

Ethik aus Perspektive der ersten und dritten Person: Fichtes Abgrenzung gegenüber Kant in der Sittenlehre von 1812

VON JOHANNES STOFFERS SJ

Seit 1809 macht Fichte seine Wissenschaftslehre dem Berliner Publikum in neuer Konzeption bekannt. Was folgt daraus für die praktische Philosophie? In der zweiten Hälfte des Sommersemesters 1812, vom 29. Juni bis zum 13. August, trägt der Philosoph zum einzigen Mal während dieser Berliner Jahre eine Sittenlehre vor,¹ um seine Hörerschaft über seine neuen Erkenntnisse zu informieren. Dabei lässt er im Laufe dieser bislang recht wenig beachteten Vorlesungsreihe durchblicken, dass er seine Ausführungen in eine reine und eine angewandte Sittenlehre unterteilt wissen will (vgl. GA II/13,366). Die erstgenannte umfasst rund zwei Drittel des Manuskripts und entspricht, wie gleich deutlich wird, dem vorrangigen Interesse des Autors. Auch der vorliegende Beitrag beschränkt sich in seinen Analysen auf diesen Teil. Zudem fällt durch Zwischenbemerkungen auf, dass Fichte überhaupt an der Sinnhaftigkeit einer angewandten Sittenlehre, die wesentlich aus konkreten moralischen Pflichten besteht, zu zweifeln scheint. Die Nachschrift überliefert die folgende Einschätzung:

Eine Pflichtenlehre giebt's nicht, sondern was jeder soll und darüber muß jeder blicken in seinen Busen. Wohl aber kann es geben eine formale Beschreibung des Pflichtbegriffs [GA IV/6,126; vgl. II/13,358].

Wenn Fichte schließlich doch dazu übergeht, herausragende Pflichten des sittlichen Menschen zu erläutern, dann versteht er dieses Unternehmen lediglich als eine Entfaltung des guten Willens (vgl. GA IV/6,132; II/13,366). Dessen Bestimmung steht in der Mitte der reinen Sittenlehre. In deren Darlegung wiederum wird an mehreren Stellen ersichtlich, wie Fichte sich von dem moralphilosophischen Werk Immanuel Kants zwar nicht grundsätzlich distanziert, aber seine ihm gegenüber eigenständige Leistung unterstreicht. Im Ton freundlich gehalten und von einer bleibenden Dankbarkeit gegenüber

¹ Das Manuskript zur Vorlesung wurde erst im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe ediert, während die 1835 von Fichtes Sohn veröffentlichten Nachlassbände einen stark veränderten Text bieten (Ausgabe von 1835, Nachlassband III,1–118). Die Schriften Fichtes, vor allem das genannte Manuskript und eine Kollegnachschrift, werden hier nach *R. Lauth/E. Fuchs/H. Gliwitsky* (Hgg.), Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. I. Werke; II. Nachgelassene Schriften; III. Briefe; IV. Kollegnachschriften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012, zitiert: Sittenlehre 1812, in: GA II/13, 301–392; sowie: Sittenlehre 1812 [Nachschrift Halle], in: GA IV/6, 71–149. Im laufenden Text stehen die Abkürzung GA, Abteilungs-, Band- und Seitenzahl. Für Kant gilt das Entsprechende; die Zitate folgen der Akademieausgabe (Gesammelte Schriften, herausgegeben von der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Bde. 1–22), von der *Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Bd. 23), von der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (ab Bd. 24), Berlin 1902 ff.), angezeigt durch AA, ausgenommen die „Kritik der reinen Vernunft“, die durch den Hinweis auf die originalen Ausgaben von 1781 und 1787 belegt wird.

dem philosophischen Meister getragen, zeigt die Vorlesung „emanzipatorische“ Züge. Dies gilt vor allem in der Hauptabsicht, mit der Fichte seine Sittenlehre präsentiert und die er mit folgenden Worten umreißt:

Das ist nun die Hauptabsicht, den Grundzug der Sittlichkeit, das formale derselben, in Richtigkeit zu bringen, u. zur Klarheit zu erheben; wie es selbst durch Kant, ohne Zweifel den trefflichsten in dieser Materie, nicht geschehen ist, u. drum keine Mühe meiden [GA II/13,343].

Implizit erhebt Fichte somit den Anspruch, wie Carla de Pascale zutreffend darlegt, eine eigene und diesen Namen erst eigentlich verdienende Kritik der praktischen Vernunft zu liefern.² Ihrer Entfaltung in der 1812 gehaltenen Vorlesung über die Sittenlehre will dieser Beitrag nachgehen und dabei die Absetzung vom kantischen Vorbild deutlich werden lassen. Dabei wird es um (1) die Gründung der Sittenlehre auf den ‚Begriff‘ im fichteschen Sinne, (2) das Verhältnis dieses Begriffs zum sittlichen Ich, (3) die Identifikation und Deduktion des moralischen Gesetzes, (4) die sittliche Prägung von Ich und Welt, (5) die Menschheit als eigentlichen Ort des Sittlichen und (6) die Frage nach der Freiheit des sittlichen Ich sowie nach der Perspektive gehen, aus der eine Ethik formuliert werden kann. Ich werde die These vertreten, dass die Freiheit des Ich nicht geleugnet wird und dass Fichte den Anspruch erhebt, eine Ethik *auch* aus der Perspektive der dritten Person zu entwerfen. Darin, dies plausibel zu machen und ein Verständnis der Welt als Ergebnis sittlicher Handlungen rechtfertigen zu können, liegt der Wert einer vom ‚Begriff‘ her entwickelten Sittenlehre. Der Gang durch den Text wird auch für den mit Fichte und seiner manchmal sperrigen Terminologie wenig vertrauten Leser deutlich werden lassen, was das Besondere dieses ethischen Entwurfs ist und wie dieser sich zur Wissenschaftslehre, der ‚theoretischen Philosophie‘ Fichtes, verhält.

Hingegen unterbleibt in diesem Beitrag weitgehend ein Seitenblick auf das 1798 von Fichte veröffentlichte *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. In dieser Schrift, die der Autor zur Publikation sorgfältig ausgearbeitet und strukturiert hat, steht am Beginn eine Einleitung (GA I/5,21–30) mit Überlegungen zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie. Sie erläutert, wie es überhaupt denkbar ist, dass ein Ich sich als tätig setzt, das heißt, wie sich (Selbst-)Bewusstsein und sittliches Handeln miteinander verbinden. Darauf folgen zwei Hauptstücke, eine „Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit“ (GA I/5,33–71) sowie eine „Deduktion der Realität, und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit“

² Vgl. C. De Pascale, Das System der Sittenlehre (1812): Appunti di lettura, in: A. Masullo/M. Ivaldo (Hgg.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*. Atti del Convegno di Napoli, 10–12 novembre 1992, Milano 1995, 225–236, 229: „... estremizzando il discorso [riguardante la tesi che Fichte presenti una compiuta e definitiva critica a Kant; JS], si potrebbe anche sostenere che Fichte abbia voluto offrire qui le linee generali di una vera e propria (dal suo punto di vista) *Critica della ragion pratica*, muovendo in tal modo a Kant l'appunto di non aver ottemperato fino in fondo al compito che si era proposto.“

(GA I/5, 73–146). Darin rechtfertigt – deduziert – Fichte, dass es ein allgemein gültiges Prinzip sittlichen Handelns gibt und dass es tatsächlich mit dem zu tun hat, was Menschen unausgesprochen im Sinn haben, wenn sie im Alltag meinen, sich moralisch gut zu verhalten. Das herausgearbeitete Prinzip der Sittlichkeit ist Fichte zufolge

der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle [GA I/5,69].

Die Schrift von 1798 schließt mit dem dritten und längsten Hauptstück unter dem Titel „Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit, oder: die Sittenlehre im engeren Sinne“ (GA I/5,147–317). Diese angewandte Sittenlehre reicht bis hin zur Behandlung konkreter sittlicher Pflichten verschiedener Berufsstände.

Die Skizze genügt, um zu sehen, dass die Sittenlehre von 1812 gegenüber dem Text von 1798, selbst bei gewissen Parallelen in der Anordnung des Stoffs, eine andere Absicht verfolgt; dies lässt schon die Gewichtung der Teile erahnen. Die inhaltliche Analyse wird deutlich machen, dass die späte Wissenschaftslehre dem Autor eine Vorgabe ist, die seine Behandlung des Sittlichen grundlegend verändert.

1. Der Begriff als Grund der Welt: das Faktum der Sittenlehre

Als das Faktum³, als die nicht hintergehbare Tatsache der Sittenlehre, stellt Fichte die These in den Raum, der Begriff sei Grund der Welt – und zwar mit dem Bewusstsein, es zu sein (vgl. GA II/13,307). In der Sittenlehre gilt als Faktum, was in der Wissenschaftslehre deduziert worden ist, dass der Begriff – oder das Wissen, wie es dort meistens heißt – eine Erscheinung des reinen Seins ist und seinerseits sich selbst erscheint, also in ein Selbstverhältnis tritt. Zwei Stufen von Erscheinung sind damit angesprochen: eine unmittelbare – der Begriff beziehungsweise das Wissen von Sein – und eine vermittelte, die Freiheit verlangt: die Reflexion des Begriffs beziehungsweise des Wissens auf sich selbst. Das durch „Sein“, „Begriff“ und „Begriff vom Begriff“ (beziehungsweise andere, vergleichbare Termini) eröffnete Selbstverhältnis wird von der Wissenschaftslehre als das in drei Momenten entfaltete Absolute beschrieben.⁴

³ Den mühsamen Versuch, Fichtes Lehre vom „Faktum“, zum Beispiel auch in Gegenüberstellung zur „Tatsache“, richtig zu interpretieren, spiegelt eine von *B. Bisol*, Sittenlehre 1812. Drittes Treffen des Italienischen Netzwerkes der Fichte-Forschung, in: *Fichte-Studien* 27 (2006) 245–250, 247 f., zusammengefasste Diskussion einer Tagung wider.

