

DIAGONAL

Zum Thema: Vision

Zeitschrift der Universität Siegen

Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen

Redaktion

Diagonal. Zeitschrift der Universität Siegen, Ansprechpartner: Univ.-Prof. Dr. Volker Stein
c/o Universität Siegen, Lehrstuhl für Betriebswirtschaftslehre, insb. Personalmanagement und
Organisation, Unteres Schloß 3, D-57072 Siegen
E-Mail: volker.stein@uni-siegen.de Internet: <http://www.pmg.uni-siegen.de>

Verantw. i. S. des niedersächs. Pressegesetzes: Univ.-Prof. Dr. Gero Hoch, Univ.-Prof. Dr.-Ing. Hildegard
Schröteler-von Brandt, Univ.-Prof. Dr. Angela Schwarz, Univ.-Prof. Dr. Volker Stein

Bezugsbedingungen

Erscheinungsweise: einmal jährlich

Abo print: Jahrgang € 8 [D] / € 9 [A]; e-only: Jahrgang Institutionenpreis ab € 36 [D] / € 37,10 [A]

Einzelheft: € 15 [D] / € 16 [A]; E-Heft: € 11,99

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung oder bei Brockhaus Commission, Kreidlerstr. 9, D-70806 Kornwestheim,
Tel.: 0049 07154/1327-0, Fax: -13, v-r@brocom.de

Ein Abonnement verlängert sich automatisch um ein Jahr, wenn die Kündigung nicht zum 1. Oktober
erfolgt ist.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

Leider war es nicht in allen Fällen möglich, die Inhaberinnen und Inhaber der Bildrechte zu ermitteln.
Wir bitten deshalb gegebenenfalls um Mitteilung. Die Herausgeberinnen und Herausgeber sind bereit,
berechtigte Ansprüche abzugelten.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Tel.: 0049 551 5084-308, Fax: -333, www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com, info-unipress@v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck
Printed in the EU.

ISSN 0938-7161

ISBN 978-3-8471-1229-7

ISBN 978-3-8470-1229-0 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-1229-4 (E-Library)



unipress

DIAGONAL
Zeitschrift der Universität Siegen

Jahrgang 2020

Herausgegeben vom Rektor der Universität Siegen

Gero Hoch / Hildegard Schröteler-von Brandt /
Angela Schwarz / Volker Stein (Hg.)

Vision

Mit 51 Abbildungen

V&R unipress

Inhalt

Gero Hoch / Hildegard Schröteler-von Brandt / Angela Schwarz / Volker Stein Vom Traum zur Brücke in die Zukunft: Editorial »Vision«	7
Petra Lohmann Das »Gesicht« als Konstituens des Bewusstseins. Fichte im Spiegel der Kritik Schopenhauers	13
Jürgen Nielsen-Sikora Geschichte als Vision. Zur Wiederentdeckung des Menschen im geschichtsphilosophischen Werk von Walter Benjamin	31
Jörg M. Wills Mathematik und Vision: Von Kepler über Gauß bis zur Wurstkatastrophe	49
Hildegard Schröteler-von Brandt Die sozialutopischen Stadtmodelle des 19. Jahrhunderts – zwischen Vision und Wirklichkeit	57
Angela Schwarz Traumstädte von morgen: Visionen von der Stadt der Zukunft in den USA zwischen 1880 und 1930	77
Tanja Kilzer Ein symbolträchtiger Ausstellungsbau für technische Visionen – Das Ford Building auf der California Pacific International Exposition 1935/36 und das Wandgemälde »March of Transportation« des Künstlers Juan Larrinaga in seinem Innenraum	99

Eva von Engelberg-Dočkal Visionen simultaner Geschichten: Historisierende Stadtinseln	125
Arnd Wiedemann / Jan-Philipp Dielmann Die Route wird berechnet – Mit welchen Visionen Google, Amazon, Facebook und Apple unsere Gegenwart und Zukunft formen	139
Anna Feldhaus / Nicolas Mues / Tobias M. Scholz / Carolin Uebach / Lisa Völkel Der Kampf der Visionen zwischen Unternehmen – Implikationen für das strategische Management	161
Michael Knop / Henrik Freude / Marius Mueller / Regina Gassert / Sebastian Weber / Caroline Rensing / Charles Christian Adarkwah / Bjoern Niehaves Die Vision digitalisierter Gesundheit – eine sensorische Revolution	179
Markus Kötter Status quo und Veränderungsbedarfe in der Englischlehrerbildung und guter Englischunterricht	205
Markus Schaal Raum für eine eigenständige Kindheit in der Stadt? Zukunftsvisionen für eine unabhängige Mobilität von Kindern	223
Yasemin Niephaus / Jan David Hesmer / Mira Hölzemann / Constantin Senst Soziale Arbeit: Visionen für eine solidarische Gesellschaft	245
Gustav Bergmann Eine Reise nach Gustonien. Eutopische Visionen einer mitweltgerechten Transformation	263
Niko Paech Aus der Pandemie lernen: Zukunftsbeständigkeit durch Selbstbegrenzung	291

Vom Traum zur Brücke in die Zukunft: Editorial »Vision«

Vision geht auf das lateinische »visio« zurück und steht dort für »Sehen«, »Anblick«, »Erscheinung«. Die Aufnahme optischer Reize aus der realen Welt oder die gedankliche Vorstellung von etwas Sichtbarem, das man sich vor Augen führt, ist hier nur der Anfang. Vision geht viel weiter, indem sie die innere interpretative Transformation des wie auch immer »Gesehenen« in eine gegenwartsbezogene Erscheinung oder in eine zukunftsbezogene Vorstellung mit umfasst.

Man ahnt: Vision ist ähnlich fundamental wie das Sehen selbst. Die unmittelbare Verwendung des Konzepts Vision in vielen lebensweltlichen Kontexten liegt nahe und erscheint beinahe normal – so normal, dass man dies gar nicht mehr in Frage stellt. Oder etwa doch? Was genau hat Helmut Schmidt zu seiner bekannten Aussage gebracht, »wer Visionen hat, sollte zum Arzt gehen«?

Die Anwendungsbreite des Wortes Vision ist immens. So wird darunter religionswissenschaftlich eine als Wirklichkeit empfundene visuelle Wahrnehmung verstanden, die eine Schau des Göttlichen impliziert und ernsthaft zu deuten ist, als Verheißung oder als Warnung. In anderen, stärker den Naturwissenschaften zuneigenden Bereichen gilt eine Vision als vorbereitender Gedankengang mit lediglich begrenzter Nützlichkeit im Hinblick auf abgesichertes Wissen. Und in der Politik mögen Visionen insbesondere dann kontraproduktiv erscheinen, wenn sie stark abweichenden realpolitischen Gegebenheiten gegenübergestellt werden. Die Wirtschaftswissenschaften hingegen verwenden den Visionsbegriff

* Univ.-Prof. Dr. Gero Hoch, Universität Siegen, Fakultät III (Wirtschaftswissenschaften – Wirtschaftsinformatik – Wirtschaftsrecht), vormals Lehrstuhl für Unternehmensrechnung, Univ.-Prof. Dr.-Ing. Hildegard Schröteler-von Brandt, Universität Siegen, Fakultät II (Bildung – Architektur – Künste), vormals Department Architektur, Stadtplanung und Planungsgeschichte.

Univ.-Prof. Dr. Angela Schwarz, Universität Siegen, Fakultät I (Philosophische Fakultät), Geschichte – Neuere und Neueste Geschichte.

Univ.-Prof. Dr. Volker Stein, Universität Siegen, Fakultät III (Wirtschaftswissenschaften – Wirtschaftsinformatik – Wirtschaftsrecht), Lehrstuhl für Betriebswirtschaftslehre, insb. Personalmanagement und Organisation.

vornehmlich als hilfreiches Konzept, als Vorstellung von der Zukunft im Rahmen strategischer Führung:

»To choose a direction, a leader must first have developed a mental image of a possible and desirable future state of the organization. This image, which we call a vision, may be as vague as a dream or precise as a goal or mission statement. The critical point is that a vision articulates a view of a realistic, credible attractive future for the organization, a condition that is better in some important ways than what now exists. ... With a vision, the leader provides the all-important bridge from the present to the future of the organization.« (Bennis/Nanus 1985, S. 89)

Vision als »Brücke in die Zukunft« – dieses Bild ist bereits eine Vision in sich. Zumindest für Unternehmen gibt die visionsinhärente Vorstellung eines Weges samt Ziel die Orientierung vor, sich auf eben jenen imaginierten Weg zu begeben. Vision wird zur Mission und, verbunden mit dem Vertrauen in selbsterfüllende Prophezeiungen, konkret handlungsleitend. Kein Planungsprozess ohne eine Vorstellung vom Ziel, eben einer Vision im weitesten Sinne – und Vision scheint tatsächlich eine Kraftquelle zu sein: Der Unternehmenswert von über Jahrzehnte hinweg als visionär geltenden Unternehmen – so die Untersuchung von Collins und Porras (2005, S. 1–6) über den Zeitraum von 1929 bis 1990 hinweg – stieg merklich stärker als der von ähnlich erfolgreichen Konkurrenzunternehmen. Doch Visionen sind eben noch keine Realität, und so manches Unternehmen hat sich in der Erreichbarkeit seiner Visionen massiv getäuscht. Mehr noch: Um bereits kommunizierte, aber unrealisierbare Visionen öffentlich aufrechtzuerhalten, wurde sogar zum Mittel des Wirtschaftsbetrugs gegriffen: Vision scheint tatsächlich zum extremen Legitimationsdruck werden zu können.

