

Tamás Hankovszky

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

»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*.¹ 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 der 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 es bei Kant der Fall war, sondern das mit göttlichen Attributen ausgestattete Ich, beziehungsweise der Mensch ist für das höchste Gut zuständig. Der erste und zweite Teil meines Beitrags schildern die monistischen beziehungsweise 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 die letzte von den Züricher Vorlesungen, das heißt die Vorlesung *Über die Würde des Menschen* und die erste von den

¹ Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. GA I 3, S. 25–68, hier S. 27.

Einigen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten geben je eine Zusammenfassung all dessen, was aus der Wissenschaftslehre hinsichtlich des Menschen an sich folgt. Ohne die Kenntnis der Wissenschaftslehre – wie es auch Baggesen anmerkte – ist besonders die *Würde-Vorlesung* schwer zu verstehen,² obwohl ihre populäre – oder wie Reinhold sagte: »bombastische«³ – Darstellungsweise uns vor keine solchen Herausforderungen für die Interpretation stellt, wie die meisten Werke von Fichte. Reinhold, der eine der besten Kenner der kantischen Philosophie in den 1780–90er Jahren war, meinte, dass diese Philosophie »durch die Abschieds- oder Schlußrede, die Fichte in Zürich seinen Zuhörern gehalten hat, [...] und von der ich selber nach vielfältiger Durchlesung immer weniger verstand, in [...] schlimmen Kredit gesetzt war.«⁴ Tatsächlich lässt sich gerade dem in dieser und in der anderen populären Vorlesung entworfenen Menschenbild am besten entnehmen, wie weit Fichte in mancher Hinsicht von Kant entfernt ist, auch wenn es sein Ziel war, die Ergebnisse von Kant zu begründen,⁵ und so den Hiat zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft aufzuheben.

Die Interpretationsschwierigkeiten rühren vor allem daher, dass Fichte den Menschen vom menschlichen Ich ausgehend betrachtet, das menschliche Ich aber anhand des absoluten Ichs interpretiert, das heißt, er hebt diejenigen seiner Charakterzüge hervor, die auch das absolute Ich hat. Aufgrund dieser Doppeltransformation werden dem Menschen solche Prädikate zugereit, 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« 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. Der neunte Satz spricht wieder vom Menschen. 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.«⁶ Seine Charakterisierung hat zwei Schichten. Eine von ihnen stimmt im Groben mit der kantischen Philosophie überein. Auch Kant lehrte, dass unser Erkenntnisvermögen Gesetze für die Natur vorschreibt.⁷ Fichte modifiziert dies nur soweit, dass er die gesetzgebende Rolle im Allgemeinen dem Menschen (oder auch dem Ich, der Vernunft), beziehungsweise konkret der Anschauung zuschreibt. Es wirkt dabei einigermäßen störend,

2 Jens Immanuel Baggesen: *Brief an Karl Leonhard Reinhold* (5. 9. 1794.), FG I, S. 143–147, hier S. 146–147.

3 Karl Leonhard Reinhold: *Brief an Jens Immanuel Baggesen* (2. 9. 1794.), FG I, S. 142.

4 Reinhold: *Brief an Jens Immanuel Baggesen* (Juni 1794.), FG I, S. 109.

5 Vgl. Fichte: *Brief an Friedrich Immanuel Niethammer* (6. 12. 1793.), GA III 2, S. 19–22, hier S. 20–21; Fichte: *Brief an Heinrich Steffani* (Mitte Dezember 1793.), GA III 2, S. 27–29, hier S. 28.

6 Fichte: *Ueber die Würde des Menschen, bey dem Schluße seiner Philosophischen Vorlesungen* Gesprochen von J. G. Fichte, GA I 2, S. 83–89, hier S. 87.

7 Immanuel Kant: *KrV*, B 159.

wenn er in einer populären, nicht wissenschaftlicheren Vorlesung etwas über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur sagt, was nur im transzendentalen Sinne gesagt werden kann. Die *Würde-Vorlesung* unterscheidet nicht eindeutig zwischen dem Standpunkt des Philosophen und des alltäglichen Bewusstseins. Im System eines transzendentalen Idealismus ist es klar, dass die sich nach uns richtende Natur nicht die Welt der Dinge an sich, sondern die Welt der Erscheinungen sei. Fichte spricht aber nicht in der Sprache der Philosophie, sondern in einer Gemeinsprache, wenn er behauptet, durch die Beobachtung des Menschen »halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur *Ein* organisierter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen.«⁸

