

Die Bestimmung des Menschen ist ein kleines Büchlein Fichtes, das an einem wichtigen Wendepunkt seines Lebens entstand:

1794 hatte Fichte, kurz zuvor schlagartig bekannt geworden in der Gelehrtenrepublik, nachdem sein Erstlingswerk anonym erschienen und zunächst für eine Schrift Kants gehalten worden war, eine Professur in Jena angetreten. Und er hatte mit der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre begonnen, dem vollendeten System der Philosophie. Die nächsten Jahre widmete er der Vertiefung der Wissenschaftslehre. Auch verfasste er eine Rechts- und eine Sittenlehre, die auf deren Prinzipien aufbauten. Er war der leuchtende aufsteigende Stern am Himmel des deutschen Geistes, Friedrich Schlegel zählte seine Wissenschaftslehre neben der Französischen Revolution und Goethes Wilhelm Meister zu den drei großen Tendenzen des Zeitalters. So sehr Fichte aber vielfach bewundert wurde, so sehr wurde seine Philosophie von allen Obskuranten angefeindet. Und wieder und wieder wurde sie grob missverstanden, ja auch böswillig verfälscht, so sehr er gegen diese Missverständnisse auch anscrieb.

1798 und 1799 kam es zum sogenannten Atheismusstreit: Zwei Aufsätze, einer davon von Fichte, im von ihm mitherausgegebenen Philosophischen Journal wurden des Atheismus bezichtigt. Das war absurd, denn in Wahrheit waren Fichtes Gegner die Atheisten und war er vielleicht der einzig Religiöse in ganz Jena. Aber die Feinde der Aufklärung hatten nur auf diese Gelegenheit gewartet und fingen zu schreien an, aha! da hätte Fichte also endlich mit der Wahrheit herausgerückt und gezeigt, worauf seine Philosophie hinauslaufe! Der Streit ergriff die Gelehrtenrepublik, viele namhafte deutsche Gelehrte verteidigten Fichte. Aber zugleich fanden eine schmutzige Verleumdungskampagne und ein politisches Ränkespiel statt, auf deren Details einzugehen hier nicht der Ort ist (Wirtschaft war schon damals wichtiger als Wahrheit und Recht). Fichte hätte seine Stellung behalten können, hätte er sich demütig gezeigt und seine Prinzipien verraten. Er tat stattdessen seine Pflicht und beharrte auf der Wahrheit – und musste Jena 1799 verlassen.

Nun entstanden zwei populäre Schriften: 1800 Die Bestimmung des Menschen, 1801 sein Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Populäre Schriften waren dies, sage ich: In der Bestimmung des Menschen heißt es: „Das Buch ist sonach nicht für Philosophen von Profession bestimmt“¹. Die beiden Bücher waren an die größere Öffentlichkeit gerichtet. Sie waren ein Versuch Fichtes Missverständnisse in Bezug auf seine Philosophie, darunter auch, aber keineswegs nur das Missverständnis, er lehre den Atheismus, auszuräumen und das aufklärerische Anliegen derselben darzustellen. Insbesondere die Bestimmung des Menschen ist das Buch, in dem in gewisser Weise Fichtes Denken seiner ersten Jahre als Philosoph kulminiert. Er selbst spricht es aus, wenn er von den Philosophen von Profession sagt, „diese werden nichts in demselben [Buche] finden, was nicht schon in anderen Schriften desselben Verfassers vorgetragen wäre.“² Tatsächlich handelt es sich um eine wunderbare Zusammenfassung des fichteschen Denkens bis zu diesem Zeitpunkte – aber auch wohlgermerkt nur bis zu diesem. Nachdem auch diese beiden populären Werke nicht dazu führten, dass man wenigstens zur Kenntnis genommen

¹ Johann Gottlieb Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Vorrede.

² Ebd.

hätte, was die Wissenschaftslehre sei und was sie nicht sei, gab Fichte das Publikum weitgehend auf und widmete sich ganz seiner Lehre; was wir an späteren Schriften von ihm besitzen, sind größtenteils von ihm gehaltene Vorlesungen. Obwohl Fichte seine Philosophie nun noch einmal vertiefte und erst jetzt die größten Höhen des Geistes erklimmte, ist seine Philosophie nach der Bestimmung des Menschen fast völlig unbekannt. Seine beiden in der Philosophie berühmtesten Zeitgenossen, Schelling und Hegel, die beide wenig von dieser Schrift hielten, wandten sich hiernach gänzlich von Fichte ab und wähnten, jeweils über ihn hinaus zu sein, was sie doch schwerlich beurteilen konnten, ohne sein Tun und seine Entwicklung weiter zu verfolgen. Und auch heute liest, wer sich mit Fichte befasst, was bereits selten genug vorkommt, kaum etwas Späteres als die Bestimmung des Menschen. – Tatsächlich wird auch Früheres von Fichte heute so gut wie nicht gelesen: Oft genug nimmt sich jemand die kurze Bestimmung des Menschen vor und meint, hiermit den ganzen Fichte abtun zu können, obwohl sie, so gelungen sie ist, doch selbst mit dem frühen Fichte und seinem Denken keineswegs in Gänze vertraut macht.

So übel es ist, wenn einer meint, Fichte auf dieses Werk reduzieren zu können: dieses Büchlein ist mir doch sehr lieb und ich halte es für eine großartige Schrift. Es war das erste, was ich von Fichte las, und ich kann es auch anderen nur empfehlen, die einen Einstieg in das Werk des größten aller Philosophen suchen. Zugleich halte ich es auch für einen trefflichen Einstieg in die Philosophie überhaupt, denn Fichte diskutiert in den ersten beiden Teilen auch das Denken anderer Philosophen wie Spinoza, Leibniz, Descartes, Hume oder Kant, wenn auch, da das Werk kein gelehrtes sein soll, ohne sie namentlich zu erwähnen. Die Bestimmung des Menschen ist so schlicht und eingänglich geschrieben, wie das bei einem philosophischen Werk nur möglich ist. Sie setzt nichts voraus, als nur, dass ihr Leser der deutschen Sprache mächtig ist. Sie „sollte verständlich seyn für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten.“³

Die Bestimmung des Menschen teilt sich in drei Abschnitte: Zweifel, Wissen und Glaube. Das Buch ist aus der Ich-Perspektive eines Menschen geschrieben, der, nachdem er schon einige Zeit auf dieser Erde gelebt und manches gelernt hat, das Philosophieren anfängt und über seine Bestimmung nachsinnt. Es zeichnet die Überlegungen eines solchen Menschen nach, wie sie „sich dem kunstlosen Nachdenken entwickeln müsste[n]“⁴. In jedem der drei Abschnitte gelangt das Ich zu gewissen Ansichten, die sich notwendig aus dem Gang seines Denkens, aus seinen Voraussetzungen usw. ergeben, es gibt sich jedoch nicht zufrieden mit den Ergebnissen der ersten beiden Teile, entdeckt deren Einseitigkeiten und denkt noch weiter. Fichte stellt eingangs klar: „Noch habe ich – für wenige zwar, zu erinnern, dass der Ich, welcher im Buche redet, keinesweges der Verfasser ist, sondern dass dieser wünscht, sein Leser möge es werden; – dieser möge nicht bloss historisch fassen, was hier gesagt wird, sondern wirklich und in der That während des Lesens mit sich selbst reden, hin und her überlegen, Resultate ziehen, Entschliessungen fassen, wie sein Repräsentant im Buche, und durch eigene Arbeit und Nachdenken, rein aus sich selbst, diejenige Denkart entwi-

³ Ebd.

⁴ Ebd.

ckeln, und sie in sich aufbauen, deren blosses Bild ihm im Buche vorgelegt wird.“⁵ Man sollte meinen, dieser Absatz ließe sich nicht überlesen oder fehldeuten, zumal die ganze Vorrede, in der er vorkommt, nur eine Seite lang ist und also keinen überfordern sollte. Ich halte es dennoch für nötig, hier noch einmal zu betonen: Das Ich im Buche ist nicht Johann Gottlieb Fichte, der Leser soll es sein, denn er soll sich nicht nur passiv über irgendein ihm fremdes System belehren lassen, das Buch soll ihm nur Hilfe und Stütze sein bei der Entwicklung der eigenen Gedanken; und was im Buche steht, das ist nicht ein fertiges System, was vor allem für die ersten beiden Abschnitte, aber selbst noch für den letzten gilt, das ist nicht etwa der fertige Standpunkt des Johann Gottlieb Fichte, sondern es ist eine Entwicklung, ein lebendiges und sich selbst stets höher hinaus führendes Denken.⁶

Ich besuchte einmal ein Seminar, in dem die Bestimmung des Menschen besprochen wurde, und verfasste dort Ende 2015 die nachfolgende Hausarbeit, darin ich zu zeigen suchte, dass die Bestimmung des Menschen in erster Linie ein Aufklärungsbuch ist, dass der Prozess, den das Ich darin durchläuft und von dem Fichte wünscht, dass auch der Leser ihn durchlaufe, der Prozess der Aufklärung ist. Außerdem – ich denke beim Schreiben stets daran, wer mein Leser ist, und formuliere meine Texte entsprechend, und so waren meine akademischen Arbeiten auch oftmals Angebote an die sie korrigierenden Dozenten, sich aufzuklären und ihren Horizont zu erweitern, auch wenn viele diese Angebote ausschlugen – suchte ich den Dozenten, der eine recht wegwerfende Meinung von Fichte und seiner Schrift hatte, sich selbst dabei aber zugleich für einen besonders kritischen und eigenständigen Geist hielt, darauf hinzuweisen, dass seine Ablehnung Fichtes eine Ablehnung der Aufklärung und gerade jener Vernunft war, die er sich auf die Fahne schrieb. Insbesondere im Fazit sprach ich ihn und seine Ignoranz an. Dies aber ging an meinem Dozenten völlig vorbei, ja er glaubte am Ende eher noch, in mir einen möglichen Komplizen gefunden zu haben, und zog aus meiner Arbeit und dem Nachweis, dass Fichte ein Aufklärer war, nicht die Konsequenz, dass er Fichte mit weniger Ablehnung begegnen sollte, sondern dass ich offenbar, ganz wie er übrigens, auch skeptisch gegen die Aufklärung sein müsste, denn etwas anderes schien er sich schwerlich vorstellen zu können.

Als ich diese Arbeit verfasste, hatte ich noch keine umfassenderen Kenntnisse Fichtes, das ist zu merken. Ich hätte sonst manches anders formuliert, hätte schon in der Einleitung ganz anders dargestellt und belegt, dass Fichte ein Aufklärer war.

Auch die Aufklärung selber erarbeitete ich mir damals erst und hatte meine Begriffe derselben noch nicht vertieft. Dies wird in der Fußnote 32 deutlich, wo ich noch offen lasse, welches das Verhältnis von Faulheit und Feigheit ist, den beiden Ursachen, die Kant für die Unmündigkeit nennt, eine Frage, die ich damals noch nicht für mich geklärt hatte, während ich sie später in meiner Bachelorarbeit dann zu beantworten wusste. Anderes

⁵ Ebd.

⁶ Ich wurde darüber belehrt, dass es nötig ist, diese beiden Umstände, die eigentlich selbst dem tumbesten Leser deutlich sein sollten, als *zentralst* hervorzuheben, als ich erleben musste, wie mein Onkel das Ich mit Fichte gleichsetzte und das Buch schon deshalb verwarf, weil der im ersten Teile an dieses und jenes glaube, was ganz falsch sei – und weil mein Onkel, Studiendirektor i. R., sich in zwei geschlagenen Stunden hiervon nicht abbringen ließ und auch hinterher noch darauf beharrte, er habe das Buch verstanden.

ist bestenfalls zur Hälfte dem geschuldet, dass ich noch nicht jenes tiefe Aufklärungsverständnis hatte, das ich heute besitze, und kommt mehr daher, dass ich in einer akademischen Arbeit wie dieser und zumal bei jenem Dozenten vorsichtig und diplomatisch sein musste. So mag sich die Arbeit mitunter lesen, als wäre Aufklärung etwas rein Formales, als käme es nur auf das Selbstdenken an und als wäre der Inhalt dieses Denkens ganz gleichgültig. Das ist nur wahr auf einer gewissen niederen Ebene der Aufklärung, über die ich schon damals hinaus war, auch wenn ich erst drei Jahre später in meiner Bachelorarbeit belegen sollte, dass aus dem selbstständigen Denken auch ein ganz bestimmter Inhalt erfolgt.

Fragte man mich, was an dieser Arbeit ich heute am ehesten ändern würde, so würde ich antworten: Was ich über die Vernunft schrieb. So sage ich unter 2. beispielsweise: „Wer dem Leben mündig begegnet, mag sich der eigenen Rationalität bedienen, wo andere blind auf fremde Autorität vertrauen. Doch die Entscheidung für diese aufgeklärte Haltung liegt selbst vor jeglicher Rationalität, was sie veranlasst oder hemmt, ist nicht die Vernunft, sondern das Ich und sein eigener Mut.“ Das ist dem Geiste nach wahr, ich rücke heute ebenso wenig davon ab wie von irgendeinem anderen Satz dieser Arbeit. Aber ich würde, sollte ich denselben Geist heute ausdrücken, einen etwas anderen Buchstaben wählen. Das intensive Studium Fichtes, Kants und der gesamten kritischen Transzendentalphilosophie lag zum damaligen Zeitpunkt noch vor mir, entsprechend unbestimmt war mein Vernunftbegriff. Spreche ich hier von Vernunft oder Rationalität, ist eher eine irdische Verständigkeit gemeint, ja komme ich dem nahe, was die W irrationalen unter Vernunft verstehen, wenn sie sich für vernünftig erklären. Dessen sollte jeder eingedenk sein, der die nachfolgende Schrift liest. Wahre Vernunft geht dem Ich, von dem ich im obigen Zitat spreche, voraus, ist doch dieses Ich bereits Bild der Vernunft.

