Edith Düsing

Mein Ich „ein Stück Lava im Monde“? – Fichtes Kritik des Naturalismus als Rettung humanistisch freier Persönlichkeitsbildung

Auszug aus: Bund Freiheit der Wissenschaft: Bildung durch Wissenschaft – wie ist das zu verstehen? Die Idee der Universität in ihrer Geschichte. 38. Bildungspolitisches Forum am 17. November 2012 in Köln.
© 2013 Bund Freiheit der Wissenschaft e.V., Postfach 50 01 20, 22701 Hamburg, www.bund-freiheit-der-wissenschaft.de

Edith Düsing

Mein Ich „ein Stück Lava im Monde“? – Fichtes Kritik des Naturalismus als Rettung humanistisch freier Persönlichkeitsbildung

Vorbemerkung: Mein Vortrag gliedert sich in zwei Hauptteile, einen systematischen Teil 1, der zeitkritisch vor dem Hintergrund ideengeschichtlicher Umbrüche im Menschenbild argumentiert, und einen historischen Teil 2, der Fichtes Reflexionen über Freiheit und Determination in Erinnerung ruft als Quelle, aus der wir Ideen zur Wiedergewinnung des freien Ich schöpfen können.

Prämissen des freiheitlichen Menschenbildes, das Wahrheitssuche mit Freiheit verbindet, das aber im naturalistischen Weltbild des 21. Jh.s verloren zu gehen droht, finden sich bei Kant und Hegel:

Kant: Wie durch biologische Zeugung ein mit Vernunft und Freiheit begabtes Wesen entsteht, ist uns unbegreiflich – es als freie Person zu betrachten, ist eine in praktischer Hinsicht notwendige Idee.[1] „Wie ein Geschöpf überhaupt frei seyn kann, ist weder die spekulative Vernunft im Stande zu begreifen, noch die Erfahrung zu beweisen; aber unser practisches Interesse erfordert es, daß wir voraussetzen, wir könnten nach der Idee der Freiheit handeln.“ Deren Definition ist, „daß sich unser Wille unabhängig von allen Naturursachen zu Etwas entschließen kann“[2].

Hegel definiert den subjektiven Geist, also die Person des Menschen, als *freien Geist*, insofern dieser den *Geist der Wahrheit* sucht, und „der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit, ist und nur in ihr bei sich selbst ist“. „Anerkennung der unendlichen Persönlichkeit“ oder die *Menschen-*

würde sieht Hegel als humane Segensfolge des Christentums, das ist wahre „Freiheit des Ich-selbst“! [3]

Ihre Dimensionen: physische freie Bewegung, politisch-rechtliche Freiheit, Freiheit zu denken, Wahlfreiheit im Handeln *(liberum arbitrium)*, Freiheit des Willens: seine Wünsche abwägen können.

1. Zur Heraufkunft eines reduktionistischen Menschenbildes – Bin ich reparaturbedürftige organische Maschine oder Sinn suchendes freies Ich? Ist menschlicher Geist nur ein physikalischer Zustand, Freiheit Illusion, Gott Wunschprojektion?

Die Bildungsidee und Philosophie des *Deutschen Idealismus der Freiheit* bei Kant, Fichte und Hegel bildet das letzte große Gegengewicht gegen die im 19. Jh. sukzessiv durchbrechende *Physiokratie*, die zuerst in Lamettrie’s *„L’Homme machine“* (1748) wirkungsmächtige Gestalt angenommen hatte und sich im 21. Jh. zum monolithischen Block positivistischer Wissenschaftsgläubigkeit verfestigt hat. Der Paradigmensturz im Menschenbild lässt sich auf die knappe Formel: „Von der Geistseele zur Tierseele“ des Menschen bringen, der sich selbst als *Zufallsprodukt* anonymer Natur einstuft.[4]

Die Frage nach der Seinsweise der Seele, die im Zwischenreich wohnt von immer fraglicher werdendem göttlichem Geist und immer triumphierender gefeierter Materie, wird um die Mitte des 19. Jh.s zum integralen Bestandteil des Materialismusstreits. In der Populärwissenschaft ist die Substanz der Seele im Verlauf des 19. Jh.s zum „Stoff“ geworden. Konnte Diderot noch voll Staunen fragen: „Âme, matière! Où sommes-nous? qui nous éclairera dans ces ténèbres?“[5], ist bei L. Büchner, J. G. Vogt und E. Haeckel ihrer unisono Behauptung der physiologischen Materialität und Sterblichkeit der Seele sowie der Indifferenz von Men-

schen- und Tierseele der Charakter des Problems abhanden gekommen. Der seit Plotin als göttlich gedachte Grund der menschlichen Seele wird im *revolutionären Bruch* mit der Tradition der Geistmetaphysik, der sich als geschichtsbestimmend erwies,[6] durch Substitution ihrer animalischen Herkunft abgelöst; die Gottebenbildlichkeit und Freiheit der Person in jüdisch-christlicher Tradition ist damit als hinfällig bestimmt.

Graue Zellen – strahlender Geist, ist dieser Epiphänomen der Materie und der menschliche Leib eine organische Maschine,[7] wie oft und gern behauptet wird? Der Glaube an den Determinismus erfreut sich hoher Beliebtheit, wonach geistseelische Ereignisse durch Gehirnprozesse festgelegt seien. L. Wittgenstein nennt es die Täuschung der Moderne, anzunehmen, Naturgesetze erklärten uns die Welt, während sie doch nur mathematisch formulierbare Regelmäßigkeiten beschreiben. Von seriöser Wissenschaft wurde noch kein ernst zu nehmendes Argument gegen Gottes Dasein oder sittliche Freiheit vorgebracht, sondern nur von populärwissenschaftlicher Weltanschauung, also vom Szientismus, den Wittgenstein den „Aberglauben der Moderne“ genannt hat. Als Opfer des Szientismus glauben wir uns selbst nicht mehr, wofür wir uns hielten: freie, verantwortliche Wesen, und überreden uns z. B. dazu, uns für *Marionetten* zur Verbreitung unserer *Gene* zu halten.[8]

Eckstein des ehemals freiheitlichen europäischen Ethos war Kants Konzept der unverlierbaren Menschenwürde: Achtung vor dem unantastbaren Selbstzwecksein der Person[9] (– unverfügbar gegen die Verfügungswillkür anderer –), Achtung ihrer Freiheitssphäre, ihres Persongeheimnisses und Intimwertes; Unverletzlichkeit nach Leib, Seele und Geist; zentral die Freiheit der Gedanken und deren Mitteilung; Schlüsselqualität des Menschseins ist, unbescholten „sein eigener Herr“ sein.

