Fichte und seine Zeit

Streitfragen

Herausgegeben von

Matteo V. d'Alfonso
Carla De Pascale
Erich Fuchs
Marco Ivaldo



BRILL
RODOPI

LEIDEN | BOSTON

Die Fichte-Studien erscheinen regelmäßig zweimal im Jahr. Publikationssprachen sind Deutsch, Englisch und Französisch.
Die veröffentlichten Aufsätze sind den internationalen Regeln gemäß dem Verfahren der blinden Doppelbegutachtung unterzogen worden.
Adresse des Vorsitzenden *ad interim* des wissenschaftlichen Beirats: Prof. Dr. Marco Ivaldo,
Via Sant'Agatone papa 50, I 00165 Roma (Italien), Email: marcoivaldo@tiscali.it
Schriftleiter: Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann, thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de
Zuständig für den Rezensionsteil der Fichte-Studien: Dr. Benedetta Bisol, benedettabisol@googlemail.com
Die Manuskripte, nach den editorisch-technischen Richtlinien der Fichte-Studien verfasst, werden an die Adresse von Marco Ivaldo erbeten.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at http://catalog.loc.gov
LC record available at http://lccn.loc.gov/

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0925-0166
ISBN 978-90-04-33666-7 (paperback)
ISBN 978-90-04-33667-4 (e-book)

Copyright 2017 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi and Hotei Publishing.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort IX
Beiträgerverzeichnis X

TEIL 1
Transzendentalphilosophie, Wissenschaftslehre

1 **Fichte, Skepticism, and the 'Agrippan Trilemma'** 3
Daniel Breazeale

2 **The Meaning of Life According to Fichte (1796–1800)** 17
Luc Langlois

3 **Das Göttliche. Der Atheismusstreit und die Wende im Denken Fichtes** 31
Jacinto Rivera de Rosales

4 **The Spinozism of Fichte's Transcendental Argument in the Lecture Notes of 1804** 49
George Di Giovanni

5 **Idee und Aufgabe der Wissenschaftslehre beim späten Fichte – Zum Vortrag im Jahre 1812** 64
Masahiro Yamaguchi

6 **Das Leben der Wissenschaftslehre. Methode und Praxeologie der Theorie beim späten Fichte** 76
Michael Bastian Weiß

TEIL 2
Recht und Politik

7 **Philosophie und Politik in Fichtes Analyse der Französischen Revolution** 99
Cristiana Senigaglia

8 **Konstitution, Widerstandsrecht und subjektive Abwehrrechte. Fichtes Ephorat im Übergang vom frühneuzeitlichen zum modernen Staatsdenken** 120
Michael Städtler

9 **Revolution, Nation und Individuum in Fichtes philosophischer Entwicklung** 141
Ludwig Siep

10 **Fichtes Konzept staatlicher Souveränität und das Dilemma des Völkerrechts** 152
Georg Zenkert

11 **Fichte und die Entdämonisierung der Macht** 166
Nicolae Râmbu

12 **Trugfiguren deutscher Dominanz. Ernst und Ironie in Fichtes *Reden an die deutsche Nation*** 176
Peter L. Oesterreich

13 **Fichte gegen Napoleon: Die zugrundeliegenden Ideen von Freiheit und Nation** 190
Manuel Jiménez-Redondo

14 **Freiheit im Recht. Kritische Betrachtungen zur Entwicklung des Freiheitsbegriffs** 209
Klaus Hammacher

TEIL 3
Geschichte und Geschichtsphilosophie

15 **Enlightenment, Historicity, and the Teleological Overcoming of Skepticism** 223
Ezequiel L. Posesorski

16 **»Wir alle werden im Egoismus erzeugt und geboren…«: Fichtes *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* als Selbstreflexive Kritik der Moderne** 234
Jakub Kloc-Konkołowicz

17 **Historia magistra vitae: Fichtes Kritik, Deutung und Transformation eines antiken Topos** 255
Roberta Picardi

TEIL 4
Körper und Natur

18 **Ich, Körper, Geschlecht. Die rechtlichen Implikationen der Sexualität in der Grundlage des Naturrechts (1796)** 275
Benedetta Bisol

19 **›Natur als Erscheinung von Freiheit‹: Herkunft und philosophiehistorische Stellung von Fichtes Naturbegriff** 289
Martin Hähnel

20 **»Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist«: Fichtes unkantische Auffassung des Gewissens und ihr philosophischer Kontext** 306
Stefano Bacin

TEIL 5
Rezensionen

21 **Cesa, Claudio: *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia.* A cura di Carla De Pascale, Luca Fonnesu e Alessandro Savorelli** 329
Douglas Moggach

22 **Heereman, Franziskus von: *Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)*** 334
Stephan Trescher

23 **Nonnenmacher, Burkhard: *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels ›Wissenschaft der Logik‹ und reifem System*** 344
Dirk Sorge

24 **Galland-Szymkowiak, Mildred (Hg.): *Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings – Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling*** 351
Cem Kömürcü

Beiträgerverzeichnis

Stefano Bacin
Università San Raffaele, Milano, e-mail: bacin.stefano@unisr.it

Michael Bastian Weiß
Ludwig-Maximilians-Universität, München, e-mail: michaelbweiss@yahoo.de

Benedetta Bisol
Brasilia, e-mail: benedettabisol@gmail.com

Daniel Breazeale
University of Kentucky, Lexington, KY USA, e-mail: breazeal@uky.edu

George Di Giovanni
McGill University, Montreal, e-mail: george.di_giovanni@mcgill.ca

Martin Haehnel
Lehrstuhl für Philosophie, KU Eichstätt-Ingolstadt, e-mail: m.haehnel@ku.de

Klaus Hammacher
Philosophisches Institut der RWTH Aachen, keine e-mail Adresse verfügbar

Manuel Jiménez Redondo
Universitat de Valencia, Departemento de Filosofia, e-mail: manuel.jimenez@uv.es

Jacub Kloc-Konkolowicz
Institut für Philosophie, Warschau, e-mail: j.kloc-konkolowicz@uw.edu.pl

Cem Kömürcü
Universität Bonn, e-mail: komurcu@uni-bonn.de

Luc Langlois
Faculté de philosophie, Université Laval, email: luc.langlois@fp.ulval.ca

Douglas Moggach
University of Ottawa/University of Sydney, email: dmoggach@uottawa.ca

KAPITEL 20

»Ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist«: Fichtes unkantische Auffassung des Gewissens und ihr philosophischer Kontext

Stefano Bacin

Abstract

Aim of the paper is contributing to a context-informed understanding of Fichte's theory of conscience. This crucial element in his moral philosophy (and, in fact, in his whole philosophy) represents the last of the many significant accounts of conscience in the 18th century, before in the following century the role of conscience in moral life was repeatedly put into question. Accordingly, in my paper I argue that: (1) Fichte puts forward an un-Kantian account of conscience, following, instead, a quite different model; (2) Fichte's views on conscience grew out of a complex conceptual milieu, from which Fichte borrows important (quasi-)sentimentalist elements; (3) Fichte's idea of the infallibility of conscience must be distinguished from other similar views put forward in the same years.

Keywords

conscience – moral insight – moral feeling – moral particularism

Zusammenfassung

Ziel des Beitrags ist, zu einem kontextbewussten Verständnis von Fichtes Theorie des Gewissens beizutragen. Denn dieses entscheidende Element von Fichtes Denken stellt zugleich die letzte der vielen, bedeutenden Gewissensauffassungen im 18. Jahrhundert dar, bevor im folgenden Jahrhundert die Rolle des Gewissens im moralischen Leben aus vielerlei Gründen immer wieder in Frage gestellt wurde. In meinem Beitrag versuche ich zu zeigen, (1) dass Fichte eine nicht-Kantische These über das Gewissen vertritt und damit ein abweichendes Modell moralischer Erkenntnis zum Ausdruck bringt; (2) dass Fichtes Thesen zum Gewissen aus einer komplexen begrifflichen Konstellation entstehen, aus der Fichte bedeutende (quasi-)sentimentalistische Elemente übernimmt, (3) dass Fichtes These der Unfehlbarkeit des Gewissens von anderen ähnlich klingenden Thesen unterschieden werden muss.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2017 | DOI 10.1163/9789004336674_021

Schlüsselbegriffe

Gewissen – moralische Erkenntnis – moralisches Gefühl – moralischer Partikularismus

1 Einleitende Bemerkungen

Dem Begriff des Gewissens kommt in Fichtes *Sittenlehre* eine auffällig prominente Rolle zu, die spezielle Aufmerksamkeit verlangt. Diese Rolle wird am Ende des § 13 mit besonderem Nachdruck durch eine neue Formulierung des ethischen kategorischen Imperativs angekündigt: »*Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht*; oder: *handle nach deinem Gewissen*«.[1] (GA I/5, 146) Wie Fichtes Ausführungen in den folgenden Paragraphen klar machen, stellt seine Auffassung des Gewissens einen überaus bedeutenden Aspekt seiner Theorie dar. Schon Schleiermacher hat Fichtes Lehre vom Gewissen mit gutem Grund als »den innersten Grund seiner Sittenlehre« angesehen.[2] Die systematische Bedeutung des Gewissens bei Fichte geht zwar weit über die Moralphilosophie hinaus,[3] denn es stellt ein wichtiges Element von Fichtes allgemeiner Theorie der Subjektivität dar und hängt zugleich mit seinen Überlegungen zum Kriterium der Wahrheit[4] sowie zum religiösen Glauben eng zusammen.[5] Ich möchte hier aber nur auf die moralphilosophische Bedeutung des Gewissens eingehen, die, wie ich hier unterstellen möchte, als die eigentliche Grundlage der weiteren Dimensionen von Fichtes Ausführungen

1 Vgl. die entsprechenden Formulierungen der »formale[n] Bedingung der Moralität« bzw. des »formale[n] Gesez[es] der Moralität« in der Moralvorlesung von 1796: GA IV/1, 74 und 78.