⁴ Abgesehen von der hier gebotenen Skizze verzichte ich darauf, die im Hintergrund der „Sittenlehre“ stehende späte Wissenschaftslehre selbst zu erläutern; vgl. daher die einschlägigen Monographien zu den Vorlesungsreihen von 1810 und 1811: *K. V. Taver*, *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese*, Amsterdam/Atlanta 1999; *M. V. D'Alfonso*, *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*, Amsterdam/New York 2005. Für die Wissenschaftslehre von 1812 erlaube ich mir den Hinweis auf *J. Stoffers*, *Eine lebendige Einheit*

Hier, in der Sittenlehre, gilt der Begriff selbst als das Absolute (vgl. GA II/13,308). Er dient dazu, dem sittlichen Handeln eine objektive Grundlage zu bieten. Als ein Faktum ist festzuhalten, so Fichte, dass dieser Begriff produktiv, wirksam, für die Gestaltung der Welt relevant sein soll. Was der Satz bedeute, solle im Verlauf des Vorlesungszyklus erklärt werden; doch schon der hier gewählte Zugang zum Sittlichen bedarf einer Erläuterung. Näherliegender wäre es, zumindest aus der Perspektive eines gewöhnlichen, in der Welt lebenden Menschen, der um an ihn gerichtete sittliche Ansprüche weiß, von eben jener Erfahrung des unbedingten Sollens auszugehen. Vor diesem Hintergrund könnte er dann nach dem Prinzip moralischen Handelns suchen, wie es sich beispielsweise Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zur Aufgabe macht.

Beachtung verdient die Formulierung auch aus dem Grund, dass Kant selbst in der *Kritik der praktischen Vernunft* – anders als in den vorangehenden Schriften – von einem „Faktum der Vernunft“ spricht. Davon weiß Fichte natürlich, und die Formel scheint ihm geeignet, das auszudrücken, was er von seiner neu konzipierten Wissenschaftslehre her als Voraussetzung für die Sittlichkeit ansieht – eine Subjektivität, die in Bezügen zu dem steht, was sie setzend, „bildend“ hervorbringt und sich zudem als Bild des Absoluten versteht. Der letzte Gesichtspunkt führt über das hinaus, was Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 in die Formulierung einer „Tathandlung“ gekleidet hat.

Kant nun erläutert in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* den kategorischen Imperativ als die Aufforderung, die subjektive Form der „Grundsätze“ (gemeint sind die Maximen des Handelns) unter eine „objektive Form eines Gesetzes überhaupt“ zu bringen (AA V,31). Das Bewusstsein eines solchen Grundgesetzes könne man nun, so schreibt er,

ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. aus dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns vorher nicht 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 ... [ebd.]

Dieses „einzig Factum der reinen Vernunft [...], die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt“ [ebd.], wird gemeinhin im Sinne des moralischen Bewusstseins aufgefasst: Ich weiß mich aufgefordert, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen; ich weiß, dass ich moralisch handeln soll. Wie die *Kritik der praktischen Vernunft* im weiteren Verlauf vorsichtig – „gleichsam“ – zu verstehen gibt, liegt hier der natürliche Zugang zum moralischen Gesetz:

Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß

des Vielen. Das Bemühen Fichtes und Schellings um die Lehre vom Absoluten, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, 124–171.

man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte [AA V,47].⁵

In der Kant-Interpretation sind nicht wenige Überlegungen zum „Faktum der Vernunft“ vorgetragen worden.⁶ Anstelle des Vorschlags, darunter im übertragenen Sinne eine den Willen bestimmende „Tat der Vernunft“ zu verstehen,⁷ scheint die von Patrick Klein vorgelegte Deutung, dass durch den Begriff „Vernunft“, für sich genommen, „absolute Apriorität“ intendiert werde⁸ und deshalb der Genitiv in der Rede vom „Faktum der Vernunft“ ein *genitivus explicativus* sei, plausibel. Demnach ist die Vernunft beziehungsweise der Vernunftbesitz selbst das gemeinte „Faktum der Vernunft“, das sich Kant zufolge in der täglichen Erfahrung manifestiert; die entsprechenden Aussagen über das Faktum werden korrekterweise „quasiphänomenologisch“ verstanden.⁹ Wenn also in Kants Moralphilosophie – und dort eben (erst) in der *Kritik der praktischen Vernunft* – von einem Faktum der reinen Vernunft gesprochen wird, so beschreibt es das Empfinden eines sittlich handelnden Subjekts. Es weiß sich unter dem Anspruch des Guten stehend, einem Anspruch, den die Vernunft formuliert.

Den „Begriff“ nun bestimmt Fichte als Bild, näherhin als „reines, selbstständiges Bild“ (GA II/13,307), kurz darauf als „reines u. absolutes Bild, Gesicht“ (GA II/13,308). Von der weithin verstandenen philosophischen Tradition her darf dieses Bild im Sinne eines Ideals oder gar der platonischen Idee gedeutet werden;¹⁰ die Vorlesungsnachschrift spricht folgerichtig von einem „Vorbild für die Welt“ (GA IV/6,77): Werthhaftigkeit und zeitliche Priorität – Vorbild in Gegenübersetzung zum *Nachbild*¹¹ – sind gleichermaßen gemeint. Dass der Begriff zugleich Nach-, oder besser: Abbild des absoluten Seins ist, kann zwar in der Wissenschaftslehre dargelegt worden sein, spiele

⁵ Hilfreich ist auch der Blick auf *D. Henrich*, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: *Ders./W. Schulz/K.-H. Volkmann-Schluck* (Hgg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Tübingen 1960, 77–115, 93. Henrichs Beitrag zeichnet sich im Übrigen dadurch aus, den positiven Wert dessen, dass Kant von einem „Faktum der Vernunft“ spricht, nachhaft zu machen und mit der Rede von der „Achtung für das Gesetz“ als dem zweiten Zentralbegriff der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu verbinden (113).

⁶ Vgl. die Übersicht bei *P. Klein*, Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist? Eine Untersuchung zum Faktum der Vernunft bei Immanuel Kant, Würzburg 2008, 90–100. Weitere Literatur zum Thema findet sich am Ende dieser Monographie.

⁷ *M. Willaschek*, Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart/Weimar 1992, 179. In ähnlicher Richtung, als ein durch Freiheit erst hervorgebrachtes Phänomen, interpretiert *H. Verweyen*, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg i. Br./München 1975, 252.261 f., die Begrifflichkeit in Fichtes Sitten- und Rechtslehre, während *O. Höffe*, Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, München 2012, 154, diese Deutung mit Blick auf Kant vorträgt.

⁸ *Klein*, 227.

⁹ Ebd. 232.

¹⁰ So auch *G. Cogliandro*, La dottrina morale superiore di J. G. Fichte. L'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza, Milano 2005, 73, Anm. 15.

¹¹ Vgl. *M. Ivaldo*, Das Wort wird Fleisch. Sittliche Inkarnation in Fichtes später Sittenlehre, in: *H. G. von Manz/G. Zöller* (Hgg.), Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung, Hildesheim 2006, 175–198, 182.

aber, so dekretiert Fichte, in der Sittenlehre keine Rolle (vgl. GA II/13,308). Im mündlichen Vortrag scheint er in diesem Zusammenhang zustimmend auf Kant hingewiesen zu haben; dessen Sittenlehre bescheinigt er trotz allem, sie sei das Beste, was jener geleistet habe; da er weiter nicht gekommen sei – Fichte denkt an die Errungenschaft der Wissenschaftslehre –, habe er auch nichts von Gott wissen können (vgl. GA IV/6,78). Tatsächlich, das sieht Fichte richtig, ist Kants moralphilosophisch begründeter „Glaube“ an Gott etwas anderes als das von ihm selbst erarbeitete „Wissen vom Absoluten“.

Im Folgenden führt er näher aus, welche Rolle der Begriff als Grund der Welt spielt; dass er das Bewusstsein seiner selbst mit sich führe¹² – das ist, im gegebenen Zusammenhang, auch ein sittliches Bewusstsein, – und wie er vor allem als reales Prinzip verstanden werden müsse. So verteidigt er gegenüber Missverständnissen die anfangs aufgestellte These vom Begriff als Grund der Welt. Er meine die Aussage keineswegs bloß metaphorisch, sondern durchaus wörtlich, näherhin „buchstäblich“ (GA II/13,312). Zwar erkennt er an, dass von Seiten des gemeinen Verstandes sich natürlicherweise Einwände erheben, und zitiert – im Manuskript, ohne Wiederhall in den Kollegnachschriften – eine angebliche naive Anfrage Kants, wie denn ein Gedanke denken oder gar handeln könne, zumal dann, wenn es sich um einen toten Gedanken handle; so übersetzt Fichte den „Begriff“ für den durchschnittlichen Verstand derer, die ihn möglicherweise angreifen (vgl. GA II/13,313). Der Auffassung seiner Gegner gemäß könne ein Begriff selbstverständlich nur Grund für etwas sein, wenn er „einer denkenden, u. kräftigen Substanz“ (ebd.) innewohne, sich also beispielsweise durch einen Menschen äußere. Der Begriff wäre demnach das, was ein Mensch im Verstand habe, wenn er (im besten Fall: sittlich) handle; so diene er auf vermittelte Weise der Welt zum Grund ihres Soseins, denn durch sein Tun hätte der Mensch die Welt verändert. Das in diesem Sinn gedachte Subjekt folgt in seinem Handeln einem *Zweck*, nach dem es die Welt gestaltet. An die Stelle dieses Zwecks setzt Fichte 1812 bewusst den ‚Begriff‘, den er als reales Prinzip auffasst.¹³ Mit diesen Ausführungen erhebt sich nun die Frage, wie sich der Begriff, der als Grund der Welt qualifiziert worden ist, und das sittliche Ich zueinander verhalten. Hier ist eine Klärung geboten.

