Das Material der Pflicht.

Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre.

Von Dr. **Hans Freyer**, Leipzig.

Der Gegenstand dieser Studie ist die Wandlung, die sich in der Philosophie Fichtes vollzogen hat, von der Sittenlehre und zwar von einem bestimmten Begriff der Sittenlehre aus gesehen.

Ob es möglich und zweckmäßig ist, gerade am Begriff des Materials der Pflicht die Entwicklung des Fichteschen Systems zu studieren, kann sich natürlich erst im Laufe der Untersuchung zeigen. Aber eine vorläufige Rechtfertigung der Problemstellung kann durch den Hinweis gegeben werden, daß der Begriff Material der Pflicht (schreibt man ihn nur, wie Fichte ihn zuerst schreibt: Materiale der Pflicht, und faßt man ihn nur so prinzipiell wie Fichte ihn faßt) das Korrelat zum Begriff des reinen Willens, also zum zentralsten Begriff der Sittenlehre ist. Kommt hinzu, daß das Materiale in allem transzendentalen Philosophieren nicht nur zentraler Begriff sondern auch lebendigstes Problem zu sein pflegt. Weil nämlich in der Transzendentalphilosophie der philosophische Wille auf die rationalen Formen des Bewußtseins gerichtet ist, ergibt sich ihr das Irrational-Materiale als Rest, als Grenzbegriff, als letztes und radikalstes Problem. Und von diesem Problem seinen Ausgang nehmen heißt die Rechnung des transzendental-philosophischen Systems von rückwärts nachrechnen oder, mit besserem Bilde, es von derjenigen Seite betrachten, auf der die spezifische Gerichtetheit seines Denkens naturgemäß alle Spannung der ungelösten Probleme, also allen Antriebe zur Entwicklung aufhäufen mußte.

Die Verwandtschaft der Problemstellung mit Lask's Unternehmen, vom Irrationalen aus Fichtes Idealismus zu begreifen, ist offenbar. Es gilt zunächst einfach Lask's Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Erkenntnistheorie und Metaphysik durch eine

solche seiner praktischen Philosophie zu ergänzen. Aber es wird hinzubehauptet, daß (aus Gründen die sich ergeben werden) das materiale Problem in der Ethik von noch fundamentalerer Bedeutung ist als in der übrigen Philosophie; sodaß die Wandlungen des Systems nicht nur, wie es bei Lask geschieht, aus ihm abgelesen, sondern zum guten Teil aus ihm erklärt werden können.

Die Methode ist die begriffsgeschichtliche. Das heißt, daß das System als selbständige, vom Denker loslösbare geistige Realität angesehen werden soll, in dessen Inneren es Spannungen und Veränderungen, Leben und Entwicklung gibt. Das heißt aber nicht, daß philosophische Begriffe abseits von der geistigen Gesamtwirklichkeit, deren Teil und eine Ansicht sie sind, existierten. Sondern die These ist im Grunde, daß sich in Wandlungen der ethischen Begriffe Tieferes, nämlich eine Wandlung der Weltanschauung selbst ausspricht; daß sich also in einer Entwicklung des Begriffs Material der Pflicht eine Entwicklung der sittlichen Realität, zu deren Formulierung der Begriff und das ganze System gebildet ist, vollzieht.

I. Die Sittenlehre von 1798.

Ich bezeichne mit dem Ausdruck „reiner Moralismus“ diejenige seit Jahrhunderten lebendige und uns allen gegenwärtige Anschauung von dem sittlichen Handeln und seinem Wert, die von Kant zum Ausgangspunkt und zur Grundlage der Philosophie des Praktischen gemacht worden ist. Sie läßt sich so wenig wie irgend eine andere geistige Realität definieren, aber sie läßt sich leicht so beschreiben, daß jeder sie in sich findet. Sie sagt aus: daß unter den Motiven, die um den Willen werben, eines unverkennbar ausgezeichnet sei und allein die Züge einer höheren Abkunft trage, die Pflicht. Jedesmal im Momente der Entscheidung sei der schlichte und bestimmte Ruf der Pflicht hörbar. Es gebe da kein Deuteln und kein Ausweichen: man könne ihm zuwider handeln aber man könne ihn nicht überhören oder mißverstehen. Alles was diesem Rufe der Pflicht gemäß getan werde, sei eine sittliche Handlung, und es gebe kein sittliches Handeln außerdem. Es sei nun ganz gleichgültig, ob ich in großen oder in kleinen Verhältnissen meine Pflicht erfülle, wenn ich sie nur erfülle; auch was an Folgen aus meiner Tat erwachse, werde mir nicht zugerechnet. Denn weder die äußeren Umstände meines Lebens noch die Wirkungen meiner Handlungen in der kausalen Welt seien von

mir allein abhängig. So gewiß nicht in allen Lagen des Lebens für Glück und Erfolg, nur in wenigen für Ruhm und große Taten Raum sei: für den schlichten Heroismus des guten Willens sei in allen Raum. Der bedürfe zu seiner Darstellung nicht irgend welcher Talente des Geistes, er bedürfe nicht einmal des Vermögens, seine Absichten durchzusetzen: er glänze wie ein Juwel, als etwas das seinen vollen Wert in sich selber hat. Diese Weltanschauung vollzieht eine unendlich kühne Umwertung aller Werte. Sie verwirft die geniale Tat, weil sie nicht aus Pflicht geschah, und verleiht dem geringfügigsten Tun einen unendlichen Wert um der Gesinnung willen aus der es hervorgeht.

Ich lasse zunächst die Frage beiseite, ob diese Ethik von allgemein menschlicher Geltung ist oder infolge einer geistesgeschichtlichen Entwicklung sich als die normale moralische Stimmung in den Gewissen Europas festgesetzt hat. Sie lebt jedenfalls in uns als eine Tatsache. Oder vielmehr: sie lebt in uns nicht in dem ruhigen kompakten Zustande der Tatsächlichkeit, sondern in der sublimeren Form der idealen Forderung. Sie lebt in uns, indem sie fordert in uns zu leben. Sie macht uns immer wieder glauben, daß sie unser besseres Teil sei, und daß sie leugnen einfach heiße: nicht die Kraft haben sie zu behaupten. Die freien Moralisten haben die Unsinnigkeit ihrer Umwertung bewiesen, sie haben sie als Vorwand des Egoismus oder als Moral des Sklavensinns diskreditiert, aber sie haben nicht die eigenartige Eindringlichkeit, mit der sie auftritt, geleugnet. Wenn das christianisierte Europa seine tiefste Frage stellen wollte, so hat es nicht die Frage nach dem Glück, nicht die nach dem vollkommenen Menschen, nicht die nach dem höchsten Gut, sondern es hat die Frage nach der Pflicht gestellt.

Kant hat also seine praktische Philosophie an den reinen Moralismus anknüpfen können, wie er die theoretische an die Tatsache der Wissenschaft anknüpfen konnte. Die Philosophie hat das Pflichtgebot so wenig zu begründen oder zu beweisen, wie sie die Sätze der Mathematik zu begründen oder zu beweisen hat. Moral und Mathematik sind Fakta des Bewußtseins, sie gelten. Philosophie hat von ihnen auszugehen, sie hat die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu suchen. Nun sieht Kant das Problematische im Gegebenheitscharakter der moralischen Tatsachen sehr klar; viel klarer als sein sorgloses Wirtschaften mit Beispielen vermuten läßt. Er weiß, daß es empirisch, durch Beispiele überhaupt nicht

8*

auszumachen ist, ob es einen kategorischen Imperativ gibt, und ob nicht alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetische pragmatische Vorschriften sind¹⁾. Auf theoretischem Gebiete hatten ihm seine scharfsinnigsten Gegner eingewendet, daß er die apriorischen Formen, die sie nicht leugneten, nicht aufzudecken vermöchte. In der praktischen Philosophie macht er sich denselben Einwand selbst, aber er verschärft ihn. Nicht nur, daß für das reine Funktionsgesetz der praktischen Vernunft, wenn es eines gibt, keine Quelle der Erkenntnis aufgezeigt werden kann. Der Philosophie des Praktischen fehlt überhaupt die Grundlage einer unzweifelbaren „Erfahrung“, die alles transzendente Philosophieren braucht. Was die Erfahrung bietet: die empirisch bedingten Absichten, das ist moralisch bereits zweideutig, und das moralisch Eindeutige: die reine Form des Willens, ist unerfahrbar. Puritanische Traditionen: Wir wissen nicht ob wir verworfen oder auserwählt sind²⁾. Man weiß, daß Kant auf der nächsten Seite vom Sittengesetz als einem Faktum der Vernunft spricht, das sich uns schlechterdings aufdringe, und aller Orten an das Urteil der gemeinsten sittlichen Erfahrung appelliert. Solche Discrepanzen gründen in dem andeutungsweise beschriebenen, komplizierten Charakter, mit dem das System des reinen Moralismus im Erlebnis auftritt. Es ist mehr aufgegeben als gegeben: moralistisch denken ist selbst eine moralische Forderung. Aber diese Schwierigkeit anerkannt und hingenommen, hat die Philosophie dem reinen Moralismus gegenüber dieselbe Aufgabe wie der Mathematik gegenüber. Sie hat von den Erlebnistatsachen, die man sieht, zu den notwendigen Funktionsgesetzen der Vernunft zurückzugehen, die man nicht sieht. Wodurch der reine Moralismus aus einem System des unmittelbaren, gemeinen Urteils eine Philosophie des Praktischen würde.

Was hat nun Kant in dieser Rücksicht geleistet? Sieht man von der rein analytischen Leistung, daß er die Formeln für den kategorischen Imperativ findet, ab, so bringt Kant einen großen konstruktiven Gedanken bei. Solange man den Menschen, so überlegt er, durch die Pflicht an irgend ein fremdes Gesetz gebunden denkt, muß ein Interesse als Reiz oder Zwang, sich dem Gesetz zu unterwerfen, ins Spiel geführt werden, und alle Arbeit, einen

1) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 53 u. anderswo.

2) S. Scheler, Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik.

obersten Grund der Pflicht zu finden, ist verloren. Vielmehr: das Sittengesetz muß das Gesetz meines Willens selbst, die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft sein. Das ist der große konstruktive Gedanke Kants: Sittlichkeit ist Autonomie, weiter nichts. Es ist in mir ein reiner Wille. Er ragt aus der intelligiblen Ordnung der Dinge in mich herein und konstituiert mich als freies, vernünftiges Wesen. Er ist „frei im positiven Verstande“ d. h. er ist autonom, er gibt sich selbst sein Gesetz. Wäre ich nur mein reiner Wille und nicht zugleich sinnliches Wesen, so würden alle meine Handlungen der Autonomie des Willens gemäß sein. So aber hat er sich mit meinen sinnlichen Neigungen herumzuschlagen: in der guten Tat bricht er durch sie durch wie die Sonne durch die Wolken. Er erlebt aber in diesem Kampf eine Veränderung. Er wird aus dem selbstverständlichen, gleichsam genialen Wollen seiner selbst zum harten kategorischen Gebot, er erscheint als Sollen. Das Sollen ist das Sich-selber-Wollen des Absoluten in mir, sofern ich sinnliches Wesen bin. Durch diesen Dualismus ist der synthetisch-praktische Satz des kategorischen Imperativs konstruktiv abgeleitet; „ungefähr so wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen“. Der ganze Gedanke, daß die allgemeingültigen Beziehungen der Wirklichkeit aus einer ursprünglichen formenden Kraft des Geistes stammen, geht ja von vorn herein weit über die bloße Aufweisung des a priori hinaus. Er ist das konstruktive Moment in Kants Philosophie und leitet seinen Transzendentalismus beinahe in eine Metaphysik des spontanen Geistes hinüber. Hier in der praktischen Philosophie tritt dieser Gedanke am klarsten und schönsten heraus. Denn es handelt sich hier nur um eine apriorische Form, die zu erklären ist. Die Spontaneität aber, durch die sie konstruiert wird, ist gleichsam das Innerste unseres Innern, das Absoluteste des Absoluten in unserer Vernunft.

Der Kritiker der Erkenntnis ist schon beinahe zu weit gegangen und beeilt sich das Resultat mit Kautelen zu versehen. Nur unter Voraussetzung eines freien Willens und seiner Autonomie ist ein kategorischer Imperativ möglich. Aber wie diese Voraussetzung selbst möglich ist, wie das Funktionieren des autonomen Willens zu denken ist, „wie reine Vernunft praktisch sein

könne“, das zu erklären ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend. Denn unsere Erkenntnis tastet sich von Bedingung zu Bedingung, aber hier ist ein unbedingtes praktisches Gesetz zu begreifen. Die Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs zu begreifen ist das Letzte, was von der Philosophie gefordert werden kann. —

Soweit kommt Kant in der philosophischen Konstruktion des reinen Moralismus. Er konstruiert die Absolutheit des Sittengesetzes und den Charakter des Sollens, mit dem es im Bewußtsein auftritt. Aber die Konstruktion läßt sich viel weiter treiben. Fichte setzt hier Kants Arbeit ganz kontinuierlich fort. Er nimmt sehr früh den Kantischen Grundgedanken auf, daß sich im empirischen Ich das Absolute zu verwirklichen strebe, und daß der Ausdruck dieses Strebens das Pflichtgebot sei¹⁾. Die Wissenschaftslehre von 1794 fühlt sich bereits Kantischer, als Kant seiner kritizistischen Terminologie zu reden erlaubt habe. Wird es irgendwo klar, so merkt sie an, daß Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen der Wissenschaftslehre zugrunde gelegt hat, so ist es hier in der Frage des kategorischen Imperativs. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich kommen können ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich? Aber mit der Idee des reinen Ich und seiner notwendigen Tathandlungen, also mit der Wissenschaftslehre, ist der reine Moralismus da: er ist „mit dem System des transzendentalen Idealismus unzertrennlich verknüpft“²⁾. So will die Sittenlehre von 1798 nichts als die vollständige philosophische Konstruktion des reinen Moralismus sein, und der reine Moralismus kann nicht zielbewußter konstruiert werden als er 1798 konstruiert worden ist. Wir denken diese Konstruktion nach, um den Begriff „Material der Pflicht“ und seinen Ort im System zu finden.

