



MAX NIEMEYER VERLAG

Jean Paul  
**Werke**  
**Historisch-kritische Ausgabe**  
Herausgegeben von Helmut Pfothenhauer

■ **Band 1: Hesperus oder 45 Hundsposttage. Eine Biographie**

Edition der Druckfassungen 1795, 1798, 1819 in synoptischer Darstellung; Bd. I,1: ‚Erstes Heftlein‘; Bd. I,2: ‚Zweites Heftlein‘; Bd. I,3: ‚Drittes Heftlein‘  
Herausgegeben von Barbara Hunfeld  
06/2009. 3 Teilbände. Ca. 1400 Seiten. Leinen.  
ISBN 978-3-484-10911-7

Jean Pauls (1763–1825) Erfolgsroman Hesperus wird in dieser Edition erstmals in allen drei Druckfassungen präsentiert. Das Editionsmodell macht es dem Leser leicht, den Schreibprozess nachzuvollziehen. Zur Geschichte des Werkes gehören auch die noch unbekanntenen handschriftlichen Vorarbeiten. Den Textbänden schließt sich daher die Erstveröffentlichung der Hesperus-Manuskripte an. Es folgt ein Stellenkommentar, der im Rückgriff auf bisher unzugängliche Nachlasstexte die Metaphernwelt des Autors aufzuschlüsseln hilft. Die Hesperus-Edition ist das Modellprojekt der neuen historisch-kritischen Werkausgabe.

**Weitere Bände in Vorbereitung**

- **Kommentarband zu Hesperus** (Bd I,4) Ende 2009 (ISBN 978-3-484-10912-4)
- **(II) Blumen- Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarkt flecken Kuh Schnappel.**
- **(III) Titan.**
- **(IV) Der Komet, oder Nikolaus Marggraf. Eine komische Geschichte.**
- **(V) Vorschule der Ästhetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit.**
- **(VI) Leben des Quintus Fixlein, aus fünfzehn Zettelkästen gezogen; nebst einem Mustheil und einigen Jus de tablette, von Jean Paul, Verfasser der Mumien und der Hundsposttage.**
- **(VII) Leben Fibels, des Verfassers der bienrodischen Fibel.**

**W DE G** de Gruyter  
Berlin · New York

www.niemeyer.de

# JAHRBUCH DER JEAN-PAUL-GESELLSCHAFT

IM AUFTRAG  
DER JEAN-PAUL-GESELLSCHAFT, SITZ BAYREUTH  
HERAUSGEGEBEN VON  
ELSBETH DANGEL-PELLOQUIN, HELMUT PFOTENHAUER,  
MONIKA SCHMITZ-EMANS, RALF SIMON

44. JAHRGANG

---

## Sonderdruck

ISBN 978-3-484-60574-9

---



MAX NIEMEYER VERLAG  
TÜBINGEN

## INHALTSVERZEICHNIS

ELSBETH DANGEL-PELLOQUIN / HELMUT PFOTENHAUER / MONIKA SCHMITZ-EMANS / RALF SIMON	
Editorial.....	1
ARBEITSBERICHTE DER AUS DER EDITORENWERKSTATT	
Aus den laufenden Projekten der Satiren und Ironien, des <i>Leben des Quintus Fixlein</i> und des <i>Leben Fibels</i> .....	5
CHRISTIAN SCHWADERER: »Wenn ich stat der Haare federn hätte« – Materialien aus Jean Pauls unveröffentlichter Satiren- und Ironiensammlung .....	8
SABINE STRAUB: »Vorrede zur Vorrede« – Aus Jean Pauls unveröffentlichten Materialien zur <i>Geschichte meiner Vorrede</i> zur zweiten Auflage des <i>Quintus Fixlein</i> .....	18
ALEXANDER KLUGER: »Ein Buch macht Bücher« – Aus den unveröffentlichten Vorarbeiten zum <i>Leben Fibels</i> .....	33
HANS-GEORG POTT	
Aufklärung über Religion. Vortrag vor der Jean-Paul-Gesellschaft im März 2008 .....	45
RALF SIMON	
Jean Pauls Idyllentiere oder Hermeneutik der Welt-als-Idylle .....	63
FRANZISKA FREI GERLACH	
Eine »Titel-Sonderbarkeit« Die vierfache Spur der unsichtbaren Loge im Text .....	81
TILL DEMBECK	
Fichte dem Buchstaben nach auslegen Jean Pauls Konjunktural-Philosophie .....	113

TILL DEMBECK

## FICHTE DEM BUCHSTABEN NACH AUSLEGEN

Jean Pauls Konjunktural-Philosophie

»[O]b ich Fichten moralisch postuliere, das wird sich im Clavis zeigen« (I/3,1021). Mit diesem Anspruch gibt der Verfasser des<sup>1</sup> Jean Paulschen *Clavis Fichtiana*, Leibgeber, der Fichteschen *Wissenschaftslehre* eine radikale Wendung. Es stehe durchaus in seinem Ermessen, ob er Fichte neben dem Leib, den er ihm bereits gegeben habe, auch einen Geist gebe – sei er doch als ›absolutes Ich‹ welterschöpferisch tätig. Eine solche Operation aber hält Leibgeber recht eigentlich für unnötig:

Wär' es nicht schöner gedacht, wenn man, wie die alten Theologen, ein einziges absolutes Ich und göttliches Wesen (und damit nur *eine* Schöpfung) annähme, dazu aber gleich ein Subjekt vozierte, das Verstand und Kraft genug hätte, diesen höchsten Posten zu versehen? Und dann kann die Vokation nur dem einzigen Wesen gegeben werden, von dessen Existenz man gewiß ist; und das ist niemand als ich selber. (I/3,1044)

Ein solcher Leibgeber-Gott aber – das ist die Pointe des Arguments – hat es nicht nötig, andere Autoren neben sich zuzulassen, weder dem Geist noch dem Buchstaben nach (siehe I/3,1038). Er hat nämlich letztlich alles selbst geschrieben und gedacht, was er liest – mithin auch die Fichtesche *Wissenschaftslehre* (I/3,1022, 1035, 1038).

Ich möchte im Folgenden Jean Pauls Fichte-Satire in den Blick nehmen, die im Angriff auf Fichtes Autorschaft ihre Zuspitzung findet. Ich werde dabei von der Unterscheidung von Geist und Buchstabe ausgehen, die insbesondere für Fichtes Beschreibung schöpferischer Aktivität von zentraler Bedeutung ist. Es soll der Nachweis geführt werden, dass sich Jean Pauls und Fichtes erkenntnistheoretische Entwürfe letztlich nur in der Interpretation der Tatsache unterscheiden, dass wir Buchstaben als identisch wiedererkennen können.<sup>2</sup> Jean Paul erscheint diese Tatsache deutlich weniger selbstverständ-

<sup>1</sup> Ich schließe mich dem Jean Paulschen Sprachgebrauch an und behandle das Wort *clavis* als Maskulinum.

<sup>2</sup> Dass diese Tatsache gar nicht so einfach zu erklären ist, erkennt man an der Schwierigkeit, diesen Identifizierungsprozess mit dem Computer zu modellieren: Bis heute dient die Fähig-

lich als Fichte: Sein transzendentaler Realismus, den er mit Fichte letztlich teilt, weist die Bilder, die uns die Einbildungskraft liefert, als Buchstaben aus und leitet daraus eine erhebliche Verunsicherung jeder Form von Erkenntnis ab. Daraus erwachsen seine Bedenken gegenüber Fichtes philosophischer Präferenz des Geistes vor dem Buchstaben.

Meine Ausführungen gliedern sich in drei Abschnitte: Der erste Abschnitt rekonstruiert das Wechselspiel von Hermeneutik und Erkenntnistheorie bei Fichte und Jean Paul; er geht aus von der erkenntnistheoretischen Verwendung der Geist/Buchstabe-Unterscheidung bei beiden Autoren. Der zweite Abschnitt spürt der Figur des Solipsisten nach, den Jean Paul in Leibgeber entwirft, und zeigt, dass sich das Subjektivitätsproblem dieser Figur paradigmatisch an ihrem Verhältnis zur Schrift artikuliert. Hier erweist sich, dass Jean Paul aus demselben transzendentalphilosophischen Bezugsrahmen deutlich radikalere Schlüsse ableitet als Fichte. Der dritte Abschnitt widmet sich der Leibgeberschen Fichte-Interpretation im Detail. In diesem Zusammenhang kann Jean Pauls Umgang mit Fichtes Schriften als eine philosophisch ernstzunehmende ästhetische Strategie ausgewiesen werden – und gleichzeitig als *ethisch* gerechtfertigte Auslegung Fichtes ›nach dem Buchstaben‹.

### 1. Verstehen: Geist und Buchstabe der Erkenntnistheorie

Der Vorwurf, dass Jean Paul Fichtes Philosophie nicht richtig verstanden habe, ist immer wieder zu hören.<sup>3</sup> Erhoben hat ihn nicht zuletzt Fichte selbst,<sup>4</sup> der in seiner Ankündigung zu einer Neufassung der Wissenschaftslehre von

keit, auch verzerrt dargestellte Buchstaben noch als solche zu erkennen, dazu, Menschen und Maschinen zu unterscheiden, etwa wenn es darum geht, einen Email-Account zu eröffnen.

<sup>3</sup> Schriftlich wird er allerdings selten festgehalten. Systematisch hat meines Wissens zum letzten Mal Karl Brose Jean Paul einer Verständnisprobe unterzogen: »Wie ist der wahre Sachverhalt bei Fichte?« – So lautet seine Frage (Karl Brose, *Jean Pauls Verhältnis zu Fichte. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte*, in: *DVjs* 49 (1975), S.66–93, hier S.74). Broses Aufsatz kämpft allerdings mit dem Problem, dass ihm in Jean Pauls *Clavis* eben kein Text vorliegt, dessen Aussagen er schlicht mit denjenigen Fichtes abgleichen könnte. Letztlich nämlich setzt Jean Paul Fichte keinesfalls Argumente, sondern ein ästhetisches Verfahren entgegen. Broses Arbeit ist dennoch insofern sehr wertvoll, als sie auch immer wieder herausstellt, in welchen Punkten Jean Paul und Fichte einander im Grunde sehr nahe sind. – In der literaturwissenschaftlichen Jean-Paul-Forschung hat sich heute weitgehend die Ansicht durchgesetzt, Jean Paul habe Fichte aus programmatischen Gründen missverstehen wollen. Auf Arbeiten, die diese Position vertreten, komme ich weiter unten zu sprechen.

<sup>4</sup> Fichtes Schriften zitiere ich im Fließtext unter Angabe der Sigle GA und des jeweiligen Bandes nach der folgenden Ausgabe: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitsky. Stuttgart/Bad Cannstatt 1962ff. Aus welchem Text zitiert wird, geht jeweils eindeutig aus dem Fließtext hervor.

1801 (*Seit sechs Jahren*) den *Clavis* wie folgt kommentiert: »Dieser Schlüssel mag wohl nicht schließen; denn der Verfertiger desselben ist nicht hineingekommen« (GA I/7,158). Es mag allerdings sein, dass der Grad des ›richtigen‹ Verstehens keineswegs ein geeigneter Maßstab ist, um Jean Pauls Texten gerecht zu werden.

