

„Mein System ist vom Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit“

Eine problemorientierte Erörterung von Fichtes Anspruch

Von Alois K. SOLLER (München)

Bekanntlich unterstellt Fichte ein „vollendetes und Einiges System im menschlichen Geiste“, was nach seiner Sicht einen „höchsten und absolut-ersten Grundsatz“ voraussetzt (GA I,2, 125, 255). Dieses System (vgl. GA I,2, 129ff.), ja den „ganzen Menschen“ (GA I,2, 415*) beansprucht Fichte in der Wissenschaftslehre erschöpfend darzustellen. Sie „enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes,¹ die er alle, sei es nun bedingt oder unbedingt, gezwungen und nothwendig vollbringt; sie stelle aber dabei als höchsten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen; so wäre durch die Wissenschaftslehre ein nothwendiges und ein nicht nothwendiges oder freyes Handeln gegeben“ (GA I,2, 134). Diese Handlungsweisen hängen unter sich zusammen und bilden ein System, dessen Form durch die Synthesis des dritten Grundsatzes der *Grundlage* vorgegeben werde. In diesem System bleibe nichts unverbunden; daß aber überhaupt verbunden wird, werde durch den ersten Grundsatz begründet (vgl. GA I,2, 276). Die „Richtigkeit“ des „Systems“ sei durch die „innige Verkettung alles mit einem und eines mit allem“ verbürgt; die Verkettung werde nicht erst hervorgebracht, sondern finde sich bereits vor (vgl. GA III,2, 143; vgl. I,2, 284). Während es Aufgabe der Wissenschaftslehre sei, diese aufzufindenden Handlungsweisen des Geistes „zum Bewußtsein zu erheben“ (GA I,2, 141; 364),² verdanke sie selbst sich einem freien Akt, dem Entschluß zu philosophieren. Unbedingtes Handeln werde letztlich durch die Tathandlung des ersten Grundsatz ermöglicht; wohl deshalb bezeichnet Fichte sein System als „das erste System der Freiheit“ (GA III,2, 300), als das „System“, das „vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs Freiheit [ist]“, welchem in ihm „nicht widersprochen werden [kann], indem gar kein anderes Ingrediens hineinkommt“ (GA III,4, 182). Wir ersehen aus diesem Zitat, wie auch aus der vorstehend referierten Rede vom notwendigen und unbedingten Handeln, daß für Fichte Freiheit mit System vereinbar ist. Zwar spricht Fichte meist nur von „Freiheit“, je nach Fragestellung hat er aber einen der nachstehenden Freiheitsbegriffe im Auge:

- Freiheit als absolute Selbstsetzung
- Freiheit als Willensfreiheit (*liberum arbitrium*)
- Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung: in Einklang mit sich selbst sein.
- Freiheit als (äußere) Handlungsfreiheit tun zu können, was einem beliebt (*libertas a coactione*).

¹ Der von Fichte verwandte Begriff des Geistes ist nicht der des natürlichen Bewußtseins, das den Menschen als ein körperliches mit Geist ausgestattetes Wesen versteht. „Geist“ steht hier vielmehr für (endliche) Vernunft, die das natürliche Bewußtsein und seine Vorstellungen erst erzeugt.

² Da Fichte die Tatsachen des Bewußtseins genetisieren will, sind die von ihm thematisierten Handlungen des Geistes diejenigen, die die Vorstellungen des natürlichen Bewußtseins hervorbringen. Von „ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes“ (GA II,4, 54), die dem natürlichen Bewußtsein „nicht bewußt“ sind, spricht Fichte an vielen Stellen (vgl. GA I,2, 255, 263f., 371, 400, 410, 420, 427, 430, 435; I,3, 169, 170, 176ff., 181ff., u. a.m.). Dazu mein Beitrag „Fichtes Lehre vom nicht bewußten Vernunft Handeln“ in: *Daimon, Revista de Filosofia*, Nr. 9 (Murcia 1994) 155–162.

Gegenstand meines Beitrags ist es, Fichtes Begründung dieser Begriffe von Freiheit gerafft darzustellen und kritisch zu würdigen. Ich beschränke mich dabei auf Fichtes Philosophie der Jenaer Zeit. Wie sich m. E. zeigen wird, sind diese Freiheitsbegriffe in ihrem systematischen Kontext problematisch; in sich, in ihrem Verhältnis zueinander und zum Begriff des „Anstoßes“ und der „ursprünglichen Beschränkung“ werfen sie Fragen auf, denen nachzugehen sein wird.