Da ist ein Faktum des Bewußtseins. Ich finde in mir einen Willen, der sich unabhängig von allen Einflüssen der Sinnenwelt rein durch sich selbst bestimmen kann: ein Freies in des Worts verwegenster Bedeutung, fähig unverursacht eine Reihe von Ursachen

1) Siehe: VI, 59 (Beiträge zur Berichtigung usw.). I, 22 (Recension des Aenesidem). I, 247 ff. (W.-L. von 1794).

2) V, 337 (Rück Erinnerungen usw.).

von vorn anzufangen, ein unbewegter Bewegter. Meine Philosophie, als transzendente, macht sonst vor sogenannten Tatsachen nicht Halt. Dafür ist sie Philosophie, daß sie die Tatsachen überwindet, als Principiate aus Prinzipien ableitet. Es fällt ihr nicht ein, die Dinge in Raum und Zeit, so harte Tatsachen sie sein mögen, unbesehen hinzunehmen: sie deduziert den Raum, die Zeit, und die Dinge dazu, mitsamt ihrer Faktizität. Die Popularphilosophie pflegte sich auf Tatsachen zu berufen, wenn sie nicht weiter kam: die Transcendentalphilosophie kommt immer weiter wenn sie will. Der springende Punkt ist: hier will sie nicht weiterkommen. Kein theoretischer Vernunftgrund, ein praktisches Interesse, ein freier Entschluß setzt dem sonst ungezähmten Fluge des Raisonnements seine Grenzen. Ich würde mich selbst, als selbständiges Wesen, vernichten, wenn ich meine absolute Freiheit aus irgend einer Notwendigkeit herleitete. Niemand hindert mich, mich zu vernichten: aber ich will mich nicht vernichten, darum halte ich diese eine Tatsache für das absolut Positive und Kategorische, für meine letzte Bestimmung. Mit Fichtes Formeln: Ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür. Hier ist etwas was den Geist bindet, weil es das Herz bindet. Es ist kein Wissen, es ist ein Entschluß das Wissen gelten zu lassen. Man macht in diesem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, darum kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag. Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist¹⁾.

„Ich bin wirklich frei“ ist also der erste Glaubensartikel, von dem die Philosophie anzufangen hat. Wie ist aber dieses Absolute im Wollen zu denken? Ein Ringen mit dem Wort beginnt, nur dem der Mystiker vergleichbar, wenn sie ihr Absolutes, den Moment der Vereinigung mit Gott, in ihre Rede zwingen²⁾. Es soll nicht etwa das wirkliche Wollen gedacht werden, denn in ihm wird irgend etwas gewollt: dann aber habe ich mich nicht, wie ich an und für mich bin, sondern wie ich in einer gewissen Beziehung auf außer mir befindliche Dinge werden kann. Nur indem ich alles Objekt wegdenke, kann ich das reine Sein meines Willens und so mein wahres Wesen finden. Das Bild der Stahl-

1) IV, 54 u. 25 f. (System der Sittenlehre), II, 253 (Bestimmung des Menschen), I, 434 (Erste Einleitung), V, 181 ff. (Grund unsres Glaubens).

2) IV, 28 (Sittenlehre).

feder, die auch wenn kein Druck von außen auf sie ausgeübt wird, ihre eigene Elastizität als innere wesentliche Tendenz in sich hat, kann der hilflosen Phantasie als Ausgangspunkt gegeben werden. Und um nur überhaupt einen Namen für das Unnennbare zu haben, sei der reine Wille als Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, als absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm, als Tendenz zur Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen beschrieben. Aber diese Beschreibung denkt das Ich lediglich als Objekt, sie sieht nicht, daß es zugleich seiner selbst bewußt, Intelligenz ist. Das aber ist kein unwesentliches Accidens jener Tendenz zur Selbständigkeit, sondern ihr höchst wesentlich: nur eine Intelligenz kann frei sein. Denn näher zugehen: die Elastizität der Stahlfeder ist bestimmt durch ihre Natur, diese durch ein anderes Sein; es geht eine stetige Reihe von einem Sein zum andern. Also weg von dem Bilde, das nichts helfen kann, zur entschlossenen Anschauung unseres inneren Wesens. Hier findet wirklich ein Sich-selbst-Bestimmen statt. Das Ich kann sich selbst bestimmen, weil es Intelligenz ist: sein Denken wird Grund seines Tuns. Die Tendenz zur Selbsttätigkeit ist nur dadurch wahre Freiheit, daß sie zugleich wesentlich intelligent ist; nur dadurch wird sie unter etwas gebracht, das höher ist als alles Sein: unter den Begriff.

Und was wird nun aus jener absoluten Tendenz zur Selbsttätigkeit, dadurch daß sie unter die Botmäßigkeit der Intelligenz kommt? Das intelligente Ich findet seine Selbständigkeit nicht als bloßes leeres Vermögen, das es gebrauchen könnte oder auch nicht, sondern als sein notwendiges Wesen, als seine Urbestimmung, durch die es erst Vernunftwesen wird. Es setzt seine Selbständigkeit also als wesentlich, als notwendig. Versteht sich: nicht als notwendig nach Naturgesetzen, da es ja eben frei ist, sondern als notwendig im Sinne einer Norm. Die Tendenz zur Selbständigkeit, in die Intelligenz aufgenommen, wird notwendig zu der Norm, sich durchaus nach dem Prinzip der Selbständigkeit zu bestimmen. Das ist die absolute Synthese von Freiheit und Gesetz: die Freiheit unter dem Gesetz frei zu sein. Eine Freiheit aber unter einem Gesetz, das ergibt das Phänomen der Pflicht. Denn die freie Handlung kann nie mechanisch notwendig, sie kann nur dem Begriffe nach notwendig sein; Freiheit muß nie, sie soll. Wir sehen: Fichtes Deduktion ist am Ziele. Sie hat das Prinzip der Sittlichkeit erreicht. Es entsteht aus dem

Zusammenwirken der wesentlichen Vernunftfunktionen. Seine Form ist kategorischer Imperativ, sein Gehalt lautere Autonomie; nicht nur daß in ihm nichts gefordert wird als absolute Selbständigkeit: sondern der ganze Begriff der notwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht dem Ich lediglich dadurch, daß seine Intelligenz auf sein wahres Wesen, auf seine Selbständigkeit reflektiert. Es macht sich sein eigenes Wesen zum eigenen Gesetz.

Wie also Vernunft praktisch sein könne, so kann Fichte mit einer Geste gegen Kant seine Deduktion beenden¹⁾, läßt sich klar einsehen. Praktische Vernunft ist gar nicht das wunderbare und unbegreifliche Ding, für welches sie zuweilen angesehen wird, ist gar nicht etwa eine Vernunft außer der theoretischen. Aus dem System der Vernunft überhaupt ist der kategorische Imperativ der Autonomie abgeleitet. —

Wie das Resultat zeigt, deckt sich das System der Sittenlehre bis hierher mit der Kritik der praktischen Vernunft. Es philosophiert intensiver als diese, aber es geht nicht über ihren Problemkreis hinaus. Aber das neue, für Fichte originale Problem ist doch von Anfang an vorbereitet. Denn von Anfang an ist gesagt, daß es in der Wirklichkeit nur ein Wollen in Bezug auf einen Gegenstand, nur ein Etwas-Wollen gibt; und daß die bisher aufgestellten Sätze, indem sie die Gesetzmäßigkeit des reinen Willens suchten, aus dem konkreten Akt die bloße willentliche Form herausgelöst haben. Die Transcendentalphilosophie muß so verfahren, denn jedes Apriori ist, formallogisch betrachtet, ein abstrakt Allgemeines, eine Form; aber sie muß sich dieses Charakters ihrer Gegenstände bewußt sein und zuletzt, irgendwie, den Weg zur konkreten Wirklichkeit zurückfinden. Daß auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft die kategorialen Formen jederzeit an ein Material gebunden sind, hat Kant immer aufs nachdrücklichste betont: sein Begriff der Erfahrung, sein Kampf gegen die Metaphysik beruht darauf. Auf moralphilosophischem Gebiete hat erst Fichte mit dieser Erkenntnis ernst gemacht.

Wie nun die Konstruktion des theoretischen Geistes, wenn sie aus dem System der reinen Formen ins Materiale der Erkenntnis vordrang, auf das Ding an sich stieß, diesen Problemknäuel, den gerade damals viele aufzulösen, einige zu durchhauen an der Arbeit waren, so bedeutet Fichtes Fortführung der Kantischen De-

1) IV, 57 (S.-L.).

duktion der Moral das theoretische Wagnis, das Materiale der Sittlichkeit in die gedankliche Konstruktion aufzunehmen. Für den reinen Moralismus als vorphilosophisches System der Lebensführung bietet das in Rede stehende Problem keine Schwierigkeit, er kennt es kaum. Sein Satz von der Sittlichkeit als einem Tun aus Pflicht ist eine unschädliche Abstraktion aus lauter vollgültigen Erlebnissen und läßt dem individuellen sittlichen Akt die Dignität einer konkreten Wirklichkeit, die ihren Wertcharakter selbstverständlich mit sich führt. Die philosophische Konstruktion aber hat die reine willentliche Form der sittlichen Handlung, indem sie sie als Streben nach Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen oder irgendwie sonst deduktiv bestimmte, verselbständigt und (recht verstanden) verinhaltet. Sie muß nun fragen: welche Realität das Streben nach Selbständigkeit in der konkreten Handlung habe und welches seine Beziehungen zu deren materialer Bestimmtheit sei. Sie steht also vor einem viel schwerer wiegenden und eigentlich überhaupt erst vor einem Probleme des Materialen der Pflicht. Die Beziehung von Form und Inhalt, die sich nach der ganzen Anlage der Deduktion als vorläufige Formulierung für das Verhältnis des reinen Willens zur konkreten Handlung darbietet, verschleiert auf die Dauer die Problematik dieses Verhältnisses und leistet zudem keine Weiterführung der Deduktion, wie sie die Methode der Wissenschaftslehre fordert. Höchst kompliziert gebaute Partien des Systems der Sittenlehre unternehmen die Lösung des Problems, indem sie Gedankengänge, die im Ganzen der Wissenschaftslehre sehr verschiedenen Höhenlagen angehören, zusammenarbeiten, um schließlich den Gedanken des Materials der Pflicht in eine einheitliche Formel zu zwingen. Unsere Analyse hat zunächst diese Gedankengänge in drei übereinander liegenden Massen zu ordnen, von denen jede die tieferliegende in systematischer Hinsicht „aufhebt“.

Der Gedankengang der ersten Ebene greift, das Endergebnis der bisherigen Deduktion zunächst außer Acht lassend, auf den schlichten Inhalt des tatsächlichen Erlebnisses zurück und interpretiert: Ich soll etwas, d. h. ich soll etwas außer mir hervorbringen¹⁾. Nun aber kann ich das, was von mir gefordert wird, nicht aus dem Nichts hervorbringen; ich muß einen Stoff meiner Tätigkeit haben. Dieser Stoff, das ergibt sich schon hier, muß

1) IV, 66 (S.-L.).

modifizierbar sein, sonst könnte ich nicht auf ihn tätig sein, aber er muß seine eigentümliche, unaufhebbare, meinen Willen zwingende Gesetzmäßigkeit haben, sonst wäre er kein Widerstand, und meine Tätigkeit wäre in jedem Moment vollendet¹⁾. Er ist die Welt als ein mannigfaltiges in Raum und Zeit mit ihren Bestimmungen, die nun gerade so sind, wie sie sind; und die meinen Willen, nicht als freien Entschluß natürlich, aber als wirkliches Wollen mitbestimmen, indem sie ihm ein inhaltliches Ziel geben und die Reihe der Mittel unweigerlich vorschreiben, die er zur Erreichung des Ziels zu durchlaufen hat. Nach seiner prinzipiellen Funktion für die philosophische Erfassung des konkreten sittlichen Aktes betrachtet, erklärt dieser Widerstand die Realisierung des reinen Willens, sein Eingehen in die Zeit. Denn dieser ist ohne ihn schlechthin einer, reine Identität, losgelöst von Zeit und Mannigfaltigkeit²⁾; formallogisch charakterisiert: ein abstrakter Begriff; metaphysisch substituiert: unsere Existenz in der intelligiblen Welt. Erst durch das Objekt, auf das ich wirke, durch den Widerstand, den ich fühle und überwinde, wird meine Tätigkeit in die Zeit auseinandergelegt zum empfindbaren Faktum, zur wirklichen Tat (die meine Existenz in der Sinnenwelt ist)³⁾. Resultat dieses ersten Gedankenganges: was wir in unserer Wirkksamkeit wahrnehmen, ist die Synthesis unsrer reinen identischen Tätigkeit mit dem Mannigfaltigen eines Widerstandes.

Nun aber wird die oben angedeutete Problematik des Verhältnisses zwischen den beiden in der Synthesis vereinigten Elementen aktuell und treibt den Gedankengang in eine höhere Schicht hinauf. Eine Begriffsbildung, mit der Fichte arbeitet, seit er zu philosophieren angefangen hat (das System Spinozas, dem er in der Jugend anhing, legte sie ihm nahe), der gedankliche Zusammenhang der Wissenschaftslehre von 1794 und vor allem die inhaltliche Bestimmung des reinen Willens als eines absoluten Triebes nach Selbständigkeit führen vereint zu der Lösung, die nun erfolgt. Sie lautet: der reine Wille macht das eigentliche innere Wesen des Ich allein aus; er wird zur konkreten individuellen Realität dadurch, daß die materialen Bestimmtheiten, die durchaus nichtig sind, ihn einschränken. Das Reale ist eingeschränktes

1) IV, 81 f. (S.-L.).

2) IV, 66 (Sittenlehre).

3) IV, 96 f. (Sittenlehre).

