

Tamás Hankovszky

Fichtes frühe Anthropologie und seine Umwandlung des kantischen Begriffs des höchsten Gutes

(„Anthropologie in der Klassischen Deutschen Philosophie“ 16. Jahrestagung des Forschungsnetzwerk
Transzendentalphilosophie / Deutscher Idealismus, Berlin, 23.02.2018.)

„*Was ist der Mensch*“, lautete die anthropologische Grundfrage von Kant, und er hat eine dualistische Antwort gegeben. Fichte hingegen interessiert sich hauptsächlich dafür, *was die Bestimmung des Menschen ist*. Die schon in der Frage implizierte dynamische Eigenart seines Menschenbildes macht es ihm möglich, die in uns steckende Zweiheit als etwas darzustellen, was in Richtung der Einheit stufenweise übertroffen werden soll und auch kann. Nach Meinung des frühen Fichte sind wir dazu bestimmt, alles, was in uns eine Wirkung des Nicht-Ichs ist, unserem Ich zu unterwerfen und dadurch immer mehr ein reines und absolutes Ich zu werden. Das moralische Gesetz selbst gebietet uns, restlos einig mit uns zu sein, und nur solche Bestimmungen zu haben, die *wir* uns geben. Die so gefasste Selbstidentität entspricht dem, was Kant das höchste Gut nannte. Denn die Unabhängigkeit von dem von uns Unterschiedenen wäre sowohl sittliche Vollkommenheit als auch Glückseligkeit. Demnach hat das höchste Gut bei Fichte nicht zwei Elemente, die nur Gott harmonisieren kann, wie bei Kant der Fall war, sondern das mit göttlichen Attributen ausgestattete Ich, bzw. der Mensch ist für das höchste Gut zuständig. Der erste und zweite Teil meines Vortrags schildern die monistischen bzw. die dualistischen Charakterzüge des Fichteschen Menschenbildes. Der dritte Teil stellt dar, wie die dynamische Vereinigung dieser Charakterzüge zur Umwandlung des kantischen Begriffs des höchsten Gutes führt.

1. Die monistischen Charakterzüge des Fichteschen Menschenbildes

Zwei frühe Vorlesungen von Fichte, nämlich *Über die Würde des Menschen* und die erste von den *Einigen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* geben je eine populäre Zusammenfassung all dessen, was aus der Wissenschaftslehre hinsichtlich des Menschen an sich folgt. Ohne die Kenntnis der Wissenschaftslehre ist besonders die *Würde-Vorlesung* schwer zu verstehen. Die Interpretationsschwierigkeiten rühren vor allem davon her, dass Fichte an den Menschen von dem menschlichen Ich ausgehend herankommt, das menschliche Ich aber anhand des absoluten Ichs interpretiert d.h. er hebt diejenigen seiner Charakterzüge hervor, die auch das absolute Ich hat. Auf Grund dieser Doppeltransformation werden dem Menschen solche Prädikate zugeteilt, die wir ihm normalerweise abstreiten. Der zweite Absatz

der Vorlesung beginnt z.B. mit einer Behauptung vom Ich, zwei Sätze später wird aber das Ich auf der Stellung des Subjekts plötzlich durch den Menschen ersetzt, obwohl diejenige weltprägende Rolle, die in diesem Absatz beschrieben wird, nach der Wissenschaftslehre eigentlich nur dem Ich beigemessen werden kann, wie auch Fichte vom siebten Satz an sie wieder ihm beimisst. Dieser Austausch ist nur möglich, da Fichte den Menschen auf das Ich zu reduzieren neigt. Der Mensch hat eine Würde deswegen und insofern, weil und sofern er ein Ich ist.

Der zweite Absatz der Vorlesung erklärt, was „der Mensch [ist], wenn wir ihn bloß als beobachtende Intelligenz ansehen.“¹ Seine Charakterisierung hat zwei Schichten. Eine von ihnen stimmt im Groben mit der Kantischen Philosophie überein, denn schon er lehrte, dass unser Erkenntnisvermögen Gesetze für die Natur vorschreibt.² Bei der zweiten Schicht handelt es sich hingegen um Gesetze, die der Mensch späterhin entwickeln und auf die Welt beziehen werde: „Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch [sie] in die schönste Ordnung sich auflösen“.³