1. Freiheit als absolute Selbstsetzung

Die im ersten Grundsatz der *Grundlage* erzählte Tathandlung³ sei unbedingt, nicht beweisbar und nicht bestimmbar. Ruhe das System auch auf allen drei Grundsätzen (vgl. GA I,2, 254), die gleichsam die Grundhandlungsweisen des Ich formulieren, sei doch der erste der maßgebliche. Das Prädikat „Freiheit“ könne nämlich nur insofern für den Menschen gelten, insofern „er absolut und nicht vorgestelltes noch vorstellbares Subjekt ist“, nur dann habe er nichts mit Naturwesen gemein, deren Handeln unter dem Gesetz der Notwendigkeit stehe (vgl. GA I,2, 277). Dem absoluten Ich dürfe daher auch nichts gleich-, entgegen- oder gar vorausgesetzt werden (vgl. GA I,2, 279). Die „Tathandlung“ ist nicht als Moment eines Kreislaufs anzusehen, sie stehe nicht in „Wechselbestimmung“ und werde durch das im zweiten und dritten Grundsatz geschilderte Vernunfthandeln, das im § 4 und § 5 weiter ausgeführt und erklärt wird, nicht beeinträchtigt. Gleichwohl soll sie aber das theoretische und praktische Vermögen des Menschen ermöglichen, dem System „Haltbarkeit und Vollendung“ (GA I,2, 276) geben. Die im ersten Grundsatz vorgestellte reine Tätigkeit des Ich muß daher, sonst käme ihre konstitutive Funktion nicht zum Tragen, eingebunden werden in den systematischen Zusammenhang des Vernunfthandelns.⁴ Wie aber ist der Übergang von der reinen Tätigkeit des Ich zu seinen bestimmten Handlungsweisen zu denken? Was veranlaßt das Ich dazu? Fichte muß, um die Akte der §§ 2 und 3, um das wirkliche theoretische und praktische Bewußtsein zu erklären, das Ich aus sich herausgehen lassen, da der Grund der Entgegensetzung nicht im absoluten Ich liegen darf. Das Bedürfnis des Ich, sich zu öffnen, darf weder an einer dualistischen Verfaßtheit des absoluten Ich liegen, noch seiner Endlichkeit geschuldet sein.⁵ Fichte steht damit vor der Aufgabe, zu erklären, warum das Ich aus sich herausgeht, darf aber dabei den Absolutheitscharakter des Ich nicht in Frage stellen. Fichtes Äußerung, daß die Bedingung der Möglichkeit eines fremden Einflusses im absoluten Ich selbst gegründet sein müsse, offenbart m. E. das Dilemma: das absolute Ich „muß sich unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten“ (GA I,2, 405). Beachten wir Fichtes Begründung, warum das Ich aus sich herausgeht: „So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll Alles gesetzt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig [...] seyn“ (GA I,2, 396). „Es strebt [...] kraft seines Wesens sich in diesem Zustande zu behaupten“ (GA I,2, 401); es „muß – und das liegt gleichsam in seinem Begriffe – über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es

³ „Denkt man sich die Erzählung von dieser Tathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müste sie etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn“ (GA I,2, 261).

⁴ In den §§ 4 und 5, in denen es u. a. darum geht, die Implikate des 3. Grundsatzes herauszuheben, verdeutlicht Fichte folglich auch den § 1 (vgl. GA I,2, 409).

⁵ Verwiesen sei auf Fichtes Idealismus-Realismus-Kritik im § 4 der „Grundlage.“

praktisch: nicht absolut“, „es fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle“ (GA I, 2, 409; vgl. ebd., 408). Zwar sagt uns Fichte selbst, daß dieses Ich nicht absolut ist, dieses Ich ist aber auch nicht das empirische (das ja selbst bloß Vorstellung ist), sondern das absolute Ich, sofern es sich öffnet. Dieses Bedürfnis des Ich sich zu öffnen und die dabei erfahrene Grenze – im absoluten Ich tut sich eine „Ungleichheit, und darum etwas fremdartiges hervor“ (GA I, 2, 400) –, stellen die souveräne Stellung des absoluten Ich, die ja absolute Freiheit garantieren soll, in Frage. Wie m. E. die vorstehenden Zitate zeigen, läßt sich die dem absoluten Ich zugeschriebene Autonomie mit der Anforderung, daß es aus sich herausgehen muß, nicht vereinbaren. Bedenken wir noch, daß erst der Anstoß das Ich in Bewegung setzt (vgl. GA I, 2, 411), wird noch fragwürdiger, ob dem absoluten Ich die Realität und Unabhängigkeit beigemessen werden kann, die ihm Fichte zuordnet.⁶

2. Freiheit als Willensfreiheit

„Wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas unvernünftiges unternimmt? Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft? [...] hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Menschen?“⁷ Jacobis Fragen finden bei Fichte Antworten. Die Menschen haben nicht u. a. auch Vernunft, sondern die Vernunft hat den Menschen. Zwar ist der Mensch für Fichte bloß ein endliches Vernunftwesen, die Endlichkeit sei aber kein Moment der Vernunft selbst, sondern trete gleichsam von außen an sie heran. Wie aber kommt dann dieses vernünftige Wesen dazu, etwas Unvernünftiges zu tun?

