

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 1992. "Intersubjektivität Und Willensfreiheit in Fichtes " Sittenlehre """. Edited by Michael Kahlo, Ernst Wolff, and Rainer Zaczyk. *Fichtes Lehre Vom Rechtsverhältnis : Die Deduktion Der SS 1-4 Der Grundlage Des Naturrechts Und Ihre Stellung in Der Rechtsphilosophie*, 29–52.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

FICHTE'S LEHRE  
VOM RECHTSVERHÄLTNIS

DIE DEDUKTION DER §§ 1-4 DER  
*GRUNDLAGE DES NATURRECHTS*  
UND IHRE STELLUNG IN DER RECHTSPHILOSOPHIE

Herausgegeben von  
Michael Kahlo, Ernst A. Wolff und Rainer Zaczyk



Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung, Köln

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis* : die Deduktion der §§ 1-4  
der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie /  
hrsg. von Michael Kahlo ... – Frankfurt am Main : Klostermann, 1992  
(Juristische Abhandlungen ; Bd. 21) – ISBN 3-465-02534-2  
NE: Kahlo, Michael [Hrsg.]; GT

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1992

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Satz: Fotosatz L. Huhn, Maintal – Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes „Sittenlehre“<sup>1</sup>

Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ gehört ohne jeden Zweifel zu den großartigsten Werken der Rechtsphilosophie. In der „Grundlage“ wird die Idee des Vernunftrechts mit einer Konsequenz und Radikalität ausgearbeitet, die in den vorangegangenen Schriften der abendländischen Rechtsphilosophie ihresgleichen sucht; es ist daher nicht übertrieben, Fichtes „Grundlage“ als den Höhepunkt des rechtsphilosophischen Denkens der Aufklärung zu bezeichnen. Was die Abhandlungen der vor-kantischen naturrechtlichen Tradition angeht, so unterscheidet sich Fichtes Ansatz von ihnen grundsätzlich dadurch, daß er mit Kant an der Irreduzibilität des Normativen auf die Empirie festhält; insofern kann für Fichte die Natur (als der Inbegriff der Empirie)<sup>2</sup> nicht der Geltungsgrund eines vernünftigen Rechts sein. Zwar ist der Titel der Schrift ein Zugeständnis an die Tradition; doch in der späteren „Rechtslehre“ von 1812 heißt es lapidar: „*Naturrecht*, d.i. Vernunftrecht, und so sollte es heißen.“ (10.498)<sup>3</sup> Für Fichte ist wie für Kant die Autonomie der Vernunft, die er als Selbstbewußtsein faßt, der letzte Geltungsgrund praktischer Normen; nur insofern eine Bestimmung aus der Idee des Selbstbewußtseins folgt, hat sie Anspruch auf Gehorsam. Doch geht die „Grundlage“ in manchem selbst über Kant hinaus, auch wenn Fichtes Werk schon 1796/97, also kurz vor der „Metaphysik der Sitten“ von 1797, erschien. Obgleich Fichtes erstes Buch nicht vor 1792 veröffentlicht wurde (und zwar auch hier in einem Gebiet, das von Kant in einer eigenen Schrift noch nicht behandelt worden war), schaffte es Fichte binnen weniger Jahre, seinen Lehrer einzuholen, ja zu überbieten: Grundlegende

<sup>1</sup> Ich danke meinem Freunde Marco Ivaldo, dem bedeutenden italienischen Fichtekenner, für klärende Gespräche zu diesem Thema.

<sup>2</sup> Ich sehe hier davon ab, daß für die klassische Naturrechtslehre die Natur sicher mehr war als der Inbegriff des Empirischen; darauf wird sie mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft jedenfalls verkürzt.

<sup>3</sup> Ich zitiere Fichte nach der Ausgabe seines Sohnes: Fichtes Werke, 11 Bde., hg. von I.H. Fichte, Berlin 1834-1846, Nachdruck Berlin 1971, und zwar mit Angabe der Band- und Seitenzahl.

Werke zur theoretischen und zur praktischen Philosophie folgen einander in immer rascherem Tempo. Auch wenn die ihn von Kant unterscheidende Schnelligkeit seiner frühen Produktion, gesteigert sowohl durch ein außerordentliches geistiges Sendungsbewußtsein als auch durch die weltbewegenden politischen Ereignisse, Fichte von der detaillierten Ausarbeitung seiner Gedanken abgehalten hat, der er seine späteren Jahre widmete, ist die Fülle an originellen und kraftvollen Gedanken in jedem seiner Werke überwältigend; jedes Jahr ist Zeuge zumindest einer bleibenden Schrift aus seiner Feder.

Inwiefern läßt Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ nicht nur die vorkantische Tradition, sondern auch Kant hinter sich? Abgesehen von allen materialen Differenzen sind zwei methodische Unterschiede zu nennen. *Erstens trennt Fichte wesentlich schärfer als Kant Recht und Moral.* Zwar ist auch sein Rechtsbegriff keineswegs am bloß positiven Recht orientiert, sondern wird, wie schon gesagt, von einer normativen Instanz geleitet; diese ist aber gleichsam ein symmetrischer Egoismus, der zwar bestimmte asymmetrische Rechtsformen als ungerecht zu verurteilen erlaubt, der aber von dem Prinzip des Sittengesetzes unterschieden, ja mit ihm geradezu inkompatibel ist. Diese grundsätzliche Trennung von Moral und Recht vermeidet zwar einige Probleme, wirft aber eine Menge anderer auf – insbesondere was Straf- und Staatsrecht betrifft; man kann daher füglich bezweifeln, daß die Fichtesche Lösung sachlich wirklich akzeptabel ist. Jedoch ist der hiermit zusammenhängende Problemkreis nicht Thema meines Beitrags.<sup>4</sup> Es geht mir hier vielmehr um die Frage, die mit der *zweiten Sphäre* zusammenhängt, in der Fichte gegenüber Kant innovativ war – *ich meine die Herleitung der Rahmenbedingungen des Rechts.*

Mit einem Freiheitspathos, das es in dieser Form nie vorher gegeben hatte, will Fichte in der „Grundlage des Naturrechts“ auch Dinge ableiten, die kein Rechtsphilosoph vorher deduziert hatte, teils weil sie nicht spezifisch für Rechtsverhältnisse relevant sind, sondern allgemein gelten, teils weil sie als *bruta facta* angesehen wurden, die einer weiten Herleitung unfähig sind. Eben dies aber war für Fichte eine Verletzung der

<sup>4</sup> Was die strafrechtsphilosophischen Konsequenzen des Fichteschen Ansatzes betrifft, darf ich auf meinen Beitrag „Was darf und was soll der Staat bestrafen? Überlegungen im Anschluß an Fichtes und Hegels Straftheorien“ verweisen (in: Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus, ... hg. von V. Hösle, Hamburg 1989, 1-55).

Freiheitsidee: Wenn ich mich einfach damit abfinden müßte, daß ich etwa einen Leib habe, ohne einzusehen, warum dies zu dem einzig unhintergehbaren Faktum, meinem Selbstbewußtsein, notwendig dazugehört, dann wäre ich nicht eigentlich frei. Natürlich hängt dieses Anliegen mit Fichtes grundsätzlicher Verlagerung der philosophischen Fragestellung gegenüber Kant zusammen. Kant setzt bekanntlich in den drei Kritiken bestimmte Fakten wie die intersubjektiv verbindliche Geltung der Naturwissenschaft, des Sittengesetzes, ästhetischer Urteile voraus und fragt sich, was Bedingung der Möglichkeit von deren Geltung sei. Diese irreflexive Form von Transzendentalphilosophie, die die Geltung bestimmter Dinge unhinterfragt zugrunde legen muß, will Fichte überwinden: Faktizitäten sollen aufgehoben, die Geltung insbesondere der Naturwissenschaft und des Sittengesetzes selbst begründet werden. Aber worauf lassen diese sich gründen? Nun, zumindest für den frühen Fichte ist die Antwort eindeutig: auf das nicht zu negierende, weil in jeder Negation schon vorausgesetzte Prinzip des Selbstbewußtseins. Dies um so mehr, als, wie D. Henrich in einer zu Recht berühmten Studie gezeigt hat<sup>5</sup>, Fichte ernst zu nehmende Argumente dafür entdeckt zu haben glaubte, daß das Selbstbewußtsein selbst nicht aus anderem erklärt werden, also nicht Prinzipiat sein könne. Wenn es aber, wie Fichte im Innersten glaubte und wofür er ebenfalls gewichtige Argumente hatte, nicht mehrere Prinzipien geben kann und wenn das Selbstbewußtsein nicht Prinzipiat ist, dann muß alles andere vom Selbstbewußtsein prinzipiiert sein.