Herzstück gediegener Aufklärung ist die Bejahung der freien Persönlichkeit. Kant entwickelt eine Theorie der Freiheit. Autonomie heißt für ihn nicht Willkür, sondern *ethische* Selbstgesetzgebung. Regelloser Frei-

heitsgebrauch reicht von der Willkür und Ungerechtigkeit bis zur Destruktivität und macht den bösen Willen aus, der Böses zeitigt. Totale „Gesetzlosigkeit“ (anomia) führt zum „absolut Bösen“ hin. Wird Freiheit als bloße Unabhängigkeit von allem verstanden, so ist sie „das Schrecklichste, was nur sein kann“, weil ungewiss ist, ob der Mensch seine Kräfte missbrauchen wird, um „sich, andere und die ganze Natur zu destruieren“[10]. Neben die Naturnotwendigkeit (Newtons Physik) tritt für Kant ein eigener Gesetzessinn des Willens als praktische Vernunft, ein „Gesetz der Freiheit“, damit ihr einheitlicher Gebrauch möglich ist, der Handelnde im Hinblick auf sich selbst Zuverlässiges annehmen kann. *Gesetz der Freiheit* bedeutet nicht ihre Relativierung, sondern es ist *Bedingung der Vernünftigkeit ihrer Kausalität* (Wirkungsweise) und damit der Möglichkeit eines *einheitlichen Gebrauchs* der Freiheit. *Ex negativo* verdeutlicht er: „Nun muß mir dieienige Ungebundenheit, dadurch ich wollen kan, was meinem Willen selbst zuwieder ist, und ich keinen sicheren Grund habe, auf mich selbst zu rechnen, im höchsten Grade misfällig seyn, und es wird a priori ein Gesetz als nothwendig erkannt werden müssen, nach welchem die freyheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen [sie] (der Wille) mit sich selbst zusammen stimmt.“[11]

Für Aufklärer und Idealisten war selbstverständlich – gerade weil Freiheit als unendliche Größe majestätischer Unabhängigkeit verstanden wird –, dass sie, um nicht sich selbst zu zerstören, z. B. im „Despotismus der Begierden“ zu verlieren (Kant: *Kritik der Urteilskraft*), eines klaren Nomos der Autonomie, des Sittengesetzes bzw. kategorischen Imperativs bedarf. – Ohne Freiheit des Willens ist keine Sittlichkeit und Selbstachtung, ohne Freiheit des Denkens ist keine Wissenschaft. Da Wahrheit frei macht und Freiheit Bedingung des Forschens ist, *Wahrheits-* und *Freiheits*verlust also ineinandergreifen, geht es um *Entkräftung des Naturalismus*, der das freie Ich zu Staub zerreibt. Sind wir Menschen nicht subjektiver Geist, sondern „nur Sternenstaub“, so fällt die Freiheit mit dahin.

Akademische Freiheit war, im Bündnis mit dem Neuhumanismus W. v. Humboldts, Folgerung aus der Aufklärung. Ihr nahezu lautloses Schwinden ist Symptom für das Ende wahrer Aufklärung.

Der Höhepunkt der deutschen Freiheitsphilosophie bringt zur gleichen Zeit den Glanzpunkt deutscher Universitätsneugründung mit sich. So wie der Idealismus der Freiheit sein sinngemäßes Pendant im Humboldtschen Universitätskonzept fand, so kündigt der Verfall des Idealismus und das Fraglichwerden des aufklärerisch-idealistisch humanistischen Menschenbildes eine veränderte Universitätslandschaft an. Hegel und Eichendorff nehmen die ersten Anzeichen des Umdenkens in seismographischer Klarheit wahr. Der pragmatisch orientierte Utilitarismus klopft an die Tür,[12] der die Expansion der Realien und den Primat der Fachbildung vor der Allgemeinbildung fordert, wird aber noch Jahrzehnte aufgehalten durch Nachwirkungen z. B. Herbarts, des Fichte-Schülers, der in der *Allgemeine(n) Pädagogik* (1806) für den gymnasialen Unterricht die klassischen Lernziele begründet: *Vielseitigkeit des Interesses* (Erkenntnisinteressen: empirisch, spekulativ, ästhetisch; Teilnahmeinteressen: an Menschen, Gesellschaft, Religion) und *Charakterstärke der Sittlichkeit*. Das allmähliche Überhandnehmen der Auffassung, der Mensch sei bloß ein höheres Tier und ganz aus der Naturgeschichte zu begreifen, führt zur endgültigen Aushöhlung des Freiheitspathos und liefert die Universität statt dem Zugriff des Geistes den autonomen Marktmechanismen aus.

Wie aber gelingt uns die *Überwindung des herrschenden szientistischen Wissenschaftsparadigmas*, das den Geist leer lässt und so den Utilitarismus und sittlichen Relativismus, alles sei erlaubt, begünstigt? –

Durch Wiederaneignung unüberholter Argumente, die als Substanz des Geistes Freiheit erweisen.

Fiel der Beginn philosophischer Wahrheitsforschung bei *Platon* mit der Überzeugung zusammen, alles Wesentliche sei für leibliche Augen

unsichtbar, so ist unsere Zeit gezeichnet vom positivistischen Tatsachenwissen, wir sind Stoffhuber, nicht mehr Sinnhuber (Max Weber). Der *Lehrplan der Sophisten*, die heute wieder Konjunktur genießen, gründet in deren berühmten *Scheinethiken:* Lustprinzip,[13] Wille zur Macht, messbarer Erfolg, Geldgewinn durch rhetorische Psychagogie und auf Anwendung bezogenes, möglichst schnell materiellen Ertrag verheißendes Auswendiglernen.

Welche geistlose Ideologie hinter der Unterwanderung der Idee akademischer Freiheit steckt, hat schon Hegel enthüllt. Die Aufklärung erzeugt in Hegels Sicht, die er in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) entfaltet, trotz Segnungen an Toleranz und Religionsfreiheit, auch eine ganze „Welt des sich entfremdeten Geistes" (GW 9, 266).[14] Wenn alle Vorurteile und aller Aberglaube verbannt worden sind, erhebt sich die Frage, für welche Wahrheit Aufklärung einstehen will. Ihre Weisheit ist die „*Selbstlosigkeit* des Nützlichen" (GW 9, 311), worin jedoch das geistige Selbst verloren geht.

Selbst- und Gottesverlust, Schwund des freien Ich und Surrogate für Gott greifen ineinander. Das augustinische Sehnen nach dem überweltlichen Gott, vormals als Ziel des endlichen Geistes angenommen, verfällt zur innerweltlichen Nutzensuche. Hier hat der Positivismus der sinnlichen Welt, nach Verlust der Transzendenz als einzig wahre gefeiert, leichten Sieg. Als Bestimmung des Menschen gilt, so Hegel ironisch, „sich zum gemeinnützlichen Mitglied des Trupps zu machen"; ich nütze anderen, werde genützt; das *Allernützlichste* ist die Beziehung zum höchsten Wesen.[15]

Die Asiaten, Griechen, Römer wussten nichts davon, dass der Mensch als Mensch „freigeboren" ist. In Asien ist einer frei, der Despot, in Hellas einige (die Aristoi), im Christentum (der Berufung nach) alle. Freiheit als *Weltzustand* in einer Epoche europäischer Geschichte ist für Hegel Frucht der christlichen Religion, die lehrte, „dass vor Gott alle Menschen

frei“ sind, weil Christus sie zur christlichen Freiheit befreit hat, deren allgemeiner Durchbruch im einmal geschichtlich entwickelten Gefühl selbstbewusster Freiheit sehr wohl vieler Jahrhunderte bedurfte (TW 20, 507). Mit Hinschwinden des Christentums aber droht die schwer errungene Freiheit mit zu schwinden.