Daß Gott sich auch für das Böse oder das Unvollkommene entscheiden könne, wurde in der Theologie in aller Regel bestritten. Gott wählt das Vollkommene, sei es notwendigerweise oder mit Freiheit. Das absolute Ich ist nicht Gott, steht aber für Vernunft, aus deren Streben Fichte die moralische Bestimmung des Menschen ableiten will. Ist es da nicht etwas befremdlich, daß Fichte auf einer Willensfreiheit besteht? Da Willensfreiheit nicht aus den ersten drei Grundsätzen gefolgert werden kann, ist zu fragen, was Fichte zu ihrer Annahme führt. Drei philosophische Motive leiten m. E. Fichte.

Den ersten Grund sehe ich darin, daß Fichte von einem unmittelbaren Erleben einer Unbestimmtheit (vgl. GA I, 5, 65, 131) ausgeht. Ebenfalls behauptet er ein Erleben eines moralischen Soll, das er bekanntlich nicht als Produkt der Sozialisierung des Menschen, sondern als Äußerung eines Unbedingten begreift, was uns zum zweiten Beweggrund führt. Fichte versteht sich als Vertreter von Kants praktischer Philosophie. Schon in seiner „Kritik aller Offenbarung“ wendet er sich gegen das Bild eines Menschen als einer moralischen Maschine (vgl. GA I, 1, 79, 87, 105): „keine Bestimmung, die nicht durch und durch mit Freyheit geschieht [ist] dem Moralgesetze gemäß“ (GA I, 1, 87). Erfolge die moralische Willensbestimmung notwendigerweise, erfülle sie nicht den Begriff von Moralität. Fichte nimmt in dieser frühen Schrift Kants kategorischen Imperativ einfach auf und begründet damit Willensfreiheit (das moralische Gesetz als *ratio cognoscendi* der Freiheit). Auch in der „Grundlage“ und in der „Sittenlehre“ greift er auf das moralische Gesetz zurück, im

⁶ Denken wir an Spinozas Freiheitsbegriff: „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur“ (Ethica I, def. 7).

⁷ Jacobi, Über die Lehre des Spinoza (Breslau 1789) 422.

Unterschied zu Kant will er aber dann den kategorischen Imperativ nicht bloß als Tatsache des Bewußtseins behaupten, sondern genetisch ableiten.

Das dritte Motiv für die Annahme einer Willensfreiheit scheint mir darin zu liegen, daß Fichte die Erfahrung der Immoralität des Menschen mit seinem ersten Prinzip zu vereinbaren sucht. Das Theodizee-Problem stellt sich modifiziert auch für Fichte, nur geht es bei ihm nicht um die Rechtfertigung Gottes, sondern um die Rechtfertigung der Vernunft. – Praktische Vernunft und Wille dürfe nicht „verwechselt“ werden (GA I,2, 14; vgl. ebd., 28); durch einen freien Willen könne sich das Ich zu sich selbst in ein Verhältnis setzen. Wie aber begründet Fichte in seinem System des Geistes Willensfreiheit? Erst im § 5 der „Grundlage“ bekommen wir nach Fichte Aufschluß über die wahre Bedeutung des zweiten Grundsatzes und der ganzen Wissenschaftslehre (vgl. GA I,2, 390). Die Handlung des Entgegensehens, die doch ein Beziehen voraussetzt, ist unbedingt, sie ist nicht von außen verursacht, sondern nur veranlaßt. Auf diesen unbedingten Akt gründe sich „die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen“ (GA I,2, 398, vgl. I,2, 424). Fichte führt eine „absolute Handlung“ des Beziehens ein, aufeinander bezogen werden durch sie reine Tätigkeit und die auf das Objekt gehende Tätigkeit. Hintergrund dieser Konstruktion ist Fichtes Auseinandersetzung mit C. Chr. E. Schmidts „Versuch einer Moralphilosophie“ (vgl. GA I,2, 398). Bereits in seiner Rezension Creuzer bezieht sich Fichte auf den Schmidtschen „intelligiblen Fatalismus“, der „alle Moralität völlig aufhebe“, Zurechnung, Schuld und Verdienst falle bei dieser Theorie, nach Schmidts eigenem Geständnisse weg (vgl. GA I,2, 13). Wenden wir uns kurz Schmidts Position zu. Auf die Frage „Warum offenbart sich nicht in allen wahrnehmbaren Handlungen gleiche Vernunfttätigkeit, gleiche Moralität? warum äußert sich bald mehr das bestimmende, bald mehr das bestimmbare Vermögen des Willens“ (§ 254) antwortet Schmid: „Wenn wir keinen (vernunftlosen) Zufall einräumen wollen, so bleibt nichts übrig als Nothwendigkeit, denn es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beyden“ (§ 255). Da Schmid einen Zufall ausschließt und Vernunft in ihrem Handeln auch nicht willkürlich sei, bleibe als Erklärung bloß ihre Bestimmtheit: „Sie [die Vernunft] konnte, für diesen Fall nicht wirken. Sie ist frey d. i. selbstthätig in Ansehung der vernünftigen Form ihrer Handlungen; gebunden an den Stoff, der ihr gegeben, an die Sphäre, die ihr angewiesen ist.“ (ebd.) Eine „Unabhängigkeit des intelligiblen Wirkens von intelligiblen Gründen“ ist damit auszuschließen (§ 256). Nur Gott sei „in aller Rücksicht schlechterdings frey und unabhängig“ (ebd.). Diese „Naturnothwendigkeit aller Handlungen eines vernünftigen Wesens nach Gesetzen der Causalität der Dinge an sich selbst“ nennt Schmid „intelligiblen Fatalismus“ (§ 257).⁸

