

Johann Gottlieb Fichte

Das System der Sittenlehre
nach den Prinzipien der
Wissenschaftslehre (1798)





JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Das System der Sittenlehre
nach den Prinzipien
der Wissenschaftslehre
(1798)

Einleitung von
Hansjürgen Verweyen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 485

- 1908 PbH 28b, 1. Auflage, herausgegeben von Fritz Medicus
1922 2. Auflage
1963 PhB 257, Neudruck auf Grundlage der 2. Aufl. von 1922
1969 2., durchgesehene und verbesserte Auflage des Neudrucks von 1963, ergänzt um Friedrich Schleiermachers Rezension von 1799 und neue bibliographische Hinweise
1995 PhB 485, 1. Auflage, mit neuer Einleitung und bibliographischen Hinweisen

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1569-7
ISBN eBook: 978-3-7873-2364-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorbemerkung des Verlages	IX
Einleitung. Von Hansjürgen Verweyen	XI
Abkürzungsverzeichnis · Quellen	XXXV
Bibliographische Hinweise	XXXVII

Johann Gottlieb Fichte

Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798)

Einleitung	1
Erstes Hauptstück. Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit	
Vorerinnerung zu dieser Deduktion	13
§ 1	18
§ 2	29
§ 3	38
Beschreibung des Prinzips der Sittlichkeit nach dieser Deduktion	58
Transzendente Ansicht dieser Deduktion	59
Zweites Hauptstück. Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit	
Vorerinnerung dieser Deduktion	62
§ 4 Deduktion eines Gegenstandes unserer Tätigkeit überhaupt	74
§ 5	81
§ 6 Deduktion der wirklichen Kausalität des Vernunftwesens	87

§ 7	Bestimmung der Kausalität des Vernunftwesens durch ihren inneren Charakter	91
§ 8	Deduktion einer Bestimmtheit der Objekte ohne unser Zutun	99
§ 9	Folgerung aus dem Vorhergehenden	119
§ 10	Über Freiheit und oberes Begehrungs- vermögen	129
§ 11	Vorläufige Erörterung des Begriffs eines Interesse	140
§ 12	Prinzip einer anwendbaren Sittenlehre	144
§ 13	Einteilung der Sittenlehre	150

Drittes Hauptstück. Systematische Anwendung
des Prinzips der Sittlichkeit oder die Sittenlehre
im engeren Sinne

Erster Abschnitt: Von den formalen Bedingungen
der Moralität unserer Handlungen

§ 14	Über den Willen insbesondere	154
§ 15	Systematische Aufstellung der formalen Be- dingungen der Moralität unserer Handlungen . .	160
§ 16	Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen	174

Zweiter Abschnitt der Sittenlehre im eigentlichen
Verstande: Über das Materiale des Sittengesetzes;
oder systematische Übersicht unserer Pflichten

§ 17	Einleitung oder Erörterung unserer Aufgabe . . .	202
§ 18	Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbständigkeit	208

Dritter Abschnitt der Sittenlehre im eigentlichen
Verstande: Die eigentliche Pflichtenlehre

§ 19	Einteilung dieser Lehre	251
§ 20	Über die allgemeinen bedingten Pflichten	256
§ 21	Über die besonderen bedingten Pflichten	268

Übersicht der allgemeinen unmittelbaren Pflichten	
§ 22 Einteilung	272
§ 23 Von den Pflichten in Absicht der formalen Freiheit aller vernünftigen Wesen	273
§ 24 Von den Pflichten beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen	297
§ 25 Von der Pflicht, unmittelbar Moralität zu verbreiten und zu befördern	310
Übersicht der besonderen Pflichten	
§ 26 Über das Verhältnis der besonderen Pflichten zu den allgemeinen und Einteilung der besonderen Pflichten	323
§ 27 Über die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen natürlichen Stande	325
A Vom Verhältnisse der Ehegatten	325
B Über das Verhältnis der Eltern und Kinder und die aus diesem Verhältnisse entspringenden gegenseitigen Pflichten	331
Über die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen Beruf	
§ 28 Einteilung des möglichen menschlichen Berufs	341
§ 29 Von den Pflichten des Gelehrten	343
§ 30 Von den Pflichten der moralischen Volkslehrer	345
§ 31 Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers	350
§ 32 Von den Pflichten der Staatsbeamten	353
§ 33 Von den Pflichten der niederen Volksklassen	358
Personenregister	363
Quellennachweis	363
Sachregister	365

VORBEMERKUNG DES VERLAGES

Dem Text dieser Ausgabe von Johann Gottlieb Fichtes „System der Sittenlehre“ liegt hinsichtlich Wortlaut, Zeichensetzung und internen Verweisen durch Seitenangaben der Erstdruck von 1798 zugrunde. Berichtigung von dessen Fehlern, Rechtschreibung, Lautformung, Abkürzung, Hervorhebung, Absetzung und Vereinheitlichung ursprünglicher Verschiedenheiten folgen der zweiten Auflage der Ausgabe von Fritz Medicus aus dem Jahre 1922.

Die Kolumnentitel beruhen auf Gliederung und Zwischentiteln des Werks. Am inneren Rand stehende Zahlen (S. 180 z. B. 240f/184 bzw. S. 181 z. B. 242/185) verweisen kursiv auf Seitenanfänge des ersten Druckes (240f bzw. 242), mit im Text wiederholtem Schrägstrich auf Anfänge von Seiten I. H. Fichtes 1845 erschienener Ausgabe (/184 bzw. /185).

Das *Verzeichnis der zitierten Schriften* unter dem Titel *Quellen-Nachweis* enthält neben den von Fichte in seinem Text ausdrücklich genannten Schriften auch die Titel und Verfasser derjenigen, auf die er nur anspielt. Zugleich wird die genaue Stelle in der – direkt oder indirekt – zitierten Schrift mit Erscheinungsjahr und -ort angegeben, auf die sich Fichte jeweils bezieht. (Die Stelle erscheint zuerst und dann die Seite in unserem Band, auf der Fichte sie nennt). Die Schriften erscheinen in der chronologischen Reihenfolge ihrer Veröffentlichung, soweit dies der Umstand, daß von einigen Autoren mehrere Werke zitiert werden, zuläßt.