2 Schleiermacher, F.: *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803). In: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I.4. Berlin/New York 2002, S. 298.

3 Vgl. etwa Binkelmann, C.: *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*. Berlin/New York 2007, S. 103: Mit dem Gewissen erreiche Fichte »den Höhepunkt seiner Ethik und seiner ganzen Philosophie überhaupt.«

4 Dies kommt schon in der *Sittenlehre* selbst klar zum Ausdruck: vgl. SL § 15.IV, GA I/5, 158: »das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches [...,] sondern es ist ein praktisches«. Zu den weiteren Entwicklungen des Gedankens in nichtmoralphilosophischen Kontexten siehe etwa BdM, GA I/6, 258: »Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit: Was diesem, und der Möglichkeit, und dem Entschlusse, ihm zu folgen, widerspricht, ist sicher falsch, und es ist keine Ueberzeugung davon möglich; wenn ich auch etwa die Trugschlüsse, durch die es zu Stande gebracht ist, nicht entdecken könnte.«

5 Es wurde übrigens neulich hervorgehoben, wie Fichtes Auffassung des Gewissens die Grundlage auch für seinen späteren Vorschlag einer Nationalerziehung in den *Reden an die deutsche Nation* bildet: vgl. James, D.: *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*. Cambridge 2011, S. 197ff.

zum Gewissen gelten sollen. Auf die *Sittenlehre* muss man ebenfalls verweisen, um die zahlreichen Hinweise auf das Gewissen in den Schriften um den Atheismusstreit und in der *Bestimmung des Menschen* zu verstehen.

Zum Verständnis von Fichtes Auffassung des Gewissens müssen die philosophischen Debatten seiner Zeit mit berücksichtigt werden. Der relevante philosophische Kontext soll aber in seiner Komplexität betrachtet werden, denn Fichtes eigene Positionierung bezüglich seiner Gewissensauffassung ist wenigstens unterbestimmt. Er bezieht sich dabei nur auf Kant, indem er nicht nur den Begriff des Gewissens bei einer Formulierung eines kategorischen Imperativs einführt, sondern er verweist ausdrücklich auf Kants Analyse des Gewissens (vgl. GA I/5, 161). Dieser Verweis auf Kant erschöpft aber die philosophisch relevanten Verhältnisse seiner Verwendung des Begriffs mit dem damaligen philosophischen Kontext überhaupt nicht. Fichtes Bezug auf Kants Position ist aber in der Tat auch irreführend, denn Fichtes Ausführungen sind anderen Autoren und anderen Ansätzen eindeutig näher als Kant, welche daher in einer historisch bewussten philosophischen Analyse mit betrachtet werden sollten, obwohl Fichte sie nicht erwähnt. Nur so kann Fichtes Gewissensauffassung als ein Moment der überaus reichhaltigen Geschichte der philosophischen Behandlungen des Gewissens angesehen werden. In dieser Geschichte spielen die Moraltheorien des 18. Jahrhunderts eine besonders bedeutende Rolle, wie der bloße Hinweis auf die verschiedenen Positionen von Autoren wie Butler, Rousseau, Crusius, Wolff, Kant und Adam Smith deutlich macht.[6] Weitere Autoren, die im Rahmen der Debatten nach Kants moralphilosophischen Grundlegungsschriften den Begriff Gewissen eingehend diskutiert und verwendet haben, kommen dann noch hinzu. Fichtes *Sittenlehre* sollte als das letzte Kapitel dieser wichtigen Phase betrachtet werden, nämlich als der letzte originell ausformulierte Versuch, dem Gewissen eine zentrale Rolle in der philosophischen Analyse der Grundstrukturen der Moralität zuzuschreiben, bevor im 19. Jahrhundert die Prominenz des Gewissens im moralischen Leben aus vielerlei Standpunkten immer wieder in Frage gestellt wurde: Hegels Kritik und ›Umdeutung‹ des Standpunkts des Gewissens ist ja nur ein komplexer Spezialfall einer allgemeineren Tendenz.

Wenn Fichtes Lehre vom Gewissen ein solches Kapitel dieser Geschichte darstellt, soll ihre Stellung darin genau bestimmt werden. Im Folgenden möchte ich einen Beitrag zu einer solchen kontextbewussten Interpretation von Fichtes Gewissensauffassung liefern. Ich werde zunächst seinen Bezug auf

6 Der »Wiederaufstieg des moralischen Gewissens« in der Moralphilosophie ist von Heinz Kittsteiner zu Recht hervorgehoben worden: vgl. Kittsteiner, H.: *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt a.M. 1991, S. 254ff.

Kant überprüfen, um dann kurz zu zeigen, welche anderen Auffassungen bedeutendere Ähnlichkeiten mit Fichtes Ausführungen aufweisen. Es wird sich herausstellen, dass Fichte keineswegs die Auffassung Kants weiter entwickelt, sondern eine neue Variante eines alternativen Modells ausarbeitet. Damit wird ein philosophischer Horizont skizziert, in dem die Bedeutung von Fichtes Thesen genauer eingeschätzt werden kann.

2 »Ein richtiger und erhabener Ausspruch«?

Fichtes Hervorhebung der Rolle des Gewissens im moralischen Leben könnte zunächst mit Bezug auf Kant für eine relativ harmlose Änderung in der Akzentsetzung gehalten werden. Eine erste interpretatorische Option liegt nämlich nahe: Die explizit kantische Betonung des Begriffs Gewissen in der *Sittenlehre* könne Fichtes Versuch signalisieren, durch die Übernahme eines überlieferten Begriffs der Ethik einen Kerngedanken von Kants Ethik, d. i. den Sinn des Sittengesetzes, in eine andere, weniger technische und effektivere Sprache zu übertragen.[7] Dieser Lesart zufolge habe Fichte den Begriff Gewissen als einen eher popularphilosophischen Ausdruck angesehen, der die Einstimmung des gemeinen sittlichen Bewusstseins mit den philosophischen Theoremen der *Sittenlehre* deutlicher machen würde. Eine kritisch fundierte Analyse könne zugleich den Missbrauch des Begriffs Gewissens in der überlieferten Moralphilosophie berichtigen. Dieser Interpretation zufolge ziele Fichte darauf ab, Kants Ansatz weiter zu entfalten, um eine überlieferte Auffassung des Gewissens auf ihrem eigenen begrifflichen Terrain zu bekämpfen. Für diese interpretatorische Option lassen sich aber keine überzeugenden Belege finden. Fichte bietet im Gegenteil eine originale philosophische Ausarbeitung des Begriffs Gewissen, die auf ein solches Ziel nicht zurückzuführen ist.