Unter den Rahmenbedingungen des Rechts spielt neben dem Leib zweifelsohne die *Intersubjektivität* eine entscheidende Rolle. Ohne eine Pluralität von Ichen gäbe es kein Recht – das ist einer der grundlegenden Unterschiede zwischen Recht und Moral, da diese auch für einen etwaigen *Privatus* unbedingte Geltung besäße, während „das Rechtsgesetz ... auf dem Faktum“ beruht, „daß mehrere freie Wesen in einer gemeinschaftlichen, die Wirksamkeit Aller fortpflanzenden Sphäre stehen. (Nur auf diesem. So wie diese Bedingung nicht gesetzt wird, fällt der Begriff weg.“ (10.500) In der Tat kann Fichte beanspruchen, wohl als erster Denker des Abendlandes eine Deduktion der Intersubjektivität versucht zu haben, die auch mit späteren Bemühungen – besonders ist natürlich

<sup>5</sup> Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt 1967.

an Husserl zu erinnern<sup>6</sup> – durchaus konkurrenzfähig ist.<sup>7</sup> In der „Grundlage“ leistet der § 3 diesen Versuch; der in diesem Paragraphen bewiesene zweite Lehrsatz lautet: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.“ Doch trotz der exponierten Stellung des Interpersonalitätsbeweises in der „Grundlage“ ist es keineswegs so, daß Fichtes Philosophie der Intersubjektivität in der „Grundlage“ vollständig entwickelt wird. Selbst bei gründlicher Lektüre der Schrift erfährt man nur, *daß* es Interpersonalität gibt; *wie* sie möglich ist, wird von Fichte nicht näher ausgeführt. Dabei ist unschwer zu sehen, daß die Beantwortung dieser Frage für einen subjektiven Idealisten wie Fichte gar nicht so einfach ist. Denn nach Fichte gibt es keine objektive Außenwelt, sondern nur Vorstellungen der Außenwelt<sup>8</sup>; *was garantiert dann aber, daß die verschiedenen Vorstellungen der endlichen Iche miteinander harmonisieren?* Daß sich viele Leser der „Grundlage des Naturrechts“ diese äußerst naheliegende Frage nicht stellen, beweist nur, wie schwer es ist, sich in den subjektiven Idealismus wirklich hineinzudenken und nicht nur aus ihm die Versatzstücke zu entnehmen, die einem gerade interessant erscheinen.

Fichte hat die genannte Frage erst im „System der Sittenlehre“ von 1798 beantwortet, obgleich, wie schon gesagt, die Moral- nicht in gleichem Maße wie die Rechtsphilosophie auf eine Lösung des Problems angewiesen ist: Denn Moral gäbe es ja auch dann, wenn ich allein auf der Welt wäre, während rechtliche Verhältnisse gar nicht faßbar sind, wenn nicht gegenseitiges Verständnis gegeben ist. Man könnte dies damit erklären wollen, daß Fichte 1796/97 noch über keine voll befriedigende Lösung verfügte; vielleicht aber wollte Fichte sein Publikum nicht überfordern und befremden. Denn sein Lösungsansatz ist in der Tat nicht das, was man von einem nachkantischen Transzendentalphilosophen erwar-

<sup>6</sup> Erinnert sei besonders an die fünfte Cartesianische Meditation.

<sup>7</sup> Vgl. dazu C.K. Hunter, Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie, Meisenheim 1973.

<sup>8</sup> Diese Aussage wird durch Fichtes dunkle Lehre vom Anstoß, auf den sich Kants Ding-an-sich reduziert, nur eingeschränkt, nicht negiert. Denn auch wenn der Anstoß den Prozeß der Selbstbestimmung in Gang bringt, kann er keinesfalls, wie das Ding im Realismus, für den Inhalt der Vorstellungen aufkommen.

ten würde – Fichte greift auf die Lehre der klassischen Metaphysik von der *prästabilierten Harmonie* zurück. Dieser Rückgriff sollte nicht als bloß antiquarische Kuriosität betrachtet werden; es wird sich vielmehr zeigen, daß Fichtes Interpersonalitätslehre mit ihm steht und fällt.<sup>9</sup> Das Angewiesensein auf eine scheinbar obsoleete Lehre ist nun nicht notwendig ein Übel; vieles, was überholt zu sein scheint, ist häufig sachlich substantieller als Dinge, die sich als zeitgemäß ausgeben. Doch leider hat die Lehre von der prästabilierten Harmonie einen Haken, der ein wichtiges Grundanliegen Fichtes gefährdet: Sie ist nicht ohne weiteres kompatibel mit der Lehre von der *Willensfreiheit*, die eines der Argumente für Fichtes Begründung des subjektiven Idealismus war. Daher ist der Verdacht jetzt schon nicht abwegig, daß Fichtes Lehre von der intersubjektiven Kommunikation einen Problemknoten darstellt, der seinen Ansatz zu Fall bringen könnte. Insbesondere deutet sein Rückgriff auf eine zentrale Lehre der klassischen neuzeitlichen Metaphysik darauf hin, daß diese vielleicht gar nicht so vollständig durch die Transzendentalphilosophie überwunden worden ist, wie man gerne glaubt. Im folgenden will ich in drei Schritten vorgehen. Ich will zunächst in aller Kürze einige Grundprobleme der vorfichteschen Philosophien, die mit der Intersubjektivitätsproblematik in Verbindung stehen, erörtern; dies wird uns Fichtes Leistung, aber auch seine Abhängigkeit von Theoriebestandteilen der metaphysischen Tradition schärfer erkennen lassen (I). Zweitens will ich Fichtes Lehre von der Intersubjektivität im „System der Sittenlehre“ darstellen (II). Drittens will ich den entscheidenden Punkt dieser Lehre kritisieren und auf einige Folgen hinweisen, die einerseits Fichtes System, andererseits sein philosophiehistorisches Selbstverständnis berühren (III).

## I.

Man braucht nicht unbedingt Habermas' und Apels Transformation der Bewußtseinsphilosophie in Sprachphilosophie sachlich in all ihren Konsequenzen mitzumachen<sup>10</sup>, um der Ansicht zu sein, daß ihre philosophie-

<sup>9</sup> Es ist kein Zufall, daß auch Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ (IV, Dritter Satz, II) sich derselben Lösungsstrategie bedient.

<sup>10</sup> Zur Transzendentalpragmatik darf ich auf meine kritische Darstellung verweisen: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990.

geschichtsphilosophische These von den drei Paradigmen zumindest im großen und ganzen stimmt. Es ist schon in der klassischen deutschen Philosophie, insbesondere natürlich in Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, wieder und wieder darauf hingewiesen worden, daß von der Antike bis zur Neuzeit eine immer stärkere Herausarbeitung der Subjektivität stattgefunden hat, ja daß »Subjektivität« spätestens seit Descartes die Grundkategorie der neuzeitlichen Philosophie darstellt – im Unterschied zu der im Zentrum der antiken Philosophie stehenden Kategorie der Objektivität. Ebenso unverkennbar ist, daß das Problem der Intersubjektivität in der Philosophie seit Hegel in neuer Weise im Mittelpunkt steht. Dafür spricht schon das äußerliche Indiz, daß erst die moderne Philosophie das Wort „Intersubjektivität“ kennt; dafür spricht, daß die moderne Philosophie durch die Zusammenarbeit mit zwei neuen Einzelwissenschaften, nämlich Linguistik und Soziologie, besonders gekennzeichnet ist; dafür spricht, daß die erkenntnistheoretische Frage nach der Erfahrung des Anderen und die ontologische Frage nach der Seinsweise von Institutionen im 19. und 20. Jahrhundert deutlich an Raum gewonnen haben.