Die der 2. Auflage 1969 beigelegte Rezension der Schrift Fichtes stammt nicht von Friedrich Schleiermacher – sie wird daher der vorliegenden durchgesehenen Neuauflage nicht mehr beigegeben. Die neue Einleitung von Hansjürgen Verweyen gibt eine kritische Einführung in Fichtes Sittenlehre unter systematischem wie entwicklungsgeschichtlichem Aspekt. Die Literaturhinweise wurden neu erarbeitet und aktualisiert.

EINLEITUNG

1. Fichtes „Sittenlehre“ aus der Perspektive heutiger Ethikdiskussion

Kant und Fichte

Der Ausgangspunkt der Ethiktheorie Fichtes ist mit dem Kants identisch: Sittliches Handeln ist nur in der völligen Autonomie eines vernünftigen Subjekts angesichts der Evidenz eines unbedingten Sollens möglich. Dieser „harte Kern“ war nicht nur der Theologie, sondern auch dem durchschnittlichen Philosophieren schon immer verdächtig. Mit dem „linguistic turn“ scheint er endgültig ad acta gelegt. Die Rede von einem „autonomen Ich“ gilt heute als genauso obsolet wie die von einem „Unbedingten“. Der Last des Nachdenkens über so schwierige Begriffe enthoben, übt sich das postmoderne Individuum in gehorsamer Ungebundenheit. Es wählt jeweils das als schön und gut, was das Konsummanagement frisch auf den Markt bringt. Wo der Pluralismus grassiert, schießt auch der Fundamentalismus ins Kraut. Beide stimmen darin überein, daß der Grundfehler in der aufklärerischen Annahme eines autonomen Subjekts zu suchen ist.

Was verstehen Kant und Fichte, die Hauptverfechter solcher Autonomie, selbst darunter? Das läßt sich vielleicht am besten an dem Beispiel zeigen, das Kant zu Ende von § 6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ anführt:

„Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgeht, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde.

Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“¹

Das Beispiel ist, leider, alles andere als antiquiert. Altbekannt ist zwar das Motto, der wahre Gehorsam gegenüber einem unbedingten Sollen zeige sich erst angesichts des drohenden Todes. Wofür hat sich der Mensch nicht schon in den Tod schicken lassen? In dem Kantischen Text erscheint aber Uraltes, vielleicht schon von anderen Primaten Ererbtes – „Du sollst nicht töten“, „Du sollst nicht täuschen“ – in einer Verbindung, mit der sich evolutionäre Ethik schwertun dürfte. Die hier anvisierte Wahrhaftigkeit geht nicht im reinen Dienst an der Erhaltung der Species auf. Wer hier noch nach Ausflüchten vor der Evidenz eines unbedingten Sollens sucht, der hat seine eigene, nicht vom Applaus der anderen abhängige Würde verloren. Gleichzeitig eröffnet sich in solcher Evidenz eine Freiheit, die fortzudisputieren Flucht vor sich selbst wäre – und doch keineswegs zum selbstverständlichen Besitz des Menschen zählt: „Ob er es thun würde, oder nicht, ...“.

Unterbestimmtes Sollen

Auch David Hume, der dem Königsberger Philosophen „zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach“², behauptet eine unüberbrückbare Kluft zwischen „Ist-“ und „Sollens-“

¹ AA V,30.

² Vgl. Kant, Prolegomena (AA IV,260).

Sätzen“. Aber beruht ein „moral sentiment“ letztlich nicht doch auf heteronomen Zwängen, die das „Sollen“ auf ein verborgenes „Ist“ von faktisch Vorliegendem zu reduzieren erlauben?³

Diese Möglichkeit läßt sich weder mit Hilfe einer ontologischen Theorie eudämonistischer Ethik noch mit einer Sprachphilosophie in der Tradition Wittgensteins, aber auch nicht mit deren vornehmerer, hermeneutischer Variante ausschließen, derzufolge das Geschick des Seins jeweils epochal über die geltenden Werte befindet. Ethiktheorien, die auf dem Fundament von offenbarungs- oder säkulargeschichtlichen Vorgegebenheiten aufbauen, sind nicht weniger dem Heteronomieverdacht ausgesetzt als ihre ontologischen Parallelen aristotelischer Herkunft: Was gibt die Gewähr, daß letztlich nicht doch ein lügnerischer Logos mit uns das Spiel des Seins oder der Sprache treibt?⁴

Das Sollen bleibt hier in materialer wie in formaler Hinsicht unterbestimmt. Die *material* als sittlich *verpflichtend* angenommenen Vorgegebenheiten können zwar über heuristische Universalisierungskriterien wie die „Goldene Regel“ oder das Gebot der „Fairneß“ einer generellen Plausibilität zugeführt werden. Wodurch aber wird die zweifelsfreie Gültigkeit bzw. Anwendbarkeit dieser Regeln selbst überprüft? *Formal* gesehen, ist dabei stets ein Subjekt vorausgesetzt, das zur Annahme von solchen wirkungsgeschichtlich autorisierten bzw. auf ihre allgemein einleuchtende Rationalität hin kontrollierten Verhaltensmustern als sittlich *verpflichtet* (nicht nur über Internalisierungen präpariert) gilt. Mit welchem Recht?

Kant selbst gibt zwar eine scharfe Analyse des Phänomens

³ Liegt hier der unbekannte Grund dafür, daß Hume unmittelbar vor seinem Tod die Passage in seiner „Untersuchung über die Prinzipien der Moral“ zu streichen bat, wonach es in der menschlichen Natur ein solches, auf Egoismus nicht zurückführbares Gefühl wie Wohlwollen gebe (vgl. *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford 1931, vol. II, 331)?