Vielleicht hat schon die Verwicklung der Redeweisen Reinhold am Verstehen des Werkes gehindert. Es musste aber ihn daran umso mehr hindern, dass die zweite Schicht der fichteschen Charakterisierung des Menschen dem kantischen Horizont völlig fremd erscheint. In der zweiten Hälfte des Absatzes spricht Fichte gleichsam nicht mehr über Gesetze, die der Mensch etwa durch die Natur seines Erkenntnisvermögens der Erscheinungswelt aufzwingt, sondern über Gesetze, die er späterhin entwickeln und auf die Welt beziehen werde: »Alles, was jetzt noch unformlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen und was jetzt schon harmonisch ist, wird – nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen – immer harmonischer werden.«⁹

Diese Formulierung erweckt den Eindruck, als ob es schon hier um eine willkürliche Weltgestaltung ginge, obwohl Fichte erst danach beginnt, den Menschen auch »als praktisch-tätiges Vermögen«¹⁰ zu berücksichtigen.¹¹ Neben der spezifisch menschlichen Welt, das heißt 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

8 Fichte: *Ueber die Würde des Menschen*, GA I 2, S. 87.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Wenn Fichte sagt, dass die »bloß beobachtende Intelligenz« sich auf die Welt beziehende Gesetze entwickeln wird, denkt er wohl, dass wir in der Zukunft die Gesetze unseres Erkenntnisvermögens immer tiefer freilegen werden. Wir werden erkennen, dass die Gegenstände, die ohne die Kenntnis dieser Gesetze mehr oder weniger für ungeordnet und in mancher Hinsicht zufällig erschienen, in Wirklichkeit weitgehend mehr unter den Gesetzen der Vernunft stehen, als man (auf dem früheren Standpunkt der kantischen Transzendentalphilosophie) gedacht hat. Das Entwickeln der Gesetze, worüber Fichte spricht, bedeutet also kein bewusstes und gewolltes Zustandebringen, sondern eine bewusste und gewollte Entdeckung. So ist die in der Welt erscheinende Ordnung und Harmonie keine Leistung des Pläne entwerfenden Menschen überhaupt, sondern konkret des Philosophen. Höhle hält es für eines der Verdienste der Wissenschaftslehre, dass in ihr zahlreiche Tatsachen ihren faktischen Charakter verlieren, und zu einem Fall eines Gesetzes werden. (Vittorio Höhle: *Hegels System*, Hamburg 1998, S. 30–34.) Diese Interpretation unterstützt auch eine Erörterung in der *Grundlage des Naturrechts*. GA I 3, S. 406–407.

Tiere und die Milderung des Klimas zu sehen.¹² Was die abstrakte Begrifflichkeit der Wissenschaftslehre als völlige Bestimmung des Nicht-Ichs durch das Ich be- greift, 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* unseren Leib als denjenigen Teil der Welt des Nicht-Ichs bestimmen, wo das Ich unmittelbar wirken kann.¹³ Der Descartischen Tradition folgend, wonach »ich von meinem Körper tatsäch- lich unterschieden bin«,¹⁴ betrachtet Fichte streng genommen nur das Ich als zum Menschen gehörend. Der *Würde-Vorlesung* zufolge ist unser Körper keine Kom- ponente oder kein Aspekt von uns, er gehört nicht wesentlich zu uns, denn er ist – wie Fichte später sagen wird – dem Ich entgegengesetzt,¹⁵ 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,¹⁶ und da er nicht identisch mit ihm ist, kann er sich von ihm *immer wieder* losreißen. Dies kann schon in seinem biologischen Leben passie- ren, nämlich »in den Momenten seiner Erhebung, wenn Zeit und Raum und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden«. ¹⁷ Aber auch das, was man Tod nennt, ist nur »seine Relfe für ein höheres Leben«. ¹⁸ »Er ist ewig, durch sich selbst und aus eigener Kraft.« ¹⁹ Unsere Unsterblichkeit, die Fichte in seinem ersten Buch zwei Jahre zuvor noch von Gott abgeleitet hat,²⁰ quillt jetzt aus unserem Wesen. Aber nicht nur aus unserem praktischen Wesen, und aus der Tatsache, dass wir dem Sit- tengesetz nur durch einen unendlichen Prozess entsprechen können, wie bei Kant, sondern vielmehr schon aus unserer Ichartigkeit, die die Wurzel zugleich unseres theoretischen und praktischen Wesens ist. Nach Fichte ist das Ich als solches un- sterblich. Denn der »Tod ist eine Erscheinung, wie alle andre Erscheinungen: keine Erscheinung aber trifft das Ich; das fürchterliche liegt bloß darin, wenn man wähnt, er treffe das Ich. Aber dem, der seine Selbstständigkeit fühlt, ist es physisch unmöglich,