Fichtes *Wissenschaftslehre* erhebt den Anspruch, an den ›Geist‹, wenn auch nicht an den ›Buchstaben‹ der Kantischen Philosophie anzuknüpfen: Kant selbst habe empfohlen, so schreibt Fichte 1797 in seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, »seine Schriften nach dem Zusammenhange, und nach der Idee im Ganzen, also nach dem Geiste, und der Absicht, die einzelne Stellen haben können, zu erklären« (GA I/4,231f.).<sup>5</sup> Demgegenüber sei ein Verstehen ›nach dem Buchstaben‹ der Sache mitunter unangemessen, da es etwa einander widersprechende Stellen oder andere interne Spannungen der auszulegenden Texte nicht beheben könne.<sup>6</sup> Die *Wissenschaftslehre* setzt nun ihrerseits auf Rezipienten, die dazu in der Lage sind, wiederum ihren Geist, und zwar möglichst unabhängig von den Buchstaben, in denen sie sich darbietet, zu erfassen:

Die Wissenschaftslehre ist von der Art, daß sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mittheilen läßt; weil ihre Grundideen in jedem der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen. (GA I/2,415)

Dieses Postulat geht durchaus konsequent aus Fichtes erkenntnistheoretischen Grundeinsichten hervor. Macht doch die *Wissenschaftslehre* den Versuch, die Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit des Subjekts ausschließlich aus

<sup>5</sup> Zu Fichtes Kant-Rezeption siehe Günter Zöller, *From Critique to Metacritique: Fichtes Transformation of Kant's Transcendental Idealism*, in: *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, hrsg. von Sally Sedgwick. Cambridge 2000, S.129–146. Zur Differenz von Geist und Buchstabe bei Fichte siehe Daniel Breazeale, *The Spirit of the Wissenschaftslehre*, in: ebd., S.171–198. Ich orientiere mich insgesamt in meiner Fichte-Lektüre an der einführenden Arbeit von Günter Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge 1998. Zöller stellt vor allem die Fichtesche Entdeckung eines ursprünglich performativen Moments auch der theoretischen Vernunft heraus. Zöllers Argumente lassen Fichte, auch wenn Zöller dieser Denkmöglichkeit selbst nicht nachgeht, als unmittelbaren Vorläufer kybernetischer bzw. systemtheoretischer Konzepte erscheinen – ein Aspekt, den ich im Folgenden zumindest am Rande plausibel zu machen versuche. In jedem Falle ist die *Wissenschaftslehre* schon in ihrer ersten Fassung eine präzise Studie zum Konzept der Selbstorganisation.

<sup>6</sup> »[A]llerdings« sei seine Kritik ›nach dem Buchstaben zu verstehen, und bloß aus dem Standpunkte des gemeinen nur zu solchen abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivierten Verstandes zu betrachten«, antwortete Kant im August 1799 auf Fichtes wiederholte Behauptung (Immanuel Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd.XII. 2.Aufl. Berlin/Leipzig 1992, S.370f., hier: S.371).

der Selbsttätigkeit seiner Vernunft heraus zu erklären und so einen ›praktischen Idealismus‹ (GA I/2,309–311) zu begründen. Wirkliches Verstehen, so ließe sich aus diesem Ansatz ableiten, ist grundsätzlich nur möglich, wenn sich das Subjekt Gedanken *zueigen* macht, sie selbsttätig entwickelt und nicht etwa bloß ›aufnimmt‹.

Diesem Ansatz folgend spitzt Fichtes Bildungsprogramm, das etwa in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) und den aus diesen Vorlesungen hervorgegangenen Überlegungen *Über Geist, u. Buchstaben in der Philosophie* bzw. *Über den Unterschied des Geistes u. des Buchstabens in der Philosophie* (1794)<sup>7</sup> entfaltet wird, das aufklärerische Postulat des Selbstdenkens zu: Gefordert wird ein Gebrauch der eigenen Vernunft, der weniger *Nachvollzug* als vielmehr *Mitvollzug* ist und schließlich, dem Bildungsziel entsprechend, gänzlich unabhängige *Selbsttätigkeit*. Natürlich leugnen Fichtes Texte über Geist und Buchstabe die Notwendigkeit buchstäblicher Vermittlung des Geistes nicht (GA II/3,319f.), doch muss man gerade in der tätigen Aneignung der Texte anderer über den passiven ›Konsum‹ der bloßen Buchstaben hinausgehen: »Alle unsre Philosopheme sind Körper, und nichts als Körper, die wir Ihnen hingeben, daß Sie daran aus sich selbst, und durch sich selbst Philosophie in sich entwickeln« (GA II/3,333). Der wahre Student ist kein »Buchstäbler«; dieser nämlich »macht sich nichts deutlich, sondern er lernt auswendig, u. sagt's nach. Er faßt nichts auf mit der Einbildungskraft, und mit dem Verstande, sondern allein mit dem Gedächtnisse« (GA II/3,339). Will man kein ›Buchstäbler‹ sein, so darf man der Evidenz der bloßen Buchstaben, die uns die anderen geben, also nicht trauen.<sup>8</sup>

Fichtes Hermeneutik von Geist und Buchstabe ist insofern bemerkenswert, als sie den Geist nicht nur – in Paulinischer Tradition<sup>9</sup> – mit dem Leben in Verbindung bringt, sondern ihn abstrakter als Tätigkeit bzw. Operativität definiert. Buchstaben sind demgegenüber dasjenige, was bleibt, ja was gegenüber der geistigen Tätigkeit immer *zurückbleibt*. Mit einer anderen um 1800 geläufigen Unterscheidung ließe sich formulieren, dass die Buchstaben immer nur einen *partiellen* Zugang zum Text liefern können, dessen *Ganzes*

<sup>7</sup> Diese Texte, deren Publikation offenbar zunächst geplant war, liegen nur im Nachlass vor. Erschienen ist 1800 die Schrift *Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen* (in GA I/6; geschrieben 1795). Ich stütze mich auf die älteren Manuskripte von 1794.

<sup>8</sup> Zu den sozialgeschichtlichen Hintergründen dieses neuartigen Bildungsprogramms siehe Heinrich Bosse, *Gelehrte und Gebildete – die Kinder des 1. Standes*, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 32 (2008), S.13–37.

<sup>9</sup> 2 Kor 3,6.

tätig zu erschließen dem Geist vorbehalten bleibt: »Hauptregel alles zweckmäßigen Philosophirens« ist, »daß uns *das Ganze* stets gegenwärtig sey« (GA II/3,339).<sup>10</sup> Dabei liegt der entscheidende Punkt darin, dass der Schritt von den buchstäblich gegebenen Teilen zum geistigen Ganzen keinesfalls von den Buchstaben determiniert ist. Das geistige Ganze gilt als irreduzibel, weil es sich nicht eindeutig aus seinen buchstäblich gegebenen Teilen ergibt. Und eben diese Bestimmtheitslücke kann Fichte zufolge nur durch die Selbsttätigkeit des Subjekts, genauer: durch seine produktive Einbildungskraft geschlossen werden, die laut Fichtes Bestimmung in der Schrift *Über den Unterschied des Geistes u. des Buchstabens* mit dem Geist *identisch* ist (GA II/3,316).

Um genauer zu sehen, wie der Geist auf Buchstaben Bezug nehmen kann, ist Fichtes Konzept der produktiven Einbildungskraft näher zu beleuchten. Letztlich nämlich entwickelt sich dieses Konzept aus einer Betrachtung von Buchstaben heraus, die den Ausgangspunkt der *Wissenschaftslehre* in ihrer wirkmächtigen ersten Fassung von 1794/95 bildet. Fichte macht eine folgenreiche Voraussetzung, wenn er auf die Evidenz einer bloßen Buchstabengleichung setzt, nämlich auf die Evidenz der Gleichung »A = A«. Aus dieser Gleichung leitet Fichte den ersten Grundsatz der *Wissenschaftslehre* ab: »Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn« (GA I/2,261). Aus der Tatsache, dass das Subjekt die Gültigkeit der Gleichung »A = A« anerkennen muss, schließt Fichte auf die unhintergehbare Gegebenheit eines höheren Identitätsgesetzes: Das Ich kann Identität nur feststellen, weil es selbst mit sich identisch ist, weil es sich selbst als Ich ursprünglich und schlechthin setzt.

Angesichts der Abwertung des ›bloßen Buchstabens‹ gegenüber dem Geist, der Fichte auch in der *Wissenschaftslehre* selbst das Wort redet, mag es überraschen, dass er seine Argumentation gerade so beginnen lässt. Die irreduzible Selbsttätigkeit des Subjekts, auf der allein sein Selbst- und Weltzugang beruht, soll aus der Identität von Buchstaben, die dem Subjekt in seiner Geistigkeit doch eigentlich fremd und äußerlich sein dürften, abzuleiten sein? Genauer: die Unfähigkeit des Subjekts, die Gültigkeit der Gleichung »A = A« nicht anzuerkennen, seine Unfähigkeit also, sich von einer in der Gestalt der Buchstaben bloß äußerlich gegebenen Übereinstimmung unabhängig zu machen, soll von seiner Fähigkeit zur Selbstsetzung Zeugnis ablegen?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Breazeale [Anm.5], S.171f.

<sup>11</sup> Dieser Punkt hat insbesondere die Romantiker irritiert, beispielsweise Novalis (hierzu Winfried Menninghaus, *Die frühromantische Theorie von Zeichen und Metapher*, in: *German*

Es ist in der Tat so, dass das Moment von Fremdbestimmung, das man im Zwang zur Anerkennung des »A = A« sehen mag, eine Art »Schlußstein« des Fichteschen »Lehr- und Luftgebäudes« (I/3,1014) bildet, wie Jean Paul schreibt. Fichtes Versuch, zu erklären, wie das autonome Ich, das »ursprünglich schlechthin sein eignes Sein setzt«, sich zugleich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich denken kann, führt an einen Punkt, an dem er annehmen muss, dass auf das Ich, »insofern es tätig ist«, ein »(durch das setzende Ich nicht gesetzte[r]) Anstoß« geschieht (GA I/2,356). Dieser Anstoß wirkt als Aufforderung, »sich selbst zu begrenzen«, und obwohl er sich nur anlässlich der Tätigkeit des Ich einstellt, bewirkt er, dass das Ich seine »Bestimmbarkeit« (GA I/2,355) voraussetzt. In der Folge stellt Fichte unsere Vorstellungen als *Effekt* einer oszillierenden Bewegung zwischen (Selbst-)Begrenzung und Grenzüberschreitung dar: Nur in dieser Bewegung, in diesem »Widerstreite mit sich selbst« (GA I/2,359), der Fichte zufolge nichts anderes *ist* als die Einbildungskraft, ist uns die Welt und unser Verhältnis zu ihr greifbar: »Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität [...] bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde« (GA I/2,368). Da nun aber diese von der Einbildungskraft hervorgebrachte Realität die Realität des Ich mit einschließt, ist es durchaus von Bedeutung, dass die Einbildungskraft nur durch einen »Anstoß« in Bewegung gesetzt wird, der dem Ich nicht selbst zugeschrieben werden kann.

An diesem Punkt macht sich, wie der zweite Teil der *Wissenschaftslehre*, der sich den »Grundlagen der praktischen Philosophie« widmet, zeigt, in der Tat ein Moment von Fremdbestimmung bemerkbar:<sup>12</sup> Die Einbildungskraft ist insofern nicht *gänzlich* autark, als sie auf das »Gefühl« angewiesen bleibt, also auf das Erleben jenes (internen) Widerstands gegen die Operationen des Ich,<sup>13</sup> der den »Anstoß« zur Selbstbegrenzung gibt (GA I/2,421ff.) und daher die notwendige Bedingung unserer Vorstellungen von »Dinge[n] ausser uns« (GA I/2,440) darstellt. Die irreduzible Selbsttätigkeit des Subjekts, die in der produktiven Einbildungskraft zum Tragen kommt, beruht daher letztlich auf

*Quarterly* 62.1 (1989), S.48–58, hier S.52; W.M., *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Frankfurt a.M. 1987, S.81–96) und Clemens Brentano, dessen Philistersatire teils eine (an Jean Paul angelehnte) Fichte-Satire darstellt (siehe *Der Philister vor, in und nach der Geschichte*, in: Clemens Brentano, *Werke*, hrsg. von Wolfgang Frühwald. Bd.2. Darmstadt 1963, S.959–1003, hier S.1001f.).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Menninghaus, *Die frühromantische Grundlegung* [Anm.11], S.55f.

<sup>13</sup> Letztlich »scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird« (GA I/2,429).

