewohnten“ (GA I/5, 184). Entscheidend ist dabei, dass es sich nicht um *eine Unfähigkeit zur Reflexion* handelt, sondern um den *Unwillen*, sich der Reflexion bewusst zu unterziehen.¹⁹⁴ Um diesem Willen zur Trägheit zu widerstehen, bedarf es eines beständigen Kampfes. Denn das Losreißen von der bloßen Naturhaftigkeit erfordert kontinuierliche Anstrengung. Gerade diese bewusste Abkehr von der Natur setzt bereits voraus, dass der Mensch als freies Wesen agiert. Folglich ist der Zustand der Trägheit kein Resultat eines äußeren Zwangs, sondern Ausdruck der Selbständigkeit.

Fichte bezeichnet diese Trägheit als das „wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Übel“. Er verweist auf Kant, der diese Trägheit als „Faulheit“ umschreibt: „Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins Unendliche reproduziert [...] ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Übel [...] Der Mensch ist von Natur faul, sagt Kant sehr richtig“ (GA I/5, 185). Aus dieser Trägheit folgt nach Fichte eine zweite grundlegende Lasterhaftigkeit der Reflexion: die *Feigheit*. Er definiert sie als „die Trägheit, in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten“ (GA I/5, 185). Um Feigheit und Trägheit bzw. Schwäche zu überwinden, bedarf es des Mutes, einer bewussten Kraftanstrengung zur Behauptung der eigenen Selbständigkeit und Autorität. Aus der Feigheit wiederum entspringt eine dritte Grundlaster: die *Falschheit*, die das Gegenprinzip zur Wahrheit darstellt. *Trägheit*, *Feigheit* und *Falschheit* bilden gemeinsam die Struktur einer unwahrhaftigen Lebensweise. Diese beschreibt Fichte als die typische Haltung des gewöhnlichen „natürlichen Menschen“ – eines Menschen, der nicht reflektiert und dessen moralisches Handeln sich nicht am Streben nach Besserung orientiert, sondern an der bloßen Lust, den vorhandenen Zustand beizubehalten (GA I/5, 186).

¹⁹⁴ Hier erkennt man tatsächlich den Schatten Kants: Die Menschheit bleibt aufgrund von Faulheit und Feigheit unaufgeklärt, nicht weil sie keinen Verstand oder kein Gewissen hätte, um ihre Freiheit auszuüben. Diese Unmündigkeit ist kein Unvermögen, sondern ein *Unmille* (vgl. AA 8:35). Fichte greift Kants Idee auf, um zu zeigen, dass diese Faulheit und Feigheit, auf die Freiheit zu verzichten, als bloßes Tier zu sein, unmoralisch sind.

Der Mensch ist grundsätzlich fähig, seine eigenen Laster zu erkennen. Diese Fähigkeit, die in der reflektierenden Urteilskraft zum Ausdruck kommt, weist darauf hin, dass er sittlich und frei sein kann. Eine solche Haltung lässt sich durch die vollständige Ausprägung seines „gesamten theoretischen Vermögens“ erreichen. Fichte hebt in diesem Zusammenhang die Bedeutung eines moralischen Ideals hervor, das den Menschen emporhebt: „Dieses Vermögen müßte Muster erblicken, die ihn emporhoben, und ihm ein Bild zeigten, wie er sein sollte, ihm Achtung, und mit ihr die Lust einflößten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen.“ (GA I/5, 186) Wer jedoch die Freiheit nicht als die zentrale Lösungsinstanz begreift und stattdessen in seiner Trägheit verharret, kann sich nicht moralisch weiterentwickeln. Eine solche Person nimmt sich lediglich als Glaubender wahr, der sich blind einer äußeren Autorität unterordnet, anstatt seine eigene Autonomie zu verwirklichen.¹⁹⁵

5.3. Die Anwendung der materialen Bedingungen

Wir streben nach einer „Übereinstimmung unseres empirischen, durch absolute Spontaneität bestimmten Seins mit unserem Urtrieb“. Daraus entsteht das Gefühl des Zwangs, das sich auf die Ganzheit richtet und als Wahrnehmung erscheint (GA I/5, 189). Auf diese ursprüngliche Einheit hinzuarbeiten, ist *pfllichtgemäß*, während jede Abweichung davon als *pflichtwidrig* gilt. Das Sittengesetz gründet auf dem Urtrieb und wird von diesem gefordert. Darüber hinaus verlangt das Sittengesetz nichts Unmögliches: Was Pflicht ist, muss möglich sein; was unmöglich ist, kann nicht als Pflicht gelten (GA I/5, 190). Die Pflicht erfordert nichts anderes als die Übereinstimmung unseres Handelns mit dem Gewissen. Das Gewissen gilt als „ein inneres Gefühl“ und „würde nun für das wirkliche Handeln genug sein“ (GA I/5, 190).

Gleichwohl muss die Sittenlehre als „reell anwendbare Wissenschaft“ verstanden werden. Deshalb ist die transzendente Materialität aufzusuchen, um die Sittenlehre als reale Wissenschaft begreifen zu können. Diese Begründung liegt nicht im „gemeinen Men-

¹⁹⁵ Das Böse kann, in seiner Gesamtheit betrachtet, nicht als bloße Naturkraft aufgefasst werden. Die „Unfähigkeit zu denken“ erweist sich vielmehr als aktive Kraft der Freiheit: Sie beruht darauf, dass sich das Subjekt selbst als bloßes Ding versteht und dadurch auf seine Autonomie verzichtet. Ein solches Selbstverständnis enthielte einen performativen Widerspruch, weil eine unreflektierte Intelligenz in sich unmöglich ist.

schenverstand“, sondern im „auf Vernunft gegründeten Gesetz“, weshalb die Sittenlehre keine bloße Weisheitslehre ist. Erst durch die transzendente Fundierung wird die Sittenlehre auf eine apriorische Ebene gehoben und ein System begründet, das sich auf das Gewissensgefühl bezieht.

Wie bereits erörtert, ist absolute Unabhängigkeit bzw. Selbständigkeit der Endzweck des Sittengesetzes und damit das Ziel aller moralischen Handlungen. Zwar lässt sich dieses Ziel nicht vollständig erreichen, jedoch ist eine „stete und ununterbrochene Annäherung“ daran möglich.¹⁹⁶ Das Gewissen kann eine Handlung nur dann als moralisch gültig anerkennen, wenn sie sich an diesem Endzweck orientiert. Auf diese Weise verbindet Fichte die praktische Anwendbarkeit des Sittengesetzes mit dem Kriterium des Gewissensgefühls, das durch das Sittengesetz normativ gesichert wird.

Das tätige Ich ist der Urtrieb. Sobald dieser Urtrieb gesetzt ist, tritt er in Gestalt von Sehnen und Begehren in Erscheinung, die sich auf ein Objekt beziehen. Daher erfassen wir einerseits die Zweckmäßigkeit eines Objekts in Einzelaspekten, andererseits aber auch den gesamten Trieb, sodass in diesem Prozess der Endzweck der Sittenlehre erkennbar wird (GA I/5, 191). Das Ich soll die Totalität des Triebs erfassen. Der ursprüngliche Trieb bringt eine Beschränktheit mit sich, nämlich das Vermögen der Kausalität, das Angestrebte zu verwirklichen. Der Trieb zielt auf absolute Selbständigkeit ab, ein Ziel, das ins Unendliche weist. Vollständige Selbständigkeit ist nie ganz zu erreichen; dennoch darf das Streben aufgrund der dynamischen Struktur der Vernunft niemals enden. Die Vernunft als treibende Handlung kann nicht aufhören, da sie, wenn sie stillstünde, die Grundlage des gesamten Systems zerstören würde. Dementsprechend strebt der Trieb in seiner Totalität nach absoluter Selbständigkeit. Erst wenn der Trieb mit dieser absoluten Selbständigkeit synthetisch vereint ist, lässt sich der materielle Inhalt des Sittengesetzes bestimmen.

¹⁹⁶ Vgl. GA I/5, 191: „Nämlich der Endzweck des Sittengesetzes, ist absolute Unabhängigkeit, und Selbständigkeit, nicht etwa bloß in Absicht unseres Willens, denn dieser ist immer unabhängig, sondern in Absicht unseres ganzen Seins. Nun ist dieses Ziel unerreichbar, aber es findet doch eine stete und ununterbrochene Annäherung zu demselben statt. Es muß sonach von dem ersten Standpunkte eines jeden an, eine stete ununterbrochene Reihe von Handlungen geben, durch welche man sich annähert.“

5.4. Ich und Du: von Selbständigkeit bis Gesellschaftlichkeit

Fichte gelangt nun zum höchsten Punkt seiner transzendentalen Sittenlehre. Die sittliche Form stellt für ihn die höchste Form des Lebens dar. Das reflektierende Ich muss sich selbst als Intelligenz, Tätigkeit, Spontaneität oder Vernunft begreifen. Gleichzeitig erkennt es sich auch als Trieb, als etwas Gegebenes, das durch den Naturtrieb gesetzt ist und notwendig „ein endliches und beschränktes Quantum“ darstellt (GA I/5, 194). Das Ich darf diesen Trieb jedoch nicht als „etwas Fremdartiges“ betrachten, das unabhängig von ihm existiert, sondern muss ihn auf sich selbst beziehen. Sofern der Trieb durch Freiheit bestimmt wird, kann er als *freie Selbstbestimmung* des Ich gelten:

Es erfolgt aus ihm ein bloßes Sehnen, das ich befriedigen kann, oder auch nicht durch Freiheit, das sonach, indem ich frei bin, immer außer mir und unter mir liegt: es erfolgt für mich freie Intelligenz, nichts weiter, als die Erkenntnis, daß dieses bestimmte Sehnen in mir ist. Als Kraft, als Antrieb usf. bleibt es mir fremd. Wenn ich mich nun durch Freiheit bestimme, dieses Sehnen zu befriedigen, so wird es in einem ganz anderen Sinne das meine, es wird mein inwiefern ich frei, und durch Freiheit gesetzt und bestimmt bin: es wird mir zugeeignet, nicht nur *idealiter*, durch theoretische Erkenntnis, sondern *realiter* durch Selbstbestimmung. Selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins betrachte ich mich als doppelt, entzweie mich mit mir selbst, gehe mit mir selbst ins Gericht usf. (GA I/5, 194)

Fichte beschreibt erneut den Übergang der Freiheit von der Idealität zur Realität durch Selbstbestimmung. Freiheit ist folglich nicht nur eine theoretische Erkenntnis – also das bloße Wissen um die eigene Freiheit, sondern verwirklicht sich erst im tatsächlichen freien Handeln (GA I/5, 194–195).¹⁹⁷ Der Urtrieb verlangt, dass sich das Ich durch Freiheit selbst bestimmt und damit fortwährend in die Erfahrung eintritt. Dabei stellt sich die Frage, in welcher Weise der Naturtrieb ebenfalls dem Urtrieb zugehört.

Der Trieb ist zunächst „ein bloßes Treiben der Natur, deren Kausalität gerade bei dem Triebe“ liegt (GA I/5, 195). Allerdings anerkenne bzw. setze ich den Trieb als meinen eigenen, indem ich ihn durch freie Selbstbestimmung bestimme, denn „[i]ch fühle es [den

¹⁹⁷ Vgl. GA I/5, 194–195: „Im letzteren Falle setze ich selbst mich, und bin lediglich der, zu dem ich mich mache. Dies geht so weit, daß ich das, was ich in der erst angezeigten Rücksicht in mir finde, mir nicht eigentlich zueigne, sondern nur das, was zufolge der Selbstbestimmung in mir ist. Selbst im gemeinen Leben wird gar sehr zwischen dem in uns, was zu unserer Persönlichkeit gehört, aber nicht durch Freiheit da ist, z. B. Geburt, Gesundheit, Genie usw. und zwischen dem was wir durch Freiheit sind, unterschieden z. B. wenn der Dichter sagt: *genus, et proavi, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto*.“

Trieb] als Tendenz der Natur zur Kausalität auf sich selbst“ (GA I/5, 195). Die Kraft und Wirksamkeit in der Natur sind dementsprechend „die Wirksamkeit der Natur (in mir) auf sich selbst (die Natur außer mir)“ (GA I/5, 195). Hieraus ergibt sich eine Verknüpfung von Natur und Freiheit: „Meine Natur steht in der Botmäßigkeit der Freiheit“ (GA I/5, 195). Die Natur kann sich nicht selbständig verwirklichen, sondern bedarf der freien Bestimmung des Ich. Ihre bloße Wirkung ist nicht ausreichend, um sie zu bestimmen; vielmehr erfordert dies den freien Begriff. Die Naturkraft entfaltet sich erst durch Selbstbestimmung als bewegendes Prinzip. In diesem Prozess wird die Natur als potenzielle Kraft auf meinen Trieb bezogen und verliert damit ihren Charakter als bloße Gegebenheit.

(a) Leiblichkeit als Organ: erstes Moment der Freiheit

Die Selbstbestimmung verweist auf den Grundcharakter des Ich, „das sich selbst gemacht hat, zu dem, was es ist“ (GA I/5, 195). Darüber hinaus darf nicht übersehen werden, dass die Natur durch Reflexion notwendig im Raum verortet wird und somit als Materie im Raum erscheint. Daher muss der Naturtrieb notwendigerweise als Quantum gefasst werden. Der Naturtrieb bezieht sich dabei auf einen materiellen Leib, der unmittelbar eine willkürliche Kausalität auf die Welt ausübt: *Der Wille ist die unmittelbare Ursache für die Bewegungen meines Leibes*. Um diesen als erste Kausalität zu betätigen, genügt es nur zu wollen. „Schon die Natur hat [dies] in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zutun“ (GA I/5, 196). Der Leib ist empfindend und steht in Beziehung zum Naturtrieb. Daraus folgt, dass uns die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung des Triebes erfahrbar wird und dass durch den Willen eine Kausalität auf die Natur ausgeübt werden kann. Der Leib ist somit die konstitutive Bedingung des Ich, da das Ich erst durch die Reflexion auf sich selbst zu einem Ich wird (GA I/5, 196). Dementsprechend sind alle möglichen Handlungen, die durch Materie bestimmt sind, zugleich durch den Naturtrieb gefordert. Der Leib erweist sich damit als unverzichtbares *Werkzeug* für die Moralität:

Der Leib ist Instrument aller unserer Wahrnehmungen, mithin, da alle Erkenntnis sich auf Wahrnehmung gründet, aller unserer Erkenntnis; er ist Instrument aller unserer Kausalität. Dieses *Verhältnis* ist Bedingung der Ichheit. Der Naturtrieb geht auf Erhaltung, Bildung, Wohlfühlen, kurz auf Vollkommenheit unseres Leibes, so gewiß er Trieb ist, und auf sich selbst geht; denn er ist selbst unser Leib in seiner Verkörperung. Aber der Naturtrieb geht nicht weiter als darauf. Denn die Natur kann sich nicht über sich selbst erheben. Ihr Zweck ist sie selbst. *Unsere* Natur hat unsere Natur zum Endzweck; aber unsere Natur ist in unse-

rem Leibe umfaßt, und umschlossen: mithin hat sie - *unsere* Natur, und *alle* Natur, nur ihn, den Leib, zum Zwecke. (GA I/5, 196-197)

Dem zitierten Text zufolge spielt der Leib eine zentrale Rolle bei der Verwirklichung der Moral. Der Naturtrieb bezieht sich auf den Leib, insofern er auf dessen Erhaltung, Bildung und Wohlbefinden sowie auf dessen Vervollkommnung gerichtet ist. Dies entspricht der Verkörperung des Ich in der Sinnenwelt. Die Manifestation des Ich durch den Leib bildet die *erste Phase* der Freiheit. Der höchste Trieb ist die absolute Selbständigkeit, und ihre Verwirklichung ist an den Leib gebunden. Das vernünftige Wesen kann sich der Selbständigkeit nur durch Handeln annähern; jedoch ist Handeln unmöglich, wenn der Leib als notwendiges Werkzeug dafür nicht bereits vorausgesetzt wird.

Daraus ergibt sich, dass die Erhaltung des Leibes eine notwendige Bedingung der Freiheit darstellt. Fichte betont jedoch, dass die Erhaltung des Leibes nicht als Endzweck des Handelns verstanden werden darf. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass der Leib einem höheren sittlichen Zweck dient. Dementsprechend gilt: „Den ersten Zweck dem letzten subordinieren, meinen Leib erhalten und bilden, lediglich als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck“ (GA I/5, 197). Die Sorge um den Leib bedarf somit einer übergeordneten Begründung. Fichte formuliert in diesem Zusammenhang drei *materielle* Sittengebote für den Leib: (1) **Negatives Sittengebot:** Der Leib darf nicht als letzter Zweck und bloßes Objekt des Genusses betrachtet werden. (2) **Positives Sittengebot:** Der Leib soll so weit wie möglich „zur Tauglichkeit für alle möglichen Zwecke der Freiheit gebildet werden“ (3) **Limitatives Sittengebot:** Der Leib soll mit der bestmöglichen Überzeugung erhalten werden, die der moralischen Denkart förderlich ist. (GA I/5, 197). Dies bedeutet, dass jede leibliche Handlung dem pflichtgemäßen Gewissen entsprechen muss. Der Leib ist kein totes Sein, sondern ein *lebendiges Organ* des Handelns.¹⁹⁸ Das Ich wirkt durch den Leib auf die Welt ein und ist als Kausalität zu begreifen.

¹⁹⁸ Im *Naturrecht* (1796) erläutert Fichte den Leib als „Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person“ (GA I/3, 363). Dabei weist der Begriff des Leibes eine *Doppeldentigkeit* auf, indem er sowohl als *niederes* als auch als *höheres* Organ erscheint. Diese Unterscheidung bezeichnet jedoch lediglich zwei Aspekte desselben Organs (GA I/3, 367). Benedetta Bisol greift diesen Punkt auf und hat eine präzise Zusammenfassung dargestellt: „Die Einheit des Körpers als Artikulation ist demnach kohärenter als die Einheit der Organisation. Im Hinblick auf die Organisation könnte beispielsweise ein Teil des Körpers abgetrennt werden, ohne dass die Einheit des Körpers dadurch beeinträchtigt wäre. Die Einheit des Körpers als Gliedereinheit hingegen kann nicht gebrochen werden. Sie ist nicht durch die faktische Konstitution des Körpers gegeben,

(b) Intelligenz als Tätigkeit: zweites Moment der Freiheit

Das Ich als grundlegende Substantialität ist selbst Tätigkeit und muss notwendig mit der *Intelligenz* verbunden sein: „Ein Ich muß Reflexionsvermögen haben, um das Gegebene innerlich durch Freiheit nachzubilden. Wir haben die Tätigkeit des Ich in dieser Rücksicht ideale Tätigkeit genannt. Daß dadurch die Ichheit bedingt ist, ist ohne weiteres klar. Ein Ich ist notwendig Intelligenz“ (GA I/5, 198). Da die Intelligenz notwendigerweise mit dem Sittengesetz verknüpft ist, folgt hieraus: Sobald ich mich als Intelligenz begreife, bin ich unmittelbar mit dem Sittengesetz verbunden. Somit wird das Sein durch das Sittengesetz bestimmt: Ich bin nicht nur als „Gesetzsein des Leibes“ zu betrachten, sondern zugleich als *Intelligenz*. Durch die Intelligenz wird es möglich, über die bloß körperliche Existenz hinauszugehen und eine höhere Stufe zu erreichen.

Fichte betont darüber hinaus, dass das Sittengesetz nicht aufgrund körperlicher Neigungen oder Lüste relativiert werden darf. Der höchste Zweck ist die Selbständigkeit, und diese zu erkennen, ist eine formale Pflicht. Daraus folgt, dass die theoretische Erkenntnis dem Sittengesetz untergeordnet sein muss: Die theoretische Vernunft soll den Endzweck identifizieren. Fichte formuliert drei Sittengesetze bezüglich des Erkenntnisvermögens, welche das leibliche Sittengesetz ergänzen: (1) **Negatives Sittengesetz:** „Subordiniere deine theoretische Vernunft nie als solche, sondern forsche mit absoluter Freiheit, ohne Rücksicht auf irgendetwas außer deiner Erkenntnis.“ (2) **Positives Sittengesetz:** „Bilde dein Erkenntnisvermögen, so weit du irgend kannst; lerne, denke, forsche, so viel es dir

sondern bildet sich in jedem Moment neu zusammen mit der Bewegung des Körpers. Fichte verwendet somit ‚Artikulation‘ und ‚Organisation‘ als Titel für zwei unterschiedliche Sichtweisen auf den Körper. Die Bezeichnung ‚Artikulation‘ trifft auf den Körper zu, insofern er unter dem Einfluss der Freiheit steht. Als ‚Organisation‘ unterliegt der Körper dagegen den Naturgesetzen, welche die Bewegungen seiner Teile regulieren. [...] Zum höheren Organ gehören alle Elemente, die dazu dienen, Handlungen zu planen: der konkrete Denkkakt und der konkrete Entwurf der Handlung, also Sehen, Hören und Sprechen. Das niedere Organ entspricht dem Tastsinn. Konkret werden Handlungen meist von den Händen ausgeführt, dieselbe Funktion kann jedoch auch von anderen Organen erfüllt werden. Beispielsweise erwähnt Fichte Menschen, die mit den Füßen malen können. Sehen und Hören begleiten die Handlung, indem sie ihre Durchführung anleiten. Diese Sinne sowie das Sprechen hängen im Gegensatz zum Tastsinn unmittelbar vom höheren Organ ab. Während das niedere Organ den Wirkungen der Außenwelt ausgesetzt ist, steht das höhere Organ vollständig in der Gewalt des Individuums. Daher kann der Körper zwar als niederes Organ verletzt und beschädigt werden, ohne dass dadurch zugleich das Leben des gesamten Individuums gefährdet wird – nicht jedoch als höheres Organ. Beide Organe sind nicht eindeutig mit bestimmten organischen Strukturen identifizierbar. Fichte verortet weder das höhere noch das niedere Organ innerhalb des Körpers; vielmehr ist der Körper selbst gleichzeitig höheres und niederes Organ.“ Siehe: Bisol, 2011, S. 70–71.

möglich ist.“ (3) **Limitatives Sittengesetz:** „Beziehe aber alles dein Nachdenken formaler auf deine Pflicht. Sei dir bei allem deinem Nachdenken dieses Zwecks deutlich bewußt. Forsehe aus Pflicht, nicht aus bloßer leerer Wißbegierde oder um dich nur zu beschäftigen. Denke nicht so, damit du dieses oder jenes als deine Pflicht findest; denn wie könntest du vor eigener Erkenntnis voraus deine Pflichten wissen? Sondern forsehe, um zu erkennen, was deine Pflicht sei“ (GA I/5, 198–199). Diese drei Gesetze für das theoretische Erkenntnisvermögen dienen letztlich der praktischen, sittlichen Handlung. Für Fichte existiert keine rein theoretische Erkenntnis; vielmehr ist jede Erkenntnis auf das Handeln ausgerichtet. Handeln und Erkennen sind somit untrennbar miteinander verbunden, wie zuvor bereits dargelegt.

(c) Gemeinschaftlichkeit als Wechselwirkung: drittes Moment der Freiheit

Fichte führt seine Sittenlehre zur Vollendung, indem er die Bedingung der Gemeinschaftlichkeit analysiert. Diese Sittenlehre als höhere philosophische Wissenschaft soll aus dem obersten Prinzip abgeleitet werden. Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Fichte, wie das Sittengesetz letztlich in der Welt verortet ist und wie die Individualität sich auf Gemeinschaft bezieht.

Reflexion ist nach Fichte stets mit einer Beschränkung verbunden. Nur durch Reflexion kann das Ich zum Objekt werden, und das Ergebnis dieser Reflexion ist notwendig eine Begrenzung. Diese Begrenzung entspringt jedoch einer freien Tätigkeit des Ich selbst. Indem das Ich durch diese freie Tätigkeit zu einem Quantum im Raum wird, kann es sich keine freie Tätigkeit zuschreiben, ohne sich zugleich als begrenztes Quantum zu setzen. Insofern das Quantum begrenzt ist, ist auch das Ich notwendig begrenzt (GA I/5, 199). Die Setzung des Individuums impliziert somit immer eine Bezugnahme auf sich selbst. Die Individualisierung, das „Individuum-Sein“, erweist sich daher als Erscheinung der Freiheit.