Visionen davon, in welche Richtung sich etwas ändern könnte oder sollte, wie es in einer nahen oder fernerer Zukunft aussehen könnte, begleiten die Menschheit schon sehr lange: das bessere Gemeinwesen, die stabilere Wirtschaft, die sozial gesehen gerechtere Gesellschaft, die schlagkräftigere Armee, die besseren Menschen und viele andere Bereiche gerieten dabei in den Blick (Clarke 1993; Minois 1998). Im frühen 16. Jahrhundert gab der englische Staatsmann Thomas Morus der Vision einer idealen Gesellschaft einen Namen, der seitdem mit visionären Konzepten verbunden wird: Utopia, was Nirgendwo bedeutet. Alle bis in das 19. Jahrhundert hinein folgenden Visionen solcher Gemeinwesen befanden sich an einem fiktiven Ort irgendwo in der zeitgenössischen Welt (Saage 1991). Mit der Industrialisierung und der raschen Umgestaltung des Alltags wandelte sich die utopische Vision. Sie wurde stärker von Wissenschaft und Technik durchsetzt, vor allem aber von einer bloß räumlich fernen zu einer räumlich und nun auch zeitlich weit entfernten Realität, eben einer in der Zukunft gelegenen (Koselleck 1982). Jules Verne und H. G. Wells zählten am Übergang des 19. zum 20. Jahrhundert zu den populärsten Schriftstellern, die,

ganz den brennenden Fragen ihrer Zeit entsprechend, im neuen Science Fiction-Genre Visionen von technischen Möglichkeiten des Transports, sei es die Fahrt in den Tiefen des Meeres oder der Flug über die Grenzen der Stratosphäre hinaus bis zum Mond, aber auch von einer Degeneration der Menschheit oder der Entwicklung von Waffen mit gigantischem Zerstörungspotenzial entwarfen. Im 20. Jahrhundert entstanden vermehrt literarische Visionen, die mehr an Schreckensbilder und Warnungen an die Menschen ihrer Entstehungszeit als an Entwürfe idyllischer Zukunftsrealitäten erinnerten: Aldous Huxleys *Brave New World* (1932), George Orwells *1984* (1949) oder Philip K. Dicks *Do Androids Dream of Electric Sheep* (1968), das verfilmt unter dem Titel *Blade Runner* 1982 eine düstere Vision der urbanen wie der menschlichen Zukunft zeichnete.

Je nach Epoche faszinierten bestimmte Fragen in besonderer Weise, etwa die von Wells um 1900 bearbeitete Furcht vor einer physischen und moralischen Degeneration des Menschen. Manche Fragen zogen und ziehen sich durch die Zeiten, darunter die zentralen Fragen nach dem Leben in der Zukunft, was Bereiche wie Essen, Arbeiten, Wohnen, Mobilität, Kommunikation und Unterhaltung mit einschließt, sowie die alles überspannende Frage nach dem Menschen der Zukunft. Wie viel genetisch veränderte Anteile und wie viel Technologie werden in einem Menschen in fünfzig, einhundert oder mehr Jahren stecken? Wo hört der Mensch auf und fängt der kybernetische Organismus, der Cyborg, an (Haraway 1991)? Wie werden Individuum, Gesellschaft, Wirtschaft und Staat miteinander funktionieren? Viele dystopische Visionen dieser Zukunft, so wie sie die Populärkultur seit Jahrzehnten beherrschen, führen uns faschistoide Staatswesen mit dem Ziel der totalen Kontrolle über die Bürgerinnen und Bürger oder, seit einigen Jahren, vermehrt Klimakatastrophen globalen Ausmaßes vor Augen. Visionen oder Angstbilder von der Zukunft erfüllen dabei immer den Zweck, gegenwärtige Bedingungen in eine noch nicht eingetretene künftige Welt weiterzudenken, Gedankenspiele anzustellen, eine Entwicklung zum Besseren oder zum Schlechteren zu visualisieren und dabei zu definieren, was »besser« und »schlechter« dabei jeweils bedeuten kann.

Visionen blieben längst nicht immer nur Gedankenspiele. In der Politik spielen sie eine wichtige Rolle, indem sie die Basis für Strategien der Gestaltung und deren Aushandlungen abgeben (Windfuhr 2018). Dass solche Zukunftskonzepte nicht zwangsläufig in eine lichtere Zukunft führen mussten und müssen, belegen zahlreiche Beispiele aus der Vergangenheit der Menschheit. Selbst Visionen dieser Art wurden und werden als Fortschritt präsentiert und mitunter zeitweilig als solche akzeptiert. Das verweist wiederum auf den Gegenwartscharakter der Zukunftsvorstellungen.

Um ein Beispiel etwas näher einzuordnen: In dieser Ausgabe von *DIAGONAL* beschäftigen sich einige Beiträge mit der historischen Entwicklung der städtebaulichen Utopien von der Frühen Neuzeit bis ins 21. Jahrhundert. Es wird

deutlich, dass sich anlässlich bedeutender gesellschaftlicher Transformationsprozesse und technologischer Umbrüche die Herausbildung von visionären Vorstellungen vervielfachte und dies wiederum den gesellschaftlichen Diskurs öffnete. Der Übergang vom Mittelalter in die Frühe Neuzeit im Zeichen des Humanismus und der Aufklärung führte zu einer Vielzahl von Idealstadtvorstellungen. Die neue gesellschaftliche Ordnung sollte einerseits ihren Ausdruck in einer neuen räumlichen Ordnung finden, andererseits sollten Architektur und Städtebau selbst die Kraft besitzen, die gesellschaftsverändernde Ordnung zu unterstützen und durch das reale Sein ein neues Bewusstsein zu schaffen. Mit ihren Stadtvisionen wollten die Utopisten die Gesellschaft aus der Enge des Mittelalters lösen und die säkularen durch die weltlichen Mächte ersetzen. Im Übergang vom Absolutismus zum Industriezeitalter im 19. Jahrhundert beschäftigten sich die Stadtvisionen erneut mit den gesellschaftlichen Veränderungen und griffen die sich herauskristallisierenden Konflikte wie die soziale Ungerechtigkeit, die gravierende Wohnungsnot oder die unzureichende hygienische und gesundheitliche Versorgung der Bevölkerung auf. Im 20. Jahrhundert führte der erneute Transformationsprozess einer fordistisch dominierten Produktions- und Lebensweise die Stadtvisionäre zum Einsatz neuer Technologien mit der Hoffnung auf eine menschlichere Gestaltung der Umwelt. Im Duktus der Moderne und ihrer Zukunftsvisionen wurden im Städtebau und in der Architektur visionäre Raum-Bilder aufgestellt, darunter die »Industriestadt« von Tony Garnier (1918) oder die »Stadt der Zukunft für 3 Millionen Einwohner« von Le Corbusier (1922). Sie alle verwiesen in eine rational gestaltete, weitgehende Typisierung der räumlichen Lösungen unter der Zielsetzung der Funktionstrennung und einer autogerechten Stadt. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts zeigen sich vor der zunehmenden ökologischen Krise umfassende visionäre Konzepte der nachhaltigen und resilienten Stadtentwicklung. Smart City-Konzepte und die 17 Ziele der Nachhaltigkeit der UN (2015) sind in ihren konkreten Umsetzungsprojekten oft noch mehr Vision als Wirklichkeit, weisen aber erneut einen Weg in die Zukunft.

Die durch die Corona-Pandemie ausgelösten gesellschaftlichen Veränderungen kurbeln aktuell die Zukunftsvisionen noch einmal verstärkt an. Wie können in einer Nach-Corona-Zeit (Horx 2020) einerseits die in der Krise entwickelten Lösungsansätze weiter bestehen? Welche strukturellen Veränderungen sind andererseits in den durch die Krise aufgezeigten Problemlagen nötig? In der Stadtentwicklung etwa wird bereits die Frage nach einer größeren Regionalisierung erneut gestellt. Die vermehrte Akzeptanz der öffentlichen Steuerung und der Gemeinwohlorientierung sowie die in der Krise beobachteten agilen, schnellen Handlungen der öffentlichen Verwaltungen sollen in zukünftige Strukturen einfließen. Die Visionen der Stadt 2030 werden daher heute anders formuliert werden müssen als noch vor einem Jahr. Wie wir arbeiten werden,

lässt sich mit den bisherigen Überlegungen zu Arbeit 4.0 auch nicht mehr angemessen konzipieren: So werden sich Arbeitsflexibilität, Arbeitszeiten und Arbeitsorte ebenso verändern wie die Arbeitsinhalte selbst. Selbst Grundlegendes wie das Demokratieverständnis ist Gegenstand visionsbezogener Diskurse: Zurück in eine wie auch immer zu verstehende Vergangenheit oder hin zu einer wie auch immer zu gestaltenden, vollkommen neu zu denkenden Zukunft?