⁴ Ohne den methodischen Zweifel Descartes' ist sittliches Handeln bestenfalls zu behaupten, nicht aber kritisch zu verantworten.

des Sollens. Die Begründung dieses „Faktums der reinen praktischen Vernunft“ ist aber auch bei ihm defizitär.⁵ Kann eine solche Begründung überhaupt geleistet werden, ohne daß entweder ein Restverdacht von „Intuitionismus“ oder „Dezisionismus“ bestehen bleibt oder aber die Falle des „naturalistischen Fehlschlusses“ (von einer Ist-Feststellung zu einer Sollens-Behauptung) zuschnappt?

Karl-Otto Apel hat mit seiner „Transzendentalpragmatik“ den Versuch einer Ethikbegründung unternommen, die sich dadurch von allen früheren Ansätzen unterscheidet, daß sie betont als eine *Letztbegründung nach* dem „linguistic turn“ verstanden sein will. Ohne daß hier auf die breite Diskussion dazu eingegangen werden kann, seien kurz die zentralen Mängel dieser Theorie genannt:

(1) Solange die faktische Argumentationsgemeinschaft als letzter Ausgangspunkt gilt, ist auch dieser nicht gegen die Cartesische Hypothese vom „allmächtigen Lügegeist“ gefeit. Was verbürgt, daß ich durch Teilnahme an einer solchen Gemeinschaft überhaupt zu einer letztgültigen Evidenz über sittlich Gesolltes komme?

(2) Die Frage nach den unausweichlichen transzendentalen Implikationen allen Argumentierens reicht zwar zu einer bedenkenswerten Neubegründung dessen aus, was traditionell unter dem Titel „Naturrecht“ begriffen wird. Der ideale (die Freiheit aller tatsächlichen oder potentiellen Partner des „*contrat social*“ achtende) Gesetzgeber darf (a) eine (tatsächliche oder zumindest möglicherweise intendierte) Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs als Grundlage für die Gültigkeit der von den Gesetzen Betroffenen voraussetzen. Er darf (b) annehmen, daß die argumentativen Akte (wie Fragen, Behaupten), durch die eine Teilnahme am Diskurs möglich wird, grundsätzlich ernst gemeint sind, und darum seine Gesetzge-

⁵ Vgl. Fichtes Einwände zur Bestimmung des „Kategorischen Imperativs“, bes. 230f. (Hier wie im folgenden wird mit der bloßen Angabe der Seitenzahl auf den vorliegenden Text des „Systems der Sittenlehre“ von 1798 verwiesen.)

bung auf die unausweichlichen transzendentalen Implikationen jener Akte gründen. Denn auch der nur strategisch Argumentierende möchte zumindest als ernsthaft Argumentierender *erscheinen* und darf somit (vom „forum externum“) beim „Wort genommen“ werden. Die Annahme, daß jeder Argumentierende die transzendental unvermeidlichen Implikationen des Argumentierens (z. B. die freie Vernünftigkeit der Angeredeten) auch notwendig als sittlich verpflichtend (vor dem „forum internum“) anerkennt, impliziert hingegen einen „naturalistischen Fehlschluß“.

Der Ansatz Fichtes

Die Ethiktheorie Fichtes ist, soweit ich sehe, der bislang einzige methodisch konsistente Versuch einer Letztbegründung des Sollens, der den Einwänden eines verbleibenden Rests an „Intuitionismus“ oder „Dezisionismus“ entgeht, ohne einem naturalistischen Fehlschluß zu erliegen. Sie ist vom Ansatz her darüber hinaus dazu geeignet, den unseligen Widerstreit von „deontologischer“ und „teleologischer“ Ethik zu überwinden.

Er „erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre“⁶. Dies ist der gemeinsame Angelpunkt der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Fichte sieht aber deutlicher als Kant, daß man angesichts dieser Evidenz nicht bei der Behauptung eines bloßen „Faktums“ (der reinen praktischen Vernunft) stehenbleiben darf. Jene „Erkenntnis“ ist nur innerhalb des Entschlusses eines endlichen Vernunftwesens zu unbedingter Selbständigkeit bzw. Selbsttätigkeit möglich, in dem sich das Ich von aller Geborgenheit in einem vorhandenen und damit geborgten Sein lossagt.

Das Offenbarwerden des Sollens in der Vernunft ist zwar das einzige Phänomen von Freiheit, das ihr Gewißheit über

⁶ Vgl. oben, Anm. 1.

sich selbst als wirkliche Freiheit, nicht nur als Epiphänomen einer anderen Macht verleiht (etwa der Selbstliebe des Absoluten, Spinoza zufolge, oder der Macht der „Natur“ bzw. der „Sprache“, gemäß nicht-rationalistischen Versionen des philosophischen Determinismus). Die durch das Phänomen des Sollens vermittelte Selbstgewißheit wirklicher Freiheit darf aber nicht als bloß „verliehen“ stehengelassen werden. Vielmehr ist jeder Versuch, jene „Erscheinung weiter erklären“ zu wollen und „sie dadurch in Schein [zu] verwandeln“ (vgl. 52), als prinzipiell verfehlt aufzuweisen. Dieser Aufweis ist aber nur durch die lückenlose Rekonstruktion des Systems freier, durch keine Vorgabe von außen bestimmter Selbständigkeit zu leisten. Gibt es wirkliche Freiheit, dann muß sich das Sollen wie jede andere Tatsache des Bewußtseins als notwendiges Moment der wirklichen Selbständigkeit endlicher Vernunft von einem unbezweifelbar gewissen Ausgangspunkt her ableiten lassen. Damit ist das Programm der Fichteschen „Wissenschaftslehre“ umrissen, die letztlich keinen anderen Zweck verfolgt, als den in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ aufgezeigten Raum menschlicher Freiheit in äußerster philosophischer Strenge zu reflektieren. Fichtes Ethiktheorie ist nur als ein integrierender, wenn auch zentraler Teil dieses Unternehmens verständlich. Zur Einleitung in das „System der Sittenlehre“ von 1798 ist daher ein kurzer Überblick über die Entwicklung von Fichtes Gesamtsystem unerlässlich.

