

Fichtes Lehre vom nicht bewußten Vernunftthandeln

ALOIS K. SOLLER¹

Abstract: Fichte does not deny the realistic view of the natural consciousness, as a decided critic of realism he understands it for reasons of the theory of cognition and moral as a mere appearance. Hence the question of its genesis it put. As to Fichte the finite form of self is also a mere datum of the consciousness and a mere appearance which does not know that it is produced, Fichte has to assume a unconscious activity of the spirit. His systematical claim leads him to conceive all contents and

objects of consciousness as produced and to deduce them from unconscious and original activities of reason. Therefore Fichte is one of the most important founders of the doctrine of the unconscious, but not in the meaning of the empirical psychology, although he does touch its questions. Fichte's doctrine of the unconscious still stands in the tradition of rational psychology which becomes his philosophia prima in the frame of his transcendental philosophy.

«Was in uns ist, müssen wir wohl produciren».

Vorbemerkung

Wie Ludger Lütkehaus zutreffend bemerkt, stellt die Freudsche Lehre «für die Entdeckungsgeschichte des Unbewußten weniger einen Anfangs- als einen End- und allerdings auch einen Höhepunkt dar».² Lütkehaus' Textsammlung beschränkt sich auf das 19. Jahrhundert; Schelling ist noch enthalten, J. G. Fichte aber, den Lütkehaus kurz erwähnt, nicht mehr, obgleich auch seine Spätphilosophie dazu geeignete Passagen aufweist.³

1 Döbereinerstraße, 16a. 81247 München. Alemania.

2 Ludger Lütkehaus (Hrsg.), «Dieses wahre innere Afrika», Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud», Einleitung, Frankfurt/Main 1989, 8.

3 Vgl. SW II, 540, 554 ff., 583 ff.; SW VII, 55 ff.; NW 1. 251 ff., 362 f., 396 ff.; NW 2, 424 ff. u.a.m. –Sofern nichts anderes vermerkt, beziehen sich die Literaturverweise auf die Fichte Akademieausgabe (AA) oder auf die von I.H.Fichte hrsg. sämtlichen Werke (SW) und die nachgelassenen Werke (NW).

J.G. Fichtes Lehre vom ursprünglichen, nicht bewußten Vernunftthandeln ist meines Wissens von der philosophischen Forschung bisher nicht eigens thematisiert worden⁴, obgleich sie in Hinsicht auf ihren systematischen Erklärungsanspruch sowohl ein Anfangs– als auch früher philosophischer Höhepunkt dieser Entdeckungsgeschichte ist. Aber auch wirkungsgeschichtlich ist sie von Bedeutung. Schellings «Anamnese» des Ich knüpft an Fichtes Position an, und Herbarts (auch von Fichte beeinflusste) Psychologie reicht in der Tat bis in die Schul– und Studienjahre Freuds.⁵

Es erscheint daher angebracht, Fichtes Lehre skizzierend vorzustellen, wobei ich Fichte selbst weitgehend zu Wort kommen lassen möchte. Ergiebig ist hier vor allem seine Jenaer Philosophie, da sie sich fast ausschließlich mit dem «Ich» beschäftigt, während die «Handlungsweise des Gemüths, welche durch's Denken [...] zum Begriffe wird» (AA II,3,43) in den späteren Arbeiten nicht mehr im Zentrum der Betrachtung steht.

Fichtes Lehre vom ursprünglichen, nicht bewußten Vernunftthandeln

«Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer, und ihrer Tatsachen des Bewußtseins, [...] wirklich allgemein gegolten» (AA I,3,187, 190).⁶ Sowohl das, was wir mit unseren fünf Sinnen wahrzunehmen glauben, wie diese Sinne selbst