Fichte verneint Schmidts Position, die ein „moralisches Unvermögen“ (vgl. GA I,2, 13, Fußnote 30) kennt. Der von Schmid dargelegten Konsequenz versucht er dadurch zu entgehen, daß er reine Vernunfttätigkeit und objektive Tätigkeit voneinander trennt und zwischen ihnen eine „absolute Handlung des Ich“, durch die das Ich sich auf das Objekt erst bezieht, genauer, es erst konstituiert, einschleibt. Das Ich wird durch die durch den Anstoß reflektierte Tätigkeit nicht einfach bestimmt, seine ursprüngliche Freiheit wird dadurch nicht tangiert. Ohne diese beziehende Tätigkeit bestünde eine unmittelbare Verknüpfung von Ich und Nicht-Ich, wodurch Fichte die Eigenständigkeit des absoluten Ich negiert

⁸ Ebenso äußert sich Schmid im § 259.b. und § 260.a. der 2. Ausgabe seines Werkes (Jena 1792). Für „immoralische und nichtmoralische Handlungen“ müsse ein „zureichend entscheidender Grund in dem Intelligiblen angenommen werden“. Dieser Grund – Schmid denkt dabei an „dasjenige, was der Sinnlichkeit und allen ihren Erscheinungen an sich (als ihr denkbarer Grund) zum Grunde liegt, oder das übersinnliche Substrat der Natur“ – bestimme die „wahrgenommene Einschränkung der Vernunftwirkung in der Erscheinung nothwendigerweise“ (§ 260.b. der 2. Ausgabe).

oder zumindest beschränkt sieht. Analog äußert sich Fichte im § 4 der „Grundlage“. Gehe die Erklärung der Vorstellung vom Nicht-Ich aus, sei die Vorstellung nur sein Effekt, das Nicht-Ich werde zum „Real-Grund von Allen; es ist schlechthin, weil es ist und was es ist; (das Spinozische Fatum) das Ich selbst ist bloß ein Accidens desselben, und gar nicht Substanz“ (GA I, 2, 310). Im § 8 lesen wir, daß, da unser Handeln und Wollen nicht von dem Systeme unsrer Vorstellungen abhängig ist, der „Fatalismus [...] von Grund aus zerstört“ wird.⁹

Die Frage, wie sich die „absolute Spontaneität“ dieser beziehenden Tätigkeit begründe, mag man mit dem Argument abweisen, daß eine Begründung sie gerade aufhebe. Gleichwohl bleibt die Frage, in welchem Verhältnis diese unbedingte Tätigkeit, auf der die „absolute Spontaneität [...] des Willens im Praktischen“ gründe, worunter Fichte doch nur die Willensfreiheit verstehen kann, zu der reinen des ersten Grundsatz steht. Nach Fichte findet sich das Ich in dieser unbedingten Reflexion, es schreibt sich diese Freiheit zu, wodurch diese dann zur „Disposition der Intelligenz“ steht (GA IV, 1, 12): „ich war Maschine, und konnte Maschine bleiben; durch eigne Kraft, aus eign. Antriebe habe ich mich zum selbstständigen Wesen gemacht“ (GA I, 3, 90). Alles Objekt des Bewußtseins komme dadurch in die Gewalt des Ich. „Das Subjekt wird jetzt vom Objekt losgerißen, und durch diesen Act der Reflexion von ihm abgesondert. Hier reflectirt das Ich auf sich selbst, und auf sein innigstes Wesen: es reißt sich in dieser Reflexion gleichsam von sich selbst los, und erhebt sich gleichsam über sich selbst“ (GA IV, 1, 12/13). Ähnlich argumentiert Fichte in der „Sittenlehre“ von 1798: „Das Ich, als absolute Kraft mit Bewußtseyn reis't sich los – vom Ich – als gegebenen absoluten, ohne Kraft und Bewußtseyn.“ Durch diesen Akt komme die „absolute Tendenz zum absoluten“ unter die „Botmäßigkeit des Begriffs, das Ich „wird für sich [...] absolute Kraft des Begriffs“ (GA I, 5, 48). Durch „losreißen“ und „erheben“ soll offensichtlich die Distanz hergestellt werden, die ein „unentschiedenes Schweben zwischen mehrern möglichen Bestimmungen“ (GA I, 5, 131) und einen Übergang von „Unbestimmtheit zur Bestimmtheit“ (GA I, 5, 148) durch eine Wahl ermöglichen soll. Ist die Kraft des sich losreisenden Ich nicht ebenso die des absoluten Ich wie die des wählenden Willens? Die Kraft des Menschen sei Eine (vgl. SW II, 255f.; SW VII, 302; SW VIII, 353), gleichwohl muß aber die Kraft des Willens von der des absoluten Ich abgekoppelt gedacht werden, sonst wäre ein freier Wille, der sich souverän gegen seine eigentlich sittliche Bestimmung entscheiden kann, nicht möglich. Das Ich, das doch nach Identität strebt, eröffnet also selbst in sich die Möglichkeit der Nicht-Identität. Die Frage, warum es dies tut, stellt sich anscheinend für Fichte nicht, denn er geht von der Unbestimmtheit und der Willensfreiheit aus und versucht sie auf diese Weise in seine Systematik des ursprünglichen Vernunfthandelns einzubauen. Der dadurch entstandenen „Freyheit, die Freiheit zu gebrauchen“ (GA IV, 1, 12), steht es jetzt frei, sich moralisch zu entscheiden oder nicht.

3. Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung

„Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transscendentalen Gesichtspunkt aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt“ (GA I, 5, 125). Der Naturtrieb sei „Resultat unserer

⁹ Entsprechendes vernehmen wir in der „1. Einleitung“ (GA I, 4, 192; vgl. I, 6, 385 Anm.); in der „Sittenlehre“ charakterisiert Fichte den Fatalismus durch mechanische Abläufe (GA I, 5, 150; vgl. ebd. 181 ff.), auch hören wir von einem „intelligiblen Fatalismus“ niederen Grades, insofern man das Sittengesetz als determinierend denkt (ebd. 177).

Beschränkung“ (GA I, 5, 134); Trieb und Gefühl sind Äußerungen des Begrenzten und der Begrenztheit in uns (vgl. GA I, 5, 108). Mittels des Naturtriebs, der „Tendenz der Vernunft“ (GA II, 5, 70) ist, gehe die Vernunft spontan gegen die Hemmung an. Ehe der Mensch Selbstbewußtsein hat, übe der Naturtrieb Kausalität auf die Handlungen des Ich aus, er ist „noch nicht gebrochen durch das Subjekt, die Freiheit“ (GA II, 5, 68). Neben dem Naturtrieb kennt Fichte in der „Sittenlehre“ auch einen „sittlichen Trieb“, den er als einen „gemischten Trieb“ versteht. Der sittliche Trieb habe vom Naturtrieb das „materiale“, das „worauf er geht“, seine Form dagegen habe er vom reinen Trieb, er fordert letztlich gänzliche Unabhängigkeit (vgl. GA I, 5, 142 ff.) Wenn der sittliche Trieb als „gemischter Trieb“ das mit der Hemmung vermittelte Vernunftstreben ist, versucht er doch bereits Vernunft zu realisieren. Warum ihm also nicht freien Lauf gewähren? Wie kann sich unter dieser Sicht überhaupt noch die Frage stellen, was vernünftige Selbstbestimmung heißt? Warum soll mich der „sittliche Trieb [...] nicht bestimmen, als bloßer und blinder Trieb“? (GA I, 5, 144)

Wie wir gesehen haben, gibt es für Fichte keine moralische Maschine. Nur die Handlung sieht er als moralisch an, der eine bewußte und freie Entscheidung für die Vernunft vorausgeht. Fichte übernimmt hier Kants Unterscheidung von Legalität und Moralität. Wer zufolge des sittlichen Triebs handelt, „handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch, sondern *in so fern* gegen die Moral“ (GA I, 5, 145). Vernünftige Selbstbestimmung verlangt also Wahlfreiheit, setzt Entscheidungsalternativen voraus, zumindest die, daß das Ich-Subjekt dem Triebverlangen stattgeben kann oder auch nicht. Das durch einen spontanen Akt entstandene Ich-Subjekt soll die dem Ich eigentümliche Bestimmung wollen, soll sich bewußt für die im sittlichen Trieb sich aussprechende Vernunfttendenz entscheiden, sie sich zur Handlungsmaxime machen: „der Mensch soll einig mit sich selbst seyn“ (GA I, 3, 87). Diese Einigkeit mit sich selbst ist dann gegeben, wenn „weder mein objectives als abhängig vom subjectiven, [...] noch mein subjectives als abhängig vom objectiven, [...] sondern beides soll als schlechthin Eins gedacht werden. Ich denke sie als Eins, indem ich [...] die Freiheit denke, als bestimmend das Gesetz [das Sittengesetz], das Gesetz, als bestimmend die Freiheit“ (GA I, 5, 64).