¹² Was den mit Hegels Philosophie vertrauten Leser vielleicht an dessen absolute Idee erinnert, wird bei Fichte durch die Terminologie der Erscheinung verständlich, die er auf unterschiedlichen Stufen verwendet: Die Erscheinung – und damit meint er das Wissen – ist auf der einen Seite ein Bild des absoluten Seins, ohne dieses Verhältnis schon reflektiert zu haben. Andererseits entwickelt sie ein Selbstverhältnis, indem sie eine weitere Erscheinung ihrer selbst setzt. Einschlägige Stelle wäre beispielsweise in der Wissenschaftslehre von 1812, GA II/13,69–71. G. Zöller, Denken und Wollen beim späten Fichte, in: Fichte-Studien 17 (2000) 283–298, 295, erinnert mit Blick auf das Selbstverhältnis an den auch von Fichte verwendeten (vgl. GA II/13,319) Terminus der „intellektuellen Anschauung“.

¹³ Vgl. G. Cogliandro, Der Begriff sey Grund der Welt. Die Sittenlehre 1812 und die letzten Darstellungen der Wissenschaftslehre, in: Fichte-Studien 29 (2006) 165–176, 166.

2. Der Begriff und das sittliche Ich

Obwohl Fichte später (vgl. GA II/13,348) der hier von ihm selbst skizzierten Deutung – der Begriff inkarniert sich im sittlich handelnden Subjekt – folgen wird, entlarvt er sie vorerst als ein grobes Missverständnis und scheint auch Kant von der Gruppe derer, die sich im Irrtum befinden, nicht gänzlich auszunehmen, auch wenn er ihn vorrangig als Opfer und weniger als Täter einer vergleichbaren Fehldeutung charakterisiert: Die in der *Kritik der reinen Vernunft* formulierte Überzeugung, dass die Vernunft praktisch sei, habe man sich in der gleichen bornierten Weise gedeutet und „sie dadurch um ihren Sinn gebracht“ (GA II/13,313). Hat aber, nach Fichtes Maßstäben, Kant selbst eindeutig verstanden, welcher tiefere Sinn seiner Konzeption einer praktischen Vernunft zukommt? Die nur im originalen Manuskript in Klammern geäußerte Bemerkung – „Es war auch wohl Kanten selbst nicht immer ganz gegenwärtig, wie sie zu nehmen sey“ [ebd.] – lässt Fichtes Zweifel daran erkennen.¹⁴ In jedem Fall liegt falsch, wer den Begriff kurzerhand als Inventar eines menschlichen Bewusstseins auffasst, durch welches allein er dann wirksam werden könne. Schuld daran ist die Prämisse des gemeinen Verstands, wonach (zuerst) ein Ich da sein muss, das dann (anschließend) Bewusstsein hat. Nur ein Mensch, der über geistige Fähigkeiten verfügt, die seiner Natur entsprechen, kann etwas oder um sich selbst wissen, so lautet, übertragen in die Sprache unserer Zeit, diese Überzeugung. Fichte suggeriert durch eine, wohl rhetorisch gemeinte, durch die Wissenschaftslehre bereits kraftvoll mit Ja beantwortete Frage, dass sich Bewusstsein und Ich umgekehrt zueinander verhalten: „Wie wenn nicht das Ich Bewußtseyn, sondern das Bewußtseyn das Ich hätte, u. aus sich erzeugte?“ [ebd.] Was die Wissenschaftslehre argumentierend einsichtig gemacht hat, könne gerade die Sittenlehre durch ihr Prinzip nahezu anschaulich belegen; daher wiege es umso schwerer, wenn man diesen Punkt auf Grund einer unterlassenen Reflexion kurzschlüssig überspringe. Wie Fichte später darlegt, habe zwar auch Kant den Satz: „Der Begriff ist Grund“ deutlich erkannt und – wohl im Rahmen seiner Lehre von der Pflicht – auseinandergesetzt, begehe jedoch einen verhängnisvollen Fehler:

Aber wie versteht er ihn: innerhalb eines Ich: das ist die stillschweigende Voraussetzung: das Bewußtseyn hat er schon, als das bekannte. Drum die blossе Fakticität. Wir nicht so: lassen *Ich* und Bewußtseyn erst entstehen: daher das ganz andere Resultat [GA II/13, 328].

Seine Darlegung der Wissenschafts- und Sittenlehre wertet Fichte in aller Deutlichkeit als einen wissenschaftlichen Fortschritt gegenüber Kants Philosophie. Es ist demnach ungenügend, ein Ich-Wesen vorauszusetzen, das der Moralität fähig ist, also Pflichtgemäßes rein aus Pflicht wollen kann, denn erst

¹⁴ Es ist denkbar, dass Fichte diese Zweifel seinem Publikum im gegebenen Zusammenhang verschwiegen hat, da sich der Einschub nur im Vorlesungsmanuskript, nicht aber in den Nachschriften findet.

unter dem Wirken des reinen Begriffs, der mit der Pflicht identifiziert wird, entsteht überhaupt ein Ich-Bewusstsein. Ohne entscheiden zu wollen, ob Fichtes Kritik Kant wirklich trifft oder nicht, spricht für seine Überlegung, dass ein reflektierendes Subjekt natürlich erst in solchen Situationen reift, in denen es zur Entscheidung zwischen Gut und Böse aufgerufen ist. Insofern kann die These, dass Ich und Bewusstsein entstehen, wenn der (sittliche) Begriff auftritt, ein gewisses Maß an Plausibilität gewinnen. Und da es nicht um ein zeitliches Nacheinander, sondern um ein Verhältnis von Begründung geht, dürfte Fichte sich von dem sonst naheliegenden Einwand, dass doch erst ein moralitätsfähiges Subjekt dasein müsse, bevor eine Pflicht vorliegen könne, kaum beeindruckt zeigen. Werbend umreißt er sein Programm der von der Wissenschaftslehre her geprägten Sittenlehre:

Wie wenn der Begriff von dem wir reden, es selber wäre, der die Form des Bewußtseyns, u. in ihm die Form eines Ich, einer denkenden, u. kräftigen Substanz annähme: müsten wir nicht erst zusehen, wie er dies machte, diese Verwandlung erlitt, u. drum fürs erste die Formel buchstäblich nehmen (GA II/13, 313)?

Dass eine moralphilosophische Vorlesung Aussagen über das konkret-menschliche Handeln formulieren muss, leugnet Fichte nicht, hält es aber für einen folgenschweren Irrtum, die Theorie voreilig zu anthropologisieren. Gleichwohl bleibt die Frage bestehen, wie der Begriff Grund der Welt sein kann und durch das sittliche Subjekt, also wohl durch einen Menschen, wirksam wird. Die bloße Behauptung, dass das Absolute, vermittelt durch sein Abbild, den Begriff, im Subjekt handle und jede Tat des Subjekts Manifestation des Absoluten sei,¹⁵ genügt nicht.

Um einer Antwort auf die Frage, wie der Begriff sich an ein sittlich handelndes Ich vermittelt, näher zu kommen, sind die Ausführungen Fichtes über die Selbstbestimmung und den Willen von Bedeutung. Der Begriff sei in der Lage, sich selbst zu einer wirklichen Kausalität zu bestimmen (vgl. GA II/13,315); so wirke er als reales Prinzip der Welt. Dies geschehe, indem er sich der Freiheit, das heißt dem Subjekt, das handeln kann, als Vorbild zeige (vgl. GA II/13,316 f.). Wer zum sittlichen Handeln in der Lage ist, erkennt in seinem Bewusstsein: So soll das sein, was ich hervorbringen muss! Oder: Ein solcher Mensch will ich sein! Das Hervorzubringende ist an erster Stelle der eigene sittlich gute Charakter, der sich in der höheren Reflexion schließlich sogar als Abbild des Absoluten versteht. In diesem Zusammenhang aber unterstreicht Fichte, wie in der geschilderten Selbstbestimmung des Begriffs – dieser ist und bleibt der eigentlich Wirkende¹⁶ – in einem Handlungssubjekt die Kraft zum Handeln und die Einsicht in das, was zu tun ist, gleicherma-

¹⁵ So umreißt *Cogliandro*, *La dottrina morale superiore*, 44, mit Recht die Grundintuition Fichtes, verschweigt aber nicht die von C. De Pascuale geäußerte Kritik (vgl. ebd., Anm. 28).

¹⁶ Der Begriff vollzieht, als „Grund des Seins“, eine schöpferische Tätigkeit, die in ihm selbst ihren Ursprung nimmt. Durch sein bloßes Sein verfügt er über eine solche Potenzialität, weshalb ihm Fichte zubilligt, ein „absolut freies Leben [zu sein], lebendig sich zu äussern, oder auch nicht“ (GA II/13,314). Letzteres ist es, was ihm die Qualifikation als „Leben“ einbringt: „Ein Leben =

ßen vorliegen. So bleibt es weder bei einem blinden Handlungsimpuls noch bei einer bloßen Erkenntnis des Richtigen, ohne dass die Motivation zur Umsetzung hinzukommt. Vielmehr handelt es sich um eine „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist: der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit“ (GA II/13,317), so fasst das Manuskript zusammen.¹⁷ Die moralische Verpflichtung des sittlich fähigen Subjekts zielt auf die Gestaltwerdung des Begriffs (des Guten) unmittelbar im Ich, mittelbar in der Welt.