Ideales. Formelhaft: „Das was der Mensch ist (sc. der empirische, reale Mensch) ist er nicht darum weil er ist, sondern darum weil etwas außer ihm ist“¹⁾; „durch die verschiedene Handlungsart der Natur werden die Individuen und das was man ihre besondere individuelle Natur nennt bestimmt“²⁾. Es gibt keine apriorischen Gesetze dieser Beschränkung: hier ist die Sphäre der reinen Faktizität, des transcendenten Zufalls, des absolut irrationalen Individuationsaktes, den die Wissenschaftslehre von 1794 formuliert³⁾. Er erzeugt ein aus unserem inneren freien Wesen unableitbares System unserer Begrenztheit, ein ursprüngliches bestimmtes System von Trieben und Gefühlen⁴⁾, das die Naturseite des Doppelwesens, das wir sind, ausmacht. Mit vollkommener Konsequenz werden aus dieser Naturhaftigkeit der individuellen Charaktere alle Folgerungen gezogen. „Unsre ganze sowohl innere als äußere Welt, inwiefern das erstere nur wirklich Welt ist, ist auf alle Ewigkeit hinaus prästabiliert“⁵⁾. Und mehr: als Naturerscheinung müssen wir in die übrige Natur hineingestellt und „aus dem ganzen System der Natur abgeleitet“ werden. Das geschieht durch eine dynamistische Naturphilosophie⁶⁾, nach welcher die Natur ein geschlossener Umkreis der Wechselwirkung, ein organisches Ganzes von einander beschränkenden Teilen ist, in deren jedem die Tendenz nach Realität, die über das ganze ausgegossen ist, lebendig ist. Weil nun jeder nur Teil ist, geht ihm alle Realität der übrigen Teile ab, und es bleibt ihm für diese nur Trieb. Alles ist also in der Qualität seines Naturtriebes durch alles mitgebildet. Der Mensch ist in dieser Natur, der es notwendig ist sich in reelle Ganze zu organisieren, ein organisiertes Naturprodukt unter anderen und bezieht, wie Pflanze und Tier, alle Gegenstände der Natur auf seinen natürlichen Trieb der Selbsterhaltung. Das ist ein vollkommen geschlossener Kreis, der das empirische Ich aus einem Gesetz der physischen Notwendigkeit erklärt. Nur der reine Wille ragt in dieses System, aus dem er nicht erklärt und das nicht aus ihm erklärt werden kann, hinein,

1) VI, 296 (Bestimmung des Gelehrten 1794).

2) ebda.

3) I, 279.

4) IV, 109 (Sittenlehre).

5) IV, 101 „

6) IV, 110 ff. „

durch die unerklärliche Beziehung mit ihm verbunden, das es ihn zum Realen, Konkreten, Materialbestimmten einschränkt.

Es ist bekannt, daß der radikale Idealismus der Wissenschaftslehre den Gedankengang noch einmal in eine höhere Ebene zu führen vermag, indem er das einschränkende Materiale als Nicht-Ich, also als transcendental-sekundär und vom Ich gesetzt, begreift; welche Deduktion natürlich nur das Daß des Materialen, nicht das Wie seiner Qualitäten erreichen kann. Denn daß die Produktion des Nicht-Ich durch das Ich durchaus nicht die Ableitbarkeit der materialen Bestimmungen aus den formal-apriorischen mit sich führt, sondern eine „projectio per hiatum irrationalem“ ist, diese spezifisch Fichtesche Erkenntnis wird, nachdem die vorübergehenden Neigungen der Wissenschaftslehre von 1794 zur metaphysischen Substitution des absoluten Total-Ich und zum Emanatismus überwunden worden sind, von Fichte während der ganzen ersten Periode seines Denkens festgehalten. Das Apriori ist bloß formal und das Individuell-Materiale ist schlechthin irrational und faktisch. So gibt es vom Nicht-Ich als so und so bestimmtem keine Deduktion und, da genetische Deduktion die Methode der Philosophie ist, keine philosophische Erkenntnis. Es gibt auf das Nicht-Ich nur die übertheoretische, sittliche Beziehung: daß das Ich es setzt, um praktisch sein zu können. Kein Grund läßt sich für das Einzelne der Welt angeben, nur ein Sinn. Es ist die durch das theoretische Ich in räumlich-zeitliche Realität verwandelte, selbstgesetzte und unbegreifliche Beschränkung des praktischen Ich; also die fortwährende Deutung des Pflicht-Gebots; der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst; das versinnlichte Materiale unserer Pflicht. „Unsere Pflicht ist das intellegible An-sich, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt“¹⁾. Wiederum muß die sogenannte Innenwelt („sofern sie nur wirklich Welt ist“), also unser ganzer individueller Charakter in die sinnliche Welt eingerechnet werden. Nur indem ich mich durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des diskursiven Denkens als Objekt erblicke, erblicke ich den reinen Willen, der mein Wesen konstituiert, als Naturtrieb und die unerklärliche Wechselwirkung der beiden Triebe in mir ist „die Wechselwirkung eines und desselben Triebes mit sich selbst“²⁾. Der Kreis ist geschlossen,

1) IV, 172 (S.-L.).

2) IV, 130.

das Materiale der Pflicht hat seinen Ort im System der reinen Sittenlehre. Es ist Resultat einer generell deduzierbaren, qualitativ unbegreiflichen Selbstbeschränkung des reinen Willens.

Der ganze dreistufige Gedankengang läßt zwei Probleme zurück. Denn wenn auch durch die konsequente Einrechnung des Empirisch-Seelischen in die natürliche Welt die individuellen Charaktere und ihre natürlichen Systeme der Triebe und Neigungen als bloße Materialisierung des reinen Ich erkannt worden sind, so bleibt doch die Frage bestehen: wie denn der reine Wille, den die schlichte Erfahrung in jedem sittlichen Akt wahrnahm, in diese Welt seines sinnlichen Erscheinens direkt eingreifen könne, und welches überhaupt seine Beziehung zu dieser seiner Naturansicht sei. In der Tat, so lautet die Antwort, diese Beziehung ist ausschließlich und ihrem Wie nach unbegreiflich in der Doppelnatur des Menschen hergestellt. Der Mensch kann sich als Objekt, kann sich aber auch als Subjekt erblicken; und reiht sich im ersten Falle in die Natur, im zweiten in eine intelligible Welt ein. Von dem Naturtrieb und dem kausal geschlossenen System, in dem er drin steht, aus betrachtet ist der reine Trieb eine absolut neue Kraft, die alle Kausalität überfliegt, ein Sichlosreißen von aller Natur durch Freiheit. Sein Durchbruch erfolgt, weil er erfolgt; er soll erfolgen (weil das empirische Ich dem reinen entsprechen soll), aber er muß nicht erfolgen¹⁾. So klar beide Triebe im sittlichen Erlebnis von einander geschieden sind (der eine äußert sich als Sehnen, der andere als absolute Forderung; die Befriedigung des einen als Lust, die des andern als kalte Billigung²⁾) — so unbegreiflich ist die Tatsache ihrer Wechselwirkung, so unlösbar das Problem „der Freiheit in Anwendung auf das empirische Subjekt“. „Einen Akt der Freiheit begreifen zu wollen ist absolut widersprechend“³⁾.

Dies das erste Problem. Das zweite ergibt sich, sobald wir uns wieder auf die Bedeutung des reinen Willens als Triebes nach Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen besinnen. Soll dieser Trieb Kausalität haben, so läßt sich das zunächst nur so denken, daß er sich andauernd von allem Naturtrieb befreit, daß also aus ihm lediglich Unterlassungen, nie positive Handlungen

1) IV, 179 (Sittenlehre).

2) IV, 145 ff. „

3) IV, 181 „

(außer der inneren Handlung der Selbstbestimmung) erfolgen können. Wir kämen also auf eine gänzliche Vernichtung alles Handelns, „wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen“¹⁾. Dasselbe in prinzipiellster Formulierung²⁾: Alles wirkliche Handeln ist empirisch und der sinnlichen Sphäre eingeordnet; ein reiner Wille ist kein wirkliches Wollen, sondern eine bloße Idee. Wie kann er trotzdem Realität haben? Nach den Gesetzen der Synthesis so: daß die sittlichen Handlungen in einer Reihe liegen, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. „Ich soll frei handeln, damit ich frei werde“. Im Sinne dieser Annäherung an die absolute Selbstständigkeit hat das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezogen, einen bestimmten Anfangspunkt: die bestimmte Beschränkung, in der sich das Individuum findet; es hat ein bestimmtes nie zu erreichendes Ziel: absolute Befreiung von aller Beschränkung; es fordert von jedem Menschen in jeder Lage etwas Bestimmtes als pflichtmäßig: den Fortschritt auf der durch die beiden Punkte bestimmten Reihe. Die unmittelbare und unbestechliche Stimme des Gewissens verkündet in jedem Moment dieses *hic et nunc* Sittliche, das die transcendente Moralphilosophie als ihren letzten Begriff synthetisch findet.

Der Irrtum der Mystiker besteht also, an Fichtes Sittenlehre gemessen, nur darin, daß sie das Ziel: „gänzliche Vernichtung der empirischen Individualität und Verschmelzung derselben in die absolut reine Vernunftform oder Gott“ als in der Zeit erreichbar setzen, während es unendliche Aufgabe ist. Und erwägen wir, daß der Ersatz substituierter Totalitäten und Vollendungen durch bloß regulative Ideen, die Aufstellung unendlicher Aufgaben statt dogmatisch-metaphysischer Lösungen stets das methodische Wesen der kritischen Philosophie ausmacht, als deren rechtmäßiger Erbe sich Fichte fühlt, so können wir das Resultat in die Formel kleiden: der reine Moralismus in der Konstruktion der Wissenschaftslehre ist kritische Mystik.

II. Das Problem des Materials der Pflicht. Die metaphysische Wendung.

Die Deduktion, die ein seelisches Phänomen konstruiert, kann letzthin nur dadurch vollkommen beglaubigt werden, daß gezeigt

1) IV, 147.

2) IV, 148.

wird: das Begriffssystem, in welches sie ausläuft, bilde wirklich die problematische, seelische Realität, bloß in begrifflicher Umformung, ab, es enthalte nicht nur alle Elemente des seelischen Gebildes, sondern bringe auch alles Charakteristische der Beziehungen zwischen ihnen zum adäquaten Ausdruck, es gleiche ihm noch in allen Imponderabilien der Struktur und, nicht zuletzt, in der immanenten Dialektik, die in ihm wie in jedem geistigen Gebilde ist. Ist also wirklich das System der Sittenlehre von 1798 die adäquate Konstruktion des reinen Moralismus und tritt, wie unterstellt wurde, im materialen Problem dessen Dialektik zutage, so muß der Begriff des Materials der Pflicht, wie er bisher den Zielpunkt der Deduktionen bildete, so jetzt den Ansatzpunkt für die Auflösung und Weiterentwicklung der Fichteschen Philosophie bilden. Und es müssen sich zwei im Fortgange unseres Problems notwendige Geschäfte mit einem Schlage erledigen lassen: die erste Sittenlehre von diesem Centralbegriff aus noch einmal vertieft zu überdenken und den logisch-genetischen Übergang zur zweiten zu finden.

Zu diesem Zwecke sei die Frage gestellt, was zwischen dem reinen Willen und der Welt seiner Materialisierungen für ein Wertverhältnis besteht (bisher war von den logisch-systematischen Beziehungen der beiden Stücke die Rede). Dieses Wertverhältnis kann aus dem Phänomen des individuell-empirischen Charakters, in dem die zwei Welten am unmittelbarsten aufeinander treffen, abgelesen werden. In ihm ist es nun ohne Frage so bestellt, daß der reine Wille dem Ich absolut wesentlich ist, Ichheit überhaupt erst begründet, während der Naturtrieb, wenigstens als gerade so bestimmter Trieb ihm zufällig ist und mit seinem absoluten Wesen nichts zu tun hat; daß also dieser nicht nur transzendentalphilosophisch sekundär, sondern auch wertmäßig ein Minderes, fast (als Einschränkung) ein Negatives darstellt. Der Trieb auf Selbständigkeit geht auf Selbständigkeit der Vernunft überhaupt, alle Individualität ist im sittlichen Endziel ausgelöscht. Individualität hat für die Sittenlehre auf ihrem höchsten Standpunkt allein diese Bedeutung: daß sie für uns Sinnenwesen ausschließliche Bedingung der Kausalität des reinen Willens, alleiniges Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes ist. Der ganze reale Mensch mit seinen Neigungen, Talenten, Energien hat keinen anderen Wert als diesen. Es versteht sich, daß alle Realität außer ihm erst recht keinen anderen Wert hat als diesen: ein zu-

fälliger modifizierbarer Stoff für den Fortschritt des sittlichen Prozesses zu sein. Die Welt geht, ohne den geringsten Einfluß auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit zu haben, nach ihren ewigen Gesetzen ihren Gang, „um der Freiheit eine Sphäre zu bilden“¹⁾. Sie muß mir werden was mir mein Leib ist: Werkzeug des sittlichen Handelns, dann ist ihr Sinn erfüllt.

Aber die Entwertung des Materials geht weiter, muß weiter gehen. Der Stoff ist nicht nur gleichgültig sondern widerspenstig. Das Werkzeug hat einen eigenen Willen, zum mindesten eine sündige Sprödigkeit. Die Grundlaster der Trägheit, Feigheit und Falschheit hängen dem empirischen Menschen als Natur an: sie gehen aus der Tatsache der Endlichkeit überhaupt hervor. So ist alles Geschöpf unheilig und unrein²⁾, dazu da überwunden zu werden. Selbst mein natürlicher Selbsterhaltungstrieb, wenn ich ihn mir auch als meine Natur zurechnen muß, ist mir im Grunde etwas objektives, fremdes, uneigentliches, gegen das ich mich zu wenden habe. Was mir eigentlich ist, mein reiner Wille, reißt sich von aller Natur los, bestimmt sich ganz unabhängig von ihren Antrieben, erblickt sie also tief unter sich als etwas was er nicht achten kann: ein Entschluß und er ist über sie erhaben³⁾. Alles dies ist, darauf kommt es an, nicht Fichtes persönliches Bekenntnis oder zufälliger Geschmack, sondern im deduzierten Begriff des Materials der Pflicht als notwendiges und, wie sofort erhellt, dialektisch wirkendes Moment enthalten. Man muß sich nämlich überlegen, was alles in einer Ethik, die das Materiale konsequent entwertet, ethisch irrelevant oder ethisch negativ wird. Schlechthin alle Strukturzusammenhänge und Kontinuitäten verfallen diesem Schicksal. Denn der reine Wille, der außer der Zeit und absolut einfach ist, bricht wohl auf unbegreifliche Weise für Momente durch, aber nur Natürliches dauert und hat ein Gefüge⁴⁾.