Lautete die Frage hingegen, was ich auch heute für gelungen und bedeutsam an dieser Hausarbeit halte, so würde ich antworten, es ist gerade jener Teil dieser Arbeit, mit dem ich mich gegen alle W irrationalen und Ausgeklärten und ihr Vorurteil für das Wissen stelle, von dem sie gar nicht merken, wie es ungegründet in der Luft schwebt: es ist also mein Herausarbeiten der wichtigen Rolle des Glaubens, der nicht etwa unaufgeklärt oder gar antiaufklärerisch, sondern dessen Eingeständnis und bewusste Wahl zutiefst aufgeklärt ist. Insbesondere den Beginn von 5.2 halte ich nach wie vor für gelungen, wo ich schreibe: „Wichtig ist zunächst, festzustellen, dass von einer Wendung zum Glauben zu sprechen, eigentlich unrichtig ist: ‚Wir werden alle im Glauben geboren‘, stellt das Ich fest. Ausführlich zeigt Fichte in der Bestimmung des Menschen, dass letztbegründetes Wissen unmöglich ist und dass jedes Wissen für sich genommen notwendig in den Nihilismus führt. Es bedürfe stets neben dem Wissen noch des Glaubens, des ‚Entschluß[es] des Willens, das Wissen gelten zu lassen.‘ Das Ich verwirft nicht einfach das Wissen und wählt an seiner statt den Glauben, es erkennt vielmehr, dass das, was es für Wissen hielt, immer schon Glaube war. Dies aber bedeutet, dass die vermeintliche Hinwendung zum Glauben nicht einfach eine Absage an das Wissen und ein Aufgeben, sondern ein Akt der Selbstehrlichkeit ist: Die eigentliche Wendung besteht im Abwerfen des Vorurteils, das den Glauben mit Wissen verwechselte. Selbstehrlichkeit und das Freimachen von Vorurteilen aber sind zutiefst

aufklärerisch. Wer im Wissen verbleibt und dennoch nicht im Nichts endet, der betrügt sich selbst, wie das Ich bemerkt, dessen Wissen fußt letztendlich auf einem unbewussten Glauben. So jemand aber ist offensichtlich nicht mündig.“ Ich glaube, hiermit in dieser Hausarbeit aus einem neuen Blickwinkel gezeigt zu haben, weshalb in der Wissenschaftslehre der Primat der Praxis gilt – etwas, das als Faktum zwar durchaus bekannt ist und immer mal wieder in Überblicken über die Philosophiegeschichte genannt wird, das aber über das Auffassen als historisches Faktum hinaus bis dato kein Philosophologe wirklich durchdrungen haben dürfte. Zugleich meine ich, hier einen Anknüpfungspunkt dargestellt zu haben, von dem aus sich leicht eine Brücke zum frühen Nietzsche und dessen Gedanken über den Genius und die Illusionen schlagen lässt.

Die Aufklärung in der Bestimmung des Menschen

Fichtes Schrift als Beschreibung des Aufklärungsprozesses

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	2
2. Was ist Aufklärung?.....	4
3. Das Ich als Modell eines zur Aufklärung strebenden Menschen.....	9
3.1 Zum Sinn einer Untersuchung des Charakters des Ich.....	9
3.2 Der Charakter des Ich.....	11
4. Der Geist als Aufklärer.....	13
5. Der Glaube als aufgeklärte Haltung.....	17
5.1 Mögliche Zweifel an der Aufgeklärtheit des Glaubens.....	17
5.2 Die Wendung in den Glauben als aufklärerische Tat.....	19
5.3 Der Glaube als Ermöglichung der Aufklärung.....	20
6. Fazit.....	22
7. Literaturverzeichnis.....	24

1. Einleitung

Johann Gottlieb Fichte wird gemeinhin nicht unter die Aufklärer gerechnet. Man denkt bei dieser Bezeichnung eher an Namen wie Voltaire, Diderot oder, in Deutschland, an Kant. Dass er stark unter dem Einfluss der Aufklärung stand, kann indes angesichts seiner Lebensdaten schon als Gemeinplatz gelten und muss über diese hinaus auch auf Grund seiner starken Prägung durch die Philosophie Kants angenommen werden. Folgt man Foucault, ist zudem ohnehin jede moderne Philosophie eine Auseinandersetzung mit der Frage „Was ist Aufklärung?“¹

Unter dem Einfluss der ausgehenden Aufklärung gestanden oder sich mit ihr und ihrem Gedankengut in der eigenen Philosophie auseinandergesetzt zu haben, macht einen freilich noch nicht zum Aufklärer.² Doch gibt es vieles, was dafür spricht, Fichte einen solchen zu nennen: Die Freiheit³, nicht die bloße Erkenntnis, ist ihm das Wichtigste an seiner, ja Endzweck jeder Philosophie;⁴ immer wieder hat er die Wichtigkeit der individuellen Entscheidung zu Sittlichkeit und Wahrheit und zur richtigen Denkungsart gegenüber dem bloß passiven Erkennen und Einsehen einer äußerlichen Wahrheit betont.⁵ Stets hat er sich bemüht, seinen Leser zum Mitdenken, statt zum bloßen Ablesen und Nachplappern zu animieren.⁶ Und vor allem hat er im Laufe

¹ „Von Hegel über Nietzsche oder Max Weber bis zu Horkheimer oder Habermas gab es kaum eine Philosophie, die nicht direkt oder indirekt mit dieser Frage konfrontiert wurde.“ Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Ethos der Moderne. Hrsg. Eva Erdmann, Rainer Forst u. Axel Honneth. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1990. S.35-54, hier: S. 35. Fichte wird in dieser Aufzählung zwar nicht explizit genannt, ist aber doch eindeutig mindestens so sehr wie sein Zeitgenosse Hegel der modernen Philosophie zuzurechnen und in der Nachfolge Kants zu sehen.

² Auch für Foucault ist zwar alle moderne Philosophie eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung, jedoch nicht zwingend selbst aufklärerisch. Vgl. Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Dits et Ecrits. Schriften. Vierter Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2005. S. 837-348, besonders S. 847 f., sowie Foucaults Ausführungen zum Humanismus in: Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Ethos der Moderne. Hrsg. Eva Erdmann, Rainer Forst u. Axel Honneth. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1990. S.35-54, hier: S. 46 ff.

³ Auf die herausragende Bedeutung, die Freiheit für die Aufklärung spielt, wird im folgenden Abschnitt zurückzukommen sein.

⁴ Vgl. hierzu Schwabe, Ulrich: Individuelles und transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 2007, S. 82 f.

⁵ Vgl. Stegmaier, Werner & Frank, Hartwig: Interpretationen: Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche. Stuttgart: Reclam 1997, S. 141.

⁶ Eine Bemühung, die sich z.B. in seinem bewussten Verzicht auf eine feste Terminologie, „das bequemste Mittel für Buchstähler jedes System seines Gehalts zu berauben, und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln“ (Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Band 1. Berlin: Veit & Comp. 1845/1846. S. 86) oder etwa in seiner Erinnerung „dass ich nicht alles sagen, sondern meinem Leser auch etwas zum Denken überlassen wollte. Es sind mehrere Misverständnisse, die ich sicher voraussehe, und denen ich mit ein paar Worten hätte abhelfen können. Ich habe auch diese paar Worte nicht gesagt, weil ich das Selbstdenken unterstützen möchte. Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht *aufdringen*, sondern sie soll *Bedürfniss seyn*, wie sie es ihrem Verfasser war.“ (ebd. S. 88; Hervorhebung im Original), zeigt, die ihren Ausdruck aber auch schon in einem Titel wie „Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“ (so der Untertitel von Fichtes „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie“) findet.

seines Lebens zahlreiche populäre Schriften verfasst⁷ und sich wie kaum ein anderer⁸ bemüht, seine Philosophie dem Laien zugänglich zu machen, anstatt nur innerhalb des Elfenbeinturms der Schule zu philosophieren. Die Studenten wollte Fichte stets zu selbstständigem Denken erziehen, weshalb er auf Reformen der Universität pochte und auf Gespräche und das Aufgeben schriftlicher Ausarbeitungen setzte; dass sie bloß passive Zuhörer seiner Vorlesungen seien, wollte er verhindern.⁹ Es ist vor diesem Hintergrund beinahe erstaunlich, dass die Bedeutung, die die Aufklärung und ihre Ideale für Fichte, sein Denken und selbst die Gestaltung seiner Werke spielen, in der Literatur so wenig Beachtung finden.¹⁰ Erklären lässt sich dies vielleicht mit dem generell geringeren Interesse an dem Werk Fichtes verglichen mit den Philosophien seiner Zeitgenossen Kant und Hegel, aber womöglich auch mit dem Fortleben gewisser Vorurteile, die Fichte allzu leichtfertig auf einen deutsch-tümelnden und sich vor der Vernunft in blinden Glauben flüchtenden Idealisten reduzieren.¹¹

⁷ Zur Möglichkeit und Zweckmäßigkeit dieser populären Darstellungen der Philosophie, deren Ablehnung implizieren würde, dass die Erkenntnisse der Philosophie dem Nichtphilosophen notwendig verschlossen bleiben müssen, äußert sich unter anderem Gilli, Franco: Populärphilosophie und Religionslehre. In: Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung. Hrsg. Erich Fuchs, Marco Ivaldo u. Giovanni Moretto. Stuttgart/Bad Canstatt: frommann-holzboog 2001. S. 471-506, hier: S. 475-478.

⁸ Tatsächlich äußerten sich Fichtes berühmte Zeitgenossen wenig wohlwollend über seine populären Schriften. Sowohl Schelling als auch Hegel sahen in ihnen einen Abstieg des fichteschen Denkens. Vgl. Schulz, Walter: Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard. 2. Aufl. Pfullingen: Neske 1962/1967. S. 50

⁹ Vgl. Jacobs, Wilhelm G.: Johann Gottlieb Fichte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984. S.102 f. und S.119 f.

¹⁰ Ausnahmen gibt es freilich. Zu nennen wäre hier etwa Traub, Hartmut: Der Begriff der Aufklärung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805. In: Fichte-Studien Band 34. Fichte in Erlangen 1805. Hrsg. Michael Gerten. Amsterdam/New York: Rodopi 2009, S. 187-202, sowie Carla de Pascale, Erich Fuchs u. Marco Ivaldo (Hrsg.): Fichte und die Aufklärung. Olms: Hildesheim/Zürich/New York 2004. Die ohnehin verhältnismäßig spärliche Sekundärliteratur zur Bestimmung des Menschen (die Forschung konzentriert sich stärker auf die Wissenschaftslehre als Fichtes Hauptwerk), welche im Zentrum dieser Arbeit stehen soll, scheint dem Thema der Aufklärung indes kaum Beachtung zu schenken, weshalb sie hier auch nur sporadisch zu Hilfe gezogen werden konnte.

¹¹ Gilli äußert, sich selbst wiederum auf Drechsler berufend, eine grundsätzliche Kritik an allen „einseitigen Auslegungen“ von Fichte, „die nur spezifische Aspekte von Fichtes Philosophie unterstreichen“ und betont, Fichte dürfe nicht einseitig auf eine bestimmte Rolle wie die des Religionsphilosophen, des Staatsphilosophen, des Erziehers usw. reduziert werden (Gilli, Franco: Populärphilosophie und Religionslehre. In: Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung. Hrsg. Erich Fuchs, Marco Ivaldo u. Giovanni Moretto. Stuttgart/Bad Canstatt: frommann-holzboog 2001. S. 471-506, hier: S. 487). Diese Kritik ist zweifellos richtig, gerade deshalb muss jedoch achtgegeben werden, dass sie nicht auch gegen den hier verfolgten Ansatz, Fichte als Aufklärer zu sehen, gewendet werden kann. Hiergegen kann vorbeugend eingewandt werden, dass, wenngleich man Fichte nicht einseitig auf eine bestimmte Rolle reduzieren sollte, es doch durchaus legitim ist, einen bestimmten Aspekt seines Wirkens besonders zu beleuchten, solange man diesen Aspekt darob nicht verabsolutiert und zum einzigen erklärt. Noch wichtiger dürfte jedoch sein, dass die Rolle des Aufklärers sich von der etwa des Philosophen der Religion oder des Philosophen des Staates unterscheidet, welche nach Gilli das Ziel verfehlen „eine theoretische Gesamtidée von Fichtes Philosophie zu ergreifen.“ (ebd.) Das Problem liegt für ihn nicht grundsätzlich darin, Fichte eine bestimmte Rolle zuzuweisen, sondern, dass viele dieser ihm zugeschriebenen Rollen nur einen Teil seines Wirkens umfassen, dabei aber andere Teile und, weit wichtiger, den sämtliche Teile durchziehenden Grundgedanken übergehen. Sieht man in diesem Grundgedanken jedoch die Aufklärung (was freilich von dieser Arbeit, die sich ganz auf die Bestimmung des Menschen konzentriert, nicht belegt werden kann), so ist es nicht verfehlt, Fichte die Rolle eines Aufklärers zuzuschreiben.

Eine Betrachtung des fichteschen Gesamtwerks unter dem Gesichtspunkt der Aufklärung ist hier schon auf Grund des Umfangs dieser Arbeit nicht möglich. Sie wird sich ganz auf „Die Bestimmung des Menschen“¹², eine von Fichtes populären Schriften konzentrieren. Auch dies kann angesichts des begrenzten Wortumfangs nicht erschöpfend geschehen. Es soll sich daher darauf beschränkt werden, anhand einiger einzelner Aspekte grob aufzuzeigen, wie sehr dieses Werk vom Geist der Aufklärung getragen ist und dass es Fichte darin darum geht, den Weg eines Individuums zur Aufklärung zu beschreiben.