Damit ist Fichte vom Begriff zum Ich übergegangen und interpretiert letzteres als das „stehende u. feste Leben des Begriffes“ und als den „Einheitspunkt seines Lebens“, weshalb es auch „der eigentliche Standpunkt der Sittenlehre“ sei (GA II/13,319). Nach den bislang pointiert ausgesprochen Warnungen überrascht dies einerseits, aber auf der anderen Seite versteht der Autor ein Ich bekanntlich nicht als eine beliebige individuelle Persönlichkeit, weshalb die Verschiebung der Perspektive zur weiteren Erläuterung des Sittlichen doch moderat ausfällt.

Hier wird nun das Wollen eingeführt: Zwar äußere der reine Begriff sich nur durch sein Sein, das heißt: Das von ihm ausgedrückte Wertideal geht in das Bewusstsein über, aber das Ich bestimmt sich selbst nicht allein infolge seines Seins, sondern durch seinen Willen:

Die Synthesis des Begriffs mit dem der absoluten Selbstbestimmung als eines Faktums heißt ein Wollen: das Vermögen der absoluten Selbstbestimmung in Beziehung auf einen Begriff, Willen, Willensvermögen, überhaupt [ebd.].

Was der Begriff ihm als Ideal vorstellt, macht sich das Ich durch sein Wollen zu eigen und bestimmt sich selbst, in sich dem reinen Begriff Wirklichkeit zu verschaffen. Dies geschieht frei, ohne Nötigung von außen, auch wenn der Begriff selbst im Bewusstsein auftritt:

[D]as Ich ist nicht frei den Begriff zu haben oder nicht, den hat es durch sein blosses Seyn, u. es ist bloß desselben ideales Leben. Wohl aber ist es frei, das ist, es hängt dieses von absoluter Selbstbestimmung innerhalb seines schon gegebenen Seyns ab, sich zum Grundseyn zu bestimmen [ebd., vgl. auch GA II/13,321].

Dem in der beschriebenen Hinsicht freien Ich – es kann sich den Begriff in seinem Wollen zu eigen machen oder dies verweigern¹⁸ – kommt dann doch eine entscheidende Rolle in dem Prozess zu, in dem der Begriff als Grund der Welt dient. Fichte nennt es den Ausdruck oder Stellvertreter des Begriffs (vgl. GA II/13,322), insofern es von ihm geprägt ist und auf seinen Anstoß hin sich zum Grundsein bestimmt, das heißt zum sittlichen Wirken in der Welt. Hierzu verleiht der Begriff die Motivation und die Einsicht des Rich-

Vermögen sich selbst innerlich zu bestimmen, u. zufolge dieser Selbstbestimmung Grund zu seyn, absolut schöpferischer eines Seyns außer sich“ (GA II/13,316).

¹⁷ Der kundige Leser erinnert sich natürlich an die Augen-Metaphorik aus der „Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1801/02, vgl. etwa GA II/6,150.

¹⁸ Vgl. *M. Ivaldo*, Fichte: l'orizzonte comunitario dell'etica (le lezioni del 1812), in: *Teoria 26* (2006) 37–54, 42: „La libertà morale è la facoltà di volere o di non volere il ‚conchetto‘; la sua assenza risiede nel suo poter-volere o poter-non-volere autodeterminarsi in rapporto all'idea etica.“

tigen, was zu tun ist. Spätestens an dieser Stelle ist aber zuzugeben, dass die vorgetragenen Überlegungen eine Vermittlung vom allgemeinen Ich an ein konkretes sittliches Bewusstsein voraussetzen; nur so ist plausibel zu machen, dass der Begriff beziehungsweise sein Stellvertreter sittlich in der Welt wirkt.

In der siebten Vorlesung äußert Fichte wiederum eine aus seiner Sicht grundlegende, von außen betrachtet wenig durchschlagende Kritik an Kant, als er das Verhältnis des Begriffs zum kategorischen Imperativ zu beschreiben versucht. Wie schon erläutert, tritt der Begriff – „unmittelbar durch sein Seyn“ (GA II/13,323), das bedeutet: durch die ihm eigentümliche Tendenz, sich zu äußern, also überzugehen in ein anderes und Wirksamkeit zu entfalten – in das Bewusstsein ein, und zwar verbunden mit der hinzugefügten, an das Ich gerichteten Forderung, dass es etwas tun, nämlich sich sittlich verhalten soll. Bereitwillig übernimmt Fichte in seiner Vorlesung Kants Redeweise von einem kategorischen Imperativ: Es handelt sich um eine unbedingte, von jeder zufälligen Zwecksetzung unabhängige Verpflichtung.

Das neu hinzugekommene Moment des Sollens ist mit dem sich äußernden Begriff schlechthin vereinigt, so erläutert es Fichte; es verdankt sich nicht irgendeiner Aktivität des Ich (vgl. GA II/13,324). Mit dieser Aussage will er sicher nicht eine Moralkonzeption zurückweisen, die Sollensansprüche unbezogen auf beliebigen Wertsetzungen eines Subjekts ableiten wollte. Vielmehr soll jener Begriff charakterisiert werden, den Fichte zu Beginn als „Grund der Welt“ eingeführt hat. Inwiefern er dies im theoretischen Vernunftgebrauch ist, zeigt die Wissenschaftslehre. Unter sittlicher Hinsicht dient er der Welt zum Grund, indem das moralische Gesetz der Vernunft unmittelbar aus ihm hergeleitet wird.

3. Die Identifikation und Deduktion des moralischen Gesetzes

Das moralische Gesetz der Vernunft werde unmittelbar aus dem Begriff hergeleitet, so Fichte (vgl. GA II/13,324). Diese Herleitung darf freilich nicht im Sinne einer Gleichsetzung verstanden werden; gegen eine solche Fehlinterpretation wendet er sich in aller Deutlichkeit:

Bei Kant sieht es zuweilen aus, (wie er selbst darüber gedacht möchte schwer auszumitteln seyn) auch ist es fast allenthalben also verstanden worden, als ob jener Begriff eben ein kategorischer Imperativ sey, u. damit vollendet.¹⁹ Dies ist ganz unrichtig, u. wenn man tiefer nachsieht, ohne Sinn [ebd.].

¹⁹ Die Gesamtausgabe verweist an dieser Stelle auf eine Aussage bei *I. Kant*, KpV, AA V,41, die Fichte tatsächlich im Blick gehabt haben könnte. Dort heißt es, „daß, weil materiale Principien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind (wie bewiesen worden), das formale praktische Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das einzige mögliche sei, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit sowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen in Bestimmung dessel-

Eine Identifikation ist deswegen falsch, weil der kategorische Imperativ seiner Natur nach formal ist, damit er auf beliebig viele konkrete Handlungssituationen angewandt werden kann, indem man ihm Maximen des Handelns zur Prüfung vorlegt.²⁰ Dagegen beansprucht Fichte für den von ihm konzipierten Begriff auch eine inhaltliche Seite, die zwar in der Sittenlehre nur behauptet werden kann; die Gottes- und Wissenschaftslehre aber erweisen ihn als Bild Gottes.

Das bisher Dargelegte leuchtet dem Fichte gewogenen Leser zunächst ein, doch hätte die hier geäußerte Abgrenzung des Begriffs gegen den kategorischen Imperativ auch differenzierter ausfallen können, indem sie nämlich berücksichtigt hätte, dass Kant selbst verschiedene Formulierungen dieses moralischen Gesetzes bietet. Neben der tatsächlich sehr formalen und letztlich maßgeblichen Formel vom allgemeinen Gesetz²¹ stehen material reichere Formeln wie jene der Menschheit und des Reiches der Zwecke²². Gerade diese zuletzt genannte kommt den Überlegungen Fichtes sehr nahe. Und außerdem darf Fichte selbst gefragt werden, wie es um die inhaltliche Dimension seines Begriffs steht, der als Grund der Welt beschrieben worden ist. Was bedeutet es, ihn als „Bild Gottes“, als „Erscheinung des Absoluten“ zu qualifizieren? – Die Sittenlehre selbst könne über seinen Inhalt nichts sagen, so Fichte; vielmehr sieht er jeden an sein eigenes sittlichen Bewusstsein verwiesen (vgl. GA II/13,324).²³ In einer späteren, nämlich der neunten Vorlesung dieser Reihe definiert er den Begriff, zugegebenermaßen auf ziemlich formale Weise, als „rein geistiges Seyn“ (GA II/13,329) und besteht darauf, dass es keine andere Welt gibt als jene, die das Ich unter dem Anstoß des Begriffs setzt; auch die Welt ist demnach eine rein geistige.²⁴ Damit sind freilich die Aussagen über die Weltgestaltung des sittlich handelnden Subjekts unter den bekannten transzendentalen Vorbehalt gestellt: „Welt“ gibt es nur als eine Setzung des Ich. Bislang ist das im Rahmen der Sittenlehre noch nicht so ausdrücklich festgehalten worden.

Im Ich erscheint der Begriff lediglich, darin bildet er sich ab, und zwar infolge seines lebendigen Sichäußerns, auch wenn die philosophische Reflexion nur zu seinem toten, objektivierten Bild gelangt (vgl. GA IV/6,98 f.). Wiederum ein wenig später wird klar, dass Fichte mit dem Begriff als rein geistigem Sein das meint, was die Ethik sonst als Pflicht bezeichnet; „diese Pf[licht] ist ja

ben tauglich ist“. Aufgrund des Wortlauts bei Kant ist es aber nicht zwingend, eine beabsichtigte Identifikation des Begriffs mit dem kategorischen Imperativ anzunehmen.

²⁰ Vgl. *Verweyen*, 256; und *Höffe*, 121–125.

