

## Die Unfreiheit einer Stahlfeder Fichtes »Sittenlehre« von 1798

Christoph Asmuth

### 1. Einleitung

Die Grundlage aller bürgerlichen Rechts- und Gesellschaftssysteme ist die Freiheit der Person. Selbst wenn über den Grad der Freiheit faktisch in verschiedenen Gesellschaftssystemen ganz unterschiedliche Auffassungen existieren, so ist doch immer die Freiheit des einzelnen Bürgers die alles entscheidende Grundlage für Rechte und Pflichten. Der Begriff der Freiheit, betrachtet man ihn aus philosophiegeschichtlicher Sicht, hat eine erstaunliche Breite. In der Neuzeit schälen sich allerdings einige klar zu unterscheidende Bedeutungen heraus. Eine wichtige Unterscheidung betrifft die Handlungs- und Willensfreiheit. Unter Handlungsfreiheit versteht man die Fähigkeit des Menschen willentlich zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen zu können. Das setzt wiederum die Fähigkeit zu rationalen Entscheidungen voraus und die Reflexion auf äußere Bedingungen des Handelns. Die Willensfreiheit ist schon dann gegeben, wenn Handlungen oder Gegebenheiten bejaht oder verneint werden. Ein Sklave, der zu Handlungen gezwungen wird, besitzt dennoch Willensfreiheit, da er sich zu dem Zwang verhalten, ihn bejahen oder verneinen kann. Letztlich enthält bereits der Begriff *Zwang* ein Moment von Freiheit, weil ich, zumindest beim Menschen, damit voraussetze, dass der Gezwungene etwas anderes *will* als das, zu dem er gezwungen wird.

Neuerdings ist die Existenz einer Willens- und Handlungsfreiheit beim Menschen vor allem durch die Neurowissenschaften problematisiert wor-

den. Bereits Ende der 70er Jahre zeigten die Libet-Experimente,<sup>1</sup> dass das Bewusstsein einer Handlungsabsicht der motorischen Umsetzung der Handlung keineswegs, wie bis dahin angenommen, zeitlich vorausgeht, sondern nachfolgt. Die Überlegungen und Schlussfolgerungen gingen dahin, dass die Auslösung einer Handlung von unbewussten Gehirnprozessen gesteuert wird, während das Bewusstsein einer freien Handlung erst ein darauf folgendes Epiphänomen sei. Bekannt geworden ist die Position des Biologen Gerhard Roth, der aus Libets Untersuchungen und deren Nachfolge-Experimenten schloss: »Das bewusste, denkende und wollende Ich ist nicht im moralischen Sinne verantwortlich für dasjenige, was das Gehirn tut, auch wenn dieses Gehirn ›perfiderweise‹ dem Ich die entsprechende Illusion verleiht.«<sup>2</sup> Gerhard Roth ist nicht der Einzige, dessen Gedanken in diese Richtung gehen. In mehr oder weniger radikalen Varianten ist in den letzten Jahren immer wieder die Idee einer Willens- und Handlungsfreiheit aus naturwissenschaftlicher Sicht angegriffen worden. Allerdings muss man einschränkend hinzufügen, dass die eigentlichen Scharfmacher eher auf Seiten der Philosophie zu finden sind. Die Naturwissenschaftler äußern sich, wie etwa Libet selbst, sehr zurückhaltend, was die philosophische oder gesellschaftliche Deutung ihrer Experimente betrifft. Die Konsequenzen einer radikalen biologischen Position zur Willensfreiheit liegen stets in derselben Richtung: Nicht der Mensch ist verantwortlich, sondern sein Gehirn, nicht die Person verantwortet ihr Tun, sondern ihre Biologie.

Natürlich sind diese Auffassungen nicht unwidersprochen geblieben.<sup>3</sup> Die Libet-Experimente wurden auf allen Ebenen angegriffen, auf der Ebene des Versuchsaufbaus ebenso wie auf der Interpretationsebene, in biologischer und philosophischer Hinsicht. Letztlich bleibt bis heute auch die moralische Bedeutung höchst umstritten. Allerdings zeigt die Schärfe der Diskussion, dass viel auf dem Spiel steht. Letztlich wären die Folgerungen aus einer vollständigen Ablehnung der Willensfreiheit für unsere Gesell-

1 Vgl. Libet, Benjamin – Wright, Elwood W. – Gleason, Curtis A.: »Readiness potentials preceding unrestricted spontaneous pre-planned voluntary acts«, in: *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 54 (1983), S. 322–325.

2 Roth, Gerhard: *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a.M. 2003, S. 180 –

3 Batthyany, Alexander: »Mental Causation and Free Will after Libet and Soon: Reclaiming Conscious Agency«, in: Batthyany, Alexander – Elitzur, Avshalom (Hg.): *Irreducibly Conscious. Selected Papers on Consciousness*, Heidelberg 2009, S.135ff.

schaft katastrophal. Statt einer Bestrafung von Schwerverbrechern könnte höchstens eine Therapie gefordert werden. Demokratische Wahlen, die eine politische Willensbildung voraussetzen, müssten ihren Sinn verlieren. Statt bei Kindern und Jugendlichen in Familie und Schule verantwortliches Handeln und eine selbstständige Urteilskompetenz zu fördern, müsste man sich darauf konzentrieren, ihre Gehirne zu optimieren. An die Stelle der moralisch verantwortlichen Personen träte ein interaktives biologisches System.

Erstaunlich an dieser Entwicklung ist die Tatsache, dass wir nicht zum ersten Mal über dieses Problem diskutieren. Bereits um 1800 debattierten Philosophen und Mediziner über ein ähnlich gelagertes Problem. Insbesondere die Physik, die als paradigmatische Disziplin dieser Zeit große Fortschritte vorzuweisen hatte, begünstigte ein deterministisches Weltbild, in dem alles, was geschieht, durch die festgefügte Verbindung von Ursache und Wirkung bedingt sein sollte. Obwohl diese Position sehr grundsätzlicher Natur ist und von biologischen Erklärungsmodellen für die Funktionsweise des Gehirns noch keine Rede sein konnte, folgerten damals bereits manche, dass für die Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen in einer deterministischen Welt kein Platz sein könne. Was geschieht, hat immer eine physikalische Ursache, auch die Handlungen des Menschen. Freiheit kommt in einer deterministischen Welt nicht vor. Es sei Aufgabe der Psychologie, die Physik der menschlichen Handlungen aufzuklären und sie aus dem vorgegebenen Charakter kausal zu erklären.

Erstaunlich ist auch, dass diese Debatte völlig im Kontrast zu den gleichzeitigen Ereignissen der Französischen Revolution steht. Während also einerseits die Willensfreiheit des Einzelnen in wissenschaftlicher Hinsicht bestritten wird, erkämpft sich das Bürgertum das Recht zur Partizipation an den politischen Entscheidungen und erstreitet sich Unabhängigkeit von einem monarchischen und aristokratischen System. Aus heutiger Sicht ist diese Gegenläufigkeit deutlich wahrzunehmen. Ob indes den Intellektuellen jener Zeit dieser Gegensatz immer so zu Bewusstsein gekommen ist, lässt sich heute schlecht einschätzen. Allerdings dürfen wir annehmen, dass die Fragen nach der Freiheit, nach der Willens- und Handlungsfreiheit ebenso wie die nach der politischen Freiheit, nicht ohne Bezug zueinander diskutiert wurden. Dieser Zusammenhang zeigt sich paradigmatisch im Werk Johann Gottlieb Fichtes und am besten wohl in seiner *Sittenlehre*. Und für ihn gilt auch, dass er, was für unsere heutige Diskussion äußerst spannend ist, die Provokationen einer kausal-

deterministischen Position mit allen Folgen für Moralität, Gesellschaft und Politik aufnimmt. Für ihn gilt jedenfalls, dass er den Zusammenhang zwischen der Freiheit des Einzelnen als eines natürlichen Lebewesens und der politischen Welt, die in seiner Zeit in großem Aufruhr war, klar erkannt hat.