Was ist die Stellung des Anderen in der neuzeitlichen Philosophie? Ich will mich hier insbesondere auf den Begründer der neuzeitlichen Metaphysik, auf Descartes, konzentrieren; denn in seinem System ist in nuce fast alles folgende bis zu Fichte enthalten: „Descartes und die Folgen“ könnte die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik betitelt werden.<sup>11</sup> Klar ist, daß für Descartes das Sein in drei Sphären auseinanderfällt: in Gott, in *res extensa* und in *res cogitans*. Sicher ist die Cartesische Philosophie durch eine tiefe Ambivalenz insofern gekennzeichnet, als teils das Ich, teils Gott Prinzip der Philosophie sind: Das *cogito* ist das methodologische, Gott das ontologische Prinzip der cartesischen Metaphysik, und der Wunsch, diese unbefriedigende Doppelung zu überwinden, macht eines der Hauptmotive der neuzeitlichen Philosophie aus. Aber bei aller Ambivalenz im Verhältnis von Gott und Ich ist eine Sache in Descartes' Entwurf völlig unstrittig: Der Andere hat in ihm keinen relevanten Platz. Das gilt erstens methodologisch: Descartes' Hauptwerk ist nicht etwa wie die Platonischen Schriften ein Dialog, sondern eine monologische Meditation, in der Reflexionen auf die philosophisch konsti-

<sup>11</sup> Ich bin dem näher nachgegangen in meinen Moskauer Vorlesungen über das Wesen der neuzeitlichen Metaphysik, die 1992 auf russisch in Moskau erscheinen werden.

tutive Bedeutung eines Publikums keine Rolle spielen. Das gilt zweitens ontologisch: In einer Welt, die aus Gott, der Natur und einem einzigen Ich, nämlich dem einsamen Philosophen, bestünde, würde nach Descartes nichts Wesentliches fehlen. Zwar treibt Descartes seine Einsicht, daß fremde Innenseiten für keinen anderen unmittelbar als Innenseiten erfahrbar sind, nicht so weit, daß er anderen Menschen Innenseite abspricht; diese Konsequenz zieht er nur bei den Tieren, auch wenn sie schon hier von äußerster Konstraintuivität ist: Es scheint dem gesunden Menschenverstand schwer glaubhaft, daß Descartes, der ja oft geritten ist, wirklich gemeint haben soll, daß sein Pferd keine Innenseite hatte; aber der gesunde Menschenverstand unterschätzt die Konsequenz und Prinzipientreue, die jeden wahren Philosophen kennzeichnet. Immerhin schreckt selbst ein Philosoph von so robespierrehafter Unerbittlichkeit wie Descartes vor einem radikalen Solipsismus zurück, auch wenn er ihn ernsthaft erwägt. Offenbar kann man auf zwei Ebenen von Solipsismus reden: Einerseits ist Solipsist derjenige, der die Existenz der Außenwelt leugnet; und bekanntlich kann nur der Glaube an Gottes Ehrlichkeit Descartes davon überzeugen, daß es eine objektive Außenwelt gibt. Andererseits kann aber auch derjenige, der sich von der Existenz einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt überzeugt hat, durchaus der Ansicht sein, er sei das einzige Bewußtsein in der Welt; und in der Tat hat Descartes durchaus die Möglichkeit für diskussionswürdig gehalten, seine Mitmenschen seien sämtlich Automaten, also zwar unabhängig von seinem Bewußtsein existierende, aber doch subjektivitätslose Wesen, obgleich er sich schließlich – in einer zumindest für den Leser nicht ohne weiteres überzeugenden Weise – u.a. mit ihrer Sprachfähigkeit als Kriterium für Innenseite zufrieden gibt.<sup>12</sup> Das Akzeptieren einer objektiven Außenwelt ist also durchaus keine hinreichende Bedingung für den Glauben an die Existenz anderer Selbstbewußtseine; doch könnte es scheinen, daß sie eine notwendige Bedingung dafür ist. Doch selbst dies ist, zumindest wenn man die historisch verwirklichten Systeme der Philosophiegeschichte zugrunde legt, keineswegs der Fall: Berkeley, aber auch Fichte sind die berühmtesten Gegenbeispiele, wie wir bald sehen werden.

Zurück zu Descartes. Auch wenn er, wie gesagt, nur ein methodologischer, kein ontologischer Solipsist ist, spielt die Welt intersubjektiver Be-

<sup>12</sup> Ich beziehe mich auf das Ende des fünften Teils des „Discours“. Die entsprechenden Passagen haben in die „Meditationen“ bezeichnenderweise keinen Eingang gefunden.

ziehungen in seiner Metaphysik keine Rolle. Für nahezu alle Denker von ihm bis zu Kant sind Subjekt und Objekt die Grundkategorien der Philosophie, und kaum findet sich eine Reflexion darauf, daß das Du weder unter die eine noch unter die andere Kategorie subsumiert werden kann. Als Grundwissenschaften gelten einerseits die Naturwissenschaft, andererseits die auf Introspektion gegründete Psychologie – die Sozial- und die hermeneutischen Wissenschaften haben in der Wissenschaftstheorie der neuzeitlichen Metaphysik keinen Platz (mit Ausnahmen wie Vico und Herder). Daß sich die Grundformen empirischer Erkenntnis auf sinnliche Erfahrung und Selbstbeobachtung reduzieren, bleibt ein Axiom der Erkenntnistheorie bis hin zu Kant: Ich erinnere hier nur an Lockes sensation und reflexion und an Kants äußeren und inneren Sinn. Heute haben wir es leicht, hier eine Lücke zu erkennen: Spätestens seit Peirce und Royce<sup>13</sup> wissen wir, daß etwa Verstehens- und Empathieprozesse weder auf den inneren noch auf den äußeren Sinn zurückgeführt werden können. Fühle ich, daß der andere Angst hat, so habe keineswegs notwendig auch ich Angst; auf Introspektion kann sich also meine Einsicht nicht gründen. Ebenso wenig aber handelt es sich um eine Beobachtung nach Art des äußeren Sinnes; denn diese könnte nicht mehr feststellen, als daß der andere zittert, Schweißausbrüche erleidet usw., könnte aber nie zur Innenseite des anderen vorstoßen. Eine solche Theorie der Erfahrung eines anderen Subjektes hat Kant nirgends ausgearbeitet, ja er scheint sie nicht einmal als Desiderat empfunden zu haben.

Die bisher behandelte Lücke in der Philosophie Descartes', also das Intersubjektivitätsdefizit, ist es nicht gewesen, das die Kritik seiner unmittelbaren Nachfolger bestimmt hat; es ist erst spät überhaupt als Problem bemerkt worden, ja es läßt sich sagen, daß im Grunde erst Fichte in dieser Frage einen entscheidenden Schritt vorwärts getan hat. Drei Themenkreise spielen vielmehr bei Descartes' Kritikern eine große Rolle, von denen zwei zum Verständnis der Fichteschen Intersubjektivitätslehre von großer Bedeutung sind. Da ist erstens der Streit zwischen Rationalismus und Empirismus, der aber zum Verständnis Fichtes wenig beiträgt. Denn Fichte ist radikaler Rationalist, ja viel rationalistischer als Descartes, der einerseits über keine Methode verfügte, seine synthetischen Sätze

<sup>13</sup> Zu Peirce vgl. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt 1975; von Royce s. insbesondere den „Mind“-Artikel (*The basic writings*, ed. ... by J.J. McDermott, 2 Bde., Chicago 1969, II 735-761).

a priori zu begründen (ja der diese Frage so nicht einmal stellen konnte), und dem andererseits Fichtes Apriorismus übertrieben vorgekommen wäre. Zweitens hat zur Weiterführung des Cartesianismus jene oben erwähnte Grundambivalenz beigetragen, nach der Gott und Ich um den ersten Platz im System konkurrieren. Die meisten nachcartesischen Systeme haben sich klarer als Descartes selbst für den einen bzw. den anderen Ausgangspunkt entschieden. Bei Spinoza und, wenn auch nicht in so reiner Form, bei Leibniz ist Gott ontologischer wie begründungstheoretischer Ausgangspunkt der Philosophie; ihm wird, zumindest bei Spinoza, die Cartesische Sonderstellung des Ich zum Opfer gebracht. Kant dagegen ist den anderen möglichen Weg des Cartesianismus gegangen: Bei ihm ist das Ich nicht nur methodischer, sondern (*sit venia verbo*) auch ontologischer Grund der Philosophie. Ich meine damit, daß die Einheit der Welt, die bei Descartes nur Gott zu garantieren vermag, bei Kant in der Einheit des Bewußtseins gründet, auch wenn das Wort „ontologisch“ mißverständlich ist, da es natürlich nur die phänomenale, nicht die noumenale Welt ist, die durch das Ich begründet wird. Im Rahmen der – freilich unerkennbaren – noumenalen Welt behält Gott durchaus einen Platz; insbesondere aber braucht Kant Gott, um die Verwirklichbarkeit des zur noumenalen Welt gehörigen Sittengesetzes in der empirischen Welt behaupten zu können: Gott bürgt für die Möglichkeit einer Harmonie zwischen noumenaler und phänomenaler Welt. Insofern Fichte, radikalster aller Cartesianer, die Dinge an sich streicht, ließe sich sagen, daß er den von Kant eingeschlagenen, das Ich gegen Gott ausspielenden Weg des Cartesianismus bis zum Ende gegangen ist – wäre da nicht, wie wir gleich sehen werden, das Intersubjektivitätsproblem, das ihn gewissermaßen einholt und zu einer Leibnizschen Korrektur seines Ansatzes zwingt.