1) V, 184/5 (Grund unsres Glaubens).

2) IV, 204 (Sittenlehre).

3) IV, 142 (Sittenlehre).

4) Daß der individuelle Charakter, als Kontinuität und Struktur, von dieser Ethik nicht als Wert erfaßt werden kann, ist demnach nur ein Spezialfall der allgemeinen Schwierigkeit, freilich ein besonders wichtiger. Denn er räumt mit dem Begriff der intelligiblen Individualität auf, den er als logische Unmöglichkeit erkennt, sobald er sich auf das formallogisch abstrakte Wesen des einzigen ethischen Wertes besinnt. Die selbstverständlich immer wieder einsetzende Bemühung, Charakter, Persönlichkeit und ähnliche Werte höherer Struktur begrifflich

Das Korrelat zur Entwertung aller zeitlich-strukturellen Zusammenhänge bildet die reine Momentaneität und sporadische Art des Sittlichen. Die sittliche Handlung geht hervor aus einem absolut ersten, unerklärlichen, momentanen Eingreifen des reinen Willens. Dieser Eingriff gilt nur für die eine Handlung, er erzeugt keine kontinuierliche, beständige Sittlichkeit — eine solche gibt es nicht. Sondern Sittlichkeit ist ein beständiges Wiederansetzen des reinen Willens, enthält daher die Forderung immer en vedette zu sein (denn es kommen immer neue Lagen) und das Bewußtsein der Pflicht immer aufs Neue in sich wachzurufen. „Niemand ist seiner Moralität ohne fortgesetzte Anstrengung einen Augenblick sicher. Kein Mensch wird im Guten bestätigt“¹⁾. Die Unbegreiflichkeit dieser mit einander garnicht zusammenhängenden momentanen Entschließung verführt Fichte zu Gedankengängen, in deren Seltsamkeiten und Inkonssequenzen die Hoffnungslosigkeit des Problems zum Ausdruck kommt. Wie sich zum erstenmal aus dem kausalen Fluß des Empirisch-Seelischen und seiner natürlichen Trägheit der gute Wille erheben könne, das erklärt er durch Einwirkung der „Muster“, die die positiven Religionen aufstellen, „Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken“²⁾. In wirkliche Verwicklungen bringt ihn die Frage, ob nicht doch Garantien für das Fortdauern des Entschlusses zum Guten gefunden werden können. Er konstruiert dazu eine Zwischenwissenschaft und moralische Kunstlehre (eine Parallele zur Politik); die Asketik³⁾. Diese Wissenschaft steht von Anfang an vor einer gründlichen Antinomie: der freie Wille, der sittliche Entschluß steht in keiner Kausalität und soll doch nach Regeln hervorgebracht werden, es gibt in ihm nur ein Entweder-oder, nicht ein Fortschreiten, und doch soll methodisch zu ihm hingeführt werden. Die Asketik bestimmt schließlich als ihren Gegenstand: die Mittel um den (einmal für immer gefaßten) Entschluß zur Pflicht stets in uns gegenwärtig zu halten und findet die Assoziationsgesetze als Hilfen der Sittlichkeit. Nur daß eben der Akt der Freiheit, durch welchen man das Bewußtsein der Pflicht in jedem Momente

einzufangen, sprengt die Voraussetzungen, macht also die latente Dialektik des Systems aktuell.

1) IV, 195.

2) IV, 205.

3) Nld. III, 119 ff. (Asketik, als Anhang zur Moral 1798).

klar erhält, selbst ein (absolut erster, unerklärlicher) sittlicher Akt ist — der entscheidende Einwand gegen das ganze in sich widerspruchsvolle Unternehmen der Asketik. Gleichheit der logischen Struktur und, wie vorgreifend behauptet sei, ein tiefer geistesgeschichtlicher Zusammenhang verbindet dieses Problem Fichtes mit den praktisch-sittlichen Problemen der Mystiker und des klassischen Protestantismus. Auch da ist die Lage so, daß ein über alle psychische Kausalität erhabener, aus der Transcendenz stammender Erfolg (die Vereinigung mit Gott, das Bewußtsein der Gnade, die Sicherheit auserwählt zu sein) durch ein methodisches Leben, durch psychisches Training erreicht, erzwungen oder doch befördert werden soll. Religiöse Erfahrung und Genialität des mystischen Erlebens verdecken zeitweise die Schwierigkeiten der Theorie, die doch immer wieder hervortreten, Sektenbildungen oder Änderungen der Lehre erzeugend. Nennt nun Fichte die innere Arbeit, die das Bewußtsein der Pflicht wachhalten soll, Gebet und die Moralität Seelenheil, so sehen wir den Prozeß, der ein religiöses Problem, unter Beibehaltung der logischen Struktur, zu einem moralischen macht, gewissermaßen auf dem Wege und erkennen die Dialektik, die wir in Fichtes Philosophie wirken sehen, als ein Erbstück nicht nur des reinen Moralismus sondern des ganzen transcendenten Dualismus, dessen eine Phase jener ist.

Diese Dialektik muß sich auf ihre letzte Formel bringen lassen, wenn nach den Prinzipien gefragt wird, durch die der reine Moralismus die sporadisch in die Erscheinung tretenden Akte von Sittlichkeit zu der idealen Einheit zusammenschließt, die sie ihrer transcendenten Herkunft nach im Grunde sein müssen. Das Materiale legt den reinen Willen nicht nur in die Zeitlichkeit sondern auch in die Vielheit empirischer Individuen auseinander, und wie jene Differenzierung das unlösbare Problem des individuellen sittlichen Charakters, so gibt diese die Probleme der sittlichen Gemeinschaften und des Ganzen der Sittlichkeit auf. Kant hat diese Fragen bereits gestellt, und wenn er sie auch scheinbar nur dazu benutzt, um allerlei christlich-theologische Angelegenheiten zu ordnen, seine Lösung ist doch im wesentlichen die notwendige Lösung des reinen Moralismus. Freiheit versetzt uns in eine „intelligible Ordnung der Dinge“, in eine „Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“, in ein „Reich aus lauter Willen“, — also in eine Gemeinschaft, die von den realen,

materialbestimmten Beziehungen, in die wir sozial verwoben sind, toto genere verschieden ist. Was Fichtes Begriff eines Reiches der reinen Willen in der ersten Periode seines Philosophierens anlangt, so muß man bedenken, daß die Reihe der Schriften, welche die Wissenschaftslehre zum vollständigen System der neuen Philosophie determinieren sollten, mit der Sittenlehre von 1798 abreißt, und daß die Religionslehre, die wie Rechtsphilosophie und Ethik der „Grundlage“ folgen sollten, aus äußeren Gründen nicht geschrieben wurde. „Die höchste Synthesis ist noch nicht gemacht, die Synthesis der Geisterwelt. Als ich Anstalt machte diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus“ (Brief an Schelling vom 31. Mai 1801). So sind wir auf halb populäre, ad hoc verfaßte oder apologetische Gelegenheitsschriften und auf Werke der Übergangszeit, also darauf angewiesen, eine ansetzende Systembildung, weil sie logisch notwendig ist, aus der viel komplizierter geschichteten, zudem in Bewegung befindlichen Gedankenwelt, die wir wirklich vorfinden, herauszulösen.

Es muß festgehalten und aufs neue betont werden, daß die Prinzipien der Erkenntnis und die sittliche Aufgabe von der Wissenschaftslehre ohne den Begriff des Individuums, rein vom Begriff des Ich aus festzulegen sind und festgelegt worden sind. Erst die relativ niedrigere Sphäre der Rechtsphilosophie braucht und leistet die Deduktion des Individuums aus dem absoluten Ich und die Konstruktion der realen Gemeinschaften zwischen den Individuen. Und wenn sich auch die Rechtsphilosophie im geschlossenen Handelsstaat zu einem ethisch höchst bedeutsamen Sozialismus erhebt, dies ihr letztes Wort ist längst nicht das letzte Wort, das die Ethik über die Synthesis der individuellen Sittlichkeiten zu sagen hat. Denn für sie steht es so: Mein sittlicher Wille ist über meine Individualität hoch erhaben, ich will nicht meine Unabhängigkeit, sondern Unabhängigkeit der Vernunft überhaupt. So ist es mir notwendig ganz gleichgültig, ob ich, das Individuum A, oder ob B oder C das Sittengesetz darstellt. Wenn es nur dargestellt wird, so ist mein Zweck erreicht, und mich hat es zum Objekt nur als eines der Werkzeuge seiner Realisation in der Willenwelt¹⁾. Das ist der Denkkzusammenhang, aus dem allein sich für das System der Sittenlehre die Pflicht ergibt in Gesellschaft zu leben²⁾ und mit den übrigen die „Kirche“ d. h.

1) IV, 232 u. 237 (Sittenlehre).

2) IV, 234

die Vereinigung zu bilden, in der alle einander in ihrer Sittlichkeit befördern. Man darf sich nicht darüber täuschen, daß das nichts weniger als eine positive Wertung der Gemeinschaften bedeutet. Pointiert ausgedrückt: ich soll in Gemeinschaft leben, nicht weil mir die Andern und ihre Gemeinschaft wichtig, sondern weil sie mir ebenso unwichtig sind wie ich mir bin. Allein wichtig ist mir die Unabhängigkeit der Vernunft überhaupt, die nun einmal zunächst nur im gemeinsamen Streben der empirischen Individuen dargestellt werden kann. Aber das ist nicht die letzte Synthesis der Moralitäten. Wie die letzte Einheit der sittlichen Akte eines Individuums nach der Logik der Sittenlehre nicht der individuelle Charakter (weil er etwas material bestimmtes wäre), sondern jene ideale Reihe ist, die von materialer Gebundenheit zu absoluter Unabhängigkeit führt, so müssen hier die empirischen Gemeinschaftsbeziehungen draußen gelassen und die Akte und Aktreihen zu einer rein intelligiblen Synthesis vereinigt werden. Ihre Konstruktion ist in den Schriften aus der Zeit des Atheismusstreites enthalten. Alles Wollen muß einen Zweck und in der Realität und dem Weiterwirken dieses Zwecks Folgen haben, sonst wäre das Wollen sinnlos. Das sittliche Wollen ist davon nicht ausgenommen. Zwar als sittlich Handelnder sollst du schlechthin gehorchen, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck; betrachtest du aber dein Handeln so denkst du notwendig eine Folge zur Moralität hinzu¹⁾. Aber diese notwendigen Folgen des reinen Willens können nicht empirische Wirkungen in der sinnlichen Welt sein. Denn was realiter aus meinem Handeln folgt, hängt nicht von mir sondern von dem unübersehbaren und um Sittlichkeit unbekümmerten Lauf der Welt ab; mein ist nur der Entschluß, der Erfolg sein. Selbst die höchsten Zwecke: die Veredelung der Gesellschaft, der Fortschritt des Menschengeschlechts, die Errichtung des Vernunftstaates, der Sieg des Guten auf der Erde (alles dasjenige, was die material gebundene Philosophie als die Bestimmung unseres Geschlechts aufstellt²⁾), ist nicht letzte Synthesis in den Augen der Sittenlehre, wenn sie das reine Reich des Zweckes sucht. Jene Dinge soll ich natürlich wollen, aber sie sind, wie alle irdischen Zwecke, Abgeleitetes aus Höherem, Durchgangsstadium auf dem Wege zur absoluten Unabhängigkeit;

1) V, 392 (Privatschreiben) u. II, 284, 286 (Bestimmung des Menschen).

2) Z. B. VI, 314 ff., 324 f. (Bestimmung des Gelehrten).

und zudem sind sie, wenn es gelänge sie in die Realität einzuführen, nicht unser Werk, denn sie unterstehen der Kausalität der Naturkräfte. Vielmehr müssen die Folgen, die ich als den Sinn meiner pflichtmäßigen Handlungen fordere, rein als Folgen der Gesinnung, und der Zusammenhang, der sich aus ihnen erbaut, als eine zweite Wirklichkeit mit einer zweiten Kausalität gedacht werden. Ich postuliere, das ist Religion, eine Welt, in der kein guter Entschluß verloren geht, und in der, weil kein eigengesetzliches Material die Wirkungen verfälscht, aus Gutem nur Gutes hervorgehen kann. Im religiösen Erlebnis, das sich aus tugendhafter Gesinnung von selbst erzeugt, geht dem gläubigen Gemüt diese Welt und ihre Gesetzlichkeit als unmittelbare Gewißheit auf. „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung und du wirst Gott erkennen“¹⁾. Dem Philosophen freilich ist aufgegeben, sie begrifflich zu formulieren, aus dem Wesen der Vernunft zu deduzieren und ihren Ort im System zu finden. Ihr Ort im System ist gefunden: sie ist der notwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot. Die Arbeit ihre begriffliche Formulierung zu finden macht, wie man weiß, den philosophisch-systematischen Gehalt und das Erquickliche in der Unerquicklichkeit des Atheismusstreites aus. Die moralische Weltordnung, diese unmittelbare Realität für das gläubige Gemüt, kann vom Begriff nicht als seiend gesetzt werden, denn für die Wissenschaftslehre ist alles Sein notwendig ein sinnliches (sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab); ein seiender Gott wäre also für sie eine räumlich existierende Substanz. Vielmehr muß aus den Begriffen Sein Gesetz Prinzip Welt Ordnung Gott, sollen sie für die Erkenntnis dieser Synthesis taugen, alle Bedeutung eines toten, ruhenden, stehenden genommen werden. Die moralische Ordnung ist tätiges Ordnen, *ordo ordinans*²⁾. Jede sittliche Handlung gliedert uns in diese lebendige Wirklichkeit ein, und die Philosophie faßt bloß die Fülle dieser realen Beziehungen zum Begriff der moralischen Ordnung zusammen³⁾. Aber diese Ordnung wird doch nicht erst durch Gutestun hergestellt sondern ist ein unabhängig von unserm Handeln gültiger Zusammenhang, der uns und unsere Taten auf-

1) V, 210 (Appellation) V, 359 (Rückerinnerungen usw.).