Zunächst möchte ich einige Punkte nennen, die für das Verständnis der *Sittenlehre* Fichtes von großer Bedeutung sind: (1) Das Denken Fichtes setzt zu einem Zeitpunkt ein, an dem in Deutschland die Philosophie Kants maßgeblich ist.<sup>4</sup> Damit sind nicht nur eine bestimmte philosophische Terminologie und ein Problemhorizont vorgegeben, sondern auch eine bestimmte Denkrichtung, die transzendentaler Idealismus heißt. Kant hatte bereits behauptet, dass die wissenschaftliche Erforschung der physischen Wirklichkeit unter ganz anderen Prämissen steht als unsere Vorstellung vom Bereich des Wollens und Sollens. In beiden Bereichen gilt jeweils eine andere Grammatik mit anderen Begriffen. So gilt beispielsweise der Begriff der Existenz nur im Bereich der physischen Wirk-

4 Vgl.: Baumanns, Peter: *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972; Wildfeuer, Armin G.: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; Asmuth, Christoph: »Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie«, in: *Fichte-Studien* 33 (2009); Metz, Wilhelm: *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes* (Spekulation und Erfahrung; II, 21). Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; Asmuth, Christoph: »Von der Kritik zur Metaphysik. Der transzendentalphilosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte«, in: Kahnert, Klaus – Mojsisch, Burkhard (Hg.): *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit*. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag, Amsterdam/Philadelphia 2001, S. 167–187; Franken, Martin: *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes* (Fichte-Studien. Supplementa; 2), Amsterdam/Atlanta 1993; Ameriks, Karl: *Kant and the fate of autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge 2000; Beiser, Frederik C.: *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass./London 1993; Hanelwald, Christian: *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, Berlin/New York 2001; Sedgwick, Sally (Hg.): *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge 2000.

lichkeit; man kann ihn nicht für das gebrauchen, was man will, wünscht oder tun soll. Das, was man will und was geschehen soll, existiert eben deshalb, weil man erst will oder soll, – noch – nicht. Ebenso wenig kann man das Vokabular des Wünschens, Wollens und Sollens in der Physik gebrauchen. (2) Fichtes Philosophie ist Philosophie des Ich.<sup>5</sup> Das Ich ist für ihn Ausgangs- und Zentralpunkt seines Nachdenkens. Es ist dabei wichtig zu verstehen, dass dieses Ich einerseits ein sehr abstrakter Gedanke ist, insofern dieses Ich von mir, meiner Person, meinen Gefühlen, meinem Körper sehr weit entfernt ist. Ich ist nicht das Ich einer Person, es ist nicht das alltägliche Ich gemeint. Andererseits ist jeder dieses Ich. Weil jeder Ich ist, nutzt Fichte diesen Gedanken zugleich als einen ganz konkreten Ausgangspunkt, der jedem bekannt ist, ohne darum freilich bereits erkannt zu sein. (3) Fichte braucht diesen schwierigen Ausgangspunkt, weil er zeigen will, dass Freiheit nichts ist, das unter den Dingen in unserer Welt vorkommt, aber auch nichts bloß Erdachtes ist. Sie ist etwas, das mit dieser Ichhaftigkeit zusammenhängt. Nur für ein Ich und von einem Ich aus gibt es Freiheit. (4) Damit hängt auch die Form der Beweise und Deduktionen zusammen, die Fichte für seine Philosophie gibt: Es sind appellative Beweise. Sie sind nicht losgelöst von mir, nicht unabhängig davon, dass sie jemand nachvollzieht. Das liegt daran, dass Fichte dem individuellen Nachvollzug größte Beweiskraft und die höchste Gewissheit zuerkennt. Erst wenn man eine philosophische Einsicht wirklich nachvollzogen hat, kann sie für jemanden gewiss sein. Schließlich geht es bei dieser Gewissheit nicht (nur) um physikalische Sachverhalte, sondern gleichfalls um die Gewissheiten des Wissens, um Gründe für unser Handeln.

5 Vgl.: Cramer, Konrad: »Kants ›Ich denke‹ und Fichtes ›Ich bin‹«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/ International Yearbook of German Idealism* 1 (2003), S. 57–92.; Goetze, Martin: »Das praktische Ich in der ›Wissenschaftslehre‹ und in der frühromantischen Philosophie des Lebens«, in: *Fichte-Studien* 19 (2002), S. 137–147; Hanewald, Christian: »Absolutes Sein und Existenzgewißheit des Ich«, in: *Fichte-Studien* 20 (2003), S. 13–25; Henrich, Dieter: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena (1790–1794)*, Frankfurt a.M. 2004.

## 2. Die Unfreiheit einer Stahlfeder

Das Projekt einer *Sittenlehre* ist ein integraler Bestandteil von Fichtes Jenaer System.<sup>6</sup> Es entstand in den Jahren unmittelbar vor der Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert und zeitlich gesehen während der Französischen Revolution. Die *Sittenlehre* gehört zur praktischen Philosophie und umfasst den Bereich, den wir heute gewöhnlich Ethik nennen. Zur *Sittenlehre* gehört nach Kant zunächst eine Grundlegung, in der das Verhältnis von Wollen und Sollen zur physischen Wirklichkeit geklärt und die besondere Struktur dieses Bereichs aufgezeigt werden muss. Bei Kant geschieht das in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der reinen Vernunft*. Hier entwickelt Kant an zentraler Stelle den *kategorischen Imperativ*, das Grundprinzip seiner praktischen Philosophie. Dann muss aber auch konkret gezeigt werden, was im Einzelnen aus einer solchen *Grundlegung der Sittenlehre* folgt, was konkret Menschen tun und lassen sollen. Diese Aufgabe übernimmt bei Kant die *Metaphysik der Sitten*. Der erste Aufgabenbereich ist ganz theoretischer Natur, ist – widersprüchlich formuliert: theoretische praktische Philosophie,

6 Binkelman, Christoph: *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*, Berlin/New York 2007; De Pascale, Carla: »Die Vernunft ist praktisch.« *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*, Berlin 2003; dies.: »Das System der Sittenlehre (1812): appunti di lettura«, in: Masullo, Aldo – Ivaldo, Marco (Hg.). *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Milano 1995, S. 225–236; Fonnesu, Luca: »Metamorphosen der Freiheit in Fichtes Sittenlehre«, in: *Fichte-Studien* 16 (1999), S. 255–271; ders.: *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna 2010; Ivaldo, Marco: »Die systematische Position in der Ethik nach der ›Wissenschaftslehre nova methodo‹ und der ›Sittenlehre‹ nach 1798«, in: *Fichte-Studien* 16 (1999), S. 237–271; Metz, Wilhelm: »Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre«, in: *Fichte-Studien* 11 (1997), S. 147–159; ders.: »Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798«, in: *Fichte-Studien* 27 (2006), S. 23–35; Gurwitsch, Georg: *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924; Zöller, Günter: *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge 1998; ders.: »Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes System der Sittenlehre«, in: Engelhard, Kristina – Heidemann, Dietmar H. (Hg.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin/New York 2005, S. 203–229; ders.: »Die Sittlichkeit des Geistes und der Geist der Sittlichkeit. Fichtes systematischer Beitrag«, in: Düsing, Edith – Düsing, Klaus – Klein, Hans-Dieter (Hg.): *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*, Würzburg 2009, S. 217–238.

während der zweite Bereich auf konkrete Handlungsfelder des Menschen zugeschnitten ist.

Für Fichte stellt sich die Frage in einem ähnlichen Licht,<sup>7</sup> denn er ist überzeugt, dass Kant bereits den richtigen Weg zu einer Transzendentalphilosophie gewiesen hat. Allerdings ist er der Auffassung, dass sich Kritik und Metaphysik so wenig voneinander scheiden lassen wie Grundlegung und Konkretion. Er versucht deshalb beide Bereiche in einem Guss abzuhandeln, beide Formen der Ethik organisch aufeinander zu beziehen. Dazu schiebt er eine weitere Untersuchung zwischen Grundlegung und Konkretion ein, eine Untersuchung, welche die Anwendbarkeit des in der Grundlegung gefundenen Prinzips eigens herausstellen soll. Und sein Anspruch ist weiter als der Kants: Er meint einen Weg gefunden zu haben, die Wirklichkeit der Freiheit unumstößlich aufzuweisen, und er glaubt auch, dass er den Vorrang der praktischen Philosophie über eine bloß theoretische aufzeigen kann. Dieser Vorrang gipfelt in der Überlegung, dass die wirkliche Welt nichts anderes ist als Darstellung und Aufgabe für unsere Freiheit.