²¹ Vgl. *I. Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV,402: „... ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“. Vgl. auch AA IV,421: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“

²² Vgl. ebd. AA IV,429 und 434.

²³ Bezogen auf die Pflichtenlehre wurde zu Beginn des Aufsatzes bereits eine ähnlich lautende Aussage Fichtes zitiert: GA IV/6,126 beziehungsweise II/13,358.

²⁴ Die betreffenden Ausführungen finden sich in der Nachschrift zur Vorlesung, vgl. GA IV/6,98.

der absolute Begriff selbst“ (GA II/13,335). Sie kann nicht deduziert werden, weshalb, um ihrer gewahr zu werden, wieder jeder an sein eigenes Bewusstsein verwiesen ist (vgl. ebd.). Was die Beschreibung einer moralischen Handlung betrifft – aus Pflicht das Pflichtgemäße tun –, stimmt die Vorlesung ganz mit Kants Gedanken überein.²⁵ Offen bleibt noch die Frage, ob der Begriff ein für alle verbindliches sittliches Ideal – „Ein solcher Mensch soll jeder sein!“ – formuliert oder ob er nicht eher, religiös ausgedrückt, Spielraum für eine persönliche Berufung des je Einzelnen zu diesem oder jenem Ideal von Menschsein lässt. An späterer Stelle (vgl. GA II/13,359) äußert sich Fichte eindeutig im Sinn der letzteren Möglichkeit und meint damit mehr, wie die Formulierung vom „besondern geistigen Charakter“ nahelegt, als dass Menschen eine nach Lebenssituation differenzierte Verantwortung für sich oder andere tragen.²⁶

Nach zwischengeschalteten Ausführungen entfaltet Fichte seine früher geäußerte Grundsatzkritik an Kant: Dieser habe ungenügend erfasst, was der sittliche Begriff sei. Es sei falsch und verkürzend, den Begriff lediglich als Sittengesetz, als kategorischen Imperativ oder als Postulat zu beschreiben (vgl. GA II/13,328). Warum hier vom „Postulat“ die Rede ist, bleibt rätselhaft, denn der Autor konzentriert sich in seinen Einwänden auf die beiden erstgenannten, aus seiner Sicht unzutreffenden Deutungen des sittlichen Begriffs. Den Begriff beschreibt er als rein geistiges Sein, durch sich bestimmt, soweit es die Sittenlehre überblickt beziehungsweise durch das innere Wesen Gottes geprägt, wie die Wissenschaftslehre ausgeführt hat. Die nämlich entwickelt den Begriff beziehungsweise das Wissen als Bild oder Erscheinung des Absoluten. Dem Begriff gegenüber ist das „Soll“ ein zusätzliches, ihm nicht eigentümliches Moment. Das Sittengesetz gilt Fichte daher bloß als Bild des Begriffs, und wer darauf seine Sittenlehre aufbaue, betreibe nicht im strengen Sinne eine praktisch-philosophische Wissenschaft, sondern zeichne nur deren Bild, das im Leben freilich von Nutzen sein könne (vgl. ebd.). Hat Kant, um den Vorwurf zugespitzt zu fassen, damit lediglich eine für das moralische Verhalten seiner Leser- und Hörerschaft nützliche Katechese gehalten?

Fichte beansprucht, dass erst er in der Lage ist, das „Soll“ abzuleiten; Kants Ansicht nennt er zwar, gerade mit Blick auf das „jämmerliche Zeitalter“ ihrer Entstehung, ehrenhaft und praktisch unfehlbar, bescheinigt ihr aber Unwissenschaftlichkeit. Diese falsche Auffassung verdanke sich Fichte zufolge der Art und Weise, wie Kant den kategorischen Imperativ einführe und einschätze:

²⁵ Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV,397–400.

²⁶ In der Nachschrift zur Vorlesung bringt Fichte die persönliche Gestalt der Verpflichtung und ihre Hinordnung auf die Gemeinschaft deutlich zum Ausdruck: „Diese Pflicht des Ganzen spricht sich nicht aus in einem Gesamtbewußtseyn sondern im individuellen Bewußtseyn auf verschiedene Weise, nach einem uns unbegreiflichen Gesetz. In A anders wie in B und so fort. Sie muß aber im individuellen Bewußtseyn sich aussprechen als Aufgabe für das Ganze“ (GA IV/6,126). Was die persönliche Aufgabe des individuellen Bewusstseins mit Blick auf die Gesamtheit der Individuen betrifft, vgl. *Ivaldo*, Fichte: l'orizzonte, 48 f.

Daß bei Kant die Sache diese Ansicht erhielt, kam daher, weil er auch das Princip der S.L. nicht auf dem Wege der Spekulation u. Deduktion, sondern empirisch, in seinem eignen hoch sittl. Bewußtseyn gefunden hatte [GA II/13,324].

In seinen Ansprüchen philosophischen Vorgehens verlangt Fichte eine „Deduktion“ des sittlichen Prinzips, das heißt des moralischen Gesetzes; eine phänomenologische Hinführung genügt ihm nicht. Es kann nicht einmal ausgeschlossen werden, dass im mündlichen Vortrag der Sittenlehre anstelle vom „hoch sittl. Bewußtseyn“ sogar von Kants „höchst moralischen Sinn“ die Rede war,²⁷ womit eine Anspielung auf die vom Gefühl her entwickelte Moralphilosophie David Humes und anderer verbunden gewesen sein könnte. Doch auch davon abgesehen wiegt der gegen Kant geäußerte Vorwurf, das Sittliche empirisch zu erschließen und nicht vernünftig zu deduzieren, schwer.

Kant hingegen verzichtet nicht bloß auf die von Fichte verlangte Deduktion, sondern erklärt sie für unmöglich und, im gleichen Atemzug, für nicht erforderlich. Da das moralische Gesetz uns „als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“ ist, kann seine

objektive Realität [...] durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch gestützten 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 V,47].

Begründend führt der Verfasser der *Kritik der praktischen Vernunft* an, dass – anders als bei den Grundsätzen der reinen spekulativen Vernunft – nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des höchsten sittlichen Gesetzes abgeleitet werden müsse, was die Grenzen des Vernunftvermögens überstiege. Die Ableitung aus der Erfahrung ist aber deswegen nicht zulässig, da ja gerade das sittliche Sollen nicht aus dieser entspringt, also von ihr auch nicht erreichbar ist. Somit bleibt nur die Begründung aus dem unmittelbaren Bewusstsein der moralischen Verpflichtung, aus dem „Faktum“ der Vernunft.

Fichte seinerseits trägt 1812 die *Sittenlehre* mit dem Anliegen vor, Klarheit darüber zu gewinnen, wie die Sittlichkeit vor dem Hintergrund der Wissenschaftslehre recht verstanden und, mehr noch, im Rahmen des Gesamtsystems deduziert werden kann. Nicht „empirisch“ will er vorgehen, das heißt sich auf die Erfahrung unbedingten Sollens zurückziehen, sondern tiefer vom Absoluten – und dessen Stellvertreter, dem Begriff – her begründen, wie es dazu kommt. Diesbezüglich sieht er sich von der Explikation, wie Kant sie vorlegt, enttäuscht, da sie seinem Wunsch, die Philosophie aus *einem* Prinzip zu entwerfen, nicht Genüge leistet.²⁸ Um jedoch dieses Ziel zu erreichen, ist er bereit, die von seinem Meister aufgestellten Grenzen des Vernunftgebrauchs zu überschreiten.

²⁷ So der Wortlaut der Nachschrift zur Vorlesung, vgl. GA IV/6,94.

²⁸ Vgl. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*. Milano 1992, 22.

4. Die sittliche Prägung von Ich und Welt

Das sittliche Ich wird durch den Begriff geformt, da es ihn sich als Vorbild vor Augen stellt und sein Wollen an ihm ausrichtet – so hat Abschnitt (2) die Argumentation Fichtes dargestellt. Das Folgende soll die erarbeiteten Einsichten vertiefen und insbesondere den Blick darauf weiten, wie ein sittlich handelndes Subjekt seine Welt entsprechend prägt.

„Du kannst, denn du sollst“, so lautet die populäre Zusammenfassung von Kants Ausführungen in der *Kritik der praktischen Vernunft*, mit der er seine Leser daran erinnert, dass es für unmoralisches Verhalten keine Entschuldigung gibt.²⁹ Auch spätere religionsphilosophische Überlegungen zum radikalen Bösen ändern daran nichts. Eine solche Entschuldigung will gewiss auch Fichte niemandem als Vorwand liefern, aber er hält – im Rahmen seiner Sittenlehre – fest:

Es zeigt sich drum hier, was ohnedies sich versteht, u. bekannt ist, daß keiner sich selbst sittlich machen kann, sondern daß er es eben werden muß, schlechtweg: daß diese Wiedergeburt eben so wenig ein Werk der Freiheit ist, als das der ersten Geburt [GA II/13,336; vgl. auch II/13,370].