Die einzelnen Beiträge dieses Bandes folgen den Menschen, die in Vergangenheit und Gegenwart die Zukunft schauen wollten und wollen, folgen ihren Visionen und Überbrückungen des Schon-nicht-Mehr und Noch-Nicht, jenes fragilen Zwischenraums zwischen Gegenwart und einer Zukunft, die noch nicht Gegenwart geworden ist. Die Abfolge der Beiträge orientiert sich an einer zeitbezogenen Logik, die das Früher, Heute und Morgen eher als eine Einheit denn als einen Dreischritt versteht:

- Die *Nacherzählung vergangener Visionen* beginnt im literarisch-philosophischen Feld mit Johann Gottlieb Fichte (Lohmann) und Walter Benjamin (Nielsen-Sikora), um dann über die Mathematik (Wills) zur Architektur zu kommen. Darin werden sozialutopische Stadtmodelle des 19. Jahrhunderts (Schröteler-von Brandt), Visionen zur Stadt der Zukunft in den USA des 19. und 20. Jahrhunderts (Schwarz) sowie das Ford Building als Ausdruck technischer Visionen (Kilzer) analysiert.
- Die *Beschreibung gegenwärtiger Visionen* beginnt ebenfalls in der Architektur, wo zunächst historisierende Stadtinseln (Engelberg-Dočkal) als Beispiele von Geschichtsvisionen gezeigt werden. Es folgen Untersuchungen zu Visionen heutiger Unternehmen (Wiedemann/Dielmann) sowie der wettbewerbliche Kampf zwischen Unternehmensvisionen (Feldhaus/Mues/Scholz/Uebach/Völkel).
- Die *Erstellung von Visionen für die Zukunft* bezieht sich auf die sensorische Revolution hin zu einer digitalisierten Gesundheit (Knop/Freude/Mueller/Gassert/Weber/Ressing/Adarkwah/Niehaves), dann auf die Englischlehrerbildung und guten Englischunterricht (Kötter). Es folgen Ausführungen zur unabhängigen Mobilität von Kindern (Schaal) und zu einer Sozialen Arbeit, die Beiträge zu einer solidarischen Gesellschaft leistet (Niephaus/Hesmer/Hölmemann/Senst), dann Visionen eines mitweltgerechten Lebens (Bergmann) sowie eines selbstbegrenzten Lebens (Paech).

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes, die alle der Universität Siegen angehören, hoffen, ihren Leserinnen und Lesern viele spannende, brückenbildende, visionäre Ideen vorzustellen und mit der Ermunterung zu visionärem Denken Impulse für ihr eigenes Leben geben zu können!

Literatur

- Bennis, Warren/Nanus, Burt (1985): *Leaders. The Strategies for Taking Charge*. New York, NY.
- Clarke, Ignatius F. (1993): *Voices Prophesying War. Future Wars 1763–3749*. New York, NY.
- Collins, Jim/Porras, Jerry I. (2005): *Built to Last: Successful Habits of Visionary Companies*. 10th Anniversary Edition. London.
- Dick, Philip K. (1968): *Do Androids Dream of Electric Sheep?* Garden City, NY.
- Garnier, Tony (1918): *Une cité industrielle. Étude pour la construction des villes*. Paris.
- Haraway, Donna J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York, NY.
- Horx, Matthias (2020): *Die Zukunft nach Corona. Wie eine Krise die Gesellschaft, unser Denken und unser Handeln verändert*. Berlin.
- Huxley, Aldous (1932): *Brave New World*. London.
- Koselleck, Reinhart (1982): *Die Verzeitlichung der Utopie*. In: Voßkamp, Wilhelm (Hrsg.), *Utopieforschung. Inerdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Band 3, Stuttgart, S. 1–14.
- Le Corbusier (1922): *Ville contemporaine de trois millions d'habitants*. http://www.fondationlecorbusier.fr/corbuweb/morpheus.aspx?sysId=13&IrisObjectId=6426&sysLanguage=en-en&itemPos=214&itemSort=en-en_sort_string1%20&itemCount=216&sysParentName=&sysParentId=65 (zuletzt abgerufen am 30.07.2020).
- Minois, Georges (1998): *Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf, Zürich.
- Orwell, George (1949): *Nineteen Eighty-Four: A Novel*. London.
- Saage, Richard (1991): *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt.
- United Nations (2015): *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. A/RES/70/1, New York. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/21252030%20Agenda%20for%20Sustainable%20Development%20web.pdf>, 15.10.2015 (zuletzt abgerufen am 30.07.2020).
- Windfuhr, Manfred (2018): *Zukunftsvisionen. Von christlichen, grünen und sozialistischen Paradiesen und Apokalypsen*. Bielefeld.

Das »Gesicht« als Konstituens des Bewusstseins. Fichte im Spiegel der Kritik Schopenhauers

*»Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, /
Ihr Dichter! Mit entblößtem Haupte zu stehen /
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand /
Zu fassen und dem Volk ins Lied /
Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen.«*
(Hölderlin, »Wie wenn am Feiertage«; StA II, 119–120)

1. Das »Gesicht« und die »spekulative Stimmung« des Philosophen

»Es ist die Sache des Genies, durch dunkles Gefühl der Nothwendigkeit auf den richtigen Weg zur deutlichen Einsicht in den Grund der Nothwendigkeit geleitet zu werden. Nur muß man nicht bey dem dunklen Gefühl stehen bleiben wollen, sondern es erhellen, so weit es möglich ist. [...] Aber so viel gehet daraus doch sicher hervor – daß die schärfste Untersuchung alles menschlichen Wissens sich zuletzt doch in Einen Punkt – endet, der nicht bewiesen werden kann, sondern bloß auf Glauben angenommen werden muß. Es ist aber nothwendig hinzuzusetzen, dass sich dem Philosophen [und dem Künstler] für diesen Punkt kein aüsserer Glaubensgrund unterschieben lasse.« (Fichte 1996, S. 157–159)

»Dunkles Gefühl« und »Glauben« sind vermögenstheoretische Äußerungen des Bewusstseins, die bei Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), dem Genie, Philosophen und Künstler, für das Unbewusste stehen, das sich als innerer »Wahrheitssinn« (GA I/2, S. 143) äußert. Das solchermaßen bestimmte Unbewusste ist bei Fichte der Bewusstseinsmodus der Vision.

Visionen manifestieren sich bei Fichte als gefühlte Offenbarungen und Ideen im Sinne eines inwendigen Sehens von vagen, ahnungsvollen Bildern, die sich als »Noch-nicht-Bewußte[s]« (Völmicke 2005, S. 15) in einer nicht reflexiv bestimmten, kontemplativen Sehnsucht (Streben) des Philosophen und des Künstlers nach der intelligiblen Welt niederschlagen (Hammacher 2009, S. 10). Visionen sind bei ihm Triebkräfte der Selbstobjektivierung des Bewusstseins. Fichte nennt

* Prof. Dr. Petra Lohmann, Universität Siegen, Fakultät II (Bildung – Architektur – Künste), Lehrgebiet Architekturtheorie.

Visionen in Anlehnung an Martin Luther (1483–1546) »Gesichte« (vgl. Lauth 2001, S. 68; Kreuzer 2001, Sp. 1068–1071), ein Ausdruck, der im Folgenden beibehalten werden wird und der zum Schluss des Beitrags über den rein philosophischen Kontext hinausgehend auf die Architektur bezogen wird, um daran zu zeigen, wie in der zeitgenössischen Rezeption Fichtes Bestimmung des Gesichts in der ästhetischen Lebenspraxis kultivierende Anwendung findet.

Gesichte – soviel lässt sich vorblickend festhalten – sind bei Fichte prärationale Ahnungen dessen, was sein soll, und das meint bei ihm einer der Willkür entgegengesetzten moralisch-religiös geprägten Freiheit im Sinne der Selbstunterwerfung unter das Sittengesetz, das in seiner Philosophie gleichermaßen Prinzip des Realitätsbewusstseins sowohl seiner Sachhaltigkeit und als auch seiner Sittlichkeit nach ist. Die Gemeinschaft der Subjekte, die im Horizont dieses Gesichts handeln, bezeichnet Fichte als »Synthesis der GeisterWelt« (GA I/5, S. 354), unter der er, abstrakt als Summe der absoluten Vernunft genommen, auch Gott versteht.

Von dieser Bestimmung des Gesichts soll in diesem Beitrag gezeigt werden, wie sie als Widerlegung der Kritik an Fichtes Philosophie als hypertroph herangezogen werden kann. Diese Kritik macht eine der großen Streitsachen des Deutschen Idealismus aus (Jaeschke 1993, S. 3–46). Berühmt ist dafür Friedrich Heinrich Jacobis (1793–1819) sogenanntes Strickstrumpfgleichnis, nach dem Fichtes Philosophie des Absoluten zufolge die Freiheit grenzenlos agiert und das gesamte Realitätsbewusstsein des Ich von sich selbst und der Welt nichts anderes als ein »reales Nichts« beziehungsweise »ein Nichts der Realität« (GA III/3, S. 236) sei: Das Ich spinnt die Welt aus sich »in einem einzigen Faden« (Zoeppritz 1869, S. 200) heraus. Demgegenüber soll hier gezeigt werden, dass Fichtes Philosophie des Absoluten im Lichte des Gesichts zweifellos »Radikalbesinnung« (Lauth 1964, S. 254) auf die Freiheit des Menschen ist, dass er aber die »Gefahr« der »spekulativen Stimmung« (GA II/5, S. 75) des Philosophen, sich vom Leben abzuwenden und sich im »systematische[n ...] Hineinschauen des Geistes in sich selbst« (GA II/5, S. 377) zu verlieren, sehr wohl erkennt. Dementsprechend heißt es im Brief Fichtes an Jacobi vom 30. 08. 1795: »Wozu ist denn nun der speculative Gesichtspunkt, und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht für's Leben ist? Hätte die Menschheit von [der] verbotenen Frucht nie gekostet, so könnte sie der ganzen Philosophie entbehren. Aber es ist ihr eingepflanzt, jene Region über das Leben hinaus, nicht bloß in dem reflectirten Lichte, sondern unmittelbar erblicken zu wollen«. Deshalb – so Fichte – »fingen [wir] an zu philosophiren aus Uebermuth, und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; [...] erblickten unsere Nacktheit, und philosophiren seitdem aus Noth für unsere Erlösung« (GA III/2, S. 392–3). Und Erlösung – so könnte man ergänzen – setzt voraus, immer »daran zu erinnern, dass das Wissen nicht sein letzter Zweck« ist, sondern im Gesicht und damit im Glauben, beziehungsweise prärationalen Wahrheitsgefühl

aufgehoben ist. Das Gesicht ist für Fichte die zentrale Denkfigur, mit der er gegen Jacobis Vorwurf angehen kann. Im Rückgriff auf das Gesicht kann er zeigen, dass im Gelehrten »die Philosophie« zwar »Schöpfer des Seyns« (SW IV, S. 388–389) ist, dies aber nicht in einer linearen Deduktion, die in der vollständigen Durchdringung des Seinsgrundes gipfelt, sondern vielmehr durch einen durch das Gesicht geleiteten »hiatus irrationalis« (GA II/8, S. 248–249) motiviert ist, von dem her der Gelehrte das »Prinzip des Lebens und Bewußtseyns« (GA I/2, S. 406) setzt.