4 Alfred Schöpf übergibt in seinem Aufsatz «Die Wissensformen des Unbewußten im 19. Jahrhundert», in: *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jahrbuch, Bd. 13, 1987, 255–271, Fichtes Philosophie. In *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1973, 258) betont Jürgen Habermas in Vorbereitung seiner Auseinandersetzung mit Freud, daß im Vergleich zu Kant «erst in Fichtes Begriff der interessierten Selbstreflexion [...] das der Vernunft eingewobene Interesse seine Nachträglichkeit [verliert] und [...] konstitutiv für Erkennen und Handeln» wird; das Wie dieses Eingewobenseins ist aber nicht sein Thema. Ähnlich in Martin Bartels *Selbstbewußtsein und Unbewusstes*, Berlin, New York 1976. Bartels will aus der «Theorie Fichtes die formalen Kategorien» herausheben, «auf die hin» er die «Psychoanalyse und die Existenzialontologie» befragt (ebd., 24, 29 Anm.). Auch bei Odo Marquard *Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse* (Köln 1987) findet sich keine nähere Behandlung von Fichtes Position in dieser Frage. – In der Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wird dagegen vereinzelt darauf hingewiesen. Alf Nymann spricht in seinem Aufsatz «Über das „Unbewußte“» (in: *Kant – Studien*, 34. Bd., 1929, 151–166) cursorisch davon, daß bei Fichte die «freien, konstituierenden Handlungen des Ich [...] als gewisse „unbewußte“ oder besser „vorbewußte“ Vorgänge» (154) aufgefaßt werden; es handle sich um ein «funktionelles „Unbewußtes“ oder „Vorbewußtes“». Gegen Nymanns Sicht ist einzuwenden, daß Fichte vom «Unbewußten» i.S. eines dem natürlichen Bewußtsein «nicht bewußten» Handeln des Geistes nicht nur in einem «gewissen Sinn» (ebd.) spricht, sondern – wie wir sehen werden – ganz ausdrücklich. In seiner *Geschichte der neueren Philosophie* (5. Aufl., Bd. II, 223 ff.) bezeichnet Windelband es als den «tiefsten Gehalt» der Fichteschen Philosophie, «daß alles Bewußtsein sekundärer Natur ist und auf ein Bewußtloses hinweist, welches ihm den Inhalt gibt.» Der Ausdruck «Bewußtloses» ist m.E. etwas unglücklich, wird aber von Windelband selbst richtiggestellt, wenn er einige Zeilen weiter Fichte mit Leibniz konfrontiert und von einer «unbewußten Vorstellungstätigkeit» (224/225) spricht. Folgen wir seiner Festrede «Die Hypothese des Unbewußten», in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Jhg. 1914, 4. Abhdg., dann besteht die «ganze Struktur der Wissenschaftslehre [...] in dem immer erneuten Verhältnis der bewußten zu den unbewußten Funktionen» (4). Für Harald Höffding nimmt Fichte «ein Etwas an, das in uns wirkt, ohne daß wir uns dessen bewußt werden. Wenn er [Fichte] dieses Etwas ein Ich nennt, so benutzt er die Analogie mit dem bewußten Wirken» (*Geschichte der neueren Philosophie*, 1. Aufl., Leipzig 1896, 161). Daß diese analoge Sprechweise Anlaß vieler «Mißverständnisse» ist, betont Windelband in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1980, 17. Aufl., 511, Fußnote 100. Eduard von Hartmann behandelt in seiner *Philosophie des Unbewussten* Fichtes einschlägige Position nicht.

5 Vgl. L. Lütkehaus, a.a.O., 31.

6 «Dadurch also, daß man aus der Erfahrung, aus dem Umkreis der Thatsachen herausgeht, sich über die ganze Erfahrung

–unser Sinnenbild von ihnen– sind nach Fichte ein Produkt des Ich. Ist die Welt für das natürliche Bewußtsein etwas Gegebenes, so erkennt sie Fichte als «Wiederschein unsrer eignen inneren Thätigkeit» (AA I,5,349): «alles, was im Bewußtseyn vorkommt, ist Product der Einbildungskraft. [...] Was in uns ist, müssen wir wohl produciren» (AA II,4,360).⁷ Die Gesetzmäßigkeiten dieser Produktionen zu erklären, ist Gegenstand der Wissenschaftslehren Fichtes.

Bekanntlich unterscheidet Fichte zwei transzendentalphilosophische Reflexionsreihen. Die Reflexionen der ersten folgen methodischen Überlegungen; durch sie hindurchgehend gilt es, Schritt für Schritt sich der «Wahrheit» zu nähern (AA I,2,362), um «ein ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Faktum» (ebd.) aufzudecken. Fichte spricht auch von «Aufsuchen [...]»; es wird demnach vorausgesetzt, daß sie [die Merkmale des Ich und Nicht-Ich] schon vorhanden sind, und nicht etwa durch unsere Reflexion erst gemacht, und erkünstelt» (AA I,2, 284; 255).⁸ Im Unterschied zu der ersten Reflexionsreihe, die sich mit «Denkmöglichkeiten» und «künstlich hervorgebrachte Fakta» (I,2,363) befaßt, soll der zweiten «etwas in unserem Geiste ursprünglich, unabhängig von unsrer Reflexion vorhandnes, entsprechen» (AA I,2,363; vgl. I,3, 143). Der Gegenstand dieser Reflexion wird «bloß zum Bewußtseyn erhoben» (AA I,2,364), «nicht als Produkt der Reflexion, sondern als ihr Fund» (AA I,2,284) aufgestellt.