Aus der Begrenztheit des Quantums folgt die Materialisierung der Individualität. Das materialisierte Individuum wird durch die ideale Tätigkeit des Ich konstituiert.¹⁹⁹ Erst

¹⁹⁹ Edith Düsing argumentiert in ihrer Arbeit, dass Fichtes Materialisierung der Individualität auf die aristotelische Tradition zurückgeführt werden kann. Fichtes Realisierung der Freiheit vollendet sich somit in der Gemeinschaft, wodurch die Individualität letztlich in die Totalität übergehen muss. Dies bedeutet jedoch nicht, dass auf die Individualität zugunsten der Totalität verzichtet werden muss, vielmehr kann sich

durch dieses Sich-Finden, also die Materialisierung, kann das Mögliche als Wirkliches gesetzt werden. „Alle bloße Möglichkeit gründet sich auf die Abstraktion von der bekannten Wirklichkeit. Alles Bewußtsein geht sonach aus von einem Wirklichen, ein Hauptsatz einer reellen Philosophie, mithin auch das Bewußtsein der Freiheit“ (GA I/5, 200). Wenn ich mich als Objekt finde, bedeutet dies zugleich, dass ich mich als Naturtrieb, als Naturprodukt oder als Teil der Natur erfasse. Daraus folgt, dass laut Fichte „das substantielle eigentliche Ich“ nicht nur intelligibel, sondern auch körperlich ist. Diese „eigentliche reale Selbstbestimmung“ bezeichnet die Spontaneität, denn ich muss mir diese Selbstbestimmung selbst zuschreiben. Ich bin dazu aufgefordert, an meine eigene Selbstbestimmung zu denken. Meine Freiheit verlangt, dass ich denke. Das heißt, dass ich mir durch diese Aufforderung „eine bestimmte Sphäre für meine Freiheit“ zuschreibe. Fehlt diese Bedingung, so wäre freie Reflexion unmöglich (GA I/5, 200).

Die Aufforderung impliziert die Gemeinschaftlichkeit. Die Aufforderung kann nicht begriffen werden, ohne zugleich das Dasein eines anderen Vernunftwesens anzunehmen. Dieses muss „ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich“ sein und stellt die notwendige Bedingung für die Konstitution des Selbstbewusstseins dar (GA I/5, 201). Das Ich ist folglich kein *isoliertes* Wesen; es muss mindestens ein anderes Individuum außer sich selbst voraussetzen, das als freies Wesen betrachtet werden muss. Diesen Gedanken hat Fichte bereits in seinem Naturrecht entfaltet.²⁰⁰ In der Sittenlehre folgt

die individuelle Freiheit in vielfältiger Weise manifestieren. Daher schreibt Düsing: „Diese von Fichte nahegelegte Annahme, der Prozess der Vervollkommenung bringe ein Dahinschwinden individueller Eigenbestimmtheit mit sich, knüpft überdies an die aristotelische Tradition an, wonach das *principium individuationis* die Materie, nicht aber das Geistige im Menschen sei. Vermöge seiner Sinnlichkeit und im Zusammenhang mit sinnlicher Anschauung wird der Mensch demnach erst zu einer individuell-persönlichen Intelligenz und zu einem individuellen Willen. Wird aber die Sinnengebundenheit und mit ihr die Individualität fortschreitend abgestreift, so vermag umso reiner die Vernunft, die in jeder Person dieselbe ist, hervorzutreten.“ (Düsing, Edith: „Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre.“ In: *Fichte-Studien* 3, (1991), S. 35.)

²⁰⁰ Die Annahme des anderen Vernunftwesens ist die notwendige Bedingung thematisierte Fichte in einer quasi-aristotelischen Weise im zweiten Lehrsatz im *Naturrecht* (1796): „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen“ (GA I/3, 340). Somit ist die *Sittenlehre* zugleich gesellschaftlich, wenigstens kann die *Sittenlehre* nicht egoistisch sein. Das erläutert Fichte noch deutlicher in *Corollaria*: „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre - *sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein*. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung, oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es

daraus eine wesentliche Konsequenz: Meine Selbständigkeit ist durch die Freiheit des Anderen bedingt. Mein Streben nach Selbständigkeit darf nicht darin bestehen, die Freiheit des Anderen zu vernichten. Ich kann meine Freiheit nicht durch die Einschränkung der Freiheit eines anderen verwirklichen. Daraus ergibt sich eine moralische Pflicht: „Das absolute Verbot, die Freiheit des Anderen zu stören“ (GA I/5, 201). Das andere Ich muss als selbständiges Ich betrachtet werden und darf nicht „als Mittel für meinen Zweck gebraucht werden“ (GA I/5, 202). Ich bin nicht berechtigt, meine Freiheit auf Kosten der Freiheit des Anderen zu erhalten.

Sobald ich die Existenz eines wirklichen Individuums außer mir annehme und erkenne, dass meine Handlung durch das andere Individuum bedingt ist, erfahre ich eine Beschränkung meiner möglichen Handlungen. Trotz dieser Beschränkung verliere ich meine Autonomie nicht. Denn sie bedeutet keine Fremdbestimmung, sondern beruht auf meiner eigenen Freiheit. Durch meine Entscheidungen bestimme und materialisiere ich meine Individualität. In diesem Zusammenhang erweist sich die Setzung eines anderen Individuums zugleich als „Wurzel meiner Individualität“, weil meine Individualität im „Zusammenhang mit einem anderen Vernunftwesen“ bestimmt ist: „Was ich aber von nun an werde oder nicht werde, ist schlechterdings und ganz von mir allein abhängig“ (GA I/5, 202). In jedem Augenblick stehe ich vor unterschiedlichen Handlungsoptionen, zwischen denen ich wählen muss; diese Wahl entspringt meiner Freiheit.²⁰¹

Aufgrund meiner Freiheit bin ich verpflichtet, mich bei jeder freien Handlung selbst zu beschränken, damit anderen freien Wesen die Möglichkeit bleibt, ebenfalls frei zu handeln. Andere Individuen als bewusste Intelligenzen wirken unmittelbar auf mich ein; ein freies Wesen wirkt auf ein anderes freies Wesen und fordert es zur freien Tätigkeit auf.²⁰²

ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.“ (GA I/3, 347)

²⁰¹ Daher ist die *Sittenlehre* trotz ihres gesellschaftlichen Charakters eine *individuelle* Ethik. Denn die Wirklichkeit der Freiheit liegt in der Autonomie des Handelnden.

²⁰² Ich kann nicht nur auf freie Wesen wirken, sondern ebenso auf die Natur. Die Wirkung auf die Natur führt zur Hervorbringung eines Kunstprodukts, das als Werkzeug oder Mittel für einen bestimmten Zweck dient. Ein solches Kunstprodukt ist ein „Begriff vom Begriff“, der erst durch das Denken konstituiert wird. Daher muss ich das Kunstprodukt nicht nur erkennen, sondern mich selbst als wirkliches vernünftiges Wesen begreifen, „als den Urheber desselben setzen.“ (GA I/5, 203) Die Anerkennung eines Kunstprodukts ist nur möglich, wenn ich die Existenz einer anderen Vernunft voraussetze. Dieses Kunstprodukt

Die Beschränkung durch das Andere ist somit ein „Werden“ oder, genauer formuliert: „Von der Beschränkung unseres Seins wird auf ein Objekt überhaupt geschlossen; aber der Trieb geht vielleicht auf die Modifikation desselben. Hier aber ist nicht eine bloße Beschränkung unseres Seins, sondern auch unseres Werdens“ (GA I/5, 204). Wir erleben unser Handeln als innerlich zurückgewiesen, was eine Einschränkung darstellt.²⁰³

Dies verdeutlicht, dass die Freiheit des Anderen nicht lediglich eine Limitation des Ich impliziert, sondern zugleich ein *Werden*, eine *Veränderung des Ich*. In dieser Hinsicht besitzt die Beschränkung eine doppelte Bedeutung: Sie bedeutet sowohl *Selbstbestimmung* als auch *Weltmodifikation*. Die Selbstbestimmung des Ich verbindet sich mit der Welt, die sich gemäß vernünftigen Begriffen entfaltet – *zwei Aspekte desselben Prozesses*. Damit bin ich nicht länger ein „bloßes Vernunftwesen überhaupt“, sondern ein „besonderes Vernunftwesen“, nämlich ein *Individuum*. Vernünftige Freiheit geht notwendigerweise mit Beschränkung einher (GA I/5, 205). Diese Sittenlehre als Wissenschaft wäre nicht vollständig, wenn sie keinen materiellen Bestandteil hätte. Folglich bin ich nicht nur reines formales Handeln, sondern auch materielles Sein. Ich bin *frei* aber zugleich *begrenzt* (GA I/5, 205).

Die Freiheit des Anderen als konstitutives Element meiner eigenen Freiheit stellt zugleich den „Grenzpunkt meiner Individualität“ dar. Daher bin ich nicht berechtigt, die Freiheit anderer Individuen zu zerstören. Laut Fichte ist dieser Grenzpunkt „von Ewigkeit her prädestiniert“ und kann nicht erst in der Zeit bestimmt werden (GA I/5, 205). Wie lässt sich diese Prädestination jedoch mit meiner Freiheit in Einklang bringen?

Die Prädestination ist kein empirischer, sondern ein *transzendentaler Begriff*. Sie ist als Wechselwirkungsverhältnis aufzufassen: Sobald ich auf andere Vernunftwesen einwirke und sie wahrnehme, sind sie für mich prädestiniert; ebenso bin ich prädestiniert, sobald sie auf mich einwirken. Diese Prädestination ist nur im Zusammenhang mit der Freiheit denkbar; sie dürfen nicht als Gegensatz, sondern als *transzendental-genetische Entwicklung* verstanden werden. Daraus ergibt sich, dass alle Vernunftwesen, die mit mir in einer Gemeinschaft existieren, prädestiniert oder präterminiert sind. Allerdings stellt diese Prä-

wird außer mir gesetzt, und dessen Setzung impliziert eine Beschränkung meines Triebs. Die Bestimmung des Kunstprodukts setzt notwendigerweise eine Beschränkung voraus, sodass daraus „eine besondere, eigentümliche Beschränkung des Triebs“ (GA I/5, 204) hervorgeht.

²⁰³ Somit sieht man Fichtes Annäherung Schellings § 13 „Neue Deduction des Naturrechts“ (1796). Vgl. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt 1795, S. 129.

destination oder Prädetermination keinen bloßen Mechanismus dar, sondern bezeichnet die freie Bestimmung des Begriffs auf die Welt und das Andere.

Dieses Verhältnis ist aus einem transzendentalen Blickwinkel zu betrachten. Das Transzendente besagt, dass es keine zeitliche Abfolge im Sinne eines „Vorher“ oder „Nachher“ gibt, sondern dass alles zugleich als „*Ganzheit*“ erfasst wird. Entscheidend ist, dass zwar alles, was ich in der Welt erfahre, bedingt ist, jedoch von mir selbst bestimmt wird. Die Welt ist prädestiniert; die Bestimmung des Handelns hingegen nicht: „Alle freien Handlungen [sind] von Ewigkeit her, d. i. außer aller Zeit durch die Vernunft prädestiniert“ (GA I/5, 207). Das bedeutet: Jedes freie Individuum, sobald es etwas wahrnimmt, harmonisiert sich mit der Vernunft, die bereits die Normen bereitstellt, welche sowohl für das Erkennen als auch für das Handeln *konstitutiv* sind, welches besagt, die Vernunft beschränkt ganz am Anfang unsere Freiheit. Da diese vernünftigen Struktur allen Vernunftwesen gemeinsam sind, sind Prädetermination und Freiheit vollständig versöhnt. Freiheit ist somit ein genetischer Prozess, in dem sie sich von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit entwickelt. Sie bezeichnet die Entstehung des menschlichen Geistes: Von Freiheit zu Determination, vom Abstrakten zum Konkreten, von der Individualität zur Kommunität (GA I/5, 207).²⁰⁴

5.5. Die Vollendung der Sittenlehre

(a) Freiheit als Selbstbeschränkung

Der Endzweck der Sittenlehre besteht in der Selbständigkeit, jenem Zustand, in dem ich von nichts abhängig bin. Diese Selbständigkeit muss über meinen Leib, der den Ausgangspunkt der Kausalität bildet, realisiert werden. Obwohl die absolute Selbständigkeit als Idee unerreichbar bleibt, bin ich dennoch verpflichtet, mich diesem Ziel unablässig anzunähern. Um diesen Zweck zu verwirklichen, bedarf es der Nutzung des materiellen Instru-

²⁰⁴ Vgl. GA I/5, 207; Fichte kritisiert daher den Dogmatismus, der den Grund der Freiheit auf dem Sein basiert, dass er das Sein als den Ursprung der Freiheit macht: „Die Schwierigkeiten, die man dabei finden könnte, sind lediglich gegründet in dem Grundfehler alles Dogmatismus, daß man das Sein zu einem ursprünglichen macht, und daher, wenn man ja ein Handeln anerkennt, Sein und Handeln voneinander absondert: und einem Individuum sein ganzes Sein, unabhängig von seinem Handeln zuteilt; wodurch denn freilich, wenn man bestimmt genug denkt, alle Freiheit, und alles eigentliche Handeln aufgehoben wird.“ Dass der Grund der Freiheit auf dem Sein beruht, macht alle Handlungen sinnlos, da sie lediglich dem Naturgesetz folgen und nicht anders sein können. Der fundamentale Fehler liegt daran, dass der Dogmatiker das Sein vom Handeln trennt und das Sein als leblos konzipiert.

ments. Die Annäherung an die Selbständigkeit stellt das fortwährende Streben dar. Freiheit und Vernünftigkeit als geistige Begriffe sind keine Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung (GA I/5, 208).

Wie dargelegt, wird meine Freiheit durch die Freiheit Anderer beschränkt. Ich kann nicht frei werden, indem ich die Freiheit anderer Menschen vernichte. Daher ist der Schutz der Freiheit Anderer nicht nur meine Pflicht, sondern auch ein wesentlicher Bestandteil meines eigenen Freiheitsstrebens.

Zwischen meiner Selbständigkeit und der Beschränkung durch die Freiheit anderer besteht ein Spannungsverhältnis. Beide Forderungen gehen unmittelbar aus dem Sittengesetz hervor, weshalb eine Vermittlung zwischen ihnen notwendig ist (GA I/5, 209). Diese Vermittlung kann nur durch die Freiheit selbst erfolgen – mithilfe der *Anerkennung der Freiheit als des höchsten und gemeinsamen Ziels*. Infolgedessen ist die Selbständigkeit nicht bloß mein persönlicher Endzweck, sondern der Endzweck aller vernünftigen Wesen. Dies bedeutet, dass der Trieb nach Selbständigkeit insgesamt auf die Selbständigkeit der Vernunft abzielt (GA I/5, 209). Aus einer gemeinschaftlichen Perspektive betrachtet, ist jedes Individuum letztlich „Werkzeug und Vehikul des Sittengesetzes“ (GA I/5, 210).²⁰⁵ Es ist somit unerheblich, ob ich selbst oder ein anderes Individuum sittlich handelt: Jede sittliche Handlung – gleich, von wem sie ausgeht – trägt zur Realisierung der Vernunft und folglich zur Verwirklichung der Freiheit bei. Mein Zweck ist erfüllt, wenn das Andere sittlich handelt; umgekehrt gilt Entsprechendes. Meine Pflicht besteht darüber hinaus darin, den Missbrauch der Freiheit entgegen dem Sittengesetz zu verhindern.

(b) Eine freie und autonome Gesellschaft

Fichte bezieht sich auf Kants Kriterium: „Handle so, daß du dir die Maxime deines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung denken könntest“ (GA I/5, 211). Jedoch ist für Fichte Kants Freiheitsprinzip lediglich eine metaphysische Idee und noch keine Realität. Kants Leitfaden bleibt somit heuristisch, aber er wirkt nicht unmittelbar konstitutiv (GA I/5, 211–212). Erst wenn man das Sittengesetz vom Himmel auf die Erde zurückholt, kann es für die Freiheit konstitutiv werden. Da die Freiheit der Endzweck aller

²⁰⁵ Vgl. GA I/5, 210: „Oben war dieses Werkzeug der Leib: hier wird es der ganze sinnliche empirisch-bestimmte Mensch; und wir haben sonach hier einmal das empirische und reine Ich ganz scharf getrennt, welches für die Sittenlehre insbesondere, und für die ganze Philosophie überhaupt sehr ersprißlich ist.“

Vernunftwesen ist, muss auch die Freiheit anderer bewahrt werden. Folglich handelt man nicht nur im Hinblick auf die eigene Selbständigkeit, sondern ebenso im Hinblick auf die Selbständigkeit der Anderen. Da jedes Vernunftwesen in einer Gesellschaft lebt, wäre ein Handeln, das andere nicht berücksichtigt, *egoistisch* und *unmoralisch*. Die Wertschätzung der Anderen – das heißt, tatsächlich in die Gesellschaft einzutreten – ist somit ein konstitutives Moment meiner Freiheit (GA I/5, 212).

Liegt der gemeinschaftliche Endzweck vor, muss man bereit sein, „sich auf diese Wechselwirkung einzulassen“, insbesondere auch in Streitfällen oder Konflikten, indem man sich von anderen Vernunftwesen überzeugen lässt (GA I/5, 213). Diese wechselseitige, gemeinschaftliche Überzeugung ist nur unter der Bedingung eines Freiheitsprinzips möglich. Fichte bezeichnet diese Wechselwirkung als „Kirche“ oder „ethisches Gemeinwesen“ – als ein Symbol, „worüber alle einig sind“ (GA I/5, 213). Da dieses Symbol durch fortwährende Wechselwirkung ständigen Veränderungen unterliegt, bleibt es offen und wandelbar.²⁰⁶

Die Kirche ist für Fichte ein symbolischer Begriff, wobei das Symbol „nicht sehr bestimmt, sondern nur allgemein“ bleibt, weil die weiteren Bestimmungen unter den Individuen uneinheitlich sind. Der Glaube an eine bessere Zukunft besitzt dabei besondere Bedeutung. Eine ideale Welt als Endzweck muss ernst genommen werden; wer dies nicht tut, kann nach Fichte kein Mitglied dieser Kirche werden und bleibt zugleich unfähig zu wahrer Moral und Bildung. Daher ist es eine Gewissenspflicht, dieses Symbol als ethische Gemeinschaft so gut wie möglich zu gestalten (GA I/5, 219).

Ich muss mich somit durch wechselseitige Auseinandersetzung weiterbilden und mich zugleich als Vernunftwesen sowie als Individuum begreifen: „Ich bin Vernunftwesen überhaupt und Individuum zugleich. Ich bin Vernunftwesen lediglich dadurch, dass ich Individuum bin“ (GA I/5, 221). Unter diesem Gesichtspunkt bin ich gleichermaßen universal und partikulär. Diese Einsicht beruht auf gegenseitiger Anerkennung und wäre

²⁰⁶ Unter diesem Umstand schließt man einen Staatsvertrag, um die Gemeinde und den Staat zu errichten (GA I/5, 215). Es ist eine absolute Gewissenspflicht, sich mit anderen zu einem Staate zusammenzuschließen. Wer dies ablehnt, kann in der Gemeinschaft nicht zugelassen werden, da man mit solchem Menschen nicht in echte Gemeinschaft treten kann. Es wäre gewissenswidrig, den (freien) Staat umzustürzen. Würde ich – aus innerer Überzeugung – feststellen, dass der Staat verfassungswidrig ist, so kann ich in dem Fall den Staat umstürzen. Denn wer Ungerechtigkeiten erkennt, muss sie verhindern bzw. darf sie nicht befürworten (GA I/5, 216).

ohne eines der beiden Momente nicht möglich. Solange ich dieses Verhältnis bejahe, erlange ich sowohl Idealität als auch Realität – und je intensiver diese Wechselwirkung ist, desto mehr gewinnen sowohl die objektive Wahrheit als auch ich selbst an Substanz (GA I/5, 222). Lebe ich in einer Gemeinschaft, darf ich mich nicht ausschließlich auf meine Privatüberzeugung zurückziehen, sondern muss die Gemeinschaft als solche akzeptieren und in ihr wirken. In diesem gemeinsamen Raum soll jede Überzeugung offen mitgeteilt und kommuniziert werden.²⁰⁷

Das letztendliche Ziel ist die vollständig vernünftige Einstimmung der gesamten Menschheit. Unter dieser Bedingung erübrigt sich die Unterscheidung zwischen ungelehrtem und gelehrtem Publikum, da alle Menschen aufgeklärt sind und gemeinsam eine vernünftige Welt gestalten. Ebenso verlieren Kirche und Staat ihre bisherige Funktion, denn als „gesetzgebende und zwingende Macht“ wirken sie nicht mehr – der Mensch handelt nach seinem eigenen Willen und benötigt keinen Zwang. Handeln und Denken sind darauf ausgerichtet, dass nicht nur die Individualität, sondern alle als Endzweck gelten. Zwar ist dieser Endzweck nicht vollständig erreichbar, doch muss er als erreichbar gedacht werden. Jedes Individuum handelt nach dem gemeinsamen Willen und gestaltet die Natur im Sinne der Vernunft. Dies bleibt stets die praktische Idee, nach der jedes Vernunftwesen erkennt und handelt (GA I/5, 226–227).

Abschließend kehren wir an den Ursprung unserer Überlegungen zurück und können mit Recht festhalten, dass Fichte die Freiheit nicht bloß als Eigenschaft, sondern als *konstitutives* Fundament der Subjektivität begreift: **Freiheit ist Menschheit.**²⁰⁸

²⁰⁷ Fichtes Ethik antizipiert Habermas' Diskursethik, besonders die kommunikative Forderung zwischen den Akteuren. Vgl. Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 127–206.

²⁰⁸ Die *Sittenlehre* ist somit ihren Höhepunkt im § 18 erreicht und im Grunde genommen abgeschlossen. Daher kann der restliche Teil als „Ergänzung“, aber nicht besonders wesentlich Neues gesehen werden. Vgl. Wilhelm G. Jacobs: „Der dritte Abschnitt bringt für die Triblehre nichts wesentlich Neues mehr, wohl aber die ersten beiden. Daher werden nur noch Abschnitt 1 und 2 dargestellt.“ (Jacobs, 1967, S. 117); als auch Hansjürgen Verwey: „Gegenüber der Grundlegung der Ethiktheorie in den bisher skizzierten Abschnitten bietet der Dritte Abschnitt des Dritten Hauptstücks kaum noch weitere Aufschlüsse im Prinzipiellen. Wie jede ins konkrete Detail ausgefaltete „Pflichtenlehre“ spiegeln auch diese Ausführungen Fichtes wesentlich stärker eine Abhängigkeit von zeitbedingten Perspektiven als die erstphilosophischen Erörterungen.“ (Verwey, 1995, S. XXXIV).

Teil 3.

Autonomy is commanding yourself to do what you think it would be a good idea to do, but that in turn depends on who you think you are.

(Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*)

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen konnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.

(GA I/4, 195)

6. Selbstkonstitution als Selbstverwirklichung: Fichte in der Debatte des Konstitutivismus

[Das] Denken ist das absolute Prinzip unsers Seins; durch dasselbe konstituieren wir schlechthin unser Wesen, und in ihm besteht unser Wesen. (GA I/5, 60)

Die Wahrheit an sich aber ist bloß formal. Uebereinstimmung und Zusammenhang in allem, was wir annehmen, ist Wahrheit, so wie Widerspruch in unserm Denken Irrthum und Lüge ist. Alles im Menschen, mithin auch seine Wahrheit steht unter diesem höchsten Gesetze: sey stets einig mit dir selbst. (GA I/3, 84)

Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte. (GA I/8, 198)

6.1. Konstitution und Normativität

Inwiefern Fichte als *konstitutiver* Ethiker in der Gegenwart verortet werden kann, bildet den Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung. In der aktuellen Debatte unter Forschenden des Konstitutivismus steht die Frage im Vordergrund, inwieweit ein konstitutiver Zweck die Generierung *normativer Inhalte* ermöglicht und wie er als Handlungszweck zu verstehen ist. Unbestritten ist, dass diese Fragen eine hohe Komplexität aufweisen. Weniger kontrovers ist hingegen die Feststellung, dass die Vertreterinnen und Vertreter dieser Debatte versuchen, die normative Problemstellung mithilfe des Handlungsbegriffs zu lösen.