Die Aufklärung über sich selbst aufklärend, durchleuchtet Hegel fatale, die Autonomie des Ich und sein Selbstzwecksein schwächende Allianzen von Deismus, Materialismus und Utilitätsidol. Wird dem *Nützlichkeitsprinzip* höchste Priorität beigemessen, so ist das eine *Kategorienvertauschung* mit der *Idee des höchsten Gutes* und politische Anmaßung, das Gute zu definieren und auszuteilen. Hegel hält die im 19. Jh. anhebende allgemeine religiöse Gleichgültigkeit für gefährlich. Ein Volk ohne Metaphysik aber, so mahnt er, ist verloren, wird keinen Bestand haben (GW 11, 5). Denn die *Verehrung Gottes* festigt Individuen, Familien, bürgerliche Gesellschaft, Staaten, „Verachtung Gottes“ aber löst Rechte, Pflichten und Bande auf und „führt sie zum Verderben“ (GW 17, 43).

Das Christentum ist für Hegel Bürge für wahre Geistesfreiheit; sein Verlust aber macht unfrei.

„Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist“ (Enz § 482 Anm.). *Schlüsselidee!*

J. von Eichendorff, das utilitaristische Bildungsverständnis verabscheuend, spottet im *Taugenichts* (1826) über „die Lehre von der alleinseligmachenden Nützlichkeit“; er sieht ahnungsvoll als Folge dieser Lehre den „vagen Dilettantismus“ und „Dünkel der Vielwisserei“. Der Medizinprofessor J. Ch. Reil erklärt (1802) in einem Gutachten zur preußischen Universitätsreform: „Vorzüglich müssen die Nützlichkeits-Apos-

tel von der Universität in die Industrieschulen verwiesen werden, weil es ihnen ganz am Sinn für die Wissenschaft fehlt, sie dieselbe nicht um ihrer selbst willen, (…) sondern deswegen schätzen, weil sie dazu taugt", den Kommerz „zu beleben".[16] Humboldts Konzept der Universität, orientiert an der hohen Schule des Mittelalters, am System der septem artes liberales, fordert akademische Freiheit als Konsequenz wahrer Aufklärung ein. Die Idee der Allgemeinbildung zielt auf Menschwerdung des Menschen, persönliche Reifung, Geisteskultur.

Naturalistische Philosophie, Utilitarismus und Ökonomie gehen im 21. Jh. unheilige Allianzen ein. Die von Hartmut Schiedermair („Wissenschaft im Dienst der Menschenwürde" in „freiheit der wissenschaft" 1/2005) beklagte *Ökonomisierung* aller Lebensbereiche, die, alles den Gesetzen des Marktes unterwerfend, auch die Universitäten zu durchherrschen beginnt, führt schleichend zum Verlust der Idee freier Forschung.[17] Wissenschaft als Lebensberufung in akademischer Freiheit gelingt u. U. nur noch als Flucht. Als Philosophin sehe ich außer der (von außen/oben kommenden, politisch gewollten) Verknechtung der Universität in einen marktkonformen Dienstleistungswettbewerb die (seitens vieler Betroffenen vom inneren Denken herrührende) ideologische Erosion des Menschenbildes, die potentiellen Widerstand durch Wissenschaftler und Studierende flügellahm zu machen droht.

Nur wer sich selbst nicht als freies, zu freier Forschung bestimmtes Ich einschätzt, kann bereit sein, eine *Bolognareform* passiv schweigend hinzunehmen, trotz absehbar verheerender Folgen: die Auslöschung akademischer Freiheit, die reglementierender Kontrollwut weicht.[18] Forschung wird käuflich, da statt der Geistes- die Geldaristokratie (Plutokratie) das Szepter übernimmt, statt der Orientierung an Wahrheit, die am Markt vorwaltet. Zwangsläufig *folgt:* statt Bildung – Ausbildung, statt selbstständiges Denken – abfragbarer Stoff, statt Begabtenförderung – die des Durchschnitts.

2.

2.1 Kants Aufklärung: Zum innigen Zusammenhang von Freiheit und Ich

Kant erklärt: Dass der Mensch „in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, ein von *Sachen*, (...) mit denen man nach Belieben walten kann, nach Rang und Würde ganz verschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann.“ Kindern geht ein Licht auf, bemerkt er fein, wenn sie damit beginnen, in der ersten statt dritten Person von sich zu sprechen; vorher fühlen sie bloß sich selbst, nun denken sie sich selbst (AA VII, 127). Der Mensch ist das einzige Wesen, das als Zweck an sich selbst existiert; sein Dasein als solches zeichnet sich dadurch aus, dass es von *absolutem Wert* ist im Vergleich zu Sachen, denen nur relativer Preis beizumessen ist. Ihm gebührt *Achtung*, woraus klar folgt: Ich kann über den Menschen in meiner Person und in anderen „nicht disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu töten“ (AA IV, 428f.).

Mit *Gott* und *Seelenunsterblichkeit* erhebt Kant die *Freiheit* zum Postulat der praktischen Vernunft. – „Wir können die Freyheit nicht aposteriori beweisen, weil der Mangel der Wahrnehmung bestimender Gründe keinen Beweis abgiebt, daß auch keine dergleichen daseyn. Wir können ihre Möglichkeit auch nicht a priori erkennen, indem die moglichkeit des Ursprünglichen Grundes, der nicht durch einen andern determirt wird, gar nicht kann begriffen werden. Wir können sie also gar nicht theoretisch, sondern als eine nothwendige practische hypothesis beweisen“ (AA XVII, 688). – „Wie ein Geschöpf überhaupt frei seyn kann, ist weder die spekulative Vernunft im Stande zu begreifen, noch die Erfahrung zu beweisen; aber unser practisches Interesse erfordert es, daß wir voraussetzen (!), wir könnten nach der Idee der Freiheit han-

deln.“ Deren Definition ist, „daß sich unser Wille unabhängig von allen Naturursachen zu Etwas entschließen kann“[19].

Niemand hat intensiver als Immanuel Kant das Rätsel menschlicher Freiheit durchsonnen; sein Ergebnis ist: Die Realität der Willensfreiheit ist nicht beweisbar, ebenso unbeweisbar aber ist auch der Determinismus; die *Kritik der reinen Vernunft* beweist nur die Nichtunmöglichkeit von Freiheit, die mit koexistenter Naturgesetzlichkeit kompatibel ist, und die Unbeweisbarkeit der Unfreiheit.