2. „Das System der Sittenlehre“ im Kontext der Gesamtentwicklung von Fichtes Philosophie

Die Bestimmung eines unbezweifelbar gewissen Ausgangspunktes seiner transzendentalen Philosophie ist Fichte wohl nie zufriedenstellend gelungen⁷. Vielleicht läßt sich der ge-

⁷ So urteilt selbst R. Lauth, *The Transcendental Philosophy of the Munich School*, in: *Idealistic Studies* 11 (1981) 8–40, hier 28, der diesen Mangel aber mit seinem Werk „Theorie des philosophischen

meinsame Kern seiner verschiedenartigen Ansätze dazu wie folgt umschreiben: In jedem seiner Akte betätigt das Ich einen Willen zum Unbedingten. Entschließt es sich dazu, diese Bewegung – wie sie am deutlichsten im universalen methodischen Zweifel zutage tritt – entschieden als seine eigene Tätigkeit zu reflektieren, so erfaßt es mit unumstößlicher Gewißheit jenen „archimedischen Punkt“, von dem aus sich das ganze System menschlicher Vernunft rekonstruieren läßt. Die wichtigsten Unterschiede gegenüber Kant: Die Annahme eines „Dings an sich“, d. h. eines die Vernunft von außen affizierenden Seins, muß fallengelassen werden. Sie trägt nichts zur Erklärung bei, wie Erkenntnis zustande kommt. Vor allem ist es bei dieser Annahme unmöglich, daß sich menschliche Freiheit je ihrer völligen Autonomie gewiß sein kann. Diese Inkonsequenz trat bei Kant nur deswegen nicht voll zutage, weil er die Frage nach der Einheit des Ich (bei seinem Betonen des in der Tat fundamentalen Unterschieds zwischen theoretischer und praktischer Vernunft) nicht entschieden genug stellte. Eng damit zusammen hängt die Kantische Postulatenlehre: Gott wird funktional eingeführt, damit zwischen Naturgesetzlichkeit und Sittengesetz keine solche Kluft bestehen bleibt, die die Autorität des Sittengesetzes unterhöhlen würde. Auch dieses Problem muß von einem höherliegenden Gesichtspunkt aus angegangen werden.

Auf dem Hintergrund dieser gemeinsamen Grundzüge von Fichtes WL ist allerdings der Unterschied zwischen seiner „frühen“ und „späten“ WL zu beachten⁸, um das Spezifikum der Sittenlehre von 1798 und ihre besondere Problematik bestimmen zu können.

Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen“, Berlin/New York 1979, behoben zu haben glaubt.

⁸ Der besseren Übersicht wegen werden hier nur zwei Phasen der WL (ab 1794 und ab 1804) voneinander abgehoben.

Ethiktheorie im Horizont der frühen Wissenschaftslehre

Schon 1793, im ersten Entwurf seiner WL, hatte Fichte von seinem Programm als einem „moralischen [im Unterschied zu dem „theoretischen, spekulativen“] Spinozismus“ gesprochen⁹.

Damit war das Grundproblem für eine jede Philosophie benannt, die auf dem transzendentalen Denken Kants aufbaut, es aber konsequent systematisch weiterführen will: Wie läßt sich die Herkunft menschlicher Freiheit aus einer schlechthin unbedingten Tätigkeit, einem „actus purus“, ohne Rückfall in einen rationalistischen Determinismus oder in scholastische Inkonsistenz konzipieren?

Fichte versucht zunächst, das selbstbewußte Ich in seiner unüberwindbaren Entgegensetzung zu einem Nicht-Ich als aus einem „absoluten Ich“ hervorgehend zu denken. Hier resultiert ein Ich mit der Bestimmung zu unbedingter, aber prinzipiell nie erreichbarer Selbständigkeit aus dem (absoluten) Ich selbst – bereitet sich also sozusagen ein Ich selbst den „Götterfluch des Sisyphos“. „Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzte 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.“¹⁰ Die bloße Frage: „Warum eigentlich nicht?“ macht deutlich, wie nahe Fichte schon 1794 dem „Atheismusstreit“ (1798/99) war¹¹.

⁹ Vgl. „Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie“, GA II/3, 132.

¹⁰ GA I/3, 32. Vgl. ebd. 40 und in der Sittenlehre von 1798: 253, 274.

¹¹ Bezeichnenderweise heißt es in Fichtes Schrift „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung“, die den Anstoß zum Atheismusstreit gab: „Indem ich jenen mir durch mein eignes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln, als möglich.“ (GA I/5, 352) Die zuvor künst-

Auf dieser Grundlage kann ein strenger Begriff des Sollens, d.h. der unbedingten Selbstverpflichtung der Freiheit auf einen „heiligen Willen“ (Kant), nicht abgeleitet werden. Das Gesollte ist nach der Sittenlehre von 1798 ein „unendlicher nie zu erreichender Zweck; daher unsere Aufgabe nur diese sein kann, anzugeben, *wie* gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich anzunähern“ (129, vgl. 146 f., 163, 205, 225 f., 250, 258, 348). Hegel hat die bei Kant wie dem frühen Fichte anzutreffende Inkonsistenz der „schlechten Unendlichkeit“ eines „perennierenden“ Sollens oder Strebens – eine Selbstbe-scheidung, die den letzten Ernst sittlichen Handelns untergräbt – mit aller Schärfe aufgedeckt¹²: Ich soll mich zu einem Ziel auf den Weg machen, das prinzipiell unerreichbar bleibt? Eine andere Frage ist natürlich, ob Hegel selbst nicht doch in einen „speculativen Spinozismus“ zurückfällt, in dem das Sol-len wie die menschliche Freiheit zu bloßen Epiphänomenen der Selbstbewegung des Absoluten werden. Die Lösung, zu der Fichte nach 1800 findet, weist in eine andere Richtung.