Diese Formulierung erweckt den Eindruck, als ob schon hier um eine willkürliche Weltgestaltung ginge, obwohl Fichte erst danach beginnt, den Menschen auch „als praktisch-tätiges Vermögen“⁴ zu berücksichtigen. Neben der spezifisch menschlichen Welt, d.h. dem Bereich der Moralität und der Gesellschaftlichkeit, ist vor allem die materielle Welt diejenige Sphäre, wo er frei handeln kann. Fichte erwartet nicht nur in der Zukunft erstaunliche Ergebnisse in der Umformung der Natur, sondern er glaubt schon in der Gegenwart die Veredelung der Tiere und die Milderung des Klimas zu sehen.⁵ Was die abstrakte Begrifflichkeit der Wissenschaftslehre als völlige Bestimmung des Nicht-Ichs durch das Ich begreift, kommt in der erlebten Wirklichkeit gerade als die Herrschaft des Menschen über die Natur zustande.

Diese Herrschaft erstreckt sich zunächst auf den eigenen Körper des Menschen, wobei der Rest der Materie von ihm ausgehend umgestaltet werden soll. Etwa zwei Jahre später wird auch *Die Grundlage des Naturrechts* unser Leib als denjenigen Teil der Welt des Nicht-Ichs bestimmen, wo das Ich unmittelbar wirken kann. Die Descartsche Tradition folgend, wonach „ich von meinem Körper tatsächlich unterschieden bin“,⁶ betrachtet Fichte streng genommen

¹ Fichte: Ueber die Würde des Menschen. GA I,2,87.

² Kant: Kritik der reinen Vernunft. (B 159) AA III,124

³ Fichte: Ueber die Würde des Menschen. GA I,2,87.

⁴ Fichte: Ueber die Würde des Menschen. GA I,2,87.

⁵ Fichte: Ueber die Würde des Menschen. GA I,2,87.

⁶ Descartes: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen.* Hamburg, Meiner, 2009. S. 85.

nur das Ich als zum Menschen gehörend. Der *Würde-Vorlesung* zufolge ist unser Körper keine Komponente oder kein Aspekt von uns, er gehört nicht wesentlich zu uns, denn er ist – wie Fichte später sagen wird – dem Ich entgegengesetzt,⁷ und er ist Nicht-Ich. Der Körper wird gegenüber den anderen Teilen der materiellen Welt bloß dadurch ausgezeichnet, dass in ihm das Ich dem Nicht-Ich begegnet, während es auf andere Sphären des Nicht-Ich nur mittelbar, eben durch den Leib als Werkzeug wirken kann. Laut einer Metapher von Fichte wohnt der Mensch in seinem Körper wie in einer Hütte von Leimen,⁸ und da er nicht identisch mit ihm ist, kann er sich von ihm *immer wieder* losreißen.

2. Die dualistischen Charakterzüge des Fichteschen Menschenbildes

Man könnte fragen, was haben wir mit der materiellen Welt zu tun, wenn das Ich vom Nicht-Ich, bzw. der Mensch von seinem Körper und noch mehr von den anderen Teilen der Welt wesensverschieden ist, wenn er „seinem Dasein nach schlechthin unabhängig von allem [ist], was außer ihm ist“?⁹ Warum begnügt sich der Mensch nicht mit sich selbst, und warum reißt er „in jedem Momente seiner Existenz [...] etwas neues außer sich in seinen Kreis mit fort, und [warum wird er] fortfahren, an sich zu reißen, bis er alles in denselben verschlinge: bis alle Materie das Gepräge seiner Einwirkung trage“?¹⁰

Die *Würde-Vorlesung* gibt keine Antwort auf diese Fragen, sie zeigt einfach den Menschen auf, der fähig ist, die Natur sich selbst zu unterwerfen. Von der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* geht aber klar hervor, dass das menschliche Ich nie vom Nicht-Ich unabhängig sein kann, da ebenso „schlechthin“, wie das Ich sich gemäß dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre setzt, wird ihm ein Nicht-Ich gemäß dem zweiten Grundsatz entgegengesetzt.¹¹ Das stimmt mit der alltäglichen Erfahrung eines jeden überein, dass der Mensch *nicht* völlig unabhängig von allem ist, was außer ihm ist, er ist *nicht* schlechthin durch sich selbst.¹² Was Fichte vom Menschen im Zusammenhang seiner Würde gesagt hat, ergreift nur eine Seite der Wahrheit, nämlich die ideale Wirklichkeit des Menschen. Zur ganzen Wahrheit gehört auch seine Begrenztheit. Es geht aber hier nicht um einen unauflösbaren inneren Widerspruch von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, sondern um eine Dialektik von „schon ja“ und „noch nicht“. Es geht darum, dass der Mensch eine unendliche Entwicklung und

⁷ Vgl. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,34, 28.