Eine solche Deutung der Gewissenstheorie von Fichtes *Sittenlehre* würde aber eine grundsätzliche Einstimmung mit Kant voraussetzen, die bei genauerer Lektüre nicht bestätigt wird. Dass Fichte durch einen Hinweis auf das

7 Für ein neueres Beispiel einer solchen begrifflichen Übertragung siehe Velleman, D.: »The Voice of Conscience.« In: *Self to Self. Selected Essays*. Cambridge 2006, S. 110–128; vgl. S. 111f: »If Kant had written in the imagery of conscience, he might have put it like this: by reflecting on how the voice of conscience must sound, you can deduce what it must say – whereupon you will have heard it speak. Of course, Kant didn't formulate his moral theory in these terms, but I think that they can be substituted for terms such as ›duty‹ and ›moral law‹ in Kant's own formulations, with some gain in clarity and persuasiveness for modern readers. My goal is to reconstruct Kant's categorical imperative in the terms of conscience and its voice.«

Gewissen einen ›kategorischen Imperativ‹ formuliert, weist in der Tat schon einen bedeutenden Unterschied zu Kants Ansatz auf. Die Bestimmung des Sittengesetzes mit ihren wichtigsten Formeln und die Analyse der Rolle des Gewissens im moralischen Leben gehören bei Kant zu unterschiedlichen systematischen Ebenen: Während Kant die »Aufsuchung und Festsetzung« des Sittengesetzes ausführt (vgl. AA IV 392), ohne auf die Rolle des Gewissens hinzuweisen, kommt er bekanntlich nur im Rahmen der ethischen Pflichtenlehre dazu, diese Rolle zu bestimmen.[8] Um Kants Verhältnisbestimmung dieser Begriffe zu ändern, muss man offenbar den Inhalt der Elemente anders verstehen. Genau dies tut Fichte, indem er dem Gewissen eine andere Bedeutung zuschreibt als Kant. Obwohl Fichte sich auf ihn beruft, kann seine Auffassung unmöglich auf Kants Verwendung zurückgeführt werden, noch als ihre Weiterentwicklung interpretiert werden. Dieser Punkt ist für das Verständnis der ganzen *Sittenlehre* entscheidend; deshalb soll dieser Unterschied kurz erläutert werden.

Fichte teilt zwar mit Kant (sowie mit vielen anderen vorhergehenden Autoren) den Grundsatz, dass man sich nur aufgrund einer gewissen, geprüften Kenntnis der Pflicht entscheiden sollte. Kant hatte nämlich darauf insistiert: »man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.)« (AA VI 185; vgl. schon *KrV* A823/B851). Ähnlich schreibt Fichte: »Eine solche Vergleichung und Prüfung ist Pflicht: denn ich soll mich überzeugen.«[9] (SL § 15.II, GA I/5, 153) Bei Kant ist aber diese Prüfung bloß subjektiv verstanden. Kant versteht nämlich das Gewissen als eine bloß intrasubjektive Überprüfungsinstanz. Bei seiner besonderen Auffassung hat das Gewissen demnach mit der Bestimmung des Guten und deren Anwendung nicht direkt zu tun. Kant definiert zwar das Gewissen u. a. als »die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen und Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft« (AA VI 400). Was er aber gleich hinzufügt, bestimmt sein Verständnis eindeutiger: Die Beziehung des Gewissens ist »also […] nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt« (AA VI 400). Im Werk, worauf sich Fichte bezieht, nämlich in Kants *Religion*, ist seine Position auch nicht anders:[10] »Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem

8 Vgl. AA VI 400f, AA VI 438ff.

9 Vgl. noch SL–1812, GA II/13, 371, wo der gleiche lateinische Spruch zitiert wird, wie in Kants *Religion*: »*quod dubitas, ne feceris*[,] ein durchaus richtiger Grundsatz. Aus *irrendem* Gewißen; ist ein durchaus falsches Vorgeben. Es irrt nie: sein Ausspruch kann aber dunkel seyn. *So handle nicht*.«

10 Schon C.F. Stäudlin (*Geschichte der Lehre vom Gewissen*. Halle 1824, S. 146) hatte bemerkt, dass Fichtes Ausführungen Kants *Religion* näher stehen, als der *Tugendlehre*. Das

Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist […]: sondern *hier richtet die Vernunft sich selbst*, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit, ob sie recht oder unrecht sind, übernommen habe« (AA VI 186). Kants eigentümliche Auffassung kann hier nicht im Detail diskutiert werden.[11] Zum Vergleich mit Fichte ist aber von Belang, dass sie dem Gewissen keine bestimmende Funktion in Bezug auf die Handlung, auf die moralische Norm oder die Entscheidung zuspricht. »Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen« (AA VI 186). Gemäß Kants institutionellen Metaphern ist das Gewissen weder ein Gesetzgeber, noch ein Gebieter, sondern ein Richter.[12] Bei Kant ist das Gewissen nämlich nicht eine innere Instanz, die je sagt, was Pflicht ist, da es eben nicht über Handlungen, sondern über die eigene Beurteilung von Handlungen urteilt. Es kann sich selbst und den Handelnden nur auf das entsprechende Pflichtgebot verweisen, dessen präskriptiver Inhalt aber nicht mit bestimmt. Aus diesem Grund verbindet Kant nicht das Gewissen mit dem kategorischen Imperativ, wohl aber Fichte. Dass eine solche Verbindung bei Fichte so prominent ist, zeigt, dass die Aufgabe des Gewissens bei ihm eine andere ist. Seiner Auffassung nach ist das Gewissen »es, das in jeder Lage des Lebens, wenn wir nur dasselbe befragen, uns entscheidend sagt, was in dieser Lage unsere Pflicht sey […]« (GA I/5, 426) Fichte zufolge bestimmt das Gewissen den *Inhalt* der Entscheidung und liefert zugleich eine entsprechende Motivation, indem es »entscheidend« sagt, *was* die Pflicht sei. Die Gerichtsmetapher, die bei Kant deutlich im Vordergrund stand,[13] spielt in diesem Rahmen bezeichnenderweise keine Rolle mehr. Fichte erwähnt zwar an einer Stelle, das Gewissen sei »selbst Richter aller Ueberzeugung« (SL § 15, Cor. 1, GA I/5, 161). Damit meint er aber, dass es im Moralischen die »letzte Instanz« ist, die keine

---

geschieht natürlich aus konkreten Zeitgründen, da Kants *Tugendlehre* erst kurz vor Fichtes *Sittenlehre* erschienen ist.

11 Zur Interpretation vgl. neulich Esser, A.: »The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty (TL 6:437–444).« In: Trampota, A. – Sensen, O. – Timmermann, J. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«: A Comprehensive Commentary*. Berlin/Boston 2013, S. 269–292; Knappik, F./Mayr, E. »Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant.« In: Bacin, S. – Ferrarin, A. – La Rocca, C. – Ruffing, M. (Hg.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/Boston 2013, Bd. 3, S. 329–342; La Rocca, C. »Kant on Self-knowledge and Conscience.« In: Hüning, D. – Klingner, S. – Olk, C. (Hg.): *Das Leben der Vernunft*. Berlin/Boston 2013, S. 364–385.

12 Vgl. bes. AA VI 438f.

13 Zum Thema vgl. Ishikawa, F.: »Das Gerichtshof-Modell des Gewissens.« In: *Aufklärung* 7 (1992), S. 43–55.

höhere Autorität über sich anerkennen muss. Im Gegensatz zu Kant, der im selben Zusammenhang zwischen den Rollen des Angeklagten, des Anwalts und des Richters genau unterscheidet (vgl. AA VI 438ff.), spielt die Aufgabe des Richters bei Fichte keine bestimmte Rolle. Fichte hebt dementsprechend keinen Unterschied zwischen Standpunkten oder Personen im Subjekt hervor.

Obwohl Fichte auf Kant zustimmend Bezug nimmt, subsumiert das Gewissen bei Fichte nicht die Handlungen unter das Gesetz, wie Kant an der soeben zitierten Stelle der *Religion* bemerkt (vgl. AA VI 186). Bei Kant besagt dies aber nicht, dass die Handlung überhaupt nicht unter das Gesetz subsumiert wird, sondern bloß, dass das Gewissen nicht direkt die Handlung beurteilt. Die Subsumtion unter das Gesetz wird aber in Kants Auffassung doch geleistet, und zwar von der praktischen Vernunft selbst.[14] In Fichtes Auffassung betrachtet das Gewissen bestimmte Handlungen nicht als Fälle eines Gesetzes, weil kein allgemeines Prinzip überhaupt angewendet wird. Die Entscheidung erfolgt durch die reflektierende Urteilskraft, welche die jeweils moralisch richtige Handlung sucht (vgl. SL § 15.IV, GA I/5, 155; GA IV/1, 80).[15] Fichte nennt die Prüfung durch das Gewissen eine Pflicht, um deren objektive Wichtigkeit hervorzuheben, da sie den wesentlichen Schritt der moralischen Entscheidung bildet. Das Verhältnis zwischen Pflicht und Gewissen wird damit aber anders verstanden als bei Kant. In seiner Auffassung stellt die Ausübung des Gewissens insofern eine Pflicht dar, als die Erkenntnis und Beurteilung seiner selbst eine zentrale Pflicht gegen sich selbst ist, die auf die bewusste Anerkennung des eigenen Status als moralischen Wesens gerichtet ist (vgl. insbesondere AA VI 440). Kants und Fichtes Auffassungen beruhen letztlich auf zwei inkompatiblen Ansichten über die Durchsichtigkeit der Handlungen des eigenen Bewusstseins. Fichtes Zuversicht bezüglich der individuellen Fähigkeit der Akteure, die eigenen Entscheidungsgründe direkt einzuschätzen, steht in einem unlösbaren Spannungsverhältnis mit Kants wiederholter Behauptung der wesentlichen Opazität der eigenen Maximen und Motiven, die seiner ganzen Analyse des Gewissens zugrunde liegt.[16] Kant hätte Fichte nämlich nie

14 Vgl. auch nur die wohl bekannte Stelle aus AA IV 412: »Da *zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen* Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.«

15 Zu Fichtes Theorie der moralischen Entscheidung siehe nun ausführlich Breazeale, D.: »In Defense of Fichte's Account of Ethical Deliberation.« In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94 (2012), 178–207; und Kosch, M. »Practical Deliberation and the Voice of Conscience in Fichte's 1798 *System of Ethics*.« In: *Philosophers' Imprint* 14 (2014), 1–16.