2) V, 381 ff. (Privatschreiben).

3) V, 208 ff. u. 360 ff.

nimmt und auf den wir rechnen, wie der Säemann auf die Ordnung der Natur rechnet, die den Samen aufgehen lassen wird. Wie freilich diese zweite Natur und die Kausalität des reinen Willens in ihr näher zu denken sei, das zu begreifen mühen sich abwechselnd Begriff und anschauliche Schilderung ab¹⁾. — Sie bestimmen sie etwa als einen allumfassenden Willen, der das geistige Band zwischen allen Willen ausmacht und auf den alle, als Vernunft auf Vernunft, unverfälscht ihre Wirkung ausüben. Jedenfalls gehört ihr der Wille nicht als materialbestimmtes Wollen sondern als reiner Entschluß an: sie ist eine Sphäre ohne ein Material der Pflicht, eine intelligible, zeitlose, stets gegenwärtige Welt.

So kennt die Wissenschaftslehre allerdings umfassendere Zusammenhänge als die isolierten Phänomene des Pflichtbewußtseins. Allein in diesen Zusammenhängen liefert sie keine Konstruktionen der konkreten Ganzheiten der sittlichen Wirklichkeit sondern baut eine neue Welt aus lauter intelligiblen Tatsachen auf. Und es bleibt dabei, daß die Sittenlehre alle Kontinuitäten der sittlichen Welt draußen läßt, bestenfalls durch Kompromisse von ihnen Notiz nimmt, konsequenterweise aber gegen sie als materialbestimmte Gebilde völlig gleichgültig ist. Zu behaupten und zu beweisen, daß diese kühne Negation riesiger Werttatsächlichkeiten nicht bloß von Fichtes Philosophie, auch nicht bloß vom reinen Moralismus, sondern von dem Denk- und Lebenssystem, dessen Phasen beide sind, vollzogen wird, wäre eine weitläufige Angelegenheit und hieße das Problem einer Genealogie und Dialektik des reinen Moralismus in Angriff nehmen. So kann hier nur mit aller Reserve der schon erwähnte Zusammenhang noch einmal angedeutet werden, daß in der mystisch-subjektivistischen Wendung der antiken Philosophie, vor allem aber im Christentum das gläubig-sichere oder ekstatische Wahrnehmen eines Transcendenten in der eigenen Seele zum entscheidenden Erlebnis wird; daß das neue Lebenssystem nur in einigen genialen Mystikern rein religiös bleibt, sonst aber auf vielen Wegen (besonders zu Beginn der Neuzeit) aus einer Religion zu einer Moral wird (wie z. B. die Herleitung der bürgerlichen Berufsethik aus dem Protestantismus der Reformationszeit durch Max Weber unternommen werden konnte), daß aber in allen Wandlungen die logische

1) II, 282 ff. (Bestimmung des Menschen).

Struktur des Systems und seine immanente Dialektik erhalten bleibt, weil immer dieselbe Unbegreiflichkeit (wie das Transcendente unmittelbar in die Zeit eingehen könne), immer derselbe Radikalismus des Wertens und Entwertens, immer dieselbe Unmöglichkeit, die realen Lebenszusammenhänge gelten zu lassen, obwaltet. Friedrich Nietzsche, der den Haß als Motiv in der Geschichte der Theorien entdeckt hat, hat, selbst mit den Augen des Hasses, den tiefen Zusammenhang zwischen allen Weltanschauungen mit einer Hinterwelt aufs schärfste gesehen. Das Christentum gewöhnt die Menschheit an den „abergläubischen Begriff der Seele“, an die unsterbliche Seele, die „eigentlich ganz wo anders zuhause ist und nun zufällig in diese oder jene Umstände, ins Irdische, gleichsam hineingefallen ist“; sie macht das Individuum transcendent, „macht ihm den Größenwahn beinahe zur Pflicht“, „löst es heraus aus Volk, Staat, Kulturgemeinschaft, Gerichtsbarkeit“, „schließt es durch eine Art Gefühlsidiosynkrasie ab“. Die Moral aber erhält sowohl die „Verselbstungsperspektive“ wie die „Gleichberechtigung aller vor dem Ideal“ wie „den bösen Blick für das Wirkliche“ aufrecht, und es gibt noch immer „lauter unsinnig wichtige Seelen, mit entsetzlicher Angst um sich selbst gedreht“ Alles krampfhaft Formeln für unleugbare Tatsächlichkeiten, die in dem gedanklichen Prozeß, den wir innerhalb der Fichteschen Philosophie verfolgen, das Treibende sind. —

Die Weiterentwicklung der Fichte'schen Sittenlehre rein immanent moralphilosophisch erklären zu wollen (wozu bisher der Grund gelegt wurde), ist natürlich eine Unmöglichkeit, so berechtigt es auch nach dem ganzen Charakter des Fichte'schen Denkens erscheinen muß, die praktisch-philosophischen Probleme zunächst einmal als die weitertreibenden anzusetzen. In Wirklichkeit bewegt sich, wenn sich ein philosophisches System ändert, das ganze System, und diese lebendige Dynamik von der Entwicklung eines einzigen Problems aus zu erklären, würde denselben methodologischen Fehler einschließen, den etwa der historische Materialismus enthält. In unserm Falle kommt hinzu, daß die in Rede stehende Wandlung chronologisch zuerst in der Wissenschaftslehre nachweisbar ist, dann in halbpopulären Kultur- und religionsphilosophischen Schriften durchgeführt wird und erst zuletzt die systematische Ethik ergreift. So ist der nächste Schritt, der von uns zu tun ist, zugleich durch den Stand der Quellen und durch die Natur des Problems gefordert. Es muß festgestellt werden: in-

wiefern die neue Wissenschaftslehre eine neue Ethik mit sich bringt und inwieweit diese Antriebe, die gewissermaßen von oben kommen, mit den Antrieben von innen in einer Richtung wirken.

Diese Feststellung ist nicht leicht. Man weiß, daß die Historiker der Philosophie nicht einig sind, ob mit der Wissenschaftslehre von 1801 wirklich ein neues System einsetzt, oder ob sich bloß innerhalb des alten einige Accentverschiebungen vollziehen. Zudem verschwinden nicht einfach die alten Lehren, sondern sie dauern innerhalb und unterhalb der neuen fort, bereichern das entstehende System, komplizieren es aber auch und erzeugen Widersprüche oder laden doch die neuen Begriffe so mit Schwierigkeiten, daß hier durchaus schematisiert werden muß, soll ein formulierbares Neues aus dem Alten überhaupt herausgehoben werden. Schematisch läßt sich die Wandlung so ausdrücken, daß eine unaufhaltsam ins Metaphysische gehende Tendenz (gleichsam ein neuplatonisches Schicksal) das Fichte'sche Denken zu immer höher gelegenen Ansatzpunkten der Deduktion hinauftreibt und über dem System der abstrakt-allgemeinen Notwendigkeiten der Vernunft die konkrete Allgemeinheit der vollendeten Wissenstotalität, über dem teleologischen Zusammenhang des Wissens einen metaphysisch-realen Zusammenhang des Seins erschafft¹⁾. Der formallogische Wandel des Allgemeinheitsbegriffes (an Stelle der abstrakten Allgemeinheit der transcendentalen Form tritt die konkrete Totalität der das einzelne als Teil enthaltenden Idee) entspricht auf das vollkommenste dem Fortgang der Wissenschaftslehre von transcendental-philosophischen Deduktionen zu bald spinozistischer bald emanatistischer metaphysischer Systematik²⁾. In die nähere begriffliche Bestimmung des metaphysischen Absoluten, das jetzt an die Spitze des Systems tritt, geht freilich die ganze idealistische Begriffsbildung der früheren Wissenschaftslehre ein und scheidet die entstehende Metaphysik von allem Spinozismus. Das Absolute ist durchaus kein Sein oder darf doch nur mit allem Vorbehalt so genannt werden, weil dieser Begriff für den Existenzcharakter der sinnlich-empirisch-materiellen Welt

1) Diese Hypostasierung des Ganzen des Wissens zur metaphysischen Realität ist prinzipiell ausgesprochen z. B. II, 105 ff.: Aber es wäre natürlich Willkür, ein Philosophem, das den Kern aller Schriften dieser Periode bildet durch einzelne Citate zu belegen.

2) Diese Entsprechung nachzuweisen ist das Thema des Lask'schen Buches über Fichtes Idealismus und die Geschichte.

festgelegt ist. Es ist „Sein“ nicht als Objekt irgend eines Wissens, sondern als Möglichkeit und Ursprung alles Wissens. Es ist „ewig aus sich selbst quellendes Leben und Grundsein seiner selbst“¹⁾, jedenfalls unendliche Agilität, nicht zu stehendem Produkt verfestigt. Dies gegen Spinoza: „Das Substanzenmachen ist eine vis enertiae des Wissens. Die Wissenschaftslehre hat diese zu vernichten, um das Leben selbst vor dem Blick zu fördern“²⁾.

Auch das weitere ist gegen Spinoza festzuhalten³⁾, daß das Absolute (Gott) nicht gleich der Welt ist. Die Welt ist vielmehr bloßes Objekt, und der Übergang vom Absoluten zum Endlichen vollzieht sich nicht vermöge einer erkennbaren Notwendigkeit sondern wird vollzogen durch die formale Freiheit des Wissens: aus ihr geht die Vervielfältigung und Verendlichen des Absoluten zur Welt, als begleitende Grundform des Wissens, hervor. In diesem höchst idealistischen Sinne, durch Vermittlung der Freiheit, gilt der Satz, daß nur Gott ist und alles andere nur in der Erscheinung desselben und zufolge seiner ewigen Erscheinbarkeit existiert. Das Bewußtsein ist es, in dem das Absolute seine Verwandlung aus rein aktuellem, unmittelbarem und kräftigem „Dasein“ zum qualitativ besondern mannigfaltigen „Sein“ der Welt erfährt⁴⁾.

Trotz dieses idealistischen Einschlags steht die Metaphysik der Wissenschaftslehre natürlich zu guterletzt vor allen Schwierigkeiten des spezifischen Problems der Metaphysiker: wie das Verhältnis zwischen Metaphysischem und Empirischem sei, und wie das Absolute dazu komme sich zu verendlichen, sich zu äußern, zu erscheinen. Fast alle Gleichnisse und Begriffsbildungen, die die Geschichte der Metaphysik zur Lösung dieses Problems gefunden hat, kehren bei Fichte wider: Plato und der Neuplatonismus, die Mystik und Spinoza klingen an. Oft versinkt ihm die Realität des einzelnen in derjenigen der Totalität und der Prozeß des Sichäußerns des Absoluten wird so stark phänomenalisiert, daß die Welt aus einer Erscheinung zu bloßem Schein und das mannigfaltigkeiterzeugende Wissen zu einer Quelle der Täuschung wird: beides führt die Wissenschaftslehre an die Grenze des Eleatismus. Aber gegen diese Radikalisierung der universalistischen

1) NW. I, 74 (Tatsachen des Bewußtseins 1810).

2) NW. I, 75

3) Siehe etwa II, 86 ff. (Wissenschaftslehre von 1801).

4) V, 454 ff. (Anweisung).

Metaphysik streiten wiederum alte Gedanken der Wissenschaftslehre, die nicht aufgegeben sind sondern der neuen Form der Lehre dienstbar gemacht werden. Wie nämlich die qualitative Bestimmtheit des Wirklichen für Fichte von Anfang an rein faktisch, unableitbar, irrational, „transzendental zufällig“ war, so ist jetzt, nachdem das transzendentalphilosophische Problem des Individuellen zum metaphysischen Endlichkeitsproblem geworden ist, das Verhältnis zwischen Absolutem und Empirischem, zwischen dem göttlichen Leben und seiner Äußerung zwar ihrem Daß nach begreiflich, ihrem Wie nach aber unbegreiflich, und das Individuelle bleibt so irrational wie zuvor¹⁾. Irrationalität für die deduktive Erkenntnis deutet sich aber in einem metaphysischen System gleichsam automatisch in eine gewisse reale Selbständigkeit des Unableitbaren um: so gibt jene transzendentalphilosophische Überzeugung aus der ersten Phase seines Systems Fichte die Handhabe, in dessen letzter Phase dem Individuellen und Materialbestimmten eine metaphysische Wirklichkeit und Wertigkeit zuzuerkennen, die für alle aus dem alten Begriff des Materials der Pflicht entwickelten Probleme neue Lösungen bereitstellt.

Denn nachdem über die neue Form der Wissenschaftslehre in ihrer logischen Struktur dieses Allgemeine vorausgeschickt worden ist, kann bewiesen werden: daß sie eine Metaphysik der Sittlichkeit und zwar einer Sittlichkeit, die über den reinen Moralismus energisch hinausweist, mit sich führt. Es sei noch einmal an das entscheidende idealistische Zwischenglied in Fichtes Metaphysik, die formale Freiheit des Wissens, erinnert. Das absolute Sein äußert sich zunächst in der Form des Wissens, des Bewußtseins; und die materielle Welt ist wiederum bloße Erscheinung für das Bewußtsein, vom Wissen hingeschautes Nichtich, also Phänomen im zweiten Grade. Das Ganze ist ein dreistufiges System metaphysischer Dignitäten, und das Wissen allein steht zum Absoluten, als seine unmittelbare Äußerung in direkter Beziehung. „Nur in der Form der Freiheit (des Bewußtseins) ist Gott sichtbar — wie er überhaupt sichtbar ist: im Bild, im Gesicht“²⁾. Daß Gott sich in einem Sein äußere, ist antike Philosophie, daß er sich in der Freiheit äußere, Wissenschaftslehre³⁾. Der ideale Entwicklungsprozeß des Bewußtseins, den die Wissen-

1) Siehe dazu Lask 185.

2) Staatslehre 520.