12 Fichte: *Ueber die Würde des Menschen*, GA I 2, S. 87. Man könnte dies für bloße Rhet- orik und dichterische Übertreibung halten, wenn auch andere Werke nicht dafür spre- chen »würden, dass es wortwörtlich zu nehmen ist. Vgl. z. B. Johann Gottlieb Fichte: *Die Bestimmung des Menschen*, GA I 6, S. 145–311, hier S. 267–269.

13 Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, GA I 3, S. 311–460 und GA I 4, 1–165, hier GA I 3, S. 363.

14 René Descartes: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg 2009, S. 85.

15 Vgl. Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten*, GA I 3, S. 34 und 28.

16 Fichte: *Ueber die Würde des Menschen*, GA I 2, S. 88.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Fichte: *Vernuch einer Critik aller Offenbarung*, GA I 1, S. 16–162, hier S. 21 und 109.

sich so etwas nur zu denken. Der Tod ist ihm das Ende einer gewissen Reihe von Er- scheinungen, und nichts weiter. Was an das Ende dieser Reihe sich anschließen werde, weiß er nicht, und das ist die geringste seiner Sorgen. Er wird seyn; das weiß er; es ist ihm unmöglich zu denken, daß er nicht seyn werde.«²¹

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, beziehungsweise 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«?²² 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«?²³

Die *Würde-Vorlesung* gibt keine Antwort auf diese Fragen, sie zeigt einfach den Menschen auf, der fähig ist, die Natur sich selbst zu unterwerfen. Aus der *Grund- lage 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, ihm ein Nicht- Ich gemäß dem zweiten Grundsatz entgegengesetzt wird.²⁴ Das stimmt mit der alltäglichen Erfahrung eines jeden überein, dass der Mensch *nicht* völlig unabhän- gig von allem ist, was außer ihm ist, er ist *nicht* schlechthin durch sich selbst.²⁵

21 Fichte: *Über Geist, u. Buchstaben in der Philosophie*, GA II 3, S. 305–342, hier S. 332.

22 Fichte: *Ueber die Würde des Menschen*, GA I 2, S. 88.

23 Ibid.

24 Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I 2, S. 255–282, hier S. 266.

25 Ibid., S. 259. Vermutlich wurde Baggesens durch das Verkennen der Bedeutung des zweiten Grundsatzes zum Gedanken geführt, der auch für viele andere Interpretationen charakteristisch ist, dass Fichte den Menschen mit Gott oder mit dem absoluten Ich gleichsetzt. Es lohnt sich Baggesens Kritik länger zu zitieren. »Es ist sonderbar! Der Mensch will immer mehr als er kann. Moralisch praktisch hat er Recht; aber es ist thöricht von ihm, daß er das, was in ihm frei ist, auf das Gebundene, das, was in ihm ewig ist, auf das Endliche, das, was in ihm übersinnlich ist, auf das Sinnliche transportirt. Er will mehr, als er kann: er will dem Gesetz vollkommen Genüge thun, dabei bleibe er! Er will mehr als er kann: er will sich selbst vollkommen Genüge thun – das ist der Fehler. Nun thut seiner Vernunft nichts Genüge, als Gott. Er will also Gott vollkommen begreifen, oder selbst Gott sein. Das Letzte ist fast unbescheidener, als das Erstere. Diese letzte Unbescheidenheit finde ich in dem Fichte'schen System. Sein erster Satz ist wirklich ein göttlicher, kein menschlicher Grundsatz. Ich bin, weil ich bin! so kann nur das reine Ich ausrufen; und das reine Ich ist nicht Fichte, ist nicht Reinhold, ist nicht Kant: das reine Ich ist Gott. Auf diesem Satze aller Sätze kann nur eine Philosophie des Setzers alles Gesetzten (der Traum aller metaphysischen Träume) aufgeführt werden. [...]Es sollte mich wundem, wenn er nicht zu einem salto mortale