Bei der Konstruktion eines Dreiecks sei man sich seiner «Tätigkeit bewusst, nicht so bei der Production „äuserer“ Gegenstände» (AA IV,1,197). Es ist die Aufgabe des Philosophen dieses ursprüngliche Handeln –«Was unabhängig von der Wissenschaft im menschlichen Geiste da ist, können wir auch die Handlungen desselben nennen» (AA I,2,141; vgl. AA I,2, 362 f.; AA II,4, 54) –«zum Bewußtseyn zu erheben»⁹, da es «nicht [...] zum empirischen Bewußtseyn» gelangt (AA I,2,284), es sich in ihm nicht vorfinden läßt (AA I,3,316 Anm.) und wir uns dieses «Handelns als solchen, [...] nie bewußt [werden], u. [...] uns deßelben nicht bewußt werden» können (AA II,3, 325).¹⁰ Den »gesamten Handlungsarten des menschlichen Geistes« (AA I,2,149) will Fichte «auf die Spur [...] kommen» (AA II,3, 24 Anm.). Der Philosoph erhält auf diese Weise Fakten, wenn gleich sie nie das werden, «was man gewöhnlich Fakta des Bewußtseyns nennt, oder daß man sich derselben, als Thatsachen der [...] Erfahrung wirklich bewußt werde. [...] Sie [die WL] giebt dies gar nicht vor; sie erweist blos, daß nothwendig gedacht werden müsse, daß etwas einem gewissen

erhebt, etwas daran anknüpft, was gar nicht in dem Factum oder d[er] Erfahrung liegt, nemlich Angabe des Grundes derselben, dadurch entsteht Philosophie oder welches einerlei ist Metaphysik» (AA IV,2,19; vgl. SW II,541). Daß Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben habe, gilt keineswegs für «alle Philosophie», auch nicht für Kants. Fichte geht hier von seinem Verständnis von Philosophie –von transzendentaler Philosophie– aus.

- 7 Bekanntlich bedarf es zu einem «empirisches Leben in der Zeit» eines «besondern Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich» (I,2,411): «Nun erklärt selbst der P[hilosoph] jene Produktion aus einem Anstoß– II,4,360) oder einer «ursprünglichen Beschränktheit». «Anstoß» oder «Beschränktheit» sollen –wie uns bereits die Ausdrücke zu verstehen geben– keine eigenständige Wirklichkeit haben, sondern eine die Ich-Tätigkeit bloß negierende. (Was zweifellos viele Fragen aufwirft.)
- 8 Auch wenn das Denken des Philosophen kein «freies, willkürliches» ist, sondern vom «Leben», dem «System der Gefühle, des Begehrens» ausgeht und der «Erkenntnis überall nur das Zusehen» (AA II,5,351 f.; vgl. I,2,420) läßt, verdankt es sich gleichwohl der freien Reflexion.
- 9 Vgl. AA I,2, 141, 255, 284 f., 362 ff.; AA II,3,23, 208: «etwas dunkles [wird] zum Bewußtseyn gebracht», 325, 327 ff.; vgl. I,3, 330; u.a.m.
- 10 Daß diese «ursprüngl. Handlungen des menschl. Geistes» (II,4,54) uns «nicht bewußt» sind, «nicht zum Bewußtseyn» kommen und daß das Ich sich nur desjenigen «bewußt [wird], was ihm in diesem Handeln, und durch dieses Handeln, (bloß und lediglich dadurch,) entsteht», nämlich des «Objekts des Bewußtseins» oder des «Dings», können wir wir an vielen Stellen lesen. Vgl. AA I,2, 255, 371, 410, 420, 427, 430, 435; I,3, 169, 170, 176 ff., 314 f.; I,6, 232; II,3 23, 102, 159, 192, 195 ff., 208 Anm., 216; AA I,2, 255, 284, 362/363, 400; AA I,3, 154, 167, 169, 176, 179, 181 ff., 188; 192, 208, 314 f.; II,4, 56, 64, 96, 132, 197; IV,2,18; u.a.m.

Gedanken entsprechendes im menschlichen Geiste vorhanden sey. Soll dasselbe nicht im Bewußtseyn vorkommen, so giebt sie zugleich den Grund an, [...] nämlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit des Bewußtseyns gehört» (AA I,3,146). Diese dem Ich ureigenen Handlungsweisen liegen, verglichen mit den auf die Sinnenwelt sich beziehenden Gefühle, «eine Region tiefer in unserem Geiste, sie liegen in seinem geheimsten Heiligthume» (AA II,3, 318). Es gilt die dem natürlichen Bewußtsein verborgene Welt zu enthüllen und «in die innersten, geheimnißvollsten Tiefen» (ebd.) des Geistes vorzudringen.