3) Ebda.

schaftslehre genetisch konstruiert, ist zugleich der Prozeß des Erscheinens und der „Selstdurchdringung“ Gottes. Und zwar ist Bewußtsein notwendig individuelles Bewußtsein. Das Absolute geht also um des Prozesses seiner Selstdurchdringung willen notwendig in die Form einer Mehrheit von Individuen ein, es gibt ein Wissen Gottes von sich selbst nur innerhalb der menschlichen Intelligenzen. So ist „die Individuenwelt das einzig Wahre und Wirkliche an der Natur, und mit ihrer Hervorbringung ist die allgemeine Geschichte der Natur geschlossen und zu Ende“¹⁾. Die materielle Welt ist Tat des individuierten Bewußtseins und hat mit dem Absoluten nichts zu schaffen; aber sich in Bewußtsein zu individuierten ist Tat des Absoluten; „das Menschengeschlecht ist allein da“.

Warum es kein unindividuelles Bewußtsein und warum es nicht bloß ein Individuum sondern eine Mehrheit von Individuen gebe, mit diesem Problem hat es ja die Wissenschaftslehre von Anfang an zu tun gehabt. Sie nannte das die Deduktion der anderen Ich und leistete sie in der Rechtsphilosophie²⁾, indem sie das Vorhandensein eines Ichs außer dem Ich als Bedingung der Ichheit überhaupt (in demselben Sinne wie etwa die Sinnenwelt) deduzierte. Freilich gelang damals nur die Deduktion eines andern Ichs und, näher zugehen, war der Gegenstand der Wissenschaftslehre in ihren prinzipiellen Partien nicht die Ich-Individualität, sondern das „Ich überhaupt“. Anders jetzt. Jene Deduktion ist charakteristischer Weise aus der Rechtsphilosophie in die Metaphysik der Sittlichkeit herübergewonnen, zudem erweitert und metaphysisch vertieft worden. Einheit, so argumentieren die Tatsachen des Bewußtseins von 1813³⁾, ist letztes Ziel der Vernunft, darf also nicht von Anfang an real sein: so erscheint das Absolute, wenn es sich zu Wirklichem (und zwar zu Bewußtsein) veräußert, nicht als Einheit eines Bewußtseins (es gibt kein universelles Ich, diese Stufe überspringt das Absolute gewissermaßen), sondern durchaus als Mannigfaltigkeit, also als Gemeinde von Ichen. Die vertiefteste Form der Lehre von der Individuation ist dies: das Absolute, das unendliche Leben und unendliche Kraft ist, muß deshalb in individueller Form erscheinen, weil es zu einer

1) II, 665 (Tatsachen des Bewußtseins v. 1810).

2) III, 30 ff. (Naturrecht).

3) NW. I, 517 ff., 545 ff.

wirklichen Äußerung seiner Kraft kommen will. Denn Handeln heißt Fortgang der Kraft von Leistung zu Leistung, also Ausgang von einem bestimmten Ansatzpunkt aus. Nur in der individuellen Form ist das Leben praktisches Prinzip: um praktisch sein zu können, kontrahiert sich das Absolute in individuellen Punkten von Kraft¹⁾. Nun aber ist das Absolute unendliches und unerschöpfliches Leben, der Prozeß seines Erscheinens muß also eine unendliche Produktion von Ichen sein. Damit hat sowohl die Tatsache der Individuation wie die unendliche Vielheit der Individuen, mit beidem aber das Menschengeschlecht, „das allein da ist“, seinen Ort im metaphysischen System erhalten.

Daß ich in mir ein Metaphysisches habe und erfasse, ist für die Wissenschaftslehre keine neue Erkenntnis. Aber daß dieses Metaphysische gegen die persönliche Individualität, die ich bin, keineswegs gleichgültig ist, auch nicht bloß sein Material an mir hat, sondern daß es in mir und den anderen Ichen, jedenfalls also wesentlich und ausschließlich in Individualitäten seine Existenz hat und daß nicht ein einschränkendes und verfälschendes Material sondern seine eigene Produktivität uns als Individualitäten aus ihm hervorgehen ließ, — das ist die neue und, wie man sofort sieht, für die aufgewiesenen ethischen Probleme entscheidende Lehre. Ich bereite den neuen Begriff des Materials der Pflicht vor, indem ich seinen Korrelatbegriff (den Begriff des reinen Willens, der reinen Sittlichkeit) in der neuen Form entwickle.

Als Gottes direkte Äußerung und „absolute Sichtbarkeit“ ist das Bewußtsein lautere Lebendigkeit: nur in Lebendigkeit kann das absolute Leben erscheinen. „Ein Schauspiel ist es von freier Tätigkeit und Kraftäußerung, bloß und lediglich damit Kraft erscheine und Freiheit als Freiheit sichtbar werde“²⁾. Wir fragen nun, ob dieses Schauspiel noch einen Zweck habe außer dem, daß es als Ganzes Bild des Absoluten ist, und ob im Bewußtsein eine Struktur zu finden sei. Dazu ist zu erinnern, daß der lebendige Fluß der Bewußtseinswelt nicht das absolute Leben selbst, sondern nur seine Veräußerung zum Bilde ist. Zeitlichkeit, Aktualität und Werden sind Bestimmtheiten des empirischen „Lebens“, das absolute „Leben“ ist über ihnen wie über aller Bestimmtheit und wird, da doch nur mit Worten von ihm geredet werden kann,

1) II, 639 ff. (Tatsachen des Bewußtseins 1810).

2) II, 665.

in den mystischen Schriften als Leben, Liebe oder Seligkeit, in den philosophischen (mit Vorbehalt und im Gegensatz zu dem Fluß des Empirisch-Seelischen) als Sein bezeichnet. Die Struktur des Bewußtseins ist also so, daß es als Werden erscheint, daß aber ein Sein diesem Werden zugrunde liegt. Man sieht, daß diese Konstellation rein formal betrachtet dem Verhältnis zwischen dem reinen Willen und dem empirischen Charakter wie es sich in der Sittenlehre von 1798 ergab, nicht unähnlich ist. Wie dort so erzeugt hier das dem Werden zugrunde liegende metaphysische Sein als seine Synthesis mit dem Empirischen das Phänomen des nach einem Ziele gerichteten Werdens; den Erlebnischarakter des Sollens, die Tatsache der Sittlichkeit. So sind wir im sittlichen Handeln Gott am nächsten und am meisten aus Erscheinungswesen zu unserer metaphysischen Wesentlichkeit erhoben, Sittlichkeit ist, wie zuvor, die Substanz unseres Lebens und konstituiert wie unsern Wert so unser Sein.

Nun aber zeigt sich, wie wichtig (bei aller formalen Ähnlichkeit der Begriffsbildungen von früher und von jetzt) in der neuen Metaphysik der neue Gedanke ist, daß das Absolute übergreifendes Ganzes, nicht mehr abstrakte Form ist und die Individuationen als seine wesentlichen Erzeugnisse und Glieder umschließt. Der Prozeß, vermöge dessen das Absolute sich zu selbstbewußten Individuen kontrahiert, vollzieht sich nämlich in der ganzen Breite und Tiefe des Bewußtseins und seiner metaphysischen Grundlage und ergreift daher auch die Substanz des Seelischen, die Sittlichkeit. Nicht nur das aktuelle Leben, das Erscheinung ist, auch das zugrunde liegende Sein, das die teleologisch-ethische Struktur erzeugt, untersteht dem Gesetz der Individuation: die Kontraktion des Absoluten auf Einheitspunkte von Kraft ist zugleich eine Kontraktion auf Einheitspunkte des Sollens¹⁾, und wie nicht ein universelles Bewußtsein sondern eine Unendlichkeit selbstbewußter Individualitäten Realität hat, so hat nicht ein Endzweck, sondern eine Unendlichkeit individueller Bestimmungen Geltung; das Absolute aber ist Urgrund und Totalität beider Unendlichkeiten. Das ist der Punkt, an dem das Fichte'sche System eine philosophische Erfassung der Individualität zu leisten fähig wird. Es ist zugleich der Punkt, an dem die neue Wissenschaftslehre in die neue Ethik

1) II, 663 (Tatsachen des Bewußtseins 1810).

NW. I, 520 „ „ „ 1813).

übergeht. Durch den Prozeß seines Erscheinens erleidet das Absolute eine zweifache Veränderung, durch die es aus dem Objekt der Metaphysik zum Objekt der Sittenlehre wird: es wird (durch seine Synthesis mit dem Werden) aus ruhendem Sein zum Endzweck des Werdens und (durch das Gesetz der Individuation) aus einheitlichem Zweck zur Mannigfaltigkeit individueller Aufgaben — das aber ist das Phänomen der sittlichen Welt.

III. Die Sittenlehre von 1812.

Das System der Sittenlehre von 1812 ist nur äußerlich ein weniger systematisches Werk als das System der Sittenlehre von 1798. Es ermangelt natürlich, weil es nicht vollständig ausgearbeitet ist, der letzten Formung, aber es ist reich an ganz gereiften Formulierungen. Es zeigt nicht die strenge und komplizierte äußere Systematik der ersten Sittenlehre, die in Lehrsätzen und Beweisen aufgebaut ist, aber dieselbe Energie, einen rascheren Gang und die gleiche innere Gegliedertheit des Denkens. Auch ist es, wie bereits vorläufig gezeigt werden konnte, mit dem philosophischen Gesamtsystem ebenso vollkommen in Einklang und durch dessen allgemeinste Prinzipien ebenso notwendig bedingt, wie die frühere Sittenlehre die innerlich notwendige Ethik der früheren Wissenschaftslehre ist. Und da zudem die Gedanken, auf die es uns ankommen wird, zwar ihren systematischen Ort in der Sittenlehre haben, aber auch in allen andern Schriften der gleichen Zeit auftreten oder doch vorausgesetzt sind, so gibt es keinen Grund, die nachgelassene Sittenlehre nicht als vollwertige Quelle gelten zu lassen. Daß sie nicht gedruckt worden ist, soll (wie man Fichte kennt) kein Einwand gegen die Schrift sondern gegen das Zeitalter sein.

Wir gehen, wie im ersten Teile, nicht einfach dem Gedanken- gang des Systems nach, sondern gruppieren wiederum seine Deduktion um das Problem des „Materials der Pflicht“ und um die daraus erwachsenden Probleme der sittlichen Kontinuitäten (Charakter, Gemeinschaft, Geschichte), die das alte System ungelöst ließ. Weil nun die idealistische Konstruktion der Materie ebenso wie der Primat des praktischen Ich vor dem theoretischen aus der alten Wissenschaftslehre in die neue durchaus übernommen, nur eben metaphysisch überbaut worden ist, so bleibt für die materielle Welt der alte Begriff des Materials der Pflicht in voller Geltung. Metaphysisch gesehen ist die Natur die letzte Sphäre

des sich emanatistisch äuernden Absoluten, Erscheinung des Bewußtseins das selbst bloß Erscheinung ist, äußerste Äußerlichkeit. Ethisch gesehen (denn der metaphysische Stufengang ist infolge des Primats der praktischen Vernunft zugleich ein Stufengang von Bedingungen der Sittlichkeit, das ganze System ein ethischer Pantheismus) ist die Natur niedrigste und leerste Bedingung der Sittlichkeit, bloße „Ersichtlichkeit“ und „Vorstellbarkeit“ der Freiheit¹⁾, notwendige empirische Hülle des Übersinnlichen der Sittlichkeit²⁾, Sphäre, auf die die Freiheit ihre Wirkungen aufträgt und nur um ihrer Bildbarkeit willen gesetzt, Material der Pflicht im alten Sinne. Freilich kündigt sich schon hier in dem ethischen Begriff der materiellen Welt die Wandlung an: die empirische Natur ist nicht bloß Natur, viel Übersinnliches ist durch Bildung, Gesetzgebung, Wissenschaft, Religion in sie eingetreten und „die Naturentwicklung immer mehr zu durchdringen mit dem übersinnlichen Weltgesetze und sie ganz unter dasselbe gefangen zu nehmen ist der Zweck unseres Daseins als Gattung“³⁾. Gesellt sich nun dazu der Gedanke, daß die jeweilige Gestaltung der Natur für den weiterschaffenden sittlichen Willen Grundlage seiner Arbeit und so jede produktive sittliche Leistung dadurch bedingt ist, daß die Erde durch die bisherige Geschichte das heutige Gepräge erhalten hat⁴⁾, so ist die Natur aus der bloßen leeren Möglichkeit der Sittlichkeit zum werterfüllten Träger des sittlichen Fortschritts, das Material der Pflicht zum objektiven Geist geworden. Wie aber diese eminent historische Wendung genetisch-begrifflich zustandekommt, kann nur durch Aufzeigung der Entwicklung verstanden werden, die sich ganz im Innern des Begriffs Material der Pflicht und zuletzt im Begriff der Sittlichkeit überhaupt vollzogen hat.

Material der Pflicht, das ist für das System der Sittenlehre von 1798 nur eine Nuance des Begriffs Materiale der Pflicht. Das heißt: alles Materialbestimmte des sittlichen Aktes hat mit dessen Sittlichkeit zu innerst nichts zu tun, ist logisch notwendige aber wertmäßig indifferente Bedingung ihres Erscheinens in der Empirie, ist nicht ihr Constituens, sondern ihr Material. Das Sitt-

1) Staatsl. 385.

2) NW. I, 511 (Tatsachen des Bewußtseins 1813).
II, 617 ff. „ „ „ 1810).

3) NW. I, 502/3.