16 Vgl. AA VI 20, VI 447, VIII 284. Siehe dazu La Rocca: »Kant on Self-knowledge and Conscience.«

zustimmen können, eine Maxime sei »Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewußtseyns«.[17] (SL § 16.II, GA I/5, 167)

Fichtes hebt seine angebliche Übereinstimmung mit Kants Auffassung auch dadurch hervor, dass er das gleiche Beispiel anführt, das Kant in der *Religion* verwendet, nämlich den durch die Schulphilosophie überlieferten Fall eines Ketzerrichters, der durch das eigene Gewissen beurteilen muss, ob seine Entscheidung, »einen ihm so erscheinenden Ketzer« zu Tode zu verurteilen, auf einer moralisch richtige Überzeugung beruht (vgl. SL § 15.IV, GA I/5, 157). Selbst das gleiche Beispiel wird aber jeweils anders gedeutet. Während bei Kant die Lösung darin besteht, die Quelle der Überzeugung zu überprüfen, soll man sich nach Fichte fragen, ob man »wenigstens für möglich hält, einmal in der Zukunft seine Handlungsweise zu ändern.« (SL § 15.IV, GA I/5, 157). Bei Kant geht es darum, ob die Gründe der jeweiligen Überzeugung solche sind, welche die Möglichkeit des Irrtums offen lassen, insofern sie nicht auf dem Vergleich mit dem Sittengesetz, sondern bloß auf »historischen Beweisgründen« beruhen (vgl. AA VI 187). Bei Fichte wird hingegen danach gefragt, ob der Vorsatz, der bestätigt werden muss, die grundsätzliche Kohärenz der (auch künftigen) Entscheidungen des Subjekts unmöglich machen könnte.[18] Fichte schreibt damit dem Gefühl eine Rolle zu, die bei Kant in entsprechenden Zusammenhängen nirgends vorkommt; zugleich verweist Kant auf eine mögliche intersubjektive Gültigkeit, die Fichte in diesem Zusammenhang nicht in Betracht zieht. Fichtes Kriterium beruht auf der »Harmonie mit dem ursprünglichen Ich« (SL § 15.IV, GA I/5, 158) und ist also deutlich intrasubjektiv: »Das Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung ist […] ein inneres« (SL § 15.V, GA I/5, 158).[19]

Wenn nun die beiden Ansichten auseinanderzuhalten sind, was bedeutet dann, das Gewissen sei ein »Bewusstsein, das selbst Pflicht ist«, wie Fichte, Kant zustimmend, schreibt? Dies sei geradezu »ein richtiger und erhabener Ausspruch«[20] (SL § 15.V, GA I/5, 161). Fichtes Ton verschleiert einen Unterschied, der sich bei näherer Betrachtung als sachlich sowie terminologisch von

17 Zum Unterschied zwischen Kants und Fichtes Verständnis von Maximen vgl. Bacin, S.: *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*. Bologna/Napoli 2006, S. 194, Fn. 40.

18 Vgl. SL § 15.IV, GA I/5, 157: »Man kann also versichert sein, daß man mit seinem Gewissen nicht im reinen ist, so lange man sich entweder bestimmt vornimmt, oder wenigstens für möglich hält, einmal in der Zukunft seine Handlungsweise zu ändern.«

19 Vgl. z. B. GA IV/3, 284: »Kriterien der Wahrheit sind entweder innere oder äußere. Die inneren liegen in meinem eigenen Gewissen (Bewußtsein) und sind die einzigen wirklichen.«

20 Hinweise auf Kant kommen in den §§ 15 und 16 der *Sittenlehre* besonders häufig vor.

Belang herausstellt. Denn Kant verwendet eigentlich nicht dieselbe Formulierung. Während Fichte von einem Bewusstsein, das »selbst Pflicht ist«, spricht, schreibt Kant von »ein[em] Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht« (AA VI 185). Der Unterschied ist leicht zu übersehen. Trotz dem ähnlichen Wortlaut handelt es sich aber um zwei inhaltlich völlig verschiedene Gedanken. Bei Kant ist eine bloß subjektive Reflexivität gemeint. Sein Satz bringt nämlich (vielleicht nicht ganz unmissverständlich) die These des intrasubjektiven Charakters des Gewissens zum Ausdruck: Das Gewissen beziehe sich nicht auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt, und hat also nur mit dem zu tun, was »für sich selbst Pflicht« ist. Dieser Auffassung nach ist das Gewissen eine Fähigkeit des Gemüts, eine schon bestimmte Entscheidung als begründet zu bestätigen. Kant erläutert entsprechend das Gewissen als »die sich selbst richtende moralische Urteilskraft« (AA VI 186).

Bei Fichte drückt der angeblich Kantische Satz hingegen aus, dass das Gewissen gerade nicht aufgrund einer Reflexivität, sondern wegen des *Inhalts* seines Ausspruchs »selbst Pflicht« ist, denn es stellt *unmittelbar* den Inhalt der jeweiligen moralischen Forderung vor.[21] Hier ist nämlich nicht von einem Bezug auf das Subjekt die Rede, sondern von der Stärke der objektiven Gültigkeit des Ausspruchs des Gewissens. Das Gewissen ist nämlich bei Fichte unmittelbares Bewusstsein der Pflicht, und es ist deswegen »selbst Pflicht«, zum Gewissen zu gelangen. Fichte spricht daher von einem »Gesetz, sich selbst das Gesetz zu geben« – mit einer begrifflichen Wendung, die bei Kant undenkbar wäre.

Insofern das Gewissen »selbst Pflicht« ist, ist es der entscheidende Faktor in der Bestimmung zum Handeln. Während Kants Satz anders lautet und anderes bedeutet, ist Fichtes Verwendung des angeblich Kantischen Satzes bezeichnenderweise näher an einer Kernthese von Joseph Butler, der sich an einer wichtigen Stelle ähnlich ausdrückt: »That your conscience approves of and attests to such a course of action, *is itself alone an obligation*. Conscience does not only offer itself to show us the way we should walk in, but it likewise carries its own authority with it, that it is our natural guide; the guide assigned us by the Author of our nature: it therefore belongs to our condition of being, it is our duty to walk in that path, and follow this guide, without looking about to see whether we may not possibly forsake them with impunity«.[22] Obwohl

21 Ich kann hier die wichtigen Fragen, die mit diesem Punkt zusammenhängen, nicht berücksichtigen. Für eine differenziertere Analyse siehe nun Ware, O.: »Fichte on Conscience.« In: *Philosophy and Phenomenological Research* (im Erscheinen).

22 Butler, J.: *Sermons*, III 5. In: *The Works of Bishop Butler*. Ed. by D.E. White. Rochester 2006, S. 62.

Butler selbstverständlich von ganz anderen Voraussetzungen als Fichte ausgeht, sind ihre Positionen trotzdem daran sehr nah, dass das Bewusstsein der ethischen Verbindlichkeit sich selbst unmittelbar rechtfertigt, insofern es mit seinem Gehalt zugleich auch die Legitimität seiner Autorität bewusst macht.