Eine zentrale Rolle bei den ursprünglichen Handlungsweisen der Vernunft nimmt die produktive Einbildungskraft wahr; sie ist das «Vermögen, Gefühle zum Bewußtseyn zu erheben» (AA II,3, 311; vgl. ebd. 114, 317), sie erst macht «Leben und Bewußtseyn, und insbesondere Bewußtseyn als fortlaufende Zeitreihe möglich» (AA I,2,350). Ihrer, als «Schöpferin des einigen Bewußtseyns», ist man sich «in dieser Funktion [...] nicht bewußt, gerade darum, weil vor dieser Funktion vorher gar kein Bewußtseyn ist» (AA II,3, 298; vgl. I,2, 371, 375).

Es versteht sich folglich, daß auch die «höchste Handlung des menschlichen Geistes [...] die, seine eigene Existenz zu setzen» (AA I,2,141,255), «für unser Bewußtseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann» (AA I,2,409): «Die ersten u. höchsten Facta selbst gelangen nicht zum Bewußtseyn; das höchste, was zum Bewußtseyn gelangt, ist wohl das Reinholdsche» (AA II,3,25; vgl. ebd. 90). (Reinholds Satz des Bewußtseins.)

Nicht nur das Bild der Sinnenwelt und die für seine Bestimmung in einem Urteil erforderlichen Kategorien entspringen den nicht bewußten Akten der Vernunft, sondern letztere sind es auch, die das praktische Vermögen konstituieren. Sowohl die prinzipielle Natur des Gefühls, als auch Streben, Trieb, Sehnen, Zufriedenheit und moralisches Soll erhalten auf diese Weise schon in der *Grundlage* ihren systematischen Ort¹¹: «die Handlungsweisen des Ich [sind] durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unsrer Deduktion der Haupttriebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet, und beschließt» (I,2,449).

Fichte beansprucht, alle wirklichen Kräfte im Menschen aus den ersten drei Grundsätzen bzw. aus dem Urtrieb oder dem reinen Willen und der ursprünglichen Beschränktheit (vgl. AA I,5, 102,127; AA IV,2,159, 162 f.) abzuleiten: den «mannigfaltigen Äußerungen» der Menschen liege nur «ein Trieb zum Grunde [...], der in allem Wechsel unverändert beharret, und sich selbst gleichbleibt» (SW VII, 302), –ein Gedanke, der in der *Grundlage* und in dem *SSL* ausgeführt wird und in den *Aphorismen über Erziehung* aus dem Jahre 1804 wiederkehrt, wenn Fichte davon spricht, daß «die Kraft des Menschen [...] Eine» ist (SW VIII, 353; vgl. SW II, 255 f.), oder in der Aussage, daß «alle besondern Triebe und Kräfte [...] lediglich besondere Anwendungen der einzigen untheil-

11 In Fichtes frühen Aufzeichnungen *Practische Philosophie* (1793) findet sich bereits der dann in der *Grundlage* bedeutsame Begriff «Streben»: «[...] es ist ein nicht zum Bewußtseyn gekommenes Streben, nicht empfundenes Streben nach gewisser bestimmter innerer Empfindung vorauszusetzen: wird dies durch gegebene Empfindung befriedigt, so wird eine Neigung vorgestellt [...]» (AA II,3,196; vgl. ebd., 197, u.a.m.). –Eine geraffte Darstellung der Bedeutung von «Trieb» bei Fichte, wengleich nicht in der in diesem Beitrag verfolgten Sicht findet sich in Henri Maldineys Aufsatz «pulsion et présence» (in: *La psychanalyse à la université*, Bd. 2, 1976, 49–77). Auf Maldiney bezieht sich Roland Kuhns Artikel «Zum Problem von "bewußt" und "unbewußt"». In Anlehnung an Maldineys Ausführungen zur Triebproblematik bei Fichte, in: *Das Bewußtsein und das Unbewußte. Beiträge zu ihrer Interpretation und Kritik*, hrsg. v. H. Weiß und G. Pagel, Würzburg 1989, 30–36. Kuhn wirft hier die Frage auf, «welche Konsequenzen es für die Psychiatrie und die Psychotherapie hat, wenn man sich einmal das psychopathologische Geschehen von der Ichpsychologie Fichtes her genau anschaut» (34). (Ich danke Frau Dr. S. Doyé für diese Literaturhinweise.) Ausführlicher zu Fichtes früherer Trieblehre: A. K. Soller, *Trieb und Reflexion*, Würzburg 1984.