Gegebenheiten, die es selbst nicht kontrollieren kann und die es deshalb als real hinnehmen muss:

Die Wissenschaftslehre ist demnach *realistisch*. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandne, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Daseyn nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. (GA I/2,411, siehe auch GA I/2,355, 386).

Man könnte auch sagen: Die (operative) Schließung des Bewusstseins, die Fichte beschreibt (und die durchaus systemisch gedacht ist),<sup>14</sup> ist davon abhängig, dass gleichwohl strukturelle Koppelungen bestehen, auf die das Bewusstsein sich verlassen muss.<sup>15</sup> Zwar ist die irreduzible und aus nichts außer ihr selbst ableitbare Selbsttätigkeit des Subjekts<sup>16</sup> vonnöten, damit ein »Anstoß« geschehen kann, doch bleibt dieser Anstoß notwendig, soll die Selbstbestimmung des Subjekts in Gang gesetzt werden.<sup>17</sup>

Insofern nun (Selbst-)Begrenzungen des Subjekts immer notwendig sind, um »am Material« Unterscheidungen zu treffen und Identifizierungen zu vollziehen – *dieses A* ist gleich *jenem A* –, ist bei ihrem Vollzug *immer* die Einbildungskraft beteiligt. Denkt man an die in den Texten über Geist und Buchstaben entwickelte Theorie zurück, die die Überlegungen der *Wissenschaftslehre* zur Einbildungskraft aufnimmt und die Unterscheidung zwischen bloßem Gefühl und produktiver Einbildungskraft sogar noch verschärft,<sup>18</sup> so ergibt sich nun allerdings die Frage, inwiefern die geistige Verarbeitung von Buchstaben, die dem von Fichte entworfenen philosophischen Bildungspro-

<sup>14</sup> Vgl. David Roberts, *The Paradox of Form: Literature and Self-Reference*, in: *Poetics* 21 (1992), S.75–91, hier: S.83.

<sup>15</sup> Fichte denkt hier in der Tat protosystemtheoretisch: Er spricht vom Mechanismus einer durch eine Schließung erzeugten Öffnung: »Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äussern Eindrücke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich [...] der Einwirkung von ausen« (GA I/2,409).

<sup>16</sup> Fichte spricht davon, man erhalte »die Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*.« (GA I/2,427)

<sup>17</sup> Vgl. Breazeale [Anm.5], insbes. S.177, S.187, zusammenfassend S.192.

<sup>18</sup> Die Einbildungskraft ist auch diesen Texten zufolge »Schöpferin des Bewußtseyns selbst«, dennoch aber kann ihre Handlung »als letzter Grund des Bewußtseyns weder überhaupt, noch in irgend einem besondern Falle Gegenstand des Bewußtseyns, oder Thatsache desselben seyn.« Es folgt, »daß dem Geschäfte des Bildens irgend Etwas vom Ich zu unterscheidendes zum Grunde gelegen haben müsse« (GA I/3,310), das Fichte als *Gefühl*, das »wenigstens zum Theil etwas fremdartiges im Ich seyn soll«, bezeichnet und als »das nicht weiter zu erklärende unbestimmte« von der »schaffende[n] Einbildungskraft« abgrenzt (GA I/3,311).

zess zugrunde liegt, *alleine* die Leistung der produktiven Einbildungskraft sein kann. Anders gefragt: Inwiefern ist sie *auch* Leistung des Gefühls, also derjenigen Instanz im Subjekt, die nicht seiner Kontrolle unterliegt? Insofern sie dies nämlich ist, bleibt das Aneignen des fremden Textes immer durch etwas Fremdartiges im Ich bedingt. Fichte zieht hinsichtlich der Buchstaben (anders als die Romantiker) einen solchen Schluss zwar nicht, aber er sieht doch das Problem: Die ethische Wendung der *Wissenschaftslehre*, die den Konflikt zwischen Selbst- und Fremdbestimmung des Ich in einen Prozess des ›Strebens‹ nach einer »Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich« (GA I/2,396) überführt, reagiert letztlich genau darauf. Auf die Lektüre von Texten bezogen, bedeutet sie die Forderung, nicht beim Buchstaben stehen zu bleiben, sondern sich den Geist des Textes anzueignen.

Zeichnet Fichtes Hermeneutik demnach eine emphatische Hervorhebung der Selbsttätigkeit des Subjekts und damit des Geistes gegenüber dem Buchstaben aus, so charakterisiert Jean Pauls Hermeneutik und Erkenntnistheorie, die ich hier zunächst ohne unmittelbaren Bezug zu Fichte und vielmehr ausgehend von Jean Pauls Leipziger Lehrer Platner behandeln möchte, *zugleich* ein emphatisches Streben zum rein Geistigen und eine überbordende Buchstabenliebe: Wohl niemand hat in Gestalten wie Fixlein und Fibel liebevoller idyllische Buchstabenfetischisten entworfen – und dabei gleichzeitig so emphatische Szenen *wortlosen* Verstehens gezeichnet – als Jean Paul.

Trotz dieser Differenz zu Fichte steht Jean Paul ihm in der erkenntnistheoretischen Grundlegung sehr nahe. Bereits in Ernst Platners *Anthropologie für Aertzte und Weltweise* (1772) konnte Jean Paul ansatzweise ein Modell systemischer Offenheit bzw. Schließung vorfinden.<sup>19</sup> Die Influxus-Theorie des ›philosophischen Arztes‹ ging von einer unmittelbaren Wechselwirkung zwischen Körper und Geist aus, bestand aber darauf, dass eine genaue Beschreibung dieser Wechselwirkung auf immer unmöglich bleiben müsse.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Siehe die Einschätzung von Wolfgang Proß, Platner und Jean Paul hätten, um sich gegen die Kantische Philosophie durchzusetzen, die Konzepte der modernen Kybernetik noch gefehlt, die bei ihnen allerdings durchaus angelegt seien (W.P., *Jean Pauls geschichtliche Stellung*. Tübingen 1975, S.53f.). Der Arbeit von Proß kommt das Verdienst zu, Jean Pauls und Platners Opposition gegen bestimmte Formen der Transzendentalphilosophie auf der Basis sehr breit angelegter Kontextreferate präzise rekonstruiert zu haben. So wurde insbesondere deutlich, dass sich diese Opposition durchaus auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion bewegte. – Zu Platner siehe ausführlicher Till Dembeck, *Texte rahmen. Grenzregionen literarischer Werke im 18. Jahrhundert* (Gottsched, Wieland, Moritz, Jean Paul). Berlin/New York 2007, S.305–310.

<sup>20</sup> Platner schreibt, es verrate »die größte Unwissenheit [...], [...] wenn man sich Hoffnung machen wollte, dieses Geheimnis«, nämlich das der »Gemeinschaft der Seele mit dem Körper«, »zu entdecken, oder sich gar einzubilden, es schon entdeckt zu haben« (Ernst Platner,

Sein Projekt beschreibt Platner als eine Annäherung an die damit bezeichnete Grenze: Sowohl die physiologischen als auch die geistigen Mechanismen, die jeweils für sich die Anstöße von der jeweils anderen Seite weiterverarbeiten, sollen in ihrer Wirkungsweise untersucht werden. Entscheidend für Platners Theorie des Bewusstseins ist seine Annahme, dass die Anstöße, die es von Außen erhält, nur dann eine Rolle spielen, wenn ihnen eine von Innen ausgehende Aktivität entspricht. Zusammenfassend schreibt er, dass zur Wahrnehmung – neben der äußerlichen Wirkung des wahrgenommenen Gegenstands auf die Sinneswerkzeuge, der »Inpression [!] dieser Wirkung im Gehirnmak« und einer »Bewegung im Gehirnmak, welche die Aufmerksamkeit der Seele [!] zur Empfindung der Impression reizt« – noch ein »gewisser Actus der Seele oder eine geistige Vorstellung des Objects«<sup>21</sup> vonnöten sei, damit es tatsächlich zu einer Wahrnehmung komme. Denn auch die Mechanismen zur Aufmerksamkeitsregung im ›Gehirnmak‹, die Platner beschreibt, wirken nicht determinierend auf die Seele:

Das Bewußtseyn ist kein Leiden der Seele, welches etwan aus dem neuen Eindrucke eines Bildes in der Seele entstünde, sondern es ist eine Handlung. Ist die geistige Idee nichts als eine tode Vorstellung, ein Eindruck in der Seele, so kann daraus kein Gedanke, kein Bewußtseyn entstehen.<sup>22</sup>

Es handelt sich mithin beim psycho-physischen *influxus*, wie Platner ihn denkt, um die wechselseitige Irritation mechanischer und geistiger Prozesse, die gleichwohl nicht als einander gänzlich determinierend vorgestellt werden können. Ohne den erkennenden, offenbar auf Eigeninitiative zurückzuführenden ›Actus‹ der Seele ist Erkenntnis nicht denkbar.

Platners Theorie steht derjenigen Fichtes zumindest in ihrer protokybernetischen Modellbildung durchaus nicht ganz fern, auch wenn ihr die transzendentalphilosophische Grundlegung fehlt.<sup>23</sup> Jean Pauls Theorie der Einbildungskraft, die er in seinem Aufsatz *Über die natürliche Magie der Einbildungskraft* bereits vor dem Erscheinen der *Wissenschaftslehre* niedergelegt hat,<sup>24</sup> baut auf Platners Entwurf auf. Ausgangspunkt für Jean Paul ist Platners Aufweis der Grenze zwischen physischem und psychischem Operationsbereich, einer Grenze, deren Durchlässigkeit ihrerseits eine Grenze des Erklär-

*Anthropologie für Ärzte und Weltweise, Erster Teil, Nachdruck der Ausgabe Halle 1772*. Hildesheim/Zürich/New York 2000, S.X.).

<sup>21</sup> Ebd., S.60f.

<sup>22</sup> Ebd., S.84.

<sup>23</sup> Es ist vielleicht erwähnenswert, dass Fichte sehr regelmäßige Vorlesungen auf der Grundlage von Platners *Philosophischen Aphorismen* (1793) gehalten hat (sie finden sich in GA II/4).

<sup>24</sup> Der Text ist im *Leben des Quintus Fixlein* von 1795 erschienen, jedoch bereits zwei Jahre früher geschrieben worden.

baren darstellt. Jean Paul nun findet zwar ebenfalls keine Erklärung (er muss sie, wie zu sehen sein wird, sogar aus *programmatischen* Gründen ausschließen), aber doch ein *Modell* für die Transaktionen, die an dieser Grenze getätigt werden: unseren Umgang mit *Buchstaben*. Damit aber bewegt er sich auf demselben metaphorischen Feld wie Fichte.<sup>25</sup>

Zunächst fällt an Jean Pauls frühem Text eine deutlich größere Nähe zur Transzendentalphilosophie auf, als sie Platners anthropologische Theorie aufweist: Jean Paul zeigt gleich zu Beginn seiner Schrift, dass wir Empfindungen und Bilder gleichermaßen mehr »erzeugen« als schlicht »empfangen«, und zwar, wie Jean Paul in Anspielung auf Shaftesbury und unter Erwähnung von Kant formuliert, »nach und mit einer unbegreiflichen *plastischen* Form in uns« (I/4,195), die wie eine Art Backform alles überhaupt erst in eine Gestalt bringt, mit der wir umgehen können. Die Einbildungskraft macht *ein* Bild, wo vorher nur diffuse Uneinheitlichkeit war, sie leistet, mit Kant gesprochen eine »figürliche Synthesis.«<sup>26</sup> Das Modell dieser Synthesis bilden für Jean Paul die Buchstaben: »Wir denken das ganze Jahr über weniger mit Bildern als mit Zeichen, d.h. zwar mit Bildern, aber nur mit dunklern kleinern, mit Klängen und Lettern« (I/4,199). Buchstaben oder zumindest Quasi-Buchstaben also sind es, die recht eigentlich den Gegenstand *all* unserer Welt- und Selbstwahrnehmung bilden: Nur die Reduktion auf eine buchstäbliche Figur, die aus dem diffusen Material der Sinnlichkeit etwas *Wiedererkennbares* hervortreten lässt, macht dieses Material unserem Zugriff zugänglich, auch wenn sich im Detail etwas verändert haben mag. Ich erkenne das »A« auch dann, wenn es in einer anderen Schriftart begegnet, also unabhängig von seiner (damit als ornamental<sup>27</sup> gekennzeichneten) »typographische[n] Pracht« (I/4,203).