So sehr die Aussage den mit Kants Sittenlehre vertrauten Hörer beziehungsweise Leser verwundern wird, so konsequent verfährt Fichte und bleibt dem bisher Dargelegten treu: Das Ich, also das zum guten Handeln fähige Bewusstsein, ist als Leben des absoluten Begriffs geschildert worden, und der Verfasser verwendet in diesem Zusammenhang im Manuskript absichtlich die Spitzenaussage des Prologs zum Johannesevangelium: „Das Wort wird Fleisch“ (GA II/13,333; vgl. Joh 1,14).³⁰ Der aufgeklärte, das heißt dem Niveau der Wissenschaftslehre angemessene Blick auf das sittliche Leben sieht den absoluten Begriff sich darstellen in einem Ich; das ist der Standpunkt der „Wahrheit“ (GA II/13,338).³¹ Indem der Begriff sich in das Ich übersetzt, wird dieses sittlich; es *ist* und ist zugleich *gut* – ein Gedanke, der seit Platons Zeiten zum Gemeingut der Philosophie gehört. Fichte selbst lässt, wie zu Beginn schon einmal angedeutet, seine Sympathien für die platonische Ideenlehre erkennen; auch in der höchsten Idee fallen bekanntlich Sein, Wahres und Gutes zusammen. Das ganz vom Begriff her bestimmte Ich wird dessen unmittelbares Bild, aber die Rede von der Wiedergeburt, eher ein Ausdruck

²⁹ Der genaue Wortlaut ist zu finden in *I. Kant*, KpV, AA V,30: „Er [jener, der unter Androhung der Todesstrafe ein falsches Zeugnis gegen einen ehrlichen Mann ablegen soll und dennoch darum weiß, dass er die Wahrheit sagen kann, JS] urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ Oder auch AA V,159: „Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen, und sich bewußt werden, daß man es *könne*, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, daß man es tun *solle* ...“

³⁰ Bezeichnend ist der Titel des Beitrags von *M. Ivaldo*, Ethik der Inkarnation in Johann Gottlieb Fichtes Vorlesungen über die Sittenlehre 1812, in: *R. Marszalek/E. Nowak-Juchacz* (Hgg.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, Warszawa 2002, 101–116.

³¹ Als dialogisches Geschehen, als eine Antwort des Ich an den einladenden Gott wird diese Inkarnation des Begriffs überzeugend gedeutet von *Cogliandro*, *La dottrina morale superiore*, 268.

religiöser Sprache (vgl. Joh 3,1–8), macht deutlich, dass es sich um ein Geschehen handelt, dessen Akteur das Ich gerade *nicht* ist. Ganz im Gegenteil steht das Ich, wenn es sich selbst über den Rahmen der Erscheinungslehre³² hinaus behaupten will, der Sittlichkeit gerade im Wege:

Also – bleibt es freilich bei dem auch sonst häufig ausgesprochenen Satze: durch sich kann der Mensch nichts thun: sich nicht sittlich machen, sondern er muß es erwarten daß das göttl. Bild in ihm herausbreche. Dieser Glaube u. diese Meinung ist vielmehr das sichere Zeichen, daß es noch nicht herausgekommen sey, u. das gröste Hinderniß dagegen: denn es ist Widersezlichkeit. Aller eitle Stolz abgeschlagen. Rein erkennen, daß in uns als eigne Kraft garnichts gutes ist [GA II/13,340].

Dem möglichen Einwand, jedes moralische Bemühen damit im Vorhinein zu unterlaufen, begegnet Fichte mit dem Hinweis, dass eine „Ascetik“ – also die konkrete Einübung im herausgebildeten, sittlich guten Willen – sich zwar in ihren Grundsätzen aus seiner Sittenlehre ergeben müsse, hier aber nicht seiner Absicht entspreche (vgl. GA II/13,336 f.). Der große Entwurf, das Prinzip des Sittlichen in der Einsicht der Wissenschaftslehre zu verorten, verträgt sich offensichtlich nicht mit der Frage konkreter Anwendung – so könnte man ironisch kommentieren. Was das Dargelegte wiederum für die Freiheit des moralischen Subjekts bedeutet, soll im sechsten Abschnitt bedacht werden.

Wie kann ein Ich, welches das Leben des Begriffs abbildet, charakterisiert werden? Fichte identifiziert es mit einem beständig auf die reine Erfüllung der Pflicht ausgerichteten Willen (vgl. GA II/13,345). Damit ist, auch den Kriterien Kants für das schlechthin Gute entsprechend, ein Wille gemeint, der das sittliche Ziel weder bloß zufällig noch aus einer unsittlichen Motivation verfolgt. Von diesem Willen behauptet Fichte, er könne nicht Produkt des Ich, sondern nur die Erscheinung des Begriffs sein (vgl. ebd.), womit er den soeben umrissenen Gedanken einer Geburt zur Sittlichkeit wieder aufgreift. Es hat den Anschein, als bemühe er sich, den Anteil eines Handlungssubjekts an dieser grundsätzlichen Ausrichtung seines Charakters so gering wie möglich zu halten, zumal dieses, als natürliches Ich, seiner sittlichen Fortbildung im Weg steht (vgl. GA II/13,349):

Ich sage, es ist in diesem Zustande ein *reales*, u. wirkliches Ich gar nicht vorhanden: u. die untersuchte Erscheinung läßt sich drum auch so ausdrücken: das Ich muß gänzlich vernichtet seyn [GA II/13,346].

Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht also erschienen [d. h. als das Leben des absoluten Begriffs, JS] erscheint, sicher seyn der absoluten Vernichtung seiner Persönlichkeit, und das beste, was es erwarten u. hoffen kann, ist eben diese Vernichtung, u. der Durchbruch des neuen, u. schlechthin ewigen Lebens des Begriffs, von welchem wir reden [GA II/13,346 f.].

Freilich beeilt Fichte sich zu betonen, dass dies die Bewertung aus philosophisch aufgeklärter, an der Wissenschaftslehre geschulter Perspektive ist. Vernichtung meint, in Freiheit das Beharren, die Eigenheit aufzugeben, um

³² Diese steht der schon skizzierten Wahrheitslehre komplementär gegenüber (vgl. GA II/13,338).

so den Begriff, das sittliche Ideal, möglichst rein darzustellen.³³ Es geht nicht um eine völlige Passivität, sondern das moralische Subjekt – jetzt befinden wir uns auf der Ebene der Erscheinung – muss durchaus den Eindruck haben, sich um die eigene moralische Vervollkommnung zu bemühen:

Du mußt scheinen an dir selbst zu arbeiten (oder auch du mußt eben an dir selbst arbeiten) auf verständige Art, dann arbeitest an dir Gott, u. treibst in dir sein Werk [GA II/13,348].

Welchen auf das Sittliche bezogenen Aberglauben und welche angeblichen „Zaubermittel“ er damit zurückweist, wird aus dem Text allein nicht ersichtlich. Möglicherweise denkt Fichte an einen religiös begründeten Rückzug auf Gottes Gnade, die vom eigenen Bemühen dispensiere.

In einem weiteren mit dem gerade Ausgeführten eng zusammenhängenden Punkt distanziert sich Fichte von dem kantischen Vorbild. Der Königsberger Philosoph geht davon aus, dass die Herausbildung des sittlichen Charakters ein auf Erden unabschließbarer Prozess ist, und postuliert entsprechend eine Unsterblichkeit der Seele, damit das Ziel der moralischen Vollkommenheit sinnvoll aufrechterhalten werden kann.³⁴ Was dies für das Verständnis vom Sittlichen bedeutet, umreißt Fichte mit folgenden Worten:

Der Wille *wird* in aller Zeit fort, weil die Indifferenz des Ich fort dauert in aller Zeit. Diese Indifferenz aber ist etwas unsittliches, das Ich ist sodann nicht reines lautes Leben des Begriffs. Es ist ein ewiges vernichten des Ich, ein schaffen eines neuen, ein fortwährendes Streben [GA II/13,350].

Auf Kant treffe diese Beschreibung der Sittlichkeit zu, und mit einer solchen Bestimmung des unabschließbaren Sittlichwerdens habe dieser Unrecht. Das liege entscheidend daran, dass ein zweifaches Verständnis des Sollens möglich sei, einmal in der allgemeinen Form, dann mit Blick auf ein besonderes Tun. Fichte selbst ist der Überzeugung, dass der reine sittliche Wille, welcher im Ich als das Leben des Begriffs durch die oben skizzierte Wiedergeburt etabliert ist, grundsätzlich die Pflicht (oder anders: das Soll) bejaht. Wer daher ein sittliches Bewusstsein erlangt hat, dem ist ein besonderes Sollen allein Erkenntnisgrund dessen, was er konkret will, dient ihm aber nicht mehr als Motiv für sein Handeln. Wenn sich dagegen jemand bei jeder anstehenden sittlichen Tat neu dem Soll zuwenden muss, um von ihm für das Gute motiviert zu werden, dann ist das ein Zeichen dafür, dass sich der allgemeine gute Wille in ihm noch nicht ausgebildet und er noch keinen sittlichen Charakter erworben hat (vgl. ebd.).³⁵ Veranschaulicht hieße das: Wer ein durch und durch guter Mensch geworden ist, dem geht das sittliche Tun leicht von der Hand; wer dagegen Mühe aufwenden muss, damit ihm das gute Handeln ge-

³³ Vgl. *Ivaldo*, Das Wort wird Fleisch, 190.

³⁴ Vgl. den entsprechenden Abschnitt in *J. Kant*, KpV, AA V,122–124.

³⁵ Mit Blick auf einen solchen idealen sittlichen Charakter würde Kant schon von einem „heiligen“ Willen sprechen, der bei einem zwar vernünftigen, jedoch „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen“ affizierten Wesen nicht vorausgesetzt werden kann; vgl. *ders.*, KpV, AA V,32.

lingt, der ist noch kein durch und durch guter Mensch. Unter der Sittlichkeit versteht Fichte also vorrangig einen *habitus*, eine grundlegende, gute Ausrichtung des Wollens, die durch gegenläufige Versuchungen nicht bedroht wird. Mit dieser optimistischen Sicht auf den Menschen stellt er sich Kants pessimistischer (andere würden sagen: realistischer) Perspektive entgegen, die offensichtlich damit rechnet, dass die Besinnung auf die Verpflichtung zum Guten in vielen konkreten Fällen wirksam werden muss, um einer gegenläufigen Neigung in den Weg zu treten.³⁶

Insgesamt darf dies als eine plausible Beschreibung von Sittlichkeit gelten: Ein Subjekt ist frei in seiner Grundentscheidung, in seiner Selbstbestimmung zum Guten. Hat es einmal gewählt (und sich vielleicht ein wenig geübt), tut es in konkreten Situationen recht „automatisch“ das Gute, es folgt, aristotelisch gesprochen, einem *habitus*. Das in Handlungskontexten mögliche Moment einer Unsicherheit – ich bin zwar entschlossen, ein guter Mensch zu sein, weiß aber gerade nicht, was jetzt das Gute ist – bleibt in dieser Darstellung der Sittenlehre dagegen thematisch außen vor.