Der Neuansatz ab 1804

In seiner späteren WL unternimmt Fichte eine Deduktion des gesamten transzendentalen Systems im Ausgang vom absoluten *Sein*, nicht mehr vom absoluten *Ich*. Ist aus dem prometheischen Jakobiner ein frommer Mystiker geworden? Er war weder das eine noch das andere, wenn auch manches in seinen „popularphilosophischen“ Schriften Nahrung für solche Miß-verständnisse bietet. Ich lege im folgenden eine nicht-metaphysische Lesart der für Fichtes Ethiktheorie entscheidenden Linien der späteren WL vor: Gesetz, das absolute

lich, nicht philosophisch konsequent aufrechterhaltene Schranke zwischen „Mensch“ und „Gott“ fällt zugunsten einer das ganze System der „Ichheit“ umgreifenden „göttlichen Weltordnung“ dahin.

¹² Vgl. G. W. F. Hegel, GW IV, 6 f., 34 ff. (1801); IV, 387 ff. (1802), IX, 324–332 (1807); XXI, 120–123 (1832).

Sein sei, läßt sich dann überhaupt irgend etwas aus den „Tatsachen des Bewußtseins“ ohne Widerspruch als wirklich seiend denken? Diese Frage müßte auch ein Agnostiker als vernünftig zugeben, weil all unsere Bewußtseinsakte den Vorgriff auf ein Unbedingtes, „Absolutes“ – eben den „Götterfluch des Sisyphos“ – implizieren, wir also unausweichlich „Absolutes setzen“ (auch wenn, nach Stendhal, die einzige Entschuldigung für Gott darin bestünde, nicht zu existieren). Die Antwort Fichtes: eine Äußerung des Absoluten *als* Absolutes, d. h. eine Äußerung, die es trotz Differenz das Eine Absolute sein läßt, könnte nur als *Bild* existieren. Das ganze System unseres Wissens müßte sich daher als Bild des Absoluten oder aber als Möglichkeitsbedingung für das Heraustreten dieses Bildes verstehen lassen, will sich Vernunft überhaupt widerspruchsfrei begreifen. *Das* aber muß jedes Ich wollen, sofern es sich nicht mit seinem Geworfensein in Heteronomität abfindet, d. h. sich als freies Ich aufgibt.

Auf dieser Grundlage ist der Entwurf einer Ethiktheorie möglich, die die drohenden Sackgassen (Intuitionismus, Dezi-
sionismus, „naturalistischer Fehlschluß“, die Einseitigkeit deontologischer gegen teleologische Entwürfe) vermeidet: *Wenn* sich absolutes Sein äußert, dann kann es sich letztlich nur als Sollen äußern, nämlich als Aufforderung an die Freiheit, zum Bild des Absoluten zu werden. Freiheit (mit ihrem Unbedingtheitsanspruch) gewinnt sich erst dort als unhinterfragbar wirklich, wo sie in diesem Bildwerden „aufgeht“, in einer doppelten Bedeutung: In der Evidenz dieses Sollens geht dem Ich die Chance einer unhintergebar gewissen Wirklichkeit und der einzige durchgängig kohärente Sinn seiner Existenz auf. Dieser Sinn besteht aber eben darin, Spiegel göttlichen Seins zu werden, d. h. in diesem bloßen Bildsein ohne Rest an sonstiger, davon unberührter Selbständigkeit aufzugehen. Damit ist ein Begriff des Sollens entwickelt, der nicht mehr notwendig in die Sackgasse eines unendlichen, „perennierenden“ Strebens gerät. Das gesamte System der „Ichheit“ läßt sich von hierher als bloße Erscheinung des Absoluten konzipieren, ohne daß das Wesen wirklich autonomer Freiheit angetastet würde.

Wie aber ist der Begriff dieses Bildes selbst genauer zu bestimmen? Hier bleiben Fichtes Ausführungen auch in seiner WL ab 1804, erst recht in seiner „Popularphilosophie“ dieser Jahre, unbefriedigend. In seiner „Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse“ von 1810 etwa – der einzigen von ihm selbst publizierten Fassung seines späteren Systemansatzes – legt Fichte zwar zunächst eine bestechend dichte Phänomenologie der „Tatsachen des Bewußtseins“ als Möglichkeitsbedingungen für das Erscheinen des Absoluten vor. Schließlich kommt er aber zu der Ansicht, das Bild Gottes sei bereits dadurch vollendet, daß „ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille“¹³ das absolute Sollen in sich aufnimmt, während die *Darstellung* dieses Bildes in der *Sinnenwelt* eine unendliche Aufgabe bleibe, „an der ich zu lösen habe in alle Ewigkeit“¹⁴. Hier ist das Problem der „schlechten Unendlichkeit“ im Sinne Hegels doch noch nicht angemessen gelöst. Die grundlegenden Schwierigkeiten liegen zum einen in einer nicht konsequent zu Ende gedachten Intersubjektivitätstheorie¹⁵, zum anderen darin, daß Fichte – wie er sich erst 1813 eingesteht – mit der Frage nach dem Status der Sinnenwelt in seinem transzendentalen System im Unreinen geblieben ist¹⁶. Beide Probleme hängen aufs engste zusammen¹⁷.

¹³ Vgl. SW II, 709.

¹⁴ Vgl. ebd. 707.

¹⁵ Siehe hierzu den folgenden Abschnitt.