Hier soll zunächst skizziert werden, was eigentlich unter Aufklärung zu verstehen ist und welches mithin die Kriterien sind, die ein Werk als aufklärerisch ausweisen können. Im Anschluss soll besonderes Augenmerk auf die beiden in der Bestimmung des Menschen auftretenden Figuren, auf das Ich und auf den im zweiten Buch vorkommenden Geist, gelegt werden, wobei aufgezeigt werden soll, inwiefern beide exemplarisch die am Prozess der Aufklärung beteiligten Personen – das Ich einen zur Aufklärung strebenden Menschen, der Geist einen Aufklärer – verkörpern. Schließlich soll dann grob untersucht werden, inwiefern der Glaube, in dem das Ich endet, als aufklärerisch verstanden werden kann.

2. Was ist Aufklärung?

Will man nachweisen, dass ein Werk – in diesem Falle Fichtes Bestimmung des Menschen – vom Geiste der Aufklärung getragen ist, gilt es zunächst, die Aufklärung zu definieren und aufzuzeigen, woran denn festzumachen ist, dass ein Werk für diese eintritt.

Es ist zunächst zu konstatieren, dass mit Aufklärung in der Regel eine historische Epoche bezeichnet wird, die grob vom Ende des Dreißigjährigen Kriegs bis zur Französischen Revolution andauerte und die durch eine Reihe von „sozialen, ökonomischen und politischen Veränderungen“¹³ gekennzeichnet war. Hier soll jedoch Aufklärung nicht als historische Epoche verstanden, sondern einer anderen Definition gefolgt werden, die sie als Haltung, als ein Ethos¹⁴ betrachtet, dem sich das Individuum in jedem möglichen Zeitalter verpflichten kann. Dass die Bestimmung des Menschen im Jahre 1800, also gerade am Ende dessen, was klassischerweise als

¹² Hier stets zitiert nach der Ausgabe Fichte, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen. Hamburg: Meiner 2000. Im Folgenden abgekürzt als BdM.

¹³ Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Ethos der Moderne. Hrsg. Eva Erdmann, Rainer Forst u. Axel Honneth. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1990. S.35-54, hier: S. 40.

¹⁴ So die Bezeichnung, die Foucault wählt. Vgl. ebd. S. 45.

das Zeitalter der Aufklärung betrachtet wird, erschien, tut somit nichts zur Sache. Stattdessen muss es darum gehen, jene aufgeklärte Haltung zu charakterisieren.¹⁵

Die Aufklärung wird oft mit einem Hochhalten der Vernunft assoziiert, mit einem Kampf gegen Aberglauben und Irrationalität; die Bewegung der Aufklärung wird deshalb als Ausgangspunkt für die den modernen Staat prägende Säkularisierung, für den Siegeszug der Wissenschaft über die Kirche und für die Ausbreitung des Atheismus in der Moderne betrachtet. Und tatsächlich haben diese Phänomene in der Aufklärung ihren Anfang gefunden und von ihr wichtige Impulse erhalten. Dennoch – oder gerade deshalb – muss man sich vor der einseitigen Vereinnahmung der Aufklärung durch die Anhänger jener Phänomene, durch Gegner der Kirchen und der Religionen, durch Szientisten und durch Atheisten also, in acht nehmen. Fällt man auf diese Vereinnahmung herein, wird man Fichtes Bestimmung des Menschen gewiss als ein antiaufklärerisches Werk abtun, da sie doch im Glauben und nicht in einer physikalistischen Wissenschaft endet. Wer ein gutes Haar am Glauben oder an der Idee Gottes lässt, steht heute allzu leicht im Verdacht, Verrat an der Aufklärung zu begehen. Der wahre Verrat ist jedoch vielmehr, was diesen Verdacht hervorbringt: Foucault besteht zurecht darauf, „daß nicht die Treue zu doktrinären Elementen der Faden ist, der uns mit der *Aufklärung* verbinden kann“¹⁶, und nennt die „fromme Verehrung“ des vermeintlich rationalen Erbes der Aufklärung „die rührendste aller Formen des Verrats“¹⁷ an derselben.

Man kommt, will man die aufgeklärte Haltung charakterisieren, nicht umhin, die berühmte Definition Kants zu bemühen: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.“¹⁸ Kant präzisiert diese Definition, indem er Unmündigkeit als „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“¹⁹ charakterisiert. Zentrales Element der Aufklärung ist also nicht die blinde Verehrung vermeintlicher Rationalität oder

¹⁵ Dieser Ansatz ist nicht nur die willkürliche Entscheidung für eine beliebige Sichtweise, etwa die Foucaults, sondern würde nach Meinung Traubs, dem zufolge „die Rede von einem *Zeitalter* der Aufklärung für Fichte ein schlagender Beweis für ein fundamentales Missverständnis über deren philosophischen Sinn“ war, wohl auch Fichtes Zustimmung finden, „[d]enn Aufklärung“ – so fährt Traub fort und zitiert dabei auch Fichte selbst – „ist eben kein Ereignis, auf das sich als historisch eingegrenztes oder gar abgeschlossenes verweisen ließe, sondern Aufklärung ist ein ‚ewig neu, u. frisch zu producirender Gedanke, der unter jeder anderen Bedingung der Zeit und der Mittheilung sich anders ausspricht“ (Traub, Hartmut: *Der Begriff der Aufklärung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805*. In: *Fichte-Studien Band 34. Fichte in Erlangen 1805*. Hrsg. Michael Gerten. Amsterdam/New York: Rodopi 2009, S. 187-202, hier: S. 189.). Traub unterscheidet deshalb zwischen Geschichte und Wesen der Aufklärung, wobei er mit letzterem eben jenen Gedanken fasst, der auch hier weiter verfolgt werden soll.

¹⁶ Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: *Ethos der Moderne*. Hrsg. Eva Erdmann, Rainer Forst u. Axel Honneth. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1990. S.35-54, hier: S. 45. Hervorhebung im Original.

¹⁷ Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: *Dits et Ecrits. Schriften. Vierter Band*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2005. S. 837-848, hier: S. 847.

¹⁸ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Kants Werke. Akademie Textausgabe VIII*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968, S. 33-42, hier: S. 35. Hervorhebung im Original.

¹⁹ Ebd.

positivistischer Wissenschaft, sondern das Selbstdenken. Unaufgeklärt ist, wer sich blind fremden Autoritäten unterwirft, wo die eigene Urteilskraft gefragt ist, und es ist wohl kein Zufall, dass Kant als Beispiele für die Unmündigkeit „ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt“²⁰, also neben dem durch den Seelsorger repräsentierten Bereich des Religiösen auch ausdrücklich den durch den Arzt repräsentierten Bereich der Wissenschaft nennt²¹: Wer blinden Gehorsam gegenüber Experten und Fachleuten fordert, unterscheidet sich qualitativ nicht von jemandem, der blinden Gehorsam gegenüber Priestern und Propheten fordert.

Auf keinen Fall übersehen darf man in der kantschen Definition zudem das Adjektiv: Unaufgeklärt ist nicht automatisch, wer unmündig, sondern wer selbstverschuldet unmündig ist. Und „[s]elbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt“²². Wäre ein Mensch von Natur aus unfähig, ohne fremde Leitung zu denken, könnte man ihm seine Unmündigkeit schlechterdings nicht zum Vorwurf machen und jeder Versuch, ihn mündig zu machen, wäre als ein Versuch, seine Natur zu ändern, notwendig vergebene Mühe. Dieses Element der Selbstverschuldung ist ein Aspekt, der oft unter den Tisch fällt oder doch wenigstens nicht in aller Konsequenz betont wird: Der Unaufgeklärte ist nicht bloß ein Opfer, das vom Staat, der Kirche, den Eltern, den Medien oder sonst jemandem unmündig gehalten wird und nur von diesen befreit werden müsste.²³ Sondern er ist wesentlich auch ein Täter an sich selbst, der die Unmündigkeit freiwillig (was nicht mit wissentlich gleichzusetzen ist) gewählt hat. Kant spricht im Folgenden zwar über die Rolle von Vormündern, die sich über das Volk aufgeschwungen haben und dessen Aufklärung entgegenwirken, er betont jedoch genauso, dass das seiner Unmündigkeit verhaftete Volk sich auch ebenso gut gegen aufgeklärtere Vormünder wenden und deren Bemühungen sabotieren kann.²⁴ An dieser Stelle erweist sich, was schon in der Einleitung dieser Arbeit postuliert wurde: Die herausragende Bedeutung, die Freiheit für jegliche Aufklärung

²⁰ Ebd.

²¹ Das Buch könnte sowohl als eine wissenschaftliche als auch, sofern Kant hier auf die Bibel anspielt, als religiöse Autorität interpretiert werden.

²² Ebd. Hervorhebung im Original.

²³ In diesem Irrtum scheint Foucault den Grund zu sehen, dass solche Bewegungen und Projekte, die die Menschen dadurch befreien wollen, dass sie tatsächliche oder vermeinte äußere Unterdrückung beseitigen, von der Französischen Revolution bis zum Kommunismus, auch dann, wenn sie äußerlich mit der Aufklärung übereinzustimmen, in ihrer Tradition zu stehen und sie fortzusetzen scheinen, dazu neigen, den Menschen nicht freier, sondern unfreier zu machen und an Stelle der alten Unterdrückung eine neue zu setzen: Derartige Projekte sind deshalb in ihrer Stoßrichtung stets antiaufklärerisch, weil sie die Unmündigkeit des Menschen nicht als etwas selbstverschuldetes betrachten, aus dem er sich folglich auch selbst herausarbeiten muss, sondern als bloße Folge äußerer Faktoren. Vgl. hierzu Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Ethos der Moderne. Hrsg. Eva Erdmann, Rainer Forst u. Axel Honneth. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1990. S.35-54, insbesondere S. 46 ff., sowie S. 49 f. und Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin: Merve Verlag 1992, insbesondere S. 23 ff.

²⁴ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kants Werke. Akademie Textausgabe VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968, S. 33-42, hier: S. 36.

hat. Ist der Mensch nicht frei, kann er sich nicht zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit entscheiden, ist letztere also unmöglich selbstverschuldet. Darüber hinaus könnte jemand, der nicht frei ist, ohnehin niemals mündig sein, da Unfreiheit sich ja gerade dadurch auszeichnet, unter fremder Leitung (etwa derjenigen der Naturgesetze) zu stehen, wohingegen bloß ein Freier in der Lage sein kann, sich selbst zu leiten und selbst zu denken. Freiheit ist somit Grundvoraussetzung für jegliche Aufklärung; wer erstere verleugnet, erteilt zwangsläufig letzterer eine Absage.²⁵

Wenn die Unmündigkeit, aus der die Aufklärung herausführen will, selbstverschuldet, wenn der Mensch frei ist, zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit zu wählen, ergibt sich freilich die Frage, weshalb es überhaupt unaufgeklärte Menschen gibt, mit anderen Worten: aus welchem Grunde man die Unmündigkeit wählen sollte. Und auch hier gibt Kant eine Antwort, die negativ schon in seiner Definition der Selbstverschuldung enthalten ist, im zweiten Absatz seines Textes aber noch einmal ausdrücklich und positiv wiederholt wird: „Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen [...] gerne zeitlebens unmündig bleiben“²⁶. Menschen lassen sich in ihrem Denken von anderen leiten, weil sie entweder zu behäbig sind, selbst zu denken, oder Angst davor haben. Diese Begründung ist deshalb wichtig, weil sie mit einem weiteren gefährlichen Vorurteil im Zusammenhang mit der Aufklärung aufräumt: der Gleichsetzung von Aufklärung und Intelligenz bzw. Vernünftigkeit²⁷. Es ist nicht so, dass die unaufgeklärten Menschen schlichtweg zu dumm sind, selbst zu denken²⁸ – im Gegenteil, ein solch geistiger Mangel würde wiederum eine natürliche Disposition zur Unmündigkeit implizieren; die Unmündigkeit aber ist selbstverschuldet, gerade weil sie nicht durch äußere Faktoren wie die Höhe eines IQs ausgelöst wird, sondern einzig die Folge einer persönlichen Faulheit oder Feigheit ist. Das ist im Zusammenhang mit Fichte, der „als das ‚substantielle

²⁵ Ironischerweise ist eine Leugnung der menschlichen Freiheit gerade unter Anhängern des Szientismus sehr verbreitet, die sich dennoch zugleich gerne auf die Aufklärung berufen und für sich in Anspruch nehmen, von deren Geist getragen zu sein. Dabei erweist sich gerade hier, dass die schlichte Gleichsetzung von Aufklärung und dem modernen wissenschaftlichen Weltbild, die immer wieder selbstverständlich betrieben wird, so selbstverständlich keineswegs ist und dass der Vorwurf der Vereinnahmung nicht ohne Grundlage ist.

²⁶ Ebd. S. 35.

²⁷ Wobei die Gleichsetzung von Intelligenz und Vernünftigkeit wiederum ebenso ein Vorurteil oder doch wenigstens eine Ungenauigkeit ist. Jene Gleichsetzung hat jedoch nicht unmittelbar mit dem Thema dieser Arbeit zu tun, sie richtigzustellen, würde daher ihren Rahmen sprengen.