Dem Menschen kommen, wenn aufgrund des Sollensbewusstseins Freiheit angenommen wird, zwei Weisen des Ursacheseins zu: Zum einen sind alle seine Handlungen leiblich-psychisch-sozial bedingt durch Affekte, Bedürfnisse, Neigungen; in dieser Hinsicht ist er *Naturursache* seiner Taten. Zum anderen verfügt er über die Möglichkeit zum *Selbstanfangen* durch *Transzendieren* naturhafter Bedingungen. Kant prägt für beide Weisen, Ursache zu sein, eigene Termini: Denn jede Ursache hat einen eigenen Charakter, ein Gesetz ihrer Kausalität, wonach sie in beharrlicher Konsequenz wirkt. Sofern der Mensch Naturursache ist, heißt er empirischer, sinnlicher Charakter; sofern er Wirkungen aus Kausalität der Freiheit hervorbringt, ist er intelligibler, nichtsinnlicher Charakter. Kant unterscheidet von daher die *Sinnesart* von der *Denkungsart* des Selbst (s. AA III, 366f., 373f.).

Das Problem der Auflösung der Freiheitsantinomie findet ihren Sonderfall im Menschen, der zugleich sinnlich-empirischer und intelligibler Charakter, Bürger zweier Welten ist, je nachdem, ob er als Erscheinung oder als Wesen an sich selbst betrachtet wird. Der empirische Charakter ist, was wir durch Beobachtung an uns selbst und anderen wahrnehmen können, und dass er so oder anders „reagiert“, ist u. U. voraussehbar. Kant spitzt die Problematik zur äußersten Paradoxie zu: Wenn wir alle inneren und äußeren Faktoren im Leben einer Person wüssten, könnten wir deren Verhalten „wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis“ vorhersa-

gen (AA V, 98f.).[20] Trotz lückenloser naturhaft-deterministischer Erklärung gilt für Kant jedoch die Annahme: Jeder Mensch ist frei.

2.2 Lava im Monde? Fichte über die Schauder der gefesselten Freiheit

Der *Idealismus der Freiheit* nimmt
a) die deterministische Weltansicht als Herausforderung ernst und verleiht dem existenziellen Leiden des Ich an deren möglicher Geltung kräftigen Ausdruck;[21]
b) er durchleuchtet ein wunderliches Interesse des Menschen, sich für unfrei halten zu wollen;
c) und er deutet an, dass Freiheit Angst macht, und weist darin auf Kierkegaard und Freud voraus.
Nota zur argumentativen Selbstaufhebung des radikalen Determinismus (analog zum Zirkelschluss der evolutionären Erkenntnistheorie): Wäre ich durch Gehirnprozesse determiniert, die Theorie des Determinismus zu glauben, so wäre jene nicht als objektive Erkenntnis beanspruchbar. Meine Unfreiheit könnte aber eine Fiktion sein, die ich hege, um verantwortungsfrei handeln zu können.

Fesselnde Paradoxie: Der Determinist hält den Idealisten für determiniert, sich für frei zu halten; für den Idealisten ist es ein Akt der Freiheit, wenn der Determinist seine Unfreiheit glauben will.

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) war in seiner Jugend Anhänger des Determinismus,[22] der behauptet, dass der menschliche Wille unfrei sei; das Freiheitsbewusstsein, das Menschen beseele, beruhe auf Täuschung. Als historische Position eines radikalen Determinismus, der die Vorstellung von der Freiheit des Menschen als eine in sich wiederum erklärliche Illusion hinstellt, schwebt Fichte Spinozas Lehre vor. In dessen Ethik gilt menschliche Freiheit als ein leerer Gedanke; der Mensch mag sich subjektiv dessen noch so gewiss sein, dass er frei sei, so ist er mit seinem Tun und Lassen – gleich einem durch die Luft fliegenden

Steine, der wähnen könnte, frei zu sein – in Wahrheit nur Produkt von ihm verborgen gebliebenen Kausalreihen oder unvordenklichen Weltkonstellationen. Spinoza: „Es gibt in der Seele keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird bestimmt, dies oder jenes zu wollen; von einer Ursache, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist und diese wiederum von einer anderen und so weiter ins Unendliche.“[23]

Im Jahre 1790 wird Fichte durch seine Lektüre von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ aus dem Schlummer seines Unglaubens an die Freiheit (bzw. seines dogmatischen Glaubens an die Unfreiheit) geweckt.[24] Er gewinnt die ihn beglückende und befreiende Überzeugung von der realen Autonomie des Menschen. Die hohe Freude an dieser Entdeckung klingt nach in Fichtes Erklärung: Meine ganze Philosophie ist nichts anderes als eine fortlaufende Analyse der Freiheit. Das spontan sich selbst setzende Ich wird zum ersten Axiom der theoretischen und praktischen Lehre. Mit der Entdeckung der Freiheit gleichursprünglich ist die Entdeckung des Ich, das sich frei weiß.

Kant erklärt im „Beschluss“ der *Kritik der praktischen Vernunft* mit hohem Pathos, das auch hinter Fichtes Hymne auf die zentrale Bedeutung der Freiheit steht: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Gemüt damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*. (...) Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große (...). Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat (…). Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft

versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert (...) unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart“ (AA V, 161f.).

Weithin erachtet der Mensch sich selbst noch nicht oder nicht mehr als freies Ich. Gemäß Fichtes Weheruf sind viele Menschen eher dazu geneigt, sich für ein „Stück Lava im Monde“ als für ein freitätiges Ich zu halten (SW I, 175). Denn der Mensch will an seine Unfreiheit glauben bzw. seine Freiheit, so Kant, „wegvernünfteln“. Fichte deckt das sonderbare Phänomen auf, dass der Mensch die Annahme seiner eigenen Unfreiheit weder bedauert noch betrauert, und leuchtet in Tiefen des Ich, wo sein Wünschen und Erkennen labyrinthisch verflochten sind. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt (...) davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“ (SW I, 434). „Unsere Philosophie wird die Geschichte unseres eigenen Herzens und Lebens“ (SW II, 293). Fichte ruft zur Bewusstwerdung einer weichenstellenden *Wahl* auf zwischen resignativer Passivität und hoffnungsfroher Aktivität. Fichte hat mit seiner Hymne auf das freie Ich stark auf Kierkegaard und Nietzsche ausgestrahlt. Für Kierkegaard ist nicht tief und innerlich zu wollen *Melancholie*, den Willen wollen Heilung, für Nietzsche ist der *passive Nihilismus* Willensschwäche, Betäubungslust, die aktive Selbstwertsetzung.