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, auch nicht um selbstständige aber begrenzte Gültigkeitsgebiete einander entgegengesetzter Wahrheiten, sondern um eine Dialektik von »ja schon« und »noch nicht«. Es geht darum, dass der Mensch eine unendliche Entwicklung und 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 hinauschieben kann. Das Nicht-Ich kann aber nie vernichtet werden, weil, sobald das geschehen würde, auch das Ich vernichtet werden würde, 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 *Einigen 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«,²⁶ 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.«²⁷

Auch in 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 Zweifelhait 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 Zweifelhait 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 beziehungsweise des empirischen Ichs herrührt. Wir können uns nämlich als jemanden betrachten, der einen unendlichen Prozess *schon* durchgeführt hat, sich

gezwungen würde, [...] wenn er wieder auf menschlichen Boden herunterwill.« (Jens Inmanuel Baggesen: *Brief an Karl Leonhard Reinhold* (8. 6. 1794.), FG I, S. 116–119, hier S. 117–118.)

²⁶ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I 3, S. 31.

²⁷ *Ibid.*, S. 67.

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 »ja schon« begriffen, die *Gelehrtenbestimmung-Vorlesungen* berücksichtigen hingegen auch die Unlösbarkeit der vor uns stehenden Aufgabe. »Alles vernunftlos 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.«²⁸ 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] wesent[lichen] Charakter. Jener reine Trieb strebt auch immer nur dahin den Menschen Gott gleich zu machen. Diese Aufgabe ist aber unendlich, und nie erreichbar.«²⁹ Wie bescheiden diese Stellungnahme auch ist, sofern sie den Menschen nur teilweise oder in bestimmten Hinsicht mit Gott identisch hält, preist sie den Menschen überaus hoch, und ist mit dem christlichen Gottesbild kaum zu vereinbaren, welches den Menschen scharf von Gott unterscheidet. Der Fichtesehen Philosophie war ein von uns verschiedener Gott fremd, und obwohl er nach dem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* nur am Ende der Jenaer Periode wieder ausgesprochen religionsphilosophische Werke geschrieben hat, lässt sich anderen Werken entnehmen, dass in der frühen Wissenschaftslehre nur ein solcher Gott Platz hat, der dem absoluten Ich entspricht. Das »absolute Ich« ist aber auf der einen Seite keine Benennung eines transzendenten Wesens, sondern es bezeichnet einen Aspekt des menschlichen Ichs,³⁰ nämlich unser ideales Ich, welches wir in einem bestimmten Maße schon immer sind. Auf der anderen Seite ist das absolute Ich kein Seiendes, sondern der Endzustand, nach dem wir streben, den wir aber nie erreichen werden, und der eben deswegen nie existieren wird. Aus der Vereinigung dieser beiden Behauptungen folgt, dass Gott beim frühen Fichte existiert, aber zugleich nicht existiert; er ist nämlich ein mit und durch uns sich entwickelndes Absolutes. Er entwickelt sich dadurch, dass der Mensch immer mehr ein absolutes Ich wird, das heißt, das Nicht-Ich immer mehr zurückdrängt, die Natur immer mehr beherrscht.

Wenn Fichte ihn vom Begriff des auch mit göttlichen Charakterzügen ausgestatteten absoluten Ichs her betrachtet, spricht er auch in den *Gelehrtenbestimmung-Vorlesungen* 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*.«³¹

²⁸ *Ibid.*, S. 32.

²⁹ Fichte: *Collegium über die Moral*, GA IV 1, S. 69.

³⁰ Vgl. Christoph Asmuth: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, S. 12.

³¹ Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I 3, S. 29.

Aber den Menschen ausschließlich als vernünftiges Wesen und als Ich zu betrachten, ist eine Abstraktion, die nicht seiner Endlichkeit, Körperlichkeit und Individualität gerecht wird. Wird all dies in Betracht bezogen, das heißt, wird 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.«³² 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.*«³³ Hier wird nicht weniger gesagt, als dass der Körper und all das, was ihn bestimmt, das heißt 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 Abhängigkeit von ihr nur von uns ab, und sind alle unsere Bestimmungen Selbstbestimmungen, denn – wenn auch auf einem Umweg – sie stammen von uns selbst.³⁴ 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.«³⁵

3 Die monistische Neuinterpretation des Begriffs des höchsten Gutes

Das absolute Ich, da es definitionsgemäß nur von sich selbst abhängt – denn das »Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn«,³⁶ und so hängt, *dass* es ist, und *wie* es ist, nur von sich selbst ab –, ist mit sich völlig identisch. Dadurch verwirklicht es 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.«³⁷ 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

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid., S. 30–31.

