

**Tamás Hankovszky**  
**Die Umwandlung des Kantischen höchsten Gutes**  
**in Fichtes Schriften zum Atheismusstreit**

*Mit Gott auf der Flucht. Die Religion in der Klassischen deutschen Philosophie*  
19. Tagung des Internationalen Netzwerks Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus  
16–19. Juni 2022 Neuendettelsau

Meiner Überzeugung nach wurzelt nicht nur die Religionsphilosophie von Fichte, sondern auch sein ganzes System im Begriff des kantischen höchsten Gutes und in dem mit ihm eng verbundenen sogenannten moralischen Gottesbeweis. In der Hinsicht der Wissenschaftslehre scheinen bereits in seiner frühen *Offenbarungsschrift* die sicherlich unbewussten Änderungen am wichtigsten, die er während der Zusammenfassung der entsprechenden Kantischen Lehre durchgeführt hat. Später in seiner Jenaer Zeit sind diese Änderungen noch offensichtlicher geworden und waren manchmal ausdrücklich gegen Kant gerichtet.<sup>1</sup>

### **1. Die beiden Ethiken von Kant und sein Gottespostulat**

Kant nahm in dem höchsten Gut zwei nicht von vornherein miteinander koordinierten Komponenten an. Obwohl er der Meinung war, dass es nichts „zu denken möglich [ist], was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“,<sup>2</sup> hielt er nicht nur den Willen für gut, der dem Sittengesetz bloß um des Gesetzes willen folgt, sondern gewissermaßen auch die Glücklichkeit.<sup>3</sup> Das kann der tiefliegende aber ausführlich nie thematisierte Grund sein, warum das Sittengesetz bei Kant nicht nur die Bestimmung unseres Willens uns vorschreibt – obwohl es streng genommen nur das vorschreiben dürfte, da nur das in unserer Macht steht –, sondern nach dem etwas vagen Zeugnis einiger Passagen auch die Beförderung des höchsten Gutes, und mit ihm die der Glückseligkeit.<sup>4</sup> Es gibt Stellen, nach denen das Sittengesetz auch eine dem Konsequentialismus nahestehende Anforderung festlegt, dass durch unseren Willen ein bestimmter Zustand der sinnlichen Welt entstehen soll,<sup>5</sup> obwohl dieser außer unserem Willen von den Naturgesetzen und der Freiheit anderer abhängt. Auf dem Standpunkt der *Kritik der praktischen Vernunft* braucht Kants Philosophie Gott, um für mich

---

<sup>1</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,25–68; 32.

<sup>2</sup> Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (GMS) AA IV,385–463; 393.

<sup>3</sup> Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. (KpV) AA V,1–163; 110. Vgl. Kant: GMS AA IV,392.

<sup>4</sup> Kant: KpV AA V,114.

<sup>5</sup> Kant: KpV AA V,114, 119, 122, 125, 129, 135, 142, 143, Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Rel) AA VI,1–202; 7. (Anm.)

alles zu tun, was ich nicht aus eigener Kraft für das höchste Gut *im Ganzen*, einschließlich der Glückseligkeit, tun kann. Dieser Satz lässt sich umkehren. In der praktischen Philosophie von Kant kann Gott nur dann postuliert werden und die Moral führt nur dann zur Religion, wenn das Sittengesetz auch etwas vorschreibt, was ich nicht kann. Wäre das Gebot des Gesetzes in den bekannten Formulierungen des grundsätzlich von jedem erfüllbaren<sup>6</sup> kategorischen Imperativs vollständig ausgedrückt, hätte ich keinen Grund auf das höchste Gut zu hoffen, und umgekehrt, lässt sich zunächst das höchste Gut und in einem zweiten Schritt Gott auf Grund des Sittengesetzes gültig postulieren, so muss dieses Gesetz mehr umfassen, als was der kategorische Imperativ fordert.