Zum wirklichen Wollen gehört für Fichte das Sichlosreißen aus einem Zustand des Schwankens, und zwar – wie er eindrucksvoll formuliert – aufgrund von „Energie des Willens und Innigkeit der Anschauung“ in Hinblick auf ein wirklich konkret Gewolltes.[25] Aber – so beklagt er – „es gibt Individuen, die in der Tat nicht eigentlich wollen, sondern immer

durch einen blinden Hang sich stoßen und treiben lassen; die (...) bloß einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideen-Assoziation“ (SW IV, 137). Diese nie etwas ganz Wollenden[26] gelangen aber nicht zum eigentlichen Bewusstsein ihrer Freiheit. Das *Sich-Erheben der Person in die Sphäre des Freiheitbewusstseins* bedarf für Fichte ebenso wie das konkrete Tätigen eines einzelnen freien Entschlusses der Überwindung einer Initiative lähmenden Passivität. Die Theorie einer passiven Bildung des Charakters durch Natur (oder soziale Umstände) deutet Fichte als *Reflexionsgestalt* der *Neigung*, sich selbst als „organisiertes Natur[- oder Gellschafts]produkt“ anzusehen (SW IV, 122f.).

Die Wahl zielt auf ein Sichentscheiden des Ich zwischen *Idealismus* der Freiheit und *Naturalismus*. Sich zu fixieren auf die Befriedigung des Naturtriebs, so erläutert Fichte tiefsinnig, ist eine „Lust“, die „mich von mir selbst wegreißt, mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse“, insofern ich Person, das heißt frei bin. – „Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des diskursiven Denkens vollkommen bestimmtes *Objekt“*, so sehe ich mein Selbst unter dem Aspekt des Naturtriebes, weil ich gemäß jener Ansicht „selbst Natur bin“ (SW IV, 130). Erblicke ich mich – so die berühmte *Wahl* (nur in anderen Begriffen) – aber als *Subjekt*, wie Fichte dem als perspektivisch höheres Verstehensziel entgegensetzt, so erfasse ich mein Ich als Vermögen freier „Selbständigkeit“ (ebd.). Auf dem dauernden untergründigen Konkurrieren von Naturtrieb und sittlichem Trieb[27] beruhen nach Fichtes Konzeption „alle Phänomene des Ich“ (SW IV, 130), die aber diesem Ich selbst nicht ohne Weiteres bewusst sind. Das bloß an sich „freie Wesen“, das noch der Natur verhaftet bleibt, ist sich darüber oft nicht im Klaren, wie seine Freiheit seinem Naturtrieb „zu diensten“ ist (SW IV, 138).[28] Dem Trägheitsgefälle nachgebend, kann dem Menschen die Einsicht in seine Freiheit verborgen bleiben. Die Idee der freien Ichheit in

der eigenen Person zu erfassen – was ein dogmatischer *Determinist*, der eine alles durchwaltende Naturnotwendigkeit annimmt, für ein Jagen nach einem Phantom ansehen muss –, dazu bedarf es einer „Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre“ (I/4, 258f.). Die Selbsterfassung seiner Freiheit, wobei ein spontan sich (und anderes Seiende) Veränderndes als wirksamen Grund dieser Veränderungen sich selbst erkennt, liegt nicht im „Mechanismus“ der Natur (SW IV, 3f.).

Im Werk des Umbruchs, nach dem Atheismusstreit: „Die Bestimmung des Menschen“ (1800), unterzieht Fichte den Idealismus der Freiheit, den er verkündet hatte, einer läuternden Katharsis, indem er ein „Ich“ in einer ergeifenden Herzensergießung reden lässt, das seine Freiheit anzweifelt. Die flammende Rede des Ich durchläuft markante Stadien, beginnend mit der Meinung, in einen deterministischen Kausalnexus eingebunden zu sein, dessen Erklärungskraft das Ich einschließe, über die Verwundung des Selbstgefühls, Scham, Ohnmacht bis zum Aufstand wider die drohende Geistesdepression. Im Naturalismus, der intellektuell gewürdigt wird, findet das Ich sich erwürgt und unterbewertet. Der schneidende Inhalt des Zweifels, der ein verzweifeltes Ohnmachterleben nüchtern streng auf den Begriff bringt, lautet: „Alles, was ich je bin und werde, bin ich und werde ich schlechthin notwendig“ (SW II, 183, 189f.). Fichte führt hier eindringlich die Bedeutung einer deterministischen Weltansicht für das existenziale Sichverstehen des Ich vor Augen. Wer einen universalen Determinismus annimmt, muss, wagt er kühn und klar zu Ende zu denken, von sich sagen: *„Ich bin eine durch das Universum bestimmte Äußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft“* (II, 183). Deutlicher lassen sich Faszination und Schrecken des – heute verbreiteten – *Naturalismus* wohl kaum aussprechen. In einem schmerzlichen Klagegesang macht Fichte keinen Hehl aus dem Verzweifeln über die Konsequenzen des Naturalismus – wenn er wahr wäre. Fichte ringt hier mit der Frage, ob Freiheit nur ein leerer Gedanke sei,

eine Illusion erhoffter Selbstverwirklichung des Menschen oder ob er als Ich frei seinen Lebensplan zu entwerfen und zu realisieren vermag. In der *„Bestimmung des Menschen“* entfaltet Fichte die (zu überwindende) Position des Determinismus, zunächst rein sachlich deskriptiv: „Ich trete ein in eine geschlossene Kette der Erscheinungen, da jedes Glied durch sein vorhergehendes bestimmt wird“ (SW II, 173). „Ich selbst, mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit“ (SW II,178f.). Ich handle nicht aus mir selbst; denn, so lautet die sachliche Bilanz, „in mir handelt die Natur“.

Nun aber folgt eine Eskalation im Innewerden des Ichverlustes, welche Wut gegen die globale *Heteronomie* entfacht: „Ich kann bereuen, und mich freuen, und gute Vorsätze fassen; … aber ich kann ganz sicher durch alle Reue, und durch alle Vorsätze nicht das geringste an dem ändern, was ich nun einmal werden muß. Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Notwendig-keit“ (SW II, 189f.). Die Peripetie gemäß einer Logik des Herzens, das die Logik des Verstandes erleidet – und das mit Pascal ergründen will: Woher komme ich, wohin gehe ich, wer bin ich in der Weite des Weltalls? – lautet: „Warum muß mein Herz trauern und zerrissen werden, von dem, was meinen Verstand so vollkommen beruhigt? Da nichts in der Natur sich widerspricht, ist nur der Mensch ein widersprechendes Wesen?“ (SW II, 190f.). „Daß ich bestimmt sein sollte, ein Weiser und Guter, oder ein Tor und Lasterhafter, zu sein, daß ich an dieser Bestimmung nichts ändern, von dem ersteren kein Verdienst, und an dem letzteren keine Schuld haben sollte – dies war es, was mich mit Abscheu und Entsetzen erfüllte“ (SW II,191). Sinnlose Reue wäre total fatal.