<sup>25</sup> Zum Folgenden siehe ausführlich Dembeck [Anm.19], S.297–327. Dort findet sich die Forschungsliteratur zum Thema umfassend aufgearbeitet. Herausgehoben sei hier nur der luzide Beitrag von Götz Müller, *Jean Pauls Ästhetik im Kontext der Frühromantik und des deutschen Idealismus*, in: G.M., *Jean Paul im Kontext. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Wolfgang Riedel, Würzburg 1995, S.63–76. – In Jean Pauls Theorie des Buchstabens und der Einbildungskraft liegen auffällige Parallelen zu Argumenten Novalis' vor (siehe ebd., S.70, sowie Till Dembeck, *Figur/Ornament: Romantische Poetik im Kontext von Akustik und Schallaufzeichnung*, in: *Textprofile intermedial*, hrsg. von Bernhard Spies und Dagmar von Hoff. München 2008, S.143–161).

<sup>26</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1995, S.148 (B151).

<sup>27</sup> Die Differenz zwischen (buchstäblicher) *Figur* und dem ihr notwendig anhängenden *Ornament*, die im Hintergrund dieses Arguments steht, lässt sich zu einer Grundunterscheidung der Text- bzw. Kommunikationstheorie ausbauen (siehe hierzu Dembeck [Anm.19], S.406–437). Für Jean Paul lässt sich zeigen, dass diese Unterscheidung implizit als Leitunterscheidung der Einbildungskraft fungiert (ebd., S.313–320).

Entscheidend ist nun, dass Jean Paul die Einbildungskraft, die diese wiedererkennbaren Figuren synthetisiert, ähnlich wie später Fichte als ein Vermögen ansieht, das unserem willkürlichen Zugriff nicht gänzlich unterworfen ist, aber Evidenzen liefert, von denen wir abhängig sind. Diese Evidenzen sind Effekte der »natürlichen Magie der Einbildungskraft«, die den Titel zu Jean Pauls Text abgibt – und Jean Paul wird nicht müde, ihre pure Notwendigkeit für unseren Umgang mit Welt hervorzuheben. Dies geschieht etwa – um ein besonders plastisches Beispiel zu geben – in seiner *Erklärung der Holzschnitte* (1797). Hier führt Jean Paul vor, was passiert, wenn die Evidenz des Wiedererkennens etwa von Gesichtern verloren geht. Ein zusammenhängendes Geschehen kann dann nur noch höchst *spekulativ* erschlossen werden, indem man etwa, wie es Jean Paul in der *Erklärung* tut, die Identität der beiden Gesichter in der vorliegenden Abbildung behauptet und für evident erklärt.<sup>28</sup> Das bedeutet: Man muss damit leben, dass nur eine bereits buchstäblich geprägte Wirklichkeit dem Denken zugänglich ist, und man wird sich daher auf die »natürliche Magie der Einbildungskraft« verlassen müssen.

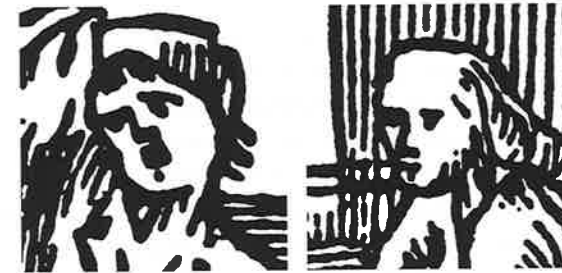


Abb.: Das linke Bild zeigt des Protagonisten Krönlein Gesicht, wie es auf der Platte zum zweiten Gebot zu sehen ist, das rechte dasselbe Gesicht nach der Platte zum dritten Gebot (I/4,645, 650).

Auch wenn Jean Pauls Theorie von Beginn an einer transzendentalphilosophischen Grundlegung folgt, die den »realistischen« Argumenten der Fichteschen *Wissenschaftslehre* durchaus nahe kommt, bleibt sie der Philosophie seines Lehrers Platner zutiefst verpflichtet: Jean Paul interessiert sich auch in den folgenden erkenntnistheoretischen Texten vor allem für die Wechselwirkung zwischen physiologischen und psychologischen Prozessen – man denke etwa an Jean Pauls Texte über das Träumen (I/1,1100–1105, I/4,971–982).<sup>29</sup> In Jean Pauls von Platner inspiriertem Interesse an der Schnittstelle zwischen

<sup>28</sup> Siehe Dembeck [Anm.19], S.320–327.

<sup>29</sup> Dass Jean Pauls Texte im Anschluss an Platner durchgängig dieses Interesse verfolgen, ist die Grundthese von Proß [Anm.19].

Körper und Geist und an den Prozessen, die hier stattfinden, liegen nun aber Nähe und Differenz zu Fichtes späterer Lehre begründet. Während Fichte nämlich nur zugesteht, dass die Einbildungskraft nicht gänzlich der Kontrolle des Subjekts unterliegt, daran aber die Forderung nach einer (wenn auch nie zu vollziehenden) Überwindung dieser Abhängigkeit anschließt, geht für Jean Paul der ›Zwang‹, den die Natur dergestalt in uns ausübt und den auch Platner betont, deutlich weiter. So heißt es in seinem Aufsatz zur Einbildungskraft:

Unsere Seele schreibt mit vierundzwanzig Zeichen der Zeichen (d.h. mit vierundzwanzig Buchstaben der Wörter) an Seelen; die Natur mit Millionen. Sie zwingt uns, an fremde Ichs neben unserem zu glauben, da wir ewig nur Körper sehen [...]. Kurz, durch Physiognomik und Pathognomik *beseelen* wir erstlich alle Leiber – später alle unorganisierte Körper. (I/4,203f.)<sup>30</sup>

Geht man davon aus, dass uns das ›Schreiben‹ der Natur an die Menschen und also die naturgegebenen Quasi-Buchstaben uns durch die Einbildungskraft vermittelt werden, so ist es für Jean Paul darüber hinaus auch eine Leistung der Einbildungskraft, dass die Leiber (und die Natur) uns als beseelt erscheinen – das ›moralische Postulat‹ fremder Ichs (ein Konzept, das Jean Paul später Fichte unterschiebt) scheint nicht notwendig zu sein. Die Buchstaben oder Quasi-Buchstaben, die die Einbildungskraft zur Verfügung stellt, bilden demnach nicht nur insofern die Schnittstelle zwischen Körper und Geist, als sie den Geist aktivieren und dazu anregen, sie sich zueigen zu machen. Vielmehr *belebt* die Phantasie, die in Jean Pauls Modell für die zeitliche Verknüpfung der von der Einbildungskraft gelieferten Figuren zuständig ist, auch, was sie zugleich erst in Form von Quasi-Buchstaben zugänglich macht: Die Buchstaben sind ihr *notwendig* Ausdruck fremden Geistes. So arbeitet die Phantasie gewissermaßen an einer Parallelverkettung von ›Geist‹ und ›Buchstaben‹. Nur weil die Einbildungskraft aus dem diffusen sinnlichen Material wiedererkennbare Figuren synthetisiert und weil die Phantasie dafür sorgt, dass wir diese Figuren jenseits aller ornamentalen Veränderungen, die sie erfahren mögen, durch die Zeit hinweg als Ausdruck fremden Geistes verfolgen können, ja weil uns die Natur zu dieser Tätigkeit von Einbildungskraft und Phantasie geradezu *zwingt*, erscheint demnach Verstehen nicht nur möglich, sondern sogar *unerlässlich*: Wir können nicht *nicht* verstehen. Weil uns *alles* Buchstabe ist, weil aber die Buchstaben immer schon der bloßen Sinnlichkeit entzogen und auf den Geist hin orientiert sind, scheint sich für

<sup>30</sup> Zu Jean Pauls Umgang mit der Physiognomik siehe Stephan Pabst, *Fiktionen des inneren Menschen. Die literarische Umwertung der Physiognomik bei Jean Paul und E.T.A. Hoffmann*. Heidelberg 2007, S.168–228.

Jean Paul die Alternative zwischen einem Verstehen nach dem Geist und einem Verstehen nach dem Buchstaben zumindest auf Anheb gar nicht zu stellen.

## 2. Sich verstehen: Solipsistische Zerrbilder

Angesichts der transzendentalphilosophischen, ja protokybernetischen Grundlegung in der Erkenntnistheorie, die Fichte und Jean Paul gemein ist, kann es verwundern, warum Jean Pauls satirische Polemik den karikierten Fichteaner ausgerechnet einen *Solipsisten* hat werden lassen: Ist doch Fichtes Philosophie explizit *gegen* jede solipsistische Theorie gerichtet (siehe etwa GA I/2,414) und liegt doch dem Solipsismus-Vorwurf, der auch heute noch regelmäßig etwa gegen die Luhmannsche Systemtheorie erhoben wird,<sup>31</sup> meistens gerade das Missverständnis zugrunde, die These, dass das Bewusstsein Realität konstruiert, leugne die Existenz einer Realität außerhalb des Bewusstseins. Dieses Missverständnis wird man Jean Paul zumindest insofern nicht vorwerfen können, als er gleichfalls davon ausgeht, dass das Bewusstsein die Vorstellungen, mit denen es arbeitet, zuallererst selbst *erzeugen* muss. Und auch die unterschiedliche Zielsetzung der Fichteschen und der Jean Paulschen Hermeneutik – Fichte setzt auf eine möglichst weit auszuwehrende Aneignung, Jean Paul auf ein Vertrauen in die anscheinend natürlichen Verständigungsmechanismen – kann noch nicht erklären, warum der Solipsismus in Jean Pauls Texten überhaupt ein Problem ist.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Siehe die Ausführungen zur Luhmann-Rezeption in den USA bei Cary Wolfe, *Meaning as Event-Machine, or Systems Theory and the Reconstruction of Deconstruction*, in: *Emergence and Embodiment: New Essays in Systems Theory*, hrsg. von Bruce Clarke und Mark Hansen. Durham, erscheint 2008 (bereits zugänglich unter <http://whoeverfightsmonsters-nhuthnance.blogspot.com/2008/07/some-kind-of-monster-meeting-of.html>, eingesehen am 9.7.2008).