Da dieses Problem kompliziert und vage ist, möchte ich meine Interpretation verdeutlichen, indem ich zwischen der *engeren und breiteren Ethik*, bzw. zwischen dem *Sittengesetz im engeren und breiteren Sinne* bei Kant unterscheide, obwohl er selbst so einen Unterscheid niemals erwähnt oder berücksichtigt hat. Das Gesetz im *engeren* Sinne schreibt uns nur die Bestimmung unseres Willens vor, und zwar so, dass dies oft zu einer Einschränkung unseres natürlichen Strebens nach Glück führt. Auf dem Sittengesetz im engeren Sinne baut eine Ethik auf, die ich lediglich als Kants engere Ethik betrachte, obwohl sie im Allgemeinen mit Kants ethischer Lehre überhaupt gleichgesetzt wird. Diese Ethik hat nur ein Postulat (das Postulat der Freiheit) und kann ohne Bezugnahme auf Gott vollständig dargestellt werden. Um Kant auf dem Weg der Deduktion des Gottespostulates folgen zu können, braucht man auch eine *breitere* Interpretation des Sittengesetzes und der Ethik. In diesem Sinne erfordert das Gesetz die Bewirkung des höchsten Gutes und als Teil davon der Glückseligkeit. Auf einer Stelle erkennt Kant an, dass durch eine solche Vorschrift „gleichwohl die praktische Vernunft sich über das [moralische Gesetz] erweitert“.<sup>7</sup> Ich würde es präzisieren: sie erweitert sich über das Gesetz im *engeren* Sinne, und durch diese Erweiterung ergibt sich die *breitere* Kantische Ethik. Der grundlegende Unterschied zwischen der Ethik im engeren und der Ethik im breiteren Sinne besteht darin, dass die erstere sich damit begnügt, wenn ich meinen Willen wie erwartet bestimme, sie fordert also nicht, dass ein bestimmter Zustand der phänomenalen Welt verwirklicht wird, während die letztere gerade dies fordert. Da Kant nicht zwischen den beiden Ethiken unterschied, betrachtete er manche in der einen von beiden gut verfechtbaren Aussagen ohne weiteres als gültig auch für die andere. Als Beispiele nenne ich zwei wichtige Sätze. Nur in der engeren Ethik ist plausibel zu meinen, dass das Bewusstsein des Sittengesetzes ein

---

<sup>6</sup> Kant: KpV AA V,36–37. Vgl. Kant: Rel AA VI,47, 98.

<sup>7</sup> Kant: Rel AA VI,6. (Anm.)

Factum der Vernunft sei.<sup>8</sup> Ähnlicherweise gilt nur in der engeren Ethik der Satz: Wenn die reine praktische Vernunft gebietet, dass gewisse Handlungen „geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können“.<sup>9</sup>

Wenn es moralisch genug wäre, nur meinen Willen dem Gesetz anzupassen, unabhängig davon, ob die meiner Willensbestimmung entsprechenden Folgen in der Welt auftreten, bräuchte es nicht Gott als Garant für diese Folgen (letztlich für die Glückseligkeit). Obwohl sich die engere kantische Ethik tatsächlich nur auf die Willensbestimmung bezieht,<sup>10</sup> folgt in allen drei *Kritiken* aus einer vollständigeren Auffassung der praktischen Vernunft – wenn auch in einem je anderen Begriffsrahmen –, dass auch die sinnliche Welt eine der reinen Moral entsprechende Ordnung annehmen muss. So kommt doch die ganze Erscheinungswelt unter die Herrschaft der Vernunft, nämlich der praktischen Vernunft. Kants engere Ethik kann rein sein, sie kann die völlige Ausschließung des Wunsches nach Glückseligkeit aus dem Bestimmungsgrund des Willens fordern, weil sie nur die Pflichterfüllung, also das Wollen, vom Menschen erwartet, nicht aber die Verwirklichung einer entsprechenden Ordnung in der sinnlichen Welt. Kant hat sich aber mit dieser reinen und engeren Moralität nicht begnügt, sondern für die erstrebenswerte Ordnung der Welt postulierte er vermittels des Sittengesetzes im breiteren Sinne ein den Menschen übertreffendes vernünftiges Wesen. So führt die Moral im breiteren Sinne, aber nur im breiteren Sinne „unumgänglich zur Religion“.<sup>11</sup>