3 Zwei Gewissensmodelle

Fichtes Bezug auf Kants Analyse des Gewissens ist also irreführend und unbegründet. Die Ausführungen der *Sittenlehre* sind anderen Auffassungen aus dem 18. Jahrhundert eindeutig näher als Kants. Mit gutem Grund kann man diesbezüglich Rousseaus Ansicht nennen, der zufolge das Gewissen eine zentrale Rolle in der Entscheidung zum guten Handeln spielt.[23] Rousseau hebt freilich die motivierende Rolle des Gewissens hervor, und sieht es nicht immer eindeutig als das Vermögen der moralischen Erkenntnis, sondern öfter bloß als den Vermittler solcher Erkenntnis, die ihre Umsetzung ermöglicht: »Il [d. h.: l'Etre suprême] nous a donné la raison pour connoître ce qui est bien, la conscience pour l'aimer.«[24] Diese Vermittlung ist aber so ausschlaggebend, dass Rousseau letztlich behauptet, dass aufgrund der bloßen Vernunft kein Naturgesetz möglich ist, ohne das Gewissen mit einzubeziehen.[25] Das Gewissen nennt er daher bekanntlich als »instinct divin, voix immortelle et celeste, […] juge infaillible du bien et du mal, sublime émanation de la substance éternelle.«[26]

Der Hinweis auf Rousseau ist also zwar begründet, reicht aber lange nicht hin, ein adäquates Bild der Rolle des Gewissensbegriffs in der philosophischen Debatte zu Fichtes Zeit zu vermitteln. Meine Absicht ist hier nicht, auf mögliche (und im Fall Rousseaus ja auch nahe liegende) Quellen von Fichtes Ausführungen, sondern auf ein bestimmtes Paradigma hinzuweisen, das nicht nur Rousseau ausgearbeitet hat. Neben seinem, für uns auffälligen Fall kann eine ganze Reihe ähnlicher Auffassungen in Betracht mit gezogen werden, die Aufmerksamkeit verdienen. Denn besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entwickelt sich auch in Deutschland eine Tendenz, die

23 Zu Rousseaus möglicher Wirkung auf Fichte bezüglich der Gewissensauffassung vgl. Preul, R.: *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantische Zeit*. Berlin 1969, S. 69ff.

24 Rousseau, J.-J.: *Julie, ou la Nouvelle Heloïse*, VI, vii. In: *Œuvres complètes*. Hrsg. v. B. Gagnebin. Bd. II. Paris 1964, S. 683.

25 Vgl. Rousseau, J.-J.: *Emile*. In: *Œuvres complètes*, Bd. IV. Paris 1969, S. 523: »par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle.«

26 Rousseau, J.-J.: *Lettres morales*. In: Rousseau: *Œuvres complètes*, Bd. IV, S. 1111.

von Kants praktischer Philosophie völlig unabhängig ist, da sie vor der Publikation von Kants moralphilosophischen Hauptwerken schon im Gang war. Eine Besonderheit von Kants Theorie hat allerdings zur Verstärkung dieser Tendenz indirekt beigetragen. Kants hochraffinierte begriffliche Ausarbeitung in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* hatte nämlich einen überlieferten Begriff der Ethik *de facto* nie berührt, der nun für alternative Ausarbeitungen verfügbar blieb, nämlich den Begriff des Gewissens. Es blieb daher in Deutschland ein Spielraum offen für die Übernahme und die Weiterentwicklung einer Tendenz, die ich quasi-sentimentalistisch nennen würde, da sie, zum Teil auch unter sentimentalistischen Einflüssen britischer Autoren die Unmittelbarkeit der Handlung des Gewissens und damit seine Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl hervorhebt. Shaftesbury hatte ›Gewissen‹ mit dem Sinn für moralische Werte und Unwerte gleichgesetzt.[27] Dieser Ansatz wird in der deutschen Aufklärung oft wieder aufgegriffen. Um nur wenige, wegen der möglichen Wirkung auf Fichte besonders relevante Beispiele zu nennen: Spalding schreibt: »In der menschlichen Natur ist unläugbar eine gewisse moralische Fähigkeit, vermöge welcher wir von Recht und Unrecht eine Empfindung haben, und vornehmlich unsere eigene Schuld oder Unschuld mit einem besondern Bewußtseyn fühlen. Mit einem Worte: Wir haben ein Gewissen.«[28] Viele andere setzen Gewissen und moralisches Gefühl einfach gleich: etwa Garve (»Das moralische Gefühl, was man mit andern Worten das Gewissen nennt«),[29] Herder,[30] und Platner.[31] Innerhalb dieser Tendenz ist die Parallelisierung mit dem Gedanken eines Wahrheitssinns sehr verbreitet und auch schon relativ früh zu finden, wie eine Stelle aus Mendelssohns

27 Vgl. Shaftesbury, A.A. Cooper, Earl of: »An Inquiry Concerning Virtue or Merit«. In: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. L.E. Klein. Cambridge 2000, S. 209ff. Dabei stützt sich Shaftesbury auf eine überlieferte Charakterisierung der *synderesis*. Zum historischen Kontext vgl. Greene, R.A.: »Whichcote, the Candle of the Lord, and Synderesis.« In: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), S. 617–644. Allgemein zu Shaftesburys Wirkung in der deutschen Aufklärung vgl. Dehrmann, M.-G.: *Das ›Orakel der Deisten‹. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*. Göttingen 2008.

28 Spalding, J.J.: *Gedanken über den Werth der Gefühle im dem Christenthum* (1761, ^{5}1784). In: *Kritische Ausgabe*, Bd. I/2. Tübingen 2005, S. 7f.

29 Garve, C.: *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*. Neue verbesserte und mit einigen Anmerkungen vermehrte Ausgabe. Breslau 1787. Nachdruck Hildesheim/Zürich/New York 1986, Bd. 1, S. 105.

30 Vgl. Herder, J.G.: *Vom Erkennen und Empfinden*. In: *Herders Sämtliche Werke*. Hrsg. v. B. Suphan, Bd. 8, Berlin 1892. Nachdruck Hildesheim 1967, S. 199f.

31 Vgl. Platner, E.: *Philosophische Aphorismen. Anderer Theil*. Frankfurt und Leipzig 1790, § 192.

Abhandlung über die Evidenz zeigt: »Das Gewissen ist eine Fertigkeit das Gute vom Bösen, und der Wahrheitssinn, eine Fertigkeit das Wahre vom Falschen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden. Sie sind in ihrem Bezirke das, was der Geschmack in dem Gebiete des Schönen und Häßlichen ist.«[32] Es bestätigt den Unterschied zwischen den beiden Konzepten, dass Kant auf der gleichen Seite der *Tugendlehre*, wo er das Gewissen zuerst behandelt, bewusst auf diese Auffassung kritisch anspielt: »Wir haben für das (sittlich-)Gute und Böse ebenso wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben« (AA VI 400).

Damit offenbart sich in der deutschen Aufklärung eine neue Version eines Paradigmengegensatzes, der die Geschichte der philosophischen Auffassungen vom Gewissen durchläuft, nämlich der Gegensatz zwischen der Fähigkeit der moralischen Selbstprüfung und -zurechnung und der Fähigkeit sittlicher Einsicht.[33] Auf der einen Seite verstehen viele Autoren den Spruch des Gewissens als eine Urteilshandlung, wodurch allgemeine Prinzipien auf besondere Fälle, etwa durch eine Art syllogistischer Prozedur angewandt werden. Dieser Auffassung sind Naturrechtslehrer wie Pufendorf und Barbeyrac, Wolff und seine Schüler, aber auch Crusius, der sie mit seinem Begriff vom Gewissenstrieb verbindet.[34] Auf der anderen Seite beschreibt das andere Modell das Gewissen als eine Fertigkeit des Gemüts, die durch eine motivierende Vorstellung des Guten unmittelbar wirkt. Deswegen kann es auch als eine Art Gefühl oder als ein besonderer Instinkt beschrieben werden. Fichtes Stellung zu

32 Mendelssohn, M. *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften* (1764). In: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. II, Hrsg. v. F. Bamberger u. L. Strauss. [1]Berlin 1931. Nachdruck Stuttgart – Bad Cannstatt 1972, S. 132f.

33 Vgl. z. B. die Unterscheidung zwischen zwei Modelle des Gewissens bei Skorupski, J. »Conscience« In: Skorupski, J. (ed.): *The Routledge Companion to Ethics*. London/New York 2010, S. 550–561. Siehe aber schon Stäudlin: *Geschichte der Lehre vom Gewissen*, S. 106.

34 Vgl. Crusius, C.A.: *Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig 1744. Nachdruck: Hildesheim 1969, § 138, S. 167f: »So oft sich demnach der Gewissenstrieb bey einem Menschen wircksam erzeiget, so *treibet er den Verstand an, die menschlichen Thaten mit dem in ihm abgebildeten natürlichen Gesetze zu vergleichen*, und nachdem er sich der Uebereinstimmung mit demselben bewust wird, oder nicht, nachdem sind auch die Wirckungen davon unterschieden. *Das daher entstehende Urtheil des Verstandes aber von der Moralität unserer Thaten pfleget man das Gewissen zu nennen*[…]. Wir machen alsdenn allezeit einen syllogistischen Schluß. Nemlich welche That so oder so beschaffen ist, oder nicht, die ist recht oder unrecht. Nun aber ist diese oder jene That so oder so beschaffen, oder nicht. Darum ist sie recht oder unrecht. […] *Weil ferner der Verstand, wenn er übel gebraucht und angewöhnet wird, in Irrthümer verleitet werden kan*; so kan es auch geschehen, daß das Urtheil, welches wir über die Moralität unserer Thaten fällen, unrichtig ist. Daher theilet man das Gewissen in das richtige und *irrende Gewissen* ein.«

diesem Gegensatz ist sehr klar: »das Gewissen ist keine Urtheilskraft«, sondern »Gefühlsvermögen« (SL § 15.V, GA I/5, 161).