<sup>32</sup> Diese häufig diskutierte Frage halte ich nach wie vor nicht für gänzlich geklärt. Wolfgang Harich hat in seiner einschlägigen Arbeit, die Jean Pauls Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus (nicht zuletzt durch die ihr beigegebene Textsammlung) auf eine solide Basis gestellt hat und die daher bei all ihren dogmatisch-marxistischen Zügen lesenswert bleibt, behauptet, Jean Pauls Leistung bestehe darin, den Solipsismus als »die einzig folgerichtige Konsequenz einer jeden subjektivistischen Gnoseologie« ausgewiesen zu haben: »Er hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß man logischerweise unmöglich gleichzeitig die Welt aus dem Ich ableiten und dennoch eine Vielheit empirischer Subjekte statuieren kann« (Wolfgang Harich, *Jean Pauls Kritik des philosophischen Egoismus. Belegt durch Texte und Briefstellen Jean Pauls im Anhang*, Frankfurt a.M. 1968, S.15). Harich sieht sich allerdings an anderer Stelle dazu gezwungen, gravierende ›Missverständnisse‹ Jean Pauls zu konstatieren (S.89–91). Durchgesetzt hat sich demgegenüber die These, Jean Paul betreibe ein *bewusstes* Missverstehen des Fichteschen Ansatzes. Götz Müller spricht von einer »satirische[n] Verwechslung von absolutem und empirischem Ich« (Müller [Anm.25], S.65). In einem ähnlichen Sinne äußert sich Waltraut Wiethölter, *Witzige Illuminationen. Studien zur Äs-*



Ein Motiv für Jean Pauls ›Missverstehen‹ der Fichteschen Philosophie lässt sich angeben, wenn man der Frage nachgeht, aus welchem Grund der Solipsist bereits vor Jean Pauls Auseinandersetzung mit Fichte als prominentes Schreckensbild fungiert. Schon der fiktive Verfasser der *Auswahl aus des Teufels Papieren* (1789), Hasus, von dem der fiktive Herausgeber des Buchs, der Jude Mendel, in seinem »Aviso« behauptet, durch ihn spreche der Teufel selbst, nennt sich »Egoist und transzendentaler Realist« (II/2,119): Für real könne er in aller Gewissheit nur sich selbst halten, weshalb Hasus in seiner Vorrede einräumt, er könne aus metaphysischen Gründen nur mit *einem* Leser seiner Texte rechnen, nämlich mit sich selbst (II/2,119f.). Dazu stimmt, dass Hasus in gleicher Weise wie Leibgeber die Autorschaft der Fichteschen Schriften für sich reklamiert, die Autorschaft etlicher fremder Texte beansprucht: Eine Vielzahl von Werken habe er bereits vor seiner Geburt auf einem anderen Planeten verfasst – sie seien von früher Geborenen wie Swift und Sterne lediglich plagiiert worden (II/2,116–122). Hasus ist schon auf dem Weg dazu, sich zu jener Selbstvergöttlichung aufzuschwingen, die Leibgeber als angeblich Fichtesche »Aseitas« (I/3,1033) charakterisiert. Was aber ist in den frühen Satiren der philosophische Hintergrund, vor dem sich das Schreckensbild des Solipsisten abzeichnet? Welche Probleme mit dem Selbst artikulieren sich in diesem Bild?

Jean Pauls Satiren widmen sich an unterschiedlichen Stellen Fragen des Selbstverhältnisses. Ein prominente Beispiele sind etwa die Texte, in denen der Teufel seine eigene Existenz widerlegt (II/1,914–993; II/2,560–579).<sup>33</sup> Ein weniger bekanntes Beispiel das meinem Interesse näher liegt, sind die satirischen Seitenhiebe auf Selbstzitat und Selbstrezension, die schon in den *Grönländischen Prozessen* (1783) begegnen (II/1,527–532), aber in der *Auswahl aus des Teufels Papieren* systematisch ausgebaut werden (II/2,31–

thetik Jean Pauls. Tübingen 1979, S.68–97, insbesondere S.73f. Müller und Wiethölder gehen Jean Paul zu, Fichte zumindest teilweise philosophisch beigegeben zu sein. Monika Schmitz-Emans hat in ihrer umfassenden Arbeit über Jean Pauls Sprachtheorie das Solipsismus-Problem im Zusammenhang mit der trennenden Kraft der sprachlichen *Materialität* untersucht – ein Zusammenhang, der auch mich hier interessiert (Monika Schmitz-Emans, *Schnupftuchknoten oder Sternbild. Jean Pauls Ansätze zu einer Theorie der Sprache*. Bonn 1986, S.208–216). Nach wie vor lesenswert sind Max Kommerells Überlegungen über »Fichte als das bekämpfte Spiegelbild« Jean Pauls (Max Kommerell, *Jean Paul*. Frankfurt a.M. 1966, S.343). Kommerell behauptet, man »würde die Erschaffung Schoppes arg missverstehen, wenn man sagte: er stellt eine bestimmte Philosophie, nämlich die Fichtes, in ihrer grausamen Folgerichtigkeit dar und hebt sie damit aus« (S.344). Kommerells Grundintuition folgen auch meine Ausführungen.

<sup>33</sup> Siehe hierzu Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Maschine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*. Freiburg/München 1975, S.217ff., S.249ff.

342).<sup>34</sup> Die satirische Invektive gegen die Selbstrezension, die Jean Paul Hasus oder dem Teufel in den Mund legt, lässt sich zunächst so deuten, als werde hier gegen die notwendige Parteilichkeit jeder Selbstrezension das Ideal einer unparteiischen, von objektiven und transparenten Kriterien geleiteten Beurteilung fremder Werke propagiert. Eine solche Deutung liegt nahe, wenn etwa als angeblicher Vorteil der Selbstrezension angeführt wird, jedes Selbstlob müsse bescheiden ausfallen, und der Verfasser zum Beleg auf die (ausgesprochen unbescheidene!) Vorrede des Textes selbst verweist, in der er keinesfalls gewagt habe, sich mit Sterne und Swift auf eine Stufe zu stellen (II/2,312f.); oder wenn dargelegt wird, nur durch das Mittel der Selbstrezension könne schädlicher Tadel ganz vermieden werden (II/2,313f.); aber auch wenn Hasus schreibt, nur »Blindheit« und die »Entfernung vom guten Geschmack« ließen »einen vortrefflichen Autor in der Schätzung seiner Werke billig« werden (II/2,326).

Allerdings läuft zumindest die Aussage, ein Vorteil der Selbstrezension bestehe darin, dass das »Forum delicti«, also der für das ›Delikt‹ der geistigen Schöpfung zuständige Gerichtsort, »blos im Kopf des Selbstrezensenten« (II/2,337) liege, dieser Deutung zuwider. Dieses Argument für die Selbstrezension entpuppt sich gerade nicht als ein bloßes Scheinargument, sondern kann zumindest unter bestimmten Bedingungen durchaus eine gewisse Stichhaltigkeit für sich beanspruchen. Stichhaltig wäre es nämlich dann, wenn man nicht von vornherein von der Vermittelbarkeit subjektiver Geisteserzeugnisse mit transparenten, objektiven Beurteilungskriterien ausgeht, wie sie Fremdrezensenten gerne für sich reklamieren. Zumindest latent akzentuiert Jean Pauls Satire damit die Frage, ob solche Geisteserzeugnisse überhaupt veräußert werden können. Grundlegender gefragt: Lässt die Einsicht in die unhintergehbare Subjektivität unserer Gedanken, wie sie sich in Jean Pauls Überlegungen abzeichnet, die Vorstellung gelingender Verständigung überhaupt zu?

Es hat sich bereits gezeigt, dass das Kommunikationsproblem, das sich bereits in den frühen Satiren Jean Pauls abzeichnet, spätestens in dem Entwurf zu *Über die natürliche Magie der Einbildungskraft* eine systematischere und zugleich deutlich optimistischere Behandlung erfährt: Die Natur selbst wird hier insofern zum Garanten von Verständigung, als sie die Subjekte dazu zwingt, die Welt in Form von (Quasi-)Buchstaben – also immer schon als Teil eines auf den Geist hin orientierten Verständigungszusammenhangs –

<sup>34</sup> Siehe hierzu und zum Selbstzitat überhaupt Till Dembeck und Remigius Bunia, *Mich\*zitieren. Zur Problematik des Selbstzitats*, in: *Im Namen des anderen. Die Ethik des Zitierens*, hrsg. von Joachim Jacob und Mathias Mayer. München, erscheint 2009.

anzusehen. Von einer Art ›natürlicher Physiognomik‹ ist hier die Rede, die uns insbesondere in den Gesichtern der anderen *unwillkürlich* lesen lässt – zahlreich sind die Stellen, an denen Jean Paul eine solche Form der Verständigung als Lektüre von Buchstaben fasst, die auf Gesichtern erscheinen.<sup>35</sup>

Allerdings lässt Jean Paul keinen Zweifel daran, dass derartige Mechanismen in ihrer Validität eben nicht überprüft werden können: Sein transzendentaler Realismus, der ihm mit Fichte gemein ist, lässt ihn zwar auf eine ›natürliche Magie‹ der Einbildungskraft schließen. Letztlich jedoch stehen dem Subjekt keine Mittel zur Verfügung, sich des Wohlwollens dieser Magie zu versichern. Damit aber sind alle vormaligen metaphysischen Gewissheiten dem Zweifel ausgesetzt – die daraus abgeleitete Vorstellung eines übermächtigen, aber seelenlosen Weltmechanismus, dem sich das Subjekt *allein* ausgesetzt sieht, hat Jean Paul am wirkmächtigsten in seiner *Rede des toten Christus* (I/2,270–275) gestaltet. Vor dem Hintergrund derart bedrohlicher Konsequenzen des transzendentalen Realismus, die für Jean Paul lange vor dem Erscheinen der Fichteschen Schriften sichtbar werden (und die Fichte explizit mit dem Hinweis ablehnt, sie griffen das ›Sein‹ des Bewusstseins selbst an),<sup>36</sup> ist nachvollziehbar, warum der Solipsismus überhaupt als Problem relevant werden konnte.

Wie tritt nun der Fichteanische Solipsist in Jean Pauls Texten in Erscheinung? Wie eingangs bereits gesehen, heißt der fiktive Verfasser des *Clavis* nicht von ungefähr Leibgeber (vgl. I/3,1050). Seine Auslegung der Fichteschen Philosophie besteht darin, dass er vorgibt, als absolutes, schöpferisches Ich der Welt, also des Nicht-Ich, zwar fremde Leiber zu ›setzen‹, ohne ihnen aber auch Seelen beizugeben. Die »Leibgeberei« (I/3,1043, 1046), die er betreibt, bezeichnet er daher gerade als das Gegenteil jeder »Fetischerei« (I/3,1046–49), also der Verehrung lebloser Objekte als wären sie beseelt. Indem nun Leibgeber allen Geist nur sich selbst zuschreibt, setzt er sich selbst als Schöpfergott ein; die entscheidende Stelle ist eingangs zitiert worden. Damit ist er insbesondere der Schöpfer aller Buchstaben. Er ist nicht nur der einzige *Leser* seiner Schriften, wie es Hasus (oder der Teufel) für sich annimmt, sondern er *erschafft* auch alle Bücher, die er liest: »Lesen ist Machen« (I/3,1050, s.a. 1032, 1035, 1037f., 1047 sowie, in der *Konjektural-Biographie* von 1799, I/4,1069). Dabei stellt sich allerdings die Frage, inwiefern damit auch schon für das *Verstehen* dieser Bücher, das dann ja ein Sich-

<sup>35</sup> Siehe Dembeck [Anm.19], S.326.

<sup>36</sup> Fichte schreibt in der *Wissenschaftslehre*: »Annehmen, daß sie [die Einbildungskraft] täusche, hieße einen Skeptizismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrte« (GA I/2,369).

Selbst-Verstehen bedeutet, gesorgt ist. Leibgebers Erfahrungen mit seinen eigenen Schöpfungen sind bemerkenswert: Er benötigt für das (lesende) Schreiben ›fremder‹ Texte weniger Zeit als für das Schreiben ›eigener‹ Texte (I/3,1050f.). Ausgerechnet die *eigenen* Texte bereiten in der geistigen Anverwandlung, die (immer) auch ihre Schöpfung bedeutet, also mehr Probleme. Leibgeber denkt sogar die Möglichkeit, als all-schöpferisches Ich die selbst geschaffenen Texte *gar nicht* verstehen zu können – auch wenn dieser Fall auf einen gänzlich ungebildeten Bibliotheksbeheizer projiziert wird, der, wäre er ein solches Ich wie Leibgeber, zwar alle Bücher seiner Bibliothek erschaffen hätte, dennoch aber nicht dazu gebracht werden könnte, eines von ihnen auch zu verstehen (I/3,1051f.). Geistiges Schöpfertum schützt also nicht vor Verstehensproblemen.