Dürften wir nicht die unserer Moralität entsprechende Glückseligkeit hoffen, dürften wir nicht an jemanden glauben, der die Welt nach moralischen Erwägungen ordnet, wären wir genötigt „die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen“.<sup>12</sup> Auf dem Standpunkt der *zweiten Kritik* und im Lichte der von mir vorgeschlagenen Unterscheidung ist dieser Satz der *ersten Kritik* so zu verstehen, dass das Gesetz im *breiteren* Sinne das ist, was als leere Hirngespinnste gelten sollte, da es anderenfalls einen unauflösbaren Widerspruch in die *Vernunft* bringen würde, insofern es etwas gebieten würde, was nach der theoretischen Vernunft unausführbar ist. Aber man wäre nicht gezwungen, das Sittengesetz im *engeren* Sinne als Hirngespinnste anzusehen, obwohl der innere Widerspruch des *Subjekts* ohne die Hoffnung auf Glückseligkeit tragisch zunehmen würde. Der Mensch ist nämlich mit seinem Streben nach der

---

<sup>8</sup> Kant: KpV AA V,3. Vgl. Kant: Rel AA VI,26. (Anm.)

<sup>9</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. (KrV) B 835.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Kant: KpV AA V,21, 31, Kant: GMS AA IV,349.

<sup>11</sup> Kant: Rel AA VI, 6, 7. Vgl. Kant: KpV 129, Kant: KrV B 858.

<sup>12</sup> Kant: KrV B 839. Ähnliche Formulierungen finden sich auch in den beiden anderen *Kritiken*: Das Sittengesetz ohne die Postulate wäre „phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch“, bzw. „bloße Täuschung“. Kant: KpV AA V,114, bzw. Immanuel Kant: Kritik der Urtheilskraft AA V,165–485; 471. Siehe auch: Immanuel Kant: Was heißt: Sich im Denken orientiren? AA VIII,131–147; 139.

Glückseligkeit *genauso* ein Bürger der sinnlichen Welt, als durch seine gesetzgebende Vernunft ein Bürger der noumenalen Welt. Er kann sich nicht damit versöhnen, dass seine Gesetzgebung die Glückseligkeit nicht berücksichtigt. Meiner Vermutung nach war es gerade Kants ausgewogenes Menschenbild, das ihn dazu veranlasste, über seiner engeren, reinen Ethik hinaus eine breit gefasste Ethik anzunehmen. Auch er selbst konnte sich nämlich mit der Vorstellung einer solch tragischen Spannung im Menschen nicht abfinden. Die aus der Reinheit der Ethik im engeren Sinne ergebende Einseitigkeit, dass das Wesen und das Wohl des Subjekts in seiner Gesamtheit kein bestimmender Grund des Willens sein darf, wird durch eine breit gefasste Ethik ausgeglichen. So liefert Kant manche Gerechtigkeit auch dem Konsequentialismus, nach dem nicht die Gesinnung, sondern gerade das aus der Handlung folgende Gut entscheidend ist.