Obwohl der Konstitutivismus in der analytischen Philosophie eine vergleichsweise neue Forschungsrichtung darstellt, wurde die konstitutive Idee bereits in der klassischen deutschen Philosophie intensiv diskutiert, was zu einer Vielzahl von Erkenntnissen führte. Insbesondere in der Transzendentalphilosophie fand eine Auseinandersetzung mit dem konstitutiven Zweck und dem Handlungsbegriff statt. Trotzdem wurde der von Fichte begründete konstitutive Gedanke bislang nicht hinreichend untersucht.²⁰⁹ Mein Ziel ist,

²⁰⁹ In der aktuellen Forschungslandschaft der Metaethik wird Fichtes praktischer Perspektive häufig Kant zugeschrieben. Karl Ameriks bestreitet, dass der gegenwärtige kantische Konstruktivismus, wie er unter anderem von John Rawls, Christine Korsgaard, J. B. Schneewind und Onora O'Neill vertreten wird, tatsächlich auf Fichtes Ideen zurückgeht (vgl. Ameriks, Karl: *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge 2000 S. 188). Die Interpretation von Fichtes philosophischen

diese Forschungslücke zu schließen, indem Fichtes Konstitutivismus in einer zeitgemäßen philosophischen Terminologie rekonstruiert wird.²¹⁰

Im metaethischen Konstitutivismus lassen sich zwei grundlegende Strömungen unterscheiden: der *prinzipbasierte* (principle-based) und der *zweckbasierte* (aim-based) Konstitutivismus. Ersterer vertritt die Auffassung, dass jede Handlung einen Zweck verfolgt, der zugleich die generierenden normativen Gründe liefert. Im Gegensatz dazu geht der zweckbasierte Konstitutivismus davon aus, dass jeder Handlung ein individuelles normatives Prinzip zugrunde liegt.²¹¹ Allerdings sind sich Konstitutivistinnen und Konstitutivisten darin einig, dass jede Handlung zumindest eine *konstitutive Eigenschaft F* (oder mehrere solcher Eigenschaften) aufweist. Diese Eigenschaft F fungiert als Maßstab für die konstitutive Aufgabe sowie für den Erfolg oder das Scheitern von Handlungen. Sie ist nicht beliebig und kann vom Akteur weder umgangen noch vermieden werden.²¹² Hieraus folgt, dass die Eigenschaft F für den Akteur Normen hervorbringt, die ebenso unvermeidbar sind wie F selbst. Darüber hinaus bietet F das Kriterium, um Handlungen von Nicht-Handlungen zu unterscheiden: Angenommen, X ist eine Handlung und Y deren Ziel. X

Einsichten als kantische Erbschaft ist keine zeitgenössische Entdeckung. Vielmehr geht diese Auffassung bereits auf den *Neukantianismus* zurück, der, wie Hans-Georg Gadamer feststellte, im Wesentlichen als „Neufichteanismus“ verstanden werden kann (vgl. Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen 1995, S. 88). Zur Problematik des Fichte-Einflusses auf den Neukantianismus sei auf Stolzenberg verwiesen, der die Rezeption Fichtes bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Herman Cohen und Paul Natorp analysiert (vgl. Stolzenberg, Jürgen: „Fichte im Neukantianismus – Probleme der Fichte-Rezeption“, in: Alexy, Robert; Meyer, Lukas H.; Paulson, Stanley L. & Sprenger, Gerhard (Hg.): *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden 2002, S. 421–434). Frederick Beiser behauptet ebenfalls, dass der Neukantianismus, insbesondere im Hinblick auf nationalistische, sozialistische und aktivistische Strömungen, als ein Neufichteanismus zu interpretieren sei (vgl. Beiser, Frederick: „Neo-Kantianism as Neo-Fichteanism“, in: *Fichte-Studien* 45 (2018), S. 307–327).

²¹⁰ Im aktuellen Diskurs der Metaethik besteht Uneinigkeit hinsichtlich der Verwendung der Begriffe „Konstruktivismus“ und „Konstitutivismus“. Andrews Reath schlägt vor, dass der Konstruktivismus den *Inhalt der Moral* betrifft, während der Konstitutivismus die *Autorität der Moral* fokussiert. (Reath, Andrews: „Kantian Constructivism and Kantian Constitutivism: Some Reflections.“ In: *Kant Yearbook*, (2022), S. 45) Unabhängig von dieser Unterscheidung halte ich die Termini selbst für wenig hilfreich, um den Unterschied zwischen den beiden Ansätzen abschließend zu definieren. Entscheidend sei vielmehr, die zugrunde liegende Theorie im Detail zu betrachten. Aber zur Terminologie-Präzisierung bevorzuge ich immerhin den Ausdruck „Konstitutivismus“.

²¹¹ Im Folgenden werde ich darlegen, dass Fichte beide Ausprägungen des Konstitutivismus als ein *einheitliches* konzeptionelles Prinzip verstand. Die vermeintlichen Differenzierungen lassen sich als zwei aufeinanderfolgende Entwicklungsphasen derselben Theorie interpretieren.

²¹² Horn, Christoph: „Moralischer Konstitutivismus und die Ethik grundlegender Güter.“ In: *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 2021, S. 378-379.

ist nur dann konstitutiv auf Y ausgerichtet, wenn jede Ausführung dieser Handlung auf das Erreichen von Y abzielt und diese Ausrichtung einen konstitutiven Einfluss darauf hat, was X als Handlung ausmacht. Ist X auf Y gerichtet, stellt das Erreichen von Y eine Voraussetzung für den Erfolg von X dar, woraus sich die *normativen Gründe* für das Handeln ergeben.²¹³

Innerhalb der konstitutiven Debatte besteht bislang keine einheitliche Auffassung über den konstitutiven Zweck. Verschiedene Vertreterinnen und Vertreter des Konstitutivismus nehmen hierzu unterschiedliche Positionen ein. Ein Beispiel hierfür ist David Velleman's *hume'sches Modell*, das den Zweck der konstitutiven Ethik im Selbstverstehen (self-understanding) des Subjekts verortet, welches darin besteht, Wünsche und Neigungen zu realisieren. Das handelnde Subjekt ist sich somit seiner Motivation zum Handeln bewusst, und seine Selbstidentität wird dadurch unmittelbar erkennbar. Velleman zufolge bedeutet der konstitutive Zweck, dass das Subjekt sich selbst begreift, wodurch normative Gründe für das Handeln entstehen. Aus diesem Grund bezeichnet Velleman den Zweck seines hume'sch-konstitutiven Modells als eine Theorie des *Selbstverstehens des Akteurs*.²¹⁴

Der einflussreichste Konstitutivismus findet sich im Kantischen Modell, wie es von Christine Korsgaard vertreten wird. Sie vertritt die Auffassung, dass sich die konstitutive Ethik letztlich um die *Selbstkonstitution* (self-constitution) dreht. Für Korsgaard stellt die Vereinigung des Selbst den konstitutiven Zweck dar; jede Handlung zielt auf die *Verwirklichung einer Selbstidentität* ab. Korsgaard beginnt ihr konstitutives Projekt beim Begriff des Handelns, indem sie davon ausgeht, dass das menschliche Dasein untrennbar mit dem Handeln verbunden ist. Selbst ein Nicht-Handeln gilt in ihren Augen als eine Form des Handelns, da das menschliche Dasein stets handelt und ein nicht-handelnder Akteur in-

²¹³ Die konstitutive Idee lässt sich anschaulich am Beispiel des Schachspiels erläutern. Das Ziel des Schachspiels besteht darin, den Gegner schachmatt zu setzen. Daher ist jede Handlung im Schachspiel darauf ausgerichtet, Schachmatt zu erreichen, und das Streben danach bildet einen wesentlichen Bestandteil des Spiels. Ist eine Handlung nicht auf das Erreichen von Schachmatt ausgerichtet, handelt es sich folglich nicht um ein Schachspiel. Dies verdeutlicht, wie der konstitutive Ethiker argumentiert: Er zeigt, dass jeder Handlung ein *konstitutives Ziel zugrunde liegt*. Die Grundannahme besteht darin, dass alle Handlungen einen Zweck verfolgen, der die normativen Gründe erzeugt, weshalb man in einer bestimmten Weise handeln sollte. Daher setzt jede Handlung notwendig ein Ziel voraus. Vgl. Katsafanas, Paul: „Constitutivism about Practical Reasons.“ In: Star, Daniel (Hg.): *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, Oxford 2018, S. 369-370.

²¹⁴ Vgl. Velleman, David: *The Possibility of Practical Reason*, Oxford 2009, S. 129-131; vgl. Katsafanas, 2018, S. 372.

sofern widersprüchlich wäre.²¹⁵ In diesem Sinne ist der Mensch zum Handeln bestimmt, und diese Bestimmtheit lässt sich nicht vermeiden.²¹⁶ Gleichzeitig unterscheidet Korsgaard zwischen „Handeln“ (action) und einem bloßen „Akt“ (act). Ein „Handeln“ ist dabei immer *zielgerichtet*, während ein „Akt“ nicht mit einem bestimmten Ziel verbunden ist. Zwar setzt ein Handeln immer einen Akt voraus, jedoch ist nicht jeder Akt zugleich ein Handeln.²¹⁷

Diesen Zweck durch Reflexion zu erkennen, stellt die konstitutive Aufgabe dar, durch die das handelnde Subjekt seine *Selbstidentität* bewahren kann. Für Korsgaard besteht der konstitutive Zweck in der Vereinigung der Selbstidentität, und jede Handlung zielt darauf ab, diese Vereinigung zu erreichen. Die Selbstidentität verweist auf den Akteur in seiner Eigenschaft als Mensch, dessen *Menschheit* (humanity) als wertvoll erachtet wird, sodass sich die Handlungszwecke letztlich auf die Menschheit gründen.

²¹⁵ Korsgaards Ansatz in der konstitutiven Ethik erscheint insofern ähnlich wie die von Sartre, als er den Menschen in eine Zwangslage der Wahl und des Handelns versetzt. Die grundlegende Annahme, dass der Mensch „verurteilt“ sei zu wählen und zu handeln, macht deutlich, dass selbst das scheinbare Unterlassen von Entscheidungen oder Handlungen – das bewusste Nichthandeln – immer auch als eine Form des Handelns zu verstehen ist. Dies zeigt sich in ihrer Aussage: „Human beings are condemned to choice and action. Maybe you think you can avoid it, by resolutely standing still, refusing to act, refusing to move. But it’s no use, for that will be something you have chosen to do, and then you will have acted after all. Choosing not to act makes not acting a kind of action, makes it something that you do.“ (vgl. Korsgaard, Christine: *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford 2009, S. 1.)

²¹⁶ Ein Nichthandeln ist demnach eine Form des Handelns. In *The Source of Normativity* argumentiert Korsgaard, dass die Notwendigkeit des Handelns aus der praktischen Identität erwächst, wobei diese Identität auf dem fundamentalen Wert der Menschheit (humanity) beruht – ein Wert, dem man sich nicht entziehen kann: „Most of the time, our reasons for action spring from our more contingent and local identities. But part of the normative force of those reasons springs from the value we place on ourselves as human beings who need such identities. In this way all value depends on the value of humanity; other forms of practical identity matter in part because humanity requires them. Moral identity and the obligations it carries with it are therefore inescapable and pervasive. Not every form of practical identity is contingent or relative after all: moral identity is necessary.“ (vgl. Korsgaard, Christine: *The Source of Normativity*, Cambridge 1996, S. 121–122; ferner S. 129–130.) Die moralische Identität bzw. der Mensch als handelndes Subjekt stellt demnach einen unverzichtbaren Grund für das Handeln dar, da sie nicht nur die Grundlage, sondern auch die Notwendigkeit moralischer Verpflichtungen begründet.

²¹⁷ Korsgaards Differenzierung, wie sie in *Self-Constitution* (2009, S. 8–14) ausgeführt wird, lässt sich anhand des folgenden Beispiels veranschaulichen: Der Aussagesatz „Ich öffne das Fenster“ bezeichnet zunächst einen bloßen *Akt*, der keine explizite Zweckgerichtetheit beinhaltet. Im Gegensatz dazu liegt beim Satz „Ich öffne das Fenster, um Luft zu gewinnen“ ein *Handeln* vor, da hier ein Zweck formuliert wird. Der Zweck („um Luft zu gewinnen“) verleiht der Handlung eine *teleologische* Dimension, wodurch der Akt in einen intentionalen Handlungszusammenhang eingebettet wird. Somit wird deutlich, dass Handeln, anders als ein rein deskriptiver Akt, stets einen Zielcharakter besitzt und auf ein bestimmtes Ergebnis ausgerichtet ist.

Die Wertschätzung der Menschheit bildet das grundlegende Prinzip des Handelns. Korsgaard betrachtet Kants *kategorischen Imperativ* als das einzige Handlungsprinzip und als notwendige Bedingung dafür, die Selbstidentität zu bewahren.²¹⁸ Entsprechend handelt der vernünftige Akteur nach Korsgaard nur dann, wenn seine Handlungen dem kategorischen Imperativ folgen, der besagt, dass die Menschheit stets als Endzweck anerkannt und geachtet werden muss. Der kategorische Imperativ fungiert somit als das einzige konstitutive Prinzip. Dies verdeutlicht zugleich den Kern der aufklärerischen Moral: *Die Menschheit ist der zentrale moralische Bezugspunkt.*²¹⁹ Diese These impliziert, dass jede Handlung auf den kategorischen Imperativ abzielt, welcher zugleich den normativen Inhalt generiert. Auf diese Weise rückt die Moral als die einzige Möglichkeit in den Fokus, um eine einheitliche, konsistente Selbstidentität zu bewahren.²²⁰

Allerdings ist Korsgaards kantisches Modell nicht die einzige Möglichkeit, den konstitutiven Zweck zu bestimmen. Ein prominentes Beispiel für einen alternativen Konstitutivismus liefert Paul Katsafanas, der eine *nietzscheanische* konstitutive Ethik vertritt. Katsa-

²¹⁸ Im Folgenden wird Korsgaards These dargelegt, wonach die Pflicht, die Menschheit zu schätzen, als *transzendenter Beweis* dafür gelten soll, dass die Menschheit die unverzichtbare Bedingung der praktischen Identität darstellt. Die daraus abgeleitete Schlussfolgerung lautet: Die moralische Handlung ist unabdingbar, um als menschlicher Akteur ein konsistentes Leben zu führen. Korsgaards Argumentation lässt sich etwa wie folgt strukturieren: (1) Ein Vernunftwesen kann nur dann handeln, wenn es glaubt, dass sein Handeln durch bestimmte Gründe motiviert wird. (2) Diese Handlungsgründe können nur dann wirksam sein, wenn sie mit der praktischen Identität des Vernunftwesens übereinstimmen. (3) Ein Vernunftwesen vermag seine spezifische Identität nur aufrechtzuerhalten, wenn es die Menschheit als wesentlichen Bestandteil seiner praktischen Identität begreift. (4) Die Bewahrung dieser praktischen Identität ist jedoch nur möglich, wenn das Vernunftwesen seine eigene, einzigartige Menschheit wertschätzt. (5) Folglich ist es für das Vernunftwesen notwendig, die Menschheit wertzuschätzen, um sich als moralisch handelnder Akteur verwirklichen zu können. Hierbei könnte man kritisieren, dass die Prämissen (1) und (2) für Korsgaards Argumentation durchaus als überflüssig erscheinen, da insbesondere die Prämissen (3) und (4) hinreichend erscheinen, das zentrale Argument zu stützen. Korsgaards Überlegung, dass das Vorhandensein von Handlungsgründen nicht zwangsläufig dazu führt, die Menschheit als solche als wertvoll anzusehen, sondern lediglich deren Grundlage für den Akteur betont, bleibt umstritten. Konkret bedeutet dies: Zwar fungiert die Menschheit als notwendige Basis für unsere Fähigkeit zu handeln, jedoch wird ihr an sich kein intrinsischer Wert zugeschrieben. Die Position, dass sich der handelnde Mensch selbst die Menschheit als Grund für sein Handeln betrachtet und daher ihr ein normativer Wert zukommt, ist in der Tat diskutabel. Es sei angemerkt, dass diese Diskussion nicht Ziel der Verteidigung oder Widerlegung von Korsgaards Argumentation ist. Vielmehr soll hier lediglich die argumentative Struktur Korsgaards (vgl. Korsgaard, 1996, S. 123) skizziert werden. Eine weiterführende Verbesserung oder Erweiterung dieser Argumentation findet sich etwa bei Stern (vgl. Stern, Robert: *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford 2015, S. 68–72).

²¹⁹ Korsgaard, 1996, S. 123.

²²⁰ Korsgaard, 2009, S. 18.

fanos behauptet, jede Handlung ziele auf zwei konstitutive Zwecke: die *Tätigkeit des Akteurs* (agential activity) und das *Überwinden von Widerständen* (overcoming resistance). Die konstitutive Aufgabe richtet sich zunächst auf die Tätigkeit des Akteurs, die nur dann verwirklicht wird, wenn eine neue Handlung zugelassen und nicht durch die ursprüngliche Handlungsmotivation blockiert wird.

Katsafanas argumentiert, dass jede Handlung darauf abzielt, die Tätigkeit des Akteurs zu bestätigen, und dass eine solche Handlung bereits ein bestehendes Ziel voraussetzt, das es vom Akteur zu erfüllen gilt. Daraus lässt sich ableiten, dass das übergeordnete Ziel der konstitutiven Ethik darin besteht, *den Akteur zur Tätigkeit zu befähigen*. Diese konstitutive Ethik mag auf den ersten Blick trivial erscheinen, da sie uns nicht darüber informiert, welchen Zweck die Tätigkeit erfüllt oder welchen normativen Gehalt sie besitzt. Man könnte sich folglich fragen: *Wofür ist diese Tätigkeit denn?* Dieser Einwand lässt sich entkräften, wenn man den Begriff des Triebes in Nietzsches Philosophie betrachtet, um den *zweiten konstitutiven Zweck* zu erkennen: den *Widerstand*. Dieser nietzscheanische Konstitutivismus strebt zunächst nach der Tätigkeit und fordert gleichzeitig, jede auftretende Schwierigkeit zu überwinden. Dies bedeutet, dass bei jeder Handlung ein Hindernis entsteht, das überwunden werden muss. So wird die grundlegende Motivation allen menschlichen Handelns offengelegt: *Schwierigkeiten durch Tätigkeit zu bewältigen*.²²¹

Ich bin skeptisch, ob Kant und Nietzsche eine überzeugende Grundlage für die konstitutive Ethik bieten, da sich in ihren Werken kein eindeutiger Beleg für eine solche konstitutive Lesart finden lässt. Es fehlt mir ein zentraler Begriff, der die bisherige Debatte untermauern könnte: der *teleologische* Ansatz.²²² Einen wichtigen Vertreter der teleologisch-

²²¹ Katsafanas, 2018, S. 374-375. Zur ausführlichen der konstitutiven Ethik siehe Katsafanas, Paul: *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford 2013, S. 109-182.

²²² Tatsächlich konzipiert Korsgaard ihr konstitutives Projekt auch in *teleologischer* Hinsicht, indem sie versucht, die aristotelisch-teleologische Weltanschauung mit Kants „Reich der Zwecke“ zu verbinden. Korsgaard formuliert es folgendermaßen: „The account of the normativity of practical reason that I am working on here grounds normative standards in a frankly teleological, Aristotelian, conception of objects and activities.“ (vgl. Korsgaard, 2009, S. 37) Diese teleologische Dimension prägt auch Kants Auffassung von moralischer Handlung. So schreibt Korsgaard weiter: „To act, I have already suggested, is to determine yourself to be the cause of a certain end. So to act self-consciously is to conceive of yourself teleologically—as the cause—that is, the first cause—of a certain end. It is to conceive yourself as an agent, as efficacious to achieve certain subjectively held ends. Thus in addition to tools and obstacles and objects of fear and desire, a rational, self-conscious agent comes to conceive the world as containing agents, with ends of their own. She comes to conceive the world, in Kant’s language, as a Kingdom of Ends: a whole of all ends in

konstitutiven Ethik stellt Christoph Horn dar, der das *intrinsische* Gut als zentralen Aspekt betrachtet und davon ausgeht, dass jede Handlung stets auf einen ultimativen Zweck ausgerichtet ist.²²³ Laut Horn strebt jeder Akteur nach dem intrinsischen Gut, das vom instrumentellen Gut unterschieden werden muss, da letzteres um des Ersteren willen gewählt wird. Somit lassen sich unsere Handlungen in eine lange Kette von Mittel-Zweck-Beziehungen, das heißt in eine *Teleologie*, einordnen, in der jede Handlung in größere Zusammenhänge integriert wird. Dementsprechend gehört jede Handlung eines Akteurs letztlich zu einem Kontinuum von Gütern oder Zwecken, das das gesamte Leben des Akteurs umfasst. Diese konstitutive Ethik ist untrennbar mit dem „Lebensbegriff“ verbunden. Der Endzweck aller Handlungen besteht darin, ein gutes oder gelingendes Leben zu führen. Diesen konstitutiven Ethikansatz nennt er *Finalismus*.²²⁴ Das *teleologisch-konstitutive* Modell betrachtet die Ethik, indem es Ethik und Leben zugleich in Verbindung bringt. Darüber hinaus widerlegt Horns teleologische Perspektive einen verbreiteten Irrtum, wonach sich die antike Moralphilosophie auf das Leben konzentrierte, während die moderne Moralphilosophie das Handeln in den Vordergrund stellte.²²⁵

6.2. Selbstkonstitution als Selbstverwirklichung

Im Anschluss an die obige Debatte soll nun eine in der klassischen deutschen Philosophie weitgehend vernachlässigte Frage erörtert werden: *In welchem Sinne Fichte als Vertreter einer konstitutiven Ethik verstanden werden kann.* Für Fichte ist Freiheit die Aufgabe des Menschen, deren Realisation nur auf dem Boden einer Handlungstheorie möglich ist. Die Verwirkli-

themselves or first causes, with the ends that each sets before him or herself“ (vgl. Korsgaard, 2009, S. 37, 41).

²²³ Vgl. Horn, Christoph: „Klugheit, Moral und die Ordnung der Güter: Die antike Ethik und ihre Strebenkonzeption.“ In: *History of Philosophy & Logical Analysis*, 6 (2003), S. 90.

²²⁴ Vgl. Horn, 2021, S. 384.

²²⁵ Die Dichotomie von „*Was soll ich tun?*“ und „*Wie soll ich leben?*“ erweist sich daher als irreführend, da beide Fragen ohne einander nicht sinnvoll beantwortet werden können. Ernst Tugendhat und seine Schüler, allen voran Peter Stemmer, differenzieren in ihrer Betrachtung zwischen moderner und antiker Ethik anhand zweier grundlegender Fragen: Während in der modernen Moralphilosophie die Frage im Mittelpunkt steht, *wie man handeln sollte*, zielt die antike Moralphilosophie darauf ab, die Frage zu klären, *wie man leben sollte*. Diese Unterscheidung erscheint jedoch bei näherer Betrachtung der antiken Morallehre als problematisch. Denn die antike Ethik widmet sich, trotz ihres Lebensleitungsansatzes, ebenso eingehend dem Handlungsproblem wie die heutige Moralphilosophie. Damit wird deutlich, dass in der antiken Ethik das Thema des richtigen Handelns keineswegs vernachlässigt, sondern integraler Bestandteil der ethischen Betrachtungen ist (vgl. Horn, 2003, S. 75–76).

chung von Freiheit bedeutet für ihn nichts anderes als die *Selbstverwirklichung des Akteurs*, die im Übergang zur Freiheit eines tätigen Subjekts besteht. Diese Selbstverwirklichung erschöpft sich jedoch nicht in der Individualität, sondern erweist sich als *intersubjektive* Aufgabe.²²⁶ Freiheit ist nur insofern realisierbar, als jeder Akteur seine Selbstverwirklichung zugleich als Beitrag zur Freiheitsverwirklichung aller begreift. In diesem Sinne fällt *Selbstverwirklichung mit Freiheitsrealisation* zusammen.

Der Hinweis auf Fichtes Konzeption der *Selbstverwirklichung* lässt sich bereits in der *Grundlage* (1794) finden. Dort betont Fichte, dass das *Sich-Setzen des Ich* ausschließlich *auf sich selbst* bezogen ist: „[D]as Ich setzt sich selbst, schlechthin *weil* es ist. Es setzt sich durch sein bloßes Sein, und ist durch sein bloßes Gesetzsein“ (GA I/2, 259). Das Ich setzt sich also nicht für etwas anderes, sondern *allein für sich selbst*; was nicht für sich selbst ist, ist demnach kein Ich (GA I/2, 260). Wie dargelegt, fällt das setzende Ich (als Subjekt) mit dem seienden Ich (als Objekt) „völlig gleich, Ein und ebendasselbe“ zusammen (GA I/2, 260; vgl. GA I/5, 46).²²⁷

Man muss beachten, dass Fichtes Freiheitsbegriff eine radikale Neuorientierung darstellt: Freiheit ist nicht lediglich eine Akzidenz der Subjektivität, sondern das konstitutive Moment, durch welches Subjektivität als solche überhaupt erst möglich wird. Ihre Realisation hängt nicht von äußeren Bedingungen ab, sondern gründet *allein in der inneren Tätigkeit des Ich bzw. Sich-Setzen*. Mit anderen Worten: Die Konstitution der Freiheit ist *Freiheit um der Freiheit willen*. Die Menschheit ist als ein fortwährender Prozess der Freiheitsentwicklung zu begreifen. Genau hierin eröffnet sich ein *systematischer* Anschluss an die gegenwärtige Debatte um konstitutive Gründe des Handelns: Während für die normative

²²⁶ Dass Fichtes konstitutive Ethik als eine Theorie der Selbstverwirklichung des Ich verstanden werden kann, hebt auch Gabriel Gottlieb hervor: „What I want to highlight is that Fichte’s moral principle is formulated within the context of a teleological theory of action; it provides a concept of self-sufficiency that operates as an end of action that constrains all moral agency, while the I consists in a disposition to strive to realize the end of self-sufficient independence [...] because striving to achieve the end is to realize one’s being as I-hood [...] [T]he I is under the sway of the concept of self-sufficiency, since the concept of self-sufficiency is a constitutive concept of the I“ (Vgl. Gottlieb, 2023, S. 73).