Gerade an diesem Punkt wird die Spannung zwischen Jean Pauls und Fichtes Umgang mit der Unterscheidung von Geist und Buchstabe bedeutsam. Hierzu ist ein Blick auf Fichtes Konzept des geistigen Eigentums nötig, das sich insbesondere dem Zusammenhang zwischen geistiger Schöpfung und buchstäblicher Darstellung widmet und einen bestimmten Zug der später erschienenen *Wissenschaftslehre* stärker akzentuiert. Fichte schreibt in seinem *Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (1793):

Jeder hat seinen eigenen Ideengang, seine besondere Art sich Begriffe zu machen, und sie unter einander zu verbinden [...]. Alles was wir uns denken sollen, müssen wir uns nach der Analogie unsrer übrigen Denkart denken; und bloß durch dieses Verarbeiten fremder Gedanken [...] werden sie die unsrigen [...]. [...] Da nun reine Ideen ohne sinnliche Bilder sich nicht einmal denken, vielweniger Andern darstellen lassen, so muß freilich jeder Schriftsteller seinen Gedanken eine gewisse Form geben, und kann ihnen keine andere geben als die seinige, weil er keine andere hat; aber er kann durch die Bekanntmachung seiner Gedanken gar nicht Willens sein, auch diese FORM gemein zu machen: denn niemand kann seine Gedanken sich zu-eignen, ohne dadurch dass er ihre Form verändere. Die letztere also bleibt auf immer sein AUSSCHLIESSENDES EIGENTHUM. (GA I/1,412)

Diese Passage aus einer Schrift, dank derer Fichte als Erfinder des modernen Konzepts des geistigen Eigentums gehandelt wird,<sup>37</sup> ist nicht nur insofern bemerkenswert, als sie die oben auf der Grundlage der *Wissenschaftslehre* rekonstruierte Hermeneutik bereits umreißt, sondern vor allem deswegen,

<sup>37</sup> Fichte »unterscheidet [...] am Buch das Körperliche vom Geistigen [...]; sodann wiederholt er die Operation und teilt das Geistige [...] ein, in das *Materielle*, den Inhalt des Buches, die Gedanken, die es vorträgt; und in die *Form* dieser Gedanken, die Art wie, die Verbindung in welcher, die Wendungen und Worte, mit denen es sie vorträgt« (Heinrich Bosse, *Autorschaft ist Werkherrschaft. Über die Entstehung des Urheberrechts aus dem Geist der Goethzeit*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1981, S.60. Die Markierung des Endes des Fichte-Zitats fehlt bei Bosse).

weil Fichte hier implizit davon ausgeht, dass die Form jeder Mitteilung zwar unveräußerlich und singular sei, sich aber in einem allgemein verfügbaren Code, nämlich in Form von Buchstaben, darstellen lasse: »A = A«. Dass aber die Buchstaben als identische wiederholbar bleiben, könnte, denkt man Fichtes eigene (spätere) Einsicht in die Wirkungsweise der Einbildungskraft konsequent zuende, *auch* Leistung eines Vermögens sein, über das das Subjekt wenig wissen und das es letztlich gerade nicht kontrollieren kann. Darüber hinaus aber ist Fichte zumindest in *dieser* Schrift der Ansicht, dass die unveräußerliche individuelle Form, in der das Subjekt seine Gedanken fasst und einzig fassen kann, sich nicht verändert: Sie bleibt sich ›auf immer‹ gleich, d.h., sie bleibt auch immer gleich individuell, obschon sie nur in Form allgemein verfügbarer Buchstaben in Erscheinung treten kann. Man könnte meinen, Fichte gehe hier bereits davon aus, dass das Ziel seines ethischen Entwurfs am Ende der *Wissenschaftslehre*, das ja in der Übereinstimmung von Objekten und Ich besteht, zumindest für den Bereich des buchstäblichen Ausdrucks bereits erreicht sei.

Wie dem auch sei: *Diesem* Entwurf Fichtes zufolge dürfte geistiges Schöpferum jede Schwierigkeit, die eigene Schöpfung zu verstehen, für immer ausschließen. Der Solipsist Leibgeber dürfte demnach, wäre er tatsächlich Schöpfer aller Schriften, die er liest, nie Probleme mit dem Verstehen haben können. Dass er diese aber augenscheinlich hat, weist darauf hin, dass den Kontrollmöglichkeiten eines lesenden Schöpfergottes Grenzen gesetzt sind. Es steht offenbar *nicht* in seiner Macht, beliebige textuelle Formen beliebig zu verarbeiten. Mehr noch: Offenbar fällt es gerade am schwersten, dasjenige zu verstehen, was man selbst sagen möchte – weshalb das Schreiben eigener Texte länger dauert als das (schreibende) Lesen fremder. Leibgeber maß sich also ein Kontrollvermögen an, das dem Subjekt auch nach Fichtes eigener späterer Einsicht gar nicht gegeben ist. Jean Pauls Versuch, sich die absolute Vereinzelung und Selbstermächtigung eines Subjekts *konkret* vorzustellen, macht diese Momente des Kontrollverlusts gewissermaßen ›automatisch‹ sichtbar.

Dass sich Leibgebers Kontrollverlust gerade im Umgang mit der Schrift artikuliert, verwundert insofern wenig, als in Jean Pauls Erkenntnistheorie ja gerade die Synthese quasi-buchstäblicher Figuren Aufgabe der vom Subjekt nicht kontrollierbaren Einbildungskraft ist. Liest man Jean Paul vor dem Hintergrund der Fichteschen Schrift über das geistige Eigentum, so treibt ihn letztlich eine sehr viel größere erkenntnistheoretische Verunsicherung um, als sie Fichte zu denken bereit ist – und gerade hierin könnte die tiefer liegende

Spannung zu ihm begründet sein.<sup>38</sup> Denn auch wenn die *Wissenschaftslehre* in ihrem Verlauf zu einem durchaus vergleichbaren Modell der Einbildungskraft kommt, akzentuiert Jean Paul das Moment von Fremdbestimmung, das diesem Modell innewohnt, erheblich stärker. Daraus ergibt sich auf der einen Seite eine radikale Entmachtung des Subjekts aus transzendentalphilosophischen Gründen; auf der anderen Seite versucht Jean Paul, diese Entmachtung gewissermaßen zur notwendigen Bedingung von Verständigung umzudeuten, während bei Fichte das Moment von Fremdbestimmung im Subjekt aus ethischen Gründen überwunden werden soll.

### 3. Sich begegnen: Partner und Doppelgänger

Die wesentliche Differenz zwischen Jean Paul und Fichte in ihrem Umgang mit der Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe ist bereits sichtbar geworden: Beide gehen davon aus, dass im Wirken der Einbildungskraft, also des Geistes, immer ein Moment von Fremdbestimmung enthalten ist. Fichte leitet daraus die Forderung ab, den Kontrollbereich des Ich zu erweitern; zuweilen (etwa in der Schrift über das geistige Eigentum) scheint er bereits davon auszugehen, die Kontrolle des Subjekts über seine Buchstabenproduktion sei vollumfänglich gewährleistet. Für Jean Paul hingegen stellt das Wissen um ein Moment von Fremdbestimmung im Subjekt *zugleich* den Anlass zu einem radikalen erkenntnistheoretischen Zweifel *und* einen Hoffnungs-schimmer angesichts dieses Zweifels dar: Gerade *weil* die Einbildungskraft offenbar nicht völlig dem Ich unterworfen ist, kommt sie *vielleicht* unserem Willen zur Erkenntnis der Welt und zur Verständigung mit anderen entgegen und stellt entsprechende Verbindungen her. Im Entwurf des Leibgeberschen Solipsismus artikuliert sich allerdings die Befürchtung, dass unser Vertrauen in dieses Entgegenkommen sich als gänzlich haltlos erweisen könnte – mit dem Effekt einer metaphysischen Vereinsamung. Es bleibt allerdings noch zu rekonstruieren, wie Leibgebers und Jean Pauls Auseinandersetzung mit Fichte

<sup>38</sup> Angesichts dieses radikalen erkenntnistheoretischen Zweifels muss etwa Müllers Behauptung, Jean Paul werfe Fichte »die völlige Mißachtung des Vorgeordneten in der Natur« vor (Müller [Anm.25], S.72), radikalisiert werden, denn dieser Vorwurf ist für Jean Paul immer auch ein Selbstvorwurf: Die Mechanismen der Ahnung, des Humors und des Vertrauens, auf die Jean Paul setzen muss (und deren Unsicherheit Müller durchaus sehr treffend vor Augen führt), können nie zu einer Lösung führen, sondern erzeugen das Problem, dass keine Vorordnung der Natur jemals wirklich greifbar werden kann, immer wieder neu. Entsprechend formuliert Schmitz-Emans: »[O]b die Natur Recht behält, kann niemals entschieden werden.« (Schmitz-Emans [Anm.32], S.201). In der fortgesetzten Bearbeitung dieses Problems halten sich Jean Pauls Texte *ästhetisch* aufrecht.

te im einzelnen verfährt, weil hier das größte ›Missverständnis‹ zu liegen scheint. Dabei ist sowohl die philosophische Argumentation als auch die literarische Inszenierung dieser Argumentation zu berücksichtigen.

Warum also will sich Leibgeber nicht dazu zwingen lassen, die fremden Körper, die er ›setzt‹, auch zu beseelen? Seine Weigerung leitet Leibgeber aus der Fichteschen Theorie ab, die den Schritt des Subjekts zur Anerkennung anderer Subjekte, zu der uns, Jean Paul zufolge, schon die Einbildungskraft zwingt, auf gänzlich andere Weise beschreibt. Hierin scheint in der Tat der Hauptkritikpunkt Jean Pauls an der Fichteschen Philosophie zu liegen.<sup>39</sup> Jean Paul scheint zu missfallen, dass Fichte die Existenz anderer Subjekte in seinem *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798) aus der *Vernunft* ableitet und ihr somit keine sinnliche Evidenz zumisst.<sup>40</sup>

Fichtes Argumentation in der *Sittenlehre* setzt grundlegend an: Weiterhin konsequent von der Selbsttätigkeit des Subjekts ausgehend, versucht Fichte zu zeigen, dass das Subjekt in seiner Ichheit nicht gedacht werden kann, ohne dass es immer schon die Existenz mindestens eines weiteren Ich annimmt. Der Grund hierfür liegt erstens darin, dass auch die Selbstbestimmung des Subjekts einer Art äußeren ›Anstoßes‹ bedarf: »Meine Selbstbestimmung ist ohne mein Zuthun vorhanden, kann bloß das heißen: sie ist als ein *Begriff* vorhanden; oder kurz, ich bin darzu aufgefordert« (GA I/5,200). Dieser Anstoß muss nun zweitens einem anderen Ich zugeschrieben werden: »Ich kann diese Aufforderung zur Selbsttätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen außer mir zuzuschreiben, das mir einen Begriff, eben von der geforderten Handlung, mittheilen wollte« (GA/5,201). In Rücksicht auf die Freiheit dieses anderen ist für das Subjekt dann eine Selbstbeschränkung notwendig (GA/5,201).<sup>41</sup> Der Nachweis, dass dem Menschen überdies die Möglichkeit gegeben ist, weitere Subjekte außer sich und dem ursprünglichen

<sup>39</sup> So schreibt Jean Paul in der »Vorrede« zum *Clavis*, sein Werk sei vor allem darin zu schätzen, »daß es den fichtischen Idealismus mit dem apodiktischen Dasein fremder Mit-Ichs, das ihn gerade stützen soll, umzubringen sucht« (I/3,1013).

<sup>40</sup> Hierzu siehe Hansjürgen Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg/München 1975, S.145–150; H.V., *Einleitung*, in: Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Hamburg 1995, S.XIX–XXV. Verweyens Buch nimmt eine umfassende Überprüfung und Aktualisierung der Fichteschen Rechtsphilosophie und Ethik vor dem Hintergrund der *Wissenschaftslehre* vor.

<sup>41</sup> Insbesondere dieser letzte Schritt der Argumentation lässt sich trefflich kritisieren. Siehe z.B. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit* [Anm.40], S.149 sowie Verweyen, *Einleitung* [Anm.40], S.XXVI.