Im Gegensatz zu vielen gegenwärtigen Überlegungen der Philosophie des Geistes ist Fichte nicht der Auffassung, dass das Bewusstsein durch *mentale Zustände* zu erklären wäre. Dementsprechend ist auch das Ich kein mentaler Zustand. Bewusstsein überhaupt ist vielmehr energische Tätigkeit, dynamischer Prozess, nicht Zustand. *Ich* in der oben angesprochenen Bedeutung ist für Fichte Tätigkeit. In einer Art Gedankenexperiment findet Fichte, dass die Tätigkeit des Ich ein Wollen ist.<sup>8</sup> Dazu isoliert er das Ich von allem, was nicht Ich ist und ihm nicht ursprünglich zugehört. Das ist eine Überlegung, die seit Descartes große Bedeutung in der Philosophie hat. Diese Methode verhilft dazu, bei einem Konzept Wesentliches und Unwesentliches zu trennen. Fichte geht also zunächst von einer Selbstbeobachtung aus, die jeder machen kann. In uns finden wir immer, so Fichtes Überlegung, dass wir etwas wollen. Hier ist es gar nicht wichtig,

7 Vgl.: De Pascale: »Die Vernunft ist praktisch.«, S. 94–101.

8 Systematisch gesehen ist das Wollen eine Weiterführung der Tathandlung aus der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95). Nach dem theoretischen Teil dieser *Grundlage* entwickelt Fichte den Begriff des Strebens in Wechselbestimmung zu einem unerklärlichen Anstoß. (Vgl. zu dieser systematischen Verbindung der Jenaer Systemteile: Binkelman, Christoph: *Theorie der praktischen Freiheit*, S. 50–67.)

zu erwägen, ob wir biologisch so ausgestattet sind, immer etwas wollen zu müssen. Fichte interessiert sich vielmehr nur für unsere Tätigkeit zu wollen, und zwar in einer von jedem an sich selbst überprüfaren Binnenperspektive. Wollen ist immer auf etwas gerichtet, ist intentional. Wenn Wollen so sehr mit unserem Ich verknüpft ist, müssten wir auch das Wollen selbst untersuchen können, unabhängig von seiner Intentionalität. Können wir uns auch Wollen vorstellen, ohne *etwas* zu wollen? 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. Man muss leichten Druck ausüben, um den dünnen Tintenstrom auf das Papier fließen zu lassen oder die Uhr aufzuziehen. »Es ist an ihr ohne Zweifel ein Streben, das drückende zurückzustossen; welches Streben in ihr also nach aussen geht.«<sup>9</sup> Hier kann man sich gut eine Schneckenfeder in einer Uhr oder einer Waage vorstellen. Für Fichte ist die Feder in diesem Zustand ein Beispiel für ein wirkliches Wollen, einen wirklichen *Zustand*, in dem sich ein Mensch befindet, der *etwas* will. Sein Wollen richtet sich gegen einen äußeren Widerstand, der verhindert, dass das Gewollte unmittelbar wirklich ist. Das ist jener Zustand, in dem wir uns befinden, wenn wir uns selbst beobachten. »Ohne Zweifel [ist der Grund dieses Strebens] eine innere Wirkung derselben auf sich selbst, eine Selbstbestimmung. Im drückenden Körper ausser der Stahlfeder liegt doch wahrhaftig nicht der Grund, dass ihm entgegengewirkt wird. Diese Selbstbestimmung wäre, was bei dem Vernunftwesen der blosse *Act* des Wollens ist. Aus beiden würde, wenn die Stahlfeder sich selbst anschauen könnte, in ihr das Bewusstseyn eines Willens entstehen, das drückende zurückzu-

9 SW IV, 26.



stossen.«<sup>10</sup> Die Elastizität der Stahlfeder, ihre Rückstellkraft, ihre potentielle Energie, symbolisiert bei Fichte eine innere Bestimmung des Wollens, die dem Wollen selbst zugesprochen werden muss und nicht einer äußeren Einwirkung. Nun kommt es aber darauf an, was wir sind, wenn wir nicht *Etwas* wollen, was reines Wollen ist, ohne ein Objekt, das gewollt wird. Das gleicht der Frage, was, um in Fichtes Bild zu bleiben, eine Stahlfeder ist, auf die noch kein Druck ausgeübt wird? Bei der Stahlfeder ist es kurz gesagt nur die Möglichkeit zurückzuwirken. Fichte sagt: Der Grund ist »die eigene innere Tendenz derselben, sich zu einem Gegenstreben zu bestimmen, als eigentliches Wesen der Elasticität und letzter nicht weiter zu erklärender Grund aller Erscheinungen derselben, wenn die Bedingungen ihrer Aeusserung eintreten,«<sup>11</sup> wenn also Druck ausgeübt wird. In diesem Sinne ist das Wollen des Ich isoliert von allem, was es konkret wollen könnte, vergleichbar einer Feder, die ein Streben ist, »eine Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit« willen.<sup>12</sup>

Trotzdem spricht niemand einer Stahlfeder *Freiheit* zu. Fichte gebraucht nun dasselbe Beispiel, um zu zeigen, warum die Stahlfeder kein Fall von Freiheit sein kann. Es geht ihm nicht um einen graduellen, sondern um einen prinzipiellen Unterschied. Man könnte einwenden, die Stahlfeder sei ihrer Natur nach, durch ihre Legierung dazu in ihrer Elastizität bestimmt und dadurch determiniert, auf eine bestimmte Weise zurückzuwirken. Der Mensch ist keine Stahlfeder, heißt dann so viel wie: der Mensch ist kein Mechanismus, sein Handeln lässt sich nicht mechanistisch erklären. Nach Fichte reicht diese Behauptung indes nicht aus, um die Freiheit des Menschen von der Stahlfeder positiv zu unterscheiden. Die Stahlfeder könnte auch nach dem bloßen Zufallsprinzip funktionieren, manchmal zurückwirken, manchmal nicht. Dann wäre die Stahlfeder nicht determiniert und dennoch unfrei. Der Determinismus kann also nicht der entscheidende Unterschied sein. Fichte findet einen anderen Unterschied: 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 Selbstthätigkeit, etwa einer Uhr, und autonomer Selbstthätigkeit, d. h. Freiheit. Die Autonomie setzt Bewusstsein

<sup>10</sup> Ebd., S. 27.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., S. 29.

voraus, das zugleich Selbstbewusstsein ist. Ich muss mich selbst bestimmen und mir meines Selbstbestimmens bewusst sein können. Für Fichte spricht sich darin das Wesen des Ich aus, dass es nur als frei gedacht werden kann, dass es *sich* nur als frei denken kann und nur in diesem Gedanken frei ist.

Dieser Gedankengang ist charakteristisch für Fichtes Auffassung von Freiheit. Freiheit ist ein grundlegender Terminus und bedeutet nicht nur Handlungs-, Willens- oder Wahlfreiheit. Sie ist für ihn vielmehr Grundkonstituente des Ich, der Vernunft, der Rationalität. Sie hat die Bedeutung von Selbstbestimmung, zu der integral Selbstbewusstsein und Selbsttätigkeit gehören, und ist Autonomie. Sie ist nicht nur ein Wollen, nicht nur ein Wissen, sondern ein wollendes Um-sich-Wissen, ein wissendes Sichselbst-Wollen. Freiheit ist deshalb kein Gegenstand, den man in der Welt nachweisen könnte wie die Eigenschaft eines Dinges, sondern eine Selbstbestimmung, zu der man sich selbst bestimmen muss und die jeder, der frei ist, in sich selbst findet. Autonomie heißt aber nicht nur, frei zu sein von allen äußeren Zwängen, sondern vor allem, sich selbst zu bestimmen: Selbstgesetzgebung. Freiheit ist keine Zufallsfreiheit, sondern gesetzliche Freiheit durch Selbstbestimmung. Wir schreiben uns deshalb zu, »dass wir schlechthin durch Begriffe mit Bewusstseyn, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit, uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das [...] Bewusstseyn unserer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit.«<sup>13</sup> Dies ist eine Formulierung, die Fichte auch als kategorischen Imperativ bezeichnet. Und es drückt sich darin die Grundlage aller moralischen Selbstgesetzgebung aus. Es ist ein unbedingtes Sollen, das den Primat besitzt gegenüber allem Sein. Der Imperativ ist ein Appell. Er besteht in der Aufforderung: Sei frei! Bestimme deine Freiheit durch den Begriff der Selbstständigkeit.