4) NW. III, 154 (Bestimmung des Gelehrten).

liche ist nur eines und ist, logisch gesehen, reine Form. Die Begriffspaare sittlich-außersittlich und formal-material decken sich. Alles Materialbestimmte und so alles Individuellgeformte kann Sittlichkeit enthalten, aber gerade seine Individualität entstammt prinzipiell nicht der sittlichen Sphäre sondern dem Außersittlichen, das durch Einschränkung Individualität erzeugt. Diese Coinzidenz von Material und Außersittlich gilt jetzt nicht mehr, das ist das Entscheidende. Denn jetzt steht es so: ein für die Wirklichkeit aller Grade geltendes Gesetz der Individuation prägt das Absolute, sobald es überhaupt aus seiner unfassbaren Transzendenz heraustritt, zu lauter individuellen Gestaltungen um, die den Grund ihrer Existenz nicht in einschränkenden Einflüssen heterogener Sphären, sondern in der Schöpferkraft des Absoluten selbst haben. Sittlichkeit ist wie zuvor ein Fremdling in der natürlichen Welt; aber sie ragt nicht mehr als die immer gleiche Form des reinen Willens, sondern in der vielfältigen und gegliederten Gestalt individueller sittlicher Bestimmungen aus der Transzendenz in die Empirie herein. Denn das eigentlich Metaphysische im sittlichen Akt ist, wie die Metaphysik der Sittlichkeit aufwies, jenes Sein, das den phänomenologischen Charakter des Sollens hervorruft: ihm aber ist die individuelle Form bereits wesentlich. Freilich konzentrieren sich gerade in diesem Punkte die begrifflichen Schwierigkeiten. Wir kennen jenes Sein nur aus seiner Synthesis mit dem Werden, nur aus seinen Wirkungen im realen Erlebnis, und hier ist es selbstverständlich individuell bestimmt. Aber die Metaphysik will die erlebte Wirklichkeit genetisch konstruieren, muß also das Sein vor der Synthesis und sein Hervorgehen aus dem Absoluten begrifflich erfassen. Die Schwierigkeit der Situation erklärt den Wechsel der Ausdrücke und den ringenden, approximativen Stil aller Partien, die dieses Problem behandeln. Ob aber das im sittlichen Akt zugrunde liegende metaphysische Sein „Begriff“, „Bestimmung“, „Bild“ oder (mit deutlicherer Annäherung an den phänomenalen Befund) „Gesicht“, „Zweck“, „Sollen“, genannt wird: nie wird über seine individuelle Bestimmtheit ein Zweifel gelassen. Das Absolute spaltet sich a priori in eine Vielheit von überempirischen aber individuell bestimmten „Bildern“: das ist die Welt, in der es am unmittelbarsten da ist. Es verteilt sich in dieser gespaltenen Form auf die Individuen, nimmt Besitz von ihnen und geht in ihnen, die bisher bloße Naturwesen waren, als ihr neuer, schlechthin übernatürlicher Wille, als der „individuelle Charakter

ihrer sittlichen Bestimmung“ auf. Damit „setzt es sich in die Form des Bewußtseins“¹⁾. Bisher reines, ideales (wenn auch durchaus inhaltlich bestimmtes) Sein wird es nun: Vermögen des Wirkens, frei sich selbst bestimmende Kraft, kurz: reales sittliches Handeln. Das Ich andererseits wird, indem das ideale Sein des Bildes sich in ihm „absetzt“, sittliche Individualität, es ist als Natur aufgehoben und lebt nur noch als Leben und Kraft des Begriffes: das „Soll“ seiner individuellen Bestimmung macht den ganzen Sinn seines neuen Daseins aus. Also an der metaphysischen Herkunft des Sittlichen ist so streng wie nur möglich festgehalten: ein sittliches Ich ist Fleisch gewordene Vernunft, ein sittlicher Akt das Wirken des Absoluten in uns²⁾. Aber nicht minder streng ist fixiert, daß der absolute Begriff, wie er im Individuum „lebt und erscheint“, selbst schon eine materialbestimmte metaphysische Größe, eine strukturierte Individualität ist. So kommt es nun darauf an (und das eben macht die empirische Individualität sittlich), daß der absolute Begriff in ihr ganz erscheine. „Alle Erscheinungskraft dieses Begriffs muß wirklich und in der Tat erscheinen, ... dann ist die Erscheinung sittlich“³⁾. Dasselbe vom empirischen Individuum aus gesehen: Sittlichkeit ist in einem Menschen realisiert, wenn das sinnliche Ich rein vernichtet und an seiner Stelle ein höheres, der Transzendenz entsammendes Individuelles zur Erscheinung gekommen ist, das „nur er sein kann und im Ganzen der Geisterwelt sein soll“. Der kategorische Imperativ hat sich materialisiert und individualisiert, indem er sich metaphysisch konstruierte. „Wolle sein, was du sein sollst, sein kannst, bist“⁴⁾ — in dieser Formel für die neue Sittlichkeit bezeichnet das „Sein“ den durchaus individuellen Charakter der höheren Bestimmung, den in sich zu realisieren die spezifische Sittlichkeit dieses Individuums ist. Wie das Individuum als natürliches für die kausale Weltbetrachtung sich nicht ändern kann, so ist es auch „in der sittlichen Welt, seiner moralischen Bestimmung nach, ohne sein Zutun oder Bewußtsein schlechthin was es ist, und kann dieses nicht ändern: soll es auch nicht ändern, sondern nach dem Grundgesetz dieser Bestimmung mit Freiheit sich weiterbestimmen“⁵⁾.

1) V, 531 (Anweisung) NW. I, 470 ff. (Tats. d. Bewußtseins 1813).

2) NW. III, 36 ff. (Sittenlehre von 1812).

3) NW. III, 43.

4) V, 533 (Anweisung).

5) II, 664 (Tats. d. Bewußtseins 1810).

Dieser intellegible Determinismus ist die notwendige Folge der universalistischen Metaphysik und des Gedankens einer individuellen sittlichen Bestimmung. Die Entstehung eines Individuums (als sittlicher Individualität) ist ein besonderes und durchaus bestimmtes „Dekret des sittlichen Geistes“, der erst durch alle seine Dekrete sich vollkommen ausspricht.

Damit liegt im wesentlichen der gedankliche Prozeß zutage, der Fichtes Ethik von der Sittenlehre von 1798 zu der von 1812 führt, indem er aus der Tiefe der neuen Gesamtlehre die beiden Korrelatbegriffe des reinen Willens und des Materials der Pflicht so umwandelt, daß in jenen eine materiale Bestimmtheit, damit aber ins Materiale der Sittlichkeit eine ethische Relevanz eindringt. Daß nun diese Wandlung die prinzipiellen Begriffe gerade zur Erfassung der sittlichen Individualität und zur Konstruktion der realen Zusammenhänge der sittlichen Welt geeignet macht, kurz in einer Richtung läuft, die der Dialektik der ersten Phase genügt, zeigte sich bereits ungewollt und wird sich in einer neuen Stellung gegenüber allen Problemen der sittlichen Kontinuitäten systematisch zeigen. Was also Lask im Rahmen seiner formal-logischen Problemstellung als Fortschritt der Fichteschen Lehre zu einer „logischen Erfassung der Wertindividualität“ sieht, erscheint hier als prinzipielle Wandlung der ethischen Grundbegriffe und (falls diese Theorie über den Zusammenhang der sittlichen Wirklichkeit und ihrer ethischen Konstruktion gewagt werden darf) als prinzipielle Wandlung der sittlichen Weltanschauung, als Individualisierung und Historisierung des moralischen Wertes, als eine Auflösung jener Dialektik, die dem reinen Moralismus immanent ist.

Indem wir uns von der prinzipiellen Konstruktion des ethischen Phänomens zu den abgeleiteten Problemen erst der sittlichen Persönlichkeit, dann der Gemeinschaft und Geschichte wenden, wenden wir uns zugleich, nach der Logik der neuen Sittenlehre, von der Metaphysik zur Phänomenologie der Sittlichkeit. Denn zwischen diesen beiden Teilen (oder Blickrichtungen) innerhalb ihres Gebietes unterscheidet die neuen Sittenlehre auf das Genaueste: die Einordnung der Sittlichkeit in den Erscheinungsprozeß des Absoluten macht ihr zur Pflicht, sich in jedem Moment bewußt zu sein, auf welcher Stufe dieses Prozesses sie ihr Objekt beobachtet. Und zwar macht die Tatsache der formalen Freiheit (das So-oder-auch-anders-Können) die klare Grenzscheide zwischen den beiden

Gebieten aus. Denn formale Freiheit hat nur in dem psychologischen, nicht in dem metaphysischen Dasein der Sittlichkeit, demnach nur in der Ethik als Erscheinungslehre, nicht in ihr als Seinslehre eine Stelle. Das Einfließen der „Bilder“ in die individuierte Kraft (also die metaphysische Genesis der Sittlichkeit) vollzieht sich gewiß in einer Welt von Freiheit, d. h. oberhalb der Naturkausalität. Aber diese „absolute Freiheit“ hat nichts mit jener formalen Freiheit oder Indifferenz zu tun, die eine bloße Erscheinungstatsache der Bewußtseinswelt, nicht im Sein sondern in der Sichtbarkeit des Seins begründet ist. Bisher trieben wir Theorie des Ich als eines Trägers des Begriffs, also Seinslehre. Unsere jetzigen Probleme führen uns in die Welt der Phänomene; wobei jedoch immer zu bedenken und als wesentlichster Erfolg des neuen Begriffs vom Material der Pflicht festzuhalten ist, daß die sittliche Individualität einen metaphysischen Kern hat und, wenn sie auch jetzt von uns nach ihrer Phänomenologie angesehen wird, als Individualität eine metaphysische Tatsache ist und bleibt. Folgendes ist nun Fichtes neue Lehre über die Individualität.

Das unsittliche Ich¹⁾ lebt ein träges, zerfließendes Leben ohne innere Einheit, ja ohne eigentlich Aktivität; es kehrt der Welt keine Spitze zu; seine Taten geschehen mehr als daß sie getan würden und sind „eine zerstreute, nach mancherlei Nichts ringende Geschäftigkeit und Vieltuerei“²⁾. Einheit, Struktur und wirkliche Kraft kommt in dieses Leben erst hinein, wenn der Begriff von ihm Besitz ergreift. Durch ein ins Übersinnliche tragendes Erkenntnisvermögen, durch die „Sehe“ erfaßt das Individuum den Begriff, aber es ist richtiger zu sagen, daß der Begriff das Individuum erfaßt. Der neue Wille (denn als gerichteter Wille greift der Begriff in die psychologische Welt ein) tritt nun nicht etwa in Wechselwirkung mit dem bisherigen Naturwillen oder lenkt oder beschränkt ihn bloß: er hebt ihn vielmehr gänzlich auf und wird zum souveränen, vollständigen, einzigen Lebensprinzip des Ich³⁾. Daß diese Aufhebung der Natur und Umformung unseres Selbst zum Leben des Begriffs erfolge, kann keine Freiheit er-

1) Es ist für den Fichteschen Persönlichkeitsbegriff charakteristisch, daß er nicht als bloßer Strukturbegriff, sondern mit einer ethischen Wendung als Begriff der sittlichen oder der unsittlichen Persönlichkeit entwickelt wird. Darüber s. u.

2) NW. III, 59 (S. L.). NW. II, 160 (Bestimmung des Gelehrten). V, 494 (Anweisung).

3) NW. III, 86ff. (Sittenlehre von 1812).

zwingen. Es ist eine Wiedergeburt und so wenig ein Werk der Freiheit wie die erste Geburt¹⁾. Freiheit kann nur die Bedingungen der Wiedergeburt schaffen, indem sie sich von der Herrschaft des Naturtriebes losreißt: „Arbeite an dir, dann arbeitet an dir Gott“²⁾. Unmöglich ist es nun für die begriffliche Analyse, den ganzen Gehalt der sittlichen Handlung, der sich durchaus nicht mehr in der Tendenz auf Selbständigkeit erschöpft sondern im Einführen eines neuen „Gesichts“ in die historische Wirklichkeit, in Produktivität besteht, zu erfassen. Soll er geschildert werden, so stellt sich das Bild des schaffenden Genies ein, in dem auch eine aus dem Übersinnlichen entstammende Schöpferkraft zum einzigen Affekt geworden ist und ein neues „wesenhaftes“ Ich inmitten des Natürlichen formt. Wie das geniale Tun enthält jeder sittliche Entschluß „Wesen“, ein „Neues, Erstes, wahrhaft Freies“ greift durch ihn in die Welt ein. Das setzt ihn gegen alles Handeln ab, das bloß der psychologischen Erscheinungswelt angehört. Von jedem sittlichen Tun gilt was von Pestalozzi gesagt wird: „Nicht er hat diesen Gedanken gedacht oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann“³⁾.

Dieser metaphysische aber durchaus inhaltlich bestimmte Kern des Sittlichen ist das entscheidende Moment im Begriff der Individualität, der im Fichteschen System erst hier, und zwar ethisch gefärbt: als Begriff der sittlichen Individualität entwickelt werden kann. Der reine Moralismus kannte diesen Begriff nicht, durfte ihn nicht kennen: er kannte nur einzelne sittliche Akte. Sittlichkeit war für ihn ein beständiges Wiederansetzen des reinen Willens in diskreten Momenten, ein beständiges Vernichtetwerden und Wiederaufleben des natürlichen Ichs, ein fortwährendes Streben: das Verbindende und Dauernde war die „Indifferenz“ des freien Ich, das sich jederzeit nach allen Seiten entscheiden kann. Jetzt wird das Fortbestehen der formalen Freiheit geradezu zum Kriterium des noch nicht sittlichen Ich. „Kant hat die Sittlichkeit allerdings so beschrieben, und darin hat er Unrecht“⁴⁾. Wenn der Begriff erst einmal vom Ich wirklich Besitz ergriffen hat, gibt es keine einzelnen sittlichen Akte mehr, sondern nur noch

1) NW. III, 41 (Sittenlehre von 1812).

2) NW. III, 58.

3) NW. III, 267 (Gespräche über Patriotismus).

4) NW. III, 62 (S.-L.)

einen „absolut einfachen Willen“, der den Naturtrieb endgültig vernichtet hat und zum ewigen und zusammenhangenden Charakter geworden ist. „Es gibt keine sittlichen Handlungen oder dergleichen. Eine einzige Ausnahme von dem sittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit noch nicht da ist“¹⁾. Der Wille schwankt nicht mehr „frei“ zwischen Gut und Böse. Wer im einzelnen Fall noch wollen muß, ist nicht sittlich; für den Sittlichen ist Freiheit des Willens in die Notwendigkeit aufgegangen. Der Wille wird nicht mehr und ringt sich durch, er ist und herrscht. Selbst der phänomenologische Charakter des Sollens, der sich aus der Beziehung des reinen Willens auf die Natur ergab, verschwindet, weil keine Natur, die widerstehen könnte, mehr da ist. Das Individuum lebt nicht mehr selbst, sondern in ihm lebt sein Endzweck; nicht als Sollen sondern als Wollen. Ganz prinzipiell gefaßt²⁾: geht der Begriff in die zeitlich seelische Realität eines sittlichen Menschen ein, so muß er, da er ja doch einziges Prinzip dieser Realität werden soll, ihre ganze Zeit erfüllen. Das aber ergibt das Phänomen eines substanten, regelhaften, seienden Willens, und die Persönlichkeit kann definiert werden als „die Regel nach der sich in einem vorausgesetzten Punkte die Zeit füllt“. Schleiermacher hatte gegen das System der Sittenlehre von 1798 eingewendet³⁾, daß sich in ihm das Ich seiner Unabhängigkeit durch bloße Hinzufügung einer Handlung zur andern, durch Akkumulation unzusammenhängender moralischer Handlungen annähere. Das war ein Einwand, dem durch Gewinnung eines Persönlichkeitsbegriffes begegnet werden konnte. Die im Inneren des Begriffssystems sich vollziehende Wandlung leistete das und leistete mehr: die konstruierte nicht bloß die Persönlichkeit als Strukturbegriff, sondern nahm in ihrer Idee des individuellen Charakters der höheren Bestimmung das Moment der „Eigentümlichkeit“ (das Schleiermacher in der ersten Sittenlehre natürlich ganz vermissen mußte) im System auf⁴⁾.