⁸ Fichte: Ueber die Würde des Menschen. GA I,2,88.

⁹ Fichte: Ueber die Würde des Menschen. GA I,2,88.

¹⁰ Fichte: Ueber die Würde des Menschen. GA I,2,88.

¹¹ Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. GA I,2,266.

¹² Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. GA I,2,259.

Selbstüberbietung ist. Er ist noch nicht gänzlich, was er werden soll und kann und was er ja immer mehr werden wird, trotzdem verwirklicht er bereits etwas von seiner Bestimmung.

Nach der abstrakten Begrifflichkeit der Wissenschaftslehre ist dies dadurch möglich, dass das Ich – obwohl es durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird – seine Schranke zulasten des Nicht-Ichs laut dem dritten Grundsatz beliebig weit hinausschieben kann. Das Nicht-Ich kann aber nie vernichtet werden, weil sobald das geschehen würde, würde auch das Ich vernichtet werden, denn es wäre kein Ich mehr. Das Wesen des Ichs kann nämlich auch in der Handlung gesehen werden, mit der das Ich stufenweise das Nicht-Ich zurückdrängt, ihm die Realität Schritt für Schritt entzieht, und alle Grenzen überschreitend, aber nie am Ziel ankommend sich seiner völligen Vernichtung annähert. Die *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* nennen dieselbe Handlung in ihrer populären Sprache das „Kultivieren“ der Natur. „Das ist das höchste und letzte, was sich mit ihr vornehmen läßt“,¹³ denn sobald man statt des Ichs vom Menschen spricht, ist es klar, dass er sich von seiner sinnlichen Natur nicht unabhängig machen kann, weil sie irgendwie zu ihm gehört, und er sie höchstens gestalten kann. Man kann aber auch in Beziehung auf den Menschen sagen, dass es seine Berufung ist, die Herrschaft über die widerständige Natur zu erkämpfen. „Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind.“¹⁴

Auch im Fichtes Menschenbild ist also ein Dualismus nachweisbar, welcher ähnlich demjenigen bei Kant ist, worauf man oft mit der Bürger-zweier-Welten-Metapher hinweist. Es gibt allerdings zwei wichtige Unterschiede. Zunächst ist die Zweiheit im Menschen bei Kant eine *statische*, welche höchstens das erlaubt, mal unseren einen, mal unseren anderen Aspekt hervorzuheben, bei Fichte hingegen eine *dynamische*, sofern unser Ich-artiges Wesen immer wesentlicher und immer mehr unser einziges Selbst werden soll und kann. Daraus folgt der zweite Unterschied. Die wichtigste Zweiheit des Fichteschen Menschenbildes ist eigentlich nicht, dass wir uns sowohl als ein übersinnliches Wesen, als auch als ein empirisches ansehen können, sondern die Spaltung, die von der Spannung des absoluten, bzw. des empirischen Ichs herrührt. Wir können uns nämlich als jemanden betrachten, der einen unendlichen Prozess *schon* durchgeführt hat, sich von den Wirkungen des Nicht-Ichs *schon* unabhängig gemacht hat, aber nicht weniger so, als jemanden, dem das *noch* nicht gelungen ist, und der *noch* unter dem Einfluss des Nicht-Ichs steht.

Die *Würde-Vorlesung* hat den Menschen grundsätzlich im Zeichen von „schon ja“ begriffen, die *Gelehrtenbestimmung-Vorlesungen* berücksichtigen hingegen auch die

¹³ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. GA I,3,31.

¹⁴ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. GA I,3,67.

Unlösbarkeit der vor uns stehenden Aufgabe. „Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzter Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muß, wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll.“¹⁵ Fichte ist im Klaren darüber, dass der Mensch kein Gott ist. Er sagt: „Der Gedanke: der reine Theil des Ichs sey Gott, und wirklicher Theil der Gottheit ist sehr erhaben. [Doch d]ie Beschränkung macht den Menschen, und s[einen] wesentl[ichen] Charakter. Jener reine Trieb strebt auch immer nur dahin den Menschen Gott gleich zu machen. Diese Aufgabe ist aber unendlich, und nie erreichbar.“¹⁶ Wie bescheiden diese Stellungnahme auch ist, preist sie den Menschen überaus hoch. Wenn Fichte an ihn von dem Begriff des auch mit göttlichen Charakterzügen ausgestatteten absoluten Ichs herankommt, spricht er auch in den *Gelehrtenbestimmungsvorlesungen* in einem hymnischen Ton. „So gewiß der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck, d.h. er ist nicht, weil etwas anderes seyn soll, – sondern er ist schlechthin, weil Er seyn soll: sein bloßes Seyn ist der letzte Zweck seines Seyns. [...] Er ist *weil* er ist“.¹⁷