Kommen wir an dieser Stelle auf die Willensfreiheit zurück. Wie bereits dort dargestellt, setzt für Fichte vernünftige Selbstbestimmung Freiheit des Ich-Subjekts voraus; das Handeln soll ja nicht bloß gemäß dem sittlichen Trieb sein, sondern ihn selbst wollen. Fichtes Verständnis der Willensfreiheit und der Freiheit als vernünftiger Selbstbestimmung verweisen somit aufeinander, keiner dieser Freiheitsbegriffe kann ohne den anderen bestehen. Wenngleich Fichte in diesem Punkt, wie in seiner Äußerung, daß jeder Versuchs, einen Freiheitsakt begreifen zu wollen, gerade die vorausgesetzte Freiheit vernichte (vgl. GA I, 5, 168), ganz konsequent ist, bleibt noch ein Problem. Fichte versichert uns einerseits, daß, sollte sich „im Menschen eine böse Maxime finden, [...] sie einzig und allein aus der Freiheit zu erklären [ist]“ (GA IV, 1, 89; I, 5, 167, 174), da der Mensch ursprünglich weder gut noch böse, sondern frei ist und nur kraft seiner Freiheit gut oder böse wird (vgl. GA IV, 1, 89; I, 5, 167, 174), andererseits beansprucht er einen „Vernunftgrund“ dafür anzugeben, warum „zwar nicht nothwendig“, aber es „zu erwarten“ ist, daß der Mensch auf der Ebene des unsittlichen Handelns verbleibt (GA I, 5, 182). Fichte macht hierfür eine „ursprüngliche Trägheit zur Reflexion“ verantwortlich, die er als ein „wahres positives radikales Übel; nicht etwa nur negatives“ (GA I, 5, 182) bezeichnet. Sie bestimme zwar nicht mit Notwendigkeit, da dann die Freiheit aufgehoben wäre, sondern sie will nur „jene Allgemeinheit der Erfahrung [des Unsittlichen] erklärbar mache[n]“ (GA I, 5, 182/183). Von Interesse ist seine Begründung dieser „Kraft der Trägheit“, welche man auf der Ebene des natürlichen Bewußtseins annehmen mag, die sich aber systematisch nicht in seine Tran-

szendentalphilosophie einfügen läßt. Auf der rein naturtriebhaften Ebene sei der Mensch nichts mehr als Natur, obgleich Freiheit diese Kräfte der Natur belebt, sei deren Richtung keine andere als die der Natur. „Was aber der ganzen Natur zukommt“, so folgert Fichte, „muß auch dem Menschen, in wiefern er Natur ist, zukommen; das Widerstreben aus seinem Zustande heraus zu gehen“ (GA I, 5, 183). Ebenfalls in diesem Sinne bezeichnet er an einer anderen Stelle den Geist des Menschen als eine „Maschine, wie sein Körper; nur eine Maschine anderer Art, eine vorstellende Maschine, bestimmt durch die Einwirkung von aussen, und durch seine notwendigen Naturgesetze von innen“ (GA I, 3, 86). Dieses Bild der Maschine findet sich auch in der „Grundlage“ – Fichte spricht dort von einem „Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister“ (GA I, 2, 414). Ist dies aber nicht ein „Mechanismus“, dessen *movens* und *telos* Vernunft ist? Wie kann Fichte hier ein „Widerstreben aus seinem Zustande heraus zu gehen“ ansetzen? Wenn wir im übrigen daran denken, daß Fichte den Naturtrieb und den sittlichen Trieb ausdrücklich als Vernunfttrieb ableitet, bereits in der „Grundlage“ ein entsprechendes Verständnis vorliegt (vgl. §§ 7 ff.), und er an vielen Stellen seines Gesamtwerks betont, daß alle Kräfte des Menschen Ausfluß einer Grundkraft sind, des Vernunftstrebens, dann liegt es nahe, anzunehmen, daß Fichte diese „vis inertiae“ einfach von außen einschleibt, um verständlich zu machen, warum der Mensch in seiner Lebenspraxis so wenig vernünftig ist.¹⁰ Ausgehend von Fichtes Begriff des Ich dürfte es nämlich im Menschen ursprünglich gar keine tendenziell unvernünftigen Neigungen geben; unvernünftige Neigungen müßten sich der Reflexion verdanken, die aus dem sittlichen Trieb das Materiale des Naturtriebs isoliert, um auf diese Weise Lust und Genuß zu verselbständigen. Nur auf diese Weise könnten – systemimmanent gesehen – vielleicht Antriebe entstehen, die als unmoralisch beurteilt werden.