### 3. *Das endliche handelnde Ich*

Die Prinzipienphilosophie Fichtes ist weitreichend und grundsätzlich. Erst durch vollständige Abstraktion von allem Konkreten, von konkreten Personen, konkreten Handlungen, konkreten Wünschen, und nur in

13 Ebd., S. 49.

gleichsam autistischer Perspektive schreiben wir uns Freiheit zu. Diese Freiheit ist genauso umfassend wie abstrakt. Frei zu sein betrifft dann nicht die Möglichkeit von Personen, Handlungen bewusst und verantwortlich auszuführen, sondern ist eine Grundbestimmung der Weltauffassung überhaupt. Und sie ist ausschließlich durch sich selbst beschränkt und nicht durch äußere Bedingungen. Die Grundlegung der *Sittenlehre* verfährt ganz intellektualistisch. Mit dem dort entwickelten Freiheitsbegriff ist weder Staat noch Gesellschaft, weder Recht noch Gesetz zu machen. Es erinnert bestenfalls an einen anarchischen Liberalismus, dessen einziges pathetisches Gesetz ›sei frei!‹ heißen müsste.

Das ist natürlich nicht Fichtes letztes Wort. Es wäre auch ganz untauglich für sein Ziel einer ›Sittenlehre‹. Tatsächlich verfolgt diese Grundlegung keinen weiteren Zweck als den, für ein Grundverständnis des Zusammenhangs von Freiheit und Bewusstsein zu sorgen. Das Beispiel der Stahlfeder illustriert gut, wohin Fichtes Argumentation zielt: Er versucht, einen theoretischen Determinismus zu widerlegen, eine mechanistische Auffassung vom Menschen, nach der der Mensch nichts weiter ist als eine Anzahl sehr komplizierter, organischer Federn. Die Grundlegung der Freiheit wird bei Fichte mit der Konstitution des Bewusstseins verschweißt. Bewusstsein ist nicht das Epiphänomen einer Biomachine, sondern, gerade weil Bewusstsein freies Bewusstsein und zugleich Bewusstsein der Freiheit ist, allem innerweltlich Vorkommenden vorausgesetzt und zuvorkommend. Diese Überlegungen sind naturgemäß abstrakt und intellektualistisch. Sie sind in einem Umfeld angesiedelt, das gleichfalls voller abstrakter Grundannahmen ist. Zu sagen, alles, was geschieht, ist durch die Gesetze der physischen Wirklichkeit kausal determiniert, ist ebenso abstrakt und setzt eine Reihe formaler Argumente voraus. Das Gleiche gilt sicher auch von den gegenwärtigen Überlegungen zur Neurophilosophie, bei denen wissenschaftstheoretische Überlegungen einfließen, wie etwa diejenige, dass die exakten Wissenschaften durch Funktionalisierung, Operationalisierung und Quantifizierung tatsächlich ›die Welt‹ vollständig beschreiben und erklären können. Von der Ebene konkreter Handlungen in einer Welt mit zumindest individuell zu reflektierenden Handlungsoptionen, von Handlungen in einem Bereich zwischenmenschlich geteilter Erfahrungen oder in der Sphäre gesellschaftlicher Aufgaben und Pflichten sind diese abstrakten Hypothesen möglicherweise kategorial unterschieden.

Deshalb muss Fichte über die Bedingungen der Konkretion sprechen, er will diese Bedingungen *ableiten*. Das ist eine ganz charakteristische Methode Fichtes. Ausgangspunkt ist nicht der endliche, individuelle Mensch mit seiner vielfältigen Einbindung in Staat, Gesellschaft, Familie, Beruf. Diese Einbindung in die konkrete Lebenswirklichkeit begreift Fichtes Philosophie als Weiterbestimmung eines ursprünglich unbestimmten, aber unendlich bestimmbar, weil zur Selbstbestimmung sich bestimmenden Ich. Der Vorteil besteht in der Akzentuierung der Freiheit: Grundsätzlich ist der Mensch frei und seine Freiheit kann ihm nicht genommen werden. In welchen Zusammenhängen auch immer Handlungen vorkommen, sie stehen prinzipiell unter den Rahmenbedingungen der Freiheit. Diese Freiheit ist zugleich Aufgabe für eine handelnde Person, seine Freiheit und die aller anderen zu fördern. Das wirft ein völlig verändertes Licht auf die Wirklichkeit. Nicht nur andere Personen, auch die nicht-menschliche Wirklichkeit stehen immer unter den Vorzeichen möglicher Handlungen. Die Welt ist unter dieser Perspektive das notwendige Korrelat einer tätigen Intelligenz, des Ich. Damit ist eine Verkehrung der Perspektive verbunden. Es gibt keine Welt mit physischen existierenden Individuen als Voraussetzung für menschliche Praxis, bei der dann gefragt werden muss, wie sie möglich ist und wie und ob überhaupt diese physischen Individuen Freiheit besitzen können. Fichte argumentiert umgekehrt: Für diese wie für alle Fragen und Antworten ist bereits Freiheit schlechthin vorausgesetzt und die philosophische Aufgabe besteht darin, die Bedingungen anzugeben, unter denen sich Freiheit wirklich vollzieht, also mit physischen existierenden Individuen zusammengeht. Um das Bild Fichtes weiterzuverwenden: Die Stahlfeder für sich selbst betrachtet ist ein Speicher für potentielle Energie. Damit die Feder aber in der physischen Wirklichkeit etwas bewirken kann, müssen weitere Bedingungen gegeben sein: Sie muss in ein Uhrwerk eingebaut und mit festen und beweglichen Teilen verbunden sein, auf die sie Kraft ausüben kann, die sie bewegen kann. Schließlich muss Druck auf sie ausgeübt werden, die Feder muss aufgezogen werden. Ähnlich versucht Fichte die Bedingungen abzuleiten, unter denen wir uns mit Bewusstsein nach einem Begriff absoluter Selbsttätigkeit zum konkreten Handeln bestimmen können.

Fichte gibt eine rekonstruktive Deduktion des handelnden endlichen Ich. Zu jenen Bedingungen, unter denen handelnde Freiheit überhaupt möglich ist, gehören Individualität, Natürlichkeit und Leiblichkeit. Aus unserer heutigen Sicht ist das Programm Fichtes sehr ungewöhnlich, denn

wir gehen davon aus, dass unsere Individualität, unsere Natürlichkeit und Leiblichkeit in ihrer Struktur und Passung durch einen evolutionären Prozess entstanden sind. Insofern sind sie natürliche Gegebenheiten. Fichte bezweifelt das nicht, obwohl er von der Evolutionstheorie noch nichts wissen konnte. Allerdings hält er unter philosophischer Perspektive Individualität, Natürlichkeit und Leiblichkeit nicht für etwas Erstes und Unmittelbares. Wir Menschen kommen nicht einfach mit diesen Eigenschaften in der Natur vor, sondern sie sind – ganz transzendentalphilosophisch betrachtet – Bedingungen der Möglichkeit wirklicher Freiheit. Individualität, Natürlichkeit und Leiblichkeit werden nicht in ontologischer, sondern in ihrer praktischen Bedeutsamkeit deduziert. Anders als häufig angenommen wird, misst Fichte gerade der Leiblichkeit eine große praktische Bedeutung zu. Das Sittengesetz ist kein bloß formaler Imperativ; das endliche Ich besitzt nicht zufälligerweise einen Leib und ist ein organisiertes Lebewesen mit Gliedern. Nach Fichte ist das ein notwendiger Zusammenhang: Damit Freiheit Realität besitzt, muss der Mensch in der Realität auf Materie wirken können, wozu zwingend ein artikulierter organischer Leib notwendig ist.<sup>14</sup>