Fichte lässt offen, wann im Verlauf des realen Lebens der Punkt erreicht ist, an dem sich im Ich das Leben des reinen Begriffs tatsächlich ohne Trübung abbildet. Die Tatsache, dass er immer wieder auch auf das natürliche, vorrangig an seiner Selbsterhaltung interessierte Ich zu sprechen kommt, bezeugt ein Wissen um die tatsächliche *conditio humana*, unabhängig von der idealen Begründung des Sittlichen aus der Einsicht der Wissenschaftslehre. Da es auf der Erde nicht gelingen könne, die Sittlichkeit in vollendeter Gestalt zu etablieren, also eine echte Gemeinde der Individuen zu bilden, bezeichnet er schließlich das irdische Leben als eine Vorbereitung und greift seinerseits – wie auch Kant – auf eine Unsterblichkeitshoffnung zurück (vgl. GA II/13,359).

5. Die Menschheit als der eigentliche Ort des Sittlichen

Im letzten Drittel der Vorlesung über die Sittenlehre konzentriert Fichte sich darauf, die Gemeinschaft als den eigentlichen Ort der Sittlichkeit zu erweisen. Zu einem ersten Kriterium sittlicher Gesinnung, das Pflichtgemäße aus Pflicht tun zu wollen – der Text spricht zusammenfassend vom „Ganze[n] des Pflichtbegriffs“ (GA IV/6,129) beziehungsweise vom „ganze[n] Pflichtgesez“ (GA II/13,361) –, tritt ein zweites:

³⁶ Kant unterscheidet das Subjekt, sofern es der Sinnenwelt angehört, von der Perspektive der reinen praktischen Vernunft; siehe beispielsweise: *Ders.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV,449: „... dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen ...“

Daß der Begriff sein Leben bekomme, will der sittliche. Das Leben des Begriffs ist aber nicht bloß sein individuelles Leben, sondern das Leben schlechthin aller. Er will drum durchaus die Sittlichkeit aller [GA II/13,362].

Fichtes Vorstellung von einer sittlichen Weltordnung gewinnt hier wieder an Bedeutung³⁷; von der Wissenschaftslehre her darf sie ja als die hervorragende Abbildung Gottes³⁸ gelten und übertrifft daher an Aussagekraft jedes einzelne sittliche Bewusstsein, das zwar das Leben des Begriffs darstellt, jedoch nur als Bild des Bildes (vgl. GA II/13,364). Seinen unbestreitbaren Wert hat das Individuum innerhalb der und für die Gemeinschaft³⁹, insbesondere eben deshalb, weil es der Reflexion fähig ist und dem sich in seiner Sittlichkeit abbildenden Begriff auf dieser Weise zur Klarheit verhelfen kann⁴⁰.

Was in diesem letzten Teil der Vorlesung ausgearbeitet und hier nicht mehr im Einzelnen behandelt wird, versteht Fichte als eine Entfaltung des guten Willens (vgl. GA IV/6,132; II/13,366). Daran, dass dieser das entscheidende Kriterium der Sittlichkeit ist, zweifelt er so wenig wie Kant, fügt jedoch hinzu, dass das gesamte Menschengeschlecht diesen guten Willen zeigen solle. Die Überlegungen dürfen also nicht nur das einzelne sittliche Subjekt betreffen und dabei von seiner gemeinschaftlichen Dimension absehen.⁴¹ Und selbst dann, wenn der Blick Fichtes primär dem einzelnen Handlungssubjekt zugewandt ist, wird es in die Beziehung zur Gemeinschaft gesetzt. Deutlich wird das, wenn beschrieben wird, wie der Begriff das Ich prägt: Sofern der Begriff, der „Grund der Welt“, sich noch nicht im Ich ausgebildet und diesem einen sittlichen Charakter verliehen hat, ist dieses einfach indifferent gegen das Leben des Begriffs (vgl. GA II/13,342 und 349); das bedeutet: Es ist zwar frei, von ihm bestimmt zu werden, aber ohne ein Interesse an dieser sittlichen Prägung zu nehmen. Ein solches Subjekt, das im Manuskript ein „NaturIch“ genannt wird (GA II/13,357), ist nur an sich selbst interessiert, während das sittliche Ich, in dem das Leben des Begriffs erscheint, zunehmend als Teil

³⁷ Man erinnere sich an die für Fichtes Karriere verhängnisvolle Einführung des Begriffs in der 1798 erstveröffentlichten Schrift *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung* als Beschreibung des Göttlichen; vgl. GA I/5,354.

³⁸ Treffend kommentiert *Cogliandro*, *Der Begriff sey Grund der Welt*, 169, die Aussage der Vorlesung in GA II/13,374: „Man könnte Fichtes Formulierung umkehren und sagen: das Werkzeug der höheren Sittlichkeit zu sein, ist für die Menschheit in ihrer Gesamtheit so etwas wie ein kantischer Selbstzweck.“

³⁹ Vgl. dazu *J. Rivera de Rosales*, *Das Absolute und die Sittenlehre von 1812. Sein und Freiheit*, in: *Fichte-Studien* 23 (2003) 39–56, 56. Zu der interessanten, hier aber nicht behandelten Frage, wie Fichte in der Sittenlehre von 1812 die Individualität aus dem Begriff beziehungsweise aus der Vernunft begründet und in einen Zusammenhang mit der zwischenmenschlichen Interaktion stellt, vgl. *De Pascale*, *Das System der Sittenlehre (1812)*, 234; sowie *Ivaldo*, *Fichte: l'orizzonte*, 47.53.

⁴⁰ Präzise arbeitet *Cogliandro*, *La dottrina morale superiore*, 107 f., heraus, wie die drei „Schemata“ – der Begriff als Grund der Welt und Erscheinung des Absoluten, das reine, formale Ich oder die Ichheit sowie das individuelle Ich – sich gemäß Fichtes Überlegungen der Sittenlehre zuweisen lassen.

⁴¹ Pointierte Aussagen dazu bei *C. De Pascale*, *Die Vernunft ist praktisch. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System* [orig.: *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna 1995], übersetzt von *S. Monhardt*, Berlin 2003, 188.

einer Gemeinde von Ichen beschrieben wird.⁴² Einer solchen, bewussten Verschiebung der Aussagerichtung – die Sittlichkeit hat ihren Ort primär in der Gemeinschaft der sittlichen Subjekte – würde Kant unter der Bedingung gewiss zustimmen, dass von einer intelligiblen Welt, einer idealen sittlichen Gemeinde, die Rede ist. Als er beispielsweise seinen Lesern den Sinn eines kategorischen Imperativs erklärt, betont er, dass sich der Handelnde unter der Perspektive der reinen Vernunft und damit der Freiheit als Glied einer intelligiblen Welt betrachte, in der das gewollt werde, was ihm, unter den Bedingungen der sinnlichen Verfasstheit, lediglich als Gebot erscheine.⁴³

Auch wenn das von Fichte stark vertretene Anliegen, durch das sittliche Tun die Welt selbst nachhaltig zu gestalten und deswegen die Gemeinschaft der Menschen in die Prägung zu moralisch gut handelnden Subjekten einzu-beziehen, Kant zufolge nicht im strengen Sinn zur Moralphilosophie gehört, sehe ich die Differenz zwischen beiden Positionen in diesem Punkten als nicht unüberbrückbar an.

6. Die Freiheit des Ich und die Perspektive der Ethik

Im Rahmen einer Philosophie aus einem Prinzip entwirft Fichte seine *Sittenlehre* vor dem Hintergrund der Wissenschaftslehre, die in den letzten Berliner Jahren zu einer ausgearbeiteten Theorie des Absoluten herangereift ist. Deswegen steht, als Bild des absoluten Seins, der „Begriff“ im Zentrum der moralphilosophischen Ausführungen; sein Stellenwert, sein Wirklichkeitsgehalt und seine Art, das handelnde Ich und die Welt zu bestimmen, werden in mehreren Anläufen erläutert. Diese hat der vorliegende Beitrag nachgezeichnet. Ziel der Darstellung in den Berliner Vorlesungen über die Sittenlehre ist die sogenannte Inkarnation des Begriffs im sittlichen Subjekt. Nur über den kategorischen Imperativ zu sprechen, ist unzureichend – so lässt sich Fichtes Überzeugung zusammenfassen; Sittenlehre müsse als Erscheinungslehre⁴⁴ verstanden werden und deswegen hinter die Ebene des Bildlichen, das heißt auf das im Bild Erscheinende, zurückfragen. Das Ich wird in seiner Beziehung erstens zum Begriff – es ist Erscheinung des Begriffs und dadurch mittelbar auch Bild des Absoluten – und zweitens zur Gemeinde der Iche gesehen. Was einleitend eine Emanzipation Fichtes gegenüber Kant genannt worden ist, liest sich in den Texten punktuell zwar auch als Kritik an der Moralphilosophie des sonst verehrten Meisters. Aus Fichtes Sicht handelt es sich aber vor allem um eine den Errungenschaften der späten Wissenschaftslehre entsprechende Vertiefung oder Weiterführung.