## 2. Fichtes Ethik und die moralische Weltordnung

In Fichtes Texten zum Atheismusstreit wird die Kantische Konzeption an zwei wichtigen Punkten modifiziert. Zunächst hat das höchste Gut nicht mehr „zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente“,<sup>13</sup> denn Fichte betrachtet im Namen seines radikaleren Idealismus<sup>14</sup> das Subjekt nicht mehr als Bürger zweier Welten, sondern identifiziert es mit Rücksicht auf das Ich mehr oder weniger mit dem freien Wesen, welches „selbstständig und unabhängig [...] über aller Natur [schwebt]“.<sup>15</sup> Die Glückseligkeit im Kantischen Sinne, nämlich dass alle meine Wünsche erfüllt sind,<sup>16</sup> ist kein Teil des höchsten Gutes bei Fichte, da auch das *moralische* Subjekt im Grunde kein Teil der sinnlichen Welt ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Sittengesetz sich nur auf die Gesinnung und auf die Willensbestimmung beziehen und in der sinnlichen Welt keine Ziele setzen würde. Ganz im Gegenteil. Fichtes Ethik hat mit dem Konsequentialismus mehr zu tun als Kants (enger oder breiter gefasste) Ethik. Er ist nicht nur ein radikalerer Idealist als Kant, sein Idealismus ist auch praktischer Natur, welcher nicht nur besagt, dass die physischen Objekte in ihren *gewissen* Aspekten nicht unabhängig von dem *Bewusstsein sind*, und dass sie unter der Herrschaft der *theoretischen Vernunft stehen*, sondern auch dass sie nicht unabhängig vom *handelnden Subjekt sein dürfen* und *völlig* unter der Herrschaft der *praktischen Vernunft stehen sollen*. Das Sittengesetz befiehlt die Veränderung

---

<sup>13</sup> Kant: KpV AA V,112.

<sup>14</sup> Vgl. Brief von Fichte an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. August 1795. GA III,2,391–393; 391.

<sup>15</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,353. Vgl. Fichte: Ideen über Gott und Unsterblichkeit. GA IV,1,155–167; 166.

<sup>16</sup> Vgl. Kant: KpV AA V,22, 124, Kant: KrV B834, Kant: GMS AA IV,193, 195, Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten. AA VI, 203–493; 387, 480.

der sinnlichen Welt, und das Gewissen zeigt, was wir dafür in der jeweiligen Situation tun sollen.<sup>17</sup> Aufgrund des konstitutiven Primats der praktischen Vernunft geht Fichte so weit und sagt: „Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht“.<sup>18</sup> Die wahre Glückseligkeit hat also nichts mit der Erfüllung unserer Wünsche zu tun, die unserer empirischen Natur entstammen, sondern sie entspringt dem Bewusstsein, dass es uns gelungen ist, in der sinnlichen Welt das zu erreichen, was wir wollten, und dass die Welt das geworden ist, was sie nach moralischen Begriffen sein soll.<sup>19</sup>

Da unsere Handlungen in einer von Naturgesetzen beherrschten und von den Wirkungen der Freiheit anderer beeinflussten Welt Ergebnisse bringen müssen, befinden wir uns weiterhin im Kantischen Problemhorizont.<sup>20</sup> Auch bei Fichte verlangt die Moral etwas, wofür unsere eigene Kraft nicht ausreicht. Die Situation scheint sogar noch schlimmer als bei Kant zu sein, indem bei ihm nur das Sittengesetz im *breiteren* Sinne ein Ziel setzt, das wir nicht erreichen können, wobei wir auch dann moralisch im *engeren* Sinne sein können, wenn unsere Wünsche unerfüllt bleiben und wir in unserem Handeln versagen, vorausgesetzt, wir wollen, was wir sollen. Ganz im Gegenteil gibt es für Fichte keinen Unterschied zwischen Moral im engeren und breiteren Sinne, und um moralisch gut zu sein, muss ich unbedingt das erreichen, was ich nach dem Sittengesetz wollen soll, was auch bedeutet, dass ich auf jeden Fall glücklich sein muss. Vorderhand gibt es also aus der hier relevanten Hinsicht trotz Fichtes radikaler ersten Neuerung keinen entscheidenden Unterschied zu Kant. Einerseits fordert Fichtes einzige Ethik genauso die Pflichterfüllung und die ihr entsprechende Glückseligkeit, d.h. etwa das höchste Gut, wie Kants breitere Ethik, andererseits muss das Subjekt dieselben Schwierigkeiten bei der Pflichterfüllung haben, und drittens sind die beiden Philosophen darin einig, dass die Vernunft unvernünftig wäre, falls sie etwas Unmögliches vorschreiben würde. Was geschehen soll, kann auch geschehen, meint auch Fichte.<sup>21</sup> Also, viertens, wenn es nicht durch *uns* geschehen kann, kann es durch *etwas* anderes.