Der Aufbruch des sich verkannt sehenden Ich in Zorn ruft die Antithese zum Naturalismus wach und verleiht sich, voluntativ gespeist, aber intellektuell vernünftig argumentierend das Wort: Aber „ich selbst will selbständig – nicht an einem andern, und durch ein anderes, sondern für

mich selbst Etwas sein; und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen sein. Den Rang, welchen in jenem Lehrgebäude jede ursprüngliche Naturkraft einnimmt, will ich selbst einnehmen (…). Ich will eine innere“ eigentümliche „Kraft des Ich“ haben, „mich auf unendlich mannigfaltige Weise zu äußern“ (SW II, 191). „Es soll ein Bestes geben nach geistigen Gesetzen; dieses mit Freiheit zu suchen, bis ich es finde (…). Dieses Beste soll ich wollen können; (…) und wenn ich stattdessen etwas anderes will, soll ich die Schuld haben.“ – „Ich will frei sein (…) heißt: ich selbst will mich machen, zu dem, was ich sein werde“ (SW II, 192f.). – Hat im Widerstreit der Lehrgebäude der Gedanke nur das Zusehen? Ist – wie heute eine evolutionäre Erkenntnistheorie behaupten will[29] – „die Intelligenz bloße Natur-Äußerung“? Dort waltet eine eigengesetzliche Naturkraft – „hier bin Ich es selbst, unabhängig und frei vom Einflusse aller äußern Kräfte, der seiner Unentschlossenheit ein Ende macht“ und in kühnem, stolzen Mut einen Neuanfang setzt: Das bin ich, der durch die frei in mir hervorgebrachte Erkenntnis des Besten mich bestimme (im Sinne von Leibniz’ *lex optimi)*. Welche von beiden Meinungen – denn aus Gründen zu erweisen sei keine – „soll ich ergreifen? Bin ich frei und selbständig, oder bin ich nichts an mir selbst, und lediglich Erscheinung einer fremden Kraft?“ (SW II, 195). Und diese Kraft ist Natur oder Fatum.

Die *Bilanz zur logisch schwer auflösbaren Rätselfrage des Ich zwischen Natur und Freiheit* ist: „Das System der Freiheit befriedigt“ das Herz, das der Unfreiheit zwar den Verstand, aber „tötet und vernichtet mein Herz. Kalt und tot(!) dastehen, und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüber fliehenden Gestalten – dieses Dasein ist mir unerträglich, ich verschmähe und verwünsche es. Ich will lieben, ich will mich in Teilnahme verlieren, mich freuen und mich betrüben. Der höchste Gegenstand dieser Teilnahme für mich bin ich selbst (…). In der Liebe nur ist das Leben, ohne sie ist Tod und Ver-

nichtung. – / Aber kalt und frech tritt das entgegengesetzte System hin, und spöttelt dieser Liebe. Ich bin nicht, und ich handle nicht (…). Der Gegenstand meiner innigsten Zuneigung ist ein Hirngespinst (…). Statt meiner ist und handelt eine fremde mir ganz unbekannte Kraft (...). Beschämt stehe ich da mit meiner herzlichen Neigung (…). Mein Heiligstes ist dem Spotte preisgegeben" (SW II, 196f.). Das innerweltlich humane Heiligste ist die bindende Macht der Persönlichkeit, die Reue fassen oder Treue geloben kann.[30] Beschämt werden die Herzenswünsche: spontan lieben können in *Eros* und *Philia*. Der *Illusionsbildungsverdacht* wird in Metareflexion bedacht; Motto: weg mit den schönen Träumen!

Die Bilanz der Antithetik wird als innerer Dialog der Geistseele dramatisch packend entfaltet:

„Ohne Zweifel war es die Liebe dieser Liebe" (Augustinus-Anklang!), deren Verlieren mich nun zur Verzweiflung treibt. Versetzt du dich aber in den (rationalen) Standpunkt der Übersicht des Universums, der, im Erklären unerschöpflich, selbst mein Interesse für Freiheit und Liebe zu erklären trachtet, „so wird dir klar, daß, was du deine Liebe nanntest, nicht deine Liebe ist", sondern eine fremde „Liebe", nämlich „das Interesse der ursprünglichen Naturkraft in dir, sich selbst als eine solche zu erhalten". Die Selbstverwundung,[31] ein Verdacht gegen die Integrität der eigenen Person in ihrem Fühlen, Wollen, Handeln, lautet: Du liebst nicht, denn „du *bist* überhaupt nicht", nämlich kein souveränes freies Ichwesen. Die Frage ist, „ob der Erkenntnis die Liebe, oder der Liebe die Erkenntnis untergeordnet werden solle. Das letztere steht in üblem Rufe bei verständigen Leuten, das erstere macht mich unbeschreiblich elend, indem es mich selbst aus mir selbst vertilgt. (…) Unentschieden kann ich nicht bleiben": An der Beantwortung dieser Frage hängt „meine ganze Würde". „Welche Macht kann mich vor mir selbst retten?" (II, 196ff.). – Das ist wie ein Ruf nach Erlösung aus dem Labyrinth des Denkens und Fühlens. Den Dezisionismus kraft der Logik des Herzens erkennt Fichte

aber nicht als Lösung an, kein Abbruch der Reflexion zugunsten eines irrationalen Sprungs in den Glauben an einen persönlichen Gott – wie ihn Jacobi lehrte („Briefe über die Lehre des Spinoza") – und an die in Gott uns geschenkte Freiheit. – Kants Auflösung der (inkompatibilistischen) Antinomie von Freiheit und Naturdeterminismus (durch *Metareflexion* auf den subjektiven Ursprung des mechanistischen Weltmodells) fortführend, gelangt Fichte zur idealistischen Wende, die sich im befreienden Seufzer Ausdruck verleiht: Das bin wieder Ich, der „durch die frei in sich hervorgebrachte Erkenntnis des Besten sich bestimmt" (SW II, 195). Der *Sinn der Freiheit* liegt in der Gesetzmäßigkeit, die definiert, was als Gutes sein *soll*.

Schlüsselthesen: 1) Die Idee der Freiheit gehört zu den höchsten Errungenschaften europäischer Kultur. 2) Kant begründet im Horizont Newtonscher Physik, dass die Unfreiheit unbeweisbar ist. 3) Fichte nimmt Kants Resultat der Nichtunmöglichkeit von Freiheit auf, die mit koexistenter Naturgesetzlichkeit *kompatibel* ist, vertieft sie *existenziell* zur *Wahl* zwischen Natur und freiem Ich. Das bedeutet, ich darf meine ureigene, u. U. latent mir verborgene Freiheit als mein *wahres Selbst* erfassen, will mein freies Ich also nicht zum fremdgesteuerten, *utilitarischen Charakter* degradieren.

Anmerkungen

1 I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe (Sigle: AA), Berlin 1968, Bd VI, 280f.

2 Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hg. v. K. H. L. Pölitz, 2. A. Leipzig 1830, 201.

3 Theorie-Werkausgabe (: TW) Bd 12, 496f., 393; in der Enzyklopädie (§ 481: TW 10, 300f.) ist der „freie Geist" Vollendung des subjektiven Geistes als Einheit des theoretischen und sittlich-rechtlichen praktischen Geistes.