1) NW. III, 55.

2) NW. III, 51 ff. (S.-L.).

3) Schleiermacher WW. III, 1, 31 ff.

4) Die neugewonnenen Begriffe wirken innerhalb des Fichteschen Systems weiter; dafür nur ein wichtiges Beispiel. Fichtes Lehre von der Unsterblichkeit erfährt seit 1810 eine bedeutende Wandlung, im wesentlichen von dem neuen Persönlichkeitsbegriff aus. Vorher argumentiert Fichte für universelle Unsterblichkeit, indem er entweder, wie Kant, von der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe auf unendliche Existenz schließt oder, später, die Individuen als ursprüng-

Einfache logische Überlegungen zeigen nun, wie eine Philosophie, die das Individuelle erfaßt, zugleich fähig und getrieben ist die konkreten Zusammenhänge des Individuellen, also Gemeinschaft und Geschichte, einzubegreifen. Solange nämlich die Begriffsbildung auf allgemeine Begriffe aus ist, bleibt ihr nicht nur das einzelne Individuum, in dem sie einen bloßen Verwirklichungsfall der abstrakt-allgemeinen Form zu sehen hat, sondern auch der konkrete Zusammenhang der Individuen unerfaßbar. Sie löst ja gerade das Einzelne aus den realen Totalitäten, deren Teil es ist, heraus, um es in die idealen Totalitäten aufzunehmen, die der Gegenstand ihrer abstrakt-allgemeinen Begriffe sind. Jede individualisierende Begriffsbildung dagegen muß finden: daß der individuelle Gegenstand, den sie zu erfassen strebt, nicht erfaßt werden kann, ohne seine (ihm als Individuum eigentümlichen) Beziehungen zu anderen Individuen und seine Stellung in dem konkreten Ganzen, das ihn enthält, mitzuerfassen. Die Einbezogenheit des Individuums in konkrete Totalitäten gehört zu seiner Individualität, und die konkreten Totalitäten selbst sind (formallogisch) Individuen — dies beides treibt die individualisierende Begriffsbildung und treibt Fichte in dieser Phase seiner Philosophie notwendig zu den Problemen von Gemeinschaft und Geschichte. Der historisch Zurückschauende weiß, wie sehr Fichte in den Bemühungen um diese Probleme mit dem stärksten Interesse seines Zeitalters, gegen das er sich so schroff abzusetzen liebte, im Einklang war und wie tief gerade seine Philosophie der Nation und der Geschichte in der lebendigen Wirklichkeit wurzelte. Er weiß auch in welcher Mannigfaltigkeit von Gedankengängen sich diese Tendenz in Fichtes Philosophie auslebt: sie erzeugt utopistische Bildungen neben praktisch-politischen Ideen, eine Pädagogik, die zwischen beiden in der Mitte steht, und eine universale Geschichtsphilosophie neben einer Geschichtsbetrachtung, die das

liche Kontraktionen des Absoluten, also als metaphysisch wohlbegründet und deshalb als ewig erklärt. Seit 1810 fügt er in diese Gedankengänge den neuen Begriff der Persönlichkeit ein und zieht die Konsequenz: nur wer den metaphysischen Kern seiner individuellen Bestimmung in sich wirklich gemacht hat, ist für den Endzweck notwendig geworden; nur die sittlichen Individualitäten sind ewig und gehen in die nächste Welt ein. (Dazu tritt in den letzten Schriften eine platonisch anmutende Eschatologie, die nach dem Untergang der gegenwärtigen Welt eine neue und so fort immer neue entstehen läßt, in deren jede nur diejenigen eingehen, die in den früheren den sittlichen Willen in sich erzeugt haben.)

Deutschtum absolut setzt. Aber nicht auf jene Zusammenhänge mit dem Zeitalter und nicht auf diese Mannigfaltigkeit der gedanklichen Formen, sondern bloß auf die angedeuteten begriffsmäßigen Notwendigkeiten kommt es hier an, nach denen die sozial- und geschichtsphilosophische Wendung des Fichteschen Denkens in den prinzipiell-philosophischen Umwandlungen, die am Begriff des Materials der Pflicht aufgewiesen wurden, begründet sind.

Hierbei ist nun wichtig, daß der Fichtesche Begriff der Persönlichkeit rein mit ethischen Kategorien und rein zum Zwecke der Ethik konstruiert worden ist, und daß insbesondere jede Analogisierung zum ästhetischen Individuum fehlt (im Gegensatz zur zeitgenössischen Romantik, die in ihrer Philosophie der Individualität nie den Rekurs auf die Einheit des ästhetischen Gegenstandes vergaß). Es ist klar, daß dem ethischen Persönlichkeitsbegriff das Moment der sozialen Einbezogenheit viel wesentlicher sein muß als dem ästhetisierenden. Dieser isoliert die Individualität als eine geschlossene und geformte Welt für sich, jener gibt ihr eine individuelle Pflicht, also eine Funktion in einem Ganzen. So muß die sittliche Weltordnung, die die einzelnen Willen als ihre Glieder umschließt wie die Naturordnung die einzelnen Naturwesen, der zweiten Sittenlehre Fichtes noch wesentlicher sein als der ersten. Aber dieser Begriff erfährt unter dem Einfluß der neuen Ethik dieselbe Materialisierung, die den Persönlichkeitsbegriff entstehen ließ. Wie der sittliche Wille nicht mehr reine Form sondern individueller Kern der konkreten Individuen, so ist die sittliche Ordnung nicht mehr Reich reiner Willen sondern metaphysische Substanz der konkreten Totalitäten: Gehalt und Bedeutung der Staaten, Sinn und Gesetz der Geschichte. Der neue Begriff der Nation ist das erste begriffliche Produkt der gedanklichen Wendung. „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen und an Völkern darzustellen“¹⁾. Die Eigentümlichkeiten der Nationen sind also so wenig zufällig oder durch äußere Einflüsse bestimmt wie die Eigentümlichkeiten der Menschen als sittlicher Wesen. Völker sind Dekrete des sittlichen Geistes wie die Charaktere, sie sind gewisse hochindividuelle Weisen den Vernunftzweck zu befördern²⁾, sie haben einen metaphysischen Kern als

1) Reden an die deutsche Nation VII, 467.

2) VII, 563 (Polit. Fragmente).

den individuellen Charakter ihrer höheren Bestimmung in sich. Erst dieser metaphysische Kern macht ein Volk zur Einheit, sowie erst durch den „Begriff“ das naturhafte Einzelwesen zur Einheit der Persönlichkeit geformt wurde. Jetzt können vom höheren Standpunkt aus alle Versuche, fremde sowohl wie eigene, verworfen werden, die Einheit einer Volksgemeinschaft naturrechtlich zu konstruieren. Nicht durch die Rechtsordnung, Verfassung und die anderen einheitschaffenden Formen kann die Einheit des Volkes begriffen werden (denn die Nation ist mehr als der Staat, der nur „Mittel, Bedingung und Gerüst für das Aufblühen ihres ewigen Gehaltes“ ist) sondern allein durch den einheitschaffenden Inhalt des aus Gott hervorgehenden „Volkssinnes“ oder „Volksgeistes“, der das individuelle Selbst der Nation ist. Er macht das Volk eigentlich zum Volk, sein Fortschritt ist das Heilige in der Geschichte der Nation. Aus der Sprache kann man sein Wesen ablesen, aber vollkommen tritt er erst in den großen und außerordentlichen Momenten der Geschichte, „in denen gewagt wird“, ans Licht; und im gerechten Kriege um der Freiheit willen hat er seine unmittelbarste Existenz¹⁾.

Die bisher entwickelte Begriffsbildung setzt die Nation in vollkommene Parallele zur Persönlichkeit. Auch Gemeinschaften können nach Gesichten handeln und sollen es, das gibt ihnen wie den Einzelmenschen zugleich mit ihrem sittlichen Wert ihre Einheit und Struktur. Der Begriff der Gemeinschaft kam also durch eine höchst fruchtbare Übertragung oder Erweiterung des Persönlichkeitsbegriffes, aber nicht eigentlich durch Integration der einzelnen Sittlichkeiten zu einem konkreten Ganzen zustande. Erst im Begriff der Geschichte wird das Moment der Eingebundenheit des Individuellen fruchtbar gemacht und ein übergreifender Zusammenhang, ein Reich der sittlichen Werte konstruiert. Alle „Gesichte“ gehen aus Gott hervor, aus Gott geht auch ihr Zusammenhang und der Fortgang von Gesicht zu Gesicht hervor. Dieser Fortgang ist notwendig; „es ist das Gesetz der Freiheit eine gewisse Geschichte zu bilden“²⁾. Der allgemeine Zusammenhang zwischen

1) Eine Parteilichkeit, mit der man nicht rechten, die man nicht einmal bedauern wird, läßt Fichte seinen höheren Begriff der Nation nicht eigentlich allgemein sondern nur für die deutsche Nation ableiten, die er bald als Prototyp eines wahren Volkes, bald als das einzige wirkliche, „schöpferische“ und „wesentliche“ Volk, als das „Volk schlechtweg“ hinstellt, von dem alles Große bisher gekommen und von dem allein die Fortführung der Geschichte zu erwarten sei.

2) Staatslehre 582.

den Gesichtern ist dadurch gegeben, daß jedes Gesicht erst in der Wirklichkeit dargestellt sein muß, ehe das neue kommen kann. Daher die ihm immanente Forderung real gemacht zu werden: das ist die Bedingung dafür, daß es zu einem neuen Bilde kommt, daß Gott sich weiter offenbart, daß der Sinn der Geschichte weiter erfüllt wird. „Nur durch die wirkliche Tat gefragt, spricht die Erscheinung der Gottheit sich weiter aus, und nach diesem Gesetz geht es fort ins Unendliche“¹⁾. Das ist der Begriff der Geschichte, der nun mit Fichtes Ideen über die Bestimmung des Gelehrten zu einer formalen Geschichtsphilosophie verschmilzt, die mir für ihn charakteristischer und philosophisch wichtiger erscheint als die bekannte Deduktion des Fünfstufenganges. Nur in der Verklärung Gottes rückt die Welt weiter, alles eigentlich Neue was geschehen kann ist die Erscheinung des göttlichen Wesens in einer neuen Klarheit, in einem neuen Gesicht. Ohne diese steht die Welt still, und es geschieht nichts Neues unter der Sonne. Nun haben an der Erscheinung der übersinnlichen Welt alle Menschen teil, aber den meisten bleibt das Übersinnliche gestaltlos, es durchdringt zwar ihr gewöhnliches Leben mit einem neuen Geist, treibt es aber nicht zu einer schöpferischen Tat an: die Masse ist bloß „religiös“. Im „Gelehrten“ dagegen (man weiß wie weit für Fichte dieser Begriff ist) wird das Gesicht zu einem „gediegenen Bilde“, das sich an die gegebene Gestalt der Sinnenwelt anschließt, und seinen Träger befähigt die Welt nach Gottes Bilde zu bilden. Immer neue Gesichte zu sehen und sie praktisch zu machen, das ist die Bestimmung der Gelehrten. Sie sind freie Künstler der Zukunft und der Geschichte, besonnene Baumeister der Welt aus dem Volk als dem bewußtlosen Stoff, sind also die eigentliche Lebenskraft in der Welt, die Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung, das Salz der Erde²⁾. Und während es für die Masse der Religiösen ein zukünftiges und himmlisches aber mit dem irdischen gar nicht zusammenhängendes Leben gibt, auf das man sich durch Gutestun nur vorbereiten kann, kennt der Gelehrte „eine unendliche Reihe künftiger Welten über Welten, welche insgesamt von der gegenwärtigen ersten nicht der Art nach, sondern nur der Stufenfolge nach unterschieden, . . . und er befindet sich mitten in der Ewigkeit, indem schon hier allgegenwärtig das Übersinnliche ihn umgibt“³⁾.

1) NW. III, 53 (Bestimmung des Gelehrten 1811).

2) NW. III, 160 ff.

3) Staatsl. 394 ff.

Deutlicher kann nicht ausgesprochen werden, was die neue Ethik für das Problem der Geschichte als sittlicher Kontinuität bedeutet. Ist das Sittengesetz eine Form, so ist alles Wirkliche bloßer Verwirklichungsfall, alles Materiale bloßes Material. Die Leistungen erbauen nicht eine konkrete Kontinuität als ihre Synthese, sondern die einzige Synthesis, die möglich ist, ist die der reinen Willen zu einem transzendenten Reich, das mit der geschichtlich-sozialen Wirklichkeit nichts zu tun hat. So der reine Moralismus, so das erste System der Fichteschen Sittenlehre. Erst wenn das Wesen des Sittlichen in die Verwirklichung eines materialbestimmten Bildes gesetzt wird, wenn es also nicht bloß „sittliche Akte“ gibt, an denen die ganze objektive Seite irrelevant ist, sondern sittliche Leistungen, die als individuelle und konkrete von Wert sind: erst dann gibt es eine Geschichte, deren Sinn der Aufbau einer objektiven geistigen Welt, deren Sinn es ist „Übersinnliches zu verflößen in unser irdisches Tagewerk“.