Aber den Menschen ausschließlich als vernünftiges Wesen und als Ich zu betrachten, ist eine Abstraktion, die nicht seiner Endlichkeit, Körperlichkeit und Individualität gerecht wird. Sind all dies in Betracht bezogen, d.h. ist auch damit gerechnet, dass es etwas auch außer ihm gibt, mit dem er in Beziehung steht, und wodurch er zur konkreten Person gemacht wird, gelangen wir zur Einsicht, der Mensch „*ist* nicht bloß, sondern *er ist auch irgend etwas*“.¹⁸ Er hat zufällige Bestimmungen und ist ein sinnliches Wesen. Verknüpft man also Vernünftigkeit und Sinnlichkeit, „verwandelt sich der obige Satz: Der Mensch ist, weil er ist – in den folgenden: *Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist*, d. h. alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine bloße Ichheit bezogen werden“.¹⁹ Hier wird nicht weniger gesagt, als dass der Körper und all das, was ihn bestimmt, d.h. die ganze Welt so sein soll, oder stufenweise so werden soll, dass alles nur etwas auf das Ich bezogene, zu ihm gehörende, ihm unterworfen sei. Hier zeigt sich der praktische Charakter des Fichteschen Idealismus, denn diese Forderung ist ein *Sollen*. Fichte behauptet nicht, dass die physischen Gegenstände völlig von dem Subjekt abhängen, sondern dass sie völlig von ihm abhängen *sollen* – da wir nur so unserer Bestimmung entsprechen können. Wenn (und inwiefern) die uns umgebende Welt, von der wir abhängig sind, selbst von uns abhängt, dann (und insofern) hängen wir in unserer

¹⁵ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,32.

¹⁶ Fichte: Collegium über die Moral. GA IV,1,69.

¹⁷ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,29.

¹⁸ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,29.

¹⁹ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,29.

Abhängigkeit von ihr nur von uns ab, und sind alle unsere Bestimmungen Selbstbestimmungen, denn – wenn auch auf einem Umweg – sie stammen von uns selbst.²⁰ Wenn (und insofern) es so ist, gilt von uns, was eigentlich nur vom absoluten Ich gesagt werden kann, nämlich: es „ist dasjenige, als *was* es sich setzt.“²¹

3. Die monistische Neuinterpretation des Begriffs des höchsten Gutes

Das absolute Ich, da es nur von sich selbst abhängt, verwirklicht den Zustand, den das Sittengesetz beim frühen Fichte jedem vernünftigen Wesen vorschreibt. Dieser Zustand ist die „absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst“.²² Der Mensch ist aber nicht dem absoluten Ich gleich, folglich ist dieser Zustand uns nur ein Ideal und eine Pflicht. „Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn *sollen*, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen.“²³ Diese notwendigen Begriffe folgen aus der Pflicht des endlichen vernünftigen Wesens, keinen inneren Widerspruch zu haben. Widerspruchsfrei ist aber jemand genau dann, wenn er ausschließlich von sich selbst abhängt. Will jemand nämlich in einen bestimmten Zustand geraten, gelingt es ihm aber zufolge der Beschaffenheit der sinnlichen Welt nicht, dann gibt es einen offenkundigen Widerspruch in ihm. Seine ideale und reale Wirklichkeit treffen nicht zusammen, er ist nicht derjenige, als was er sich setzen würde.

Sich anschließend an Kant und polemisierend mit ihm begreift Fichte die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst mit dem Begriff des höchsten Gutes.²⁴ Das höchste Gut enthält bei Kant die Erfüllung des Sittengesetzes und die Glückseligkeit. Wobei die Glückseligkeit „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt [ist], dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*.“²⁵ In einer Welt, die *gänzlich* von meinem sittlichen Willen abhängt, können ohne Zweifel sowohl die Glückseligkeit, als auch meine Übereinstimmung mit mir selbst stattfinden. Ja, auch in einer Welt, die nicht völlig von mir abhängt, bin ich nach Fichte *genau in solchem Maße* glücklich, wie ich das Sittengesetz erfülle, denn sowohl meine Glückseligkeit, als auch meine Tugend bestehen in der Übereinstimmung

²⁰ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,30–31.