Die Darlegung der Fichteschen Position, für die das Gesicht zwingend ist, vollzieht sich hier mittels der Konfrontation der Position Arthur Schopenhauers (1788–1860) (vgl. D’Alfonso 2006, S. 201–211), weil dieser nicht nur ausdrücklich eine Philosophie des Unbewussten, das ist – wie oben erwähnt – der Modus, in dem bei Fichte dem Bewusstsein Gesichter erscheinen, entwickelt hat, sondern auch auf der Grundlage des »Allerealste[n]« (Vaihinger 1878, S. 312) eine Jacobi sehr ähnliche Kritik an Fichtes Idealismus äußert. Dies geschieht in zwei Abschnitten. Im ersten Abschnitt wird Fichte mit Schopenhauer in einen philosophiehistorischen Bezugsrahmen zum Begriff des Unbewussten gestellt. Der zweite Abschnitt rekonstruiert die Fichtesche Widerlegung der Schopenhauerschen Kritik. Der Schluss des Beitrags kontrastiert die Positionen, die Fichte und Schopenhauer jeweils zum Grund des Bewusstseins annehmen und zeigt auf, dass für Fichte Bewusstsein ohne Gesichter eine *reductio ad absurdum* ist.

2. Unbewusstes und Gesicht im zeitgenössischen Diskurs

Der »historische und systematische« Anfang der »philosophischen Theorie des Unbewussten« (Ellenberger 1922, S. 62–64; Mies/Brandes 2010, S. 2820–2821) hebt Dieter Sturma zufolge mit der »frühe[n] Kritik an der [...] Subjektivitätstheorie Descartes« (1596–1650) an. Damit verbinden sich für ihn »Thesen« wie diese, dass »Selbstbewusstsein [nicht mehr länger] der Modellfall einer klaren und deutlichen Erkenntnis« ist, »dass Wahrheitsansprüche [nicht] allein über epistemologische beziehungsweise subjektivitätstheoretische Reflexionsweisen einlösbar« sind und dass »die Erkenntnis des Mentalen epistemologischen Vorrang vor der Erkenntnis des Gegenständlichen« (Sturma 1990, S. 193–202) hat. Für Hartmut und Gernot Böhme ist in der Fortführung dieser Kritik »mit Freud [...] ein Reflexionstyp ins europäische Denken gekommen, der einen Großteil dessen, was sich Philosophie nennt, naïv erscheinen lässt«. Seit Freud (1856–1939) ist für sie »keine Bewußtseinsphilosophie mehr sinnvoll, die nicht zugleich eine Philosophie des Unbewussten ist«. Demnach »kann keine Bestimmung von Rationalität mehr als adäquat akzeptiert werden, die Rationalität nur immanent, d. h. durch logische Strukturen oder Argumentationsprinzipien

bestimmt [...]« und nicht auch »ihre[...] Beziehung zum ›Irrationalen‹« berücksichtigt. Eine solchermaßen vereinseitigende »Selbstbestimmung der Vernunft« schließt »ihr Verhältnis zu dem Anderen, was nicht Vernunft ist« (Böhme/Böhme 1985, S. 11), aus. Die Böhmes bestimmen daher das aufklärerische »Unternehmen« als »das einer Grenzziehung mit Totalitätsanspruch«. Die »Vernunft [macht...] nicht nur Beherrschung und Kontrolle« möglich, sondern sie ist »selbst [...] Beherrschung und Kontrolle«. In diesem Kontext verstehen sie Vernunft als »eine ständige Zensur«, die »dafür sorg[t], dass das Andere die [...] Ordnung [...] der Rationalität nicht durcheinanderbringt«. Doch »Philosophie nach Freud weiß [...], was die Vernunft wert ist«. Das heißt für die Böhmes zwar »nicht«, dass sie nun »einfach für das Irrationale plädieren« wird, aber sie »weiß« jetzt, »was die Vernunft nur wert ist«. Ihrer Auffassung nach wird man deshalb die »Vernunft nicht mehr ohne die Angst, die sie zu bannen sucht, ohne den Herrschaftsanspruch, der mit ihr verbunden ist, ohne die Ausgrenzung des Anderen [, d.h. des Unbewussten] sehen« (Böhme/Böhme 1985, S. 12–13) können.

Während es Matthias Koßler zufolge »in der Forschung [...] weitgehend unbestritten [ist], dass mit der Philosophie Schopenhauers ein bedeutender Schritt zur Entwicklung einer Theorie des Unbewußten verbunden ist, die in der Psychoanalyse eine klassische Gestalt erhalten hat« (Koßler 2005a, S. 180), würde man für Fichtes Bezug auf das Unbewusste einen solchen Vorbildcharakter für einen Anknüpfungspunkt an die Naturwissenschaften eher nicht vermuten. Man schränkt Fichte zu sehr auf das rein Spekulative und Weltabgewandte ein. So interpretiert beispielsweise Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) das transzendente Denken »einer sich selbst und darin die Welt reflexiv durchdringenden Vernunft« (Völmicke 2005, S. 16) als »konsequente[n ...] Idealismus«, der »die Welt aller Undurchdringlichkeit und Transzendenz« (Merleau-Ponty 1966, S. 8) entledigen will. Odo Marquard erkennt zwar immerhin an, dass das Unbewusste bei Fichte eine Rolle spielt, die er durchaus in Richtung Freud und Psychoanalyse öffnet, deutet aber in seiner Kritik dennoch die »idealistische Thematisierung des Unbewussten« lediglich als »Indiz« für die »Ohnmacht der transzendentalen Vernunft« (Marquard 1987, S. 99, vgl. S. 95–99) »vor einer sich ihr entziehenden Instanz« (Völmicke 2005, S. 17). Denn der Kern der spekulativen Systemkonzeption Fichtes basiert auf der Überzeugung, mit »der durch ihre Durchsichtigkeit für sich selbst charakterisierten Vernunft eine sichere Grundlage der Welt- und Selbsterkenntnis auf den Begriff gebracht zu haben« (Völmicke 2005, S. 16). Angesichts solcher Kritik »wächst der Verdacht, jede im idealistischen Geist konzipierte Vernunftphilosophie könne sich nur um den Preis des Selbstwiderspruchs auf die Rede vom Unbewussten einlassen« (Völmicke 2005, S. 16). In dieser Denkrichtung stehen die schon zitierten Brüder Böhme. Sie »verstehen neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie als grandiose Selbstermächtigung« der

Vernunft, durch die »ein Emanzipationsprogramm zugleich mit einem Programm der Verdrängung ins Werk gesetzt wird«. Für die Böhmes wird zwar »nach den extremen Überlastungen des Cogito seit Descartes bei Fichte erstmals wieder tentativ der Gedanke versucht, das, was der Mensch ist, in Bezug zu denken auf das, was er nicht ist: das Nicht-Ich« beziehungsweise auf das, was er nicht rational durchdringen kann, könnte man ergänzen; das aber »nur« – wie sie sagen – , »um diesen sogleich wieder jede Autonomie und Signifikanz zu rauben« (Böhme/Böhme 1985, S. 124).

Solche Kritik an Fichte hat Tradition und fängt schon bei seinen Schülern an. So wie für Johann Friedrich Herbart (1776–1841) Fichtes Ansichten über die Selbstständigkeit der Ichheit »das vollkommenste Widerspiel der Wahrheit« (Hartenstein 1851, S. 152) sind, so polemisiert Schopenhauer, Fichtes Auffassung von der objektiven Welt könne als praktische Überzeugung »nur im Tollhaus« (W I, S. 163) gefunden werden. In der Gegenwart gipfelt diese Kritik an Fichte im Verständnis seiner Philosophie als »Philosophie im Spekulum des Narziß« (Böhme/Böhme 1985, S. 127), wie das bei Horst Eberhard Richter der Fall ist (Richter 1979, S. 49). Diese zum Teil sehr einseitigen und unrechtmäßig harschen Verurteilungen der Philosophie Fichtes erschweren eine neutrale Auseinandersetzung mit seinem Begriff des Unbewussten, weil das Unbewusste eine für das Wissen unverfügbare Sphäre beinhaltet, die Fichte im Rahmen dieser Kritik abgesprochen wird. Dementsprechend gering ist der Widerhall im Forschungsdiskurs. Mit Martin Bartels, Oskar Buncsak und allen voran mit Elke Völmicke (Bartels 1976, S. 24–32; Buncsak 1983; Völmicke 2005, S. 80–117; vgl. ferner Lütkehaus 2005; Sziede/Zander 2015) lässt sich im Folgenden zeigen, dass Fichte zwar keine ausdrückliche Philosophie des Unbewussten entwickelt hat und dass für Fichte noch viel mehr gilt, was Matthias Koßler für Schopenhauer veranschlagt: Das Unbewusste ist bei Fichte kein »einheitlich[er]« und vor allem kein »terminologisch[er]« Begriff (Koßler 2005b, S. 54). Zudem haben Fichtes Bezüge auf das Unbewusste auch nicht die Deutlichkeit und die thematische Bandbreite, die bei Schopenhauer vorliegt. Dennoch lässt sich nicht nur entgegen dieser Einschränkungen zeigen, dass das Unbewusste in seiner Eigenschaft als Modus des Bewusstseins des Gesichts für Fichtes Philosophie zwingend ist, sondern mit diesem Nachweis lässt sich zugleich gegen die eingangs geschilderte Kritik an Fichte angehen.