⁴² Hier ließe sich, wie auch an manch anderen Stellen, eine Brücke zu Kants Aussage schlagen, das sittliche Ich könne sich als gesetzgebend in einem möglichen Reich der Zwecke verstehen; vgl. *ders.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV,434.

⁴³ Vgl. ebd. AA IV,454.

⁴⁴ Vgl. dazu *Rivera de Rosales*, 50. Die Deutung des freien, lebendigen Ich als das *Absolute* der Sittenlehre halte ich für nicht glücklich; vgl. *Cogliandro*, La dottrina morale superiore, 155.

Ist das Ich, das in dieser Sittenlehre beschrieben wird, frei? Der mit Kants *Metaphysik der Sitten* vertraute Hörer beziehungsweise Leser wundere sich, so hieß es im vierten Abschnitt, wenn Fichte davon spreche, dass das moralische Subjekt eine Wiedergeburt durchlaufen müsse und sich nicht selbst kraft seiner eigenen freien Entscheidung bedeutsam zum Guten hin bewegen könne. Anlass zur Verwunderung könnte aber auch der Umstand geben, dass Kant einen ähnlichen Gedanken in seiner Religionsschrift vorgetragen hat:

Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus Noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III,5; verglichen mit 1. Mose I,2) und Änderung des Herzens werden [AA VI,47].

Schon von der Formulierung her und auf Grund der Anleihen an der biblischen Sprache fällt die Ähnlichkeit zu Fichtes These auf. Die Passage steht bei Kant in der „Allgemeine[n] Anmerkung: Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft“ (AA VI,44–53), womit dieser das erste Stück von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beschließt. Im weiteren Verlauf steuert er zwar vom Gedanken der zu revolutionierenden Denkungsart hin zur Hoffnung auf eine innere Umwandlung des (bösen) Herzens, behält aber als zweite Perspektive auch die der Reform bei: Der Mensch muss sich auch bemühen, durch ständige Übung sein Herz an das moralisch Gute zu gewöhnen.

Eine vergleichbare doppelte Perspektive einzunehmen, scheint mir zur Interpretation von Fichtes Darstellung hilfreich zu sein – und zielführend, um auf die Frage nach der Freiheit des sittlichen (Einzel-)Ich zu antworten. Gelegentlich ist in der Forschung die Auffassung vertreten worden, Fichte leugne diese Freiheit. Franziskus von Heereman etwa beschreibt fünf Ebenen, auf denen das Individuum wirksam ist, und legt dar, wie Fichte in der *Sittenlehre* auf allen Ebenen dessen Freiheit verneint.⁴⁵ Im weiteren Verlauf seiner Arbeit, und indem er weitere Schriften Fichtes einbezieht, führt von Heereman aus, welchen Sinn es hat beziehungsweise nicht mehr hat, von Freiheit zu sprechen; allein „im Horizont der Güte“ könne sie mit ihrer Gründung im Göttlichen versöhnt werden.⁴⁶ Ich möchte mich dagegen auf die Aussagen der Sittenlehre selbst beschränken und zeigen, wie Fichte in einer Zweiheit von Perspektiven seinen Anspruch durchträgt, das Ich sittlichen Handelns (auch) als ein freies zu verstehen.

⁴⁵ Vgl. F. v. Heereman, *Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)*, Amsterdam/New York 2010, 115–118.

⁴⁶ Ebd. 196.

Der Begriff dient dem Ich, das sich selbst bestimmt, als Vorbild, so ergab der zweite Abschnitt dieser Untersuchung (vgl. GA II/13,316). Wer gut handeln will, orientiert sich an einem Ideal; er will das, was ihm zu sein oder zu tun als gut vor Augen steht. Aus der Perspektive einer ersten Person erfährt er sich in einer solchen Wahl des maßgeblichen Vorbilds als frei. In diesem Sinne spricht Fichte davon, dass sich das Ich zum Grund-Sein bestimmt, indem es den ihm vorgestellten Begriff für sich übernimmt oder nicht (vgl. GA II/13,319).⁴⁷ Selbst wenn die Sittenlehre nach Fichtes Auskunft zur „Seynslehre“ wird (GA II/13,331), also Seiendes als Ergebnis sittlichen Handelns betrachtet wird, muss das Moment der Freiheit mitgedacht werden. Durch die Freiheit bringt ein Subjekt wissend und wollend Seiendes hervor – hier lesen wir von der Freiheit als bloßer „Form der Erscheinung“ (ebd.) –, auch wenn der Einzelne sie in dieser Perspektive nicht erfährt. Exakt dieser zweiten Perspektive ist die Metaphorik der sittlichen Wiedergeburt zuzuordnen (vgl. GA II/13,340), mit der verbunden die abschlägigen Äußerungen zur Freiheit formuliert werden.

Ich schlage also die doppelte, perspektivische Lesart vor: Die Sittenlehre, rein für sich, betrachtet das freie, sich selbst zur Sittlichkeit bestimmende Ich. In der Perspektive der ersten Person erfährt sich das Ich als frei. Wenn in die Darstellung der Sittenlehre, wie es 1812 massiv geschieht, Einsichten der Wissenschaftslehre einfließen, dann geht es um das sittliche Ich als Erscheinung des Begriffs, und es scheint nicht frei zu sein, es scheint die Eigenständigkeit einzubüßen. Man kann diesem Zugang die Perspektive der dritten Person zuordnen; Freiheit ist hier nicht erfahrbar, wird aber vorausgesetzt. Und Fichte erhebt, gegen Kant, den Anspruch, eine „Ethik“ *auch* aus Perspektive der dritten Person zu bieten. Indem er nämlich ausführt, dass der Begriff – vermittelt durch das sittlich handelnde Subjekt – der Grund der Welt ist, nimmt er unweigerlich die Perspektive der dritten Person ein, beurteilt also von einer äußeren Warte beziehungsweise nimmt aus ihr heraus an, dass jemand moralisch gut (und nicht bloß richtig) handelt und dadurch sein Umfeld prägt.

Diese Dualität der Perspektiven ist noch einmal von derjenigen zu unterscheiden, die auch von Kant her bekannt ist und als der Gegensatz von Natur/Empirie und Freiheit bezeichnet werden kann. Gewissermaßen eine Verkettung beider Dualitäten findet sich in den weiteren Ausführungen Fichtes. Bezogen auf das Ich führt er aus:

Das Ich ist eines Theils Darstellung des empirischen Sehens, insofern NaturProdukt, u. NaturDing. Da ist es regirt durch einen Trieb seiner Selbsterhaltung, zufolge dessen es auch zu handeln scheint; aber nimmermehr ist es da frei u. selbstständig, u. etwas an sich, sondern es ist eben ein natürl. Seyn. [...] Es ist andern Theils Darstellung *des realen* in der Erscheinung; und insofern ist es Trieb, und möglicher Weise Handeln für eine in dem Naturgesetze nicht liegende u. durch dasselbe nicht gefoderte Ordnung; die ihm schlechthin entspricht, die in seinem selbstständigen Seyn liegt, u. durch dasselbe gefodert wird [GA II/13, 355 f.].

⁴⁷ Vgl. Anm. 18.

Das Ich als Naturding entspricht dem empirischen Zugang, unter dem Freiheit weder als erfahrene noch als gedachte in den Blick kommt. In der an zweiter Stelle beschriebenen Perspektive, sofern das Ich eine Darstellung des Realen – das meint: des Begriffs, der wiederum das absolute Sein abbildet – ist, kommt zwar die Freiheit auch nicht direkt in den Blick, wird aber vorausgesetzt, indem von einer geforderten – sittlichen – Ordnung und einem selbstständigen Sein – dem Sich-Bestimmen zum Guten – die Rede ist.

Wie deutlich geworden ist, leugnet Fichte nicht eine Dualität von Perspektiven, verfährt aber ein wenig anders als sein philosophisches Vorbild: Bei Kant nimmt der „Übergriff“ von moralphilosophischen Erwägungen auf die Beschreibung der objektiven Wirklichkeit die Form von Postulaten an, die von der praktischen Vernunft aufgestellt werden. Damit bleibt er prinzipiell seinen Grundsätzen treu, die in der *KrV* entwickelt worden sind. Fichte bekennt sich zwar auch zum für ihn unaufgebbaren transzendentalen Standpunkt, dass wir Seiendes nur dann erfassen, sofern es von uns gedacht wird, aber seine Ethik aus Perspektive der ersten *und* dritten Person wirkt sich aus: Das sittliche Bewusstsein wird zur eigentlichen Grundstruktur des Ich⁴⁸ und, da dasselbe Ich mit anderen Ich-Subjekten die Welt konstituiert, zur Grundlage einer „Ontologie“, die dem transzendentalen Standpunkt gemäß zwar auf eine Welt blickt, die als vom Ich gesetzt gedacht, aber auch nach außen hin als Ergebnis von Handlungen sittlicher Subjekte beschrieben wird.

Summary:

In his 1812 lectures on ethics, Fichte distances himself from Kant's *Metaphysics of Morals* and develops moral philosophy founded on the Fichtean “concept”. He relates this concept to the moral subject and to moral law. Based on this, Fichte describes how the “I” and the world are morally formed, and specifies humanity as the actual locus of morals. Following Fichte, this article finally raises the question of the freedom of the moral I, and of the perspective from which an ethic can be conceived. It argues that the freedom of the I is not denied, and that Fichte maintains that he is outlining a moral philosophy also from the third-person perspective. The value of an ethic developed from “concept” consists in actually making plausible this third-person approach and in promoting an understanding of the world as resulting from moral actions.

⁴⁸ So, in Bezug auf die Sittenlehre von 1798, D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: *Ders./H. Wagner* (Hgg.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main 1966, 188–232, 228.