Während gemäß dem ersten Modell die Frage nach der Zurechnung ausschlaggebend ist, sind im zweiten Modell des Versuchs, ein moralisches Vermögen aufzufinden, moralische Erkenntnis und Motivation eng verknüpft. Damit verbindet sich der Gedanke eines unmittelbaren Zugangs zur Erkenntnis des Guten bzw. der Pflicht, die nicht von der Gebundenheit an göttliche Gebote oder an eine andere Instanz, aber auch nicht von Grundsätzen abhängen soll. Dies wird von einer Anmerkung von Johann Georg Heinrich Feder indirekt bestätigt: Er behauptet, er verstehe Gewissen »in der gewöhnlichern engern Bedeutung«, nämlich nach dem Crusianischen Modell als »das Bewußtseyn d[ies]er Vorstellung vom göttlichen Willen und seiner Verbindlichkeit, oder der Nothwendigkeit, unsere Gesinnungen und unser Verhalten darnach einzurichten«. Dann fügt er ablehnend hinzu: »Einige Schriftsteller, besonders atheistische, nennen überhaupt das moralische Gefühl in Beziehung auf unsere eigene Gesinnungen und Handlungen Gewissen«.[35] Das Gewissen soll demnach als eine innere Überprüfungsinstanz verstanden werden, die vom Bewusstsein der »Dependenz« (so Crusius' Ausdruck), d. h. des Unterworfenseins des menschlichen Willens unter dem göttlichen Willen, ausgeht und auf die Beachtung seiner Gebote abzielt.[36] Wenn diese Auffassung nicht angenommen wird, dann wird das Gewissen als unabhängig verstanden, und der Bezug auf die höhere Autorität Gottes entsprechend abgelehnt.

Innerhalb der Tendenz zu einer Aufwertung der Rolle des Gewissens, die sich auch auf sentimentalistische bzw. quasi-sentimentalistische Prämissen stützt, lassen sich allerdings zwei Richtungen der Weiterentwicklung unterscheiden. Eine systematische Option hängt mit dem klassischen moralischen Sentimentalismus enger zusammen, und bleibt an eine einfachere, gefühlsartige Auffassung der moralischen Erkenntnis gebunden. Die andere systematische Option versucht hingegen eine differenziertere Auffassung zu entwickeln, der zufolge die zentrale Rolle des Gewissens die Tätigkeit der praktischen Vernunft ergänzen soll. Auf der einen Seite kann repräsentativ Spalding

35 Feder, J.G.H.: *Untersuchungen über den menschlichen Willen*, Bd. 1. Göttingen und Lemgo ²1785, S. 403. Mit Bezug auf die späteren Vorwürfe gegen Fichte im Kontext des Atheismusstreits liegt es nahe, der Bezeichnung »atheistisch« für sentimentalistische Auffassungen des Gewissens eine prägnante Bedeutung zuzuschreiben.

36 Eine ähnliche, ebenfalls von Crusius beeinflusste Auffassung wird von Franz Volkmar Reinhard vertreten: vgl. Reinhard, F.V.: *System der christlichen Moral*. Wittenberg ²1791, Bd. 1, S. 106: »Das Gewissen ist nämlich die Neigung, sich bey seinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen.«

erwähnt werden, auf der anderen Reinhold und Fichte, wobei Reinholds Aufmerksamkeit besonders der Bedeutung dieser Auffassung für das Bewusstsein der Freiheit und der Religion gilt.[37] Die eigentümlichen Hauptzüge dieses Modells lassen sich im Wesentlichen in drei Punkten zusammenfassen (zu denen noch die These kommt, die ich im letzten Abschnitt kurz behandeln werde).

Erstens gibt die quasi-sentimentalistische Auffassung vom Gewissen der fundamentalen Forderung der Selbstständigkeit Ausdruck. So schreibt Fichte: »Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos […]« (GA I/5, 163). Der Gedankengang der *Sittenlehre* ist schon in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) vorweggenommen:

> Ich weiß nicht, was Wahrheit sey; aber das weiß ich sicher, daß mir, u. daß jeder menschl. Vft. nur das Wahrheit ist, wovon wir uns selbst durch eignes Forschen überzeugen; daß jeder, der mir etwas wider meine Ueberzeugung aufdringt, oder mich davon überredet, und wäre es ein göttliches Evangelium, mir wenigstens den einzigen wahren Vorzug des vernünftigen Wesens, die selbst thätige Vft.[,] unterdrükt, u. ausrottet.
>
> GA II/3, 362

Die gleiche Ansicht wendet nun Fichte auf das Gewissen und die Erkenntnis des Guten an. Der Zusammenhang dieser Überlegungen mit dem praktischen Leben wird übrigens nur wenige Seiten später von der folgenden Aufforderung bestätigt:

> Thun Sie nichts gegen Ihre Ueberzeugung; suchen Sie aber beständig Ihren Geist der beßern Ueberzeugung offen zu erhalten. Unterlaßen Sie alles, wodurch Sie auf irgend eine Art abhängig, wodurch Sie zum Instrumente eines fremden Willens werden; oder wodurch Sie gehindert werden, frei jedem unter die Augen zu treten.
>
> GA II/3, 366

Der Verweis auf das Gewissen als Vermittler der Pflicht würde aber bloß genauso viel besagen, wie das Verbot, sich instrumentalisieren zu lassen. Dies erschöpft aber nicht der Gehalt dieser Auffassung.

Zweitens enthält dieses Modell das, was als eine Form von Internalismus der Gründe bezeichnet werden kann. Damit meine ich, dass die Aufgabe des

37 Siehe insbesondere die Schriften über das Fundament der Moral und der Religion in Reinholds *Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Bd. II. Hrsg. v. F. Fabbianelli. Hamburg 2004.

Gewissens im moralischen Leben und speziell in der Entscheidung nicht mehr bloß motivierend ist. Die Rolle des Gewissens besteht nämlich nicht bloß darin, der Erkenntnis der Pflicht etwas hinzu zu fügen, das die Umsetzung dieser Erkenntnis möglich macht. Das Gewissen bietet vielmehr den eigentlichen und einzigen Zugang zu den normativen Gehalten und die Bedingung ihrer normativen Kraft. Die Erkenntnis der Pflicht und ihre Anerkennung als gültiges Motiv sind bei Fichte gar nicht zu trennen, so dass die Unterscheidung beider Aspekte keinen Sinn gibt. Die einzige Rechtfertigung der Pflicht und der entsprechenden Handlung kommt vom Gewissen und von der bewussten Anerkennung der Pflicht als solcher durch das handelnde Subjekt. Damit stellt Fichte eine These auf, die wenige Jahre später auch Hegel übernommen hat, indem er vom Recht des subjektiven Willens gesprochen hat. Das bedeutet, dass das, was der autonome Einzelne »als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde und dass ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objectivität tretende Zweck, nach seiner Kenntniß von ihrem Werthe […] als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde.«[38] In diesem Rahmen ist »Überzeugung von der Pflicht […] das Pflichtmäßige selbst.«[39]

Drittens zeichnet sich Fichtes Gewissensauffassung durch eine deutliche Tendenz zum Partikularismus aus.[40] Denn das Gewissen ist« ihm zufolge »das unmittelbare Bewusstsein unserer bestimmten Pflicht« (SL § 15.V, GA I/5, 161; vgl. GA II/1, 85f). Die Pflicht, die durch das Gewissen zum Bewusstsein kommt, ist immer eine bestimmte Pflicht mit Bezug auf die jeweiligen Verhältnisse, und es kann auch nicht anders sein. An einer Stelle der *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* kommt dieser Gedanke besonders klar zum Ausdruck: »In der Foderung pflichtmässig zu wollen liegt sonach, so gewiß sie begriffen wird, u. im wirkl. Bewußtseyn vorkommt, die Foderung etwas bestimmtes zu wollen« (GA II/5, 162). Dieser Aspekt von Fichtes Gewissensauffassung steht in einem Spannungsverhältnis mit der Programm einer ausgeführten Pflichtenlehre, das Fichte in der Jenaer *Sittenlehre* ohnehin ausdrücklich verfolgt.[41] Während für Kant der jeweilige Fall immer noch als ein Fall unter einem Gesetz zu denken

38 Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 132. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 14.1. Hrsg. v. K. Grotsch und E. Weisser-Lohmann. Hamburg 2009, S. 115.

39 Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg 1980, S. 348.