»Mein Begehren hat zum Objecte Naturdinge, um dieselben entweder unmittelbar mit mir zu vereinigen (wie Speise oder Trank), oder sie in ein gewisses Verhältniss mit mir zu setzen (freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dergl.). Nun sind *zuvörderst* die Naturdinge für mich im Raume, wie aus der theoretischen Philosophie als bekannt vorausgesetzt wird. Das, womit sie vereinigt oder in ein bestimmtes Verhältniss gesetzt werden sollen, muss demnach gleichfalls im Raume seyn [...]. Nun ist das, was im Raume ist und denselben ausfüllt, Materie. Ich bin sonach, als Naturproduct, Materie; und zwar nach dem obigen organisirte Materie, die ein bestimmtes Ganzes ausmacht. *Mein Leib*. Ferner, es soll in der Botmässigkeit meines Willens stehen, Naturdinge mit mir zu vereinigen, oder in ein Verhältniss mit mir zu bringen. Nun bezieht diese Vereinigung oder dieses Verhältniss sich auf Theile meines organisirten Leibes; und dieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens. Mithin müssen diese Theile unter der Herrschaft meines Willens stehen, und da

14 Vgl.: Kloc-Konkołowicz, Jakub: »Pflanze, Tier, Mensch. Konstruktionen des Personseins bei Fichte und Hegel«, in: Asmuth, Christoph (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, S. 389–401.

hier vom Verhältniss im Raume die Rede ist, sie müssen als Theile, d.i. in Beziehung auf das Ganze meines Leibes, beweglich, und mein Leib selbst in Beziehung auf das Ganze der Natur beweglich seyn. Es muss, da diese Bewegung abhängen soll von einem frei entworfenen und ins unbestimmte modificirbaren Begriffe, eine mannigfaltige Beweglichkeit seyn. – Man nennt eine solche Einrichtung des Leibes *Articulation*. Soll ich frei seyn, so muss mein Leib articulirt seyn.«<sup>15</sup>

Diese Art und Weise Fichtes, über das endliche handelnde Ich zu sprechen, ist ambivalent. Zunächst führt es zu einer Aufwertung der Leiblichkeit.<sup>16</sup> Das ist sicherlich ein positiv zu bewertender Aspekt seiner Sittenlehre und stellt eine Brücke dar zu phänomenologischen Auffassungen, die erst am Beginn des 20. Jahrhunderts Bedeutung erlangen. Der Leib, der menschliche Körper,<sup>17</sup> ist nicht das Hindernis, das unseren moralischen Lebenswandel immer wieder aufhält und unsere Sittlichkeit bedroht. Der Leib ist nicht der Ort der Verführung, der Neigung zu Lust, Sünde und Trägheit. Bei Fichte ist der Leib eine notwendige Bedingung der Sittlichkeit und ist vom endlichen Ich nicht verschieden. Der Leib ist nicht das Andere des Ich, sondern das endliche Ich selbst, wenn es unter dem Aspekt seiner Sittlichkeit betrachtet wird. Das gelingt Fichte nur, weil er den Leib nicht auf seine mechanischen Komponenten reduziert, sondern die ihm eigene natürliche Triebstruktur und seine Offenheit für die Intelligibilität des Ich als Grund seines Soseins attestiert. Der Leib ist nicht schlechthin gegeben, so wie der Mensch sich vorfindet, sondern ist immer eingebunden in ein Geflecht von Zwecken, die der Mensch sich setzt. Das hat die Konsequenz: »So wie jemand einen menschlichen Leib erblickt, ergeht an ihn das Gebot des Sittengesetzes über diesen bestimmten Leib.«<sup>18</sup> Das ist alles andere als intellektualistisch und hat weitreichende Konsequenzen etwa für das Zusprechen von Menschenrechten.

15 SW IV, 127f.

16 Vgl.: Bisol, Benedetta: *Körper, Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, Würzburg 2011; Stache, Antje: *Der Körper als Mitte. Zur Dynamisierung des Körperbegriffs unter praktischem Anspruch*, Würzburg 2010.

17 Im Gegensatz zu späteren philosophischen Strömungen benutzt Fichte die Begriffe ›Körper‹ und ›Leib‹ weitgehend synonym.

18 SW IV, 277.

Wenn man überhaupt von einer ›Leibfeindlichkeit‹ der europäischen Philosophie sprechen kann,<sup>19</sup> dann folgt die Philosophie Fichtes dieser Tendenz jedenfalls nicht. Im Gegenteil! Die Sittlichkeit ist auf den Leib hin zentriert, wie auch Fichtes Naturrechtslehre zeigt. Zwar erschöpft sich die Sittlichkeit keineswegs in einer leiblich-körperlichen Perspektive, aber sie hat dort ihren bestimmenden Anknüpfungspunkt. Das bedeutet zugleich, dass dem Leib eine sozialkonstitutive Funktion beigemessen wird. Während der Ansatzpunkt Fichtes bei einem unbestimmten Wollen des Ich gegenüber gegenwärtigen Ethikkonzeptionen abstrakt ist, scheinen Fichtes Überlegungen zum leiblichen, endlichen Ich ganz konkret und gegenwärtige Ethikkonzeptionen dagegen intellektualistisch zu sein.

Andererseits führt die Art der Ableitung zu einigen Schwierigkeiten. Hegel hat sie später in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* einmal polemisch kritisiert: »So z.B. wird [bei Fichte; Ch. A.] der organische Leib so begriffen: Das Bewußtsein braucht eine ganz eigentümliche Sphäre seiner Tätigkeit. Diese Sphäre ist gesetzt durch eine ursprüngliche, notwendige Tätigkeit des Ich, worin es sich nicht frei weiß [...] dadurch wird dies angeschaut als ein im Raum Ausgedehntes. Er ist als ruhend, fortdauernd und doch als unaufhörlich sich verändernd oder als Materie gesetzt – diese als eine Menge von Teilen, so hat sie Glieder –, da die Person sich nur einen Leib zuschreiben kann, indem sie ihn setzt als stehend unter der Einwirkung einer anderen Person. Aber ebenso notwendig ist, daß ich diese Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie ist ebenso als auch meinen Einwirkungen in sie widerstehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie gesetzt. Diese zähen Materien müssen ferner abgesondert sein, – die verschiedenen Personen können nicht als ein Teig aneinanderkleben. Denn mein Leib ist mein Leib, nicht eines anderen [...]. Es ist dies ein bloßes äußerliches Fortgehen von einem zum anderen, nach der Weise der gemeinen teleologischen Betrachtung, daß die Pflanzen und Tiere zur Nahrung des Menschen vorhanden sind. Dies erhält die Wendung: der Mensch muß essen, also muß etwas Eßbares dasein, – so-

19 Vgl.: Asmuth, Christoph: »Authentizität und Konstruktion. Körperbegriffe zwischen historischer Relativität und unmittelbarer Gegenwärtigkeit« in: Stache, Antje (Hg.): *Das Harte und das Weiche. Körper – Erfahrung – Konstruktion*, Bielefeld 2006, S. 119–142; ders.: »Selbsthabe und Selbstsein. Possessivität und Performanz des Körperlichen«, in: Balsemão Pires, Edmundo – Nonnenmacher, Burkhard (Hg.): *Relations of the Self*, Coimbra 2010, S. 15–33.

mit sind Pflanzen und Tiere deduziert; die Pflanzen müssen in etwas stehen, – somit ist die Erde deduziert.«<sup>20</sup>

Hegel kritisiert die Form der Ableitung in Fichtes Konzeption des Leibes. Das ist nicht unberechtigt. Fichte kann seine Position auch so ausdrücken: Die natürliche Welt wie auch der Körper des Menschen sei das Material der Pflicht, sie sei nichts weiter als Gegenstand für seine schöpferische Energie. Insofern sind beide auch nur im Hinblick auf die Zwecke des Menschen angemessen zu verstehen. Ihre Bedeutung erschließt sich nur im Licht der menschlichen Zwecksetzungen. Diese Betrachtungsweise ist unterwandert von einer teleologischen Denkweise. Sie geht zwar nicht mehr, wie in einem Aristotelischen Weltbild, davon aus, dass den Dingen äußere oder innere Zweckursachen zugrunde liegen. Sie verschiebt diese Zwecke vielmehr in die Zweck setzende Vernunft, die insofern Erbe der älteren teleologischen Sichtweise wird. Für Fichte ist das der Mensch. »Schon sein Körper ist das vergeistigtste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisiren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schiesst das, was vorher kalt und todt war, in das nährende Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas anderes heraufschieszen, sobald er ihr anders gebieten wird. – Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten.«<sup>21</sup>