²²⁷ An anderer Stelle erläutert Fichte ebenfalls deutlich: „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Prinzip des Lebens und des Bewußtseins lediglich in sich selbst haben.“ (GA I/2, 406).

Autorität aus den Bedingungen der Selbstkonstitution des Handelnden hervorgeht, ist bei Fichte das Subjekt nur im Handeln als freies Subjekt verständlich.

Die *Selbstkonstitution als Selbstverwirklichung* tritt deutlicher hervor, wenn man Fichtes *Sittenlehre* (1798) heranzieht. Dort bezeichnet Fichte das Ich als das „*absolute Wollen*“ und beschreibt es als „*absolute Tendenz zum Absoluten*; absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm, Tendenz, sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußeren Antrieb“ (GA I/5, 45). Das absolute Wollen ist für Fichte das Vermögen, durch welches Wirklichkeit überhaupt konstituiert werden kann. Dieses *wollende* Vermögen ist zwar noch nicht Wirklichkeit selbst, doch bildet es die *konstitutive* Bedingung dafür, dass Wirklichkeit hervorgebracht werden kann: „Der wesentliche Charakter des Ich [...] besteht in einer Tendenz zur Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird“ (GA I/5, 45; vgl. GA I/5, 51, 54).²²⁸

Ein zentraler Schwerpunkt liegt in Fichtes *Trieblehre*, die verdeutlicht, dass die *materiale Bedingung* nicht als Einschränkung, sondern als notwendige Voraussetzung der Freiheit zu verstehen ist. Die *Selbstverwirklichung* erfordert ein Mittel, durch das das Moralgesetz in der Sinnenwelt wirksam werden kann. Dieses darf nicht bei abstrakten Prinzipien stehenbleiben, sondern muss in konkrete Handlungen überführt werden. Freiheit erscheint somit als ein *genetischer* Prozess, der eine ständige Entwicklung einschließt. In diesem Prozess ergeben sich lange Zielketten, in denen einzelne Handlungen in teleologische Strukturen eingebettet sind. Jeder Akteur fungiert dabei als Werkzeug zur Realisierung des Moralgesetzes, wobei die individuelle Freiheit stets auf die übergeordnete Aufgabe der gesellschaftlichen Freiheit bezogen bleibt.

Damit wird der Gedanke aus der *Sittenlehre* weitergeführt, wonach das Wesen des Ich „in einer Tendenz zur Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen“ besteht (GA I/5, 45). Diese Tendenz erhält in der *Trieblehre* ihre materiale Vermittlung: Die Freiheit konstituiert sich nur dadurch, dass sie sich in der Sinnenwelt durch Triebe und deren Bestimmungen konkretisiert. Hier zeigt sich das *normative Handlungsprinzip* des Konstitutivismus Fichtes:

²²⁸ Düsing hat diese *transzendente* Fundierung der Moral in seinen Arbeiten präzise dargestellt (Vgl. Düsing, Klaus: *Fundamente der Ethik: Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen*, Stuttgart 2005, S. 129-169).

Jede freie Handlung zielt auf *Freiheitsverwirklichung als Selbstverwirklichung*, wobei individuelle und kollektive Freiheit einander wechselseitig begründen und sichern.

6.3. Fichtes dreifach-konstitutive Elemente: Körper, Vernunft und Interaktion

Um Selbstverwirklichung zu ermöglichen, nennt Fichte *drei notwendige Bedingungen*: Körper, Vernunft und Interaktion. Der Akteur hat die Tendenz, selbständig oder frei zu werden (vgl. GA I/5, 61; 70; 125;). Die Einheit des Akteurs gründet in seinem *Urtrieb*, dem ursprünglichen Motiv für Handeln. Dieser *Urtrieb* stellt die ideale Harmonie von Naturtrieb und reinem Trieb sowie die Einheit von Neigung und Pflicht dar. (vgl. GA I/5, 173; 286; 297; 308f.; 348; 368; 376f.).

Freiheit kann nur dann verwirklicht werden, wenn überhaupt ein Akteur vorausgesetzt ist. Um als Akteur zu handeln, bedarf es seiner Verortung in der Welt als *körperliches Existenz*; das heißt, der Akteur muss sich von bloßer *Idealität zur Realität* übergehen. Durch den Übergang konkretisiert sich die Ethik und verankert die Freiheit in der Welt. Der Akteur trägt daher eine Pflicht für seinen Körper bzw. *Leib*. Der Akteur verfügt stets über einen Körper, der sowohl *notwendig* als auch *kontingent* ist. Notwendig ist er, weil er die existentielle Form darstellt, durch die wir kausal auf die empirische Welt einwirken; kontingent ist er hingegen insofern, als er lediglich als Instrument des Moralgesetzes und als Teil der gemeinschaftlichen Freiheit fungiert. Unter dem Moralgesetz sind alle körperlichen Akteure *gleichberechtigt*. Der Körper folgt zunächst der Neigung, wodurch die Wahrnehmung von Gegenständen in der Welt möglich wird.

In diesem Sinne lässt sich sagen, dass die Kultivierung des Leibes den ersten Schritt zur Freiheit darstellt, sodass die Pflicht, den Körper zu erhalten, naheliegt. Der Akteur ist verpflichtet, sich zu vervollkommen, um angemessen und moralisch handeln zu können. Demnach sind Erhalt, Bildung und Wohlbefinden des Körpers sowie jene natürlichen Neigungen, die der körperlichen Existenz des Akteurs dienen, unverzichtbar. Dieser Trieb nach körperlicher Existenz erweist sich daher als notwendiges Moment, und moralisches Handeln ohne Verkörperung wäre für Fichte undenkbar.²²⁹ Daraus folgt, dass die

²²⁹ Angelica Nuzzo vertritt die Auffassung, dass Fichtes *Sittenlehre* in Bezug auf Spinozas *Ethica* bzw. den *conatus* interpretiert werden könne: „I suggested that the model on which Fichte’s moral end is to be understood is rather Spinoza’s sage, who pursues the highest freedom and blessedness by expansively – and bodily – inhabiting and appropriating the world with her increasingly active life.“ (vgl. Nuzzo, Angel-

körperliche Erhaltung, um weiter existieren zu können, tatsächlich als *moralische Pflicht* gilt. Ohne Körper wäre die Selbstverwirklichung von Anfang an zum Scheitern verurteilt (vgl. GA I/5, 285–286).

Wichtig ist zu verstehen, dass der Körper nicht bloß als lebloser Gegenstand der Neigung betrachtet werden sollte. Der Trieb zur körperlichen Erhaltung ist demzufolge nicht in erster Linie auf Glückseligkeit gerichtet, sondern auf die Ermöglichung von Freiheit. Wie bereits dargelegt, entspringen sowohl der reine Trieb als auch der Naturtrieb dem Urtrieb. Der Naturtrieb, der auf Selbsterhaltung und Glückseligkeit abzielt, wird von Fichte *insofern akzeptiert*, als er dazu dient, *die Freiheit zu konstituieren*. Beide Triebe lenken unser Handeln parallel und widerspruchsfrei. Die erste konstitutive Aufgabe besteht somit darin, körperlich zu werden.

Körperlich zu werden stellt für Fichte den ersten Moment und zugleich eine Pflicht des Moralgesetzes dar. Dies bildet den initialen Schritt zur Freiheit, doch kann die Realität der Freiheit nicht allein auf körperlicher Kausalität beruhen. Der Akteur muss sich vielmehr bewusst werden, dass er über Körperlichkeit hinausgehen kann, indem er sich als *Vernunftwesen* begreift. Ähnlich wie Korsgaard vertritt auch Fichte die Auffassung, dass der Akteur über eine *reflektierende* Kapazität verfügt, die es ihm ermöglicht zu entscheiden, ob er einer sinnlichen Neigung als Handlungsgrund folgen möchte oder nicht. Somit gründet sich der wesentliche Charakter des Akteurs nicht auf Neigung, sondern auf *Vernunft*. Durch diese Fähigkeit kann der Akteur sich von der rein körperlichen Existenz zu einem vernünftigen Akteur erheben und sich selbst als Vernunftwesen begreifen (GA I/5, 288).

Durch seine vernünftige Kapazität ist der Akteur an das Moralgesetz gebunden. Zwischen Vernunft und Körper besteht jedoch eine Differenz: *Der Körper muss der Vernunft untergeordnet werden*. Erweist sich der Naturtrieb als *pflichtwidrig*, obliegt es der Vernunft, ein solches Verhalten zu verhindern. Die Vernunft selbst gehorcht dem Moralgesetz und ist

ica: „Embodiment and Freedom: Fichte ‚On the Material of the Ethical Law.‘“ in: Bacin, Stefano & Ware, Owen (Hg.): *Fichte’s System of Ethics – A Critical Guide*, Cambridge 2021, S. 177) Ich hege Zweifel daran, ob Nuzzos spinozistische Lesart Fichtes *Sittenlehre* adäquat rechtfertigen kann. Zu diesem Zeitpunkt hatte Fichte Spinozas Philosophie kaum rezipiert; vielmehr wurde er maßgeblich von Kant und Reinhold beeinflusst. Diese historische Einordnung legt nahe, dass eine Interpretation Fichtes unter Zugrundelegung spinozistischer Konzepte vorsichtig zu betrachten ist.

befugt, den Naturtrieb zu leiten. Neigungen stehen bei Fichte nicht in grundsätzlichem Widerspruch zur Freiheit, sind jedoch nicht zwangsläufig mit dem Moralgesetz vereinbar.

Durch die Vernunft entwickelt sich der Akteur von einer *animalischen* Existenz zu einer *intelligenten* Persönlichkeit. Fichte betont, dass der Akteur die Fähigkeit besitzt, moralische Pflichten zu erkennen und alle Handlungen auf das Moralgesetz zu richten. Dieses Erkenntnis entspricht dem Begreifen der Wahrheit und dem richtigen Leben eines vernunftbegabten Wesens. Wie bereits dargelegt, gilt die Freiheit als höchster Zweck allen Handelns. Jedes theoretische Wissen ist auf Pflicht und Moral ausgerichtet, was bedeutet, dass es darauf abzielt, Pflichten zu erkennen und die Bedingungen der Moral offenzulegen. Folglich sollten meine Erkenntnisse und Denken zur Umsetzung des Moralgesetzes beitragen, weshalb *theoretisches Wissen* und *praktisches Handeln* untrennbar miteinander verbunden sind.

Fichtes Differenz zwischen *Theorie und Praxis* stellt nur zwei Ansichten der *gleichen* Vernunft dar. Das Erkenntnisvermögen dient nicht der Identifikation beliebiger Ziele, sondern einzig und allein dem Ziel absoluter Freiheit. Das Erkenntnisvermögen soll daher aus Moralbewusstsein heraus forschen und bleibt dadurch auf die praktische Pflicht beschränkt (GA I/5, 288f). Dies ist die zweite konstitutive Aufgabe: *vernünftig zu werden*.

Indem der Akteur vernünftig wird, erlangt er seine *individuelle* Freiheit. Doch Fichtes konstitutive Ethik verlangt, diese Freiheit auf eine höhere Ebene zu heben: *die soziale Dimension*. Fichte betont, dass *praktische Subjektivität* nicht nur als *körperlich-intelligent*, sondern zugleich als *gemeinschaftlich* konzipiert werden muss. Dies bedeutet, dass der Akteur soziale *Interaktionen* eingeht, um in der realen Welt seine eigene Freiheit mit der der anderen zu verbinden (GA I/5, 291f.). Da jeder vernünftige Akteur nach individueller Autonomie strebt und zugleich die Autonomie der anderen fördert, wird die Freiheit überhaupt erst ermöglicht: Individualität und Gemeinschaft sind gleichermaßen unerlässlich für die Selbstverwirklichung; das heißt, dass man die Freiheit des anderen anerkennen muss. (GA I/5, 288f).

Die Interaktion mit anderen Individualitäten ist entscheidend, um einen Missbrauch der Freiheit oder *ethischen Egoismus* zu verhindern. Die Notwendigkeit, die eigene Freiheit durch den Schutz der Freiheit des Anderen zu begrenzen, verhindert, dass die andere Individualität bloß als Mittel behandelt wird. Anders gesagt: Die Interaktion mit anderen

Vernunftwesen erweist sich zugleich als *Manifestation* und als *Einschränkung* der Freiheit. Freiheit zeigt sich folglich als Form der *Selbstbeschränkung*; der Akteur ist dazu aufgefordert, sich selbst einzuschränken, wobei diese Aufforderung nicht von außen, sondern aus ihm selbst kommt. Durch diese Selbstbestimmung eigne ich mir die Aufforderung an, was vollständig aus meiner eigenen Freiheit geschieht. Daraus lässt sich schließen, dass individuelle Freiheit durch *interpersonale* Freiheit bedingt ist und somit eine Verbindung der Freiheit mit der Gesellschaft nahelegt. Dies heißt, dass ein Ich ohne ein Du nicht existieren kann (GA I/5, 293). Wirst Du frei, werde Ich auch frei. Wenn ich mich als freies Wesen begreife, bin ich zugleich aufgefordert, andere ebenfalls als freie Wesen anzuerkennen. Auf diese Weise entsteht eine Ich-Du-Beziehung, in der Freiheit nicht nur individuell, sondern auch durch wechselseitige Anerkennung zwischen den Handelnden besteht.²³⁰ Fichtes Selbstverwirklichung gründet in einer reziproken Beziehung zwischen den Individuen und zielt auf eine gemeinschaftliche Freiheit ab.

Fichtes konstitutive Ethik beginnt mit der individuellen Freiheit und mündet in der Anerkennung des Anderen. Aus der vorangegangenen Erörterung wird deutlich, worin der konstitutive Zweck besteht: Das Handeln zielt darauf ab, die Selbst als auch Freiheit so weit wie möglich zu verwirklichen. Die Bedingungen hierfür sind Körper, Vernunft und Intersubjektivität, die den normativen Gehalt konkretisieren. Somit trägt dieses Modell dazu bei, die Frage nach dem konstitutiven Handlungszweck fundiert zu beantworten und Kantische Ethik durch materielle Bedingungen zu stärken.²³¹

6.4. Konstitutive Bedingung: Material oder Formal?

In der vorangegangenen Diskussion könnte der Eindruck entstehen, dass Fichtes konstitutive Argumentation die *Form* durch die *Materie* ersetzt. Tatsächlich kann ein Akteur als sinnliches Vernunftwesen niemals rein formal agieren, sondern er muss sich beständig um

²³⁰ Zur systematischen Rekonstruktion des zweiten personalen Standpunkts in Fichtes Werk sei auf folgenden Beitrag verwiesen: Günter Zöllner: „Die zweite Person: Fichtes systematischer Beitrag.“ in: Christoph Asmuth (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Person: Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, S. 125–146.

²³¹ Die Materialität als konstitutive Bedingung lässt sich in einem kantischen Modell kaum ausweisen. Es scheint zu sein, dass Korsgaard den Versuch unternommen hat, Kants Idee der Intersubjektivität aus dem kategorischen Imperativ abzuleiten. Doch findet sich die Intersubjektivität in Kants Texten, zumindest in expliziter Form, schwer nachzuweisen (Vgl. Korsgaard, 2009, S. 188-197).

die Idealität bemühen. Die absolute Freiheit ist bei Fichte nur eine *praktische Idee*, die nicht vollständig erreicht werden kann, sondern der man sich annähert. Die materiale Freiheit gilt daher als Erfüllung der formalen Freiheit. Die sogenannten materialen Bedingungen – *Körper, Vernunft und Intersubjektivität* – stehen nicht in einem Gegensatz zur formalen Freiheit. Vielmehr begreift Fichte beide als zwei philosophische Betrachtungsweisen der Freiheit, da er Freiheit als Subjektivität konzipiert, bei der eine „unfreie Subjektivität“ definitionsgemäß ausgeschlossen ist. Dies bedeutet, dass die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Freiheit im Grunde nur eine Differenz innerhalb der absoluten Freiheit darstellt.

Man könnte sich fragen, weshalb die formale Bedingung überhaupt vorausgesetzt werden muss, wenn wir *nur* materiale Freiheit erfahren und allein durch die materiale Bedingung den konstitutiven Zweck erreichen, da die formale Bedingung beziehungsweise die praktische Idee nicht gänzlich erfüllbar ist. Faktisch findet moralisches Handeln ja nur durch die materielle Bedingung statt.

Die Lösung dieses Paradoxons besteht darin, die Unterscheidung zwischen Formalität und Materialität nicht als *strikte Trennung* zu verstehen, wie sie etwa in Kants Moralphilosophie zwischen Vernunft und Neigungen gezogen wird. Diese Unterscheidung ergibt sich allein aus der *philosophischen Reflexion*. In diesem Sinn sind Formalität und Materialität als zwei Betrachtungsperspektiven zu verstehen, die einander nicht ausschließen. Wie bereits angedeutet, beschreibt Freiheit Fichte als eine *Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes* von Abstraktem zu Konkretem, sodass die Konstitution der Freiheit hier kein kausales Verhältnis abbildet und Formalität nicht schlicht als „Kausalität“ der Materialität aufzufassen ist. Vielmehr bedarf es eines *teleologischen* Bezugsrahmens, in dem sich Formalität und Materialität als *Kontinuum verschiedener Standpunkte* erweisen und nicht als *Ursache-Wirkungs-Beziehung*. Formalität und Materialität unterscheiden sich somit quantitativ, nicht qualitativ (vgl. GA I/5, 199).²³²

Fichtes Absicht, die konstitutive Ethik zu *materialisieren*, wird so betrachtet besonders deutlich: Die Trennung von Materialität und Formalität leistet keinen Beitrag zur Erlan-

²³² Auch Breazeale argumentiert, dass die materiale Freiheit nicht unabhängig von der formalen Freiheit zu verstehen ist. (vgl. Breazeale, Daniel: „Fichte and the Path from Formal to Material Freedom.“ In: Bacin, Stefano & Ware, Owen (Hg.): *Fichte's System of Ethics – A Critical Guide*, Cambridge 2021, S. 107.)

gung von Freiheit bzw. *Selbstverwirklichung*.²³³ Fichte betrachtet Aktivität und Passivität nicht als zwei grundverschiedene Zustände, sondern als zwei Perspektiven auf gleichen Zustand. Entsprechend sind Materialität und Formalität keine Gegenpole von Unfreiheit und Freiheit, sondern stellen vielmehr die *Realität und die Potenzialität der Freiheit* dar. In diesem Sinne erscheinen aktive und passive Tätigkeiten *nicht als heterogen*, sondern als *Modi ein und derselben Tätigkeit*.

Das Wechselspiel zwischen materialer Freiheit und formaler Freiheit bedarf noch weiterer Erläuterung. Der sinnlich-vernünftige Akteur handelt nicht direkt gemäß dem Moralgesetz. Vielmehr ist das moralische Handeln bei Fichte das Ergebnis der Reflexion und der Harmonisierung mit sinnlichen Neigungen. Jeder Versuch, die sinnliche Einschränkung zu überwinden, *zwingt uns zugleich*, in die Sinnenwelt zurückzukehren, um von Neuem zu versuchen, unsere sinnlichen Begrenzungen zu *transzendieren*. Diese notwendige Rückkehr in die Sinnenwelt beruht auf der sinnlich-vernünftigen Normativität der praktischen Subjektivität und stellt eine unausweichliche Bedingung der menschlichen Geisteshaltung dar.²³⁴

²³³ Dies erinnert an Kants Kritik an Platons Ideenlehre, wonach die Sinnenwelt lediglich als Quelle des Scheinwissens betrachtet wird (A 5). Fichtes Trieblehre kann als Kritik an Kants moralischem Formalismus verstanden werden, indem sie die Materialität nicht als „Mutter des Scheins“, sondern als *Quelle der Moral* begreift. Sobald Kant die Materialität der Moral aufgibt, verbleibt, ähnlich wie bei Platon, nur ein kraftloses Gesetz (vgl. Lam, 2024, S. 382–384).

²³⁴ Für den Akteur ist die Normativität unausweichlich – allerdings nicht als reine Tatsache, sondern als ein Ergebnis seiner aktiven Handlungsbestimmung. Das Subjekt, verstanden als Handelnder, Tätigkeit oder Aktivität, ist keine gegebene Tatsache, sondern wird erst durch seinen tätigen Grundcharakter begründet. Fichte meint, dass die Unausweichlichkeit im Handeln selbst liegt. Daraus folgt, dass Enochs Einwand – er prägte den Ausdruck „Schmagency“ als Kritik an der konstitutiven Ethik – nicht überzeugend ist. Der Konstitutivismus befasst sich nämlich nicht mit der Frage, *ob man handelt oder nicht handelt*, sondern mit der *Unmöglichkeit des Nicht-Handelns*. Das angebliche Nicht-Handeln stellt vielmehr einen performativen Widerspruch dar, da es bereits impliziert, dass Handeln grundsätzlich möglich sein muss. Obwohl das Nicht-Handeln logisch widerspruchsfrei erscheint, ergibt es sich deduktiv aus der Annahme des Handelns. Enoch kritisiert weiter, dass die konstitutiven Ethiker einen Schlussfehler begehen würden, indem sie versuchen, die normative Frage („Sollen“) aus der Frage der Unausweichlichkeit („Sein“) abzuleiten. Diese Kritiker behaupten, man könne aus der Tatsache, dass man handelt, nicht unmittelbar auf moralische Verpflichtungen schließen. Den konstitutiven Ethikern ist jedoch gemein, dass sie niemals versuchen, die Sollen-Frage aus bloßen Sein-Fragen zu rechtfertigen. Vielmehr wird die Vernunft als Quelle der Normativität nicht als ein bloßes Faktum verstanden, sondern als eine Tätigkeit, die selbst die Voraussetzung für ein Faktum darstellt. In Fichtes Modell leitet sich die Unausweichlichkeit nicht von einer gegebenen Tatsache ab, sondern die Tatsache des Handelns wird aus der aktiven Tätigkeit hergeleitet. Somit unterläuft Fichte nicht den von Enoch behaupteten Schlussfehler. Eine ausführliche Diskussion der Kritik Enochs an der konstitutiven Ethik findet sich in: Enoch, David: „Agency, Shmagency: Why Normativity Won’t Come from What is

Wenn meine Interpretation zutrifft, dann sind Formalität und Materialität in einem wechselseitigen Verhältnis zu verstehen und bilden gemeinsam einen *dynamischen* Zirkel der Tätigkeit. Denn mit jeder gegenseitigen Anerkennung gelangt der Akteur auf eine *höhere Stufe* und nähert sich der absoluten Freiheit an. Der höchste Punkt liegt in der vollständigen formalen Freiheit bzw. in der absoluten Formalität; diese bleibt für den Akteur unerreichbar und besitzt nur den Status einer *praktischen Idee*.²³⁵ Die Vollendung der Freiheit, also ein reines und formales Wesen zu werden, lässt sich nur durch vollständige Aufhebung der Materialität erreichen. Diese Unerreichbarkeit der formalen Freiheit hindert uns nicht daran, sie als obersten Handlungszweck zu betrachten. Zwar kann man sie nicht gänzlich erlangen, aber man kann stetig nach ihr streben und ihr *zunehmend näherkommen*.

Diese Umdeutung ermöglicht es, die praktische Idee der formalen Freiheit in die sinnliche Welt zu übertragen, da sie den *Zielhorizont* vorgibt. Da das Individuum als zeitlich und ausgedehntes Wesen untrennbar an natürliche Beschränkungen gebunden ist, kann es nicht handeln, ohne auf entsprechende *Hilfsmittel* zurückzugreifen. Diese natürliche Begrenzung beschränkt die Freiheit des Akteurs, macht sie aber zugleich erst *möglich*. Der Akteur kann niemals die „Freiheit an sich selbst“ erfahren; denn diese ist vielmehr als die idealste Bestimmung des Menschen zu verstehen.²³⁶ Aus diesem Grund ist das Streben nach Freiheit ein unendlicher Prozess (GA I/5, 168). Die Idee der Formalität artikuliert sich in der Verbesserung der Gesellschaft, und die Freiheit erweist sich als moralische Ordnung. Auf diese Weise wird deutlich, dass Fichtes konstitutive Ethik einen *Handlungsrahmen* bietet, in dem sich der Endzweck schrittweise verwirklichen lässt.

6.5. Das wahre Leben zu verwirklichen

Mit diesen Überlegungen lässt sich nun zur Frage übergehen. Die Selbstverwirklichung mündet letztendlich in der Suche nach freiem Leben. Ein freies Leben ist von der mora-

Constitutive of Agency.“ In: *Philosophical Review* 115 (2006), S. 169–198; sowie in Enoch, David: „Shmagency Revisited.“ In: Brady, Michael (Hg.): *New Waves in Metaethics*, New York 2011, S. 208–233. Gegen diese Kritik liefert Katsafanas eine überzeugende Antikritik (vgl. Katsafanas, 2013, S. 47–67).