²⁸ Tatsächlich dürfte man problemlos zahllose durchschnittlich oder gar hochintelligente unaufgeklärte Menschen finden. Das von Kant im selben Text beschriebene Phänomen von einer Beherrschung der Unmündigen durch ihre Unmündigkeit ausnutzende, aber selbst aller Aufklärung unfähige Vormünder wäre andernfalls nicht denkbar, müssen diese Vormünder doch eine gewisse Intelligenz besitzen, um derart anderer Leute Unmündigkeit ausnutzen zu können. In der Realität mag jede beliebige Diktatur als Beispiel dienen, wird doch keine Diktatur von bloßen Idioten geführt, da solche wohl kaum fähig wären, eine Diktatur über einen längeren Zeitraum aufrechtzuerhalten.

eigentliche Ich‘ nicht die Intelligenz, sondern den freien Willen“ bestimmt²⁹, gerade deshalb wichtig, weil hier bereits der Primat der Praxis angelegt ist, der schließlich für Fichte wie für keinen anderen Philosophen galt: Es geht bei der Aufklärung nicht einfach um mehr oder weniger Rationalität, um ein klügeres und wissenschaftlicheres Denken, als es das dem Zeitalter der Aufklärung vorangehende war³⁰, es geht um eine persönliche Entscheidung: Die Entscheidung für eine Haltung, mit der man seiner Umwelt und dem Leben begegnet, nämlich der Haltung der Mündigkeit.³¹ Wer dem Leben mündig begegnet, mag sich der eigenen Rationalität bedienen, wo andere blind auf fremde Autorität vertrauen. Doch die Entscheidung für diese aufgeklärte Haltung liegt selbst vor jeglicher Rationalität, was sie veranlasst oder hemmt, ist nicht die Vernunft, sondern das Ich und sein eigener Mut.

Es ist deshalb nur folgerichtig, dass Kant nicht die Bedeutung der Vernunft oder der Intelligenz, sondern die des Mutes hervorhebt. „Sapere aude“, erhebt er zum Wahlspruch der Aufklärung, was er in einer freien Übersetzung mit „Habe Muth, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ wiedergibt.³²

Mit Freiheit geht notwendig Verantwortung einher. Wer frei ist, sich so oder anders zu entscheiden, ist für seine Entscheidung verantwortlich, wer hingegen ohne Freiheit ist, den kann man auch schlecht für sein Handeln, das dann nämlich gar kein Handeln im eigentlichen Sinne wäre, verantwortlich machen. Aufklärung ist also unmittelbar mit Verantwortung verknüpft, ja, man würde Kants Definition wohl nicht zu sehr verbiegen, würde man festhalten, dass Aufklärung bedeutet, für sich selbst,

²⁹ Düsing, Edith: Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie. Fichtes Theorie sittlicher Individualität. In: Fichte-Studien Band 8. Religionsphilosophie. Hrsg. Klaus Hammacher, Richard Schottky u. Wolfgang H. Schrader: Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1995, S. 59-86, hier: S. 67.

³⁰ Auch die oft mit der Aufklärung in Verbindung gebrachte Überwindung von blindem Glauben und Aberglauben, deretwegen sich heute Wissenschaft und Atheismus gerne auf die Aufklärung berufen, ist nicht deshalb originär aufklärerisch, weil hier einfach ein Irrtum gegen eine Wahrheit ausgetauscht wurde, sondern eben weil einer unhinterfragten Autorität die Gefolgschaft aufgekündigt wurde; sie hört jedoch umgehend auf, aufklärerisch zu sein, wenn an Stelle der Gefolgschaft gegenüber dieser alten Autorität eine ebenso blinde Gefolgschaft gegenüber der neuen Autorität der positivistischen Wissenschaft tritt; daran ändert nichts, wenn diese neue Autorität, was doch bloß in der Natur der Sache liegt, sich selbst als der alten überlegen und deshalb blinder Gefolgschaft eher wert betrachtet.

³¹ Aus diesem Grunde ging es Fichte auch nicht bloß darum, dass man sich seine Philosophie als ein totes Wissen aneigne und in diesem oberflächlichen Sinne Fichteianer werde, sondern er „hat mehrmals erklärt“, wie wichtig „der aufgestellten Theorie *lebendiger Besitz*“ sei. Gilli, Franco: Populärphilosophie und Religionslehre. In: Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung. Hrsg. Erich Fuchs, Marco Ivaldo u. Giovanni Moretto. Stuttgart/Bad Canstatt: frommann-holzboog 2001. S. 471-506, hier: S. 498 f.

³² Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kants Werke. Akademie Textausgabe VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968, S. 33-42, hier: S. 35. Hervorhebung im Original. Es ist auffällig, dass Kant als positive Grundlage der Aufklärung den Mut hervorhebt, weniger die Entschlusskraft, während er negativ, wenn es darum geht, den Grund der Unmündigkeit zu benennen, neben der Feigheit als Mangel des Mutes stets auch die Faulheit als Mangel der Entschlusskraft nennt. Es mag sein, dass er, trotz dieser Nennung beider Ursachen in einem Atemzug, die Feigheit doch für die dominantere hält. Denkbar wäre ebenso, die Faulheit nur als eine besondere Form der Feigheit zu deuten, nämlich indem man sie als Feigheit im Angesicht der Anstrengung nimmt, womit sich letztlich beide Gründe auf einen einzigen zurückführen ließen. Wer diesen Ausweg wählt, müsste sich jedoch womöglich die Frage gefallen lassen, ob man nicht ebenso gut die Feigheit als eine Form der Faulheit, nämlich die Faulheit, sich einer Gefahr zu stellen, betrachten könnte, ob seiner Deutung also nicht eine gewisse Willkür anhaftet.

für das eigene Tun und Denken, für die eigenen Handlungen und Ansichten, für die Art, wie man der Welt begegnet, Verantwortung zu übernehmen, statt diese Verantwortung auf Vormünder abzuwälzen, deren Leitung man sich unterwirft. Die Feigheit, die Kant neben der Faulheit, selbst zu denken, zur Ursache der Unmündigkeit erklärt, kann deshalb wohl gedeutet werden als die Angst vor der eigenen Verantwortung, deretwegen man lieber auf die eigene Freiheit und die Verantwortung, die sie mit sich bringt, verzichtet.³³

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die aufgeklärte Haltung ist eine Haltung des Selbstdenkens, wohingegen unmündig ist, wer sich von fremder Autorität leiten lässt. Voraussetzung für die Aufklärung ist die Freiheit, mit welcher notwendig Verantwortung verbunden ist, und es geht bei der Aufklärung um nichts anderes als darum, sich dieser Verantwortung selbst zu stellen. Die Entscheidung zur Unmündigkeit und damit zum Verzicht auf die eigene Freiheit geschieht deshalb, weil man entweder zu faul oder zu feige ist, selbst die Verantwortung zu übernehmen, die die Freiheit mit sich bringt. Zur Aufklärung bedarf es daher weniger der Intelligenz, als vielmehr des Mutes zur eigenen Freiheit und der mit ihr einhergehenden Verantwortung.

3. Das Ich als Modell eines zur Aufklärung strebenden Menschen

3.1 Zum Sinn einer Untersuchung des Charakters des Ich

Die Bestimmung des Menschen ist in der Ichperspektive geschrieben, und doch betont ihr Autor schon in der Einleitung, „daß der Ich, welcher im Buche redet, keineswegs der Verfasser ist, sondern daß dieser wünscht, sein Leser möge es werden“³⁴. Der Leser selbst soll in die Rolle jener fiktiven Figur schlüpfen und den Weg gehen, den diese durch die drei Bücher des Werkes hindurch beschreitet.³⁵ In diese Rolle sollen alle schlüpfen können, die „überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten“³⁶. Obwohl das Werk durchaus literarische Züge trägt, gerade im zweiten

³³ Dass man auf seine Verantwortung hierdurch verzichten würde, ist freilich nur eine bequeme Illusion: Die Unmündigkeit ist selbstgewählt, womit man für sie verantwortlich ist. Insofern man selbst entscheidet, nicht selbst zu denken, sondern sich von einem Vormund leiten zu lassen, insofern man also auch auf diesen Vormund hätte verzichten können, ist man auch weiterhin verantwortlich. Auch wer seine Freiheit nutzt, um sich für die Unfreiheit zu entscheiden, hat also – mit anderen Worten – eine freie Entscheidung getroffen. Diese Problematik trat besonders nach dem Zweiten Weltkrieg in den Nürnberger Prozessen oder im von Arendt aufgearbeiteten Eichmannprozess zutage, wo gleichfalls geurteilt wurde, dass nur Befehle befolgt zu haben, eben nicht sämtliche Verantwortung auf den Befehlsggeber abwälzt, da der Befehlsempfänger seine Befehle ja ebenso gut hätte verweigern können.

³⁴ BdM S. 4.

³⁵ Offensichtlich liegt schon hierin ein aufklärerisches Moment: Anders als in der Philosophie üblich, präsentiert Fichte nicht einfach ein abgeschlossenes philosophisches System, das er alleine erdacht hat, wodurch dem Leser nur noch die Rolle zukommt, die Wahrheit seiner Worte einzusehen, ihm beizupflichten und zum braven Fichteianer zu werden, oder aber ihm zu widersprechen, er möchte vielmehr den Leser selbst zum Philosophieren animieren und wünscht, dieser möge „durch eigne Arbeit und Nachdenken, rein aus sich selbst, diejenige Denkart entwickeln, und sie in sich aufbauen, deren bloßes Bild ihm im Buche vorgelegt wird.“ (ebd.), wobei das dem Leser vorgelegte Buch nur Impulse geben oder eine Hinleitung sein soll, an der er sich entlanghängeln kann.

³⁶ Ebd. S. 3.

Buch, ist damit ausgeschlossen, dass das Ich als Figur allzu festgefahren ist: Dinge wie Geschlecht oder Herkunft des Ich spielen keine Rolle und werden nicht genannt, denn sie sind beliebig und können je nach Leser wechseln. Und doch wäre es verfehlt, das Ich als bloße Schablone ohne jegliche Persönlichkeit zu betrachten. Vielmehr zeigt es im Laufe des Textes doch gewisse Charakterzüge, die sich wie bei einer literarischen Figur herausarbeiten lassen.

Was zunächst Fichtes Wunsch, der Leser selbst möge das Ich werden und jeder Leser möge sich in es hineinversetzen können, zu widersprechen scheint, entspricht ganz und gar Fichtes Denken:

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“³⁷

„Zum Philosophen [...] muss man geboren seyn, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden.“³⁸, so war Fichte überzeugt.³⁹ In diesem Sinne ist die Bestimmung des Menschen doch nicht für jeden geeignet: Es bedarf eines bestimmten Charakters, um sich überhaupt mit philosophischen Fragen zu beschäftigen und sich auf diese einzulassen. Und es bedarf wiederum eines bestimmten Charakters, um bei dieser Beschäftigung nicht beispielsweise im Skeptizismus und Nihilismus, sondern im Glauben Fichtes zu enden. Dies ist auch bereits in der Einleitung der Bestimmung des Menschen ausgesprochen, denn Fichte schreibt zwar, dass das Buch für jeden verständlich sein sollte, der überhaupt ein Buch zu verstehen vermöge, er macht jedoch auch sofort deutlich, dass zu diesem Vermögen, ein Buch zu verstehen, für ihn mehr gehört, als bloß des Lesens mächtig zu sein, wenn er fortfährt: „Von denjenigen, die nur schon ehemals auswendig gelernte Redensarten in einer etwas veränderten Ordnung wiederholen wollen, und dieses Geschäft des Gedächtnisses für das Verstehen halten, wird es ohne Zweifel unverständlich befunden werden.“⁴⁰

Und dies entspricht dem Gedanken der Aufklärung, wie Kant ihn darstellt: Nicht jeder Mensch wird den Weg der Aufklärung beschreiten, sondern nur ein solcher mit einem bestimmten Charakter, namentlich einer, der den Mut hat, sich seines eigenen Verstandes ohne fremde Leitung zu bedienen. Es gebe viele, die ihre eigene Unmündigkeit geradezu lieb gewonnen hätten, und es gebe auch jene, die „die Fuß-

³⁷ Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Band 1. Berlin: Veit & Comp. 1845/1846. S. 433.

³⁸ Ebd. f.

³⁹ Auch in der Bestimmung des Menschen selbst wird diese Überzeugung bekundet. Vgl. BdM S. 132 ff.

⁴⁰ Ebd. S. 3.

schellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ abwerfen, ohne je „einen sicheren Gang zu thun.“⁴¹

Es ist daher notwendig, dass das Ich zwar einerseits eine Schablone, in die möglichst viele Leser hineinpassen, aber dennoch nicht völlig beliebig und ohne jede konkrete Eigenschaft ist, wenn die Bestimmung des Menschen den Gang des Ichs in die Mündigkeit beschreiben soll. Im Folgenden soll daher die diesen Gang erst ermöglichende Persönlichkeit des Ich beleuchtet und aufgezeigt werden, dass es sich um ein nach Aufklärung strebendes Ich handelt.

3.2 Der Charakter des Ich

Die Bestimmung des Menschen setzt nicht am Anfang des menschlichen Lebens an, sondern präsentiert ein Ich, das seine Umwelt bereits ausgiebig untersucht und viel Wissen von dieser angesammelt hat, sodass bloß noch die Frage nach seiner Bestimmung als offene verbleibt.⁴² Diese Frage ist ihm längst von anderen beantwortet worden, wie das Ich zu Anfang schildert.⁴³ Doch schon hier findet sich der erste aufklärerische Impuls: Das Ich möchte nicht länger blind auf andere vertrauen und erkennt, dass es sich bisher, indem es dies tat, weit weniger als diese geachtet hat.⁴⁴ Wohingegen es sich in seiner Betrachtung der Natur stets nur auf das eigene Urteil und die eigenen Erfahrungen verlassen hat, hat es in Bezug auf seine eigene Bestimmung bisher stets andere für sich denken lassen.⁴⁵ Insofern das Werk mit der ausdrücklichen Entscheidung des Ich anhebt, an diesem Umstand nun etwas zu ändern, ist der Beginn des ganzen Gangs der Bestimmung des Menschen der Wunsch zur Aufklärung oder, mit anderen Worten: das selbstgewählte Streben nach Mündigkeit. Dieser Wunsch nach Mündigkeit spiegelt sich auch darin wider, dass das Ich sich ausdrücklich bereiterklärt, jede sich als solche erweisende Wahrheit, aber auch nur jene, zu akzeptieren, und sei es die Wahrheit, dass keine Wahrheit zu finden sei.⁴⁶ Diese Haltung, der das Finden der Wahrheit wichtiger ist als deren Gefälligkeit, sei es für sich oder andere, wird das Ich später im Gespräch mit dem Geist noch einmal bekräftigen: Als dieser es warnt, seine Schlüsse könnten ihm von anderen übel genommen werden, bleibt es unbeirrt: „Ich will Wahrheit, und kümmere mich wenig

⁴¹ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kants Werke. Akademie Textausgabe VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968, S. 33-42, hier: S. 36.