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

36 Ibid., S. 261.

37 Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I 3, S. 30.

bestimmen, wie sie seyn *sollen*, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen.«³⁸ Diese notwendigen Begriffe folgen weder aus einem metaphysischen Vollkommenheitsideal, noch aus der Sehnsucht des Menschen nach der Glückseligkeit, sondern unmittelbar 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 der er sich setzen würde. Ist der Gegenstand des Willens ein bestimmter, glücklicher Zustand unseres sinnlichen Selbst, oder sogar unsere vollkommene Unabhängigkeit von unserem sinnlichen Selbst (in dem Sinne, dass wir es völlig beherrschen), wird sich ein Widerspruch in uns befinden, solange die sinnliche Welt nicht völlig von unserem Willen abhängt.

Sich anschließend an Kant und polemisierend mit ihm begreift Fichte die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst mit dem Begriff des höchsten Gutes.³⁹ 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*.«⁴⁰ 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 meiner Übereinstimmung mit mir selbst. All dies entspricht Kants Auffassung, nach der Tugend und »Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit [...] ausgetheilt, das *höchste Gut* [...] ausmachen.«⁴¹

Ein Unterschied zwischen Fichte und Kant geht aus der Behauptung von Kant hervor, dass »Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch *ganz verschiedene* Elemente des höchsten Gutes sind, und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne.«⁴² Weder der Begriff der Tugend enthalte also den der Glückseligkeit, noch der Begriff der Glückseligkeit den der Tugend. So ist es nicht wahr, dass derjenige, der tugendhaft ist, bereits dadurch glücklich wäre, oder derjenige, der glücklich ist, bereits dadurch auch schon seine Pflicht erfüllt hat. Kant sieht als größten 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.⁴³ Da Kant zufolge die Glückseligkeit überhaupt nicht Ursache der Sittlichkeit sein kann, muss die Tugend unter Mitwirkung von Gott Ursache der

38 Ibid., S. 31.

39 Ibid., S. 31–32.

40 Kant: *KpV*, AA V, S. 124.

41 Ibid., S. 110.

42 Ibid., S. 112–113.

43 Ibid., S. 111.

Glückseligkeit sein. Bei Fichte geht es aber keinesfalls um »zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente«. Im Gegenteil. Er steht dafür ein, 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.«⁴⁴

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 beziehungsweise die auch für Kant bedeutsame intellektuelle Zufriedenheit des moralischen Bewußtseins wird als das Ganze der Glückseligkeit verstanden.«⁴⁵ Diese Interpretation ist mit derjenigen verwandt, die Baggesen vertrat, da sie voraussetzt, dass sich im Fall des Menschen oder auch nur des menschlichen Ichs, von der »sinnlichen Dimension« absehen lässt. 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. Nicht nur das Ich, sondern auch die Sittlichkeit existiert nicht ohne eine Beziehung auf das Nicht-Ich.⁴⁶ 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, das heißt 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 Epikureismus zurückgekehrt sei. Ohne die Glückseligkeit erreicht zu haben, das heißt, ohne die Welt des Nicht-Ichs mir angepasst 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 erstmals mit dem kantischen Begriff des höchsten Gutes auseinandersetzt. 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.«⁴⁷ Das Identisch-Sein der beiden Begriffe bedeutet wohl ihre gegenseitig analytische Beziehung. Der Begriff der Glückseligkeit schließt den der Tugend in sich, und umgekehrt.

Um diese Identität einsehen zu können, muss man zunächst die beiden Begriffe in einem angemessenen Sinn auffassen. Die Glückseligkeit muss davon unter-

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

45 Edith Düsing: »Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen«, in: *Fichte-Studien* 18 (2000), S. 19–48, hier S. 22.

46 Vgl. Benjamin Dillon Crowe: »Fichte on the Highest Good. Agent Unity and Practical Deliberation in the Jena *Sittenlehre*«, in: *Philosophy Today* 52/3 (2008), S. 379–390, hier S. 383–388.