40 Vgl. z. B. auch Zöller, G.: »Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes System der Sittenlehre.« In: Engelhard, K. – Heidemann, D.H. (Hg.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Berlin/New York 2005, S. 203–229.

41 Zu Fichtes Stellung in der Tradition der ethischen Pflichtenlehre siehe Fonnesu, L.: »Pflicht und Pflichtenlehre. Fichtes Auseinandersetzung mit der Aufklärung und mit

ist, scheint der jeweilige Einzelfall für Fichte vom Bezug auf ein Gesetz *de facto* unabhängig. Ein Gesetz bzw. eine Regel spielen im Standpunkt des Akteurs nicht die Rolle eines Rechtfertigungsgrundes; das Gewissen wirkt unmittelbar, indem es die jeweilige Pflicht zum Bewusstsein bringt. Eine Formulierung aus der *Vorlesung über die Moral* ist in dieser Hinsicht besonders klar: »Das Gewissen ist nicht das Sittengesez, sondern das wodurch das Sittengesez sich im empirischen Menschen offenbarth. Hieraus soll das Sittengesez erst deducirt werden […]«[42] (GA IV/1, 66). Aus diesem Grund muss der kategorische Imperativ mit Bezug auf das Gewissen neu formuliert werden, denn im Gegensatz zu Kant wird eine allgemeine präskriptive Bestimmung der Pflicht nicht mehr für angemessen gehalten. In Fichtes Gewissensauffassung wird eine gemäßigte Form von moralischen Partikularismus ersichtlich (›gemäßigt‹ insofern, als sie die Bedeutung von moralischen Regeln nicht völlig ablehnt). Man könnte auf dieser Ebene ja suggerieren, dass eine Regel trotzdem implizit ist, wie etwa Fries nach Fichte vertritt[43] – und der Gedanke warnicht neu, da er z. B. schon bei Mendelssohn vorkommt.[44] Wenn wir aber Fichtes Beobachtungen zur praktischen Gleichgültigkeit einer ausformulierten Pflichtenlehre betrachten, scheint ihm eine echte partikularistische Position nahe zu liegen. Hier trifft eine Bemerkung von Novalis den eigentlichen Kern der *Sittenlehre*:

> In Fichtens Moral sind die richtigsten Ansichten der Moral. Die Moral sagt schlechthin nichts Bestimmtes – Sie ist das Gewissen – eine bloße Richterin ohne Gesetz. Sie gebietet unmittelbar, aber immer einzeln.

Kant«. In: De Pascale, C. – Fuchs, E. – Ivaldo, M. – Zöller, G. (Hg.), *Fichte und die Aufklärung*. Hildesheim/New York 2004, S. 133–146.

42 Zum Verhältnis zwischen der praktisch hinreichenden Gewissensevidenz und der wissenschaftlichen Rekonstruktion siehe Rohs, P.: »Der materiale Gehalt des Sittengesetzes nach Fichtes Sittenlehre.« In: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 170–183, S. 181.

43 Fries, J.J.: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Erster Theil: Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit*. Heidelberg 1818, S. 208: »Meine Ueberzeugung von der Pflicht und über die Tugend läßt sich mir immer nach bestimmten Begriffen aussprechen, und auf feste Regeln zurück führen, so daß sich jeder Mensch bey der Beurtheilung seiner eignen Thaten von den Gründen seines Urtheils muß klare Rechenschaft geben können. Die im Gefühl vernommenen Sprüche des Gewissens müssen sich auf klare Sittenvorschriften als ihre Gründe zurückführen lassen.«

44 Vgl. schon Mendelssohn: *Abhandlung über die Evidenz,* S. 325: »Dieses innere Gefühl, diese Empfindung des Guten und Bösen, Wahren und Falschen, würckt nach unveränderlichen Regeln, nach richtigen Grundsätzen, aber nach Grundsätzen, die durch anhaltende Uebung unserm Temperamente einverleibt, bey uns gleichsam in Saft und Blut verwandelt worden sind.«

Sie ist durchaus Entschlossenheit. Richtige Vorstellung vom Gewissen. Gesetze sind der Moral durchaus entgegen.[45]

4 Unterschiedliche Unfehlbarkeitsthesen

Eine weitere These Fichtes, die mit den bisher genannten Punkten zusammenhängt, muss zum Schluss noch erwähnt werden, und zwar die These der Unfehlbarkeit des Gewissens, welche auch mit Bezug auf den philosophischen Kontext berücksichtigt werden muss. An der Stelle der *Sittenlehre*, wo sie am ausdrücklichsten auftritt, führt Fichte sie mit polemischer Betonung ein: Durch seine Ausführungen werde eine entgegengesetzte Position »auf immer aufgehoben und vernichtet, die nach den meisten Moralsystemen noch stattfindende Ausflucht eines irrenden Gewissens. Das Gewissen irrt nie und kann nicht irren« (SL § 15, Cor. 1, GA I/5, 161).[46] Die Lage der Debatten der vorigen vier oder fünf Jahrhunderten war aber anders, als Fichte suggeriert. Denn er greift damit ein schon sehr lange debattiertes Thema wieder auf: Verbindet auch ein irrendes Gewissen? Die meisten behaupten eigentlich, dass es das Subjekt doch verbindet, da der Irrtum, wenn vorhanden, eher der Vernunft oder der Urteilskraft zuzuschreiben ist.[47] Die scholastischen Diskussionen waren zu Fichtes

45 Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel. Stuttgart 1960–1977, Bd. 2, S. 840. Novalis' Weiterentwicklung dieses Gedankens findet im Heinrich von Ofterdingen seinen besten Ausdruck: »Allerdings ist das Gewissen […] der eingeborne Mittler jedes Menschen. […] Aber wie entfernt war die bisherige Wissenschaft, die man Tugend[–] oder Sittenlehre nannte, von der reinen Gestalt dieses erhabenen, weltumfassenden persönlichen Gedankens. Das Gewissen ist der Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch. Es ist nicht dies und jenes, es gebietet nicht in allgemeinen Sprüchen, es besteht nicht aus einzelnen Tugenden. Es giebt nur Eine Tugend – den reinen, ernsten Willen, der im Augenblick der Entscheidung unmittelbar sich entschließt und wählt« (Novalis: *Schriften*, Bd. 1, S. 331).

46 Vgl. auch GA II/5, 162: »Daß diese Bestimmung, durch die Stimme des Gewissens (nicht durch ein Räsonnement über die Folgen; man sehe meine S.L.) untrüglich sey, wird geglaubt, – aus Gehorsam, nicht begriffen.«

47 Vgl. z. B. Darjes, J.: *Erste Gründe der philosophischen Sitten-Lehre*. Jena ^{3}1762, § 28: »Wer wider sein Gewissen, wenn es auch ein irriges Gewissen seyn sollte, handelt, der sündiget. […]Aus diesem folget, man könne von einem ehrlichen Manne nichts mehr fordern, als daß er seinem Gewissen gemäß handle.« (Vgl. SL § 15.V, GA I/5, 164: »Was nicht […] aus Bestätigung in unserem Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde«.) Ähnliche Thesen finden sich auch bei den Wolffianern. Siehe z. B. Gottsched, J.C.: *Erste Gründe Der Gesamten Weltweisheit* […]. *Andrer Practischer Theil*. Leipzig 1734, § 111, S. 76: »Wieder das irrige

Zeit in der Tat nicht völlig in Vergessenheit geraten,[48] wie etwa eine Stelle aus Platners *Philosophischen Aphorismen* zeigt. Gerade durch den Gedanken eines irrenden Gewissens seien die Scholastiker dem formalen Moralprinzip näher gekommen, das nach Platner interessanterweise so lautet: »Thue dasjenige, wovon du, vermöge der Selbsteinstimmung der Vernunft, einsiehest, daß es geschehen soll.«[49] Wenn derjenige sündigt, der gegen sein Gewissen handelt, dann ist der Moral wesentlich, dem eigenen Gewissen zu folgen.