Was dies *etwas* ist, ist schon eine andere Frage, und damit hängt der oben erwähnte zweite wesentliche Unterschied zwischen Kant und Fichte des Atheismusstreits zusammen. Während der letztere sich mit dem Glauben an die Wahrheit der These „ich soll, also ich kann“ begnügt,

---

<sup>17</sup> Fichte: Fichte: Appellation an das Publikum über die durch ein kurf. sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen. GA I,5,415–453; 426. Vgl. Fichte: Ideen über Gott und Unsterblichkeit. GA IV,1,163.

<sup>18</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,353.

<sup>19</sup> Vgl. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA I,3,31, Fichte: Ideen über Gott und Unsterblichkeit. GA IV,1,158, 161, Fichte: Appellation. GA I,5,426–427.

<sup>20</sup> Vgl. Fichte: Ideen über Gott und Unsterblichkeit. GA IV,1,158, 160.

<sup>21</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,352.

postuliert Kant nicht nur die Möglichkeit des höchsten Gutes, sondern als dessen Möglichkeitsbedingung auch Gott. Üblicherweise erwähnt man nur drei Postulate der praktischen Vernunft, und zwar Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, aber in der zweiten *Kritik* gibt es darüber hinaus ein viertes, welches sich auf das höchste Gut bezieht.<sup>22</sup> Von diesem Postulat geht Kant nur zum Gottespostulat weiter – so lautet meine Kantkritische These –, „um [s]eine forschende Vernunft [...] vollständig zu befriedigen“,<sup>23</sup> um zu verstehen, *wie* es möglich ist, was sein soll. Dies geht jedoch über das hinaus, was auch für die Moral im breiteren Sinne *unerlässlich* ist. Ohne Zweifel, wenn ich nach dem höchsten Gut streben soll, muss ich es für möglich halten. Daraus folgt jedoch nicht, dass ich auch untersuchen muss, *wie* es möglich ist. Ich kann es tun, wenn ich meine forschende Vernunft befriedigen will, aber ich muss es nicht unbedingt tun, wenn ich nur meine Pflicht erfüllen will. Dazu reicht es aus, zu wissen, dass das höchste Gut *irgendwie* möglich ist. Der Satz der Existenz Gottes ist also eigentlich kein wirkliches Postulat bei Kant, weil er der Definition eines Postulats nicht genügt: Es ist nicht der Fall, dass dieser Satz „einem *a priori* unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“.<sup>24</sup>

Gut sah es auch Friedrich Karl Forberg, als er die „verfängliche Frage“, ob es einen Gott gibt, wie folgt beantwortete: „Es ist und bleibt ungewiß. (Denn diese Frage ist bloß aus spekulativer Neugierde aufgeworfen, und es geschieht dem Neugierigen ganz recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird!)“<sup>25</sup> Das ist gerade der Punkt bei Forberg, den Fichte mit seinem „Gelegenheitsaufsatz“<sup>26</sup> *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* am meisten korrigieren wollte. Seine Konklusion lautete: „Es ist [...] ein Misverständniß, zu sagen: es sey zweifelhaft ob ein Gott sey, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt.“<sup>27</sup> Aber mit dieser These widerspricht Fichte nicht nur Forberg, sondern auch Kant. Er macht nämlich sofort klar, welche Art von Gott er für gewiss hält. Es sei „das einzige absolut gültige objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt“.<sup>28</sup> Was es dagegen nicht gibt, ist gerade derjenige Gott, den der „neugierige“ Kant postulierte. Fichte legt fest, dass „der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich, und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das SchulGeschwätz niederzuschlagen,

---

<sup>22</sup> Vgl. Kant: KpV AA V,125, 126.