Die Probleme, die der Dualismus von phänomenaler und noumenaler Welt bei Kant aufwirft, sind – auch wenn sein Dualismus material verschieden ist von dem Cartesischen<sup>14</sup> – durchaus strukturanalog zu den Schwierigkeiten, in die sich Descartes' Leib-Seele-Dualismus verstrickt. Dies ist natürlich der dritte Themenkreis, den ich im Auge hatte, als ich von den Kritiken an der Cartesischen Metaphysik sprach; dies ist auch der Themenkreis, der zu einer Aufwertung Gottes im Rahmen der meta-

<sup>14</sup> Physisches und Psychisches gehören bei Kant ja beide zur phänomenalen Welt.

physischen Systementwürfe gezwungen hat. Einerseits besteht kein Zweifel, daß die Cartesische Leib-Seele-Theorie aufgrund ihrer Klarheit und Einfachheit zu den großartigsten intellektuellen Leistungen der Menschheit gehört. Mit der Entteleologisierung der Natur, die dem objektivierenden Zugriff der exakten Naturwissenschaft unterworfen wird, deren Herold Descartes ist, schien eine dualistische Theorie die einzige Möglichkeit, so etwas wie Menschenwürde zu bewahren. Zudem konnte Descartes durchaus meinen, daß allein seine Theorie mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele vereinbar war<sup>15</sup>: Descartes ist nicht der einzige neuzeitliche Philosoph, der seine das Mittelalter zerstörenden Überzeugungen für die eigentlich christlichen hält.<sup>16</sup> Schließlich ist klar, daß zumindest in einem bestimmten Sinne der Dualismus recht hat: Bewußtseinszustände sind sicher nicht *in terms of* physikalischen Zuständen zu definieren. Und doch ist andererseits klar, daß Descartes' dualistische Lösung des Leib-Seele-Problems erstens extrem kontraintuitiv ist (denn wir erfahren uns als Leib-Seele-Einheit) und daß sie zweitens furchtbare Folgeprobleme aufwirft, die die neuzeitliche Philosophie bis zu Kant in einer Weise peinigen, die für uns Heutige nur schwer nachvollziehbar ist, auch wenn wir uns keineswegs einbilden dürfen, über eine bessere Lösung des Leib-Seele-Problems zu verfügen. So ist Descartes selbst noch von einer Wechselwirkung zwischen *res cogitans* und *res extensa* überzeugt; doch ist unschwer zu sehen, daß eine solche Konzeption nicht ohne weiteres mit einem Dualismus kompatibel ist. Denn wechselwirken kann nur, was irgendwie gleichartig ist; bei der vorausgesetzten unüberbrückbaren Differenz von *res cogitans* und *res extensa* wird daher eine Wechselwirkung zunehmend undenkbar.<sup>17</sup> Da aber ein Zusammenhang zwischen Psychischem und Physischem unverkennbar ist, besteht zu seiner Erklärung nurmehr die Möglichkeit, auf Gott als Grund dieses Zusammenhanges zurückzugreifen. Wie diese Lösung im Okkasionalis-

<sup>15</sup> Zu der Frage s. etwa M. Fardellas „Lettera antiscolastica“ (Napoli 1986), in der dieser italienische Cartesianer gegen Ende seines Briefes nicht zu Unrecht meint, die aristotelisch-thomanische Lehre von der Seele als der Form des Leibes sei inkompatibel mit dem christlichen Unsterblichkeitsglauben.

<sup>16</sup> Ich denke etwa an Cusanus, dessen Zerstörung des ptolemäischen Weltbildes u.a. auf der Überzeugung basiert, die endliche Welt der aristotelisierenden Kosmologie sei dem unendlichen Gott nicht angemessen.

<sup>17</sup> Zu den Wechselwirkungskonzeptionen der unmittelbaren Cartesianer s. das grundlegende Buch von R. Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

mus bzw. der Lehre von der prästabilierten Harmonie genauer ausgearbeitet wurde, ist bekannt. Physisches wie Psychisches werden von Gott gleichsam wie zwei Uhren aufgezogen und laufen dann parallel ab, auch wenn es keine eigentliche Interferenz zwischen ihnen gibt.<sup>18</sup> Wenn ich meinen Hund zu schlagen glaube, folgen in meinem (und analog in des Hundes) Bewußtsein eine Reihe von Vorstellungen einander; gleichzeitig ereignen sich in der physischen Welt bestimmte Dinge, die aber weder durch meine Vorstellungen verursacht sind noch diese verursachen können: Mein Wunsch, den Arm zu heben – also ein psychisches Ereignis –, kann nicht dazu führen, daß ich tatsächlich den Arm hebe – denn dies ist ein physisches Ereignis –; umgekehrt kann das Heben des Armes nicht dazu führen, daß ich den Eindruck habe, ich hätte den Arm gehoben. Die prästabilierte Harmonie erfüllt zwei Funktionen, die man streng zu unterscheiden hat: einerseits garantiert sie die Entsprechung von Physischem und Psychischem, andererseits die Korrespondenz der Vorstellungen verschiedener Subjekte (die ja einander ebenfalls nicht kausieren können, wenn man Telepathie ausschließt).

Nun ist die Lehre von der prästabilierten Harmonie gewiß nicht unmittelbar einleuchtend – die Überzeugung, daß Vorstellungen Handlungen und Handlungen Vorstellungen verursachen können, sitzt tief. Doch ist das kein eigentliches Argument; denn die Philosophie wäre zweifelsohne überfordert, wenn sie alle unsere tiefeingewurzelten Überzeugungen retten müßte, von denen vermutlich gar nicht wenige falsch sind. Ernster zu nehmen sind folgende Einwände. Erstens ist mit der Lehre von der prästabilierten Harmonie Freiheit nicht ohne weiteres kompatibel. Zwar schwankt Leibniz bezüglich der menschlichen Willensfreiheit in eigenwilliger Weise; Schopenhauers Vorwürfe an ihn scheinen mir nicht unberechtigt zu sein.<sup>19</sup> Aber im Grunde ist klar, daß ohne die kompliziertesten Zusatzannahmen (wie sie sich etwa bei Fichte finden) prästabilierte Harmonie Willensfreiheit ausschließt; denn wäre ich wirklich frei, könnte nichts ausschließen, daß eine Divergenz zwischen meinen Vorstellungen und denen eines anderen aufträten; damit aber wäre die

<sup>18</sup> G. de Ruggiero, *L'età cartesiana*, Bari 1968, 226 entnehme ich, daß sich das Gleichnis bei A. Geulincx, *Annotata ad Metaphysicam*, ad p. 219 (ed. Land, 3 Bde., Hagae Comit. 1891-1893, II 307) findet.

<sup>19</sup> Preisschrift über die Freiheit des Willens, in: A. Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Zürich 1977, VI 99.

prästabilisierte Harmonie zerstört. Noch gefährlicher aber ist folgender Einwand. Wenn ich aus der Bewußtseinsimmanenz nicht herauskann, wenn ich also die physische Welt weder wahrnehmen noch gar beeinflussen kann, ist dann die Annahme einer physischen Welt überhaupt erforderlich? Diese Frage hat der konsequenteste aller Malebranchianer, Berkeley,<sup>20</sup> gestellt und sie schlicht und einfach mit „Nein“ beantwortet.