⁴² Vgl. BdM S. 5.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. ebd S. 6. Auch Kant deutet in seinem berühmten Aufsatz an, dass Unaufgeklärtheit auch stets eine Missachtung des eigenen Werts als denkendes Wesen bedeutet (vgl. Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kants Werke. Akademie Textausgabe VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968, S. 33-42, hier: S. 36). Ein einleuchtender Gedanke, heißt doch, sich von einem anderen leiten zu lassen, anstatt den eigenen Verstand zu gebrauchen, dass man diesem anderen einen höheren Wert und eine größere Urteilskraft zuspricht als sich selbst.

⁴⁵ Vgl. BdM S. 6.

⁴⁶ Vgl. ebd. f.

darum, was man mir verübeln werde.“⁴⁷ Und auch dass es nach dieser vorurteilsfrei fragt und bereit ist, jede als solche erwiesene Wahrheit zu akzeptieren, hebt es noch später hervor: „Ich habe keine vorgefaßte Meinung, sondern will die wahre Meinung erst suchen.“⁴⁸

Es findet sich in der Rede, die das Ich am Anfang des Buches hält, jedoch auch ein Element, das nicht direkt antiaufklärerisch, aber der Aufklärung in dieser Form doch hinderlich ist, wie sich im weiteren Verlauf des Werkes auch erweist: Es ist der emphatische Ausruf „Ich will *wissen*“.⁴⁹ Dieser führt das Ich zunächst dazu, den Blick wieder auf die schon vor Beginn des Buches untersuchte Umwelt zu richten und sich selbst im Verhältnis zu dieser und dem Wissen, das es von dieser zu haben glaubt, zu bestimmen. Die Folge ist ein Weltbild, in dem das Ich ein Ding unter Dingen und von den anderen Dingen der Welt abhängig bzw. in letzter Konsequenz genau wie diese Ausdruck einer allumfassenden Naturkraft ist⁵⁰, ein Weltbild mithin, in dem es keinerlei Freiheit gibt.⁵¹ Wo es keine Freiheit gibt, da kann es aber auch keine Aufklärung geben, wie oben bereits dargelegt.

Und tatsächlich findet man, wenn man die Klage des Ichs, das seine Untersuchung doch mit dem Wunsch zur Mündigkeit begonnen hatte, über dieses gefundene Weltbild, das den „Verstand befriedigt“⁵², aber das Herz „tötet und vernichtet“⁵³ betrachtet, dass es eben die Absage an jede Aufklärung ist, die dem Ich sein neues Weltbild verleidet: „Daß ich bestimmt sein sollte, ein Weiser und Guter, oder ein Tor und

⁴⁷ Ebd. S. 52. Hier spricht der Fichte, dem das, was er als Wahrheit erkannte, wichtiger war als die öffentliche Meinung und der im Atheismusstreit lieber auf dieser Wahrheit beharrte, als zur Wahrung seines Rufs und seiner Stelle von ihr abzurücken.

⁴⁸ Ebd. S. 70.

⁴⁹ Ebd. S. 7. Hervorhebung im Original.

⁵⁰ Schulz erkennt hier die Prägung des jungen Fichte durch die Schulphilosophie von Wolff und Crusius wieder (Schulz, Walter: Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard. 2. Aufl. Pfullingen: Neske 1962/1967, S. 8), Hammacher hingegen verweist auf Spinoza und erwähnt wiederum dessen Nähe zum indischen Denken (Hammacher, Klaus: Die Bestimmung des Menschen in der Erfahrung des Selbstbewußtseins. In: Fichte-Studien Band 8. Religionsphilosophie. Hrsg. Klaus Hammacher, Richard Schottky u. Wolfgang H. Schrader: Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1995, S. 87-98, hier: S. 88). Solche Bemerkungen haben gewiss ihre Richtigkeit, und es kann in anderen Zusammenhängen von Nutzen sein, nachzuweisen, in welcher Tradition ein Philosoph steht. Hier muss es jedoch darum gehen, zu erweisen, wie sich die in der Bestimmung des Menschen entwickelten Gedanken zur Aufklärung verhalten, unabhängig von jeder Tradition, in der sie stehen mögen. Dies könnte, bringt man es mit ihrem Traditionszusammenhang zusammen, schließlich wieder Ausgang weiterführender Untersuchungen auch zu früheren Denkern sein: Wenn beispielsweise dieses im ersten Buche entwickelte auf Wissen fußende deterministische Weltbild, wie hier behauptet, der Aufklärung widerspricht bzw. sie unmöglich macht, und sich, wie Schulz postuliert, die Grundlagen solch eines Weltbilds etwa bei Wolff finden lassen, so wirft das ein interessantes neues Licht auf diesen doch eigentlich als Aufklärer geltenden Denker. Solcherlei kann im Rahmen dieser Arbeit freilich nicht nachgegangen werden.

⁵¹ Auch Stegmaier schreibt über dieses zu Anfang formulierte Streben nach Wissen, Fichte „deutet damit schon die Richtung an, die zur Verzweiflung führen wird: Es ist der Versuch des Ich, seine Bestimmung im Wissen zu finden.“ (Stegmaier, Werner & Frank, Hartwig: Interpretationen: Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche. Stuttgart: Reclam 1997, S. 144.) Und Fichte selbst lässt am Ende des zweiten Buches den Geist noch einmal explizit aussprechen, dass es der Wunsch nach Wissen ist, der das Ich ins Unglück stürzt, und dass das Wissen eine Sackgasse darstellt (vgl. BdM S. 84 f.)

⁵² Ebd. S. 29.

⁵³ Ebd. S. 32.

Lasterhafter, zu sein“⁵⁴. Es ist der Gedanke, dass seine Mündigkeit oder Unmündigkeit nicht selbstverschuldet sein könnte, der das Ich so abstößt. Es wünscht, Urheber seiner Taten und Eigenschaften, und zwar ausdrücklich der guten wie der schlechten zu sein. Es wünscht sich also, Verantwortung für sich selbst zu tragen.⁵⁵ Nur wer nicht von Natur aus, sondern auf Grund eigener Entscheidungen gut ist, wer also durch andere Entscheidungen auch jederzeit schlecht werden könnte, nur für den ist sein Gutsein auch tatsächlich ein Verdienst.⁵⁶ Nur wer Freiheit und Verantwortung hat, kann wirklich an sich Anteil nehmen, statt nur bloßer Zuschauer seiner Taten zu sein. Und eben dies ist, was auch das Ich wünscht.⁵⁷ Das aber ist, wie bereits erwiesen wurde, das Bestreben der Aufklärung, während die Unmündigkeit stets der wählt, der keine Verantwortung will.

Entscheidend ist auch, was das Ich aus seiner Verzweiflung angesichts des scheinbaren Verlustes von Freiheit und Verantwortung rettet: „Mut gefaßt!“, ruft es sich zu und ergänzt: „Verlasse mich alles andere, wenn nur dieser mich nicht verläßt“⁵⁸. Sein Mut und nicht etwa sein Verstand ist dem Ich das Wichtigste und das, was es weiter antreibt: Sein Verstand bietet keine Lösung und hat sich in das neugefundene System der Natur gefügt. Sein Mut ist es, der ihm ermöglicht, trotz aller Beweislast gegen dieses System aufzubegehren.⁵⁹ Und später, als ihm im zweiten Buch der Geist begegnet, fasst das Ich Mut, als dieser an seinen Verstand appelliert.⁶⁰

4. Der Geist als Aufklärer

In der modernen Philosophie zwar nicht gänzlich einmalig⁶¹, aber doch eher die Ausnahme ist die Form des Dialogs, die Fichte für das zweite Buch seiner Bestimmung des Menschen wählte. Das zweite und mittlere Buch nimmt zugleich eine wichtige Stellung im Werk und im Gang des Ichs zur Aufklärung ein: Das Ich hatte seine Untersuchung zwar mit dem laueren Wunsch, aufgeklärt zu werden, begonnen, hatte

⁵⁴ Ebd. S. 28. Dass genau das der Fall ist, dass in diesem System „auch die Tugend, die Untugend und das Laster jedes Individuum[s] unwiderruflich bestimmt“ ist, hatte das Ich schon zuvor erkannt (ebd. S. 24), freilich ohne es an jener Stelle bereits zu kommentieren.

⁵⁵ Das Ich fordert, es solle ein Bestes geben, das es frei suchen und finden könne, und erklärt „es soll meine Schuld sein, wenn ich es nicht gefunden. Dieses Beste soll ich wollen können, schlechthin weil ich es will; und wenn ich statt desselben etwas anderes will, soll ich die Schuld haben.“ (ebd. S. 29).

⁵⁶ Im gefundenen Systeme aber haben „die Begriffe, Verschuldung und Zurechnung [...] keinen Sinn“ (ebd. S. 25), die Naturkraft bestimmt den Menschen zum Tor und Lasterhaften oder zum Weisen und Guten und „[e]s ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige.“ (ebd. S. 26).

⁵⁷ Vgl. ebd. S. 32 f.

⁵⁸ Ebd. S. 27.

⁵⁹ Die Bedeutung des Mutes wird auch später noch betont: Als das Ich zu Ende des ersten Buches jenen Entschluss verflucht, der es derart ins Ungewisse gestürzt hat, nennt es ihn den „besten, und mutigsten Entschluß meines Lebens“ (ebd. S. 35).

⁶⁰ Ebd. S. 37. Offensichtlich ist Verstand an dieser Stelle anders gefasst. Es handelt sich nicht um jenen Verstand, der im ersten Buch vom dort gefundenen System befriedigt wurde, sondern um einen reflexiven Verstand, der, getrieben vom Mut des Ich, das eigene Denken untersuchen kann.

⁶¹ Auch Schellings „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch.“ beispielsweise ist ein Dialog.

sich jedoch nicht von aller fremder Leitung (namentlich von dem Vorurteil, es nehme Gegenstände außerhalb seiner selbst wahr) befreit. Diese Befreiung wird ihm erst im zweiten Buch, mit Hilfe des hier auftretenden Geistes zuteil.⁶² Und erst nachdem diese vollzogen ist und das Ich die Ketten der Unmündigkeit endgültig abgeworfen hat, kann es im dritten Buch sein System des Glaubens entwickeln.

Dass ausgerechnet dieser wichtige Ausgang aus der Unmündigkeit nicht alleine geleistet werden kann und dass ausgerechnet hier ein ominöser Geist⁶³ das Ich an die Hand nehmen muss, scheint dem Gedanken der Aufklärung zunächst zu widersprechen: Es liegt in der Natur der Sache, dass ein jeder Mensch sich bloß selbst aufklären und nicht zur Aufklärung geleitet werden kann⁶⁴, geht es doch gerade darum, sich von fremder Leitung frei zu machen, wozu geleitet zu werden, eine ziemliche Ungereintheit wäre. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich jedoch schnell auf, wenn man die Rolle des Geistes genauer betrachtet und erkennt, dass er nicht als dem Ich überlegener Lehrmeister auftritt, der diesem von einem System predigt, das selbst zu finden es nicht fähig ist.⁶⁵ Die Aufklärung, die er bringt, ist eine rein negative: sie macht von fremder Leitung frei, ohne dieser Freiheit selbst einen positiven Inhalt zu

⁶² Der sofort betont: „Du erbebst vor Schreckbildern, die du dir selbst erst mit Mühe geschaffen hast.“ (BdM S. 37), der also mit anderen Worten gleich zu Anfang betont, dass die Unmündigkeit des Ich selbstverschuldet ist; der Grundgedanke der Aufklärung.

⁶³ Schulz befindet, „diesem Geist haftet etwas von einem Mephisto an. Er befreit den Menschen von der Vorstellung, daß die Dinge ihn bedingen, und daß er selbst nur ein Ding unter anderen sei, läßt ihn im Ich Halt suchen und führt ihn dann gerade zu der Einsicht, daß das Ich selbst nichts Festes und Gewisses sei.“ (Schulz, Walter: Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard. 2. Aufl. Pfullingen: Neske 1962/1967, S. 20). Lasson hingegen schreibt: „Sollen wir dem Geiste einen Namen geben, so müßte er heißen in seiner allgemeinen Bestimmung: die reine Vernunft, in seiner geschichtlichen Gestalt: Kant.“ (Lasson, Georg: Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit. Berlin: Trowitzsch & Sohn 1908, S. 31). Es gibt sicherlich verschiedene Deutungsmöglichkeiten dieses Geistes, die sich keineswegs zwingend widersprechen müssen, sondern eventuell bloß unterschiedliche Akzente setzen. Dies gilt auch für die hier verfolgte Deutungsmöglichkeit, die den Geist als Aufklärer betrachtet.