<sup>23</sup> Kant: KpV AA V,142.

<sup>24</sup> Kant: KpV AA V,122, vgl. 146.

<sup>25</sup> Friedrich Karl Forberg: Entwicklung des Begriffs der Religion. In Werner Röhr (szerk.): *Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer, Jena 1798/99*. Leipzig, Reclam, 1991 (1987). 23–38; 35.

<sup>26</sup> Fichte: Appellation. GA I,5,421.

<sup>27</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,355–356.

<sup>28</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,356.

damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.“<sup>29</sup> Wie auch die engere Ethik nur ein Postulat hat, das der Freiheit – welche besagt, dass gemacht werden kann, was gemacht werden soll, nämlich eine gewisse Willensbestimmung –, so hat die breitere Kantische Ethik nur ein eigenes Postulat, das der Möglichkeit des höchsten Gutes, welches besagt, dass gemacht werden kann, was gemacht werden soll, nämlich die Bewirkung des höchsten Gutes.

Eine Religion, in der der Glaube an einen substanziellen und persönlichen Gott keinen Platz hat, deren Wesen nichts anderes als wahres Handeln ist, und deren Dogmatik nur aus Überzeugungen besteht, ohne deren Annahme das Sittengesetz nicht befolgt werden kann,<sup>30</sup> könnte streng genommen wirklich atheistisch genannt werden. Die Religion, zu der die Moral nach Kant führt, ist nicht so. Obwohl er Probleme mit der Zensur hatte, musste er sich keiner öffentlichen Anklage des Atheismus stellen. Seine „Neugierde“ war es, die ihn davor gerettet hat. Er wollte seine forschende Vernunft befriedigen, und stellte aufgrund des angeblichen Interesses der praktischen Vernunft<sup>31</sup> in Form eines theoretischen Satzes sein Gottespostulat als ein wahrer „Glaubensartikel“<sup>32</sup> auf. Fichte war – zu seinem Unglück – strenger und konsequenter. Er betonte immer wieder, dass der Wille zur Befolgung des Gesetzes und der Glaube an seine Ausführbarkeit nicht zwei Akte sind, sondern ein und derselbe Akt ist.<sup>33</sup> Anders sieht es bei Kant aus. Er nimmt eine synthetische (und zwar eine vom Gott erzeugte kausale) Verbindung zwischen den beiden Komponenten des höchsten Gutes an. Sein moralischer Glaube bezieht sich auf die postulierte Bedingung der Möglichkeit dieser praktisch notwendigen Verbindung. Fichte nimmt dagegen eine Identität (etwa eine Art von analytischem Verhältnis) an, wenn auch nicht innerhalb des Begriffs des höchsten Gutes, doch zwischen dem Wollen des durch die Pflicht gesetzten Zieles und dem Glauben an die Realisierung des gewollten Zieles. Da die Glückseligkeit aber das Bewusstsein der Verwirklichung des sittlichen Zieles ist, besteht diese Identität auch zwischen dem Wollen der Pflicht und dem Glauben an die Glückseligkeit.<sup>34</sup> Die Tatsache, dass diese Beziehung bereits durch die Gesetze der Logik hergestellt ist und nicht auf weiteren transzendentalen Möglichkeitsbedingungen beruht, versperrt den Weg, der bei Kant zu Gott als Garant dieser Beziehung führte. Nach der Analyse von Fichte kann kein Ziel gesetzt und gewollt werden, ohne es in irgendeiner zukünftigen Zeit als wirklich angenommen zu werden. Die Wirklichkeit aber impliziert die Möglichkeit.<sup>35</sup> Wie

---

<sup>29</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,356.