Eine weitere Bestätigung dieses Zusammenhangs kommt von einigen Bemerkungen zum Thema, die Friedrich Heinrich Gebhard zum Urheber haben; er ist den Fichte-Forschern als Verfasser einer Schrift bekannt, die Fichte 1793 kritisch rezensiert hatte.[50] Zwei Jahre nach Fichtes *Sittenlehre* erscheint ein dreibändiges Werk von Gebhard, *Die angewandte Sittenlehre mit besonderer Rücksicht auf das Christhenthum*, das ein bisher anscheinend unbemerkt gebliebenes Moment der ersten Rezeption von Fichtes *Sittenlehre* darstellt.[51] Es handelt sich um ein sehr weitschweifiges Werk, das immer wieder mehrere Seiten der kritischen Diskussion von Fichtes Thesen widmet. Nun behauptet auch Gebhard, es gebe kein irrendes Gewissen, aber nur im überlieferten Sinn: Der Inhalt vom Ausspruch des Gewissens komme von der Vernunft, und das Gewissen sei also für den Irrtum nicht verantwortlich. Daher behauptet Gebhard, meine Pflicht sei immer mit Bezug auf »meine möglichbeste Einsicht« als Einschränkung gemeint.[52]

[Gewissen] zu handeln, wäre es zwar erlaubt, wenn man zu der Zeit, da man ein solches hat, glaubte, daß es irrig wäre. Weil man es aber alsdann noch für richtig hält; so darf man auch dessen Fürschrift nicht übertreten.«

48 Obwohl sein Werk erst später erscheint, ist Stäudlins Aufmerksamkeit für mittelalterliche Autoren bemerkenswert: siehe *Geschichte der Lehre vom Gewissen*, S. 64ff.

49 Platner, E.: *Philosophische Aphorismen* [...] *Ganz neue Ausarbeitung. Anderer Theil.* Leipzig 1800, § 170, vgl. § 171. Diese Stelle kommt allerdings erst in der zweiten Auflage von Platners *Aphorismen* vor, die von Fichtes *Sittenlehre* beeinflusst werden konnte (vgl. die kurze Anmerkung in Platners Vorrede: *Philosophische Aphorismen*, II (1800), S.V).

50 Gebhard, F.H.: *Über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen*. Gotha 1792. Nachdruck Hildesheim 1979. Vgl. Fichtes Rezension in GA I/2, 21–29.

51 Gebhard, F.H.: *Die angewandte Sittenlehre mit besonderer Rücksicht auf das Christhenthum. Ein Handbuch einer durchaus populären Moral für Prediger*. Zweiter Band. Erfurt 1800. Gerhards Stellungnahme in diesem Werk zu Fichtes *Sittenlehre* ist m.W. bisher völlig unbemerkt geblieben. Selbst in einem neueren biographischen Artikel über Gebhard wird nur der Titel der *Angewandten Sittenlehre* erwähnt, obwohl sie wohl Gebhards Hauptwerk darstellt (vgl. Klemme, H.F. – Kuehn, M. (Hg.): *Dictionary of the Eighteenth-Century German Philosophers*. Bristol 2010, Bd. 2, S. 384f).

52 Vgl. Gebhard: *Die angewandte Sittenlehre*, Bd. 2, S. 205.

Zu Fichtes Zeit erscheint die Ablehnung der Möglichkeit eines irrenden Gewissens also nicht unerhört, sondern wird eher zu einem Trend. Ein solcher Gedanke war früher nicht völlig fremd, da sowohl Rousseau als auch Butler eine solche These suggeriert hatten.[53] Einen Wendepunkt markiert aber das Jahr 1798, als beinahe gleichzeitig Kant, Reinhold und Fichte ausdrücklich die Unfehlbarkeit des Gewissens vertreten – Kant in der *Tugendlehre*, Reinhold in den *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität*, Fichte in der *Sittenlehre*.[54] Bis auf Kants Ansicht, welche einer differenzierten Analyse bedarf, beruhen diese Varianten der Unfehlbarkeitsthese auf einer ähnlichen Grundlage.

Dass diese These eine Folge des quasi-sentimentalistischen Ansatzes darstellt, scheint ziemlich plausibel zu sein: Wenn das Gewissen nun als eine Fertigkeit verstanden wird, die unmittelbar wirkt, d. i. ohne (auch implizite) argumentative bzw. inferentielle Übergänge, fällt es keine Urteile.[55] Wenn die Aussprüche des Gewissens keine Urteile darstellen, dann können sie weder wahr noch falsch sein. Das gilt klassisch schon bei Thomas von Aquin, dem die Unterscheidung zwischen einem allgemeinen Gewissen, *synderesis*, und einem besonderen Gewissen, *conscientia*, erlaubt, dem ersten *de facto* Unfehlbarkeit zuzuschreiben (vgl. *Summa theologiae*, I.79,12). Diese begriffliche Entfaltung ist deutlich in Reinholds *Verhandlungen* zu sehen. Hier unterscheidet Reinhold zwischen »unmittelbarem« und »mittelbarem« Gewissen: Das erste bestehe in dem »Bewußtseyn der Pflicht des Rechts und des Unrechts, inwieferne dasselbe lediglich von der Vernunft und ihrem Verhältnisse zur Freyheit abhängt«; das letztere in dem »Bewußtseyn der Pflicht des Rechts und des Unrechts, inwieferne dasselbe nicht bloß von der Vernunft und der Freyheit, sondern vermittelst derselben von äussern Umständen und der Kenntniß derselben

53 Vgl. Rousseau: *Lettres morales*. In: Rousseau: *Œuvres complètes*, Bd. IV, S. 1111: »juge infaillible du bien et du mal«. Siehe z. B. Butler: *Sermons*, III, 4. Es ist in der Literatur allerdings umstritten, ob Butler tatsächlich die Unfehlbarkeit des Gewissens vertreten will und kann.

54 Fichtes These der Unfehlbarkeit des Gewissens ist schon von Wood komparativ betrachtet worden, indem er sie mit Kants und Fries' Positionen vergleicht: vgl. Wood, A. W.: *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge 1990, S. 174ff. Damit vermisst man aber den Wendepunkt, der die zeitgleiche Behauptung der Infallibilität des Gewissens von drei verschiedenen Autoren darstellt Fries' Position ist zwar relevant, soll aber nicht zusammen mit den anderen betrachtet werden, insofern sie von Fichtes *Sittenlehre* ausgehend entwickelt wird. Sie gehört eher zu Fichtes Wirkungshorizont als zu seinem eigentlichen Kontext.

55 Zur entscheidenden Bedeutung der Rolle des Gefühls für die Gewissheit in der moralischen Entscheidung siehe nun Ware: »Fichte on Conscience.«

abhängt.«[56] Das mittelbare Gewissen kann nach Reinhold zwar irren, insofern es die »unrichtige Anwendung des Gesetzes« anbietet. Obwohl in solchem Fall das Gewissen irrig genannt wird, ist eigentlich das irrende Vermögen die Urteilskraft in der Anwendung des Gesetzes.[57] Da beim unmittelbaren Gewissen keine solche Anwendung stattfindet, gerät es auch nicht in die Gefahr des Irrtums; das unmittelbare Gewissen ist »untrüglich«, da es das »unmittelbare Bewußtseyn der Freyheit und Vernünftigkeit, folglich unsres eigentlichen Selbstes als moralischen Wesens« darstellt, und keinen andern Gegenstand als die Freyheit und die Vernünftigkeit selber hat«.[58] Der quasi-sentimentalische Ansatz bildet zugleich auch die Grundlage von Fichtes Unfehlbarkeitsthese, welche mit Bezug auf diesen breiteren philosophischen Kontext verstanden werden soll.

Obwohl meine Analyse nur skizzenhaft auf einige Kernpunkte von Fichtes Auffassung eingehen konnte, ergibt sich daraus Einiges zu ihrem differenzierten Verhältnis mit anderen moralphilosophischen Deutungen des Gewissens in seiner Zeit, das zu einem besseren Verständnis der *Sittenlehre* beitragen kann: (1) Fichte vertritt (mehr oder minder bewusst) eine eindeutig nicht-Kantische These, die ein anderes Modell moralischer Erkenntnis zum Ausdruck bringt, deren Kriterium aber besonders problematisch erscheint. (2) Aus einer komplexen begrifflichen Konstellation, die weit über die Alternative zwischen Rationalismus und Sentimentalismus hinausgeht, übernimmt Fichte bedeutende (quasi-)sentimentalistische Elemente. (3) Fichtes These der Unfehlbarkeit des Gewissens ist von anderen ähnlich klingenden Thesen zu unterscheiden, um angemessen verstanden zu werden. Diese Hinweise erschöpfen zugegebenermaßen die Komplexität der Details von Fichtes Gewissensauffassung lange nicht, können aber zum deutlicheren Bewusstsein seiner Position im damaligen philosophischen Kontext beitragen.

56 Reinhold, K.L.: *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität*. Lübeck u. Leipzig 1798, § 34, S. 23f.

57 Ebd, § 36, S. 25.

58 Ebd., § 35, S. 24. Vgl. noch Ebd.,§ 37, S. 26: »Unter allem, was durch das Gewissen gewiß ist, kann nichts gewisser seyn, als die Freyheit des Willens und die Nothwendigkeit der Forderung der Vernunft an dieselbe. Diese Freyheit und diese Nothwendigkeit sind durch sich selbst gewiß, und machen die Grundlage und das Wesen des Gewissens aus.« Auch ebd., § 259, S. 142.