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

schieden werden, dass man »angenehme Gefühle« hat,⁴⁸ und die Sittlichkeit muss ausgehend von demjenigen Sittengesetz definiert werden, welches uns die Übereinstimmung mit uns selbst vorschreibt.⁴⁹ Zweitens muss berücksichtigt werden, dass in einem konkreten menschlichen Leben die Identität der Tugend und der Glückseligkeit nicht leicht zu belegen ist. Darum erkennt auch Fichte in »Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen ausser sich abhängig ist«, eine Zweifelhait 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 Übereinstimmung des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder – sittliche Güte – und als Übereinstimmung der Dinge ausser uns mit unserem Willen (es versteht sich mit unserem vernünftigen Willen) oder Glückseligkeit.«⁵⁰

Kant brauchte einen moralischen Welturheber außerhalb der Welt, um die beiden Elemente in Einklang zu bringen, da sie bei ihm »spezifisch ganz verschiedene sind«, und da der Mensch aus seiner Kraft ihren Zusammenhang nicht wirklichen kann. Er kann ja nicht einmal die Glückseligkeit erreichen. Denn die Objekte, von denen unsere Glückseligkeit abhängt, stehen unter Gesetzen, die wir nicht ändern können und die die Welt nicht unserem Willen und unseren Wünschen entsprechend gestalten, auch wenn wir uns nach ihnen richten. Diese Gesetze bestimmen unsere Vorstellungen, unter denen viele sind, die sich mit unserer Glückseligkeit nicht vereinbaren lassen.

Fichte hat mit der kantischen Auffassung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt gebrochen, dementsprechend verstand er auch das Höchste Gut anders. Seine Stellungnahme in einem Brief veranschaulicht dieses Brechen gut. »Ich bin ja wohl transzendentaler idealist, härter als Kant es wahr: denn bei ihm ist doch noch ein mannigfaltiges der Erfahrung, zwar mag Gott wissen, wie und woher, gegeben, ich aber behaupte mit dörren Worten, daß selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde.«⁵¹ Dieses schöpferische Vermögen ist nach Fichte weder die theoretische, noch die praktische Vernunft, sondern ihre gemeinsame Wurzel, nämlich das Ich oder die Vernunft als solche. Das Ich, zwar nicht auf einen Schlag, schöpft selbst seine Welt, genauer gesagt soll sie schöpfen, die demzufolge nicht von ihm unabhängig ist, oder unabhängig sein darf. Seine Sittlichkeit besteht darin, dass er eine Welt hervorbringt, in der es glücklich sein

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

49 Wie sich dem dritten Teil der *Grundlage* entnehmen lässt, sah Fichte seine praktische Philosophie in Übereinstimmung mit den kantischen Formulierungen des Sittengesetzes. Er schreibt in einer Fußnote: »Kants kategorischer Imperativ. Wird es irgendwo klar, dass Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Praemissen zu Grunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seyns des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht ist, wenigstens seyn sollte.« (Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I 2, S. 396)

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

51 Johann Gottlieb Fichte: *Brief an Friedrich Heinrich Jacobi* (30. 08. 1795), GA III 2, S. 391–393, hier S. 391.

kann, das heißt, in der es mit sich selbst in einer völligen Übereinstimmung sein kann.

Es lohnt sich hier zur Kritik von Baggesen nochmal zurück zu kehren. Er meinte, dass der Mensch bei Fichte mehr will, »als er kann: er will dem *Gesetz* vollkommen Genüge thun, dabei bleibe er! Er will mehr als er kann: er will *sich selbst* vollkommen Genüge thun – das ist der Fehler. Nun thut seiner Vernunft nichts Genüge, als Gott. [...] Sein erster Satz ist wirklich ein göttlicher, kein menschlicher Grundsatz. *Ich bin, weil ich bin!* so kann nur das reine Ich ausrufen; und das *reine Ich* ist nicht Fichte, ist nicht Reinhold, ist nicht Kant: das reine Ich ist Gott.«⁵² Baggesen scheint nicht erkannt zu haben, dass, wenn das Sittengesetz im fichteschen, nicht aber im kantischen Sinne genommen wird, man nicht billigen kann, dass jemand »dem *Gesetz* vollkommen Genüge thun« will, und es zugleich für einen Fehler halten kann, dass derselbe »*sich selbst* vollkommen Genüge thun« will. Diese beiden Gegenstände des Wollens fallen nämlich zusammen. Beide sind deswegen und insofern möglich, weil und sofern es möglich ist, dass wir in unserer Abhängigkeit von dem Nicht-Ich durch unsere darüber gewonnene Herrschaft nur von uns selbst abhängen. Es ist kein Zufall, dass schon bei Kant das Gleiche das Hindernis sowohl für unsere Sittlichkeit, als auch für unsere ihr angemessene Glückseligkeit war, nämlich die Unabhängigkeit der unsere Neigungen und Triebe in sich enthaltenden und auf uns einwirkenden sinnlichen Natur von uns (von unserer Vernunft und unserem Willen). Auch das ist kein Zufall, dass wir sowohl auf dem Gebiet der sittlichen Vollkommenheit, als auch dem der Glückseligkeit auf das Wohlwollen eines unendlichen Wesens angewiesen sind. Nur Gott »sieht in [der] für uns endlosen Reihe [der Siege über die Neigungen] das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze,«⁵³ und nur er kann uns durch die Erfüllung unserer Wünsche glücklich machen.⁵⁴