<sup>30</sup> Vgl. Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,128.

<sup>31</sup> Kant: KpV AA V,11, 121.

<sup>32</sup> Kant: KrV B 858.

<sup>33</sup> Pl. Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,150.

<sup>34</sup> Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,150.

<sup>35</sup> Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,149.

er betont, wird hier „nicht von der Möglichkeit [...] auf die Wirklichkeit fortgeschlossen, sondern umgekehrt,“ von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, was bereits durch die formale Logik beglaubigt ist.<sup>36</sup> Genau dieser notwendige, aber manchmal erst über lange Zeit erfüllte Zusammenhang zwischen moralischem Handeln und Handlungserfolg ist die moralische Weltordnung, an die jeder, der ein moralisches Wesen, ein Mensch ist, implizit glaubt.

Wie in Kants *breiterer* Ethik, wo guter Wille mit guten Folgen einhergehen muss, steht oder fällt die Annahme des Sittengesetzes zusammen mit dem Glauben an die Folgen bei Fichte, wobei wir über das Gesetz eine unmittelbare Gewissheit haben. Befiehlt das Gesetz etwas zu verwirklichen, ist auch dessen Ausführbarkeit aufgrund des Prinzips „ich kann, denn ich soll“ unbestreitbar. Aber während Fichte eine direkte, logische Verbindung zwischen der Sittlichkeit und dem Glauben an gute Folgen annimmt, die die Frage nach den transzendentalen Bedingungen dieser Verbindung nicht aufwirft, wird in Kants *breiterer* Ethik dieselbe Beziehung durch ein Postulat, einen praktisch begründeten theoretischen Satz über die Möglichkeit des höchsten Gutes vermittelt. Dieser systematische Unterschied wird dann aus religionsphilosophischer Sicht entscheidend. Einerseits, weil Kant durch die Frage nach der Möglichkeitsbedingung des vermittelnden Gliedes in zweitem Schritt ein Wesen postulieren kann, das den Göttern der Religionen hinreichend ähnlich ist, um Gott genannt werden zu können, und um das herum sogar eine Art von Religion aufgebaut werden kann. Andererseits, weil dieses Wesen zum Hauptgegenstand des moralischen Glaubens wird. Bei Fichte aber ist einerseits selbst die lebendige und wirkende moralische Weltordnung Gegenstand des moralischen Glaubens,<sup>37</sup> andererseits fehlt dieser Ordnung ein substanzieller und persönlicher Charakter. Wo Fichte immer kann, verzichtet er darauf, diese Ordnung Gott zu nennen, er wendet ihm auch das Adjektiv „göttlich“ nur an, weil sie dieselbe die menschlichen Möglichkeiten übertreffende Funktion erfüllt, wie der Kantische Gott.

### 3. Philosophie und Religion

Über das Thema Gott oder das Göttliche kommt die Philosophie mit der Religion in Kontakt, doch wie eng die Beziehung zwischen ihnen ist, hängt vor allem davon ab, wie die Religion aufgefasst wird. Nähert man sich ihr von ihrem propositionalen Inhalt über Gott her, so hat die kantische Philosophie mehr mit ihr zu tun. Erblicken wir das Wesen der Religion jedoch in dem Glauben an etwas, was die Umsetzung des Sittengesetzes möglich macht, dann

---

<sup>36</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,352. Vgl. Fichte: Ideen über Gott und Unsterblichkeit. GA IV,1, 160–161.