Auch wenn Berkeleys subjektiver Idealismus sich von dem Fichteschen durch seinen Empirismus und damit durch seine Verfehlung des Gedankens der Autonomie des Subjektes grundsätzlich unterscheidet, ist unverkennbar, daß zwischen beiden Ansätzen Affinitäten bestehen. Auch ihr geistiger Hintergrund weist Analogien auf: Berkeley will nach Art Alexanders den Gordischen Knoten des Leib-Seele-Problems lösen, indem er die eine Hälfte der dualistischen Metaphysik Malebranches – das bewußtseinstranszendente Physische – einfach durchstreicht, Fichte versucht Ähnliches mit Kants dualistischer Ontologie aus Phänomene und dem Bewußtsein unzugänglichen Noumena. Von Interesse ist hier freilich, wie Berkeley mit anderen Bewußtseinen umgeht. Es besteht kein Zweifel, daß, wäre Berkeley wirklich konsequent, er ihre Existenz zurückweisen müßte: Die Welt könnte dann nur aus ihm und bestenfalls Gott bestehen. Denn alle Argumente, die er gegen das Sein einer eigenen Außenwelt anführt, treffen auch die Existenz anderer Subjekte: Wenn dieser Tisch nur eine „idea“ ist, dann besteht kein Grund, warum nicht auch mein Freund nur eine „idea“ sein soll. Es ist bemerkenswert, daß Berkeley sich gegen diese Konsequenz mit der durch nichts begründeten Versicherung behilft, von Gott und den anderen Geistsubstanzen hätten wir keine „ideas“. Doch so schwach dieses Argument (wenn man es denn so nennen will) auch ist, so bezeichnend ist es doch für Berkeley, daß er sich mit ihm zufrieden gibt. Damit will ich keineswegs unterstellen, daß Berkeley ein oberflächlicher Denker sei (das Gegenteil ist in Wahrheit der Fall). Vielmehr zeigt sich in dieser punktuellen Oberflächlichkeit eines der scharfsinnigsten Denker unserer Tradition auf symptomatische Weise die grundsätzliche Schwäche der ganzen neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Kant: *daß sie nämlich ständig auf einem Seil über dem Abgrund des Solipsismus tanzt, ohne (und dies ist das eigentlich Bemerkenswerte) die Absturzgefahr überhaupt wahrnehmen zu wollen bzw. zu können.*

<sup>20</sup> Zu Malebranches Einfluß auf Berkeley s. A.A. Luce, Berkeley and Malebranche, Oxford 1934.

Einer der Gründe für die titanische Größe Fichtes besteht darin, daß er diese Gefahr hellseht und mit all seinen geistigen Energien zu überwinden gesucht hat. Damit weist er, wie Hegel, auf die moderne, nachneuzeitliche Philosophie voraus, aber mehr noch als von Hegel läßt sich von ihm sagen, daß sein Werk dem alten Paradigma verhaftet bleibt: Es ist die Philosophie der Subjektivität – die in der Wissenschaftslehre ihren Höhepunkt erreicht –, auf deren Grundlage Fichte das Inter-subjektivitätsproblem lösen möchte. Konkret heißt das: Fichte möchte zeigen, daß das endliche Selbstbewußtsein, das er als Grundlage der Philosophie betrachtet, aus sich heraus auf andere Subjekte weist. Eben dies ist der Sinn des Interpersonalitätsbeweises im § 3 der „Grundlage des Naturrechts“. Im Rahmen des „Systems der Sittenlehre“, auf das ich mich hier beschränke, wird dieser Beweis erst viel später notwendig – im § 18 des Werkes. Das erklärt sich leicht damit, daß Fichte die Ethik streng auf die Freiheit des Ichs gründet; viele der moralischen Pflichten gelten nach Fichte im Binnenverhältnis des einzelnen zu sich selbst. Der § 18 hat seinen Ort im Dritten Hauptstück der Sittenlehre, das nach der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit im Ersten und der Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips im Zweiten Hauptstück die systematische Anwendung dieses Prinzips und damit die Sittenlehre im engeren Sinne bringt. Der erste Abschnitt dieses dritten und letzten Hauptstückes (§§ 14–16) handelt von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen (u.a. geht es hierbei um das Gewissen), der zweite (§§ 17–18) von dem Materialen des Sittengesetzes, der dritte (§§ 19–33) bringt die eigentliche Pflichtenlehre. Innerhalb des hier allein interessierenden zweiten Abschnittes stellt § 17 nur eine „Einleitung oder Erörterung unserer Aufgabe“ dar (IV 206). Fichte erklärt in ihm, es müsse ein apriorisches und vernünftiges Kriterium für das geben, was das Gewissen gleichsam post festum für pflichtgemäß oder pflichtwidrig hält. Das Gewissen würde zwar die praktische Abwendbarkeit des Sittengesetzes sichern, und dies sei „genug für das Handeln im Leben, aber nicht für die Wissenschaft“ (IV 209). Aber was ist dieses rational einsichtige Kriterium der Ethik? Dies kann nur der Trieb des Ichs nach Selbständigkeit sein. „Es kann kein Trieb im Ich seyn, aufzuhören Ich zu seyn, Nicht-Ich zu werden. Dann ginge das Ich aus auf seine eigene Vernichtung, welches sich widerspricht.“ (211) Pflichtwidrigkeiten ergeben sich nach

Fichte daraus, daß dieser Trieb durch das eigene Ich beschränkt wird, während das Sittengesetz Ich und Selbständigkeit zu vereinigen gebietet. „Ich soll ein selbständiges Ich seyn: dies ist *mein* Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist *ibr* Endzweck.“ (212) Es ist hier nicht der Ort, auf einige verhängnisvolle Konsequenzen dieser Bestimmung des Sittengesetzes hinzuweisen; es sei nur im Vorbeigehen angemerkt, daß auf dieser Grundlage weder die Natur noch bloß natürliche Wesen Gegenstände ethischer Pflichten sein können. Wie sollten sie das auch sein? Sie sind ja nur, wenn auch notwendige, Vorstellungen des Ich.<sup>21</sup>

Aber sollen auch die anderen Iche vollständig meinem Trieb nach Selbständigkeit geopfert werden? Ja, warum gibt es überhaupt andere Iche? Mit welchem Rechte nehme ich an, daß zwar dieser Apfel nur ein Konglomerat von subjektiven Eindrücken ist, daß aber hinter dem Konglomerat von Eindrücken, als das sich mein Mitmensch darstellt, eine andere Person steckt? Diese Frage wird neben anderen im § 18 diskutiert, dessen Titel lautet „Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit, in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbständigkeit“. Der erste Abschnitt dieses Paragraphen handelt vom Leib; ihm entspricht die Kausalitätskategorie. Denn nur über die eigene Naturalisierung in einem Leib vermag das Ich kausal auf die Natur zu wirken: „Alle meine Kraft und Wirksamkeit in der Natur ist nichts anderes, als die Wirksamkeit der Natur (in mir) auf sich selbst (die Natur ausser mir).“ (214) Fichte nimmt eine unmittelbare Kausalität des Willens auf den Leib an; um die Entsprechung von Leib und Seele zu erklären, braucht er keine Lehre von einer prästabilierten Harmonie, da der Leib (wie die ganze Außenwelt) für ihn keine eigene physische Substanz ist, sondern eine – wenn auch unvermeidliche – Setzung des Ichs. Was die Pflichten gegenüber dem eigenen Leib angeht, so lauten sie, man möge ihn, als Bedingung der Moralität, möglichst vervollkommen und erhalten, aber eben nur soweit dies für den moralischen Zweck der Selbständigkeit des Ichs erforderlich ist. „Jeder Genuss, der sich nicht, mit der besten Ueberzeugung, beziehen lässt auf Bildung unseres Körpers zur Tauglichkeit, ist unerlaubt und gesetzwidrig. ... Esset und trinket zur

<sup>21</sup> Während Descartes sich damit begnügt, Tieren Innenseite abzusprechen, kann Fichte, cartesianischer als Descartes, ihnen letztlich nicht einmal ein eigentliches Sein der Außenseite zuschreiben.

Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es giebt keine andere.“ (216)

Nach dem Leib behandelt Fichte im zweiten Abschnitt die Intelligenz; sie entspricht der Kategorie der Substantialität. Durch die Intelligenz ist das Sein, die Substanz des Sittengesetzes bedingt; deswegen ist die Intelligenz, anders als der Leib, dem Sittengesetz nicht subordiniert; denn sie muß ja erst herausfinden, was das Sittengesetz fordert. „Denke nicht so, damit du *dieses* oder *jenes* als deine Pflicht findest; – denn wie könntest du vor eigener Erkenntnis voraus deine Pflichten wissen? – sondern um zu erkennen, *was* deine Pflicht sey.“ (218)

Der dritte Abschnitt ist wesentlich länger als die beiden vorangegangenen; er ist in acht (mit Kleinbuchstaben gekennzeichnete) Unterabschnitte gegliedert. Er entspricht der Kategorie der Wechselwirkung und bringt Fichtes Lehre von der Intersubjektivität. Fichte beginnt mit der Erinnerung, er habe schon anderwärts, nämlich in der „Grundlage des Naturrechts“, erwiesen, daß das Ich nur als Individuum sich setzen könne. Allerdings liege die Sittenlehre höher als alle besonderen philosophischen Wissenschaften einschließlich der Rechtslehre; der Beweis müsse daher aus einem höheren Prinzip geführt werden.