²³⁵ Fichte spricht von der „Vernichtung der Individualität“ und meint damit, dass der Akteur sich vollständig mit der Absolutheit decken und völlig frei wäre. In einem solchen Zustand würde die Materialität überflüssig, weil seine Freiheit „vollendet“ wäre. Allerdings ist diese Absolutheit lediglich eine praktische Idee, die die Handlungen des Akteurs reguliert und nur teilweise realisiert werden kann (Vgl. GA, I/5, 344).

²³⁶ Vgl. Nuzzo, 2021, S. 171.

lischen Ordnung geprägt, und ein moralisches Leben bedeutet ein freies Leben.²³⁷ Fichtes konstitutive Ethik zeigt zudem, wie der endliche Akteur das sittliche Leben als wahres Leben begreift. Freiheit ist in der Tat die Wahrheit; frei zu sein bedeutet, *wahr zu sein*. Ein freies Leben kann in Täuschung nicht existieren. Ein solches wahres Leben ist nur in einer Gesellschaft vorstellbar (GA I/3, 27). Die Suche nach wahren Leben wird somit zu einer gemeinschaftlichen Aufgabe. In diesem Kontext ist die Philosophie keine bloße Fiktion, sondern eine *Lebenslehre* für alle Menschen. „Wäre die Philosophie ‚die bloße Kenntniß der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, ohne die Wissenschaft, sie zu entwickeln und zu befriedigen, nicht nur eine höchst traurige und niederschlagende; sie würde zugleich eine leere und völlig unnütze Kenntniß seyn.“ (GA I/3, 52) Daraus wird deutlich, dass die Wissenschaftslehre als Lebenslehre angesehen werden kann.²³⁸

Ein wahres Leben muss durch Freiheit konstituiert sein; ein wahres Leben ohne Freiheit ist gar nicht denkbar. Dass Fichtes konstitutive Ethik zugleich eine Wahrheitslehre impliziert, wird insbesondere in seinem Text „Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit“ von 1795 deutlich, dessen Bedeutung in der Fichte-Forschung häufig übersehen wird. In diesem Werk betont Fichte, es sei die Aufgabe der philosophischen Vernunft, *die Wahrheit zu erkennen*. Der Akteur müsse motiviert sein, das reine Interesse an der Wahrheit in sich zu wecken, es „zu erhalten, zu erhöhen und zu beleben“ (GA I/3, 79). Dieses reine Interesse an der Wahrheit ist laut Fichte ein „ursprünglich in uns liegender Trieb“ (GA I/3, 79). Es gründet in der Vernunft und wird durch die Erfahrung in der Welt verstärkt (GA I/3, 80). Diese Steigerung kann nur mittels *Freiheit* verwirklicht werden:

²³⁷ Allen Wood stellt diesen Punkt sehr treffend heraus: Fichte beabsichtigte, den Moralbegriff so zu erweitern, dass die Moral als für das Leben nützlicher Leitfaden fungieren kann (vgl. Wood, 2016, S. 125). Auch Wolfgang Schrader argumentiert, dass der Lebensbegriff bereits in der frühen Wissenschaftslehre über den Freiheitsbegriff konstituiert wurde. So etwa heißt es in GA I/5, 85: „Wir fangen unser Leben nicht an beim Spekulieren, sondern wir fangen es eben beim Leben selbst an.“ Ich halte Schraders Untersuchung für zutreffend. Eine lebensorientierte Ethik wird dadurch noch überzeugender, wenn man Fichtes populäre Schriften eingehender betrachtet. (vgl. Schrader, 1792, S. 33f.)

²³⁸ Der Philosoph ist aus seiner Sicht dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; Fichte fungiert als „Priester der Wahrheit“, steht in ihrem Dienst und ist verpflichtet, alles für die Wahrheit einzusetzen (Vgl. GA I/3, 58).

Dies geschieht durch Freiheit, wie jede sittliche Handlung. Aber alle Regeln für Anwendung der Freiheit setzen die Anwendung derselben schon voraus; und man vernünftiger Weise nur demjenigen zurufen: gebrauche deiner Freiheit, der dieselbe schon gebracht hat. Dieser erste Akt der Freiheit, dieses Losreißen aus dem Ketten der Naturnotwendigkeit geschieht, ohne daß wir selbst wissen, wie. So wenig wir uns des ersten Schritts in das Reich des Bewußtseyns überhaupt bewußt werden, eben so wenig werden wir uns unsers Uebertritts in das Reich der Moralität bewußt. Irgend woher fällt ein Feuer-Funke in unsre Seele, der vielleicht lange in heimlichem Dunkel glüht. Es erhebt sich, er greift umher, er wird zur Flamme, bis er endlich die ganze Seele entzündet. (GA I/3, 80)

Die Wahrheit kommt ebenso wie eine sittliche Handlung nur durch Freiheit zustande. Weshalb ist die Wahrheit für Fichtes konstitutive Ethik von so großer Bedeutung? Weil man nur in der Wahrheit zwischen moralischen und unmoralischen Handlungen unterscheiden kann, indem man sich von den „Ketten der Naturnotwendigkeit“ befreit und sich als eigenverantwortlichen Akteur erkennt. Diese Idee bildet den Kern seines ethischen Konstitutivismus: Er zielt darauf ab, die Menschheit weiterzuentwickeln und eine vollkommene Gemeinschaft in Freiheit zu verwirklichen. Diese Intention wird deutlicher, wenn man den restlichen Teil von §18 noch einmal berücksichtigt:

...[W]enn meine Sätze auch wirklich allgemein vernunftmäßig, sonach allgemeingültig sind, so bleibt die besondere Darstellung derselben, doch immer individuell; ihre Einkleidung ist die beste zunächst nur für mich: aber sie würde sich selbst in mir an das Allgemeine, durch die Denkart aller Modifizierte noch enger anschließen, wenn sie eine weniger individuelle Form hätte. Diese erhält sie dadurch, daß ich sie anderen mitteile, daß andere sich darauf einlassen, und ihre Gegengründe darlegen, welche, wenn der Satz an sich richtig ist, aus ihrer individuellen Denkart herkommen. Ich berichtige dieselbe, und bilde dadurch meine eigne Vorstellung auch für mich selbst gemeinfaßlicher aus. Je ausgebreiteter diese Wechselwirkung ist, desto mehr gewinnt die *Wahrheit* (objektiv betrachtet) und ich selbst dazu. (GA, I/5, 330)

Dementsprechend vertritt Fichte die Ansicht, dass eine vernünftige und wahre Gemeinschaft durch die „Denkart aller Modifizierten“ erschaffen wird. Wie bereits dargelegt, handelt es sich dabei nicht nur um eine individuelle Aufgabe, sondern um eine gemeinschaftliche. Diese Wahrheit ist daher „gemeinfaßlich“, weil sie nicht allein mich betrifft, sondern eine allgemeingültige Geltung beansprucht. Aus diesem Grund knüpft Fichtes Wahrheitskonzept erneut an seine Vorstellung von Interaktion personaler Akteure an. Die Wahrheit ist somit an ein gemeinschaftliches Ziel gebunden, und jeder Einzelne, insbesondere der

Philosoph, ist verpflichtet, die „letzte und höchste Bestimmung“ zu erkennen, sodass die Gesellschaft als „gelehrtes Publikum“ gelten kann (GA I/5, 332).

Die Idee einer gemeinschaftlichen Wahrheit ruft das Höhlengleichnis in Platons *Politeia* in Erinnerung: Ein Sklave wird aus den Ketten der Illusion befreit und sieht zum ersten Mal die wahre, wenn auch unangenehme, Welt. Die entscheidende Botschaft des Gleichnisses besteht nicht allein darin, dass dieser Sklave die Wahrheit erkennt, sondern dass er nach seiner Einsicht in die Höhle zurückkehrt, um die übrigen Sklaven zu überzeugen, ebenfalls aus der Höhle zu treten. Gemeinsam müssen sie ihre Ketten abwerfen und das wahre Leben finden.²³⁹ Fichtes konstitutive Aufgabe steht somit in der *platonischen* Tradition. Die Selbstverwirklichung des *freien* Lebens entspricht dem *wahren* Leben. Ähnlich wie im Höhlengleichnis verfolgt der Transzendentalphilosoph nicht nur für sich selbst das wahre Leben, sondern auch für *andere*, die in einem „unfreien Scheinleben“ verharren.

Diese Untersuchung ermöglicht es, die *künftige* Absicht von Fichtes konstitutiver Ethik zu bestimmen. Die Philosophie betrachtet nicht nur die gegenwärtige Lage der Menschheit, sondern strebt zugleich eine bessere Welt an, die sich an den Prinzipien der Vernunft orientiert. Fichtes Konstitutivismus erscheint als eine Aufgabe, ein „Weltplan“, der den Zeitgeist der Aufklärung widerspiegelt. Diesen „Weltplan“ beschreibt Fichte folgendermaßen: „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ (GA I/8, 198). Das Motto „Freiheit nach der Vernunft“ ist das grundlegende Anliegen und korrespondiert mit Fichtes vorheriger Idee, dass die *Wissenschaftslehre* das erste *System der Freiheit* darstellt. Die Vernunft ist in diesem Zusammenhang das Grundgesetz des gesamten geistigen Lebens. Ohne ein vernünftiges Gesetz könnte „ein Menschengeschlecht gar nicht zum Daseyn kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, [...] kann [es] ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Daseyn bestehen“ (GA I/8, 199). Die Vernunft ist die unabding-

²³⁹ Platon, *Politeia*, 514a-517e; vgl. GA I/3, 46: „Der gesellschaftliche Trieb überhaupt bezieht sich allerdings auf die Freiheit [...] Man kann aus menschenfeindlichem Egoismus sich überhaupt absondern, sich weigern, etwas von der Gesellschaft anzunehmen, um ihr nichts geben zu müssen; man kann aus roher Thierheit die Freiheit derselben vergessen und sie betrachten, als etwas, das unsrer bloßen Willkühr unterworfen ist; weil man sich selbst nicht anders betrachtet, als unterworfen der Willkühr der Natur.“

bare Bedingung dafür, sich vom reinen Naturwesen zu unterscheiden. Wer das vernünftige Leben nicht als Zweck an sich begreift, verharret in bloßer Naturhaftigkeit.

Somit darf die Vernunft nicht nur *instrumental* bleiben, sondern muss sich auf eine höhere geistige Ebene erheben, in der sie sich selbst durch Freiheit bestimmt, und nicht durch Mechanismus oder äußere Autoritäten. Unter diesen Umständen ist das Leben der menschlichen Gattung kein „blinder Ohngefähr“; vielmehr „geht [es] einher und rückt vorwärts nach einem festen Plane [...] daß die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde“ (GA I/8, 206).

Das Erschaffen von Freiheit muss daher über das Individuum hinausreichen und sich auf die Gemeinschaft erstrecken. Die gemeinsame Freiheit ist „ein und dasselbe Leben, das als Leben der Gattung erscheint“ (GA I/8, 219). Die Freiheit des Anderen zu achten, ist für Fichte entscheidend, damit die Vernunft nicht auf „den härtesten und gröbsten Egoismus“ reduziert wird, sondern vielmehr „eine Entwicklung einer sich verbreitenden und umfassenden Liebe anfangen“ (GA I/8, 221). In diesem Sinne betritt der Mensch das höhere Leben, indem er die „Gattung als Gattung“ betrachtet und sie als Zweck an sich selbst begreift – nicht aufgrund eines Nutzens oder einer bloßen Instrumentalität für äußere Zwecke. Das Leben der Gattung wird somit zur Idee, indem es sich an der Idee orientiert (GA I/8, 221). Diese überobligatorische Idee offenbart sich in der Vorstellung eines höheren, idealen menschlichen Lebens, das den eigenen Egoismus überwindet, um künftigen Generationen eine bessere Welt zu ermöglichen.

Ausblick: Fichtes konstitutive Ethik

Fichtes konstitutive Ethik macht deutlich, welchen Stellenwert der *konstitutive Zweck* besitzt und wie sich daraus der *normative Gehalt* ableitet. Selbstkonstitution ist *Selbstverwirklichung des Akteurs*. In seinem Modell verbindet Fichte sowohl einen *prinzipienbasierten* als auch einen *zweckorientierten* Konstitutivismus. Der normative Gehalt konkretisiert sich in der Erhaltung des Körpers, in der Kultivierung der Vernunft sowie in der Intersubjektivität mit anderen Akteuren.

Der konstitutive Ansatz vermittelt damit zwischen der strikten Forderung der kantischen Ethik und einem inhaltlich gehaltvollen moralischen Anspruch. Einerseits schützt Fichtes System vor dem Vorwurf des bloßen Formalismus, andererseits zeigt er konkret,

wie zu handeln ist, um ein *wirklich freies Leben* zu führen. Letztlich betont Fichte das Ziel und die Aufgabe der Menschheit, ihre Verhältnisse aus freier Einsicht gemäß der Vernunft zu gestalten. Die Menschheit soll sich in dieser Welt durch Freiheit zur reinen Vernunft hin entwickeln. Freiheit ist für Fichte kein abgeschlossener Zustand, und soll es auch nicht sein. Sie bleibt vielmehr eine *unendliche* Aufgabe.

7. Fichtes Standpunkt: Erstpersonale oder Zweitpersonale Ethik?

Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen; dies sey das letzte Wort, wodurch ich mich Ihrem Andenken empfehle; und das Andenken zu dem ich mich Ihnen empfehle. (GA I/2, 89)

Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen *anerkennen* als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken. (GA I/3, 358)

7.1. Darwalls These

Stephen Darwall vertritt die These, dass Fichte in seiner Ethik einen zweitpersonalen Standpunkt einnehme, insofern jede erstpersonal formulierte Handlung notwendig einen zweitpersonal begründeten Anspruch berücksichtigen müsse. Eine erstpersonale Ethik müsste folglich in eine zweitpersonale Ethik übergehen. Ob Darwalls Konzept der zweitpersonalen Ethik insgesamt in der analytischen Ethik überzeugt, bleibt einer weiterführenden Diskussion vorbehalten.²⁴⁰ In diesem Abschnitt jedoch soll nicht erörtert werden, ob Darwalls Theorie tragfähig ist; vielmehr steht die historisch-relativierte Frage im Zentrum, ob Fichte in seiner Ethik tatsächlich, wie Darwall behauptet, einen zweitpersonalen Standpunkt einnimmt.

Die Debatte über zweitpersonale Gründe erscheint durch Darwalls Hervorhebung als eine alternative Argumentationslinie der analytischen Ethik; insbesondere Fichtes Einsichten werden darin nach wie vor unterschätzt. Allerdings ist die Frage nach dem zweitpersonalen Standpunkt keineswegs neu, wenn man die deutschsprachige Fichte-Forschung in den Blick nimmt. Bereits Wilhelm Weischedel hat in seinem klassischen Werk *Der frühe Fichte* gezeigt, dass der Begriff der „Gemeinschaft“ die frühe *Wissenschaftslehre* prägt und als deren zentrale Aufgabe zu verstehen ist. Auch Reinhard Lauth entwickelte in seinem einflussreichen Aufsatz die *Interpersonalitätsthese*; seitdem gilt „Interpersonali-

²⁴⁰ Zur Diskussion und Kritik von Darwalls zweitpersonalem Standpunkt siehe: Honneth, Axel: „You” or “We”: The Limits of the Second-Person Perspective.“ In: *European Journal of Philosophy*, 29 (2021, 3), S. 581–591.

tät“ als etablierte Deutungsoption der Fichte-Forschung. Darwalls These, dass Fichtes Ethik eine zweitpersonale Ansicht vertritt, kann meines Erachtens in dieser Tradition zugeordnet werden und gilt als die weitere Entwicklung der bereits in der deutschen Fichteforschung Debatte.

Jedoch interessiert Darwall sich weniger für den *historischen* Fichte. Ihm ist gleichgültig, ob Fichte diese Position tatsächlich vertreten hätte; entscheidend ist für ihn, dass Fichtes Ethik die Implikationen für seinen zweitpersonalen *Kontraktualismus* in der analytischen Ethik bereithält und dass die gegenwärtige Ethik, häufig unbewusst, auf Fichtes Gedanken rekurriert.²⁴¹

Daher werde ich zeigen, dass Fichte innerhalb seines primär *erstpersonal* angelegten Ansatzes tatsächlich einen *zweitpersonalen* Standpunkt einnimmt. Anders als Darwall werde ich Fichtes Texte und Forschungsliteratur im Detail heranziehen, um diese zweitpersonale These zu unterstützen. Dieser Abschnitt bietet daher eine *historisch-systematische* Rekonstruktion des zweitpersonalen Standpunkts in Fichtes Ethik: Zunächst stelle ich Darwalls Konzeption des Zweitpersonalen dar; sodann prüfe ich, inwiefern seine Interpretation Fichtes Denken trifft mit der historischen Exkursion und beende ich diesen Abschnitt mit einer Antwort auf die Einwände gegen die zweitpersonale Ethik Fichtes.

7.2. Darwalls zweitpersonale Standpunkt

Eine zweitpersonale Ethik setzt notwendig eine *Anerkennung* voraus. Darwall nennt diese Anerkennung den „*zweitpersonalen Standpunkt*“ (second-personal standpoint); jeder Akteur ist damit verpflichtet, die daraus hervorgehenden Normen sowie die „*zweitpersonale Autorität*“ (second-personal authority) des Anderen zu respektieren. Ethik betrifft folglich nicht nur mein individuelles Handeln, sondern ebenso die Handlungen und das Wollen *des Anderen*. Der zweitpersonale Standpunkt ist *irreduzibel*, insofern er die Pflicht einschließt, den anderen Akteur als *frei*, *vernünftig* und *verantwortlich* anzuerkennen.²⁴² Somit stehen Ich und Du in einer *Relation*, in der das Ich das Du notwendig als *konstitutives* Ele-

²⁴¹ „Increasingly, I came to realize that even when modern philosophers did not make explicit use of Fichte’s insight, it was implicit in their thought, nonetheless.“ (Vgl. Darwall, Stephen: *Modern Moral Philosophy – From Grotius to Kant*. Cambridge 2023, xii.)

²⁴² Darwall, Stephen: *The Second-Person Standpoint – Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge 2006, S. 3-5

ment seiner selbst voraussetzen muss. Der zweitpersonale Standpunkt verweist auf zweitpersonale *Gründe*, die ihrem Wesen nach *relational* und *akteursbezogen* sind.

Die zweitpersonale Ethik richtet sich gegen eine *drittpersonale* Ethik, also gegen den *impersonalen*, *akteurneutralen* Standpunkt, wie ihn etwa Thomas Nagel vertritt.²⁴³ Darwall kritisiert, dass dieser drittpersonale Standpunkt lediglich *epistemische Gründe* bereitstelle, jedoch keine *normativen Gründe*, die tatsächlich zum Handeln motivieren. Darwalls Konzept des zweitpersonalen Grundes lässt sich mit einem einfachen Beispiel illustrieren: Tritt mir jemand auf den Fuß und verursacht Schmerz, habe ich, so Darwall, einen *normativen* Grund, die betreffende Person aufzufordern, ihren Fuß zurückzuziehen. Mit dieser Aufforderung liefere ich der anderen Person einen zweitpersonalen Grund, nicht weiterhin auf meinem Fuß zu stehen. Weigert sie sich, darf ich ihr vorwerfen, ihrer Pflicht nicht nachgekommen zu sein.²⁴⁴

Der zweitpersonale Standpunkt umfasst damit nicht nur den epistemischen Grund, dass mir bewusst ist, dass jemand mir Schmerz zufügt; ich enthalte zugleich einen hinreichenden *normativen* Grund, von der anderen Person ein bestimmtes Verhalten zu verlangen oder zu unterlassen. Zweitpersonale Gründe gelten folglich nur unter der Voraussetzung wechselseitiger Anerkennung von Autorität, Zurechenbarkeit und der Möglichkeit, Aufforderungen von Person zu Person auszusprechen. Weil diese Gründe aus der Relation der Akteure hervorgehen, ist die zweitpersonale Ethik ihrem Wesen nach *akteurbezogen* und eben nicht akteurneutral.²⁴⁵

Darwall verwirft den erstopersonalen Standpunkt insofern, als diese die Quelle normativer Gründe ausschließlich in der *Selbstgesetzgebung* bzw. im *autonomen* Vernunftsubjekt verorten und dabei zweitpersonale Gründe ausblenden. Seine Argumentation stützt er dabei insbesondere auf Fichtes praktische Philosophie, genauer auf den Begriff der „Aufforderung“ in der *Grundlage des Naturrechts* (1796). Nach Darwalls Interpretation setzt Fichte die

²⁴³ Darwall, 2006, S. 102.

²⁴⁴ Darwall, 2006, S. 5-6, 13.

²⁴⁵ „A second-personal reason is one whose validity depends on presupposed authority and accountability relations between persons and, therefore, on the possibility of the reason's being addressed person-to-person. Reasons addressed or presupposed in orders, requests, claims, reproaches, complaints, demands, promises, contracts, givings of consent, commands, and so on are all second-personal in this sense. They simply wouldn't exist but for their role in second-personal address. And their second-personal character explains their agentrelativity. As second-personal reasons always derive from agents' relations to one another, they are invariably fundamentally agent-relative.“ (Vgl. Darwall, 2006, S. 8)

Selbstbestimmung des Akteurs bereits als ein „gegenseitiges zweitpersonales Verhältnis zwischen Adressanten und Adressat“ voraus.²⁴⁶ Dennoch darf man Darwalls zweitpersonale Ethik nicht als vollständige Abkehr von erstpersonalen Ansätzen verstehen. Er lehnt nicht *die erstpersionale Ethik als solche* ab, sondern nur deren Varianten, *die zweitpersonale Gründe ignorieren*. In Darwalls Sicht ist seine Konzeption vielmehr eine spezifische Ausformung *erstpersonaler* Ethik, insofern sie durchweg *akteurbezogen* bleibt.²⁴⁷

7.3. Fichte-Punkt

Darwall entwickelt seinen *Fichte-Punkt* des „zweitpersonalen Standpunkts“ nicht anhand des *Systems der Sittenlehre* (1797), sondern primär auf *Grundlage des Naturrechts* (1796). Obwohl Fichte die Rechtslehre ausdrücklich von der Morallehre *unterscheidet*, übergeht Darwall diese Differenzierung und macht den Begriff der „Aufforderung“ zum zentralen Anker seiner Rekonstruktion. Eine kohärente Darstellung der zweitpersonalen Ethik erfordert für Darwall zwei Bedingungen: (1) *Gemeinsame Autorität*: Adressant und Adressat besitzen die gemeinsame Autorität, einander als freie und vernünftige Wesen Ansprüche zu stellen. (2) *Gemeinsame Freiheit*: Beide Adressant und Adressat verfügen gleichermaßen über die Freiheit, auf solche, aus der gemeinsamen Autorität entspringenden Ansprüche zu reagieren.²⁴⁸ In Darwalls Interpretation setzt Fichtes Position somit zweitpersonale Autorität (*die Würde der Person*) und zweitpersonale Kompetenz (*die Autonomie des Willens*) voraus; nur unter diesen Voraussetzungen kann der Akteur sowohl sich selbst als auch den anderen als frei und vernünftig anerkennen.²⁴⁹

²⁴⁶ Vgl. Darwall, 2006, S. 21.

²⁴⁷ Vgl. Pauer-Studer, Herlinde: „The Moral Standpoint: First or Second Personal?“ In: *European Journal of Philosophy*, 18 (2010, 2), S. 297.

²⁴⁸ Vgl. Darwall, 2006, S. 246.

²⁴⁹ Vgl. Darwall, 2006, S. 253: siehe auch: „Each of these assumptions commits an addresser to a second-personal authority deriving from second-personal competence. The first two illustrate the Strawsonian point that reactive attitudes like blame always involve an aspect of mutual accountability, since they are always addressed from the perspective of someone as a second-personally competent person (a member of the moral community) to someone as a(nother) second-personally competent person (and thus an equal member) (Strawson 1968: 93). They thereby ultimately derive their authority to address their implicit demands from this perspective. The third assumption makes explicit a point that is implicit already in the first two, namely, that the authority to hold responsible implies a distinction between legitimately relating to someone in “demanding” ways that, however directive, do not amount to coercion because they are warranted by second-personal reasons (reasons that, it is assumed, an addressee could himself freely accept and that holding himself responsible would require him to accept), on the one hand, and relating to him in the very

Darwall zitiert hierzu die zentrale Passage Fichtes: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“ (GA I/3, 358). Dieses Diktum versteht er als Schlüsselstelle seiner zweitpersonalen Ethik: Freiheit wird nur durch *Selbstbeschränkung* errungen, indem zugleich die Freiheit des Anderen anerkannt wird. Dass Fichte Rechtslehre und Sittenlehre voneinander trennt, spielt für Darwall keine Rolle; ebenso wenig interessiert ihn, ob die *rechtliche* Freiheit lediglich „technisch-praktisch“ sei.²⁵⁰ Entscheidend ist für ihn allein, dass Fichtes Argumentation den zweitpersonalen Standpunkt *impliziert* und damit seine eigene Rekonstruktion einer zweitpersonalen Ethik stützt.