Als ein im Folgenden noch zu konkretisierendes Vorverständnis des Unbewussten ist hier festzuhalten, dass es etwas Unbewusstes als Verneinung des Bewusstseins, beziehungsweise von etwas, das niemals zum Bewusstsein kommt, bei Fichte nicht gibt (vgl. GA IV/I, S. 196). Das Unbewusste ist bei ihm demnach keine »Gegeninstanz« (Völmicke 2005, S. 14) zum Bewussten, sondern es ist das dem Wissen vorgängige Präbewusste, dessen das Bewusstsein bedarf, um sich von ihm aus zu verstehen. Es ist die Quelle, aus der das sich selbst objektivierende

Subjekt das Gesicht der Freiheit als das Woraufhin seines Lebens entwickelt. Daraus resultiert für Fichte ein Bezugsrahmen der Bestimmung des Unbewussten, der sowohl formale als auch faktische Aspekte des Unbewussten umfasst. Fichte unterscheidet zwischen der Funktion des Unbewussten für den Aufbau des Systems der Wissenschaftslehre und der Funktion des Unbewussten als Bewusstseinsmodus für die Genese der Selbstobjektivation und des damit einhergehenden Realitätsbewusstseins des Ich. Was das Erstere angeht, so kommen hier die Bedeutung des Unbewussten für die Form der Wissenschaftslehre beziehungsweise dem Bezug des Ich zum Prinzip und die sich daraus ergebenden Rückschlüsse für sein Philosophieverständnis zum Tragen. Damit lässt sich gegen den Vorwurf Schopenhauers, Fichtes System sei dogmatisch, angehen. Dafür ist das Unbewusste als »methodisches Hilfsmittel« (Völmicke 2005, S. 19) zu erweisen, sich dem Absoluten als Prinzip des Systems anzunähern, weil für Fichte das Absolute nur in seiner bedingenden Funktion fassbar sein kann und als solches nie direkt als Ganzes zu objektivieren, sondern nur tendenziell im Gesicht zu erfassen ist. Das Unbewusste fungiert hier auf rationaler Ebene als logische Denkfigur. Was das Letztere angeht, so kommt hierin das Unbewusste als empirisches Phänomen des wirklichen Bewusstseins zum Tragen. Das heißt für Fichte, es als Produkt der »Selbstausslegung des Bewusstseins« (Völmicke 2005, S. 14) zu thematisieren im Sinne eines Bewusstseinszustandes, den es in lebenspraktischer Hinsicht graduell zunehmend mit Blick auf die Intensivierung des Gesichts zu erhellen gilt. Daran lässt sich zeigen, dass Fichte mit seiner Bestimmung des Realitätsbewusstseins keine Allmachtsphantasien (vgl. Richter 1979, S. 25–26) hegt. Denn das Gesicht gewährleistet die »Form« einer »Selbstbeziehung« im Realitätsbewusstsein, für die gerade weder in Rücksicht des eigenen Seins noch des unvorgängigen Prinzips seines Seins gilt, dass erkennendes Selbstbewusstsein »unmittelbare Selbsttransparenz und Evidenz« (Völmicke 2005, S. 9) im Sinne totaler Selbst- und Weltbeherrschung ist. Letztere ist im Sinne des Sittengesetzes ein Gesicht, dessen Realität nicht gegeben, sondern aufgegeben ist.

3. Fichte und Schopenhauer

Die Schriften, die zu Fichtes Bestimmung des Unbewussten im Folgenden herangezogen werden, sind neben der Schopenhauer-Nachschrift der Fichteschen *Thatsachen des Bewußtseins* (1811) Fichtes *Wissenschaftslehren* 1794, 1801 und 1804, seine *Logikvorlesungen* 1793/7 und 1812, sein *Sonnenklarer Bericht* (1801), sein *Diarium III* (1813/1814) sowie seine *Bestimmung des Menschen* (1800).

Auf der Grundlage dieser Texte gliedert sich die Darstellung von Fichtes Position im Spiegel der Kritik Schopenhauers in folgende Punkte: Zunächst geht es

darum, die Ausgangssituation der Fichteschen Bezüge auf das Unbewusste zu klären. Dazu wird eine Stelle aus der genannten Schopenhauer-Nachschrift herangezogen, in der es heißt: »jedes eigentliche Ich ist an sich dem andern gleich« (Thatsachen, S. 17). Dieses Zitat verdeutlicht den allgemeinen Charakter von Fichtes Begriff des Unbewussten. Darin unterscheidet er sich von Schopenhauer. Während es bei Sigmund Freud in einem Brief vom 27.01.1925 an Hans Vaihinger (1852–1933) heißt, Schopenhauer habe der Psychoanalyse »in mehrfacher Hinsicht vorgearbeitet, besonders durch die zwar nicht von ihm ausdrücklich formulierte, aber doch aus seinen Voraussetzungen sich ergebende Lehre von dem Unbewussten im menschlichen Seelenleben« (Fichtner 1994, S. 60–62; vgl. ferner Vaihinger 1923, S. 189–190; Gödde 2010, S. 19–36), fehlt bei Fichte die auf eine bestimmte Ausprägung des Bewusstseins bezogene Konkretion des Unbewussten (vgl. Marquard 1987, S. 229) – wie etwa bei Schopenhauer mit seinen psychopathologisch deutbaren Bestimmungsstücken des Unbewussten.

Es geht demnach bei Fichte weder – wie etwas später etwa bei Carl Gustav Carus (1789–1869) – um Passagen, die Grenzüberschreitungen aus dem Unbewussten in das Bewusste und umgekehrt markieren sowie um die Transformationen, die die Vorstellungen dabei erleiden (Carus 1846), noch wie bei Jean Paul (1763–1825) um die Entdeckung des »innern Afrika«, als ungeheures riesiges Reich des Nicht-Wissens (vgl. Paul 1987, S. 1182; Lütkehaus 2005, S. 1), sondern bei Fichte geht es – wie fast immer, so auch im Fall des Unbewussten – um die Frage nach den Bedingungen von Bewusstsein überhaupt. Im Unbewussten manifestiert sich das Gesicht und wirkt präreflexiv als Triebfeder und Woraufhin der Entwicklung von Bewusstsein, das im Sittengesetz beziehungsweise der Synthesis der Geisterwelt gipfelt. Das soll in den auf die Schilderung der Ausgangssituation der Fichteschen allgemeinen Bestimmung des Unbewussten im Spiegel der Kritik Schopenhauers folgenden beiden Punkten vor allem zu den faktischen Aspekten des Unbewussten deutlich werden, in denen sich bei Fichte das Gesicht als Konstituens und als Kriterium des Realitätsbewusstseins erweist. Das sich an diesen beiden Aspekten abzeichnende Fichtesche Modell des Unbewussten verdeutlicht das Gesicht als »Glaube« (GA I/2, S. 429), das heißt als inneres, gefühltes Für-wahr-Halten der Realität. Zusammengefasst ist das Gesicht in theoretischer, erkennender und praktischer, sittlicher Hinsicht konstitutiv für die Lebenskraft als ratio und als Sollen beziehungsweise Ziel des Realitätsbewusstseins: ohne Gesichte kein Wissen vom Leben und kein moralisches Leben – eine Haltung, die der Architekt Karl Friedrich Schinkel für die Wirkung seiner Architektur veranschlagt.