¹⁶ Vgl. die Notiz Fichtes aus dem Jahre 1813: „Welches ist denn das Gesetz der Weltfacten, d. i. desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgaben liefert? Diese Frage liegt sehr tief: bisher habe ich durch Ignoriren und Abprechen mir geholfen! Ich dürfte da allerdings einen tieferen, eigentlich *absoluten* Verstand bekommen, an der unendlichen Modificabilität der Freiheit, und dieser den inneren Halt gebend. Was ich daher als absolut factisch gesetzt habe, möchte doch durch einen *Verstand* gesetzt seyn. (Hierdurch würde ich mich Schellingens wieder mehr nähern.)“ (SW VII, 586)

¹⁷ Vgl. H. Verwey, Einleitung zu J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, PhB, Hamburg ⁴1994, XLIV–XLIX, und schon die Bemerkung Fr. Schlegels in seiner Rezension „Fichte's neueste Schrif-

3. Überblick über das Werk von 1798

Zur Interpretation der beiden ersten Hauptstücke (§§ 1–13)

„Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ gehört zu den wenigen Schriften, die Fichte sorgfältig für die Publikation vorbereitet hat. Schon dem Gesamtplan zufolge, den er 1794 in seinem Entwurf „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ aufstellte, war eine Sittenlehre im zweiten, praktischen Teil des Systems vorgesehen¹⁸. Der zweite Teil der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 (bzw. 1795) ließ aber nur die Leitlinien dazu erkennen. Erst im Sommersemester 1796 las Fichte „Sittenlehre“, dann noch jeweils in den Wintersemestern 1796/97 und 1797/98. In der letztgenannten Vorlesung konnte er seinen Hörern bereits bogenweise den Text des Werks zur Verfügung stellen, das dann zur Ostermesse 1798 erschien¹⁹.

Das *Erste Hauptstück* der Schrift, „*Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit*“, hat Fichte selbst (jedenfalls noch bis 1801) besonders geschätzt – weit mehr als die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, die zu viele Spuren der Zeit trage, in der sie geschrieben wurde, und die deswegen nicht genügend klar sei²⁰. „Leider“, so stellte schon K. L. Reinhold fest, „ist der größte Teil nur denen die von Transcendentalphilosophie Profession machen verständlich“²¹.

ten“ (Heidelbergerische Jahrbücher der Literatur. Abt. 1, Theologie, Philosophie und Pädagogik, Jg. 1, Heidelberg 1808, 129–159, hier 151: „Sonderbar ist, daß der Verfasser, da er eine höhere ‚übersinnliche‘ Individualität anerkennt, doch von der Mannigfaltigkeit immer nur polemisch redet, in Beziehung auf die bloß sinnliche Mannigfaltigkeit der nichtigen Scheinwelt; da er doch mit jener Individualität auch eine höhere übersinnliche, göttliche und heilige Fülle nothwendig anerkennen müßte.“ – Zu den Ansätzen im Spätwerk Fichtes, diese Grundprobleme einer angemessenen Lösung zuzuführen, vgl. H. Verweyen (1981).

¹⁸ Vgl. GA I/2, 151.

¹⁹ Vgl. GA I/5, 5–9.

²⁰ Vgl. die Nachweise in GA I/5, 10f.

²¹ Vgl. ebd. 11f.

Die Schwierigkeiten sind allerdings nicht nur im Formalen begründet. (Um äußerste Schärfe in seiner Argumentation bemüht, setzt Fichte z. B. immer wieder zur Berücksichtigung möglicher Einwände an, so daß es nicht leicht ist, den Hauptgedanken von „Corrolarien“ abzugrenzen.) Auch und gerade die Materie selbst stellt höchste Anforderungen an den Leser. Er muß nicht nur, wie oben (Abschnitt 1) skizziert, die Überzeugung Kants vom Kategorischen Imperativ als Angelpunkt aller Philosophie teilen, sondern darüber hinaus mit Fichte die Notwendigkeit einsehen, diese moralische Evidenz aus dem höchsten Einheitspunkt aller Vernunft zu deduzieren, damit die Behauptung eines schlechthin autonomen sittlichen Handelns bestehen kann. Das „Faktum der reinen praktischen Vernunft“ ist aus *dem* abzuleiten, was einzig „alle Frage nach einem höheren Grunde schlechthin ausschließt“ (14). Dies ist nach Fichtes früher WL die „*Ichheit* in uns“ (ebd.). Dennoch wird die moralische Evidenz keineswegs durch ein solches Begründungsverfahren hervorgebracht. „Wenn, wie behauptet wird, aus unserer Vernünftigkeit die Moralität unserer Natur nach notwendigen Gesetzen erfolgt, so ist die erwähnte Zunötigung für die Wahrnehmung selbst ein erstes, und unmittelbares, sie äußert sich ohne unser Zutun, und wir können an dieser Äußerung durch die Freiheit nicht das geringste verändern.“ (15) „Die Deduktion erzeugt sonach nichts weiter, und man muß von ihr nichts weiter erwarten, als theoretische Erkenntnis“ (ebd.).

Diese Deduktionsprinzipien bleiben auch für Fichtes spätere Philosophie bestimmend. Nur hat er erst ab etwa 1800 klar gesehen, daß man „die *Ichheit* in uns“, den einzig apodiktisch gewissen Ausgangspunkt unserer Erkenntnis, doch noch einmal hinterfragen kann und muß – und nur dadurch ein widerspruchsfreier Begriff von Sollen zu gewinnen ist.²² Auf der Basis der Annahme von 1794: „es *soll*, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein

²² Vgl. Fichtes Kritik an seiner frühen Sittenlehre in „Die Anweisung zum seligen Leben“ (s. Anm. 17) 78 f.