Hervorzuheben bleibt, dass Fichte allen dualistischen Auffassungen des handelnden Menschen eine Abfuhr erteilt.<sup>22</sup> Kant hatte im handelnden endlichen Ich Pflicht und Neigung einander entgegengesetzt. So auch Fichte. Aber konsequenter als Kant begreift er Pflicht und Neigung als in-

20 Hegel, G.W.F.: TWA XX, 411.

21 SW I, 414.

22 Grüneberg, Patrick: »Die transzendentalphilosophische Methode Johann Gottlieb Fichtes und die Leib-Seele/Körper-Geist-Dichotomie«, in: Asmuth, Christoph (Hg.): *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007, S. 93–110.



tegrale Momente eines Wesens, einer ganzheitlichen Konzeption des endlichen Ich. Sowenig der Mensch in Geist und Körper zerfällt, sowenig auch in Pflicht und Neigung. Der *eine* Urtrieb zur Selbsttätigkeit kommt nur in einer doppelten Perspektive vor, als Tendenz der Intelligenz zur Selbsttätigkeit und als Trieb des Naturwesens, die insofern *ein* Urtrieb sind.<sup>23</sup> Fremd- und Selbstbestimmung sind nur zwei Seiten derselben Medaille: »Inwiefern der Mensch auf blossen Genuss ausgeht, ist er abhängig von einem *gegebenen*, nemlich dem Vorhandenseyn der Objecte seines Triebes; ist sonach sich selbst nicht genug, die Erreichung seines Zweckes hängt auch mit von der Natur ab. Aber inwiefern der Mensch nur überhaupt reflectirt und dadurch Subject des Bewusstseyns wird – er reflectirt *nothwendig* auf den Naturtrieb, laut obigem – wird er Ich, und es äussert sich in ihm die Tendenz der Vernunft, sich *schlechthin durch sich selbst, als* Subject des Bewusstseyns, als Intelligenz im höchsten Sinne des Wortes, zu bestimmen.«<sup>24</sup> Die Frage ist nicht, ob der Mensch frei ist oder nicht, sondern ob er sich als frei betrachtet oder als durch die Natur bestimmt. Oder besser umgekehrt: In den Handlungen des Menschen, der einzig seine Naturtriebe als Handlungsmotive kennt und auslebt, zeigt sich seine Abhängigkeit und Fremdbestimmtheit. Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit sind Ausdruck einer freien Intelligenz, die nicht gezwungen ist zu handeln, sondern handelt, weil sie frei ist. In theoretischer wie praktischer Hinsicht unterläuft Fichte die Vorgängigkeit des Objektiven. Die Dinge sind nicht von sich her, was sie sind, sondern sie sind es, weil sie in einer Perspektive, die letztlich eine selbstbezügliche Perspektive ist, als solche erscheinen. Eine Perspektive, an der sich eine konstruktive Intelligenz manifestiert, die das Ich ist. So sind auch nicht der »Mensch« und seine Handlungsmöglichkeiten oder der Leib Gegenstand der Untersuchung, sondern die Perspektive, in der sich der Mensch Handlungsmöglichkeiten einräumt oder nicht.

Diese Freiheit, die sich als reiner Trieb zur absoluten Selbsttätigkeit äußert, ist abstrakt. Sie ist nur negativ und formal, weil sie nur will, dass das Ich *nicht* abhängig ist und durch Zwang handelt. Sie hat keinen positiven Inhalt. Sie muss sich deshalb an einer konkreten Bestimmung bewähren.

23 Vgl. zur Orientierung über Fichtes Triblehre: Binkelman, Christoph: »Phänomenologie der Freiheit. Die Triblehre Fichtes im ›System der Sittenehre‹ von 1798«, in: *Fichte-Studien* 27 (2006), S. 5–21.

24 SW IV, 130.

Nach Fichte gibt der Naturtrieb den Inhalt, an dem sich die Freiheit bewahren und zu dem sie sich verhalten muss. Dadurch entsteht ein Spannungsfeld zwischen dem Naturtrieb und dessen konkreten Objekten und dem reinen Trieb, der Selbsttätigkeit anstrebt. Es entsteht ein Drittes aus beiden, der sittliche Trieb: »Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb [...]. 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 Theil. 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 irgend einen Genuss aus, von welcher Art er auch seyn möge.«<sup>25</sup>

#### 4. Die Pflichten

In der konkreten Ethik Fichtes fallen beide Aspekte des Urtriebs zusammen und entfalten sich zur konkreten Sittlichkeit. Eine Überlegung Fichtes ist dabei von erheblicher Bedeutung: Die Vernunft ist nur eine, das Sittengesetz ist nur eines. Die Vernunft ist nicht individuell. Das Ich, von dem Fichtes Ableitungen ihren Anfang nehmen, ist nicht das eines Einzelnen. Heutige Staats- und Gesellschaftstheorien, aber auch ethische Grundpositionen sind an einem methodischen Individualismus orientiert. Wesentliches Element und Träger von Entscheidungen, seien diese auch kontraktualistisch oder in methodischer Rücksicht konstruiert, ist das Individuum. In der Regel stellt sich hier das Problem, wie allgemeine und verbindliche Normen aus dem Willen zufälliger Einzelner generiert werden können. Die rationale Regelung von gesellschaftlichen und moralischen Aufgaben und Konflikten muss daher aus der Menge von Individuen systematisch emergieren. Bei Fichte begegnet uns ein ganz anderes Modell, demzufolge die argumentative Grundlage für eine Ethikkonzeption in einer zunächst unbestimmten Rationalität (Vernunft, Intelligenz) mit Willen gesucht wird, die transnumerisch *eine* und allgemein ist. Hier stellt sich umgekehrt die Frage, welche Bedeutung dem Individuum zukommt, wie dessen Handlungsrationalität im Verhältnis zur allgemeinen

<sup>25</sup> Ebd., S. 152.

Vernunft zu betrachten und zu begründen ist. Zunächst muss man die Grundeinsicht Fichtes noch einmal betonen: Die Vernunft, Intelligenz oder das reine Ich, von dem Fichte spricht, ist nicht ontologisch von mir verschieden, sondern transzendente Voraussetzung, d. h. es ist Möglichkeitsbedingung für konkretes Erkennen und Handeln. Es ist daher zwar abstrakt und mir in meinen konkreten Lebensvollzügen nicht bewusst, aber real nicht von mir verschieden. Aus diesem Grund handelt es sich auch nicht um eine transzendente Vernunft, nicht um eine göttliche Vernunft. »Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden. Die Aeusserung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von anderen Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin *ein Individuum* seyn muss; aber nicht eben *dieses oder jenes bestimmte*; dass einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der *Wille*, der *Verstand* (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vorstellungsvermögen überhaupt), und der *Leib*. Das Object des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen *Zweck* dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: [...] die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ausser mir ist ihre Darstellung.«<sup>26</sup>

Fichte erklärt dadurch zweierlei: Einerseits – ganz wie Kant – ist der Einzelne Selbstzweck, er darf sich selbst nicht als bloßes Mittel gebrauchen. Aber auch jeder andere Einzelne ist Zweck und nie nur Mittel. Das liegt an dem gemeinsamen Vernunftwesen, das nur *eines* ist und das dennoch jeder ist. Der Mensch ist Zweck und zugleich das Mittel, die Vernunft zu realisieren, denn ich bin nicht von der Vernunft geschieden. Insofern ist jeder zugleich Werkzeug des Sittengesetzes in der Wirklichkeit.<sup>27</sup> Andererseits drückt sich darin Fichtes Vorstellung von der Gemeinschaft (der Gemeine) aus. Für Fichte ist das eine Totalität, nämlich die Gesamtheit aller Vernunftwesen, welche die Darstellung der Vernunft überhaupt ist. Unausgesprochen liegt hier die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zugrunde. Für den Begriff der Gemeinschaft, den Fichte der Sittlichkeit zuschlägt, spielt die Sphäre des Rechts und deren Konsti-

<sup>26</sup> Ebd., S. 254.

<sup>27</sup> Ebd., S. 256.

tution keine unmittelbare Rolle. Es geht ihm vielmehr darum, die Pflichten des Individuums im Verhältnis zur Totalität aller Individuen zu bestimmen.