<sup>37</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,354, Fichte: Appellation. GA I,5,427.



wird die Religion in Fichtes Philosophie authentischer dargestellt. Denn obwohl beide der Meinung sind, dass die Voraussetzung für Moral der Glaube ist, dass es früher oder später eine moralische Ordnung in der Welt geben wird, kann dieser Glaube an sich nicht in Systemen beider Philosophen gleichermaßen als *religiöser* Glaube gewertet werden, da er sich nicht in beiden Systemen *direkt auf etwas Göttliches* bezieht. Das Verhältnis von Moral und Religion ist bei Kant ziemlich locker, denn das, was er Gott nennt, ist nur durch eine (von der Logik unbestätigten) Schlussfolgerung zugänglich, die aus der Wirkung (d. h. das höchste Gut oder die moralische Weltordnung)<sup>38</sup> ausgehend zur postulierten Ursache führt. Die Moral im engeren Sinne hat wenig mit Religion zu tun, und selbst die Moral im breiteren Sinne *führt* nur zur Religion. Fichte hingegen hat keinen solchen Schluss, das Göttliche und die Religion gehören *unmittelbar* zur Welt der Moral. Die Moral schließt Religiosität ein und Religiosität zeigt sich in Moral.<sup>39</sup> Fichte konnte sogar behaupten: beide sind „absolut Eins“.<sup>40</sup> Religiös zu sein bedeutet, dass wir glauben, „dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt“,<sup>41</sup> und dass wir in diesem Glauben unsere Pflicht tun.

Aber das Göttliche, an das wir in diesem Fall glauben, ist nur eine unpersönliche Ordnung der Welt, die den Erfolg der guten Handlungen sichert, und nicht eine Person, die die Welt ordnet. Von dem christlichen Gott bleibt nur noch eine Funktion übrig. „Wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen“<sup>42</sup> – bekennt Fichte. Man kann aber hinzufügen, dass nur der Philosoph es ist,<sup>43</sup> der keines anderen Gottes bedarf. Worüber Fichte spricht, ist der Gott der Philosophen. Der einfache Gläubige darf an einen anderen Gott glauben, denn auch die vom Philosophen als widersprüchlich angesehene Vorstellung vom substanziellen und personalen Gott kann auf dem Standpunkt des Lebens die Funktion erfüllen, zu der die moralische Weltordnung auf dem philosophischen Standpunkt berufen ist.

Im natürlichen Bewusstsein, wo die unterschiedlichsten Vorstellungen aufeinander folgen, findet man auch einen religiösen Glauben an Gott als ein transzendentes Wesen mit unbegrenzter Macht über die Welt und mit moralischen Erwägungen. Wenn er sich mit seiner transzendentalen Reflexion über diesen Glauben erhebt, findet er als dessen bewusstseinsimmanente Grundlage, dass wir das tun wollen, was wir für die Forderung des

---

<sup>38</sup> Vgl. Kant: KrV B 863, Kant: KpV AA V,43.

<sup>39</sup> Vgl. Fichte: Ideen über Gott und Unsterblichkeit. GA IV,1, 162.

<sup>40</sup> Vgl. Fichte: Appellation. GA I,5,428. Siehe für eine nuancierte Unterscheidung zwischen den beiden: Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,157–162, 167–169.

<sup>41</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,356, Vgl. 353, Forberg: Entwicklung des Begriffs der Religion. 34.

<sup>42</sup> Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens. GA I,5,354.

<sup>43</sup> Fichte: Appellation. GA I,5,423, Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,157, Fichte: Aus einem Privatschreiben. GA I,6,388.

Sittengesetzes halten, obwohl wir wissen, dass wir dazu zu wenig Kraft haben, das heißt, wir rechnen mit einer moralischen Ordnung. Dank dieser kann geschehen, was geschehen soll. Glaubten wir nicht an die so konzipierte göttliche Ordnung, so könnten wir kein moralisches, mit praktischer Vernunft begabtes Wesen sein. Ist dies aber der richtige Ort des Göttlichen innerhalb des Systems der Transzendentalphilosophie, so wären alle anderen Charakterisierungen der Göttlichen philosophisch unbegründet. Der Philosoph kann keine andere Art von Gott „fassen“ – wie zum Beispiel einen Gott, der uns in diesem oder einem anderen Leben glücklich im Kantischen Sinne macht.