⁶⁴ Indes läßt sich die Frage stellen, weshalb Fichte anders als etwa Platon oder auch Schelling im obigen Beispiel seinen Protagonisten nicht mit einem anderen wirklichen Menschen sprechen läßt, sondern weshalb er ausgerechnet einen plötzlich „um die Stunde der Mitternacht“ auftauchenden Geist auftreten läßt. Es scheint durchaus denkbar, den Geist nicht als eine fremde Person, sondern als einen Teil des Ichs zu deuten, welches dann in gewisser Weise mit sich selbst oder mit einem Teil seiner selbst, etwa seinem eigenen Geist oder seiner Vernunft ins Gespräch träte. Hierfür spräche schon, dass es heißt, der Geist „*schien* [...] vor mir vorüberzugehen, und mich anzureden“ (BdM S. 37; im Original nicht kursiv), was, gepaart mit der mitternächtlichen Stunde und der vorangehenden Erwähnung unruhiger Träume Grund gibt, den Geist eventuell als eine bloße vom Ich selbst erzeugte Erscheinung zu sehen. Hierzu würden Bemerkungen des Geistes wie die, „Was ich dich lehren kann, das weißt du längst“ und „Ich kann dich nicht täuschen; [...] und würdest du doch getäuscht, so würdest du es durch dich.“ (ebd.) oder auch „Du hast mich, oder eigentlich dich selbst, wohl verstanden.“ (ebd. S. 68) passen. Eine solche Deutung würde das Problem, dass es ein Widerspruch ist, von einem anderen aufgeklärt zu werden, auflösen, das Ich würde sich, wenn der Geist ein Teil von ihm ist, nur selbst aufklären. Die Frage, warum es gerade hier an diesem Punkt des Aufklärungsprozesses eines Gesprächs mit einem Anderen, und sei dieses letztlich ein Selbstgespräch, bedarf, wäre damit freilich nicht aus der Welt. Ob der Geist tatsächlich Teil des Ich oder wirklich ein eigenständiges Wesen ist, das kann hier nicht weiter verfolgt werden, es ist für die These dieser Arbeit jedoch auch nicht entscheidend, da selbst die Hilfe zur Aufklärung durch einen Fremden der Aufklärung nicht notwendig widerspricht, wie nachfolgend gezeigt wird.

⁶⁵ Irreführend ist es daher, wenn Lasson ihn als einen beschreibt, der dem Menschen „als ein überlegener und fremder Geist erscheint, von außen vor ihn tritt und ihn aus seiner eigenen Unwissenheit erlöst“ (Lasson, Georg: Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit. Berlin: Trowitzsch & Sohn 1908, S. 29).

geben,⁶⁶ womit sie jedoch das Fundament schafft, auf dem das Ich einen solchen Inhalt dann gründen kann. Dabei wird an mehreren Stellen deutlich, dass der Geist mehr weiß, als er im Gespräch zur Sprache bringt, und dass er in seinem eigenen philosophischen Gang schon über den Nihilismus hinaus ist, in den er das Ich zu führen scheint.⁶⁷ Doch er kommt zum Ich nicht als Lehrer, sondern bloß, um mit seinen Fragen dessen eigenes Nachdenken anzuregen und es zum Philosophen zu schulen, sodass es selbstständig zu jenen Erkenntnissen gelangt, die der Geist selbst bereits haben mag.⁶⁸

Hierzu gehört, dass er das Ich durch seine Fragen erst an das strenge Philosophieren heranführt und es dazu bringt, erstmals über die eigenen Voraussetzungen oder das ihm Selbstverständliche zu reflektieren.⁶⁹ Hierzu gehört ebenso, dass er immer wieder nachhakt⁷⁰, und keine vorschnellen Schlüsse oder Zustimmungen, die das Ich später, bei genauerem Nachdenken, zurücknehmen könnte, akzeptiert⁷¹, und dass er die Ergebnisse der Untersuchung wiederholt⁷² und in verschiedene Formulierungen

⁶⁶ „Ich wollte dich von deinem falschen Wissen befreien, keineswegs aber dir das wahre beibringen.“ (BdM S. 84), so erklärt der Geist am Ende. „[D]as einige Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir soeben miteinander gefunden, rühme[ist]: es zerstört und vernichtet den Irrtum. Wahrheit geben kann es nicht“ (ebd. S. 85). Und etwas früher sagt er: „von dieser Furcht nur“ – gemeint ist die Furcht vor der Determination durch äußere Dinge – „wollte ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst, und ich überlasse dich dir selbst.“ (ebd. S. 78), wobei hier nebenbei auch die Wortwahl zu beachten ist: Furcht, also das Fehlen von Mut, war es, was das Ich bisher hinderte, wahrhaft mündig zu werden und sich selbst ein positives System aufzubauen. Die Befreiung von dieser Furcht gibt ihm den Mut, eben dies zu tun und damit den entscheidenden Schritt zur Aufklärung zu vollziehen und zu verwirklichen, was zuvor nur ein Streben war.

⁶⁷ Vgl. bspw. ebd. S. 84.

⁶⁸ Dies erklärt er gleich zu Beginn, wo er verkündet: „Ich bringe dir keine neuen Offenbarungen.“ (Ebd. S. 37). Und als ihm das Ich sein System später vorwirft, erinnert er es daran: „Worüber wir übereingekommen sind, haben wir gemeinschaftlich miteinander erzeugt: wir haben beide daran gearbeitet, und du hast alles so wohl eingesehen als ich selbst“ (ebd. S. 79), daran also, dass dieses System eben nicht dasjenige des Geistes ist, der es dem Ich aufgedrängt hat, sondern nur unter seiner Mithilfe vom Ich selbst entwickelt wurde. Daher weigert er sich auch, Rechenschaft über dieses System, seine Folgen und Implikationen abzulegen: „Ich sage gar nichts in meinem Namen.“, erklärt er (ebd.). Zugleich lässt er anklagen, dass seine eigene Denkart über das bisher entwickelte System hinausgeht (vgl. ebd.); doch eben diese legt er dem Ich nicht dar, um es nicht einfach zur Erkenntnis zu leiten, sondern überlässt ihm selbst das Finden derselben, ganz nach der Aufforderung „hilf dir selbst“ (ebd.), die er an es richtet.

⁶⁹ „Ich verstehe dich nicht. – Deine Frage scheint mir sogar sonderbar.“, bekundet das Ich etwa gegen Anfang (ebd. S. 38), als der Geist etwas erfragt, was ihm, dem Ich, ganz und gar selbstverständlich erscheint. Offenbar ist es noch nicht daran gewöhnt, das Selbstverständliche nicht als selbstverständlich zu nehmen, sondern es zu hinterfragen oder sich wenigstens bewusst zu machen, was doch aber eine Grundvoraussetzung jeder Philosophie ist. Der Geist will das Ich durch sein Fragen offenbar gerade für solche dem natürlichen Bewusstsein noch völlig selbstverständliche Sachverhalte sensibilisieren. Auch an anderer Stelle (vgl. etwa ebd. S. 40 f. oder S. 82) stellt der Geist scheinbar naive und unbedarfte Fragen, deren Antworten als selbstverständlich erscheinen und deren Antworten er selbst auch gewiss bereits im Voraus weiß, was offensichtlich weniger den Zweck hat, wirklich neue Erkenntnisse hervorzubringen, als vielmehr das Ich dazu zu bringen, sein eigenes Denken genau anzuschauen und sich bereits Gewusstes durch Beantwortung jener simplen Fragen auch wirklich bewusst zu machen. Auch als er später vom Ich fordert, das diffuse Gefühl, dass das bisher Gefundene unrichtig sei, genauer zu beschreiben, obwohl es zunächst erklärt, eben dies nicht zu können (vgl. ebd. S. 60), geht es wohl nicht, wie der Geist behauptet, darum, dass er das Ich sonst nicht verstünde (da er selbst in seinem philosophischen Gange schon weiter ist und die noch kommenden Ergebnisse der Untersuchung bereits kennt (vgl. S. 84), weiß er zweifellos, vor welcher Schwierigkeit das Ich gerade steht), sondern abermals darum, dass es lernen soll, sich wirklich klar vor Augen zu führen, welchen Ursprung derlei diffuse Gefühle haben.

⁷⁰ Vgl. etwa ebd. S. 54 f.

⁷¹ Vgl. ebd. S. 42, S. 56 f oder S. 72.

⁷² Vgl. z.B. ebd. S. 39.

fasst, damit das Ich sie mit all ihren Implikationen auch wirklich begreift, wobei er es immer wieder zum Widerspruch animiert.⁷³ Er bedient sich also eines Verfahrens nicht unähnlich der sokratischen Mäeutik: „Ich bringe dir keine neuen Offenbarungen. Was ich dich lehren kann, das weißt du längst und du sollst dich jetzt desselben nur erinnern.“, erklärt er.⁷⁴ Und er fährt fort, zu betonen, dass er das Ich nicht täuschen könne, bestenfalls würde es sich selbst täuschen⁷⁵ – ein eindeutig aufklärerischer Gedanke, in dem die bereits angesprochene zentrale Rolle der Verantwortung für die Aufklärung mitschwingt: Ein jeder ist für seine Gedanken und Überzeugungen selbst verantwortlich, von einem anderen getäuscht oder manipuliert zu werden, ist in gewisser Hinsicht gar nicht möglich, insofern man es doch letzten Endes selbst ist, der beschließt, den fremden Worten Glauben zu schenken.

Der Geist zeigt an vielen Stellen, dass er eine höhere philosophische Bildung besitzt als das Ich, etwa indem er andeutet, mehr oder Genaueres zu wissen, als das hier Entwickelte, jedoch nicht näher ins Detail geht, da es nicht zum vorliegenden Gegenstand gehöre bzw. da das Ich sich bereits mit der weniger genauen Erklärung bescheidet⁷⁶, indem er Kenntnis von Fachdebatten bzw. von der Meinung Dritter, am Gespräch zwischen ihm und dem Ich nicht Beteiligter, erkennen lässt⁷⁷, oder indem er immer wieder darauf hinweist, wie ein bestimmter Sachverhalt oder ein bestimmtes Verfahren in der philosophischen Fachsprache bezeichnet werden.⁷⁸ Hierin gleicht er vielen realen Aufklärern, die schließlich oft ebenfalls Philosophen oder philosophisch gebildet waren. Entscheidend ist aber gerade, dass er dem Ich, das hingegen eine solche Fachbildung nicht zu besitzen, sondern einen Laien zu repräsentieren scheint⁷⁹, den sein Bedürfnis zur Aufklärung zum philosophischen Nachdenken treibt (also gerade den intendierten Leser jener populären Schrift⁸⁰, der sich

⁷³ Vgl. z.B. ebd. S. 72 oder S. 77, wo der Geist, als das Ich ihm zu vorschnell beipflichtet, sogar anfängt, sich an seiner statt selbst zu widersprechen.

⁷⁴ Ebd. S. 37.

⁷⁵ Vgl. ebd. Und es ist dieser Appell an die Aufklärung, diese Versicherung, kein Lehrmeister zu sein wie jene, auf die das Ich vor Beginn seiner Untersuchung unter Missachtung seiner eigenen Würde blind vertraut hatte, sondern bloß das eigene Denken des Ichs anregen zu wollen, der dem Ich Mut macht: Sobald es erkennt „Er beruft sich auf meinen Verstand!“ (ebd.), ist es bereit, sich auf den Geist einzulassen und ihm Rede und Antwort zu stehen.

⁷⁶ Vgl. bspw. ebd. S. 69, S. 78 oder S. 80. Der Geist folgt damit Fichtes eigenem, in der Einleitung formulierten Grundsatz, wonach hier nur das, was „außer der Schule brauchbar ist“ dargestellt werden und auf die „tiefen Zurüstungen, welche gegen Einwürfe und Ausschweifungen des verkünstelten Verstandes gemacht werden“ verzichtet werden solle (ebd. S. 3). Fichte wie dem Geist geht es hier eben nicht um die Philosophie im akademischen Sinne, sondern um die Aufklärung. Die Philosophie ist zumindest hier in der Bestimmung des Menschen für Fichte bzw. zumindest hier im Dialog mit dem Ich für den Geist bloß ein Mittel zum Zwecke der Aufklärung und soll nur so weit betrieben werden, wie sie eben zur Aufklärung des philosophischen Laien beitragen kann. Fichte wie der Geist scheinen damit dem aristotelischen Grundsatz zu folgen, wonach eine Untersuchung nie so genau wie menschenmöglich, sondern bloß so genau wie ihrem Ziel angemessen zu sein hat (vgl. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. München: dtv 1975. 1094b10-b14.).

⁷⁷ Vgl. BdM S. 66 oder S. 69 f.

⁷⁸ Vgl. etwa ebd. S. 51, S. 54, S. 55 f., S. 66 f.

⁷⁹ Wenn auch nicht unbedingt einen gänzlich ungebildeten. Jeweils ein einziges Mal im ersten und im dritten Buch erwähnt das Ich selbst beiläufig, wie etwas in der Schule heiße. (Vgl. ebd. S. 11 und S. 149).

⁸⁰ Das Buch ist ausdrücklich „nicht für Philosophen von Profession bestimmt“ (ebd. S. 3).

ja auch in die Rolle des Ich hineinversetzen soll), nicht von oben herab begegnet, nicht als der Gelehrte, der zum ungebildeten Laien spricht, sondern auf Augenhöhe. Zwar lässt er seine eigene philosophische Bildung immer wieder durchblitzen und erweitert so auch beiläufig die des Ich, doch zugleich erklärt er auch, sich absichtlich der Sprache des Ich zu bedienen, weil es nun einmal die seine sei⁸¹, bzw. passt den eigenen Sprachgebrauch an die jeweils momentane Erkenntnisstufe des Ich an, um ihm nicht gleich sofort die eigene höhere Erkenntnis aufzudrängen, sondern ihm die Möglichkeit zu geben, diese selbst zu entwickeln⁸², und betont, dass es auf den Inhalt, nicht auf die Worte ankomme:

„laß du meine Ausdrücke dir sein, was sie dir sein können. Sie sollen dich nur leiten, daß du denselben Gedanken innerlich in dir erzeugest, den ich selbst in mir erzeugt habe, nicht aber dir zur Vorschrift dienen, wie du zu reden hast. Hast du den Gedanken einmal fest, und klar ergriffen, dann drücke ihn selbst aus, wie du willst, und so mannigfaltig als du willst, du bist sicher, daß du ihn immer gut ausdrücken wirst.“⁸³

Und eben dies ist, was den Geist zum Modell eines Aufklärers macht: Er begibt sich zum Ich herab und holt es dort ab, wo es ist, um es langsam auf die eigene Höhe hinaufzuheben.