4. Freiheit als äußere Handlungsfreiheit

Fichtes Eintreten zugunsten Gesellschaft und Welt verändernder Freiheit ist unumstritten; seine Mahnung, stets „Acht auf sich zu [haben], daß man das Spekulative selbst als etwas Praktisches treibe“ (GA II, 5, 76/77), gilt für seine ganze Philosophie. Dies darf uns aber nicht zu der Annahme verleiten, daß der geforderten Handlungsfreiheit nur widrige äußere Umstände widerstreiten. Fichte selbst sieht die äußere Handlungsfreiheit als „unbegreiflich“ an: „Soll die Vft. [Vernunft] Kausalität haben, so muß sie diese Grenze [der „ursprünglichen Beschränktheit“] erweitern können (laut der Sittenlehre) eine solche Erweiterung der Grenze durch Vftkausalität [Vernunftkausalität] ist unbegreiflich“ (GA II, 4, 328). Warum unbegreiflich? Wenn Fichte hier von der Grenze durch die ursprüngliche Beschränktheit spricht, so hat er das im Auge, was in der „Grundlage“ den „Anstoß“ bewirkt oder das, was er in seiner Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ als „absolutes Nicht-Ich“ (GA I, 2, 151) bezeichnet. Da Fichte ja die realistische Sicht einer Außenwelt verneint und die Nicht-Ich-Setzung – wie seine Auseinandersetzung mit dem Idealismus klar zeigt (vgl. GA I, 2, 387f., 408ff., 413ff.) – gerade nicht aus dem Ich allein abzuleiten ist, nimmt Fichte eine ursprüngliche Beschränktheit des Ich an, die das natürliche Bewußtsein „gedollmetscht“ in Raum und Zeit erführt (GA II, 4, 87). Diese „bestimmte, an sich zufällige, und nicht weiter zu erklärende (G [Gott] hat uns so geschaffen) Beschränkung, [...] wodurch unsere empirische Weltanschauung bestimmt wird“ (GA II, 4, 84), denkt Fichte

¹⁰ Fragwürdig erscheint auch Fichtes Lehre dreier Entwicklungsstufen des Menschen (vgl. GA I, 5, 167ff.), worauf ich hier aber nicht mehr eingehe.

nicht in Raum und Zeit, ebensowenig wie das absolute Ich (vgl. GA II,3, 113; IV,2, 124, 148, 167, 188f., u. a.m.). In der Verarbeitung dieser Beschränkung entstehe die Vorstellung von Raum und Zeit und die einer Sinnenwelt (deren Moment das empirische Ich ist). Nun soll das Ich aber nicht bloß einen theoretischen Weltbezug haben, sondern auf die erfahrene Beschränkung reagieren. Bekanntlich ist ein Implikat des dritten Grundsatzes der „Grundlage“ der Satz „das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich“ (GA I,2, 385). Das „absolute Ich gerade um seines absoluten Seins willen“, forderte „die Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich“ (GA I,2, 396). So bedeutsam zweifellos die vernünftige Willensbestimmung auch ist, geht es in ihr ja nicht bloß um ein Selbstverständnis, sondern auch um ein Verhältnis zum Nicht-Ich, das es „zu modifizieren“ (GA I,2, 413), zu verichlichen gilt. Im „Sehnen“ (vgl. §§ 10f.) artikuliere sich dieses Ziel, das Gefühl der „Zufriedenheit“ signalisiere eine zeitweilige, vorübergehende Harmonie im Ich: die Selbstbestimmung des Ich erfolge vernünftig (ebd.). Erfahren wir uns auch im natürlichen Bewußtsein als unsere Umwelt verändernd, so weist uns Fichte ausdrücklich daraufhin, daß eben diese „sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt [...] uns nicht anders zu[kommt], als mittelbar durch die Vorstellung“ (GA I,2, 451), die aber ein Werk der Einbildungskraft ist. Dieser Vorstellung korrespondiert aber nach Fichte keine vorstellungsunabhängige, zeitlich und räumlich geordnete Welt, vielmehr liegt ihr eine ungeschichtliche, ursprüngliche Beschränkung zugrunde. Unser anscheinend wirkliches Handeln und seine Folgen müssen folglich in ihr bereits enthalten sein. Fichte nimmt daher eine „Prädetermination“ oder „Prädestination“ an (vgl. GA I,5, 205f., IV, 1, 112ff.) und verweist ausdrücklich darauf, daß der Wissenschaftslehre eine „prästabilisierte Harmonie“ zugrunde liege (vgl. GA IV, 1, 374): „Wirkst Du denn ein auf den andern, u. der andre auf Dich. Wie könntest Du zu folge der ausgemachten Wahrheiten des tr. Idealismus. es ist [...] ursprüngliche Beschränktheit, die aber in Harmonie steht (welches alles nur Bilder sind, unter denen wir das unbegreif[liche] fassen“ (GA II,4, 329).

Fichtes Begriff der ursprünglichen Beschränkung impliziert, daß alle Selbstbestimmung des Ich schon vorherbestimmt ist, denn wenn unser wirkliches Handeln prädeterminiert ist, dann muß es auch der Akt der Selbstbestimmung sein, der ihm ja vorausgeht.¹¹ Zwar wird von Fichte Freiheit weiterhin behauptet (vgl. GA IV, 1, 374), wie sollen sich aber Willensfreiheit, vernünftige Selbstbestimmung und äußere Handlungsfreiheit in diesem Rahmen noch denken lassen?