4 Vgl. Jaques Monod: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971.

5 Introductions aux grands principes (1763), Oeuvr. compl. Hrsg. J. Assezat/M. Tourneux, Paris 1875, Bd. 2, 97.

6 Zum Bruch im Menschenbild des 19. Jh.s durch die Deszendenzlehre, auch zum Verlust von Wahrheit und Freiheit, vgl. Edith Düsing: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus. 2. A. München 2007.

7 Dem heute gängigen Maschinenmodell vom Menschen, das ins 18. Jahrhundert (Lamettrie: L'homme machine) und bis Demokrit zurückgeht und aktuell in D. Dennett und R. Dawkins populistisch lautstarke Missionäre findet, das durch mechanistisch-monokausales Denken das Wesen des Menschen naturwissenschaftlich reduktionistisch auf physikalisch-biochemische Prozesse zurückführt, steht seit der Antike (Platon, Aristoteles) der teleologische, Sinn und Ziel ergründende Ansatz gegenüber. Neuen Auftrieb erhielt Letzterer durch die neue Sicht der Natur in der Quantenphysik: Bereits die unbelebte Natur ist ganzheitlich, nicht nur kausalmechanisch zu begreifen. Dem Maschinenmodell vom Menschen steht die andere Richtung, z. B. in Viktor von Weizsäcker, gegenüber, der unter dem Begriff des Gestaltkreises (mit Herder und Uexküll) des Menschen konstitutionelles Nichtfestgelegtsein durch Instinkte, ein subtiles Wechselspiel zwischen äußeren Tatsachen und inneren Antworten („Reaktionen") annimmt. Dadurch ist in der Medizin eine Wende eingeleitet von einer naturwissenschaftlichen Disziplin, die den Menschen als reparaturbedürftige organische Maschine sieht und behandelt, zur Psychosomatik, die ganzheitlich Leib, Seele und Geist beachtet. Tatsache ist, dass Sinn verleihende Akte den Krankheitsverlauf mitbestimmen. – Vgl. den Band: Reduktionismen – und Antworten der Philosophie, hrsg. von Wilfried Grießer, Würzburg 2012.

8 So erklärt Robert Spaemann (mit Anspielung auf R. Dawkins): Der letzte Gottesbeweis, München 2007, 11f.

9 Heinz Heimsoeth weist geistesgeschichtlich die Herkunft der Personidee aus der christlichen Hochschätzung der individuellen Seele nach: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Darmstadt 1965 (zu „Seele und Außenwelt", 90–130, „Das Individuum", 172–203). Vgl. E. Düsing/H.-D. Klein, Hrsg.: Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio, Würzburg 2008.

10 Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von Paul Menzer, Berlin 1924, 152.

11 Refl. 7202: AA XIX, 281, aus den Jahren 1780–89. Vgl. dazu Dieter Henrich: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. FS für Gadamer, hg. von D. Henrich etc., Tübingen 1960, 77–115, bes. 101ff.

12 Zur Geschichte vgl. Josef Dolch: Lehrplan des Abendlandes. Zum Realismus und Utilitarismus s. S. 339ff. – Erste Maxime des Utilitarismus heißt: größtes Wohlbefinden für die meisten, für die größte Zahl von Menschen. Zur differenzierten Kritik des neuzeitlichen Utilitarismus s. Klaus Düsing: Fundamente der Ethik. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, bes. 19–27, 81–122.

13 Im Dialog Protagoras zeigt der platonische Sokrates den Verfechtern der Lust als des höchsten Gutes, dass sie einer Art Messkunst der Lüste bedürften, um gute und schlechte Lust voneinander unterscheiden zu können. – Gelänge es, „sexuelle Identität" als Bestandteil „unantastbarer"

Menschenwürde in die deutsche oder europäische Verfassung einzuschreiben, so würde – sofern hier noch frei gedacht werden darf – in Ablösung traditioneller Pflicht- und Tugendethik eine neue Sonderart von epikurischem Hedonismus zur Staatsräson erhoben. – S. dazu G. Kuby: Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Regensburg 2012.

14 GW: Hegel, Gesammelte Werke, hg. von der Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1980ff.

15 GW 9, 305. – Voltaire führte einmal eine Art von Nützlichkeitsbeweis für Gottes Existenz mit Hinblick auf den Bestand der menschlichen Gesellschaft, indem er erklärte, dass die Ehrbarkeit des Weibes, die Redlichkeit des Pächters und die Treue des Dieners durch ihren Glauben an Gott abgesichert würden. Voltaire's sarkastische agnostische Pointe lautet: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer" (Oeuvres, Paris 1829–1834, XIII, 265).

16 Zit. nach H. Schelsky: Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen. Reinbek 1963, 50.

17 Schiedermair weist auf höchst bedenkliche Folgen naturalistischer Prämissen hin, wenn der Nobelpreisträger James D. Watson, Molekularbiologe (in: „Die Ethik des Genoms", FAZ 26. 9. 2000), ein „existentielles Recht" (des pränatalen Embryos Mensch) auf Dasein allein dem „gesunden und produktiven Leben" zugestehen will. Ein Sichaufwerfen zum Herrn über Leben und Tod liege in der verbrauchenden Embryonenforschung und eine totaler nicht denkbare Herrschaft des Menschen über Menschen in der Idee des Klonens menschlicher Wesen. – Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern: Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3. 09. 2003, Nr. 204, S. 33. Artikel 1.1, so moniert Böckenförde, ist nicht mehr tragendes Fundament; Maß und Art des Würdeschutzes wird, v. a. in Hinblick auf die pränatale Existenz, konsensbezogen neu definiert; abgeleitet wird eine gleitende Skala variierender Disponibilität des Würdeanspruchs; an Stelle absoluter Würde, die privater Autonomie gelten soll, tritt Abwägungskalkül oder Güterausgleich, auf konkrete Umstände gerichtet. Die Relativierung des Würdeanspruchs für Entwicklungsstufen menschlichen Lebens eröffnet als Folgelast den Freiraum für den Würdeschutzabbau. Von Artikel 1.1 wird nun auch ein Recht auf selbstverantwortlichen Suizid abgeleitet. – Eine barbarische Rückseite des Utilitarismus und des ihm nahen naturalistischen Menschenbilds gibt sich in neueren Wortprägungen zu erkennen: Humankapital, postnatale Abtreibung, sozial(-kassen-)verträgliches Frühableben. Zum Skandalon der Lizenzierung des Tötens s. kritisch K. Düsing: Fundamente der Ethik, 96–107.

18 S. dazu eingehend Marius Reiser: Bologna: Anfang und Ende der Universität (Forum 80), Bonn 2010.

19 Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hg. v. K. H. L. Pölitz, 2. A. Leipzig 1830, 201. – Vgl. dazu Heinz Heimsoeth: Freiheit und Charakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620, in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, hrsg. von Gerold Praus, Köln 1975, 292–309.

20 In nahezu dramatischer Ausschmückung erklärt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben,

daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt sein würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei“ (AA V, 98f.; vgl. AA III, 372f.). – Vgl. zur Problematik Heinz Heimsoeth: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, in: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd 1: Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Köln 1956, 229–257.