²¹ Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. GA I,2,260.

²² Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,30.

²³ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,31.

²⁴ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,31–32.

²⁵ Kant: Kritik der praktischen Vernunft. AA V,124

mit mir selbst. All dies entspricht Kants Auffassung, nach der Tugend und „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit [...] ausgetheilt, das *höchste Gut* [...] ausmachen.“²⁶

Ein Unterschied zwischen Fichte und Kant geht aus der Behauptung von Kant hervor, dass „Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch *ganz verschiedene* Elemente des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne.“²⁷ Weder der Begriff der Tugend enthalte also den der Glückseligkeit, noch der Begriff der Glückseligkeit den der Tugend. Kant sieht als größte Fehler der stoischen und Epikureischen Schulen gerade das an, dass sie eine analytische Verbindung dort annehmen, wo nur ein synthetisches Verhältnis (und zwar eine Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung) gedacht werden kann.²⁸ Kant zufolge muss die Tugend unter Mitwirkung von Gott Ursache der Glückseligkeit sein. Bei Fichte geht es aber keinesfalls um „zwei specifisch *ganz verschiedene* Elemente“. Im Gegenteil. Er steht dafür, dass das „höchste Gut an sich [...] gar nicht zwei Theile hat, sondern völlig einfach ist: es ist – die *vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst*.“²⁹

Edith Düsing interpretiert diese These folgendermaßen. „Daß das höchste Gut nicht zwei ursprünglich heterogene Teile besitze, legt Fichte gemäß der von Kant als stoisch gekennzeichneten Position aus. Glück sei allein dem sittlichen Willen als ihm anhängend erschlossen. [...] *Eudaimonia* wird als Folge-Phänomen der Tugend – unter Absehung von der sinnlichen Dimension des Glücks – aufgefaßt bzw. die auch für Kant bedeutsame intellektuelle Zufriedenheit des moralischen Bewußtseins wird als das Ganze der Glückseligkeit verstanden.“³⁰ Düsing scheint hier nicht zu beachten, dass das Ich ohne eine Beziehung auf das Nicht-Ich nicht existiert. Seine Wirklichkeit stellt nicht allein der erste Grundsatz der *Grundlage* dar, sondern sie kann nur anhand der drei Grundsätze begriffen werden. Das Ich soll das Nicht-Ich stufenweise zurückdrängen oder es sich unterwerfen. Dementsprechend richtet sich die sittliche Handlung des Menschen an die Natur. Sie verschließt sich nicht vor ihr, um die Selbstidentität des Subjekts zu gewährleisten, sondern sie kultiviert die Sinnlichkeit, damit der Mensch auch durch die Wirkungen der Natur sich selbst bestimme. Unsere Sittlichkeit besteht also darin, dass wir eine Welt schaffen, in der wir glücklich, d.h. in Übereinstimmung mit uns selbst sind. Will also Düsing sagen, dass Fichte zum stoischen Standpunkt zurückgekehrt sei, sollte sie auch hinzufügen, dass er *zugleich* zum Standpunkt des

²⁶ Kant: Kritik der praktischen Vernunft. AA V,110

²⁷ Kant: Kritik der praktischen Vernunft. AA V,112–113.

²⁸ Kant: Kritik der praktischen Vernunft. AA V,111.

²⁹ Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,32.

³⁰ Edith Düsing: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. In *Fichte-Studien* 18. (2000) S. 22.

Epikureismus zurückgekehrt sei. Ohne die Glückseligkeit erreicht zu haben bin ich nicht tugendhaft, da ich nicht leiste, was ich soll, die vollkommene Übereinstimmung mit mir selbst. Dieser Gedanke ist schon im *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* zu finden, wo Fichte sich erstmal mit dem kantischen Begriff des höchsten Gutes auseinandersetzte. Er behauptete dort, dass „*allgemeines Gelten* (nicht bloß Gültigkeit) *des Moralgesetzes*, und *dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit* identische Begriffe sind.“³¹ Das Identisch-Sein der beiden Begriffe bedeutet wohl ihre gegenseitig analytische Beziehung. Der Begriff der Glückseligkeit schließt den der Tugend in sich, und umgekehrt.