5. *Schlußbemerkung und Resumee*

Fichtes prinzipielle Begründung der Freiheit durch die Tathandlung steht außerhalb diskursiver Vermittelbarkeit. Dies gilt auch für ihre Letztbegründung in der „Sittenlehre“, nur daß Fichte dort den eigentümlichen Charakter dieser Begründung deutlich macht: „ich

¹¹ Daß die „gegenseitige Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen [...] völlig unbegreiflich“ ist, hören wir auch in der „Bestimmung des Menschen“ (vgl. GA I,6, 294ff.). Fichte versucht dort eine occasionalistische Lösung des Problems. Der „ewige Wille“ übernimmt die Vermittlungsaufgabe. Er sorgt für die „übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung“ und die „Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Willen miteinander“, für die Übereinstimmung über die „vorausgegebene Sinnenwelt“ und die „Produkte unserer gegenseitigen Freiheit“. Zu diesem Thema: Alois K. Soller, Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer ‚Interpersonalitätslehre‘ bei Fichte, in: Fichte-Studien, Band 6.

will selbstständig seyn, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube“ (GA I,5, 43). Indem Fichte diese Begründung explicite nicht auf eine „theoretische Einsicht“, sondern auf ein „praktisches Interesse“ (GA I,5, 43; vgl. GA I,5, 65, 351 ff., 424; I,4, 219f.; I,6, 257 u. a.m.) baut, weist er die Voraussetzungen seines Philosophierens aus und ist in diesem Punkt immanent nicht zu kritisieren. Die Probleme beginnen aber, wenn wir Fichtes Genetisierung der „Tatsachen des Bewußtseins“ betrachten. Fichte muß das absolute Ich aus sich herausgehen lassen, um das natürliche Bewußtsein zu erklären, das dazu angesetzte Bedürfnis des Ich, sich zu öffnen, läßt jedoch fragen, ob dem absoluten Ich noch die Absolutheit und Autonomie beigemessen werden kann, die ihm Fichte zuschreibt.

Fichtes Lehre der Willensfreiheit geht zwar vom natürlichen Erleben der Unbestimmtheit aus, ihr systemimmanenter Einbau ist m.E. aber problematisch. Gleichsam neben der Selbstsetzung des absoluten Ich muß noch Spontaneität möglich sein. Vernunft versucht sich nicht einfach zu realisieren, sondern eröffnet in sich selbst die Möglichkeit der Unbestimmtheit, der widervernünftigen Selbstbestimmung. Das absolute Ich will zwar seinen Absolutheitscharakter wahren, stellt es aber zugleich dem empirischen Ich frei, seiner Bestimmung zu folgen oder nicht. Dies mag man geradezu als die Krönung der Freiheit verstehen, aber man kann diese, die Möglichkeit der Selbstdestruktion eröffnende Freisetzung des empirischen Ich auch als widervernünftig ansehen. Für Fichte stellt sich letzterer Einwand nicht, da sein Moralitätsbegriff Willensfreiheit voraussetzt.

Die Möglichkeit vernünftiger Selbstbestimmung folgt aus der Willensfreiheit, führt sie ihrer Bestimmung zu, insofern verweisen Willensfreiheit und vernünftige Selbstbestimmung aufeinander. Das Widervernünftige akzeptiert Fichte aber nicht als Preis der Freiheit, sondern will es ebenfalls noch ableiten.¹² Seine Annahme einer *vis inertiae* ist m.E. systemimmanent nicht statthaft, gleichwohl aber auch Ausdruck seines systematischen Ansatzes, in dem nichts unerklärt bleiben soll.

Die eigentliche Problematizität von Fichtes Aussage, daß sein System bloß ein System der Freiheit sei, zeigt sich dann bei der Betrachtung der äußeren Handlungsfreiheit. Fichtes umfassender Anspruch, das theoretische und praktische Wissen systematisch derart zu begründen, daß diese Begründung zugleich ein „System“ der „Analyse des Begriffs Freiheit [ist]“, offenbart eine Aporie, erweist sich als widerspruchsfrei nicht durchführbar. Dies liegt nun nicht daran, daß System und Freiheit zwangsläufig unverträglich sind, sondern an Fichtes Erkenntnislehre, die ja ebenfalls in seinem System fundiert werden soll. Fichtes Kritik an Idealismus und Realismus, die gerade vom Freiheitsinteresse getragen ist, läßt ihn eine „ursprüngliche Beschränkung“ des Ich annehmen, die er als ungeschichtlich konzipieren muß. Mit ihr ist alles Erfahrbare vorgegeben, damit dann auch jede Entscheidung. Nicht nur die äußere Handlungsfreiheit, sondern jegliche freie Selbstbestimmung wird dadurch unbegreiflich.

¹² Diese Erklärung eröffnet Fichte auch einen Weg, die Kraft der Trägheit zu bekämpfen. Ich verweise dazu auf Fichtes späte Erziehungs- und Staatslehre.