Nicht-Ich seyn”²³, bleibt jeder Versuch einer Ableitung des Sollens defizitär – wie auch das uralte Problem von „Einheit und Vielheit“ keiner angemessenen Lösung zugeführt werden kann. Gerade für das Verständnis der beiden ersten Hauptstücke der Sittenlehre von 1798 sollten daher die analogen Teile der Sittenlehre von 1812 herangezogen werden²⁴. Auch das ist allerdings mit Schwierigkeiten verbunden. Zum einen hat Fichte auf diese späten Vorlesungen nicht mehr die gleiche Sorgfalt wie auf die in Jena gehaltenen verwenden können. Zum anderen bedarf der einzige bislang (von I. H. Fichte) publizierte (und von Medicus aufgenommene) Text noch mancher kritischer Revision²⁵.

Weniger abhängig von den Engführungen der frühen WL ist das *Zweite Hauptstück*, „*Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit*“. Eine sorgfältige Lektüre dieser Darlegungen über das Zusammenwirken von „Naturtrieb“ und „Trieb zur Sittlichkeit“ (d. h. zu einer über ihre Möglichkeitsbedingungen aufgekärten wirklichen Selbsttätigkeit endlicher Vernunftwesen) erschließt den Vorrang der transzendentalen Phänomenologie Fichtes vor einer jeden Moralphilosophie, die sich auf die Binnenanalyse von ethischen Phänomenen bzw. Sprachspielen beschränkt. Wie sehr eine Phänomenologie der menschlichen Grundregungen überhaupt dadurch gewinnt, daß die subjektive Tätigkeit, die diese wesentlich mitkonstituiert, nicht aus der Reflexion ausgeklammert wird, zeigen etwa die knappen Analysen über „Begehren“ (124), „Genuß“, „Lust“ (126).

Die Aktualität des Dritten Hauptstücks (§§ 14–18)

Im Kontext zeitgenössischer Ethikdiskussion käme insbesondere einer eingehenden Interpretation der beiden ersten

²³ GA I/2, 301.

²⁴ Vgl. dazu H. Verweyen (1975) 252–260 (Literatur!).

²⁵ Vgl. ebd. 252 Anm. 2.

Abschnitte des *Dritten Hauptstücks*, „*Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit oder die Sittenlehre im engeren Sinne*“, ein nicht zu unterschätzendes Gewicht zu. Im Ersten Abschnitt handelt Fichte von den *formalen Bedingungen* sittlichen Handelns. Der systematischen Klärung dieser Bedingungen (§§ 14 f.) läßt Fichte einen höchst interessanten Exkurs folgen: § 16, „Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen“. Dieser Abschnitt stellt, erstens, ein Musterbeispiel für Fichtes Auseinandersetzung mit Kant dar.²⁶ Zweitens ist er für jeden von Nutzen, der sich selbst für einen anständigen Menschen hält. Er sollte geradezu in den Kanon der Pflichtlektüre für Seelenspezialisten aufgenommen werden. Drittens bietet er einen guten Schlüssel für das Verständnis mancher geschichtsphilosophischer Popularvorlesungen Fichtes ab 1804, wo er das hier „ontogenetisch“ Aufgewiesene (oft mit wenig glücklicher Hand) ins „Phylogenetische“ ausweitet.

Im Zweiten Abschnitt, über das *Materiale des Sittengesetzes*, stellt Fichte (nach einer allgemeinen Einleitung in § 17) in § 18 systematisch „die Bedingungen der Ichheit, in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbständigkeit“ auf. Zunächst definiert er das Verhältnis von *Leib* und *Intelligenz* zur sittlich bestimmten Tätigkeit. Den zweifellos wichtigsten Teil dieses Abschnitts bildet die Deduktion der dritten materialen Bedingung, der *intersubjektiven Konstitution der „Ichheit“*.

Nachdem R. Lauth 1962 diese schon fast in Vergessenheit geratene Theorie der Interpersonalität in ihren grundlegenden Konturen nachgezeichnet hatte²⁷, gehört sie inzwischen – verdientermaßen – zu den meistdiskutierten Themen Fichtescher

²⁶ Vgl. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Erstes Stück.

²⁷ Vgl. seinen vielzitierten Aufsatz „Le problème de l'interpersonalité chez J.G. Fichte“, in: *Archives de Philosophie* 25 (1962) 325–344. Es verdient aber auch der Erwähnung, daß R. Garaudy (von G. Gurwitsch angeregt) in Fichtes Intersubjektivitätstheorie eine kritische Basis für gesellschaftliches Handeln gesehen hat, die er bei

Philosophie²⁵. In seinen Ausführungen von 1798 (§ 18 III) – die an §§ 1–3 der „Grundlage des Naturrechts“ von 1796/97 anknüpfen, die intersubjektive Konstitution von Freiheit aber „aus einem höheren Prinzip“ beweisen (vgl. 215) – macht Fichte deutlich, daß es hier um die umfassendste Bedingung von Freiheit überhaupt geht. Leiblichkeit und Intelligenz bedingen ‘den Trieb nach Selbstständigkeit nicht *neben* der intersubjektiven Konstitution von Freiheit, sondern *innerhalb* dieser fundamentalsten Struktur des Ich (vgl. 218): Selbstbewußtsein kommt nur über einen Akt interpersonaler Anerkennung zustande, in der ein anderes Ich mich zur Selbstbestimmung auffordert. Sittenlehre ist von daher grundlegend Gesellschaftstheorie.

Die für seine weiteren Ausführungen entscheidende Folgerung Fichtes ist zwar problematisch: Wegen der ursprünglichen intersubjektiven Konstitution meiner Freiheit müsse ich notwendig andere Freiheit *um meiner Selbstständigkeit willen* achten; „mein *Trieb nach Selbstständigkeit* kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die *Bedingung seiner eigenen Möglichkeit*, d. i. die Freiheit des anderen, zu vernichten“ (218). Dieser Schluß erscheint mir²⁹ (wenn man ein „moral sentiment“ wie das der Dankbarkeit nicht schon voraussetzt) ebenso wenig als zwingend wie etwa die Annahme des Deisten, daß der Anstoß der „Weltmaschinerie“ durch einen „ersten Beweger“ bereits zur Gottesverehrung verpflichtet. Die Problematik dürfte allerdings auf der Grundlage des Fichteschen Philosophierens beherrschbar sein. Dazu die folgenden Überlegungen:

Marx und Sartre vermißte (Marxismus im 20. Jahrhundert, Reinbek b. Hamburg 1969, 215 ff.).