Den Geist als Geist der Aufklärung zu deuten, liegt schließlich abseits von seinem Auftreten und Verhalten auch schon allein deshalb nahe, weil er dem Ich entgegentritt mit der Aufforderung: „Erkühne dich wahrhaft weise zu werden!“⁸⁴ Und diese ist unschwer als der von Kant formulierte Wahlspruch der Aufklärung: *sapere aude* zu erkennen.⁸⁵

5. Der Glaube als aufgeklärte Haltung

5.1 Mögliche Zweifel an der Aufgeklärtheit des Glaubens

Das Ich begann seine Suche nach seiner Bestimmung mit dem Wunsch zur Aufklärung, es gelang ihm jedoch nicht, sich selbstständig von aller fremder Leitung, namentlich von der Vorstellung es bedingender äußerer Gegenstände, frei zu machen,

⁸¹ Vgl. ebd. S. 40.

⁸² Vgl. ebd. S. 38.

⁸³ Ebd. S. 51. Unschwer ist die Parallele zur eingangs zitierten Bemerkung Fichtes zu erkennen, weshalb er auf eine eindeutige Terminologie verzichte.

⁸⁴ Ebd. S. 37. Dass es ihm von Anfang an um Mut ging, den das Ich bisher nicht ausreichend aufgebracht hatte, bekundet der Geist auch zum Schluss noch einmal, als er erklärt, er „getraut [sich], zu sehen, was da ist“ (ebd. S. 84) – der Geist hat also den Mut, durch Illusionen und Vorurteile hindurch die Wirklichkeit zu betrachten, und wollte von Anfang an nur dem Ich denselben Mut bringen.

⁸⁵ Tatsächlich kommt die fichtesche Übersetzung dem lateinischen Original sogar näher als das kantsche „Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.“ Ob es sich letzten Endes aber bloß um unterschiedliche Formulierungen derselben Sache handelt, oder ob hinter diesen zwei Übersetzungen verschiedene Deutungen des *sapere aude*-Mottos stecken, und sich hier damit gar ein zumindest in Nuancen unterschiedliches Aufklärungsverständnis der beiden Philosophen verbirgt, das könnte Ansatz für eine weitere interessante Untersuchung sein, die aber hier freilich nicht geleistet werden kann.

und es verzweifelte gerade daran, dass sein ursprünglicher Wunsch, mündig zu werden, sich selbst zu achten und für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, damit unmöglich schien.

Eben an diesem Punkte trat der Geist vor das Ich und schulte es durch sein Fragen zur genaueren philosophischen Betrachtung seiner selbst und des eigenen Bewusstseins. Hierdurch brachte er dem Ich eine negative Aufklärung: Er befreite es von seinen Vor- und Fehlurteilen und damit von der Vorstellung, es könne unfrei sein, die, wie schon früher erörtert, jede Aufklärung unmöglich gemacht hätte. Er lässt das Ich dann schließlich wieder mit sich allein und überlässt es ihm selbst, zu einer positiven Aufklärung zu gelangen und der neugewonnen, noch absolut leeren Freiheit einen Inhalt zu geben. Diesen Inhalt findet das Ich durch den Glauben.

Es kann hier nicht unternommen werden, den Inhalt des im dritten Buch der Bestimmung des Menschen entwickelten Glaubenssystems im Detail zu untersuchen und zu erforschen, inwiefern die vier Stufen dieses Systems – der Glaube an die sinnliche Welt, der Glaube an die mögliche Verwirklichung des moralisch Gebotenen in derselben⁸⁶, der Glaube an die übersinnliche Welt, der Glaube an Gott – dem Inhalte nach aufklärerisch sind oder dem Gedanken der Aufklärung widersprechen, ohne den Rahmen zu sprengen.⁸⁷ Stattdessen kann es einzig darum gehen, grundsätzlich über

⁸⁶ Leicht ließe sich gerade hier die Nähe zu vielen anderen wichtigen Denkern der Aufklärung und zu deren Glauben an (miteinander einhergehenden und sich gar wechselseitig fördernden) politischen und wissenschaftlichen Fortschritt, wie er auch nach der Aufklärung etwa im Frühsozialismus fortwirkte, erweisen. Damit dass solche Modelle im Zeitalter der Aufklärung und von wichtigen Aufklärern erdacht wurden, ist freilich noch nicht erwiesen, dass sie unbedingt aufklärerisch sein müssen. Foucault meldet hieran berechnete Zweifel an (vgl. Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Ethos der Moderne. Hrsg. Eva Erdmann, Rainer Forst u. Axel Honneth. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1990. S.35-54, hier: S. 50 f.). Es wäre zudem nicht damit getan, die Nähe der Ausführungen Fichtes zum Denken verschiedener Aufklärer nachzuweisen, sondern es müsste auch kritisch überprüft werden, ob bei aller offensichtlichen Nähe im Detail nicht eventuell wichtige Unterschiede bestehen und ob nicht gerade durch die beiden folgenden Stufen des Glaubens, durch den Glauben an die übersinnliche Welt und an Gott, diese zweite Stufe rückwirkend eine andere Nuance erhält, die bei Denkern, welche sie als die höchste betrachten, notwendig fehlen muss.

⁸⁷ Es ist jedoch zu bemerken, dass, die einzelnen Inhalte des Glaubenssystems auf ihre Richtigkeit zu untersuchen, indessen für die Fragestellung dieser Arbeit gar nicht vonnöten ist: Mag sich eventuell auch hier oder da ein Fehlschluss finden – Aufklärung ist doch bloß der Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, sie bedeutet, dass man selbstständig und frei von fremder Leitung denkt; eine Garantie, dass ein solches Denken notwendig und immer sofort auch zu den richtigen Schlüssen kommt, ist damit nicht gegeben, bloß die Garantie, dass alle Schlüsse, zu denen es kommt, selbst geschlossen und frei von Vorurteilen sind. Fichte erklärt außerdem, er stelle das außer der Schule Brauchbare der Philosophie hier „in derjenigen Ordnung, in der es sich dem kunstlosen Nachdenken entwickeln müßte“ dar (BdM S. 3): Das Ich ist ein philosophischer Laie, es verzichtet auf die „tiefen Zurüstungen, welche gegen Einwürfe und Ausschweifungen des verkünstelten Verstandes gemacht werden“ (ebd.), solche Zurüstungen in der Bestimmung des Menschen finden zu wollen, verfehlt also ihren Sinn (das Ich selbst betont später, im Glaubenssystem, dass die entscheidende Wahrheitsquelle das Gewissen und alles diesem Widersprechende falsch sei, auch wenn man vorerst diese Falschheit nicht begründen können mag (ebd. S. 94)), es verfehlt aber auch den Sinn der Aufklärung selbst: Nicht zufällig findet sich gegen Ende des Glaubenssystems der Gedanke ausgesprochen, dass der hier entwickelte Glaube, wenn auch nicht unbedingt als bewusstes und begründetes System, so doch als Glaube im eigentlichsten Sinne, auch ohne all die vorangegangene philosophische Spekulation zu erreichen ist (ebd. S. 148 f.): Es ist dies kein anderer Gedanke als eben der, dass Aufklärung eine Haltung ist, die grundsätzlich von jedem Menschen angenommen werden kann, kein Wissen oder eine Erkenntnis, dass sie, wie schon früher dargelegt, vor der Rationalität liegt und auf einer persönlichen Entscheidung fußt, nicht auf Intelligenz. Hiermit ist der Philosoph kein notwendig über den Normalsterblichen stehender besserer Mensch. Und hiermit ist auch die Existenz populärer Schriften wie der Bestimmung des Menschen gerechtfertigt.

den von Fichte beschrittenen Weg des Glaubens zu sprechen. Dies ist wichtig, weil sich, wie bereits früher angedeutet, gerade hier am ehesten der Verdacht eines Widerspruchs zur Aufklärung auftut: Glauben statt Wissen, speziell der Glaube an Übersinnliches und an Gott, das erscheint einer oberflächlichen Betrachtung schnell als antiaufklärerisch.

Ins Stocken sollte eine solche Betrachtung schon deshalb geraten, weil das Ich seinen Wunsch zur Aufklärung beibehält: „Nichts ist mir unausstehlicher, als nur an einem andern, für ein anderes, und durch ein anderes zu sein: ich will für und durch mich selbst etwas sein und werden.“⁸⁸ Und das einzige, was dem niedergeschmetterten Ich Mut macht und es zum weiteren Nachdenken anregt, ist, dass der Geist es an sich selbst verwiesen⁸⁹, ihm also Mündigkeit abverlangt, statt ihm fremde Leitung geboten hat. Das Ich befreit sich aus seiner vorübergehenden Niedergeschlagenheit schließlich durch den aufklärerischen Gedanken „was wäre ich auch, wenn irgendetwas außer mir mich unwiederbringlich niederschlagen könnte?“⁹⁰ – es wäre ohne jede Selbstständigkeit, und damit unmündig und, wie das Ich schon ganz zu Anfang bemerkt hatte, auch seiner Würde beraubt.

Das Ich behält aber nicht nur seinen Wunsch nach Selbstständigkeit und Mündigkeit, der es von Anfang an zur Aufklärung trieb, bei, es gibt auch keineswegs einfach alles rationale Nachdenken auf, bloß weil ihm dessen Ergebnisse nicht behagen, wie ein oberflächlicher Betrachter das beim Wort Glauben denken könnte: „alles, was ich annehme“, muss, so erklärt es weiterhin, „selbst vor dem Richterstuhle der Spekulation, gerechtfertigt“ sein⁹¹, und den vorschnellen Schluss vom Trieb zur Selbsttätigkeit auf ein diesen Trieb habendes Ich nimmt es, obwohl sein Ergebnis ihm doch hätte Beruhigung verschaffen können, wieder zurück, als es erkennt, dass er nicht haltbar ist.⁹²

Dies gibt Anlass, den Glauben nicht einfach als Absage an die Aufklärung abzutun. Wie aber kann er als aufklärerisch verstanden werden?

5.2 Die Wendung in den Glauben als aufklärerische Tat

Wichtig ist zunächst, festzustellen, dass von einer Wendung zum Glauben zu sprechen, eigentlich unrichtig ist: „Wir werden alle im Glauben geboren“⁹³, stellt das Ich fest. Ausführlich zeigt Fichte in der Bestimmung des Menschen, dass letztbegründetes Wissen unmöglich ist⁹⁴ und dass jedes Wissen für sich genommen notwendig

⁸⁸ Ebd. S. 88.

⁸⁹ Vgl. ebd. S. 87.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. S. 88.

⁹² Vgl. ebd. S. 90 f.

⁹³ Ebd. S. 94.

⁹⁴ Vgl. neben dem gesamten zweiten Buch der Bestimmung des Menschen insbesondere S. 84 f.

in den Nihilismus führt⁹⁵. Es bedürfe stets neben dem Wissen noch des Glaubens, des „Entschluß[es] des Willens, das Wissen gelten zu lassen.“⁹⁶ Das Ich verwirft nicht einfach das Wissen und wählt an seiner statt den Glauben, es erkennt vielmehr, dass das, was es für Wissen hielt, immer schon Glaube war. Dies aber bedeutet, dass die vermeintliche Hinwendung zum Glauben nicht einfach eine Absage an das Wissen und ein Aufgeben, sondern ein Akt der Selbstehrlichkeit ist: Die eigentliche Wendung besteht im Abwerfen des Vorurteils, das den Glauben mit Wissen verwechselte. Selbstehrlichkeit und das Freimachen von Vorurteilen aber sind zutiefst aufklärerisch. Wer im Wissen verbleibt und dennoch nicht im Nichts endet, der betrügt sich selbst, wie das Ich bemerkt, dessen Wissen fußt letztendlich auf einem unbewussten Glauben.⁹⁷ So jemand aber ist offensichtlich nicht mündig.

Zudem kündigt es von großem Mut und großer Selbstständigkeit, also eben der Grundlage der Aufklärung, das Ergebnis, das eine Ergreifung der Realität durch Wissen schlechthin unmöglich ist, zu akzeptieren und sich stattdessen offen zu etwas derart Verpöntem wie dem Glauben zu bekennen. In einer Kultur, die das Wissen als die einzige Form des Wahrheitsbesitzes von Wert hochhält, und nach einer über zweitausendjährigen Geistesgeschichte, in der seit der Antike alles auf die Suche nach gesichertem Wissen ausgerichtet war, braucht es Mut, um einen anderen Weg zu beschreiten. Wer noch unter der fremden Leitung dieser Kultur und dieser Geistesgeschichte steht und an dem von ihnen produzierten Vorurteil, er müsse gesichertes Wissen finden, festhält, der wird im Zweifel lieber das Ergebnis der vorherigen Untersuchung leugnen und nach einem anderen, von Fichtes Ich nicht beschrifteten Weg zum Wissen suchen, anstatt es zu wagen, das Wissen aufzugeben. Das Ich in der Bestimmung des Menschen hingegen ist mutig genug, einen derart eigenständigen Weg zu beschreiten. Es ist sich dabei sowohl bewusst, dass es dafür von vielen kein Verständnis zu erwarten hat, als auch, dass seine Gegner den Glauben wegklügeln und betonen werden, dieser sei ja nicht beweisbar. Es erklärt aber, es wolle seine Denkart nur vor sich selbst rechtfertigen, nicht vor anderen⁹⁸, und stellt auch damit noch einmal seine Mündigkeit unter Beweis.