4. Das Unbewusste als allgemeine Voraussetzung des Bewusstseins

Bezeichnend für die Ausgangssituation der Bestimmung von Fichtes Begriff des Unbewussten ist die Stelle der Schopenhauer-Nachschrift von Fichtes »Thatsachen des Bewußtseins«, in der Fichte zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung unterscheidet: »Wahrnehmung« ist entweder »Aeußere«, wie zum Beispiel »Geschichte und Unterricht« oder »innere«, wie »z. B. Träume, [...], Wansinn, subjektive Ansicht oder Meynung«. Beide lassen »sich historisch wohl mittheilen«, aber im Unterschied zu den äußeren Wahrnehmungen lassen sich die inneren Wahrnehmungen »von Träumen, [...] und] Wahnsinn [...] nicht willkürlich wiederholen und bestätigen. [...] Indessen ist jedes Ich an sich dem andern gleich und muß dieselben Modifikationen erleiden können.« Für Schopenhauer ist »dies ist dunkel und nicht hinlänglich erklärt« (Thatsachen, S. 17). Fichte entgegnet: »Man hat mir hingegen eingewandt dass Originalität und Genie besonders Modificierte Ichs wären. Ich muß dabey bemerken dass nicht jede Originalität Genie sondern oft Wahnsinn ist. Beyde weichen ab vom gewöhnlichen Standpunkt des Menschen: Genie oder Poesie, ist göttlich und weit über jenen Standpunkt erhaben: Wahnsinn ist thierisch und steht unter jenem Standpunkt« (Thatsachen, S. 18). Schopenhauer entwickelt bekanntlich in seiner Kritik an dieser Stelle sowie in der *Welt als Wille und Vorstellung* (vgl. W I, § 36) seine Theorie des Wahnsinns, die Freud als Vorwegnahme seiner Verdrängungstheorie (vgl. Gödde 2009) betrachtete: »Wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen oder Andenken so qualvoll ist, dass es schlechthin unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, – dann greift die dermaßen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der so sehr gepeinigter Geist zerreißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich gleichsam von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn« (W II, S. 227–228; Gödde 2012a, S. 9). Günter Gödde zufolge steht dabei bei Schopenhauer der »unbewusste Wille« im Hintergrund. Er ist »das eigentlich bestimmende Kraftzentrum im Seelenleben, das dadurch auf den Intellekt einwirkt, dass er ihm gewisse Vorstellungen verbietet, gewisse Gedankenreihen gar nicht aufkommen läßt«, bisweilen den Intellekt »zügelt« und ihn zwingt, sich auf andere Dinge zu richten« (W II, S. 227–228; vgl. Gödde 2012b, S. 20–22).

Eine solche psychopathologische Perspektive des Unbewussten sucht man in Fichtes Modell des Unbewussten vergebens. Der allgemeine Grundgedanke, von dem her bei Fichte der Begriff des Unbewussten angegangen werden kann, lautet vielmehr: »Indessen ist jedes eigentliche Ich an sich dem andern gleich und muß dieselben Modifikationen erleiden können« (Thatsachen, S. 17). Es geht bei

Fichte in diesem Kontext zunächst um die Klärung allgemeiner Voraussetzungen der Wahrnehmung beziehungsweise des Realitätsbewusstseins und der Form des Systems, in dem sie entwickelt werden. Fichte führt dafür zwei Reflexionsreihen an: für das Ich und für den Philosophen oder anders mit seinen Worten gesagt: »Jenes Auge ist das empirische; dieses das wissenschaftliche; Jenes vernehmend, dies verstehend« (SW IX, S. 127). Es gibt demnach ein existentielles und ein spekulatives Motiv des Unbewussten beziehungsweise des Gesichts, das heißt als Faktum des unmittelbaren Lebens im Sinne eines natürlichen Vertrautseins mit der Welt und als konstruktives Bestimmungsstück der genetischen Rekonstruktion des Bewusstseins durch den Philosophen (vgl. Buncsak 1983, S. 148–150; Frank 2002, S. 144; Frank 2015, S. 14–40). Diese Motive des Unbewussten dienen Fichte dazu, ein präbewusstes Produzieren der Realität der Außenwelt denken zu können, deren Sachhaltigkeit dem wahrnehmenden Ich als gegeben erscheint und darüber hinaus auch dazu, dass Selbst- und Realitätsbewusstsein in einem Unverfügbaren zu gründen, um so allererst die Freiheit dieser Bewusstseinsformen im philosophischen System gewährleisten zu können. Für Schopenhauer stellen sich diese Ansinnen in seiner Fichte-Kritik in seinen Ausführungen zu »Über Fichte überhaupt« durchgehend negativ dar: Fichtes Bestimmung des Realitätsbewusstseins zugrunde liegende These: »Es wird in der That das Objekt construiert, ohne Bewußtsey« (GA II/17, S. 72) bezeichnet Schopenhauer als »Fichtes bleiernes Märchen« (Studienhefte, S. 341). Vielmehr habe Fichte die »Philosophie [...] angesehen als die Kunst die Welt, wie jedes Geräth, dem Verstande genügend und allen seinen Fragen genugthuend zu erklären, und [...] wie die Dogmatiker gesucht eine Welt nach seinen (des Verstandes) Gesezzen zu bauen« (Studienhefte, S. 356). Die systematische Rekonstruktion des Realitätsbewußtseins von einem »Princip«, das »nur gedacht oder intelligirt« (GA II/12, S. 65) werden kann, aber sonst unbedingt und unverfügbar ist, ist für Schopenhauer »ein transcendenteres Unternehmen als je irgend eine Dogmatik gewagt hat« (Studienhefte, S. 357).

5. Das Gesicht als Konstituens des Realitätsbewusstseins

Gegen Schopenhauers Kritik ist zunächst Fichtes Bestimmung des Unbewussten und seine damit verbundene Auffassung vom Gesicht anzuführen. Schopenhauer erkennt, dass Fichte das Unbewusste benötigt, um von ihm her bewusste Phänomene des empirischen Bewusstseins zu erklären. Das Unbewusste bezieht sich bei ihm auf diejenigen Handlungen, die in der Rekonstruktion des empirischen Bewusstseins als diesem zugrundeliegend gedacht werden müssen und daher selbst nicht bewusst werden. Für Fichte gilt, »daß ein Ich, und daß etwas ihm entgegengesetztes, ein Nicht-Ich sey, geht schlechthin allen wahrnehmbaren

Operationen des Gemüths d. h. des wirklichen Bewußtseyns voraus; und dadurch werden sie erst möglich.« Dieses »ursprüngliche Setzen [...] Gegensetzen, und Theilen« ist nach Fichte »kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen[, ...] sondern es ist die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtseyn nie vorkommt, die unbegreiflich ist; weil sie das durch alle besondere [u. lediglich insofern ein Bewußtseyn bildende] Akte des Gemüths bestimmbare, keineswegs aber ein bestimmtes ist« (GA III/2, S. 344).

Diese Konstruktionsfigur des Verhältnisses von Bestimmbaren und Bestimmten führt Fichte auch für das faktische Bewusstsein an. Darunter versteht er einerseits »ein vollständiges System«, in dem »kein einzelner Theil desselben seyn kann, ohne daß alle übrigen« (SW II, S. 398) sind; andererseits aber nur dann etwas für das Ich ist, wenn »es durch einen freyen Akt seiner eignen Selbstthätigkeit mit Bewußtseyn gesetzt wird« (SW IX, S. 344). Bei Fichte ist das »faktische Bewusstsein« demnach ein System von sich selbst »gegenseitig bedingen[den]« Bestimmungsstücken. Insofern ist ein je für sich reflektiertes Bestimmungsstück immer zugleich »als mitbedingt durch alle anderen notwendig anzunehmenden«, ihrerseits jedoch »nicht reflektierten unbewussten Bestandteile des faktischen Bewusstseins« zu denken. Diese unbewussten Voraussetzungen »sind transzendental gesehen [...] kein an sich Seiendes, von dem aus« die konkreten Bestimmungsstücke des Bewusstseins »abgeleitet werden könnte[n]«, sondern es ist umgekehrt. Das »Unbewusste [wird ...] aufgrund notwendiger Denkgesetze zur Erklärung der wirklichen Erfahrung« der einzelnen Bestimmungsstücke des Bewusstseins angeführt. Es wird erst von der »wirklichen Erfahrung aus« verständlich und ist deshalb »selbst keine Erfahrung im strikten Sinne« (Buncsak 1983, S. 151). Für Fichte heißt das: »es ist etwas ohne Bewußtseyn in uns lediglich, inwiefern etwas mit Bewußtseyn in uns ist, zur Erklärung deßelben Bewußten in uns, als Grund« (GA II/4, S. 96).

Die für Fichte der wirklichen Erfahrung eines Einzelnen zugrunde liegende Handlung ist das unbewusste Produzieren des Anschauungsbildes der Welt der Dinge infolge des Übertragens der Realität durch das Ich auf das Nicht-Ich. Das geschieht präbewusst und »deshalb nehmen wir alle eine Welt ausser uns ohne unser Zuthun an«, obwohl »von ausen [...] in das vernünftige Wesen nichts hinein[kommt]« (GA IV/2, S. 86). Selbst von der Kraft, das heißt dem »Erkenntnistrieb« (SW VII, S. 278), der die dieser Erfahrung zugrunde liegt, sagt Fichte, dass er »immerfort [...] unsichtbar und unbewußt« (SW VII, S. 118) wirkt und dass er sich erst im Nachhinein »durch seine Wirkung« (GA II/5, S. 70), das heißt die zunehmende Aneignung des Nicht-Ich durch das Ich erschließt. Maßgeblich sind für diese theoretische Bedeutung des Unbewussten bei Fichte die Bestimmungen des Leibes als System der Sensibilität (vgl. Schöndorf 1982, S. 145; Zöllner 2001, S. 97–112) und des Gefühls im Sinne des Glaubens als Grund

allen Realitätsbewusstseins (vgl. Lohmann 2002). Die Erkenntnis der Realität ist daher für Fichte ein Gesicht im Sinne eines Für-wahr-Haltens. Die Dinge erscheinen dem Ich als von ihm unabhängig. Tatsächlich hat es sie präbewusst gesetzt.