Laut Darwall bezeichnet Fichtes Begriff der Aufforderung jene Fähigkeit eines Akteurs, sich selbst als *frei zu begreifen* und zugleich den anderen als vernünftiges Wesen *anzuerkennen*. Jede Person ist demnach aufgefordert, ihr eigenes Denk- und Urteilsvermögen auszuüben und den anderen in einen gemeinsamen Freiheitsraum einzubeziehen. Die Aufforderung verwirklicht also nicht nur meine Freiheit; sie macht auch die anderen Akteure zu freien Akteuren. Darum stehen *Auffordernder* und *Aufgeforderter* auf Augenhöhe und teilen die Kompetenz, voneinander Handlungen verlangen zu können. Denn durch die Aufforderung wird, wie Fichte formuliert, der Akteur „als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens ausser ihm, als eben als eines freien Wesens, gegenseitig bestimmt und bedingt.“ (GA I/3, 350). Hieraus folgert Darwall, dass zweitpersonale Gründe nicht auf erstpersionalen Gründen *reduzierbar* sind: Wer die Freiheit und Vernünftigkeit des anderen anerkennt, verwirklicht zugleich die eigene Freiheit.²⁵¹

Darwalls Rekonstruktion von Fichtes Position lässt sich in *sieben* Thesen formulieren:

- (1) **Selbstbestimmung:** Zweitpersonale Gründe können nur dann geltend gemacht werden, wenn der Akteur sich durch diese Gründe frei und vernünftig selbst bestimmen kann.
- (2) **Verantwortlichkeit:** Zweitpersonale Forderungen setzen stets voraus, dass der Akteur für ihr Befolgen verantwortlich ist.
- (3) **Rationale Akzeptierbarkeit:** Der Akteur

same ways without the relevant authority, which would then be coercion and therefore an illegitimate violation of the addressee's authority as free and rational, on the other.“ (S. 259.)

²⁵⁰ „I should emphasize that I extend Fichte's claims and arguments farther than he does or would himself. For reasons I cannot adequately discuss here, Fichte distinguishes between moral duty and the right, and he understands enforceable constraints of right as “technical” or “practical,” that is, as hypothetical requirements that agents are committed to only insofar as they aim to live together.“ (Darwall, 2006, S. 252-253.)

²⁵¹ Darwall, 2006, S. 256-257.

muss die vorgebrachten Gründe und die ihm zugrunde liegenden Autoritätsbeziehungen vernünftig akzeptieren kann. Auch wenn zweitpersonale Gründe oft in spezifischen normativen Beziehungen geltend gemacht werden, richtet sich seine Rechtfertigung letztlich an jede andere Person *qua* freies und vernünftiges Wesen. (4) **Legitimität statt Zwang:** Eine Forderung ist nur legitim, wenn er die Freiheit und Vernunft der anderen Person achtet; andernfalls handelt es sich um illegitimen Zwang. (5) **Gemeinsame Autorität:** Das Vorbringen zweitpersonaler Forderungen setzt voraus, dass die Akeutere eine gemeinsame Autorität besitzen, einander Ansprüche zu stellen. (6) **Grundlegende Würde:** Die Möglichkeit, zweitpersonale Gründe anzusprechen, beruht stets auf der allen Personen zukommenden *Würde*. (7) **Autonomie des Willens:** Schließlich impliziert jede zweitpersonale Ansprache die Autonomie des *Willens*, die „zweitpersonale Kompetenz“, auf Seiten beider Beteiligten. Fichtes Theorie der Aufforderung liefert Darwall somit ein *paradigmatisches* Beispiel für eine Ethik, in der Freiheit, Vernunft und gegenseitige Anerkennung in einem irreduzibel zweitpersonalen Verhältnis zusammenfallen.²⁵²

7.4. Gibt es einen zweitpersonalen Standpunkt in Fichtes Ethik?

Darwalls Fichte-Interpretation bildet in der analytischen Ethik zweifellos eine innovative Alternative zur drittpersonalen Ethik. Allerdings ist der zweitpersonale Ansatz innerhalb der Fichte-Forschung *keineswegs neu*; er findet sich seit Langem in der deutschsprachigen Literatur. Die folgende Exkursion soll Darwalls These daher nicht schmälern, sondern seine Lesart in die Tradition der Fichte-Interpretation einordnen.

(a) Wilhelm Weischedel – Ontologie der Gemeinschaftlichkeit

Wilhelm Weischedels *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, erst im Jahr 1939 erschien, zählt wohl zu den ersten Monographien, die Fichtes zweitpersonalen Standpunkt, genauer, seine Idee der „Gemeinschaft“, systematisch herausarbeiten. Weischedel vertritt die These, dass das Wesen des Menschen nur durch die Stiftung von *Gemeinschaft*

²⁵² Darwall betonte, dass Kants Formulierung des „Reichs der Zwecke“ bereits den zweitpersonalen Standpunkt impliziere und dass seine erstpersionale Ethik auch zweitpersonale Gründe berücksichtigen müsse. (Vgl. Darwall, 2006, S. 269-276.)

verständlich wird. Fichtes *Wissenschaftslehre* erscheint folglich als Begründung dieser Gemeinschaft, ja als eine „*Ontologie des menschlichen Daseins*.“²⁵³

Weischedel betont, dass Gemeinschaftlichkeit das innerste Wesen des Menschen ausmacht, eine Einsicht, die sich bereits in Fichtes Vorlesungsreihe *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) findet. Dort heißt es: „Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer, vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt.“ (GA I/3, 37) Weischedel zufolge zeigt Fichte, dass Gemeinschaft „die notwendige Bedingung dafür [ist], dass der Mensch andere Wesen außer sich entdecken kann“ und somit „unabtrennbar vom Wesen des Menschen zu erweisen“ sei.²⁵⁴

Die Konstitution des Ich fällt daher mit der Konstitution von Gemeinschaft zusammen: *Menschsein ist Mit-Sein*. Ich und Gemeinschaft *mitkonstituieren* einander; Gemeinschaftlichkeit ist dem Ich *ursprünglich* eingeschrieben. In diesem Sinne erscheint der andere Mensch, das *Du*, stets als dem *Ich* zugehörig. Weischedel zufolge greift hier Fichtes Begriff der *Aufforderung*: Zwei Ich-Subjekte erkennen einander in „freier Wirksamkeit“ an, wobei „der Auffordernde und der Antwortende miteinander in einem wechselseitigen Verhältnis ursprünglich verknüpft“ sind.²⁵⁵ Vor diesem Hintergrund lassen sich Rechtsphilosophie und Moralphilosophie als zwei Modi der Explikation derselben gemeinschaftlichen Idee verstehen: zwei Perspektiven auf Freiheit, die letztlich auf eine *freie Gemeinschaft* abzielen.

Weischedel betont am Ende seines Buches, dass der Eintritt des Ich in die Gemeinschaft nicht erzwungen, sondern *freiwillig* sein müsse. Damit bleibt Fichtes Begriff der Gemeinschaft dem aufklärerischen Denken verpflichtet: *Individuelle Autonomie ist die Grundvoraussetzung der Gemeinschaft*, insofern „das Einzelsein ursprünglicher ist als das Sein in der Gemeinschaft.“²⁵⁶ Weischedels Pointe bedeutet also, dass Fichtes erstpersonaler Standpunkt einen zweitpersonalen notwendig macht, dieser jedoch den erstpersonalen nicht einfach ersetzt. Der „Ursprung des Mitseins“ gründet in der *Selbstverantwortung*, die sich notwendig zur *Mitverantwortung* erweitert. Oder, wie Weischedel abschließend formuliert:

²⁵³ Weischedel, 1973, S. 8.

²⁵⁴ Weischedel, 1973, S. 17.

²⁵⁵ Weischedel, 1973, S. 125.

²⁵⁶ Weischedel, 1973, S. 174.

„Nur die Verantwortlichkeit vor sich selbst verknüpft wahrhaft das Wesen des Menschen mit der Gemeinschaft.“²⁵⁷

(b) Reinhard Lauth – Wissenschaftslehre als Interpersonalitätslehre

Eine Auseinandersetzung mit Fichtes zweipersonalem Ansatz kommt an Reinhard Lauths *Interpersonalitätsthese* kaum vorbei. Lauth legte die *Interpersonalitätsthese* 1962 in der französischsprachigen Studie „*Le problème de l'interpersonnalité chez Fichte*“ vor (deutsche Übersetzung: *Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte*). Für ihn ist „die Konzeption der Interpersonalität so alt wie die Konzeption des Standpunkts der Wissenschaftslehre überhaupt.“²⁵⁸ Lauth verortet dieses Motiv bereits in Fichtes *Vorlesung Über die Bestimmung des Gelehrten* von 1794, die parallel zur *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* gehalten wurde. Dort wird die „Bestimmung des Ich“ als „Übereinstimmung mit sich selbst“ definiert; zugleich gilt, dass der Mensch nicht isoliert, sondern notwendigerweise *gesellschaftlich* lebt.

Nach Lauth bezieht sich die Grundfrage der *Wissenschaftslehre* insgesamt auf das Problem des *zweipersonalen Standpunkts*: „Wie kommen wir überhaupt dazu, andere Vernunftwesen außer uns anzunehmen und anzuerkennen?“²⁵⁹ Dieses Problem, so Lauth, habe Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* wie auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu Unrecht vernachlässigt. Fichte sei daher der erste Philosoph, der es hinreichend behandle. Die Lösung des *Interpersonalitätsproblems* müsse durch „praktische Prinzipien“ konstituiert werden.

Lauths Interpersonalitätsthese setzt die Begriffe von *Freiheit* und *Zweck* voraus. Das Ich setzt das Nicht-Ich durch diese beiden Begriffe, und zwar in einer „*Wechselwirkung nach Begriffen*“ bzw. „*Wechselwirkung durch Freiheit*“, wodurch eine *Gemeinschaft* begründet wird. Daraus folgt: Der Mensch ist dazu bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; ein isolierter Mensch wäre in sich widersinnig.²⁶⁰ Der Endzweck des Ich ist unendlich und erscheint daher als ein „idealistischer Begriff“. Die Interpersonalitätsthese betrifft somit nicht nur das Verhältnis zu einzelnen Individuen, sondern führt zu einem „Ringens der Geister mit

²⁵⁷ Weischedel, 1973, S. 200.

²⁵⁸ Lauth, 1989, S. 184.

²⁵⁹ Lauth, 1989, S. 185.

²⁶⁰ Lauth, 1989, S. 186.

Geistern“, einem Netzwerk vernünftiger Wesen, die gemeinsam den kategorischen Imperativ verwirklichen sollen. Dieses kategorische Moment ist das *Ideal*, dem nachzustreben ist, und der „sittliche gesellschaftliche Wille“ erstrebt, weil er das Nicht-Ich als Ich, d. h. als sittliche Freiheit, anerkennen will, *Koordination*, nicht *Subordination*. Es widerspräche dem Vernunftzweck und wäre unsittlich, andere Menschen bloß als Mittel zu gebrauchen. Wir dürfen weder andere wie „geschickte Tiere“ beherrschen wollen noch uns selbst von ihnen lediglich als Mittel gebrauchen lassen.²⁶¹

Lauth verwendet absichtlich den Neologismus „Interpersonalität“ statt des geläufigeren Begriffs „Intersubjektivität“, um die *Irreduzibilität der Person* hervorzuheben: Nur der Mensch kann als Subjekt und als Person gelten; ein Ding mag man im weitesten Sinn als „Subjekt“ bezeichnen, niemals jedoch als *Person*.²⁶²

Verfolgt man diese Argumentationslinie, erfasst man rasch, worauf Lauths These hinausläuft: „das Nicht-Ich als Ich zu setzen, als ein zweites, objektives Ich in Kommunikation und sittlicher Gemeinschaft mit dem setzenden Ich, in welchem es sich selbst in voller Realität hat. Die einzig mögliche Erfüllung der Ich-Setzungen kann demnach gerade nach dem Fichteschen Ansatz schon von 1794 nur die sittlich-erfüllte interpersonale Gemeinschaft sein.“²⁶³ Die *Interpersonalitätsthese* mündet damit weder in „*philosophischen Egoismus*“ noch in „*subjektiven Idealismus*“: Die Setzung des Ich ist überhaupt nur denkbar, sofern sie ein anderes Ich bereits voraussetzt. Mit anderen Worten: *Das Ich trägt die Gemeinschaft in sich; aus dem Ich wird die Gemeinschaft deduziert.*

Die ausführliche Begründung von Fichtes transzendentalinterpersonaler These findet sich vor allem in der Rechtslehre von 1796. Dort entfaltet Fichte den Gedanken der Interpersonalität mittels des Begriffs der *Aufforderung*: Das endliche Ich kann sich nur als freies Wesen setzen, indem es seine eigene Freiheit begrenzt und zugleich ein Vernunftwesen außer sich anerkennt. Mit anderen Worten: „Der Mensch [...] wird nur unter Men-

²⁶¹ Lauth, 1989, S. 186.

²⁶² Zu den Begriffe von Subjekt und Person liefert: Kwan, Tze-Wan: „Subjekt und Person: Zwei Selbst-Bilder des modernen Menschen in kulturübergreifender Perspektive.“ In: *Yearbook for Eastern and Western Philosophy* 4 (2019), S. 347-378; Baum, Manfred: „Subjekt und Person bei Kant.“ In Hüning, Dieter (Hg.): *Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants*. Berlin/Boston 2020, S. 17-30.

²⁶³ Lauth, 1989, S. 187.

schen ein Mensch“ (GA I/3, 347). Der Mensch wird folglich nicht bloß als Individuum, sondern als Glied einer *Gattung* verstanden (GA I/3, 347). Lauth schreibt:

Der Fortschritt über die Darlegungen in der „Bestimmung des Gelehrten“ hinaus ist hier beachtlich. Wurde dort schon erkennbar, daß das Nicht-Ich der sittlichen Bestimmung nach als ein anderes sittliches Ich zu setzen sei, so ist hier der interpersonale Gedanke dahingehend radikalisiert, daß nunmehr das setzende Ich sich auch nur aus einem „Aufruf“, d.h. aber als Ich in Beziehung auf ein anderes Ich setzen kann; die Interpersonalität ist also nicht allein sittlich aus der Ich-Setzung gefordert, sondern auch transzendental-konstitutiv bedingt: das *Ich* kann sich nur als *interpersonales Ich* setzen, weil es sonst seine eigene Freiheit nicht setzen kann; denn diese kann es in seinen eigenen Akten erst erfassen, wenn es Freiheit im „Objekt“ - im Gegensatz zur Determination erfaßt und abgegrenzt hat. Ein solches „Objekt“, das zugleich Determination - nämlich An-Determination, - *und* Freiheit nämlich „Aufruf“ als Aufforderung an die andere Freiheit ist, ist aber allein die vernünftige Wirkung eines anderen Vernunftwesens, das zur Selbsttätigkeit auffordert.²⁶⁴

In diesem Sinne muss das *Du* notwendig im *Ich* mitgedacht werden: Im *Du* entdeckt das Ich sein eigenes wahres Wesen. Lauth führt aus, dass die *Ich-Du-Beziehung* von den frühen bis zu den späten Fassungen die Kernthese der *Wissenschaftslehre* bildet. Fichte entfaltet diese interpersonale Relation in den verschiedenen „besonderen“ Wissenschaftslehren: *Naturlehre*, *Rechtslehre*, *Sittenlehre*, *Religionslehre* und *Geschichtslehre*.²⁶⁵ Diese Subdisziplinen fügen sich zu einer *höheren Wissenschaftslehre* zusammen, deren Leitmotiv die Interpersonalität bzw. die Stellung der Individuen in der *geistigen Welt* ist.

Lauth resümiert deshalb: Fichte habe „vom Anfang seiner Philosophie an das Prinzip der *Interpersonalität* als wesentlich konstitutives Prinzip des Systems des Wissens“ verankert. Die *Wissenschaftslehre* lasse sich demnach in zweierlei Hinsicht verstehen: (1) *Formal-genetisch*: Interpersonalität ist ein Entfaltungsmoment des absoluten Wissens, das aus der Einheit dieses Wissens hervorgeht. (2) *Material-inhaltlich*: Die sittlich erfüllte Interpersonalität bildet die vollendete Offenbarung Gottes und den Sinn der gesamten Erscheinungswelt.²⁶⁶ Fichte ist damit nicht nur der erste Philosoph, der die *Interpersonalitätsthese* präzise heraus-

²⁶⁴ Lauth, 1989, S. 189.

²⁶⁵ Lauth, 1989, S. 192-195; Fichte hat keine eigene Naturlehre vorgelegt; Reinhard Lauth hat jedoch die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre systematisch rekonstruiert. Siehe: Lauth, Reinhard: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg, 1984.

²⁶⁶ Lauth, 1989, S. 195.

gearbeitet hat; er hat sie überhaupt erst als *eigenständige philosophische Theorie* etabliert. Spätere Denker wie Hegel, Husserl, Heidegger oder Sartre haben das Thema zwar weiterentwickelt, jedoch nie so systematisch und tiefgreifend wie Fichte, so Lauth.²⁶⁷

(c) Hansjürgen Verweyen – Wissenschaftslehre als Gesellschaftslehre

Hansjürgen Verweyens Studie *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre* (1975) gilt als einflussreicher Meilenstein für Fichtes interpersonale These. Verweyen rekonstruiert darin Fichtes *Wissenschaftslehre*, insbesondere Rechtslehre und Sittenlehre, als Fundament der *Gesellschaftslehre* und beschreibt „die Erarbeitung der Entwicklung der Wissenschaftslehre selbst in den verschiedenen Perioden ihrer Darstellung und den Nachvollzug der einzelnen gesellschaftstheoretischen Etappen.“²⁶⁸ Er beginnt mit einem Forschungsbericht zur Rezeption von „Gesellschaft“ und „Interpersonalität“ seit dem 19. Jahrhundert.²⁶⁹ Einen entscheidenden Fortschritt verdankt die *Interpersonalitätsthese* Fichtes Reinhard Lauth, der seit 1962 die kritische Edition von Fichtes Werk herausgibt. Lauth hat nicht nur wesentlich zur Fichte-Renaissance in Deutschland beigetragen, sondern darüber hinaus die *Interpersonalitätsthese* systematisch in der *Wissenschaftslehre* verankert.²⁷⁰

Verweyen berücksichtigt Fichtes *Wissenschaftslehre* von Jena bis Berlin und liefert eine detaillierte Rekonstruktion seiner *Gesellschaftslehre* bzw. *Sozialphilosophie*. Der Sittenlehre kommt dabei eine Schlüsselrolle zu, denn Verweyen betont, dass die „Sittlichkeit wird auch hier noch als höchstes Ziel der Freiheit betrachtet [werde], nicht selbst als eine vorläufige Stufe der Freiheit auf ihrem Wege zu einer noch höherliegenden „Emanzipation“ erklärt.“²⁷¹ Für ihn gehören die „Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit“ ebenso wie der Nachweis ihrer „Realität und Anwendbarkeit“ *untrennbar* zur Gesellschaftslehre. Da die Sittenlehre sowohl formale als auch materielle Voraussetzungen beansprucht, stellt Verweyen fest, dass Sittenlehre und Gesellschaftslehre *deckungsgleich* sind. In dieser Per-

²⁶⁷ Lauth, 1989, S. 195.

²⁶⁸ Verweyen, 1975, S. 10.

²⁶⁹ Verweyen, 1975, S.11-46.

²⁷⁰ Verweyen, 1975, S. 28.

²⁷¹ Verweyen, 1975, S. 142.

spektive ist Fichtes Sittenlehre also keine *rein individuelle Ethik*, sondern eine *Gesellschaftsethik*.²⁷²

Verweyens Interpretation fußt auf Fichtes *Deduktion der materialen Bedingungen der Sittlichkeit*, insbesondere in § 18. Verweyen formuliert zwei zentrale Prämissen: (1) *Konstitution individueller Freiheit durch Interpersonalität*; (2) *Erkennbarkeit (zumindest der möglichen) Freiheit anderer Individuen*.²⁷³ Aus Verweyens Sicht erweist Fichtes Deduktion dieser materiellen Bedingungen gerade die *Interpersonalitätsthese*. Die drei Bedingungen – *Leiblichkeit, Intelligenz und Interpersonalität* – nehmen dabei keine nachgeordnete Rolle ein, sondern bilden die *fundamentalsten Voraussetzungen* für die Manifestation von Freiheit:

Leiblichkeit und Intelligenz bedingen den Trieb nach Selbständigkeit nicht *neben* der interpersonalen Konstitution von Freiheit — so daß sich im Anschluß an diese Einteilung etwa drei selbständige Teile einer materialen Ethik ergäben —, sondern innerhalb dieser fundamentalsten Struktur des „Ich“. Die Sittenlehre als ganze erweist sich damit von ihrer Materie her als „Gesellschaftsethik“.²⁷⁴

Fichtes ethische Bestimmung ist demnach wesentlich *gesellschaftlich*, das heißt *zweitpersonal* im analytisch philosophischen Kontext. Seine Gesellschaftsethik, aus dem Prinzip der Autonomie des Ich abgeleitet, „wäre nur dann beweiskräftig, wenn sich zeigen ließe, dass Interpersonalität nicht nur als ‚erste Wirkursache‘, sondern auch dauerhaft final die Möglichkeit individueller Freiheit begründet.“²⁷⁵ Ethik betrifft nicht allein *individuelle Freiheit*, sondern „*die Selbständigkeit aller Individuen*“, und „*die Menschen sollen alle einstimmen*“ (GA I/5, 226)²⁷⁶ Verweyen verweist auf Staat, Kirche und Gelehrtenrepublik als Orte, an denen *interpersonale* Beziehungen tatsächlich realisiert werden, und zugleich als Vorbilder pflichtgemäßen Handelns.²⁷⁷ Obwohl Fichtes Ethik mit einem erstpersonalen Standpunkt beginnt, vollendet sie sich im *zweitpersonalen* Standpunkt.

²⁷²Verweyen, 1975, S. 143; In der aktuellen Version der Gesellschaftsethik findet sich bei Owen Ware die Behauptung, dass Fichtes Ethik in der Tat eine Art des *sozialen Perfektionismus* sei. (Vgl. Ware, 2020, S. 166-186.)

²⁷³ Verweyen, 1975, S. 143.

²⁷⁴ Verweyen, 1975, S. 146.

²⁷⁵ Verweyen, 1975, S. 147; Nach Verweyen unterbleibt dieser Hinweis jedoch in der *Sittenlehre*.

²⁷⁶ Verweyen, 1975, 150.

²⁷⁷ Verweyen, 1975, S. 151-172.

(d) Hans Georg von Manz – Fichte als Vollender der Interpersonalitätslehre

Die Interpersonalitätsthese behält in der gegenwärtigen Fichteforschung ungebrochen ihre Bedeutung. Hans Georg von Manz greift sie in seiner ambitionierten Arbeit *Interpersonalität und Ethik: Die Gleichursprünglichkeit von Selbstbewusstsein und Interpersonalität und ihre Begründungsfunktion für eine konkrete Ethik* (2014) auf, um sie *systematisch* weiterzuentwickeln. Dabei schließt er an Reinhard Lauth an, der die *Interpersonalitätsthese* als Schlüssel zum Verstehen von Fichtes *Wissenschaftslehre* identifiziert hat. Zugleich bezieht von Manz die Theorien von Kant, Husserl, Sartre, Buber und Levinas kritisch mit ein, um Fichtes transzendente Interpersonalitätsthese noch präziser zu erfassen. Nach seiner Auffassung ist Fichte der Philosoph, der die transzendente Interpersonalitätstheorie zur Vollendung führt.

Von Manz ist der Ansicht, dass die Interpersonalitätsthese lasse sich nur in einem *dynamistischen* Rahmen verstehen: Ihre konstitutive Grundlage bilden drei dynamische Kategorien *Bewegung*, *Zweck* und *Organismus*, die methodisch den Aufbau jeglicher Erfahrung strukturieren.²⁷⁸ Zur sorgfältigen Rekonstruktion dieser These greift von Manz auf Fichtes Erweiterung des *Urteilsvermögens* zurück. Nach von Manz ist „die Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft in der Tendenz als unendlich und unbegrenzt anzusehen.“²⁷⁹ Erst durch die Kategorie erhält die Urteilskraft eine „systematisch-teleologisch verfasste Einheit“. Die dynamische Struktur der transzendentalen Interpersonalitätstheorie ist demnach *teleologisch* konzipiert.²⁸⁰ Wichtig ist dabei, Fichtes *Urteilskraft* nicht im kantischen Sinne einer bloß regulativen „*als ob*“ Funktion zu verstehen. Vielmehr besitzt sie eine *konstitutive* Funktion: *Sie vermittelt das Streben des Ich (den Wertbezug des Subjekts) mit den Gegebenheiten des Nicht-Ich*. Aus dieser Perspektive ist die Urteilskraft notwendig *praktisch* orientiert und *konstitutiv* wirksam.²⁸¹

Von Manz wird Interpersonalität als *Anerkennungsentention* gedeutet: „die Anerkennung (als grundsätzliche Intention) geht der Erkenntnis des anderen Menschen voraus. Da die Anerkennung zugleich eine Selbstbeschränkung darstellt, impliziert dies auch, daß als Vo-

²⁷⁸ von Manz, Hans Georg: *Interpersonalität und Ethik: Die Gleichursprünglichkeit von Selbstbewusstsein und Interpersonalität und ihre Begründungsfunktion für eine konkrete Ethik*, Würzburg 2014, S. 169-174.