5.3 Der Glaube als Ermöglichung der Aufklärung

Der Ansatz, die Realität über den Glauben zu ergreifen, kann zudem deshalb als aufklärerisch betrachtet werden, weil gerade er Freiheit verschafft und die Wichtigkeit des eigenen Urteils hervorhebt: Insofern Wissen stets mit Zwang verbunden ist – wer einmal *weiß*, dass etwas so und so ist, der hat gar keine andere Wahl mehr, anderer Meinung zu sein – und insofern Wissen in gewissem Sinne stets von außen kommt –

⁹⁵ Vgl. ebd., sowie S. 91. und S. 93 f.

⁹⁶ Ebd. S. 93

⁹⁷ Vgl. ebd. f.

⁹⁸ Vgl. ebd.

es muss zwar eventuell durch eigene Anstrengung gefunden und verstanden werden, aber das gefundene Wahre und die dieses Wissen belegenden Gründe sind doch, gerade insofern sie objektiv wahr sein sollen, nicht selbst erzeugt –, ist im Wissen im strengen Sinne gar kein Platz für Mündigkeit. Im Glauben hingegen ist die Möglichkeit zur völligen Freiheit von fremder Leitung gegeben. Dies gilt umso mehr für den Glauben an die übersinnliche Welt, denn nur in dieser ist der Mensch wahrhaft selbsttätig, während die sinnliche Welt ihn stets über seine Triebe und Begierden leitet, er in ihr also gar nicht wirklich mündig sein kann: „Nie anders, als durch die Begierde nach dem, was in dieser Welt wirklich werden kann, getrieben, gibt es für uns keine wahre Freiheit“⁹⁹, erkennt das Ich.

Die Ausgangsfrage „was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?“¹⁰⁰ wird schließlich damit beantwortet, dass das Ich seine Bestimmung nicht mehr außerhalb seiner, sondern in sich selbst findet: Es selbst gibt sich seine Bestimmung, seine Bestimmung ist gerade, sich seine eigene Bestimmung zu schaffen.¹⁰¹ Das Ich betont denn auch, was früher erörtert wurde: Dass die Entscheidung zur Aufklärung zwar eine Entscheidung, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, aber eben darum selbst keine Verstandesentscheidung sein kann: „[V]on dem Willen, nicht von dem Verstande“¹⁰² geht für das Ich alles aus. Und damit verbindet sich für es die Erkenntnis, dass seine Denkungsart nur dem zugänglich ist, der einen ebensolchen Willen hat wie es selbst: Die Entscheidung zur Aufklärung, das wurde schon früher aufgezeigt, liegt vor aller Rationalität, sie ist vom Charakter des einzelnen abhängig bzw. von seiner Gesinnung, wie sich das Ich ausdrückt¹⁰³. Dadurch dass der Mensch im System des Glaubens selbst und durch seinen eigenen Willen entscheiden muss, welche Wahrheit er annimmt und welche nicht, ist er schließlich wahrhaft verantwortlich: Wer sich seine Bestimmung nicht von außen geben lässt, sondern sie selbst wählt, der übernimmt Verantwortung für diese Wahl. „Richtige Einsicht ist Verdienst“, erkennt das Ich, „Verbildung meines Erkenntnisvermögens, Gedankenlosigkeit, Verfinsterung, Irrtum und Unglaube ist Verschuldung.“¹⁰⁴ Darum aber, vollständig eigenverantwortlich zu sein und seine Verantwortung nicht auf andere, auch nicht irgendein vermeintlich objektives Wissen, abzuschieben, geht es in der Aufklärung, und nach dieser Verantwortung hatte auch das Ich, wie früher nachgewiesen, von Anfang an gestrebt.

⁹⁹ Ebd. S. 133.

¹⁰⁰ Ebd. S. 5.

¹⁰¹ „[E]s hängt ganz von mir selbst ab, mir die gebotene Bestimmung zu geben.“ (ebd. S.123)

¹⁰² Ebd. S. 93.

¹⁰³ Vgl. ebd. und S. 131-134.

¹⁰⁴ Ebd. S. 96.

6. Fazit

Es gibt viele gute Gründe, Aufklärung nicht einfach als eine Epoche zu nehmen, sondern als eine Haltung, die ein jedes Individuum unabhängig des historischen Zeitpunkts einnehmen kann oder nicht. Diese Haltung ist eine Haltung der Mündigkeit, sie besteht wesentlich darin, statt sich fremder Leitung zu unterwerfen, selbst zu denken (was sie, wie sowohl Kant als auch Fichte bemerken, zugleich zu einer Haltung der Selbstachtung macht), was notwendig mit Verantwortung einhergeht, die man für das eigene Denken, die eigenen Erkenntnisse, die eigenen Ansichten und Handlungen hat. Die notwendige Voraussetzung der Aufklärung ist Freiheit, welche es ermöglicht, zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit zu wählen. Wer sich für letztere entscheidet, tut dies, weil er entweder zu faul oder aber zu feige ist, sich der eigenen Verantwortung zu stellen, und weil er diese lieber auf andere abwälzen möchte. Wer umgekehrt die Mündigkeit wählen soll, der braucht daher nicht zuletzt Mut. Diese freie Entscheidung zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit ist somit vorrational; sie muss es sein, weil sie selbst ja erst die Entscheidung ist, die eigene Vernunft zu gebrauchen oder den Verstand unter fremde Leitung zu stellen. Diese Entscheidung ist folglich keine Frage der Intelligenz, sondern eine des Mutes und der persönlichen Gesinnung.

Folgt man einer solchen Definition, so erweist sich die Bestimmung des Menschen schon bei einer oberflächlichen Analyse – denn mehr als eine solche konnte in diesem begrenzten Rahmen unmöglich geleistet werden – als ein Werk, das wie wenige andere nicht bloß vom Geist der Aufklärung beseelt ist, sondern den Leser dazu anregen möchte, sich selbst aufzuklären. Man kann so weit gehen, zu urteilen, dass das Werk exemplarischen Charakter hat: Fichte zeigt hier musterhaft den Prozess der Aufklärung eines Individuums.

Ein solches Individuum, so zeigt er, muss aufrichtig nach Mündigkeit streben. Es muss bereit sein, diesem Streben ohne Vorurteile und vorgefasste Meinungen nachzugehen, und Verantwortung für sich zu übernehmen. Es braucht nicht zuletzt Mut, um sich von fremder Leitung freizumachen und um auf seinem Weg in die Mündigkeit nicht zu verzweifeln. Ein Mensch, der solcherlei mitbringt, mag auf dem Weg in die Mündigkeit, was dazugehört, dennoch straucheln, er erfüllt aber die Voraussetzungen, die es braucht, um aufgeklärt zu werden.

Wer auf der anderen Seite einem solchen Menschen helfen, wer also Aufklärer sein will, der darf wie der Geist zwar dem nach Aufklärung Strebenden sowohl an (philosophischer) Bildung als auch an eigentlicher Aufklärung bereits voraus sein, er darf jedoch nicht als überlegener Lehrmeister auftreten. Eine positive Aufklärung kann sich jeder Mensch nur selbst geben. Die Aufgabe des Aufklärers kann also höchstens in einer negativen Aufklärung bestehen: Er kann ihn durch richtiges Fragen anregen,

sich selbst, sein Denken und vor allem die eigenen Vorurteile oder Voraussetzungen genauer anzuschauen. Doch dies muss notwendig ein Angebot bleiben. Das Anschauen selbst bleibt die Aufgabe des Individuums, und wer versuchte, die Aufklärung als ein System zu lehren, könnte höchstens erreichen, dass das Individuum dieses System logisch erfasst, ohne aber deshalb unbedingt die aufgeklärte Haltung einzunehmen.

Bringt ein Individuum die notwendigen Eigenschaften mit und hat es darüber hinaus das Glück, auf einen solchen Aufklärer zu treffen, der es in seinem Bestreben unterstützt, kann es zu einer Haltung der Mündigkeit gelangen. Diese sieht Fichte im Glauben verwirklicht, einmal indem das Bekenntnis zum Glauben eine große Selbstehrlichkeit und eine Abkehr von einer besonders starken fremden Leitung, dem in unserer Kultur so verbreiteten Vorurteil, nur in begründetem Wissen läge Wert, ist, zum anderen weil nur die freie Wahl eines Glaubens, anders als das Erlangen eines Wissens, echte Selbstständigkeit und Freiheit erlaubt und weil somit auch nur hier das Individuum die volle Verantwortung für sich trägt. Und so schließt das Ich in Fichtes Bestimmung des Menschen, nachdem es sein System des Glaubens entwickelt hat, denn auch mit der aufklärerischen Bekundung, „dieses Sein ist kein von außen angenommenes, es ist mein eignes, einiges wahres Sein, und Wesen.“¹⁰⁵

Aus dem hier Herausgearbeiteten ergeben sich verschiedene Folgerungen und neue Ansätze.

Zum einen steht zu vermuten, dass, wenn es Fichte in der Bestimmung des Menschen derart um die Aufklärung ging, dieses Anliegen auch in seinen anderen Werken eine Rolle spielt, und es wäre interessant, zu untersuchen, ob nicht seine ganze Philosophie auf die Aufklärung ausgerichtet ist. Dies wäre freilich ein ambitioniertes Projekt, das in einer kleinen Arbeit wie dieser nicht geleistet werden kann.

Zum anderen kann eventuell Kritik an der Bestimmung des Menschen (und ggf. auch an Fichtes übrigen Werk) nun in einem neuen Licht gesehen werden: Wenn es ihm darin wesentlich um die Aufklärung geht und wenn vor allem der Glaube der aufgeklärten Haltung entspricht bzw. sie ermöglicht, wäre gut möglich, dass jegliche Kritik an der Bestimmung des Menschen und dem darin Entwickelten eigentlich eine Kritik an der Aufklärung ist. Natürlich darf man sich nicht verleiten lassen, von nun an alle Kritik von vorneherein mit dem Vorwurf, sie sei antiaufklärerisch, mundtot zu machen. Abgesehen davon, dass das Werk, und speziell das dritte Buch, noch eingehender, als dies hier geleistet werden konnte, darauf untersucht werden müsste, ob sich darin nicht auch der Aufklärung widersprechende Aspekte finden lassen (und eine Kritik, die nur diese kritisierte, träte dann bloß für eine noch konsequentere Aufklärung ein), kann eine die Aufklärung ablehnende Position ja nur dann verworfen werden, wenn nachgewiesen wurde, dass Aufklärung tatsächlich ein erstrebenswertes

¹⁰⁵ Ebd. S. 160.

Ziel ist. Aber es mag dennoch fruchtbar sein, in gewissen Fällen auf Scheindebatten um Detailfragen verzichten zu können, vermeintliche inhaltliche Argumente, die in Wahrheit nur vorgeschoben sind, enttarnen zu können, und zu erkennen, dass ein Kritiker eventuell gar nicht so sehr einzelne inhaltliche Aussagen kritisiert, als vielmehr die gerade hier in der Bestimmung des Menschen sehr konsequent zu Ende gedachte Aufklärung, sei es, weil er deren Möglichkeit oder weil er deren Güte infrage stellt oder aber weil es ihm, wie die Erklärung der Aufklärung selbst wäre, am Mut mangelt, sie in derselben Konsequenz zu vollziehen und zu leben.

7. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. München: dtv 1975.
- Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke.
Band 1. Berlin: Veit & Comp. 1845/1846.
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen. Hamburg: Meiner 2000.
- Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Dits et Ecrits. Schriften. Vierter Band.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2005. S. 837-848.
- Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Ethos der Moderne. Hrsg. Eva Erdmann,
Rainer Forst u. Axel Honneth. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1990.
S.35-54.
- Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin: Merve Verlag 1992.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kants Werke.
Akademie Textausgabe VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968, S. 33-42.

Sekundärliteratur:

- Carla de Pascale, Erich Fuchs u. Marco Ivaldo (Hrsg.): Fichte und die Aufklärung.
Olms: Hildesheim/Zürich/New York 2004.
- Düsing, Edith: Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie. Fichtes Theorie
sittlicher Individualität. In: Fichte-Studien Band 8. Religionsphilosophie.
Hrsg. Klaus Hammacher, Richard Schottky u. Wolfgang H. Schrader:
Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1995, S. 59-86.
- Gilli, Franco: Populärphilosophie und Religionslehre. In: Der transzendental-
philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-
Forschung. Hrsg. Erich Fuchs, Marco Ivaldo u. Giovanni Moretto.
Stuttgart/Bad Canstatt: frommann-holzboog 2001. S. 471-506.
- Hammacher, Klaus: Die Bestimmung des Menschen in der Erfahrung des
Selbstbewußtseins. In: Fichte-Studien Band 8. Religionsphilosophie. Hrsg.

- Klaus Hammacher, Richard Schottky u. Wolfgang H. Schrader:
Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1995, S. 87-98.
- Jacobs, Wilhelm G.: Johann Gottlieb Fichte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984.
- Lasson, Georg: Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit. Berlin: Trowitzsch & Sohn 1908.
- Schulz, Walter: Johann Gottlieb Fichte. Sören Kierkegaard. 2. Aufl. Pfullingen: Neske 1962/1967.
- Schwabe, Ulrich: Individuelles und transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjektivität und Fichtes Wissenschaftslehre. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 2007.
- Stegmaier, Werner & Frank, Hartwig: Interpretationen: Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche. Stuttgart: Reclam 1997.
- Traub, Hartmut: Der Begriff der Aufklärung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805. In: Fichte-Studien Band 34. Fichte in Erlangen 1805. Hrsg. Michael Gerten. Amsterdam/New York: Rodopi 2009, S. 187-202.