In Rücksicht auf die praktische Vernunft geht es beim Unbewussten darum, dass in der Wissenschaftslehre »gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtseyen gegebenen Ich [ist,] sondern von einer Idee [, d. h. eines Gesichts] des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß« (SW I, S. 277). Das durch das Gesicht gegebene Zielbild eines entsprechenden Handelns ist, die Objektwelt in vollkommener Übereinstimmung mit der Selbstbestimmung des Ich zu gestalten. Es hat den Status des »als ob« und tritt im Bewusstsein auf als Bild vom Wirken eines »absoluten Ich«. »Das individuelle Ich ist sich angesichts der Idee« beziehungsweise des Gesichts »eines absolut vollkommenen Ichs« jedoch »keineswegs unmittelbar bewußt, wie diese Idee in ihm zustande kommt.« Dennoch »ist sie Teil des Bewußtseins und erscheint insofern nicht ohne dessen Mitwirkung. Wenn aber diese Mitwirkung des individuellen Bewußtseins ohne dessen Kenntnis geschieht, so muß es sich um eine Aktivität des Bewußtseins handeln, die zwar zur Bewußtheit jener Idee führt, nicht aber selber reflexiv mit bewußt gemacht ist. Fichte nennt diese Tätigkeit bekanntlich das Streben« (Widmann 1982, S. 51). Das Streben ist die Kraft, durch die sich aus dem Unbewussten heraus Gesichte entwickeln, um dann im Leben zu Handlungsmotiven zu werden, wie in diesem Fall der Loslösung von den widersinnigen Neigungen und Begierden verursachenden Objekten hin zur völligen Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, das heißt dem Gesicht der absoluten Freiheit des Sittengesetzes, was sich für das Ich im Gefühl der »Vollendung« (GA I/2, S. 450) manifestiert.

6. Das »Gesicht« als Kriterium des Realitätsbewusstseins

Während man in den vorhergehenden Ausführungen zur Rolle des Unbewussten in der Genese des Realitätsbewusstseins durchaus Anleihen Schopenhauers an Fichte erkennen kann, wie zum Beispiel die von Fichte vorbereitete »Wende zum Leib«, die bei Schopenhauer zum Konzept des Selbstbewusstseins als leibliches Bewusstsein führt, das er als »Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung« (vgl. Kofler 2005a, S. 180, 187) bestimmt, so weichen beide darin, was das Verhältnis des Ich zu seinem Grund sowie den Grund selbst angeht, voneinander ab.

Bei Fichte spielt das Unbewusste in Bezug auf das Gesicht der absoluten Freiheit und damit auf den Grund des Ich folgende Rolle: Statt wie Schopenhauer mit dem Primat des Willens zum Leben auf einen irrationalen über alles Bewusstsein hinausliegenden Ursprung der Realität im Wissen zu schließen (vgl. W

II, Kap. 19), dessen bewusstes Akzidenz der Intellekt ist (vgl. W II, S. 410 u. S. 279; Hirschmann 1913, S. 128; Gellert 1978, S. 173; Horkheimer 1985, S. 454–456; Gödde 2012a, S. 2), und damit von einer prinzipiellen Lebens- und Bewusstseinsimmanenz auszugehen, die seiner Auffassung nach »weit entfernt [davon ist], wie das [Fichtesche] Absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein reiner Wortschall zu seyn, das Allerrealste ist, was wir kennen« (W II, S. 399–400; vgl. Groß 1998) – verhält es sich bei Fichte in Rücksicht des Grundes mit seiner Unterscheidung zwischen Gedankenprinzip und Lebensprinzip anders. Nicht der Grund selbst ist unbewusst, sondern die Beziehung des Ich zum Grund als Gedankenprinzip ist durch das Unbewusste getragen, indem es einerseits einen Grenzpunkt des Denkens des absoluten Seins markiert und andererseits in Rücksicht auf den Grund als Lebensprinzip als ein Streben des lebendigen Ich auf das niemals gegebene, sondern immerzu aufgegebene Gesicht der beiden Prinzipien zu einer Einheit des »Lebens und Bewußtseyns« als angestrebte »Vollendung« (GA I/2, S. 449) seiner Selbstobjektivation motiviert:

Fichte geht in den »Thatsachen des Bewußtseyns« davon aus, dass »der Anfang des Wissens [...] reines Seyn [ist]; wo [jedoch] das Wissen schon ist, ist sein Seyn« (SW II, S. 63). »Das reine Sein ist der Halt und Leben gewährende Anfang des Wissens« (Janke 1970, S. XIV), den das Ich im und durch das Wissen niemals ganz erschließen kann. »Das ganze System des Wissens, vom Satz an ›Ich bin‹: ist verfallen, und abgezogen zur bloßen Bedingung eines anderen höher und wahren Wissens: ist bloß da um ein Bild zu geben eines Ich, damit dies im Bild durch ein andres Wissen übertragen werde in die Region zu der keine Anschauung gelangt« (GA II/12, S. 70). Der Zugang dazu erfolgt durch das Gesicht (vgl. GA II/12, S. 74). Auf die Frage, »wie das absolute Seyn sichtbar werde« (GA II/12, S. 77), antwortet Fichte, »das Absolute wird sichtbar durch das Handeln des Ich« (GA II/12, S. 77), das sich im »Gewissen« (GA II/12, S. 77), das heißt dem Gefühl für das Wahre und Gute, äußert und dem Ich darin als Aufgabe erscheint (vgl. GA II/3, S. 359). So ist für ihn der »Sitz der alleinigen Kenntniß und Wahrheit« genau bestimmt, er »liegt im sittlichen Charakter« (GA II/12, S. 77). Das heißt, der Grund des Ich ist für Fichte »nicht [...] als ein in der Analyse isolier[ter] und objektivierbarer Anfang« (Völmicke 2005, S. 20) zu verstehen. Er ist nicht vollends deduzierbar, sondern nur nachvollziehbar, und das im Sittengesetz.

»Darum gleitet« für Wolfgang Janke »die Wissenschaftslehre [auch] nicht in die traditionelle Metaphysik zurück, welche die Welt von Gott als dem« »absolute[n] Seyn« (GA II/12, S. 165) »ableitet«. Dieses »kommt als Prinzip der Weltkonstitution überhaupt nicht in Betracht; denn das absolute Wissen« weiß diesbezüglich um sein »Nichtwissen« (Janke 1970, S. XIV). Es kann in Rücksicht des »absolute[n] Seyn[s]« »nichts Bewahrheiten« (SW II, S. 195), »weil es alles Seiende zum Faktischen und Entgegenliegenden« und damit Endlichen »ob-

jektiviert« (Janke 1970, S. XV). Dennoch entwirft sich die »Reflexion« die Vorstellung von einem »absolute[n] Seyn« als ihrem Grund, – dass aber nur so – »daß das vorausgesetzte Ansich« des »absolute[n] Seyn[s]« (GA II/12, S. 165) »allein als das im Bild Nicht-Anwesende (als Nicht-Wissen) begreiflich wird« (Janke 1970, S. XIV). Es ist »die leere Stelle jenseit[s] des Ich« (GA II/12, S. 81). Wissenschaftslehre ist damit – so Wolfgang Janke – »transzendental-kritische docta ignorantia« (Janke 1970, S. XIV).

Dem ohne auf das Unbewusste und die Gesichte zu achtende auf völlige Selbstaufklärung ausseiende Selbstbewusstsein fehlt die »freie Gelassenheit« (Janke 1970, S. XV), die Übereinstimmung von Bewusstsein und seinem Gegenstand als Aufgabe zu verstehen, die ständig neu angegangen werden muss. Diese Art von Selbstaufklärung liefe tatsächlich auf die Gefahr des Nihilismus hinaus. Das Unbewusste und das Gesicht hingegen schützen davor, weil sie einen Rest Unverfügbares, das nicht von der Selbstaufklärung eingeholt werden kann, garantieren. »Wahre Einsicht« akzeptiert diesen Stand zum Unverfügbaren und äußert sich als ein Tun, dass sich »nicht als affirmativ, erschaffend die Wahrheit, sondern nur als negativ, abhaltend den Schein« (GA I/6, S. 143) realisiert. »Solche Grundlegung der Wahrheit« ist dynamisch und offen und sie schützt – so Wolfgang Janke – geradezu vor »maßloser« (Janke 1970, S. XV) Selbstüberschätzung eines abgeschlossenen, das heißt rational völlig durchsichtigen Gedankens. Vielmehr ist die im Begriff des Unbewussten liegende Negation des Wissens für das Ich affirmativ und motivierend. Es wird nicht per Begriff, das heißt Gesetz genötigt, sondern es fühlt, beziehungsweise ahnt mittels des Gesichts, dass es richtig ist, sich in der Lebenspraxis der unendlichen Aufgabe zu stellen, die lautet: sein Realitätsbewusstsein zu bilden, beziehungsweise sich selbst zu objektivieren und dabei die Bildung des Realitätsbewusstseins in den Horizont der interpersonalen Praxis des Sittengesetzes zu stellen, um sich damit immer mehr dem unvorgängigen, absoluten Grund seines Bewusstseins anzunähern. Um auch noch den letzten Anschein von Hybris zu tilgen, heißt es bei Fichte dazu, dass dieser »letzte Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muss, so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn« und er »nicht Gott werden soll« (GA I/3, S. 40). Die durch das Unbewusste initiierte »Nähe und Ferne« zum »unvordenkliche[n] Sein« ist vielmehr das »Maß für die Wahrheit alles Wirklichen« (Janke 1970, S. XV) und damit auch der Philosophie.

Deshalb ist für Fichte eine Anforderung an das System abzulehnen, die »die Möglichkeit eines restlosen Begreifens im Sinne der Deduktion des Wissens aus seinem unwandelbaren Grund« des Wissens veranschlagt. Denn der Bezug auf das Unbewusste und auf das im Gesicht »nur« Erahnte jenseits des Wissens gewährleistet, dass der »Letztbegründungsgedanke« des Systems nicht vom Gedanken der »Abgeschlossenheit, sondern vielmehr vom Theorem der Konti-

nuität« (Völmicke 2005, S. 20) und der »Dynamik« (Völmicke 2005, S. 22) lebt, sich dem »absolute[n] Seyn« (SW II, S. 199) offen und frei anzunähern. Darin besteht bei Fichte der Sinn der Selbstobjektivierung des Ich. Deshalb gehört es zwingend zum Gesicht, unerfüllbar zu sein.