Insofern die Wissenschaftslehre die sinnliche Natur dem Ich unterwirft, verändert sie die kantische Konstellation grundlegend. *Sofern* das Ich das Nicht-Ich beherrschen kann, braucht es keine göttliche Hilfe. Aber das Ich kann, wenn auch durch einen unendlichen Prozess der sittlichen Vervollkommnung oder auch des Glückseligwerdens, weil es soll, sich selbst das Nicht-Ich 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 ihn aber denken, und zwar als Zustand von »*Ich bin schlechthin, weil ich bin.*«⁵⁵ 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),« und »ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben außer ihm vorgestellt wird, ist ein Glaube (Glauben an Gott).«⁵⁶ Das Ich also, um das es hier geht, entspricht begrifflich Gott. Deshalb kann Fichte sagen: Wenn wir nicht auf dem Reflexionspunkt der Philosophie, sondern des Lebens stehen, »wird das

52 Vgl. Fn. 25.

53 Kant: *KpV*, AA V, S. 123.

54 Vgl. *ibid.*, S. 124.

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

56 Fichte: *Rezension des Arnesidemus*, GA I 2, S. 41–67, hier S. 65.

reine Ich, das uns auch auf ihm gar nicht Verschwinder, außer uns gesetzt und heißt Gott.«⁵⁷

Baggesen hat also genau gesehen, dass der Grundbegriff der Wissenschaftslehre, das Ich, nur mithilfe des Gottesbegriffes angemessen zu interpretieren ist.⁵⁸ Er hat sich nur darin geirrt, dass die Philosophie, die sich zum göttlichen Ich erhoben hat, einst noch »wieder auf menschlichen Boden herunterwill.« Baggesen sah die auch bei Kant beobachtbare Zweifelt im Menschen, und er hat geglaubt, dass auch Fichte im Rahmen des Dualismus bleiben will. Darum hat er bemängelt, dass Fichte »das, was in [dem Menschen] frei ist, auf das Gebundene, das, was in ihm ewig ist, auf das Endliche, das, was in ihm übersinnlich ist, auf das Sinnliche transportirt.« Er hat richtig erkannt, dass das Ich des ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre, unabhängig davon, dass es absolut heißt, irgendwie dem menschlichen Ich entspricht, aber er hat sich geirrt, als er gedacht hat, dass das absolute Ich bloß ein Aspekt des menschlichen Ichs sei, der scharf von seinem endlichen, sinnlichen Wesen zu unterscheiden ist. Fichte wollte den Menschen hartnäckig und unerschütterlich so erblicken, wie er gemäß dem Sittengesetz sein soll, und wie man Gott üblicherweise sich vorstellt. Darum wollte er nicht »auf menschlichen Boden« wieder herunter. Das, was im Menschen göttlich ist, wollte er nicht auf das Gebundene, auf das Endliche, auf das Sinnliche »transportieren«, wie es Baggesen meinte, das heißt, er wollte das Nicht-Ich im Menschen nicht mit derjenigen Würde versehen, die nur dem Ich zukommt. Ganz im Gegenteil. Er wollte das Nicht-Ich vom Ich unterscheiden, damit es eine immer weiter zurückgelegte Schranke der Tätigkeit des Ichs wird, deren Hinausdrängen die Möglichkeit der ständigen Tätigkeit dem Ich bietet, denn das Ich wird eben durch die Tätigkeit ein Ich. Auch wenn Fichte anerkannt hat, dass der Mensch sich von der sinnlichen Natur nie lösen kann, wollte er der Sinnlichkeit nur die Bedeutung beimessen, die Sphäre der menschlichen Tätigkeit zu sein. Sie ist die Sphäre, von der der Mensch »in jedem Momente seiner Existenz [...] etwas neues [...] in seinen Kreis mit fort[reißt], und er wird fortfahren, an sich zu reißen, bis er alles in denselben verschlinge: bis alle Materie das Gepräge seiner Einwirkung trage.«⁵⁹