baren Grundkraft im Menschen» (AA I,6,341) sind. «Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transscendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituiert» (AA I,5,125). «Der Naturtrieb geht aus auf etwas materiales [...], der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit» (ebd., 135); er kann als «reiner, als auf eine bloße Negation gehender Trieb, gar nicht zum Bewußtseyn kommen» (ebd., 142). Beide Triebe sind aber EIN Trieb. Die Kraft des reinen Triebs ist gleichsam die dem Naturtrieb ureigene Kraft. Die Naturtriebe als «Tendenz der Vernunft» (AA II,5,70) sind «Resultat unserer Beschränkung» (AA I,5,134; vgl. AA IV,1, 60). Letztere bedingt eine bestimmte Triebstruktur, die Ausdruck und Mittel des Urtriebs ist und seiner Selbstbehauptung und –verwirklichung dient. Diesem Ziel sind alle Antriebe verpflichtet; sie stehen in einem organischen Verhältnis zueinander: so dient z.B. der Nahrungstrieb dem Erkenntnistrieb und umgekehrt. Im noch unverdorbenen Bewußtsein sind daher der Naturtrieb und die Tendenz des reinen Triebs synthetisch vereint im «sittlichen Trieb», der als ein «gemischter Trieb» von dem «Naturtriebe das materiale [hat], [...]. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine [...]» (ebd., 143).¹²

Die dem natürlichen Bewußtsein nicht bewußten ursprünglichen Handlungsweisen der Vernunft werden zwar erst durch das philosophierende Bewußtsein gesetzt, gleichwohl sollen sie aber, wie die obigen Zitate belegen, auf eine realistisch vorauszusetzende Größe gerichtet sein: «Sie [die transzendente Wissenschaft] erklärt allerdings alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandenen» (AA I,2,412). Fichte fügt aber hinzu, daß «sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richte, [...] jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft [wird]» (AA I,2,412), wodurch aber dieses Unabhängige selbst nicht gehoben werde.¹³

Wird Fichte durch diese Rede noch nicht verdächtig, transzendent zu werden, so legen Äußerungen, daß das uns nicht bewußte Vernunftthandeln aufzusuchen, aufzudecken, aufzufinden und zum Bewußtsein zu erheben ist, diesen Verdacht eher nahe. Fichte erweckt in ihnen den Eindruck, eine Anamnese des Ich an die dem Bewußtsein wirklich vorgängigen Prozesse zu geben. Ebenso wenn Fichte in Anlehnung an Ernst Platner seine Wissenschaftslehre als eine «pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes» versteht und sich als «Historiograph» und «Geschichtsschreiber» (AA I,2,147,365), der die «allgemeine Geschichte der Seelenoperationen» (AA II,4,67; vgl. ebd. 57) nachkonstruiert: «Der lebendige Körper, den wir nachbilden, ist das gemeine Bewußtseyn; das allmähliche Zusammenfügen seiner Theile sind unsre Deductionen» (AA II,5, 117; vgl. AA I,2, 149; AA I,4,200/201; AA II,3,324 f., 325, 334 ff.; AA III,3,332). Der Philosoph beobachtet dazu «die nach ihren inneren Gesetzen [...] notwendig verfahrenende Vernunft überhaupt»

12 Fichtes Verständnis von Trieb ermöglicht nicht nur die Annahme einer Besetzungsverschiebung, sondern Fichte selbst nimmt sie bereits ausdrücklich an. In einem Brief vom März 1795 an seinen Bruder S.G.Fichte deutet er dessen «Hang zur Hypochondrie» als «Sehnsucht, die nicht zum Bewußtseyn kommt» (AA III,2, 263). –Auf Fichtes Lehre des nicht Bewußten in der Sexualität sei nur verwiesen (AA I,4, 100 ff.): «Liebe [...] ist die Gestalt, unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt.» «Daß ein Mann, der die weibliche Unschuld nicht hat, [...] und der sich alles gestehen kann, diesen Trieb zergliedert, geht das Weib nichts an, für sie ist er einfach». Im «Manne ist ursprünglich nicht Liebe, sondern Geschlechtstrieb; sie ist überhaupt ihm kein ursprünglicher, sondern nur ein mitgeteilter, abgeleiteter, erst durch Verbindung mit einem liebenden Weibe entwickelter Trieb» (§4). Die Ehe «ist durch den Geschlechtstrieb in beiden Geschlechtern begründet, für den forschenden Philosophen; aber es ist nicht notwendig, daß irgendeiner unter den beiden Personen, die eine Ehe schließen, dieses sich gestehet» (§8).

13 «Daß dieses Denken eines bestehenden selbst auf unsere Denkgesetze sich gründe, daß [...] nur das Wesen des Ich für das Ich, keineswegs aber das Wesen desselben an sich, als Dinges an sich, gesucht wird, wird aus der Bekanntschaft mit dem Geiste der transscendentalen Philosophie vorausgesetzt» (AA I,5, 44/45).