Du zu denken, und dass diese Möglichkeit sogar seinem Trieb entgegenkommt, ermöglicht schließlich die völlige Entfaltung der Sittenlehre.<sup>42</sup>

*Leibgebers* Einwände gegen diese Argumentation betreffen vor allem ihre mangelnde *Konkretion*: »Das reine Ich kann gegen kein reines handeln« (I/3,1040), heißt es etwa, und Leibgeber versucht zu zeigen, dass Fichte das »Simultaneum« (I/3,1041) der vielen Ichs und mithin ihre Interaktion nicht würde erklären können. Diese Schlagrichtung von Leibgebers Argumentation ist insofern interessant, als sie als Alternative zunächst nur einen ›dogmatischen‹ Realismus (im Sinne Fichtes) zuzulassen scheint: Leibgeber zufolge *muss* man offenbar, will man nicht zum Solipsisten werden, an die Gegebenheit einer Realität außerhalb des Bewusstseins glauben, an die Gegebenheit einer ›Welt an sich‹, die allen Subjekten gleichermaßen zugänglich ist. Tut man dies nicht, so suggeriert Leibgeber, bleibt nur ein Modell möglich, das Subjektivität als ausweglose Selbstbefangenheit denkt. Diese Alternative kann gewiss nicht im Sinne des Transzendentalphilosophen Jean Paul sein, der einem dogmatischen Realismus ja gerade nicht das Wort redet. Um zu sehen, wie Jean Pauls Texte sich zu der von Leibgebers Argumenten insinuierten Alternative verhalten, muss freilich die Reichweite der Argumentation vergrößert werden, denn zu diesem Zweck sind auch die ästhetischen Verfahren der Jean Paulschen Texte zu berücksichtigen.

Es ist zunächst, auch wenn dies trivial klingen mag, nicht ohne Bedeutung, dass der Erzähler Jean Paul in erster Linie selbst eine Gestalt der Texte des Autors Jean Pauls ist. Es lohnt sich daher, diesen Jean Paul ›seinem‹ Leibgeber, der ja auch ›sein‹ Fichte ist, gegenüberzustellen. Leibgeber nämlich ist nicht nur der Doppelgänger von Siebenkäs, der in dem gleichnamigen Roman von dem fiktiven Erzähler Jean Paul als Verfasser der *Auswahl aus des Teufels Papieren* ausgegeben wird, sondern er steht auch diesem Erzähler selbst als eine Art doppelgängerisches Zerrbild nahe.

Leibgeber und seinen Erzähler trennt die Differenz zwischen *satirischem* und *empfindsamem* Humor, die sich aus der *Vorschule der Ästhetik* (1804) ableiten lässt.<sup>43</sup> Leibgeber tritt von Beginn an, also noch bevor er mit der Fichteschen Philosophie in Berührung kommt, als satirischer Humorist auf, dem nahezu jeder empfindsame Zug abgeht.<sup>44</sup> Während der empfindsame

<sup>42</sup> Vgl. Fichtes Argumentation in seinem Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795): »Der Mensch geht nothwendig darauf aus, alles, so gut er es weiß, vernunftmäßig zu machen« (GA I/3,101). Deswegen ist ihm die Begegnung mit anderen vernunftbefähigten Wesen höchst willkommen und erzeugt ein Mitteilungsbedürfnis.

<sup>43</sup> Siehe Dembeck [Anm.19], S.340–352.

<sup>44</sup> Vgl. Kommerell [Anm.32], S.344: »Das Gleichheitszeichen ist zwischen dem Ich-Erlebnis des Humoristen und Fichtes Wissenschaftslehre zu setzen.«

Humorist – etwa Viktor aus dem *Hesperus* (1795) – über die Realität lachen kann, obwohl sie dem Ideal nicht entspricht, ja weil er gerade in ihrer Unvollkommenheit einen Verweis auf dieses Ideal sieht, ist ein satirischer Humorist wie Leibgeber auf die Haltlosigkeit nicht nur der realen Zustände, sondern auch der für den empfindsamen Humor charakteristischen Operation fixiert. Ihm genügt das lachende Sich-Erheben nicht, weil die Grundlage dieser Erhebung ihrerseits in Zweifel gezogen werden kann, ja *muss*. Genau so wenig genügt ihm – und das ist hier entscheidend – das empfindsame Vertrauen in jene wechselseitige Verständigung, zu der uns Jean Pauls Theorie der Einbildungskraft gemäß die Natur zwingt. Leibgebers Begegnungen mit anderen erhalten so in der Tat den Charakter jenes Zusammentreffens, von dem sein Freund Giannozzo (in *Des Luftschiffers Giannozzo Seebuch* von 1800) träumt:

Sogar du, mein lieber Graul [Leibgeber], wurdest unter diese Manen des Wachens geschickt; ich lief dir entgegen, aber du konntest dich durchaus nicht umwenden, du mußtest mir bloß wie eine Gliederpuppe die herumgedrehten Arme rückwärts entgegenrecken und drücktest mich sehr warm an deinen Rücken [...] Aber du liebest mich nicht um dich herum, sondern stricktest mich fester an und riefest noch lauter: »Giannozzo, wo lebst du, Lämmchen? Kannst du mir nicht erscheinen? [...]« (I/3,1004f.)

Die Verständigung misslingt hier darum, weil man sich trotz größter Nähe nie zu Gesicht bekommen kann. Das Funktionieren der »natürlichen« Verständigungsmedien wird so von vornherein unterbunden – mit dem Ergebnis, dass man einander nicht in *Erscheinung* tritt. Dank dieses Mangels an Vertrauen aber – denn darum handelt es sich letztlich – scheitert das humoristische Verfahren im Falle Leibgebers gründlich. Tut der empfindsame Humorist so, als sei die Narrenwelt, die ihn umgibt, nur zum Zwecke der Unterhaltung und als Verweis auf ein Ideal so inszeniert, so gehört dazu ein (wenn auch ironisch gebrochenes) Vertrauen in die Kraft der Phantasie, die hinter und in der Narrenwelt jenes Ideal sichtbar macht. Leibgeber aber ist, ausgehend von dem Namenstausch mit Siebenkäs und auch über dessen Scheintod hinaus, fortdauernd *selbst* damit befasst, humoristische Inszenierungen in die Welt zu setzen. Kann die Kraft der Phantasie im Falle des empfindsamen Humoristen den Eindruck erzeugen, die Welt sei als Inszenierung die Offenbarung einer besseren Welt, so inszeniert Leibgeber lieber nur noch selbst Welten – und fällt später umgekehrt als Schoppe im *Titan* (1800–1803) auf die böswilligen Inszenierungen anderer herein.

Nun ist aber auch der fiktive Erzähler Jean Paul mit nichts anderem befasst als mit der humoristischen Inszenierung von Welten. Es handelt sich um eine

ausgesprochen wirkmächtige Erzählinstanz, die nicht nur als »Deus ex machina« auftritt, etwa im *Jubelsenior* von 1797 (I/4,458), sondern sich vor allem allzu gerne mit ihren Geschöpfen verbrüdert. So steht etwa am Ende der *Erklärung der Holzschnitte* die Vision einer menschheitlichen All-Verwandtschaft: die »Stadt Hof« wird zum »himmlische[n] Jerusalem« (I/4,712). Vor allem aber durchläuft der Erzähler Jean Paul, auch wenn er seinen Namen in immer wieder neuen Varianten behält, eine ganze Reihe von Identitäten, die ihn in immer neue Verwandtschaftsverhältnisse mit seinem Personal setzen.<sup>45</sup> Noch die *Konjunktural-Biographie* erscheint in Verbindung mit *Jean Pauls Briefen* (1799), die von einer Reise Jean Pauls nach Kuhnshappel berichten, wo er einiges Personal aus dem *Siebenkäs* (1796) wiedertrifft. Das kreative Erzähler-Ich mit Namen Jean Paul ist also zumindest insofern seinem Geschöpf Leibgeber ähnlich, als sich beide in den Mittelpunkt einer Welt setzen, die sie zugleich schöpferisch entwerfen. Ein gewichtiger Unterschied besteht allerdings nicht nur darin, dass der Erzähler Jean Paul sein Personal beseelt, sondern auch darin, dass er sich in ein empfindsames Einvernehmen mit ihm setzt.

Um zu verstehen, wozu diese Inszenierung dient, lohnt ein Blick auf Jean Pauls *Konjunktural-Biographie*. Hier nämlich wird unmittelbar vorgeführt, wie der Erzähler mittels seiner Phantasie auch in seine eigene Welt und in das eigene Leben hinein zu wirken versucht. Erzählt wird nämlich gerade nicht von demjenigen, was in diesem Leben schon vorgefallen ist, sondern vielmehr von demjenigen, was noch bevorsteht und nur gemutmaßt werden kann. Man dürfte von einem solchen Text Auskunft über die Motive für einen Einsatz der Phantasie erhalten, wie er in all jenen Erzählungen zum Tragen kommt, in denen der Erzähler Jean Paul auch sein *eigenes* Leben ausmalt. Die *Konjunktural-Biographie* widmet sich in erster Linie der zukünftigen Ehe des Erzählers inklusive ihrer Vorgeschichte. Entworfen werden Szenen, die Jean Paul bemerkenswerterweise seinen eigenen vormaligen literarischen Erfindungen nachleben wird: Er spricht von einem »Hang« des Schicksals, »immer nach dem Szenenplan meiner fremden Geschichten meine eigne auszuschneiden und so, wenn andre mit der Wirklichkeit ihre Dichtkunst wässern, schöner jene mit dieser bei mir abzusüßen« (I/4,1028). Die Phantasie des Erzählers wird so explizit zur lebensgestaltenden Kraft.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Siehe hierzu Dembeck [Anm.19], S.388–400.

<sup>46</sup> Zur *Konjunktural-Biographie* siehe Ralf Simon, *Zwei Studien über Autobiographik II. »Konjunktural-Biographie« und »Selberlebensbeschreibung«. Jean Pauls inszenierte Autobiographik*, in: *JJPG* 29 (1994), S.131–139. Simon zeigt, dass Jean Pauls autobiographisches Erzählen »Konstruktion des Erzählten ist und nicht Explikation von Naturwüchsigem«, und zwar eine Konstruktion, die »als Anrufung in das Leben hinein« (S.137) funktioniert: Nur

Das entscheidende Erlebnis des ›bevorstehenden Lebenslaufs‹ bildet die Begegnung mit der zukünftigen Gattin. Sie führt zu der Entdeckung, dass die Geliebte immer schon anwesend war:

Ich will dann [...] sagen, wie sonst meine Seele war und wie lange du schon bei ihr bist; – wenn die Tonkunst mit der Engelszunge sprach, so redete sie leise von dir – wenn der Frühling seinen weiten Blüten-Garten wiederbrachte, so sucht' ich dich darin [...] – und wenn mich das Leben wie eine hohle Leiche aus Wachs mit hölzernen Augen ansah und nicht atmete, so kam mir deine Gestalt entgegen in Frühlings-Wärme, und sie hob den Schleier zurück, und ich sah die Hoffnung. (I/4,1041f.)

Die Phantasie beglaubigt dergestalt in der Gegenwart des Erzählens die Hoffnung, dass das Leben doch lebendig sei, sie weiß schon von einem Du, das dem Erzähler wahrhaft vertraulich zugewandt sein wird. Indes muss das Vertrauen in diese Zukunft des Vertrauens von der Phantasie zugleich *beschworen* werden, denn es besteht der Verdacht, dass die Stimme der Geliebten, die dem Erzähler schon früher beim Dichten fremder Glückseligkeit von ihrem Dasein kündete, letztlich doch nur der Effekt eines Selbstbetrugs sein könnte:

Kalt schneidet jetzt ein Gedanke durch mich – ich schwebe ja hier neben den Inseln der Dichtkunst, und die ferne Stimme, die mich trösten will, kommt nur aus meiner Brust – – Nein, wer sie hineingeschaffen, der kann sie nicht lügen lassen. – – (I/4,1042)

Auch der *bevorstehende Lebenslauf* ist aber nur Dichtung, und wenn die Stimme dieser Dichtung, die Stimme der Phantasie, Trost verkündet, so bleibt dennoch die Frage, von wo aus diese Stimme eigentlich spricht: Sie kommt aus dem Innern, jedoch wäre es verhängnisvoll, wenn sie *nur* dorthin käme. Dann nämlich würde das Schreckensbild des Solipsismus zur Gewissheit – so wie es das für Leibgeber schließlich wird.