21 Eine religionsphilosophische Variante des Determinismus ist der heidnische Schicksalsglaube, der Fatalismus. Fichte typisiert das Grausen vor einem unbekannten Schicksal, das nach unbekannten Regeln „im Ohngefähr“ als Gebieter von allem „unerbittlich regiert“. Es sei die „niederdrückendste“ und „schrecklichste Idee“ für den Menschen, dass all sein „Ringen, Arbeiten“, seine „Klugheit“ nichts, schlechterdings gar nichts helfen könne, ja „er selbst, ganz wie er ist, unter einem unerbittlichen Gebieter“ stehe und kein Mittel wisse, das „Schicksal“ zu „versöhnen“. Die griechischen Tragiker, erinnert er, sind „voll von den Schrecken dieser Idee“ (GA II/4, 292f.). – Fichte wird im Folgenden zitiert nach der Historisch-kritischen Fichte-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: I,1–IV, 2 und nach der Ausgabe der Werke Fichtes von Immanuel Hermann Fichte: SW I–XI.

22 Vgl. dazu die biografische Darstellung von Wilhelm G. Jacobs: Fichte, 3. Aufl. Hamburg 1998, sowie Edith Düsing: Fichtes praktische Philosophie (publizierte Vorlesung an der FernUni Hagen 2011).

23 Benedict de Spinoza: Ethica ordine geometrico demonstrata (zuerst 1677); Übersetzung: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, übers. von O. Baensch, Hamburg 1963, 97.

24 Die aktuelle Debatte um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit menschlicher Freiheit erhellen Klaus Düsing: Gegenwärtige Freiheitsprobleme und klassische Theoriekontexte, in: Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne, hrsg. von E. und K. Düsing, H.-D.Klein, Würzburg 2006, 7–14, und Geert Keil: Willensfreiheit, Berlin/New York 2007.

25 Fichte, SW IV, 158, 136f.; vgl. auch SW IV, 72f. und GA IV/2, 145ff.

26 Die Charakteristik der Erbsünde als „voluntas perversa“ durch Augustinus tönt hier durch: „non ex toto vult“! Confessiones/Bekenntnisse, Lateinisch und Deutsch, eingeleitet und übers. von Joseph Bernhart, München 1980, 380, 404. Der gewaltige Kampf seines Inneren, das in zwei kontrahierende Willen auseinanderzubrechen droht, den Augustin im achten Buch entfaltet (380–409), ist vor dem Hintergrund des Römerbriefs (Kap. 6–8) zu lesen.

27 Zu Fichtes Lehre von den Triebfedern s. Georg Gurwitsch: Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen 1924; Wilhelm G. Jacobs: Trieb als sittliches Phänomen. Bonn 1967.

28 Auf Schopenhauers überspitzte Lehre von der Knechtung des Erkennens unter dem Willen weist ein anderes Wort Fichtes voraus: „Auf der ersten Stufe der Bildung, des Individuums sowohl als der Gattung, überschreit der praktische Trieb, und zwar in seiner niedern, auf die Erhaltung und das äußere Wohlseyn des animalischen Lebens gehenden Äußerung, alle übrigen Triebe; und so fängt denn auch der Erkenntnistrieb damit an, bei jenem zu dienen“ (I/6, 348f.).

29 Die Problematik der evolutionären Erkenntnistheorie zeigt Klaus Düsing auf (Über das Verhältnis von Geist und Gehirn, in: Medizin und Ideologie. Informationsblatt der Europäischen Ärzteakti-

on, 20. Jg. 1/1998, 51–58): Diese Theorie behauptet, dass unser Erkenntnisapparat sich in Anpassung an die Umwelt herausgebildet hat, und „weiß“ dabei zum einen, wie die Umwelt auch unabhängig von unserem Erkennenkönnen beschaffen ist, „da unser Erkenntnisapparat sich ihr anpassen soll“, und begeht zum anderen „den Zirkel, in ihrer eigenen Argumentation bereits die Gesetze der Logik und die Kategorien als konstitutiv gültig voraussetzen zu müssen, deren reale Entstehung in der Urgeschichte sie allererst aufzeigen will“. Drei Probleme sind für die evolutionäre Erkenntnistheorie unlösbar: 1) Ihre Kategorien sind zirkulär: Wir „erklären“ Natur mithilfe des „Apparates“, der erst gemäß dieser Erklärung entstanden sein soll. 2) „Evolution“ vom Zustand X zu einem Zustand Y setzt – in naivem Realismus – eine unabhängig von irgendeinem sie Erkennenden existierende Wirklichkeit an und voraus. 3) Was heißt Anpassung? – Anpassung setzt den Entwurf von Zwecken – z. B. richtig „sehen“ können – voraus.

30 In „Die Krankheit zum Tode“ denkt Kierkegaard Fichtes „Bestimmung des Menschen“ weiter, indem er die Verzweiflung der Notwendigkeit kategorial als Fehlen von Möglichkeit und als Rettung vor Fatalitätserleiden die Idee des Glaubens bestimmt, dass für Gott in jedem Augenblick alles möglich sei. Daher sei der Glaube das Gegengift gegen jene Verzweiflung des Deterministen. Der Fatalist ist, wie der Determinist, verzweifelt, weil für ihn alles notwendig geschieht, er hat Gott verloren und damit sein Selbst. Das Selbst des Deterministen kann nicht atmen. Und die Gottesverehrung des Fatalisten ist stumme Unterwerfung; er kann nicht innerlich beten.

31 Was Fichte als Reflexion erwägt, wird zur Lehrmeinung in Sigmund Freuds Psychoanalyse, von Nietzsche und Schopenhauer angebahnt, wonach das im Idealismus vermeinte freie Ich nur Epiphänomen seiner Triebe sei.

Edith Düsing, geb. Kallert (geb. 1951 in Erlangen), studierte Philosophie, Mathematik und Pädagogik in Köln; Promotion zum Dr. phil. 1977, Habilitation 1984; seit 1989 apl. Professorin an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln; 1984–2001 Lehrstuhlvertretungen in Köln, Dortmund, Marburg, Mannheim und Siegen; seit 2003 Gastdozentin für Philosophie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen; Mitgründerin der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft e.V.
Forschungsschwerpunkte: Metaphysik, Religions- und Sozialphilosophie, Ethik, Philosophische Anthropologie. Publikationen vor allem zu Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard und Nietzsche.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Winfried Holzapfel
Begrüßung und Einführung 5

Ludger Honnefelder
Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee 11

Edith Düsing
Mein Ich „ein Stück Lava im Monde“? – Fichtes Kritik des Naturalismus als Rettung humanistisch freier Persönlichkeitsbildung . . . 27

Johannes Schwanke
Die Universitätsidee des John Henry Newman –
eine Vergegenwärtigung 50

Heinz-Elmar Tenorth
Das Studium der Massen – wie geschieht Bildung heute? 62

Bund Freiheit der Wissenschaft
Manifest zur Situation der deutschen Hochschulen im Jahr 2012 . . 88

Nachbemerkungen 98