(I,3,316 Anm.). Unter Hinsicht dieser Textstellen scheint Transzendentalphilosophie bei Fichte zur Geschichte des Selbstbewußtseins (res gestae und historia rerum gestarum) zu werden.¹⁴

Aber wir hören von Fichte nun auch, daß er keine «Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt» (I,7, 249 f. – wohl eine Anspielung auf Sternes *Tristram Shandy*) erzählen will. Alle Rede vom nicht bewußten Vernunftthandeln geschehe im Medium des Bewußtseins und kann sich nicht außerhalb dieses Mediums stehend betrachten. Die Frage, «was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam», sei «völlig unstatthaft» (vgl. I,2,260). Insofern kann Fichte auch schreiben, daß die «gesamten Handlungsarten des menschlichen Geistes, welche die Wissenschaftslehre erschöpfen soll, nur in der Form der Vorstellung – nur in so fern, und so wie sie vorgestellt werden – zum Bewußtseyn gelangen» (I,2,149). Fichte versteht seine Darlegungen also ausdrücklich als diskursiv; weder die produktive Einbildungskraft, die erst ein Zeitbewußtsein ermöglichen soll, noch das sonstige ursprüngliche Vernunftthandeln darf als ein Handeln in einer bereits vorausgesetzten Zeitreihe gedacht werden: alles ist vielmehr «ein einziger Schlag».¹⁵

In Auseinandersetzung mit Ernst Platners Rede von «bewußtlosen Vorstellungen» bemerkt Fichte, daß wir «aus dem mit Bewußtseyn vorhandnen auf sie [die bewußtlosen] schliessen» (AA II,4,64; vgl. AA IV,1,196 f.); «sie werden zum Erklärungsgrunde gebraucht» (AA II,4,56).¹⁶ Dies gilt auch für den reinen Trieb, der ja als solcher kein Faktum des Bewußtseins ist, sondern «etwas ausser allem Bewußtseyn liegendes, und bloßer transscendentaler Erklärungsgrund von etwas im Bewußtseyn» (AA I,5,143), ein Erklärungsgrund, der aber «etwas wirkliches, das Wesen des Ich constituirendes» (I,5,45) im Blick hat.

Welchen Status hat also das nicht bewußte Vernunftthandeln in Fichtes Genese des Selbstbewußtseins? Hat es eine bloß heuristische Funktion (wird «zum Erklärungsgrunde gebraucht») oder entspricht ihm «etwas in unserem Geiste ursprünglich, unabhängig von unsrer Reflexion vorhandnes»? (Was heißt hier «entsprechen», wenn Fichtes Erklärungen ausdrücklich bloß in der Form der Vorstellung erfolgen?) Sind Fichtes Darlegungen bloße Konstruktionen oder beanspruchen sie, Nachkonstruktionen der ursprünglichen ichlichen Vorkonstruktion zu sein? Transzendentalphilosophisch ist m.E. nur ein heuristischer Zugang legitimierbar; dieser Zugang darf auf «etwas

14 Vgl. Ulrich Claesges, *Geschichte des Selbstbewußtseins*, Den Haag, 1974, 13, 94 Fußnote 19. – «Daß das Ich seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt wird, ist eine entscheidende These, von der die Möglichkeit einer Geschichte des Selbstbewußtseins bei Fichte (und auch bei Schelling) abhängt» (ebd., 114, Fußnote 20). – «Wir sind Zuschauer auf dem Theater unsers Geistes» (AA II,3, S. 70). Diese Äußerung Fichtes erinnert an Humes «The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance [...]». Während aber Hume betont, daß dieser Vergleich mit einem Theater uns nicht irre führen darf, da wir überhaupt keinen Begriff von dem Schauplatz haben, wo diese Szenen dargestellt werden, oder von dem Material aus dem zusammengesetzt ist (vgl. *A Treatise of Human Nature*, 1. Buch, Abschn.6), sind die Handlungsweisen auf diesem Schauplatz Fichtes Thema.

15 AA I,7, 249; IV,1, 350, II,8,90 u.a.m. – Ob sich Fichte mit dieser Formulierung bewußt gegen Leibniz wendet, ist m.E. nicht klar. – Seine im *Naturrecht* von 1796 gegebene Genese des Selbstbewußtseins versteht Fichte wohl auch aus diesem Grund als nicht transzendental (vgl. I,3, 343, 374); systemimmanent läßt sich eine «Aufforderung» gar nicht verstehen, was uns Fichte eingesteht, indem er die Wechselwirkung der Iche als «unbegreiflich» (II,4,329; I,6,294) beurteilt. (Vgl. dazu und zu Fichtes Versuchen, die Kommunikation zwischen den Ichen begreiflich zu machen, meinen Beitrag «Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer Interpersonalitätslehre bei Fichte», in: *Fichte-Studien*, voraussichtlich Bd. 6).