An erster Stelle stehen jene Pflichten, welche die formale Freiheit aller vernünftigen Wesen betreffen. Fichte geht es um die Unantastbarkeit des Leibes, der für ihn der Ort ist, an dem die Sittlichkeit konkret ansetzt, und der empirische Individualität ermöglicht. »Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden«, heißt das Leitmotiv Fichtes.<sup>28</sup> Jemanden in seiner physischen Wirkungsfähigkeit zu beschneiden, gar ihn zu töten, hieße, ihn an seiner Freiheitsausübung zu hindern, im Falle der Tötung sogar für immer. Hier zeigt sich die Anwendung der Leiblichkeitstheorie Fichtes: »Jeder menschliche Leib ist für den moralisch gesinnten ein Werkzeug zur Realisierung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Aber das kann er nur unter der Bedingung seyn, dass er frei, ganz und bloss abhängig von dem freien Willen der Person bleibe.«<sup>29</sup> Hierher gehört auch Fichtes Ablehnung der Todesstrafe wie der Selbsttötung.<sup>30</sup> Weil aus dem Sittengesetz das unbedingte Gebot folgt, die Moralität eines jeden zu fördern, soll niemand das »Werkzeug des Vernunftzwecks vernichten«.<sup>31</sup> So könne, führt Fichte aus, der Staat zwar einen Verbrecher töten, aber nicht als Strafe, sondern einzig um der Sicherheit des Gemeinwesens und seiner Bürger willen. Zu diesen Pflichten gehört auch die moralische Achtung des Eigentums anderer, denn Eigentum ist nach Fichte ein bestimmter meinen Zwecken unterworfenen Teil der Welt, welche Zwecke letztlich auf die Vernunft Herrschaft zielen. Raub, Diebstahl, Beschädigung lassen sich nach Fichte so wenig moralisch rechtfertigen, wie sie durch das Recht verboten sind. Für heutige Fragen bedeutsam ist Fichtes Auffassung der Wohltätigkeit. Wir erleben heute eine große Renaissance des bürgerchaftlichen Engagements. Wohltätig zu sein, ist nach Fichte eine bedingte Pflicht. Denn sie entsteht nur, wenn der Staat versagt. Es ist unsere Pflicht, das Leben der Mitmenschen zu erhalten. Aber es entspricht auch

28 Ebd., S. 275.

29 Ebd., S. 277.

30 Vgl.: Baumann, Ursula: Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Weimar 2001, S. 134ff.

31 SW IV, 279.

dem Sittengesetz, dass jeder Eigentum besitzt.<sup>32</sup> Daher ist es Aufgabe des Staates dafür zu sorgen, dass jeder Eigentum besitzt. Das bürgerschaftliche Engagement, so wichtig es in manchen Bereichen ist, kompensiert nach Fichte nur ein grundsätzliches Unterlassen des Staates, dessen wesentliche Aufgabe es ist, darüber zu wachen, dass seine Bürger Eigentum besitzen. Das Besitztum ist nämlich nach Fichte keine Ansammlung von Gegenständen oder Werten, sondern besteht in einer freien Sphäre von Handlungsmöglichkeiten, die alle auf das Sittengesetz hin orientiert sind. In der *Naturrechtslehre* kann Fichte sogar erklären, dass ein Bürger, der kein Eigentum besitzt, nicht zur Gesellschaft gehören kann. Es fehlt ihm die wichtigste Voraussetzung zur Mitwirkung im Gemeinwesen. Andererseits zeigt sich darin auch die Begrenztheit der Position Fichtes: So wie jeder Mensch Eigentum besitzen soll, muss auch jeder Gegenstand der Welt das Eigentum irgendeines Menschen sein.<sup>33</sup> Abgesehen davon, dass das eine schlechthin unerfüllbare Forderung sein dürfte, betrachtet man etwa die unendlichen Weiten des Weltraums, spricht es auch von einer ausgesprochen anthropozentrischen Weltsicht, die nicht nur alles nach menschlichem Maß erklärt, sondern letztlich alles vermenschlichen will, alles vernünftig machen will, alles dem letzten Vernunftzweck unterwerfen will.

Neben den allgemeinen Pflichten zur Solidarität kennt Fichte noch Pflichten, die sich ergeben, wenn Konflikte zwischen der Freiheitsausübung Einzelner auftreten. Unverschuldete Konflikte, der Kampf auf Leben und Tod, Streitigkeiten vor Gericht: Stets geht es Fichte darum, dass auch die Kombattanten als mögliche Werkzeuge des Sittengesetzes anzuerkennen sind. Zielpunkt ist immer ein möglicher Konsens, der von der optimistischen Weltsicht Fichtes getragen ist, dass es die Vernunft selbst ist, die den Zielpunkt allen moralischen Handelns bildet.

Während der allgemeine Zweck allen Handelns die Realisierung der Vernunft ist, fällt für jeden Einzelnen nur eine Teilaufgabe ab. Und es ist die Pflicht jedes Einzelnen, diese Teilaufgabe zu bewältigen. Arbeitsteilung wird in sittlicher Hinsicht zur Pflicht. »Eine solche Einrichtung kann nur entstehen durch Uebereinkunft, durch Vereinigung mehrerer zum Zwecke einer solchen Vertheilung. Es ist Pflicht eines jeden, der dies einsehen, eine Vereinigung wie die beschriebene hervorzubringen. Eine solche

32 Vgl.: Kloc-Konkołowicz, Jakub: »Beati possidentes? Eigentum und Freiheit bei Kant und Fichte«, in: *Fichte-Studien* 33 (2009), S. 127–143.

33 Vgl. SW IV, 299.

Einrichtung ist eine *Einsetzung verschiedener Stände*. Es sollen verschiedene Stände seyn; und es ist Pflicht eines jeden dahin zu arbeiten, dass sie entstehen, oder wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt.«<sup>34</sup>

Als Erstes denkt Fichte an den Stand der Ehe. Fichtes Überlegungen zu Ehe, Familie und Geschlechtlichkeit tragen ganz das Gepräge der Zeit. Eine selbstbestimmte Sexualität, vor allem der Frau, geißelt Fichte als schlimmste moralische Verworfenheit. Das zeigt, dass sich die Sitten ändern und dass Fichte mit dieser Auffassung ganz Kind seiner Zeit ist. Allerdings muss man hinzufügen, dass die beginnende Romantik bereits ganz andere Lebens- und Liebeskonzepte vorzutragen im Stande war. Die Sittenlehre Fichtes stellt sich auf den Standpunkt der Vernunft, in deren Licht auch die Ehe vernünftig sein muss; von hier her zeigt sich nach Fichte das Geschlechterverhältnis in völliger Asymmetrie. Der Sinn der Verbindung zweier Menschen verschiedenen Geschlechts ist Fortpflanzung. »Das Verhältniss der Ehegatten gründet sich [...] auf eine Veranstaltung der Natur in zwei verschiedenen Geschlechtern zur Fortpflanzung der Gattung.«<sup>35</sup> Aus diesem Grund wird die moralische Bedeutung des Geschlechtsakts auf den Zweck der Fortpflanzung zurückgeschnitten. Lust als Motiv wird verworfen, ebenso die Idee, es könne eine Verfeinerung der Sexualität geben. Eines der wichtigsten Probleme, die Fichte hier lösen will, ist die moralische Begründung der Institution der Ehe. Denn grundsätzlich gilt für ihn, dass eine einmalige Handlung, in die zwei Personen einwilligen, moralisch *prima vista* nicht zu beanstanden ist. Bei der Ehe soll das indes anders sein, denn das Verhältnis der beiden Personen konstatiert eine Abhängigkeit. Bereits für den Geschlechtsakt gilt: »Die besondere Einrichtung der Natur ist diese: dass in der Gemeinschaft der Geschlechter für die Fortpflanzung der Gattung nur das eine Geschlecht sich thätig, das andere aber sich lediglich leidend verhalte.«<sup>36</sup> Diese »natürliche« Ungleichheit verurteilt die Frau zur Passivität, die aber nach dem Sittengesetz nicht sein darf. Denn: »So gewiss daher Vernunft im Weibe wohnt und in die Bildung ihres Charakters Einfluss gehabt hat, kann der Geschlechtstrieb desselben nicht erscheinen als Trieb zu einem blossen

34 Ebd., S. 258.

35 Ebd., S. 328.

36 Ebd., S. 329.

Leiden, sondern er muss sich gleichfalls in einen Trieb zur Thätigkeit verwandeln. Unbeschadet der Natureinrichtung, welche denn doch daneben auch bestehen muss, kann dies nur ein Trieb seyn, einen Mann, nicht sich selbst, zu befriedigen; sich hinzugeben, nicht um sein selbst, sondern um des anderen willen. Ein solcher Trieb heisst *Liebe*. Liebe ist Natur und Vernunft in ihrer ursprünglichsten Vereinigung.«<sup>37</sup> Die Frau liebt, der Mann sorgt. Beide konstituieren durch den Geschlechtsakt eine unverbrüchliche Ehe, die auf die Zeugung von Kindern ausgerichtet ist. Die Beziehung des Mannes zu den Kindern ist vernünftig und mittelbar, die der Frau natürlich und unmittelbar. Das Kind soll zur Moralität erzogen werden, das Mittel dazu ist der freiwillige Gehorsam.