Zusammenfassend zeigt sich daran auch nochmal die Mehrfachbedeutung des Unbewussten bei Fichte. Einerseits ist es notwendige Bedingung für Erkenntnis und andererseits ist die in ihm »liegende Verneinung« des Wissens des »absolute[n] Seyn[s]« (SW II, S. 199) als eine »Bejahung« (Völmicke 2005, S. 19) zu verstehen, die sich im Gesicht für das Individuum in der Lebenspraxis als Aufgabe seiner Selbstobjektivierung und damit unendlichen Annäherung an das absolute Sein darstellt. Damit verlagert sich nicht nur die Begründung des Realitätsbewusstseins ins Sittliche, sondern angesichts der skizzierten Rolle des Unbewussten zeigt sich in eins auch der Widersinn einer Fichte unterstellten Allmachtsphantasie (vgl. Richter 1979, S. 25–26), denn die aus der Triebfeder des Unbewussten hervorgehenden Gesichter erfüllen sich nach Fichte nie absolut und so verkehrt sich ihre Einschränkung ins Positive: Gesichter bleiben für immer aufgegeben und nur so ist es möglich, die Lebenskraft des Bewusstseins aufs immer Neue zu affizieren. Darin besteht die lebensstiftende Leistung des Gesichts: Ein Bewusstsein ohne Gesichter ist tot.

Die Wirkungsmächtigkeit der Fichteschen Philosophie des Gesichts im Übergehen des Geistes in das Materiale der Lebenswelt lässt sich abschließend in Anlehnung an das Eingangszitat an einem zeitgenössischen Rezeptionsbeispiel aus dem Bereich der Architektur zeigen. Der Architekt Karl Friedrich Schinkel, der ein ausgezeichneter Kenner der Fichteschen Philosophie war (vgl. Lohmann 2010), hat einen Auszug aus Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* (1806) als Wahlspruch für seine Familie herangezogen und diesem Wahlspruch mit seiner Architekturphantasie mit dem Titel *Allegorische Darstellung der Wissenschaft und Religion als Segnungen des Friedens* (o. J.) ein sinnliches Bild der Fichteschen gradativen Selbstobjektivierung des Ich gegeben, die im Gesicht der Synthesis der Geisterwelt gipfelt (Abb. 1):

»Unser Geist ist nicht frei, wenn er nicht Herr seiner Vorstellungen ist; dagegen erscheint die Freiheit des Geistes bei jeder Selbstüberwindung, bei jedem Widerstande gegen äußere Lockung, bei jeder Pflichterfüllung, bei jedem Streben nach Besseren und bei jeder Wegräumung eines Hindernisses zu diesem Zweck. Jeder freie Moment ist ein seliger.«
(Schinkel nach Wolzogen 1982, S. I/XXIII)

Mit Schinkels Anlehnung an Fichte lässt sich abschließend Fichtes Verständnis von Vision oder, wie es bei ihm heißt, Gesicht, folgendermaßen zusammenfassen: Über die rein wissenschaftsinterne Bestimmung von Gesicht hinausgehend, verbindet er mit dem Gesicht die lebenspraktische Auffassung, dass jeder Mensch vermögenstheoretisch die Fähigkeit besitzt, über die Realität hinausge-

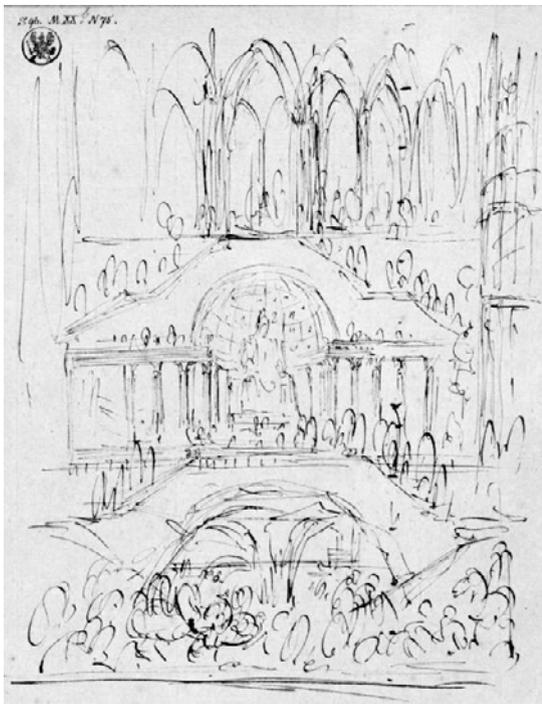


Abb. 1: Karl Friedrich Schinkel: Allegorische Darstellung der Wissenschaft und Religion als Segnungen des Friedens. Zeichnung/Feder/Tusche, o. J. (Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett, http://schinkel.smb.museum/index.php?view_type=2&object_id=1503859&leftmenu_id=2, gemeinfrei)

hend Zukunftsbilder zu erahnen und zu entwerfen. Diese Zukunftsbilder versteht Fichte als Medien der Selbstbildung des Individuums. Schinkel hat mit seiner Architektur, die er als »Symbol des Lebens« (Mackowsky 1922, S. 192) verstand, Fichtes Auffassung vom Gesicht in die gesellschaftliche Praxis überführt. Ausgehend vom Zustand der untersten Stufe einer rohen Sinnlichkeit entwickelt sich in seiner gezeigten Architekturphantasie die Gesellschaft auf der mittleren Stufe zu einer zwar intellektuell, aber noch hierarchisch geprägten Interpersonalität, um dann auf der Stufe ihrer höchsten Ausprägung, auf der der Gesetzgeber als Gleicher unter Gleichen wirkt, dem Gesicht der intelleigiblen Welt Wirklichkeit zu verleihen. Gesichter dienen somit dem Philosophen wie dem Architekten als Medien, mittels deren die und der Einzelne in Rücksicht auf sich und auf die Gesellschaft Idealvorstellungen entwirft, von denen her und auf die hin sie beziehungsweise er sich in Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen entwickelt. Gesichter sind für beide – Philosophen wie Architekten – Impuls und Instanz des eigenen Lebensentwurfs.

Literatur

- Bazzan, Marco Rampazzo (2009): Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811). In: Zöllner, Günter/von Manz, Hans Georg (Hrsg.), *Grundbegriffe in Fichtes Spätwerk. Beiträge zum Fünften Internationalen Fichte-Kongress »Johann Gottlieb Fichte. Das Spätwerk (1810–1814) und das Lebenswerk«* in München, 14.-21. 10. 2003. Amsterdam, New York, NY, S. 25–36.
- Bartels, Martin (1976): *Selbstbewußtsein und Unbewusstes. Studien zu Freud und Heidegger*. Berlin, New York, NY.
- Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut (1985): *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main.
- Buncsak, Oskar (1983): *Zur Propädeutik der transzendentalen Psychologie nach Ansätzen von Johann Gottlieb Fichte*. Dissertation Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Carus, Carl Gustav (1846): *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim.
- D'Alfonso, Matteo (2006): Schopenhauer als Schüler Fichtes. In: *Fichte-Studien Band 30*. Amsterdam, Atlanta, GA, S. 201–211.
- Ellenberger, Henri F. (2005): *Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*. Zürich.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962–2012): *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Hans Jacob und Peter K. Schneider, 42 Bände. Stuttgart-Bad Cannstatt. (=GA).
- Fichte, Johann Gottlieb (1971): *Fichtes Werke*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Berlin. (=SW).
- Fichte, Johann Gottlieb (1996): *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre: Februar 1794 in der Nachschrift von J. C. Lavater*. Herausgegeben von Erich Fuchs. Neuried.
- Fichtner, Gerhard (1994): »Als ob« es Freud wäre ... Ein angebliches Freud-Gedicht und sein Zusammenhang mit Freuds Menschenbild. In: Eickhoff, Friedrich-Wilhelm/Loch, Wolfgang/Beland, Hermann/Hermanns, Ludger M./Kuchenbuch, Albrecht/Meistermann-Seeger, Edeltrud/Richter, Horst-Eberhard/Scheunert, Gerhart (Hrsg.), *Jahrbuch der Psychoanalyse 33*. Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 49–71.
- Frank, Manfred (2002): *Selbstgefühl*. Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred (2015): *Präreflexives Bewusstsein. Vier Vorlesungen*. Stuttgart.
- Gellert, Christian Fürchtgott (1978): Der Blinde und der Lahme. In: Conrady, Karl Otto (Hrsg.), *Das große deutsche Gedichtbuch*. 2. Aufl. Königsstein/Ts.
- Gödde, Günter (2009): *Traditionslinien des Unbewußten. Schopenhauer-Nietzsche-Freud*. Bd. III, »Auf dem Wege zur Verdrängungstheorie«. Gießen.
- Gödde, Günter (2010): Sigmund Freuds Strukturmodell in »Das Ich und das Es« und seine Bedeutung in historischen und aktuellen Diskursen. In: Jörissen, Benjamin/Zirfass, Jörg (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden, S. 19–36.
- Gödde, Günter (2012a): Schopenhauer und die Psychoanalyse. In: *e-Journal Philosophie der Psychologie*, November 2012. <http://www.jp.philo.at/texte/GoeddeG2.pdf>, 21. 12. 2012 (zuletzt abgerufen am 30. 07. 2020).