16 Von den bewußtlosen Vorstellungen kann man «gar nicht sagen; sie sind wirklich; sondern nur: man muß notwendig welche annehmen. [...] Alles wirkl. hat etwas zufälliges; nur die VftIdeen sind nothwendig» (AA II,4,56; vgl. ebd.64). Fichte verwendet hier das Wort «wirklich» im Sinn von empirisch erfahrbar. Die Vorstellung, daß die Wissenschaftslehre ein «Handelndes», «ein Ich, als ohne Zuthun des Ich vorhandnes Substrat, (ein Ich, als Ding an sich,) der Philosophie zum Grunde legte» weist Fichte ausdrücklich ab (AA I,3,313 Anm.*; vgl. AA I,2,260). Die «Ableitung alles Substrats» erfolge «aus der nothwendigen Handlungsweise des Ich» (AA I,3,313 Anm.*).

wirkliches» gerichtet sein, das dabei Aufzufindende bleibt aber ein in der Konstruktion gewonnenes und in ihr verbleibendes. Fichte erweckt jedoch an manchen Stellen den Eindruck, der Vernunft wirklich innezuwerden, wenngleich auf die Form der Vorstellung eingeschränkt. Mit dieser Einschränkung verneint er zwar eine unmittelbare Erkenntnis der ursprünglichen Akte, zu fragen bleibt aber, welchen Erklärungswert seine Erkenntnis dann überhaupt hat, wenn er auf Bilder zurückgreift, die dem Ich strenggenommen inadäquat sind, da das, was er diskursiv darstellt, eigentlich Ein Ganzes sein soll?¹⁷

Zwei systemimmanente Folgerungen aus dieser Lehre

Für Fichte sind praktisches und theoretisches Vermögen des Menschen ineinander verwoben und im ursprünglichen Vernunftthandeln verankert. Sein bekanntes Diktum, daß ein philosophisches System kein «toter Hausrat» ist, sondern «beseelt durch die Seele des Menschen» (AA I,4,195), folgt dieser Sicht. Selbst das philosophische Denken wird bereits durch nicht bewußte Dispositionen beeinflusst: Unser «Denken ist nicht in sich selbst, unabhängig von unseren Trieben und Neigungen, gegründet; [...]. Unser gesamtes Denken ist durch unseren Trieb selbst gegründet; und wie des Einzelnen Neigungen sind, so ist seine Erkenntnis» (SW II, 255 f.). Fichte spricht u.a. im 28. Vortrag der WL 1804–2 vom «Ich des Bewußtseins» und seinen möglichen vier Grundverstehensweisen «Glaube an die Sinnlichkeit», «Princip der Legalität», «Standpunkt der Moralität», und «Standpunkt der Religion», die, «nur in ihrem Princip nicht eingesehener Vernunft-Effekt sind». Daraus ergibt sich Fichtes Verständnis, daß ein wahrhaftes Verständnis der WLen eine bestimmte Bewußtseinsstufe voraussetzt. Erkennen, Denken und Werten ruhen also nicht in sich, sondern werden durch nicht bewußte Vorgänge bestimmt, die das Leben in der gesamten Breite seiner sozialen und kulturellen Erscheinungsweisen beeinflussen. Die hier naheliegende Frage, wie die von Fichte angesprochenen und empirisch auch vorfindlichen unterschiedlichen Bewußtseinslagen und ihre potentielle innere Dynamik in Anbetracht des EINEN Ich zu erklären sind, erscheint mir ebenso offen wie die Frage, wie die behauptete Willensfreiheit Rückwirkungen auf die Struktur der Triebe und ihre Ansprüche haben kann, Rückwirkungen, die möglich sein müssen, um eine wahrhafte Revolution der Gesinnung herbeizuführen. Wie kann das Ich-Subjekt als ein in ein Ich, das als System zu denken ist, integriertes sich zugleich souverän mit den Anforderungen seiner Naturtriebe, des moralisch Gebotenen und den Ansprüchen der Umwelt auseinandersetzen? Wie kann es, um mit einem Gleichnis Freuds zu sprechen, die Kraft des Es steuern und zügeln, wenn es als Reiter keine eigenen, sondern nur vom Es geborgte Kräfte hat? Wenigstens auf diese Frage sei eine Antwort versucht.