Wie schaut der Beweis der Sittenlehre aus? Fichte beginnt mit dem Hinweis darauf, jedes Objekt der Reflexion sei notwendig beschränkt. Da aber das Ich Objekt der Reflexion werden solle, da es ferner durch freie Tätigkeit charakterisiert sei, könne sich das Ich keine freie Tätigkeit zueignen, ohne daß diese ein Quantum sei und d.h.: ohne daß es zugleich eine andere Tätigkeit setze, die ihm nicht zukomme. Fichte weiß allerdings sehr wohl, daß damit die Existenz anderer Vernunftwesen noch nicht garantiert ist. Denn diese sich selbst im Augenblick nicht zugeschriebene Tätigkeit könne das Ich auch für sich selbst reservieren, wenn auch dann notwendig für einen späteren Zeitpunkt; es könne sie ferner anderen nur möglichen, keineswegs schon wirklichen Ichen zuweisen. „Denn es wäre ja wohl möglich, dass das Ich jene freie Thätigkeit ausser der seinigen setzte, lediglich durch *ideale* Thätigkeit: als eine bloss *mögliche* – möglich ihm selbst, wenn es sich derselben auch jetzt etwa gutwillig enthielte, oder auch anderen freien Wesen; wie dies denn auch im Laufe des Bewusstseyns häufig geschieht.“ (219) Dagegen wendet Fichte ein, diese Möglichkeitserwägungen gründeten sich auf die Abstraktion von der bekannten Wirklichkeit. Diese bestehe darin, daß ich mich als bestimmtes Objekt vorfinde, und zwar, insofern ich frei sei, *als*

*frei finde* – „so sonderbar dies auch auf den ersten Anschein vorkommen möge“. In der Tat ist dies sonderbar; denn Freiheit kann ich ja nicht wie eine andere Qualität des Ichs vorfinden, sondern muß sie mir selbst geben – andernfalls handelte es sich nicht um Freiheit. Dieses Vorfinden kann sich daher nur auf die Nachahmung eines schon Vorhandenen beschränken; die Nachahmung muß aber selbsttätig erfolgen. „Ich könnte also eine gewisse Selbstbestimmung nur finden durch ideale Thätigkeit; durch Nachbildung einer vorhandenen, und ohne mein Zuthun vorhandenen. – Meine Selbstbestimmung ist ohne mein Zuthun vorhanden, kann bloss das heissen: sie ist als ein *Begriff* vorhanden; oder kurz, ich bin dazu aufgefordert. So gewiss ich diese Aufforderung verstehe, so gewiss denke ich meine Selbstbestimmung als etwas in jener Aufforderung gegebenes, und werde in dem Begriffe dieser Aufforderung mir selbst als frei gegeben.“ (220) Fichte betont, daß das Vorhandensein der genannten Bedingung, also der Aufforderung, nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung für das Erwachen der Freiheit sei; „denn eben darum, weil ich frei bin, werde ich durch alle diese Bedingungen nicht genöthigt zur Reflexion, sondern reflectire dennoch mit absoluter Spontaneität.“

Diese Aufforderung, ohne die ich mich nicht als frei entdecken könne, müsse ich nun einem wirklichen Wesen außer mir zuschreiben, das des Begriffs vom Begriff fähig sei; „ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich.“ (221) Das Ich müsse daher ein vernünftiges Wesen außer sich annehmen und daher sich selbst und das andere Ich als Individua setzen.

Der Kern dieses Beweises ist aus der „Grundlage des Naturrechts“ bekannt. Allerdings führt die dortige Fassung auf ein Problem, das in der Version des „Systems der Sittenlehre“ nicht angesprochen wird, obgleich es sich natürlich auch hier stellt. Ich meine folgendes. Fichte hat mit jener Aufforderung, wie es in der „Grundlage“ auch ausdrücklich heißt, die Erziehung im Sinne, durch die der Mensch so etwas wie Selbstbewußtsein erringt. Aber führt nicht diese Theorie der Genese des Selbstbewußtseins in einen infiniten Regreß? Wenn jedes Selbstbewußtsein auf ein anderes Selbstbewußtsein angewiesen ist, das es gleichsam zu sich selbst erweckt, dann kann es ein erstes Selbstbewußtsein nicht geben – denn wer hätte dieses aufgefordert? Fichte behilft sich in der „Grundlage“ mit einem Verweis auf die Bibel. „Wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mussten sie werden; denn der geführte Beweis ist

allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen seyn sollten. Also ist es nothwendig, dass sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war – es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst unter einander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tief Sinnigste, erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückmuss.“ (III 39 f.) Nun ist diese Ausflucht nicht nur deswegen unbefriedigend, weil die Rolle Gottes in einem philosophischen System sich nicht auf die einer letzten Notbremse beschränken darf: Wenn Gott für die Philosophie ein unentbehrlicher Begriff ist, dann muß seine Stelle im System etwas exponierter sein; wenn man ihm diese Stelle nicht zugestehen will, dann sollte man lieber ganz auf ihn verzichten. Unbefriedigend ist Fichtes Ausflucht vor allem deshalb, weil mit ihr sein ganzer Beweis zusammenbricht. Wenn die Aufforderung auch durch einen nicht endlichen Geist zustande kommen kann, dann ist eine Pluralität endlicher Geister nicht bewiesen; denn eine Welt, die aus einem endlichen Geist und Gott bestünde, wäre durchaus denkbar. Will man diese Konsequenz vermeiden, dann bleibt, um das Anfangsproblem zu lösen, nur der Verweis auf eine wechselseitige Erziehung der ersten Menschen, die Fichte für eine spätere Phase des Menschengeschlechts in der Tat auch annimmt. Doch wirft auch dieses Konzept Probleme auf, die ich jedoch hier nicht erörtern will und die jedenfalls über das Paradigma der Subjektphilosophie hinausführen. (Gegen Fichtes Beweis ließe sich übrigens auch einwenden, daß es nicht prinzipiell ausgeschlossen sein dürfte, daß eine Simulation der Aufforderung durch einen kontingenten natürlichen Vorgang dasselbe Resultat zeitigen könnte wie die Aufforderung durch ein Vernunftwesen.) Wichtiger ist mir noch eine zweite Bemerkung zum Beweis der „Sittenlehre“. Wie wir gesehen haben, hält Fichte die Aufforderung zur Freiheit nur für eine notwendige, nicht für eine hinreichende Bedingung des Erringens der Freiheit; denn ansonsten wäre ja dieses Erringen nicht frei. Aber wie kann von Freiheit schon vor dem Erringen der Freiheit die Rede sein? Offenbar fällt hier Fichte (wie sehr viele große Denker vor und nach ihm) einer Homonymie im Worte „Freiheit“ zum Opfer. Denn Freiheit im Sinne rationaler Selbstbestimmung, im Sinne der Befreiung des Ichs vom Nicht-Ich, ist (wie man u.a. von Spinoza lernen kann) doch nicht dasselbe wie Freiheit im Sinne von kausaler Unbestimmtheit. Es besteht kein Widerspruch in der Annahme,

jemand sei durch eine bestimmte Form von Aufforderung bzw. Erziehung determiniert, jene Selbstbestimmung zu erreichen; und insofern könnte die Aufforderung durchaus auch hinreichende Bedingung für Selbstbestimmung sein.

Doch zurück zum Kontext der „Sittenlehre“. Aus der Deduktion der Interpersonalität leitet Fichte eine Pflicht ab, den Trieb zur Selbständigkeit einzuschränken. Denn da Ich durch den Anderen bedingt sei, könne es nicht die Bedingung der Möglichkeit der eigenen Freiheit, nämlich die Freiheit des Anderen, vernichten wollen. Der Andere sei als selbständig zu betrachten. (Natürlich läßt sich gegen diese letztlich subjektivistische Begründung des Respekts vor dem anderen mancherlei einwenden: Wenn ich den anderen nur respektieren soll, sofern er Bedingung der Möglichkeit meiner eigenen Freiheit ist, dann bräuchte ich diejenigen nicht zu respektieren, die das nicht sind; das sind aber außer meinen Erziehern wohl alle Menschen, ja selbst meine Erzieher dürften überflüssig geworden sein, wenn ich meine Freiheit errungen habe; und dieser Standpunkt ist immer schon vorausgesetzt, wenn ich Wissenschaftslehre betreibe.) Doch was bedeutet es, daß ich, wie gezeigt, ein Individuum bin? Was heißt es, daß ich dieser und nicht ein anderer bin? Fichte antwortet: „Ich bin von dem Augenblicke an, da ich zum Bewusstseyn gekommen, *derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache, und bin es darum, weil ich mich dazu mache.*“ (IV 222) Zwar sei nicht alles an mir durch meine Freiheit bestimmt – etwa die erste Aufforderung durch ein anderes Individuum –, aber was ich nach dieser Aufforderung werde oder nicht werde, sei allein durch mich bedingt.