Daneben spricht Fichte von Berufsständen. Es ist schon merkwürdig und bildet einen interessanten Kontrast, dass der Denker der Dynamik und der Tathandlung eine ständisch strukturierte Gemeinschaft konstruiert. Die Idee einer Ständeordnung ist im zeitgenössischen Umfeld der Philosophie Fichtes sicher nicht als anachronistisch empfunden worden. Es handelt sich wohl weniger um eine Wiederaufnahme vormoderner Ordnungsprinzipien,<sup>38</sup> allerdings wohl dennoch um die Bildung von speziellen gesellschaftlichen Gruppen in Form von Berufsständen, etwa nach dem Vorbild der Platonischen Polis. Entscheidend sind bei Fichte eine bemerkbare Hierarchisierung der Stände sowie die allen ständischen Gliederungen eigene gesellschaftliche Inflexibilität, die gerade bei einem Denker absoluter Dynamik problematisch ist. Zielvorstellung Fichtes ist offenkundig, dass die Stabilität der Ordnung Vorrang hat vor individuell motivierter sozialer oder beruflicher Mobilität und insofern vernünftiger ist. Ähnliche Vorstellungen, ebenfalls in Anklang an Platon,<sup>39</sup> entwickelt Fichte auch in seiner Schrift *Der geschloßne Handelsstaat* aus dem Jahr 1800. Die Stoßrichtung Fichtes ist vielmehr anti-feudalistisch. Die Berufsstände werden nicht nach Herkunft oder sozialem Milieu verteilt, sondern nach

37 Ebd.

38 Fichtes Vorstellung ist daher keineswegs zu verwechseln mit späteren Überlegungen, etwa bei Othmar Spann, der in seinem 1921 erstmals veröffentlichten Werk *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft* einen präfaschistischen Ständestaat mit dezidiert antimoderner Stoßrichtung forderte.

39 Asmuth, Christoph: *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen 2006.

den Fähigkeiten des Einzelnen. Dabei zählen weder persönliche Präferenzen noch die Möglichkeit, sich individuell zu entfalten; es geht einzig um diejenigen Kompetenzen, die jeder Einzelne am besten für das Ganze einbringen kann – und einbringen muss. Denn die Sittenlehre erklärt die Einrichtung und vor allem den Beitritt zu einem Stand als Pflicht des Einzelnen gemäß dem Sittengesetz. Unter dieser Hinsicht ist Fichtes Vorschlag einer Einrichtung der Stände nach vernünftigen und nicht nach tradierten Kriterien eine kritische Analyse deutscher Kleinstaatlichkeit und feudaler Herrschaftsstrukturen.

Fichte kennt verschiedene solcher Pflichten, die mit dem jeweiligen Beruf und Stand, zu dem jeder Einzelne nach seinen Fähigkeiten berufen ist, assoziiert sind. Für Fichte sind das die Gelehrten, die Volkslehrer, die ästhetischen Künstler, die Staatsbeamten, die niederen Volksklassen. Das entspricht einer Einteilung in Wissenschaft, Religion, Kunst, Regierung und Arbeiter und Bauern. Zum Abschluss soll nur ein Feld dieser besonderen beruflichen Pflichten vorgestellt werden, nämlich die Pflichten des Staatsbeamten: Der Staatsbeamte ist nach Fichte nichts anderes als Diener und Werkzeug des allgemeinen Willens, der durch einen explizit oder stillschweigend akzeptierten Vertrag zustande gekommen ist. Sein Hauptaugenmerk bei der Regierung beschreibt Fichte so: »Was das absolute Recht, das Naturrecht erfordert, setze er schlechthin durch, ohne Milde- rung und Schonung. Was nur das geschriebene positive Recht fordert, setze er bloss insofern durch, inwiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann.«<sup>40</sup> Die Pflicht des Staatsbeamten ist insofern von den Pflichten der anderen Staatsbürger nicht verschieden: Sie besteht auch darin, der Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen. Für den Staatsbeamten heißt das, er soll den allgemeinen Willen ausdrücken und ausführen; er soll regieren, aber nicht im Sinne der Herrschaft, sondern des dezidierten Willens der Allgemeinheit. Die ständische Ordnung denkt Fichte als eine Repräsentation des Willens der Einzelnen. Deshalb schwebt ihm keine direkte Demokratie vor, in der der allgemeine Wille durch die Willenskundgebung aller Einzelnen konstituiert werden müsste. Das Staatsgefüge und seine innere Verfassung bestehen unter moralischer Perspektive bereits durch den Staatsvertrag, der durch die Stände gebildet wird.

<sup>40</sup> SW IV, 358.



Es ist unschwer zu erkennen, dass Fichtes Ausführungen zu den Staatsbeamten in der *Sittenlehre* eine politische Spitze haben. Unter den Ständen kommt der Adel gar nicht erst vor. Er bildet keinen Stand in Fichtes moralischer Gemeinschaft. Ererbte Privilegien lassen sich vernünftigerweise gar nicht rechtfertigen. Das Maß der Dinge in der politischen Gemeinschaft ist der Bürger. »Wo z.B. der Adel in dem ausschliessenden Besitze der höchsten Staatsämter und des reinen Landeigenthums ist [...]: so ist er dies zufolge eines meist nur stillschweigenden Vertrags mit dem Bürgerstande.«<sup>41</sup> Die Stellung des Adels wie auch des Monarchen hängen an der Zustimmung der bürgerlichen Stände. Nur diese Stände haben die Kraft und die Aufgabe zur Legitimation von Ungleichheit im Gemeinschaftswesen. Fichte eliminiert Geschichte und Tradition zu einer radikal gegenwärtigen Rationalität der Staatsregierung. Daher kann er fordern, der Monarch und der Adel müssten dem Volk verantwortlich sein. Denn erst dann werden sie Staatsbeamte, die im Bewusstsein des allgemeinen Willens regieren. Fichte konzipiert eine Gemeinschaft von Bürgern, in der auch der Regent Bürger ist. Wie in seinen Schriften zur Französischen Revolution erkennt der zeitgenössische Leser auch in Fichtes *Sittenlehre*, dass Fichte das anarchische Treiben revolutionärer Verhältnisse ablehnt. Gleichwohl teilt er die intellektuellen Ziele der Französischen Revolution. Dabei denkt er an eine Reform des Gemeinwesens von oben, das ganz gemäß der Vernunft verfährt. Die Vernunft ist dabei keine kalte Rationalität oder ein bloßes Machtkalkül. Sie ist getragen vom Willen des Einzelnen, der in sich das Allgemeine erkennt, fühlt, und dem er in seinem Gewissen verpflichtet ist. Sie ist getragen von einem revolutionären Optimismus, dass sich die moralische Welt nach der Vernunft ausrichtet, dass der Einzelne letztlich Ausdruck der Vernunft ist und sich vernünftigen Zielen zuwendet. Und diese Rationalität setzt auf die Veränderung des Gegenwärtigen: »Jede Staatsverfassung ist rechtmässig und man kann ihr mit gutem Gewissen dienen, die das Fortschreiten zum Bessern im allgemeinen, und für die Einzelnen, nicht unmöglich macht. Völlig rechtswidrig ist nur diejenige, die den Zweck hat, alles so zu erhalten, wie es gegenwärtig ist.«<sup>42</sup>

41 Ebd.

42 SW IV, 361.