Nach Fichtes Jenaer Philosophie ist diese Kraft dem Ich-Subjekt, das die Herrschaft des Ich-Objekt aufkündigt, nicht geborgt, sondern zur souveränen Verwendung geschenkt. Fichte denkt dies wohl als eine Art Synergie: Da es dem Ich wesentlich sein soll, daß es reflektiert, wird es sich der ihm ureigenen «Tendenz zur absoluten Thätigkeit» bewußt und durch «das Bewußtseyn seiner Absolutheit reis't das Ich sich selbst –von sich selbst– los, und stellt sich hin als selbstständiges» (AA I,5,48; vgl. IV,1,12). Vielleicht kann man sagen, daß das absolute Ich frei erkannt sein «will», es freie und zugleich sittliche Selbstbestimmung des Ich-Subjekts «will». Der Trieb «entläßt gewißer maßen das Vernunftwesen aus seiner Leitung» (AA IV,1, 16), er «will» den Reiter,

17 Vgl. Alois Soller, «Fichte –Vollender der kantischen Transzendentalphilosophie?», in: *Philosophisches Jahrbuch*, 98. Jahrgang 1991, 1. Halbband, Freiburg/München, 114–132.

überläßt sich ihm, und erst im sittlichen Verhältnis werden beide wieder Eins. Noch dunkler wird dieses Verhältnis in Fichtes späterer Philosophie, wo die Willensfreiheit ihre moralische Bedeutung zu verlieren scheint (vgl. NW 1, 414 f.; NW 3, 41, 45, 53 f., 56).

Abschließend sei noch angemerkt, daß Fichte mit seiner Lehre vom ursprünglichen Vernunftthandeln auch ein aufklärerisches Anliegen verfolgt. Da das dem natürlichen Bewußtsein verborgene Vernunftthandeln zum Bewußtsein erhoben wird, erhalten wir auf diese Weise auch Auskunft über uns selbst und über unsere wahre Bestimmung: «So wie unsre Geburt [...] uns in diese Sinnenwelt einführt, so will [...] die transscendentale Philosophie, durch eine gänzliche Wiedergeburt uns in eine neue höhere Welt einführen» (AA II,3,327). Wird das Ich, das nicht den Weg des Wissenschaftslehrers geht, «seines Handelns sich gar nicht bewußt» und erscheinen ihm seine Produkte «als ohne alles sein Zuthun vorhanden» (AA I,3,169), zeigt die WL, daß die «Welt [...] nichts weiter [ist], als die nach begreiflichen VernunftGesetzen versinnlichte Ansicht unsers eignen innern Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind» (AA I,5,353; vgl. AA I,3, 199 ff.).¹⁸

Resümee

Fichte leugnet nicht die realistische Sichtweise des natürlichen Bewußtseins, als entschiedener Kritiker des Realismus begreift er sie aus erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Gründen jedoch als bloße Erscheinung. Damit stellt sich die Frage der Genese des natürlichen Bewußtseins. Da auch das empirische Ich für Fichte eine bloße Bewußtseinsgegebenheit ist, es aber um seine Produziertheit nicht weiß, muß Fichte unbewußte Handlungsweisen des Geistes annehmen. Sein systematischer Anspruch führt ihn dazu, alle Bewußtseinsinhalte und Bewußtseingegenstände als produzierte zu verstehen und aus diesen nicht bewußten, ursprünglichen Handlungsweisen der Vernunft abzuleiten. Fichte ist damit einer der bedeutendsten Begründer der Lehre des Unbewußten, nicht im Sinne einer empirischen Seelenlehre, obwohl er selbst Fragen der empirischen Psychologie, die bei ihm in Rahmen seines Begriffs von Transzendentalphilosophie zur *philosophie prima* wird.

(Septiembre, 1994)

18 Mag man auch mit Habermas' Formulierung (a.a.O.,256), daß die «Selbstreflexion [...] Anschauung und Emanzipation. Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem» ist, Fichte hier zustimmen, so hat die Äußerung Fichtes «Du wirst nun nicht länger vor einer Notwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte sind [...]» (AA I,6, 247; vgl. AA II,3, 332), nicht grundlos Hegels Spott in *Glauben und Wissen* provoziert. –Hingewiesen sei auf A. Gehlens psychologisierende Erklärung von Fichtes Philosophie in «Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung» (*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XL, 1952–53): «Sein in die Philosophie abgedrängtes Tatbedürfnis fand es unerträglich, daß im Bewußtsein unbewußte Prozesse vor sich gehen [...] von denen das "Ich" gar nichts weiß und deren Resultate es einfach vorgelegt erhält» (339). Fichte habe «kein Feld des Bastillesturms» gehabt «als seinen eigenen Kopf, in dem er nichts Entfremdetes und von außen Aufgedrängtes mehr dulden, in dem er allein regieren wollte» (340).