Wie kann ich andere Wesen außer mir wahrnehmen? Während Fichte in der „Grundlage des Naturrechts“ (III 80 ff.), offenbar in Anschluß an Herder, einige anthropologische Grundmerkmale aus dem Begriff eines endlichen Vernunftwesens abzuleiten sucht, heißt es in der „Sittenlehre“, es sei gar nicht nötig, daß ich andere Menschen sähe, um von ihrer Existenz überzeugt zu sein. Schon der Anblick von Artefakta überzeuge mich, daß hier Produkte von Vernunftwesen vorlägen. Denn der Zweck von „Kunstprodukten“, wie Fichte sagt, liege im Gegensatz zu dem Zweck von Naturprodukten manifesterweise außer ihnen; sie seien Mittel und Werkzeuge. „So gewiss ich etwas für ein Kunstproduct erkenne, muss ich nothwendig ein wirklich vorhandenes vernünftiges Wesen als den Urheber desselben setzen.“ (224) Daß es außer dem mich auffordernden Wesen andere Vernunftwesen gebe, ist nach Fichte nicht a priori

auszumachen; a priori kann ich nur einsehen, daß dies möglich ist und daß die Existenz von Artefakta ein empirischer Hinweis auf ihre Existenz ist. Allerdings ließe sich gegen letzteres einwenden, die Artefakta könnten eine notwendige Vorstellung meines eigenen Geistes sein. Daß ein Geist ihr Urheber sein muß, mag sein; aber warum könnte es nicht mein eigener sein, wenn doch zum Ich unbewußte Produktivität dazugehört?

Aber selbst wenn wir aus den empirisch gegebenen Artefakta auf eine Pluralität (nicht eine bloße Dualität, die allein deduzierbar ist) von Vernunftwesen schließen könnten, stellt sich das eigentliche Problem. Wie können wir miteinander kommunizieren? Eine realistische Theorie verbietet sich für Fichte natürlich (224); und da er an der Existenz anderer Vernunftwesen festhält, kann er nur auf den Prädeterminismus zurückgreifen. In meinem Ich muß der Grund dafür liegen, daß ich jetzt etwa nicht nur einen Schreibtisch vor mir sehe, sondern auch meinen Kollegen einen Einwand formulieren höre; eine Wirkung von Schallwellen auf mich ist ja nach Fichte ebenso wie für die Okkasionalisten undenkbar, auch wenn Fichte – anders als die Okkasionalisten und ähnlich wie Berkeley – die Annahme einer realen Außenwelt streicht. Es ist übrigens bemerkenswert, daß Fichte in diesem Zusammenhang die das 20. Jahrhundert quälende, viel weitergehende Frage nicht stellt, was die Komensurabilität der Innenseiten garantiere. Fichte will nur erklären, warum ich etwa auf die Frage meines Freundes „Welche Farbe hat das Gras?“ überhaupt antworten kann, auch wenn ich diese Frage nicht in dem Sinne höre, daß ich Schallwellen in Akustisches umwandle; Fichte sieht nicht, daß es überhaupt nicht selbstverständlich ist, daß verschiedene Vernunftwesen mit dem Begriff „grün“ dieselbe Farbempfindung verbinden.

Wie läßt sich die erste Frage beantworten? „Die freien Handlungen anderer“, schreibt Fichte, „sollen in mir ursprünglich als Grenzpunkte meiner Individualität liegen, sollen sonach, dass wir uns dieser populären Ausdrücke bedienen, von Ewigkeit her prädestiniert seyn, keinesweges erst in der Zeit bestimmt werden.“ (226) Dies, meint Fichte, würde meiner Freiheit noch keinen Abbruch tun; denn meine Reaktionen auf die Handlungen anderer hingen weiterhin nur von mir ab. Doch dieses Argument bricht zusammen, wenn man sich, wie Fichte selbst formuliert, auf einen höheren Standpunkt erhebt und die Situation von der Seite des anderen betrachtet. Denn auch für sie müsse ja die Wahrneh-

mung meines Einflusses auf sie prädestiniert sein, wie für mich die Wahrnehmung ihres Einflusses auf mich. „Für mich sind *meine* Handlungen nicht prädestiniert; ich nehme sie wahr als die Folge meiner absoluten Selbstbestimmung; aber für alle andere, die mit mir in Gesellschaft leben, sind sie es: so wie für diese die ihrigen auch nicht vorherbestimmt sind, wohl aber für mich. Meine freien Handlungen sind sonach allerdings vorherbestimmt. Wie kann nun die Freiheit dabei bestehen?“ (226)

Fichte erklärt ausdrücklich, daß an der Prädetermination nicht zu rütteln sei – ohne sie sei die Wechselwirkung vernünftiger Wesen nicht erklärbar. Aber ebensowenig könne die Freiheit wegfallen, ohne den innersten Kern vernünftiger Wesen zu zerstören. Wie sind beide Begriffe zu vereinen? Ich bin nicht sicher, ob ich im folgenden Fichtes Argument korrekt wiedergebe – es gehört zu den dunkelsten in dem an schwierigen Stellen gewiß nicht armen Werke Fichtes. Doch will ich mein Bestes versuchen. Fichte sagt zunächst, für mich seien die Einflüsse aller anderen freien Wesen a priori bestimmt. A priori meine aber keine Zeitfolge; deswegen sei die Reihenfolge der Erfahrung nicht bestimmt. „Was ich erfahren werde, ist bestimmt, nicht *von wem*.“ Entsprechend sei für die anderen prädestiniert, welche Einflüsse die anderen, u.a. ich, auf sie haben würden; „aber es war wahrlich nicht bestimmt, dass *Ich*, dasselbe Individuum, welches ursprünglich so und so bestimmt war, sie haben sollte. Hatte sie ein anderer eher denn ich, so hatte ich sie nicht; und hatte ich sie nicht, so hatte sie etwa ein anderer später denn ich; und hätten sie sich selbst mit Freiheit zu dem gemacht, was Ich bin, so hätte gar niemand auf sie diese Einflüsse gehabt.“ (227) Fichte nimmt an, daß die Totalität aller realisierten Handlungen in der Vernunft festliegt und daß sich die einzelnen Individuen in sie teilen; Zeit und Täter seien aber nicht prädestiniert. Die Unvereinbarkeit von Prädeterminismus und Freiheit, so schließt Fichte seine Ausführungen ab, ergebe sich nur, wenn man, wie in allem Dogmatismus, Sein und Handeln isoliere. „Kein Mensch in der Welt kann anders *handeln*, als er handelt, ob er gleich vielleicht schlecht handelt, da er einmal dieser Mensch *ist*; nichts ist wahrer, und diese Behauptung ist sogar nur ein identischer Satz. Aber er sollte eben nicht dieser Mensch seyn, und könnte auch ein ganz anderer seyn; und es *sollte überhaupt kein solcher Mensch in der Welt seyn*.“ (228)

### III.

Der zuletzt angeführte Satz, um mit ihm zu beginnen, gibt zu denken. Wenn ich Fichte richtig verstanden habe, meint er, daß die Totalität aller Handlungen in der vorindividuellen Vernunft notwendig begründet ist. Dies ist schon eine starke Voraussetzung; sie läuft darauf hinaus, daß zumindest das Ganze aller menschlichen Handlungen – bei freigegebenen Variationen der einzelnen Elemente dieses Ganzen – durch eine zeitlichem Wandel enthobene Vernunft determiniert ist. Eine solche Idee erinnert an die Leibnizsche Konzeption der besten aller möglichen Welten, die sich bei Fichte sonst nicht findet – Fichte scheint die Lehre von der prästabilierten Harmonie ohne die *monas monadum* übernehmen zu wollen. In der Tat: Wie könnte bei der Übernahme einer solchen Konzeption der Satz „es sollte überhaupt kein solcher Mensch in der Welt seyn“ einen Sinn machen? Um die Einwirkung eines Kriminellen auf mich zu erklären, muß ich nach Fichte davon ausgehen, daß die von ihm begangenen Handlungen prädeterminiert waren (wenn auch nicht als von *ihm* begangene); in einem gewissen Sinne muß man also sagen, daß ein solcher Mensch durchaus sein sollte. Aber selbst wenn man dieses Problem durch eine Differenzierung im Sollensbegriff lösen könnte (es mag ein vom moralischen unterschiedenes metaphysisches Sollen geben), bleibt die Frage, wie Fichte sich Freiheit denken kann. Denn seine zentrale Aussage, nur das, was ich erfahre, sei bestimmt, nicht aber, von wem, ist natürlich metaphysisch gesehen unhaltbar.<sup>22</sup> Zu dem, was ich erfahre, gehört doch auch, daß ich dies als Handlung eines bestimmten Subjektes erfahre; es kann also nicht nur prädeterminiert sein, daß ich ermordet werde, sondern auch, daß ich von einem Menschen dieses Alters, dieses Aussehens usf. ermordet werde. Nicht minder abwegig ist die Vorstellung, die Zeitfolge sei beliebig veränderbar. Denn dann wäre nicht auszuschließen, daß, wenn ich dem anderen eine Handlung zuzufügen das Bewußtsein habe, die er für einen späteren Zeitpunkt ausgewählt hat, er ganz andere Vorstellungen hat, die meiner Handlung nicht

<sup>22</sup> Auf dem Boden der Alltagspsychologie macht sie natürlich Sinn: Es gibt gewisse Charaktere, in denen bestimmte Erfahrungstypen notwendig angelegt sind, auch wenn die konkrete Ausfüllung der Erfahrungen von kontingenten Rahmenbedingungen abhängig ist. Aber das löst nicht das Problem intersubjektiver Kommunikation auf subjektiv-idealistischer Grundlage.

entsprechen. Die Determinierung muß also auch Zeit und Täter betreffen, wenn die Monaden der Iche parallel handeln und vorstellen sollen.