²⁷⁹ von Manz, 2014, S. 174.

²⁸⁰ von Manz, 2014, S. 173.

²⁸¹ von Manz, 2014, S. 177.

raussetzung für die Erfahrung des Anderen eine Intention zur Selbstbeschränkung vorauszusetzen ist.“²⁸² Dabei untersucht der Anerkennungsprozess keine *Naturkausalität*, sondern die Manifestation von Freiheit zwischen vernünftigen Akteuren. Somit interpretiert von Manz in diesem Zusammenhang Fichtes menschlichen Leib als „das Bestimmbare einer freien, *physischen* Kraft, d. h. eines Willens.“²⁸³ Der Leib ist somit kein bloßes Naturprodukt und besitzt keine feste Determination, sondern muss „*als konkrete Möglichkeitsbedingung freier Handlung*“ verstanden werden.²⁸⁴

Es genügt nicht, dass der vernünftige Akteur lediglich erkennt, kein bloßes *Naturprodukt* zu sein. Vielmehr muss er zum Bewusstsein einer unbedingten Forderung gelangen und sich als durch das moralische Bewusstsein des *kategorischen Sollens* verpflichtet begreifen. Als moralisches Wesen hat er die *Aufgabe*, jene unbedingte Forderung des Moralgesetzes zu erfüllen, die auf absolute Selbständigkeit abzielt. Ihre Verwirklichung setzt bereits die *Autonomie* des Handelnden voraus.²⁸⁵ Dieses moralische Bewusstsein erschließt sich dem Akteur unmittelbar in der *intellektuellen Anschauung*, einer reflexiven Tätigkeit, in der er sich selbst nicht als Ding, sondern als *Handlung* erfährt. Dadurch vermag er seine bloß physisch-leibliche Existenz zu transzendieren und Freiheit unmittelbar zu ergreifen. Dies ist nur möglich, wenn er diese Freiheit stets unter dem Gesichtspunkt des kategorischen Sollens denkt.²⁸⁶

Die Konstitution von Selbstbewusstsein bzw. Individualität vollzieht sich erst im *Anerkennungsverhältnis* (Interpersonalschema).²⁸⁷ Dieses Verhältnis ist zugleich vom „unbedingten Sollen“ und vom Interpersonalschema *Aufforderung – Antwort – Anerkennung* getragen. Mit anderen Worten: Moralgesetz und Interpersonalität sind nicht getrennt zu verstehen, sondern als komplementäre Momente aufzufassen, schreibt von Manz:

Die Anmutung des Sittengesetzes (zur absoluten Selbständigkeit) muß sich konkretisieren für das Ich in dessen Bestimmung durch ein Nicht-Ich. Das Nicht-Ich erscheint dem Ich als ein bestimmbares (auf das es einwirken kann und ggf. soll) und als ein bestimmendes (von dem es bestimmt werden kann). Da das Ich aber primär – seinem Wesen gemäß als

²⁸² von Manz, 2014, S. 201.

²⁸³ von Manz, 2014, S. 203.

²⁸⁴ von Manz, 2014, S. 204

²⁸⁵ von Manz, 2014, S. 208.

²⁸⁶ von Manz, 2014, S. 210.

²⁸⁷ von Manz, 2014, S. 212.

Bewusstsein und damit Freiheitsträger – in seiner Freiheit sich bestimmt und bestimmt werden soll, ist das dem Ich angemessenste Nicht-Ich ein anderes Ich, ein Du. Wenn sich Ich und ichliches Nicht-Ich gegenseitig bestimmen, liegt nichts anderes vor als das Interpersonalitätsverhältnis mit seiner Struktur von Aufforderung, Antwort und Anerkennung.²⁸⁸

Das Sollen zur *Selbständigkeit* (im Ich) und das Sollen, das aus der *Aufforderung* (im Du) entspringt, bilden eine wechselseitige *Synthese*: Dass jedes individuelle Bewusstsein autonom und selbstbewusst sein kann, verweist auf die absolute Forderung nach Selbsttätigkeit, also auf *das unbedingte Gebot*. Dieses Gebot ist die gemeinsame Quelle, die alle Individuen verbindet und ihre Wechselwirkung sowie ihr gegenseitiges Erkennen ermöglicht.²⁸⁹ Dieser *ursprüngliche* Anspruch manifestiert sich als sittliches Bewusstsein, als *Gewissen*, das wechselseitige Anerkennung erst möglich macht. Die Funktion des sittlichen Bewusstseins besteht folglich in der Konstitution des Individuums selbst. Die sittliche Forderung, ein *ideales* Postulat innerhalb der sinnlichen Welt, kann nur wirksam sein, wenn sie in jedem Individuum verwurzelt ist.

Von Manz versteht die Interpersonalitätsthese daher als *Individualisierung der Idealität des Sittlichen in der Welt*. Sie beschreibt die „Formation der Ichstruktur konkreten Ich, einer Person, in und durch die Erfassung der konkreten sittlichen Aufgabe angesichts der unbedingten Forderung (des Sittengesetzes) in einer bestimmten Raum-Zeit-Konstellation.“²⁹⁰ Daher ist die Interpersonalitätsthese für Fichtes Wissenschaftslehre, insbesondere in ihrer Ausprägung als *Sittenlehre*, von entscheidender Bedeutung: Sie vermittelt die Synthese von Idealität und Faktizität.

7.5. Von erstpersonalem Standpunkt bis zweitpersonalen Standpunkt

Jetzt kommen wir zu Darwall zurück. Darwalls Fichte-These hat bereits Kritiker auf den Plan gerufen. Ein erster Kritikpunkt betrifft Darwalls Vernachlässigung der von Fichte scharf gezogenen Grenze zwischen *Rechtslehre* und *Sittenlehre*. Was Darwall als Fichtes „Ethik“ präsentiert, ist seine *Rechtsphilosophie*, nicht Moralphilosophie. Fichtes berühmte Aussage „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches,

²⁸⁸ von Manz, 2014, S. 213.

²⁸⁹ von Manz, 2014, S. 214.

²⁹⁰ von Manz, 2014, S. 220; Die Interpersonalitätsthese ist laut von Manz somit ein *principium individuationis*.

d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken“ (GA I/3, 358) stellt daher *keine moralische Forderung* dar, wie Darwall unterstellt, sondern definiert ein *Rechtsverhältnis*. Dieses Verhältnis wird aus dem Begriff des Individuums abgeleitet und betrifft ein *rechtlich-zweitpersonales*, nicht ein *genuin ethisches Verhältnis*. Wie deutlich wird, wenn man die einschlägige Passage der *Grundlage des Naturrechts* (1796) genauer liest, betrifft die dort entwickelte „Beschränkung“ die *rechtlich* mögliche Koexistenz freier Individuen, nicht deren *sittliche* Pflichten:

Der deduzierte [Rechts]Begriff hat mit dem Sittengesetze nichts zu tun, ist ohne dasselbe deduziert, und schon darin liegt, da nicht mehr als Eine Deduktion desselben Begriffs möglich ist, der faktische Beweis, daß er nicht aus dem Sittengesetze zu deduzieren sei. Aum sind alle Versuche einer solchen Deduktion gänzlich mißlungen. Der Begriff der Pflicht, der aus jenem Gesetze hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch, nach dem Geständnis aller Welt, darum nicht aufhört, ein Recht zu sein. Das Recht dazu hatte er wohl, urteilt man dann, aber er hätte sich desselben hier nicht bedienen sollen. Ist denn dann das Sittengesetz, ein und ebendasselbe Prinzip, mit sich selbst uneins, und gibt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurfe etwas Scheinbares entgegengesetzt hätte. (GA I/3, 359)

Die Deduktion des Rechtsbegriffs steht *unabhängig vom Sittengesetz*, beide leiten sich aus unterschiedlichen Grundsätzen ab.²⁹¹ Durch diese philologische Prüfung verliert Darwalls Argumentation zwar an Schlagkraft, doch folgt daraus keineswegs, dass seine Schlussfolgerung—Fichtes Ethik sei tatsächlich zweitpersonal—*falsch sein müsste*. Es bedarf einer sorgfältigen Begründung, um präzise zu bestimmen, in welchem Sinne und in welchem Umfang Fichtes Ethik als *zweitpersonal* gelten kann.

Fichtes Unterscheidung zwischen Rechtsphilosophie und Moralphilosophie lässt sich folgendermaßen präzisieren: Zwar ist seine Rechtsphilosophie nicht aus der Moralphilosophie abgeleitet, umgekehrt kann jedoch die Moralphilosophie *nicht völlig ohne den Rechtsbegriff* auskommen. Nach Fichte wäre ein Rechtsverhältnis überflüssig, gäbe es in der Welt nur ein einziges Vernunftwesen; denn das Recht betrifft, wie er sagt, „eine Gemeinschaft

²⁹¹ Zur immanenten Kritik an Darwalls Lesart siehe: Breazeale, Daniel: „The First-Person Standpoint of Fichte’s Ethics.“ In: *Philosophy Today* 2008, S. 270-281.

zwischen freien Wesen als solchen“ (GA I/3, 320). Erst die Koexistenz mehrerer Vernunftwesen macht daher den Rechtsbegriff notwendig, um die Freiheit jedes Einzelnen zu *sichern*.

Diese Beschränkung der Freiheit geschieht nicht durch *äußeren Zwang*, sondern durch Freiheit selbst: Jeder begrenzt seine eigene Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit der anderen. Das Rechtsgesetz ist damit *gemeinschaftsbezogen* und daher, wie Fichte betont, „bloß technisch-praktisch“ (GA I/3, 320), also *hypothetisch*; in Kants Terminologie stellt es einen *hypothetischen Imperativ* dar.

Gerade weil das Moralgesetz demgegenüber *kategorisch* ist, lässt sich das Rechtsgesetz nicht aus ihm ableiten, und eine rechtmäßige Handlung ist nicht *eo ipso* moralisch. Eine rechtlich erlaubte Handlung kann aus moralischer Sicht sogar verboten sein. Nun das bedeutet jedoch nicht, dass das Moralgesetz den Rechtsbegriff obsolet machen oder ohne ihn auskommen könnte.²⁹² Fichte verlangt, den Rechtsbegriff nicht aus dem Moralbegriff abzuleiten; er schließt nicht aus, dass der Moralbegriff den Rechtsbegriff implizit enthält. Denn eine moralische Handlung muss zugleich *rechtlich* sein, ein Moralgesetz, das die Rechtsform der Freiheitssicherung ignorierte, verfehlte sein eigenes Ziel.

Um Darwalls Konzept einer zweitpersonalen Ethik zu rechtfertigen, ist zu beachten, dass Fichte sowohl den Rechtsbegriff als auch den Moralbegriff aus dem *Ich* und weshalb aus den *Prinzipien der Wissenschaftslehre* deduziert; beide Begriffe lassen sich letztlich auf einen *gemeinsamen Grundsatz* bzw. das *Ich* zurückführen. Zugleich darf man nicht vergessen, dass die *Wissenschaftslehre* als „erstes“ philosophisches System die Aufgabe hat, Freiheit in ihrer ganzen Reichweite zu erklären. Die verschiedenen Subdisziplinen sind daher nichts anderes als *Entfaltungen* oder *Anwendungen* dieses Grundprinzips der Freiheit.

²⁹² „Discussions of the independence thesis in the literature on the Foundations sometimes assume that the independence must be bilateral. But Fichte never describes it, and very clearly does not think of it, that way. His philosophy of right does not rely on his moral theory; but his account of moral duties concerning the lives and freedoms of other individuals relies on and incorporates an appeal to their rights. Although right is independent of ethics, ethics is not similarly independent of right. So we must conclude, I think, that right is not independent of ethics simply because the principle of right must appeal to people with a broad range of motivational profiles; and it is not independent because right and ethics have distinct, potentially opposed ends [...] Right must be (able to be) a part of ethics; it is simply not a part that ethics is able to produce from its own principle.“ (Vgl. Kosch, Michelle: „Individuality and Rights in Fichte’s Ethics.“ In: *Philosophers’ Imprint* 17 (2017), S. 7.)

Fichte betont ferner, dass die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie nur *problematisch* aufrechterhalten wird, um die architektonische Struktur der Wissenschaftslehre darzustellen (GA I/2, 286). Letztlich existiert nur ein System, dessen *Zentrum* die Freiheit bildet. Naturlehre, Rechtslehre, Sittenlehre, Religionslehre und Geschichtslehre kreisen folglich um *dieselbe systematische Grundidee* und stellen keine unabhängigen Disziplinen dar.²⁹³ Die Differenzierung dieser Teilgebiete ist vielmehr ein Ergebnis philosophischer Reflexion, das verschiedene Perspektiven innerhalb der *Wissenschaftslehre* artikuliert.

Fichte stellt klar: die „Sittenlehre [...] liegt höher als irgendeine besondere philosophische Wissenschaft (also auch als die *Rechtslehre*)“ (GA I/5, 199). Zwar dürfen Rechtslehre und Sittenlehre nicht miteinander vermengt werden, doch können die Prinzipien des Rechts sehr wohl herangezogen werden, *um die Sittenlehre zu fundieren*. Denn auch die Sittenlehre befasst sich mit Regeln und der Normativität des Handelns, das seinerseits *rechtmäßig* sein muss. Sie setzt daher eine *normative* und *rechtliche* Ordnung voraus, selbst wenn die beiden Gesetzesordnungen nicht notwendig deckungsgleich sind.

Daher könnte Daniel Breazeales Einwand gegen Darwalls Fichte-Interpretation ins Leere laufen, wenn man Fichtes *Wissenschaftslehre* genauer in den Blick nimmt. Breazeale beharrt darauf, dass Fichtes Ethik im Kern *erstpersonal* sei. Zwar greift Fichte in der *Sittenlehre* den Begriff der *Aufforderung* auf, doch dient sie Breazeale zufolge nicht der Deduktion des Begriffs, sondern lediglich der *Anwendung* des bereits erschlossenen Sittengesetzes. Die Aufforderung ist also keine konstitutive Bedingung der Sittenlehre, sondern ein *Instrument*, sittliche Prinzipien praktisch wirksam werden zu lassen. Das in der Sittenlehre beschriebene Wechselwirkungsverhältnis spielt sich, so Breazeale, nicht zwischen zwei Akteuren ab, sondern *zwischen Ich und Nicht-Ich*, weshalb zwischen transzendentaler und empirischer Ebene. Darin unterscheidet sich seine Lesart grundlegend von Darwalls Deutung, die in der Aufforderung einen Akt gegenseitiger Anerkennung zweier Personen sieht.²⁹⁴ Breazeale zitiert zwar die Passage, die Fichte aus dem *Naturrecht* übernimmt, ver-

²⁹³ Lauth, 1989, S. 181.

²⁹⁴ Vgl. Breazeale, 2008, S. 277-278. Anders als Breazeale betonte Fichte: „Man vergesse nicht, daß das Ich hier lediglich als Objekt betrachtet wird, nicht aber als Ich überhaupt. Unter der letzteren Voraussetzung wäre der aufgestellte Satz ganz falsch.“ (GA I/5, 45) Zudem versucht Fichte, die *phänomenologische* Freiheit *theoretisch* zu begründen, sodass seine Argumentation *von unten nach oben* verläuft: Das endliche Ich strebt mit

säumt es jedoch aufzuzeigen, dass Fichtes Ethik damit durchaus *zweitpersonale* Strukturen aufweisen kann:

Ich kann diese Aufforderung zur Selbsttätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen außer mir zuzuschreiben, das mir einen Begriff, eben von der geforderten Handlung, mitteilen wollte; das sonach des Begriffs vom Begriff fähig ist; ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich. (Hier liegt der einzige zureichende Grund, um auf eine vernünftige Ursache außer uns zu schließen; und nicht etwa nur darin, daß die Einwirkung sich begreifen lasse, denn dies ist immer möglich. (M. s. mein Naturrecht.) Es ist Bedingung des Selbstbewußtseins, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen außer sich anzunehmen.

Ich setze diesem vernünftigen Wesen mich, und dasselbe mir entgegen; dies aber heißt, ich setze mich als Individuum in Beziehung auf dasselbe, und jenes als Individuum in Beziehung auf mich. Sonach ist es Bedingung der Ichheit, sich als Individuum zu setzen. (GA I/5, 201)

Es ist bemerkenswert, dass Breazeale den zweitpersonalen Standpunkt von Fichtes Ethik bestreitet, obwohl das herangezogene Zitat *eine deutliche Parallele* zur *Grundlage des Naturrechts* aufweist. Fichte verwendet nämlich den Begriff der *Aufforderung* in der *Sittenlehre* nahezu im selben Sinne wie in der *Rechtslehre*; folglich kann er ihn dort ebenso legitim zur Geltung bringen. Daher ist das individuelle Bewusstsein nur möglich unter der notwendigen Begleitung durch ein anderes Bewusstsein, ein *Du*. Ohne die Voraussetzung eines persönlichen *Du* ist das Ich überhaupt nicht denkbar.²⁹⁵ Im Prozess seiner Selbstkonstitution bedarf das Ich nicht bloß der *introspektiven Selbstvergewisserung* über sein eigenes Sein, sondern es wird sich vielmehr der Aufforderung durch ein anderes Ich bewusst. Dieses auffordernde Du ist nicht bloß Objekt einer Vorstellung, sondern ein freies Ich, das auf *Wechselwirkung und gegenseitige Anerkennung* ausgerichtet ist.²⁹⁶ Erst in dieser Relation konstituiert sich das Selbstbewusstsein als praktisches, tätiges Ich. Dementsprechend ist zu betonen, dass Fichtes Ethik ihren Ausgang im *erstpersonalen* Standpunkt nimmt, diesen um einen *zweitpersonalen* Endpunkt ergänzt. Dieser Endpunkt ist kein statisches Finale, son-

seinen materialen Bedingungen nach der absoluten Freiheit. Ich verstehe daher nicht genau, weshalb Breazeale Fichtes zweitpersonale Perspektive ablehnt.

²⁹⁵ Vgl. Düsing, Edith: „Monologisches oder dialogisches Dasein des Ich bei Fichte?“ In: von Manz, Hans Georg & Zöller, Günter (Hg.): *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim 2006, S. 86.

²⁹⁶ Düsing 2006, S. 89.

dern ein *offener Horizont: eine Gemeinschaft freier Akteure, die einander als Vernunftwesen anerkennen und niemals bloß als Mittel behandeln*.

Fichtes Ethik besitzt daher eine *erstpersonale* Grundlage, deren volle Verwirklichung *zweitpersonale* Gründe voraussetzt. Damit folgt sie dem Grundgedanken der *Wissenschaftslehre*: Durch die wechselseitige Beschränkung von Ich und Nicht-Ich wird ein neues Moment synthetisiert und auf eine *höhere* Stufe gehoben. Diese Stufe ist kein totes Resultat, sondern ein *dynamisches* Spannungsfeld, das die Handelnden fortwährend motiviert, vernünftiger und freier zu werden.²⁹⁷ Vernunft und Freiheit erscheinen bei Fichte folglich nicht nur als individuelles, sondern auch als grundsätzlich *kollektives* und *kooperatives* Vermögen der menschlichen Gattung.²⁹⁸ Dies heißt, dass Fichte die Freiheit nicht aus einem äußeren Prinzip, sondern allein durch *Freiheit selbst*, zu gewinnen versucht, und die Wissenschaftslehre somit als *Synthese der Freiheit von Ich und Du* konzipiert.

²⁹⁷ Diesen Punkt hat Darwall nicht klar thematisiert.

²⁹⁸ Diesen Punkt thematisiert Allen Wood: „Although the theme of intersubjectivity apparently arrives surprisingly late in the System of Ethics, when it does arrive it transforms the entire spirit of Fichte’s ethics from that point onward. Not in its motivation, but in its application, we will see that Fichte’s ethics is a second-person ethics [...] for Fichte, our capacity to be rational agents requires education or upbringing (Erziehung) by way of a summons from other rational beings. Our rational faculty itself for Fichte is not simply something “in” us, simply part of our mental (or neural) “equipment,” but something that has to be elicited and formed through interaction with others. Reason itself for Fichte is essentially a collective, cooperative, above all a critical-communicative faculty. In that sense, the capacity to form a moral law or categorical imperative for ourselves (SL 4:155), and the possibility of rational motivation, as well as the application of the moral law, are not merely first-person or subjective, but intersubjective [...] It is equally fitting that ethics, which will be seen to make great demands on us on behalf of others and of the community of rational beings, should have begun with, and be grounded on, the individual’s actualization of freedom. In that sense, Fichte’s ethics is fundamentally self-regarding, and devoted exclusively to the agent’s own freedom. Our ethical duties, however, as Fichte sees them, require an attitude of extreme selflessness. Our life as free individuals is a life devoted to the good not of ourselves but of the community of rational beings. The application of the moral law itself, as we will now see, is intimately involved with our life in society.“ (Wood, 2016, S. 200-201)

8. Schlussbetrachtung: Kant oder Fichte?

Ich merke nur an, daß es gar nichts Unge-
wöhnliches sei, sowohl im gemeinen Ge-
spräche, als in Schriften, durch die Verglei-
chung der Gedanken, welche ein Verfasser
über seinen Gegenstand äußert, ihn so gar
besser zu verstehen, als er sich selbst ver-
stand, indem er seinen Begriff nicht genug-
sam bestimmte, und dadurch bisweilen sei-
ner eigenen Absicht entgegen redete, oder
auch dachte. (A314/B370)

Kant verstehen, heißt über ihn hinausge-
hen.²⁹⁹

Am 7. August 1799 veröffentlichte Kant seine Erklärung zur *Wissenschaftslehre*, in der er seine Transzendentalphilosophie ausdrücklich von Fichtes System abgrenzt und die Unterschiede zwischen beiden Positionen klarstellt:

[I]ch [halte] Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System [...] Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als *bloße Logik* [...] Also ist die Frage: ob ich den Geist der Fichteschen Philosophie für ächten Criticismus halte [...] erkläre ich hiermit nochmals, daß die Critik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen, und bloß aus dem Standpunkte des gemeinen nur zu solchen abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivirten Verstandes zu betrachten ist. (AA 12:370-317)

Kant weist Fichtes Wissenschaftslehre als unzulässige Fortführung seiner Transzendentalphilosophie zurück und charakterisiert sie als bloßen *Logizismus*, der in die Tradition der dogmatischen *Schulmetaphysik* zurückfalle. Nach Kant könne seine Philosophie nur dann richtig verstanden werden, wenn sich der Leser streng am *Buchstaben* der Transzendentalphilosophie orientiere – im Gegensatz zu dem von Fichte propagierten *Geist*. Nach der genaueren Untersuchung zeigt jedoch, dass Kants Urteil auf einem Missverständnis beruht: Fichte berücksichtigt in der Wissenschaftslehre sowohl die *formale* als auch die *materiale* Dimension und grenzt sich ausdrücklich vom Logizismus ab. Zudem erklärt Fichte, wie die transzendentalen Prinzipien in der sinnlichen Welt zur Anwendung kom-

²⁹⁹ Windelband, Wilhelm: *Präudien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, 3. Auflage, Tübingen 1907 [1883], S. IV.

men können. Kants Vorwurf, die Wissenschaftslehre sei bloßer Logizismus, erweist sich daher als unbegründet.

Kant hätte Fichte besser verstehen können, wenn er dessen Unterscheidung zwischen *Philosophieren* und *Philosophie* stärker berücksichtigt hätte. Nach Kant kann man keine Philosophie „lernen“, sondern nur „philosophieren“. Die Nachfolger der wolffischen Schule zeigen exemplarisch, wie defizitär ein bloßes Auswendiglernen bleibt: Wer lediglich „alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusammen mit der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes“ im Kopf hat, ohne zu bedenken, wodurch sie tatsächlich *begründet* sind, erlangt nur eine „vollständige historische Erkenntnis der wolffischen Philosophie“. Eine solche „historische Erkenntnis“ ist eine *cognitio ex datis*, die Kant ausdrücklich von der eigentlichen Philosophie unterscheidet; gefordert ist vielmehr eine *cognitio ex principiis* (KrV, A 836/B 864).

Philosophie hat sich nicht am Faktum, sondern an dem ihm zugrunde liegenden *Prinzip* zu orientieren. Daher schreibt Kant: „Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen“ (KrV, A 838/B 866). Kurz: Philosophie ist kritisch zu prüfen und als *Tätigkeit* eigenständigen Denkens zu vollziehen. In der Philosophie lernt man nicht die Tatsache, sondern das Prinzip; man muss aktiv mitdenken.