Die Wissenschaftslehre war von Anfang an monistisch, sie strebte danach, alles aus einem Prinzip zu deduzieren. Der frühe Fichte versuchte, das 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. Die Glückseligkeit ist keine Belohnung, die Gott mit Rücksicht auf unsere sittliche Leistung uns erteilt, wie es bei Kant war, sondern die moralische Erfüllung des Ichs, seine Übereinstimmung, Einigkeit mit

57 Fichte: *Brief an Jacobi*, GA III 2, S. 392.

58 Zum Verhältnis Gottes und des absoluten Ichs siehe: Wolfgang Class und Alois K. Soller: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Amsterdam, New York 2004, S. 128–134.

59 Fichte: *Ueber die Würde des Menschen*, GA I 2, S. 88.

sich selbst. Dadurch aber, dass Fichte die Zweifelhaftheit des höchsten Gutes im Zeichen des Monismus aufgehoben hat, hat er dem sogenannten »moralischen Beweis des Daseins Gottes« den Grund entzogen. Wir benötigen keinen von uns unabhängigen Gott mehr, um unseren durch das Sittengesetz aufgegebenen Endzweck verwirklichen zu können. So aber dürfen wir einen solchen Gott gemäß der Logik der kantischen Postulatenlehre nicht annehmen. Trotzdem verschwindet Gott aus der Philosophie von Fichte nicht völlig. Er bleibt ein Bestandteil des Systems am Anfang der Jenaer Periode im Bilde des von dem Sittengesetz uns aufgegebenen absoluten Ichs, am Ende dieser Periode als moralische Weltordnung. Nach einer Neuinterpretation wird der Gottesbegriff eines der zentralen Elemente der Berliner Philosophie.

Literaturverzeichnis

- Asmuth, Christoph: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806.*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- Baggesen, Jens Immanuel: *Brief an Karl Leonhard Reinhold* (5. 9. 1794.), in: Fuchs, Erich (Hrsg.), *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen* [= FG], Stuttgart-Bad Cannstatt 1978–2012. Bd. I, S. 143–147.
- : *Brief an Karl Leonhard Reinhold* (8. 6. 1794.), FG I 116–119.
- Class, Wolfgang und Alois K. Solter: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Amsterdam, New York 2004.
- Crowe, Benjamin Dillon: »Fichte on the Highest Good. Agent Unity and Practical Deliberation in the Jena Sittenlehre«, in: *Philosophy Today* 52/3 (2008), S. 379–390.
- Descartes, René: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg 2009.
- Düsing, Edith: »Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen«, in: *Fichte-Studien* 18 (2000), S. 19–48.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= GA], hrsg. v. R. Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2010.
- : *Brief an Friedrich Heinrich Jacobi* (30. 08. 1795.), GA III 2, S. 391–393.
- : *Brief an Friedrich Immanuel Niehammer* (6. 12. 1793.), GA III 2, S. 19–22.
- : *Brief an Heinrich Stephani* (Mitte Dezember 1793.), GA III 2, S. 27–29.
- : *Collegium über die Moral in Sommerhalben Jah. 1796.*, GA IV 1, S. 9–148.
- : *Die Bestimmung des Menschen*, GA I 6, S. 145–311.
- : *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I 3, S. 25–68.
- : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I 2, S. 255–282.
- : *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, GA I 3, S. 311–460 und GA I 4, S. 1–165.
- : *Rezension des Aenesidemus*, GA I 2, S. 41–67.
- : *Über Geist, u. Buchstaben in der Philosophie*, GA II 3, S. 305–342.
- : *Ueber die Würde des Menschen, bey dem Schlusse seiner Philosophischen Vorlesungen* *Gesprochen von J. G. Fichte*, GA I 2, S. 83–89.
- : *Vermuth einer Critik aller Offenbarung*, GA I 1, S. 16–162.
- Höffe, Vittorio: *Hegels System*, Hamburg 1998.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akade-

- mie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.
- Reinhold, Karl Leonhard: *Brief an Jens Immanuel Baggesen* (2. 9. 1794.), in: Fuchs, Erich (Hrsg.), *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen* [= FG], Stuttgart-Bad Cannstatt 1978–2012. Bd. I, S. 142.
- : *Brief an Jens Immanuel Baggesen* (Juni 1794.), FG I 109.