²⁵ Ein Forschungsbericht und Kommentar findet sich bei H. Verweyen (1975) 31–35, 87–98, 143–150. Zur danach erschienenen Literatur vgl. insbesondere die Monographie von E. Düsing, Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln 1986.

²⁹ Anders urteilen z. B. W. G. Jacobs (1967) 175 f.; E. Düsing (1986) 277.

(1) Schon 1794 hatte Fichte formuliert: „Der höchste Trieb im Menschen ist [...] der Trieb nach *Identität* [...]. Allen Begriffen, die in seinem Ich liegen, soll im Nicht=Ich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werden.“³⁰ Das menschliche Individuum ist nicht nur in seiner uranfänglichsten Bewegung, sich selbst als freies Wesen „zu finden“ (vgl. 215), auf die Anerkennung anderer angewiesen. Diese Verwiesenheit des Individuums bleibt auch nach seiner durch andere Freiheit vermittelten Konstitution als selbstbewußtes Ich bestehen.³¹ Durch die 1804 gewonnene Einsicht, daß Vernunft sich nur als bloßes „Bild“ des Absoluten widerspruchsfrei begreifen läßt³², ist die absurde Situation *endlicher* Vernunft noch nicht behoben. Eine prinzipielle Lösung des Widerstreits von Ich und Nicht-Ich unter dem unvermeidbaren Vorgriff auf unbedingte Einheit ist allein über die Konkretisierung jenes Bildbegriffs in der intersubjektiv verfaßten Freiheit möglich: Nur wenn alle Subjekte ihre eigentliche Existenz darin zu erkennen vermögen, daß sie zum Wort oder Bild der anderen werden und diese so „zu Wort kommen“ können³³, läßt sich ein „widerspruchsfreier Begriff von Widerspruch“, eine Einheit von Vernunft in freier Kommunikation konzipieren und damit auch das alte Problem von „Einheit und Vielheit“ einer Lösung zuführen. Dieser Lösungsansatz deutet sich in Fichtes Philosophie, vor allem in seinem Spätwerk, zwar immer wieder an³⁴.

³⁰ GA I/3, 35. Zum Kontext dieser Stelle vgl. E. Düsing (1986) 204–234.

³¹ Vgl. die „Konsentstheorie der Wahrheit“, die Fichte (!) in seiner Sittenlehre von 1798 entwirft (242f.).

³² Vgl. hierzu schon die Logos-Spekulation Anselms von Canterbury: „Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia nisi alicuius verbum est aut imago“ (Monologion, Kap. 38, Op. omn. I, 56).

³³ „Überall suche ich die Zeile / die mir sagt / wo ich mich find“ (Ulla Hahn); „Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort“ (Karl Kraus). Vgl. auch die „sprechakttheoretische Lösung“ des Problems des Sisyphos bei Wolfgang Borchert („Schischyphusch oder der Kellner meines Onkels“).

³⁴ Vgl. o. Anm. 17.

Er ist aber, soweit ich erkennen kann, nirgends konsistent durchgeführt, insbesondere nicht hinreichend unter Einbezug der Sinnenwelt als des Mediums, in dem sich Freiheit intersubjektiv als Bild des Absoluten realisiert.

(2) Ein Seitenblick auf die Transzendentalpragmatik K.-O. Apels könnte die Bedeutung von Fichtes Intersubjektivitätstheorie für die gegenwärtige Diskussion um den Begriff kommunikativen Handelns klarer hervortreten lassen³⁵. Abgesehen von den beiden oben skizzierten Kritikpunkten (vgl. Abschnitt 1) wäre anzumerken, daß die Beurteilung der Geltungsansprüche des realen Diskurses, die im Vorblick auf die in diesem Diskurs immer schon vorausgesetzten Regeln für eine ideale Kommunikationsgemeinschaft erfolgen soll, ähnlich wie die frühe WL Fichtes der Hegelschen Kritik an der „schlechten Unendlichkeit“ ausgesetzt bleibt. Wenn schon für den frühen Fichte, dann ist erst recht für Apel das Fehlen einer zureichenden Reflexion auf das in allem Argumentieren vorausgesetzte Unbedingte kennzeichnend³⁶. An Fichtes WL ab 1804 (und deren Interpretation in der sog. „Münchener Schule“) ist allerdings die Frage zu stellen, was den Übergang von der transzendentalen Einsicht, daß in jedem argumentativen Akt unausweichlich ein Vorgriff auf Unbedingtes geschieht, zu der mit existentiellern Ernst vollzogenen Affirmation ermöglicht, daß Unbedingtes (Wahrheit, unbedingte Einheit, letztlich „Gott“) wirklich *ist*. Liegt nicht auch hier ein subtiler „naturalistischer Fehlschluß“ vor – von einer (transzendental-)theoretischen Feststellung zu einer metaphysischen Behauptung (mit Implikationen für die reine praktische Vernunft)? M. E. kann ein auf der Kantischen Kritik basieren-

³⁵ Die Verwandtschaft des transzendentalpragmatischen Versuchs einer philosophischen Letztbegründung mit Fichtes WL hat, soweit ich sehe, V. Hösle als erster hervorgehoben (Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität, in: ZphF 40 (1986) 235–252, hier 242). Hösles eigener, metaphysischer Ansatz scheint mir allerdings einen Rückfall hinter Kant darzustellen.

³⁶ Diese Reflexion wird hingegen metikulös durchgeführt in dem oben, Anm. 7, genannten Buch von R. Lauth.