Doch selbst wenn das Ganze der Welt einschließlich der Handelnden und der Zeitfolge determiniert wäre, könnte Fichte darauf hinweisen, daß man immer noch frei wähle, in welche Rolle man schlüpfe. Dagegen wäre natürlich einzuwenden, daß einige die Rolle der Kriminellen übernehmen müßten (da es nun einmal Kriminalität gibt)<sup>23</sup>, und auch wenn vielleicht die ersten, die gewählt haben, frei gewesen sind, müssen die Wahlchancen der später Kommenden stark eingeschränkt gewesen sein; am Ende gar wird nur der Schwarze Peter der übelsten Rolle übrig geblieben sein. (Ich sehe hier davon ab, daß der Gebrauch von Zeitadverbien äußerst problematisch ist, da es sich um eine zeitlose Sphäre handeln soll.) Entscheidender noch ist folgendes: Was soll das heißen, daß jemand seine Rolle wähle? Wer ist dieser „jemand“? Daß wegen seiner Eigenschaftslosigkeit seine Wahl durch nichts motiviert sein kann, ist klar; dies ist auch kein Übel, da die Wahl ja völlig frei sein soll. Aber wie ist dieser eigenschaftslose Jemand von jemand anderem unterscheidbar? Individualität kann es nach Fichte nur geben, wenn zumindest die konkrete Relation des Aufforderns vorliegt; in der zeitlosen Sphäre der in ihren Grundstrukturen prädeterminierten Welt macht aber Individualität keinen Sinn, sondern nur eine überindividuelle Vernunft.

Der Prädeterminismus, scheint es, ist mit Willensfreiheit nicht kompatibel, jedenfalls nicht mit jenem zweiten Freiheitsbegriff, den wir oben unterschieden haben und der kausale Determiniertheit ausschließt. Nun scheint Fichte diesen Freiheitsbegriff später aufgegeben zu haben (vgl. die wichtige Stelle X 623 f.).<sup>24</sup> Doch wie dem auch sei: Im Rahmen des subjektiven Idealismus des frühen Fichte weist das Intersubjektivitätsproblem in verschiedener Hinsicht auf Grenzen dieses Ansatzes. Wer wie Fichte das Ich, und nicht mehr das Absolute, für das Prinzip der Philosophie hält, dem mag es vielleicht gelingen, den Abgrund des Solipsismus heil zu überspringen und die Existenz anderer Iche zu beweisen. Aber immer dann, wenn er sich die Frage nach der Kommunikation

<sup>23</sup> Ich habe Vorstellungen im Sinne, wie sie Platon im Zusammenhang mit dem Mythos von Er im zehnten Buch der „Politeia“ entwickelt hat.

<sup>24</sup> Schelling wirft schon der „Sittenlehre“ vor, das Böse zu Unrecht mit Trägheit verwechselt zu haben (Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart 1974, 106); doch ist nach Fichte der Mensch für seine Trägheit verantwortlich.

zwischen diesen Ich en stellt, wird der Rückgriff auf eine das endliche Ich transzendierende Struktur und damit auf Grundmuster jenes Stranges der klassischen neuzeitlichen Metaphysik unvermeidbar, der die Cartesianische Philosophie mit Gott und nicht dem Ich als dem Zentrum des Denkens weitergeführt hat.

Dieser Rückgriff ist aus verschiedenen Gründen von großer Bedeutung für denjenigen, der an einer Entwicklungslogik der neuzeitlichen Metaphysik interessiert ist; er zeigt erstaunliche Schranken des Ansatzes des frühen Fichte. Denn eine der Leistungen seines subjektiven Idealismus bestand darin, daß sich für ihn die Schwierigkeiten nicht mehr stellten, die eine dualistische Lösung des Leib-Seele-Problems zur Folge hatte; und da Fichte einen materialistischen Monismus für völlig unhaltbar hielt (I 435 ff.), schien ihm nur der subjektive Idealismus übrigzubleiben. Aber auch wenn Fichtes Idealismus das psychophysische Problem ohne die Lehre von der prästabilierten Harmonie zu lösen vermag – bei der Frage der Intersubjektivität ist er doch wieder auf sie angewiesen; bei der neuartigsten Frage seiner Philosophie ist die Abhängigkeit von klassischen Theoriebestandteilen paradoxerweise am größten. Dasselbe gilt mit Bezug auf das Determinismusproblem. Wegen seiner Überwindung war der junge Fichte Kant so dankbar; und daß Kant ihm die Möglichkeit transzendentaler Freiheit eröffnete hatte, begründete bis zu seinem Ende Fichtes außerordentliche Verehrung Kants. Das Intersubjektivitätsproblem treibt aber Fichte wieder in den Determinismus zurück, der die frühe Neuzeit so furchtbar gequält hatte.

Anders als Descartes braucht Fichte Gott nicht, um die Außenwelt zu beweisen; das, was als Außenwelt erscheint, ist im Ich gegründet. Die Elimination Gottes aus der Philosophie erreicht bei ihm einen bisher unerreichten Höhepunkt; der frühe Fichte ist der begründungstheoretisch anspruchsvollste Atheist. (Der populäre Atheismus der Aufklärung ist philosophisch äußerst schwach, weil er keines der Probleme löst, die der Gottesbegriff in der traditionellen Metaphysik überwindet.) Bei seiner Lehre von der Intersubjektivität wird aber Fichte zu dem Begriff einer absoluten Vernunft getrieben – die Intersubjektivität erweist sich somit als Rächerin Gottes. Es mag sein, daß das Intersubjektivitätsproblem Fichtes kurz nach der „Sittenlehre“ erfolgte Abwendung vom subjektiven Idealismus mitbedingt hat. Der späte Fichte kann freilich hier nicht mehr erörtert werden.

Ich vermute, daß die Unlösbarkeit des Intersubjektivitätsproblems

nicht nur für das System des frühen Fichte, sondern für jeden subjektiven Idealismus gilt, also auch für Husserl: Wer vom Ich und nicht vom Absoluten als dem Prinzip der Philosophie ausgeht, hat es mit einer Theorie des Anderen sehr, sehr schwer. Denn zwischen der Selbstevidenz, mit der ich mir selbst gegeben bin, und der vermittelten Evidenz des Anderen besteht eine Asymmetrie, die der Begründung des Rechts und der Ethik (um das mindeste zu sagen) nicht gerade förderlich ist, während für eine Philosophie, die das Absolute zugrunde legt, Ich und der Andere zwei gleichberechtigte Manifestationen des Absoluten sind.<sup>25</sup> Doch selbst für die Denker des dritten Paradigmas, wenn sie nur ähnlich konsequent dächten wie Fichte, dürfte das Problem der Kommunikation zwischen Subjekten eine härtere Nuß sein, als sie meinen: Auch auf dem Boden dieses Paradigmas dürfte ohne einen Begriff des Absoluten das Problem nicht zu lösen sein. Aber dies ist nicht mehr Thema dieses Vortrags.

<sup>25</sup> Die Kritik an der Subjektphilosophie sollte nicht als Kritik an der Transzendentalphilosophie mißverstanden werden, zu der ich aus begründungstheoretischen Gründen keine Alternative sehe. Denn die Transzendentalphilosophie ist nicht notwendig Bewußtseins- oder Evidenzphilosophie, auch wenn in Fichtes Ansatz beide eigenwillig verschränkt sind (u.a. aufgrund der Herkunft seines subjektiven Idealismus aus den Problemen des nachcartesischen Leib-Seele-Dualismus).