In einem konkreten menschlichen Leben ist aber die Identität der Tugend und der Glückseligkeit nicht zu belegen. Darum erkennt auch Fichte in „Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen ausser sich abhängig ist“, eine Zweiheit im Zusammenhang mit dem höchsten Gut an – wenn auch nicht zwei Elemente in ihm, wie Kant, sondern zwei Gesichtspunkte. Das höchste Gut lässt „sich als zweifach betrachten – als Uebereinstimmung *des Willens* mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder – *sittliche Güte* – und als Uebereinstimmung *der Dinge ausser uns* mit unserem Willen (es versteht sich mit unserem vernünftigen Willen) oder *Glückseligkeit*“.³²

Kant brauchte einen moralischen Welturheber außerhalb der Welt, um die „zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente“ in Einklang zu bringen, da der Mensch aus seiner Kraft dazu nicht fähig sei. Als die Wissenschaftslehre die sinnliche Natur dem Ich unterwirft, verändert sie die Kantische Konstellation grundlegend. *Inwiefern* das Ich das Nicht-Ich beherrschen kann, *insofern* braucht es keine göttliche Hilfe. Aber wenn auch durch einen unendlichen Prozess der sittlichen Vervollkommnung oder auch des Glückseligwerdens, soll das Ich das Nicht-Ich sich unterwerfen. Freilich weiß auch Fichte, dass es nicht möglich ist, einen Endzustand zu verwirklichen, der nur durch einen unendlichen Prozess verwirklicht werden könnte. Man kann aber ihn denken, und zwar als Zustand von „*Ich bin schlechthin, weil ich bin.*“³³ Strebt man diesen Zustand an, so „ist das letzte Ziel dieses Strebens“ „ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit)“.³⁴ Das Ich also um das es hier geht, entspricht begrifflich Gott. Deshalb kann Fichte sagen, dass wenn wir nicht auf dem Reflexionspunkt der Philosophie, sondern des Lebens stehen, „wird das reine Ich, das uns auch auf ihm gar nicht Verschwindet, außer uns gesetzt und heißt Gott“.³⁵

³¹ Fichte: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. GA I,1,27.

³² Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. GA I,3,32.

³³ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I,2,260.

³⁴ Fichte: *Rezension des Aenesidemus*. GA I,2,65.

³⁵ Fichte: *Brief an Friedrich Heinrich Jacobi* (30. 08. 1795.). GA III,2,392.

4. Zusammenfassung

Fichte wollte den Menschen so erblicken, wie er gemäß dem Sittengesetz sein soll, und wie man Gott üblicherweise sich vorstellt. Auch wenn er sah, dass der Mensch sich von der sinnlichen Natur nie loslösen kann, wollte er der Sinnlichkeit nur die Bedeutung beimessen, die Sphäre der menschlichen Tätigkeit zu sein. Die Wissenschaftslehre war von Anfang an monistisch, sie strebte danach, alles aus einem Prinzip zu deduzieren. Der frühe Fichte versuchte die ganze menschliche Phänomen von dem Ich ausgehend zu verstehen. Was im konkreten Menschen Ich-artig ist, fällt von vornherein mit diesem Prinzip zusammen. Was in ihm zum Nicht-Ich gehört, ist in erster Linie Gegenstand der praktischen Tätigkeit, welche das Wesen des Ichs ausmacht. In diesem System hat das höchste Gut an sich deshalb nicht zwei Teile, weil auch der Mensch, den das Sittengesetz als idealer Endzustand vor uns stellt, nicht hat.

Bibliographie

- Descartes, René: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übers. und hrsg. von Christian Wohlers. Hamburg, Meiner, 2009.
- Düsing, Edith: Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen. In *Fichte-Studien 18*. (2000) 19–48.
- Fichte, Johann Gottlieb: Brief an Friedrich Heinrich Jacobi (30. 08. 1795.). GA III,2,391–393.
- Fichte, Johann Gottlieb: Collegium über die Moral in Sommerhalben Jah. 1796.. GA IV,1, 9–148.
- Fichte, Johann Gottlieb: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,25–68.
- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. GA I,2,255–282.
- Fichte, Johann Gottlieb: Rezension des Aenesidemus. GA I,41–67.
- Fichte, Johann Gottlieb: Ueber die Würde des Menschen, beym Schlusse seiner Philosophischen Vorlesungen Gesprochen von J. G. Fichte. GA I,2,83–89.
- Fichte, Johann Gottlieb: Versuch einer Critik aller Offenbarung. GA I,1,16–162.
- GA = Lauth, Reinhard *et al.* (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. In *Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Band V. Berlin, Reimer, 1913. 1–163.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. In *Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Band III. Berlin, Reimer, 1911.