Von dieser Leitidee aus lässt sich Fichtes *Wissenschaftslehre* angemessen verstehen. Auch für Fichte ist Philosophie stets eine *Tätigkeit*: Es genügt nicht, wie Kant erfordert, den „Buchstaben“ einer Lehre zu erfassen; sie muss das *Prinzip* dieser Lehre herausfinden und im Leben *verinnerlicht* und *praktizieren*.

Es ist folglich gerechtfertigt zu sagen, dass Fichte Kant nicht nur verstanden, sondern dessen Prinzipien im Sinne von Kants eigener Forderung *kritisch* geprüft und weitergedacht hat, bevor er sie auf einer höheren Ebene fortführte. Insofern entspricht Fichtes Vorgehen Kants Unterscheidung zwischen *Philosophieren* und *Philosophie*, während umgekehrt Kants Kritik an bloß buchstäblicher Rezeption (im Fall der wolffischen Schule) die Einsicht stützt, dass er den „Geist“ seiner eigenen Transzendentalphilosophie in Fichtes Ansatz nicht hinreichend erkannt hat.

In diesem Sinn *aktiviert* Fichte die kantische Transzendentalphilosophie zu einer *transzendentalen Handlungstheorie*, die alle theoretischen Konstruktionen konsequent in der praktischen Vernunft gründet: „die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei“ (GA I/2, 399). Daher ist auch „die Einteilung der Wissenschaftslehre in die theoretische und praktische, die wir hier gemacht haben, bloß *problematisch*“ (GA I/2, 286). Der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ist demnach nur als *Resultat* einer höheren Handlung bzw. *Tathandlung* zu begreifen. Fichtes Wissenschaftslehre ist eine *notwendige systematische* Entfaltung der Transzendentalphilosophie Kants, die er nicht nur im *Buchstaben*, sondern – *wie Kant selbst es fordert* – im *Geiste* versteht und weiterführt.

Literaturverzeichnis

- Adickes, Erich: *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen*. Berlin 1899.
- Ameriks, Karl: *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge 2000.
- Apel, Karl-Otto: „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik“, in: Kanitscheider, Bernulf (Hg.): *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, S. 55–82.
- Asmuth, Christoph: „Fichte: Ein streitbarer Philosoph – Biographische Annäherungen an sein Denken.“ In: Christoph Asmuth (Hg.): *Sein, Reflexion, Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam 1997, S. 5-32.
- Asmuth, Christoph: „Die Unfreiheit einer Stahlfeder Fichtes Sittenlehre von 1798“, In: *Fichte-Studien* 40 (2012), S. 201-225.
- Austin, J. L.: *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.
- Baum, Manfred: „Kants Replik auf Reinhold“ In: Stolzenberg, Jürgen & Waibel, Violetta (Hg.): *Wille, Willkür, Freiheit: Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin/Boston 2012, S. 153-164.
- Baum, Manfred: Subjekt und Person bei Kant. In: Hüning, Dieter (Hg.): *Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants* Band 2. Berlin/Boston 2020, S. 17-30.
- Beiser, Frederick: „Neo-Kantianism as Neo-Fichteanism“, in: Mit Fichte Philosophieren: Perspektiven seiner Philosophie nach 200 Jahren, In: *Fichte-Studien* 45 (2018), S. 307–327.
- Bickmann, Nicholas: *Spannung des Bewusstseins: Die Einheit des Ich in Fichtes Frühphilosophie*. Frankfurt am Main 2022.
- Binkelmann, Christoph: „Phänomenologie der Freiheit: Die Triblehre Fichtes im System der Sittenlehre von 1798“, In: *Fichte-Studien* 27 (2006, 1), S. 5-21.
- Binkelmann, Christoph: *Theorie der praktischen Freiheit: Fichte – Hegel*, Berlin 2007.
- Bisol, Benedetta: *Körper, Freiheit und Wille: Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, Würzburg 2011.
- Blumenbach, Johann Friedrich: *Über den Bildungstrieb*, Göttingen 1789.
- Bojanowski, Jochen: „Kant und das Problem der Zurechenbarkeit.“ In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 61 (2007, 2), S. 207–228.
- Bondeli, Martin: „Reinholds Kant-Phase: ihre Entwicklungslinien, ihre Wirkung und Bedeutung“. In: *Am Rande des Idealismus*. Leiden 2009, S. 41–69.
- Breazeale, Daniel: „Der systematische Ort der Sittenlehre Fichtes.“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, 267–293.

- Breazeale, Daniel: „Die systematischen Funktionen des Praktischen bei Fichte und dessen systematische Vieldeutigkeit“ In: von Manz, Hans Georg & Zöller, Günter (Hg.): *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim 2006, S. 39-72.
- Breazeale, Daniel: „The First-Person Standpoint of Fichte’s Ethics.“ In: *Philosophy Today* 2008, S. 270-281.
- Breazeale, Daniel: „How to Make an Existentialist? In Search of a Shortcut from Fichte to Sartre.“ In: Waibel, Violetta L., Breazeale, Daniel & Rockmore, Tom (Hg.): *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlin 2010, S. 277–312.
- Breazeale, Daniel: *Fichte: Early Philosophical Writings*, Ithaca 1988.
- Breazeale, Daniel: *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte’s early philosophy*. Oxford 2014.
- Bruno, G. Anthony: „From Being to Acting: Kant and Fichte on Intellectual Intuition.“ In: *British Journal for the History of Philosophy* 2022, S. 1-22.
- Cesa, Claudio: „Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte.“ In: von Manz, Hans Georg & Zöller, Günter (Hg.): *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim 2006, S. 21-37.
- Cesa, Claudio: „Der Begriff Trieb in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792–1794).“ In: Cesa, Claudia & Hinske, Norbert (Hg.): *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Frankfurt am Main 1993, S. 165–187.
- Class, Wolfgang & Alois K. Soller: *Kommentar zu Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.“* Amsterdam 2004.
- Darwall, Stephen: *Modern Moral Philosophy – From Grotius to Kant*. Cambridge 2023.
- Darwall, Stephen: *The Second-Person Standpoint – Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge 2006.
- De Pascale, Carla: „Die Trieblehre bei Fichte“, in: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 229–251.
- De Pascale, Carla: „*Die Vernunft ist praktisch*“ – *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin 2003.
- Dürr, Suzanne: *Das „Prinzip der Subjektivität überhaupt“: Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794-1799)*, Paderborn 2018.
- Düsing, Edith: „Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre.“ In: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 29-50.
- Düsing, Edith: „Monologisches oder dialogisches Dasein des Ich bei Fichte?“ In: In: von Manz, Hans Georg & Zöller, Günter (Hg.): *Fichtes praktische Philosophie: Eine systematische Einführung*. Hildesheim 2006,
- Düsing, Klaus: *Fundamente der Ethik: Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen*, Stuttgart 2005.
- Enoch, David: „Agency, Shmagency: Why Normativity Won’t Come from What is Constitutive of Agency.“ In: *Philosophical Review* 115 (2006), S. 169–198.
- Enoch, David: „Shmagency Revisited.“ In: Brady, Michael (Hg.), *New Waves in Metaethics*, New York 2010, S. 208–233.

- Förster, Eckart: *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main 2018.
- Frank, Manfred: *Die Struktur der Subjektivität: Eine Auseinandersetzung mit Dieter Henrich*, Frankfurt am Main 2024.
- Franks, Paul (1997): „Zur Diskussion: Freedom, “Tatsache” and “Tathandlung” in the Development of Fichte’s Jena Wissenschaftslehre.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997, 3), S. 310-323.
- Franks, Paul: „Fichte’s Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons.“ In: James, David & Zöller, Günter (Hg.): *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge, 2016, S. 374-404.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke: Hermeneutik im Rückblick*, Bd. 10: Tübingen 1995.
- Gerlach, Stefan: *Handlung bei Schelling: Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*, Frankfurt am Main 2019.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Götz von Berlichingen mit der eisernen Hand: ein Schauspiel*, Frankfurt am Main 1774.
- Goh, Kienhow: *Fichte on Free Will and Predestination*, New York 2024.
- Gottlieb, Gabriel: „Fichte on Self-Sufficiency and Teleology.“ In: Saunders, Joe (Hg.): *Freedom After Kant: From German Idealism to Ethics and the Self*, London 2023, S. 63–80.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983.
- Haltaus, Christian Gottlob: *Glossarium Germanicum Medii Aevi*, Leipzig 1758.
- Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 2. Auflage, München 2007.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 11. Aufl. Tübingen 1967.
- Heimsoeth, Heinz: *Fichte*. München 1923.
- Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft.“ In: Henrich, Dieter & Schulz, Walter & Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (Hg.): *Die Gegenwart der Griechen im Neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, S. 77–115.
- Henrich, Dieter: „Die Deduktion des Sittengesetzes: über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Schwan, Alexander (Hg.): *Denken im Schatten des Nihilismus: Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1975, S. 55-112.
- Henrich, Dieter: „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie.“ In: Bubner, Rüdiger, Cramer, Konrad & Wiehl, Rainer (Hg.): *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. 1, Tübingen 1970, S. 257–284.
- Henrich, Dieter: „Über die Einheit der Subjektivität.“ In: *Philosophische Rundschau* 3 (1995), S. 28-69.
- Henrich, Dieter: *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt am Main 2019.

- Heumann, Lucia Theresia: *Ethik und Ästhetik bei Fichte und Sartre*. Leiden 2009.
- Honneth, Axel: „You” or “We”: The limits of the second-person perspective.“ In: *European Journal of Philosophy* 29 (2021, 3), S. 581–591.
- Horn, Christoph: „Klugheit, Moral und die Ordnung der Güter: Die antike Ethik und ihre Strebenkonzeption.“ In: *History of Philosophy & Logical Analysis* 6 (2003, 1), S. 75–95.
- Horn, Christoph: „Moralischer Konstitutivismus und die Ethik grundlegender Güter.“ In: *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 2021, S. 377–395.
- Horn, Christoph: „Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2011, S. 43–69.
- Horstmann, Rolf-Peter: *Die Grenzen der Vernunft – Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 2004.
- Iber, Christian: *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1999.
- Ip, Leonard: Dieter Henrich: Dies Ich, das viel besagt – Fichtes Einsicht nachdenken, In: *Fichte-Studien* 53 (2024, 1), S. 273–285.
- Irie, Yukio: „Fichte and Semantic Holism.“ In: Kim, Halla & Hoeltzel, Steven: *Kant, Fichte, and the Legacy of Transcendental Idealism*, London 2015, S. 169–190.
- Irie, Yurio: „Der transzendente Beweis der Sittlichkeit bei Fichte.“ In: *Philosophia Osaka* (1) 2006, S. 13–22.
- Ivaldo, Marco: „Das Problem des Bösen bei Fichte.“ in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 17–33.
- Ivaldo, Marco: „Die systematische Position der Ethik nach der Wissenschaftslehre nova methodo und der Sittenlehre 1798.“ In: *Fichte-Studien* 16 (1999, 1), S. 237–254.
- Ivaldo, Marco: „Der praktische Zugang zur Realität nach der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.“ In: *Fichte-Studien* 50 (2021, 1), S. 113–128.
- Jacobs, G. Wilhelm: *Trieb als sittliches Phänomen – Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*. Bonn 1967.
- Janke, Wolfgang: „Intellektuelle Anschauung und Gewissen: Aufriß eines Begründungsproblems.“ In: *Fichte-Studien* 5 (1993), S. 21–55.
- Janke, Wolfgang: *Fichte: Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin/New York 1970.
- Katsafanas, Paul: „Constitutivism about Practical Reasons.“ In: Star, Daniel (Hg.): *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, Oxford 2018, S. 367–394.
- Kersting, Wolfgang: „Sittlichkeit; Sittenlehre“, in: Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, S. 907–909.
- Kim, Halla: „Tathandlung.“ In: Bykova, Marina F. (Hg.) *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, New York 2020, S. 345–352.
- Kisner, Manja: „Drive and Will in Fichte’s System of Ethics.“ In: Kisner, Manja & Noller, Jörg (Hg.): *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics*. Berlin/Boston 2020, S. 139–158.

- Kisner, Manja: „Kant on Driving Forces: Parallels and Differences in Kant’s Conceptualization of Trieb and Triebfeder.“ In: *The Concept of Drive in Classical German Philosophy: Between Biology, Anthropology, and Metaphysics*. Heidelberg 2022, 127-148.
- Klotz, Christian: „„Beschränktheit der Freiheit selbst“: Die Entdeckung der praktischen Identität in Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo*.“ In: Ameriks, Karl & Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism: Band 3. Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie / German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy*. Berlin/New York, 2005, S. 114-130.
- Klotz, Christian: „Der Ichbegriff in Fichtes Erörterung der Substantialität.“ In: *Fichte-Studien* 10 (1997), S.157-173.
- Klotz, Christian: „Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 Wissenschaftslehre.“ In: James, David & Zöller, Günter (Hg.): *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge 2016, S. 65-92.
- Kobusch, Theo: „*Wer Großes will, muß sich beschränken können*“: *Vom Wesen des Moralischen*. Basel 2018.
- Korsgaard, Christine: *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford 2009.
- Korsgaard, Christine: *The Source of Normativity*. Cambridge 1996.
- Kosch, Michelle: „Fichte’s Theory of Drives.“ In: *Journal of the History of Philosophy*, 59 (2021, 2), S. 247–269.
- Kosch, Michelle: „Individuality and Rights in Fichte’s Ethics.“ In: *Philosophers’ Imprint* 17, 2017.
- Kosch, Michelle: *Fichte’s Ethics*. Oxford 2018.
- Kwan, Tze-Wan: „Subjekt und Person: Zwei Selbst-Bilder des modernen Menschen in kulturübergreifender Perspektive.“ In: *Yearbook for Eastern and Western Philosophy*, 2019 (4), S. 347-378.
- Lam, Eric Tat-Fung: „Das System der Sittenlehre‘ im gegenwärtigen Kontext: Deontologie, Konsequentialismus oder Perfektionismus?“ In: *Fichte-Studien* 53 (2024, 2), S. 370–394.
- Lang, Stefan: „Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins.“ In: Danz, Christian & Stolzenberg, Jürgen (Hg). *System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus*, Hamburg 2011, S. 28-43.
- Lang, Stefan: „Performatives Ich – Henrich über das Sich-Setzen des Ich in Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“.“ In: Frank, Manfred & Kuneš, Jan (Hg.): *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, Berlin 2022, S. 245-266.
- Lang, Stefan: *Phänomenales Bewusstsein und Selbstbewusstsein: Idealistische und selbstrepräsentationalistische Interpretationen*. Hamburg 2020.
- Lauth, Reinhard: *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg 1984.
- Lauth, Reinhard: *Ethik – in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*. Stuttgart 1969.

- Lauth, Reinhard: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg 1989.
- Liu, Zhe: „Fichte and Sartre.“ In: Waibel, Violetta (Hg.): *Fichte und Sartre über Freiheit: Das Ich und der Andere*, Berlin 2015, S. 111–126.
- Lohmann, Petra: „Gefühl und Selbstaufklärung: Genetische und faktische Ausprägungen der Gefühlstheorie J. G. Fichtes.“ In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 48 (2006), S. 111–135.
- Maimon, Saloman: *Salomon Maimons Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Berlin 1792.
- Martin, Wayne: „Fichtes transzendente Phänomenologie der Tätigkeit: Kommentar zu Fichtes Einleitung in die Sittenlehre.“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre - Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 21–38.
- Merle, Jean-Christophe: „Die formalen Bedingungen der Moralität (§§ 14–16)“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 109–132.
- Neuhouser, Frederick: *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge 1990.
- Noller, Jörg: „Obscuring Reason- Kant and Fichte on Acting against the Moral Law.“ In: *History of Philosophy Quarterly* 40 (2023, 4), S. 302–316.
- Noller, Jörg: „Selbstbewusstsein als Freiheit – Fichtes genetischer Kompatibilismus.“ In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 79 (2024, 9), S. 7–24.
- Nuzzo, Angelica: „Embodiment and Freedom: Fichte ,On the Material of the Ethical Law.“ In: Bacin, Stefano & Ware, Owen (Hg.): *Fichte's System of Ethics – A Critical Guide*, Cambridge 2021, S. 150–177.
- Oesch, Martin: *Das Handlungsproblem – Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Amsterdam 1981.
- Pauer-Studer, Herlinde: „The Moral Standpoint: First or Second Personal?“ In: *European Journal of Philosophy* 18 (2010, 2), S. 296–310.
- Pollok, Konstantin: *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge 2017.
- Quante, Michael: „„Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich“ – ein analytischer Kommentar zu den §§ 4–7 von Fichtes System der Sittenlehre (1798)“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre – Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 57–74.
- Quante, Michael: *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart 1993.
- Reath, Andrews: „Kantian Constructivism and Kantian Constitutivism: Some Reflections.“ In: *Kant Yearbook* 14 (2022), S. 45–69.
- Reiner, Hans: „Gewissen“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, S. 574.
- Reiner, Hans: *Die philosophische Ethik*, Heidelberg 1964.

- Reinhold, Karl Leonard: *Beträge zur Berichtigung der bisherigen Missverständnisse der Philosophen: Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Band 1*. Jena 1790.
- Reinhold, Karl Leonhard: *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften*. Kiel 1812.
- Rohs, Peter: „Der materiale Gehalt des Sittengesetzes nach Fichtes Sittenlehre.“ in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 170-183.
- Rohs, Peter: *Johann Gottlieb Fichte*, 2. Auflage, München, 2007.
- Schäfer, Rainer: *Ich-Welten: Erkenntnis, Urteil und Identität aus der egologischen Differenz von Leibniz bis Davidson*. Münster 2012.
- Schäfer, Rainer: *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹ von 1794*, Darmstadt 2006.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt 1795.
- Schmid, Carl Christian Erhard: *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790.
- Schmidt, Andreas: „Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit (§§ 1-3).“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.): *Fichtes System der Sittenlehre – Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 39-56.
- Schrader, Wolfgang H.: *Empirisches und Absolutes Ich: Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart 1972.
- Schwab, Philip: „Difference within Identity? Fichte’s Reevaluation of the First Principle of Philosophy in § 5 of the Foundation of the Entire Wissenschaftslehre.“ In: *Fichte-Studien* 49 (2020, 1), S. 94–118.
- Sidgwick, Henry: „The Kantian Conception of Free Will.“ In: *Mind* (1888), S. 405–412.
- Siemek, Marek: *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg 1984.
- Simon, Josef: „Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant.“ In: Koch, Dietmar & Bort, Klaus (Hg.): *Kategorien und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1990, S. 107– 130.
- Stefano Bacin: „„Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist“: Fichtes unkantische Auffassung des Gewissens und ihr philosophischer Kontext.“ In: *Fichte-Studien* 44 (2017), S. 306–325.
- Stelzner, Werner: „Selbstzuschreibung und Identität.“ in: Högrefe, Wolfram (Hg.): *Fichtes Wissenschaftslehre 1794 – Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main 1995, S. 117–140.
- Stern, Robert: *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford 2015.
- Stolzenberg, Jürgen: „Reiner Wille - ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes.“ In: *Revue Internationale de Philosophie*, Bd. 52, 1998, S. 617-639.
- Stolzenberg, Jürgen: „Subjektivität und Metaphysik: Dieter Henrich, Wolfgang Cramer, Fichte.“ In: Frank, Manfred & Kuneš, Jan (Hg.): *Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, Berlin 2022, S. 285-310.

- Stolzenberg, Jürgen: „Fichte im Neukantianismus – Probleme der Fichte-Rezeption“, In: Alexy, Robert; Meyer, Lukas H.; Paulson, Stanley L. & Sprenger, Gerhard (Hg.): *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden 2002, S. 421–434.
- Stolzenberg, Jürgen: „Fichtes Satz ‚Ich bin‘: Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95“. In: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 1–34.
- Stolzenberg, Jürgen: „Geschichte des Selbstbewußtseins: Reinhold – Fichte – Schelling“. In: Ameriks, Karl & Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism. Band 1: Konzepte der Rationalität im Deutschen Idealismus*. Berlin 2003, S. 93–113.
- Stolzenberg, Jürgen: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986.
- Thomas-Fogiel, Isabelle: „Performativity and Truth in Fichte.“ in: Lang, Stefan (Hg.): *Performativität in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Heidelberg/Berlin 2024, S. 79–88.
- Traub, Hartmut: *Der Denker und sein Glaube – Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart 2020.
- Velleman, David: *The Possibility of Practical Reason*, Oxford 2009.
- Verweyen, Hansjürgen: „Einleitung.“ In: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1995, S. XI–XXXV.
- Verweyen, Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg 1975.
- von Manz, Hans Georg: *Interpersonalität und Ethik: Die Gleichursprünglichkeit von Selbstbewusstsein und Interpersonalität und ihre Begründungsfunktion für eine konkrete Ethik*, Würzburg 2014.
- Waibel, Violetta L.: *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*. Paderborn 2000.
- Walsh, John: „C. C. E. Schmid and the Doctrine of Intelligible Fatalism.“ In: *British Journal for the History of Philosophy* 31 (2023, 5), S. 950–973.
- Walsh, John: „Carl Christian Erhard Schmid’s Intelligible Fatalism in Context.“ In: Heinz, Marion & Stiening, Gideon (Hg.): *Carl Christian Erhard Schmid (1761–1812)*. Berlin/New York 2024, S. 313–338.
- Ware, Owen: „Fichte’s Ethical Holism.“ In: Clarke, James A. & Gottlieb, Gabriel (Hg.): *Practical Philosophy from Kant to Hegel: Freedom, Right and Revolution*, Oxford 2021, S. 138–156.
- Ware, Owen: „Rethinking Kant’s Fact of Reason.“ in: *Philosophers Imprint*, Bd. 14, 2014.
- Ware, Owen: *Fichte’s Moral Philosophy*, Oxford 2020.
- Weischedel, Wilhelm: *Der frühe Fichte – Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart 1973.
- Weng, Shaomiao: *Willensfreiheit und praktische Vernunft: Eine systematische, historische und kritische Untersuchung zu Kant, Reinhold und Fichte*. Würzburg 2021.
- Wetz, Franz Josef & Mertens, Wolfgang: „Trieb“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, S. 1483 ff.
- Wildfeuer, Armin G.: *Praktische Vernunft und System – Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart 1999.

- Willaschek, Marcus: „„Die Tat der Vernunft“ – Zur Bedeutung der kantischen These vom „Factum der Vernunft““, In: Funke, Gerhard (Hg.): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn 1991, S. 455–466.
- Willaschek, Marcus: „Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft.“ In: Klemme, Heiner (Hg.) *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin 2009. S. 251–268.
- Willaschek, Marcus: *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart 1992.
- Windelband, Wilhelm: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, 3. Auflage, Tübingen, 1907.
- Wolff, Michael: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009, 4), S. 511–549.
- Wood, Allen: *Fichte's Ethical Thought*, Oxford 2016.
- Wood, David W.: „The “Double Sense” of Fichte's Philosophical Language. Some Critical Reflections on the Cambridge Companion to Fichte.“ In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 2017, S. 1–13.
- Wood, David. W.: „Fichte's Absolute I and the Forgotten Tradition of Tathandlung.“ In: Lyssy, Ansgar u.a. (Hg.) *Das Selbst und die Welt - Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie. Festschrift für Günter Zöller*. Würzburg 2019, S. 167–192.
- Wuerth, Julian: „Sense and Sensibility in Kant's Practical Agent: Against the Intellectualism of Korsgaard and Sidgwick.“ In: *European Journal of Philosophy*, (2013, 21), S. 1–36.
- Zöller, Günter: „Action, interaction and inaction: Post-Kantian Accounts of Thinking, Willing, and Doing in Fichte and Schopenhauer.“ In: *Philosophical Explorations* 21 (2018, 1), S. 108–121.
- Zöller, Günter: „Die Rezeption und Wirkungsgeschichte von Fichtes System der Sittenlehre.“ In: Merle, Jean-Christophe & Schmidt, Andreas (Hg.) *Fichtes System der Sittenlehre: Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 2015, S. 247–266.
- Zöller, Günter: „Die zweite Person: Fichtes systematischer Beitrag.“ In: Christoph Asmuth (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Person: Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, S. 125–146.
- Zöller, Günter: „Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes System der Sittenlehre.“ in: Engelhard, Kristina & Heidemann, Dieter (Hg.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin 2005, S. 203–229.
- Zöller, Günter: „Setzen und Bestimmen in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.“ In: Fuchs, Erich & Radrizzani, Ives (Hg.): *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Neuried 1996, S. 178–192.
- Zöller, Günter: „Systematische Einheit. Kants Einleitung in die Kritik der Urteilskraft und ihre Rezeption bei Fichte.“ in: *Revista de Estudios Kantianos* 8 (2023, 1), S. 90–114.

Zöller, Günter: *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*.
New York 1998.

Zöller, Günter: *Res Publica – Plato's Republic in Classical German Philosophy*, Hong Kong 2015.