Jean Paul geht also – ähnlich wie Fichte – davon aus, dass die Existenz anderer Subjekte keinesfalls ein selbstverständliches Wissen darstellt. Er erklärt das Wissen um die anderen, wie gesehen, als Zwang der Natur, genauer: der ›natürlichen Magie der Einbildungskraft‹. Wir können wissen – so lautet Jean Pauls transzendentalphilosophische Grundeinsicht –, dass uns die sinnliche Welt nur über die Vermittlung dieses Vermögens zugänglich ist, nämlich in Form von Quasi-Buchstaben. Soweit gehen Fichte und Jean Paul konform. Während nun aber für Fichte die Erfahrung eines internen Wider-

über die Evokation von Momenten »ekstatische[r] Zeitlichkeit« (S.138), die die Phantasie zu einem Brückenschlag in die Transzendenz veranlassen, funktioniert hier Sinngebung – wobei diese Sinngebung, wie ich zu zeigen versuche, höchst riskant ist und bleibt.

stands gegen die eigenen Operationen bzw. die Reflexion auf diese Erfahrung das Subjekt zur Externalisierung der durch die Einbildungskraft gegebenen Figuren zwingt, über die es – dies erzeugt den internen Widerstand – keine Kontrolle gewinnen kann, und während in einem ähnlichen Reflexionsschritt auf die Existenz mindestens eines weiteren Subjekts geschlossen wird, postuliert Jean Paul, wie gesehen, einen direkteren Weg, um zu diesem Schluss zu kommen. Für ihn stellt die Einbildungskraft die Schnittstelle zwischen Körper und Geist auch insofern dar, als sie die Figuren, die sie bereitstellt, immer schon als beseelt anzusehen zwingt: Die Einbildungskraft bzw. die Phantasie ist selbst jene Stimme, die als Stimme des Du im Ich von der Existenz anderer Subjekte kündigt.

An dieser Unmittelbarkeit scheint Jean Paul einiges zu liegen. Was nun aber Fichtes Philosophie explizit und unübersehbar werden lässt, ist, dass auch Jean Pauls Theorie der Einbildungskraft eine irreduzible, vom Subjekt ausgehende Aktivität postulieren *muss*, will sie die Möglichkeit bloßer Wahrnehmung erklären – man denke an Platners ›Actus‹. Die Reflexionsakte, die in der *Wissenschaftslehre* bzw. in der *Sittenlehre* zur Erlangung eines Wissens von der Umwelt und von anderen Subjekten führen, bringen aber einige Unsicherheit mit sich, insofern sie als solche keinem Du zugeschrieben werden können. Genau an dieser Stelle wird Fichtes strikte Perspektivierung der Selbsttätigkeit des Subjekts und mehr noch ihre ethische Stärkung für Jean Paul zum Skandalon – allerdings zu einem Skandalon, das ihn schon lange vor Fichtes Auftritt auf der philosophischen Bühne umtreibt. Denn Jean Pauls Dichtung verfolgt das Ziel, eine möglichst gründliche metaphysische Gewissheit über den Zusammenhang der Welt und insbesondere über den Verständigungszusammenhang zwischen den Menschen herzustellen.<sup>47</sup> Fichtes Philosophie wird im Rahmen dieses Projekts dank ihres glasklaren Aufweises der Abhängigkeit dieser Zusammenhänge von der irreduziblen Selbsttätigkeit des Ich zur Reflexionsfigur einer Gefahr, gegen die der empfindsame Humorist Jean Paul kämpft, die ihn aber aus seinem eigenen Innersten und aus dem Innersten seines Projekts heraus anspricht: Antrieb der Jean Paulschen Dichtung ist die Absicht, es immer wieder wahrscheinlich werden zu lassen, dass im eigenen Innern noch jemand anders spricht als man selbst. Fichte hingegen denkt ein Modell, in dem diese innere Stimme nur dann erklingt, wenn man sie anspricht. Während nun für Fichte die Erklärung jenes Moments von Fremdbestimmung, ohne welches Bewusstsein nicht möglich

<sup>47</sup> Siehe zusammenfassend Dembeck [Anm.19], S.401–405.

ist, im erkenntnistheoretischen wie im ethischen Sinne letztlich uninteressant bleibt, ist sie für Jean Paul zugleich nicht zu leisten und doch unverzichtbar.

Jean Pauls Texte versuchen, diese ausweglose Situation ins Positive zu wenden. Es ist ihm darum zu tun, die Tätigkeit von Einbildungskraft und Phantasie fortwährend zu steigern, obwohl sie beide potentiell unzuverlässige Bundgenossen sind. Beide werden gewissermaßen immer wieder von Neuem auf die Probe gestellt. Das »Unerklärliche«, das die Tätigkeit des Geistes immer mitbestimmt, darf nämlich nicht, wie bei den Fichteanern, nur »einmal, nämlich oben am System als Haken, woran sie die Schlußketten festmachen« (I/4,1018), Berücksichtigung finden, wie Jean Paul im Brief an seinen »erstgeborenen Sohn Hans Paul« in den *Briefen* schreibt (I/4,1014). Es muss vielmehr fortwährend bewusst gehalten werden.

Jean Paul zielt daher in einer genauen Gegenbewegung zu Fichtes Philosophie darauf ab, die Abhängigkeit des Geistes von der Sinnlichkeit zu bewahren und zu stärken. Hoffnung gibt dabei zum einen das bereits im Zitat aus der *Konjunktural-Biographie* angedeutete Argument, man müsse sich, wenn man schon auf Einbildungskraft und Phantasie ohne völlige Kontrollmöglichkeit angewiesen sei, auf sie auch verlassen können. Aber es ist klar, dass dies letzten Endes doch nur eine Konjektur ist. Auf der einen Seite bleibt dem empfindsam-humoristischen Autor Jean Paul also nur Vertrauen – ein Vertrauen darauf, dass seine Schlüsse auf ein mitempfindendes Du und seine wohlwollende Interpretation der unvollkommenen Welt nicht gänzlich haltlos sein werden, auch wenn ihnen mit den Mitteln der transzendentalen Reflexion, auf die allein man sich verlassen kann, kein Halt gegeben werden kann.

Auf der anderen Seite bedient sich Jean Paul einer ästhetischen Strategie: Die Hinwendung zum sinnlichen Material, die der *Ästhetischen Vorschule* zufolge den Humoristen charakterisiert, wird systematisch dazu genutzt, die Tätigkeit von Einbildungskraft und Phantasie, also von denjenigen Vermögen, die vielleicht einen Zugang zum Du und zu einer besseren Welt ermöglichen, unaufhörlich zu provozieren. Aus diesem Grund stellt sich Jean Pauls Schriftsteller-Ich überall als Mitbruder in das von ihm in all seiner Sinnlichkeit beschriebene Geschehen hinein und betätigt sich, wie es in der *Konjunktural-Biographie* heißt, als witziger »Ideenkopulator«, der »den ganzen Tag mit Hochzeitstexten und Brautfackeln am Traualtar« steht und unaufhörlich damit befasst ist, »Ideen« zu »kopulieren«, also die einzelnen Partikel unseres Wissens auf neue Art und Weise miteinander in Verbindung zu bringen – bis, wie es heißt, »im ganzen Kopf für Geld kein geschiedenes Ideen-Paar zu erfragen ist« (I/4,1067). Und auch wenn diese ästhetischen Strategien in ihrer Haltlosigkeit am Ende ebenfalls der humoristischen Bestätigung und damit

des unbegründbaren Vertrauens bedürfen, arbeiten sie doch dem metaphysischen Bedürfnis zu, das ohne einen immer wieder neuen Entwurf immer wieder neuer buchstäblicher Figuren sofort den Tod der Welt wittern würde.

Auch Jean Pauls brachialer Umgang mit dem Wissen, das ihm in der Lektüre begegnet und das in seinen Exzerpierverfahren mitunter grob beschnitten und aus dem Zusammenhang gerissen wird,<sup>48</sup> hat in diesem Verfahren seinen Ursprung: Die *buchstäbliche* Lektüre, die eben nicht im Fichteschen Sinne den Geist, den Zusammenhang betont, sondern die Partikel, Schnipsel und Buchstaben, ergötzt sich fortwährend daran, auch diesen Schnipseln noch einen Zusammenhang abtrotzen, und eben darin das Leistungsvermögen von Einbildungskraft und Phantasie erfahren zu können. Gerade das Lesen nach dem Buchstaben also hält die Schnittstelle zwischen Geist und Buchstabe offen und verhindert strukturelle Verhärtungen – weshalb es, wie oben angedeutet, in der Tat gar nicht dazu kommen darf, dass man das (im Fichteschen wie im Jean Paulschen Sinne) Unerklärbare der »Verbindung« von Buchstabe bzw. Körper und Geist in einer Erklärung auflöst. Missverstehen muss also um des höheren Verstehens wegen in Kauf genommen werden. Dann kann man sich auch aus ästhetischen Gründen, hinter denen wiederum metaphysische Interessen stehen, darauf einlassen, Fichte dem Buchstaben nach, und das heißt: nur unvollständig, zu verstehen oder gar misszuverstehen. Soll Fichte im Gefüge der eigenen transzendentalphilosophisch begründeten Dichtung als Abgrenzungsfigur dienen, die man benötigt, um zu wissen, welchen Konsequenzen man entgegen will, lässt sich diese Figur nur über eine buchstäbliche Lektüre konstruieren.

Allerdings wäre es wiederum unproduktiv, verfestigte sich eine solche Lektüre zu einem eindeutigen Schema, das für alternative Lesarten nicht mehr offen wäre. Wohl deshalb muss Jean Paul sein *Clavis* höchst uneindeutig rahmen: Auch wenn der Herausgeber versucht, seine (und auch Leibgebers ursprüngliche) satirische Absicht festzuschreiben (I/3,1017, 1019f.), wird er doch davor gewarnt, dass es letztlich nicht in seiner Macht steht, seine Position aus eigenen Kräften zu halten. So schreibt Leibgeber seinem Autor im »Handschreiben« (I/3,1020): »Gehab dich wohl, Biograph! Mein fichtischer papierner Drache, den du nun in die anti-fichtische Wetterwolke auf-fahren lässtest, kann dir, weil du darunterstehst mit der Schnur, ein paar Donnerschläge auf den Scheitel zuwenden; stecke sie ein!« (I/3,1023) Als Autor, dessen Schrift Jean Paul kraft seiner editorischen Rahmungsmacht *seinem* Anliegen dienstbar zu machen versucht, bedeutet Leibgeber seinem Editor,

<sup>48</sup> Siehe Dembeck [Anm.19], S.360–370.

dass er über die Buchstaben, die er herausgibt, doch nicht gebieten kann. Indem er nämlich den *Clavis* in ein unkontrollierbares Spannungsfeld ›auf-fahren‹ lässt, öffnet er ihn für Lektüremöglichkeiten, die das eigene ›anti-fichtische‹ Selbstverständnis womöglich nicht unbeeinträchtigt lassen. Der Editor Jean Paul lässt sich von seiner philosophierenden Figur eine philologi-sche Lehre erteilen, die aber philosophische Wirkungen zeitigt. Die Mittei-lung lautet, dass man nie glauben sollte, mit den Mitteln des Geistes Souve-ränität erlangen zu können. Im Interesse des Geistes gilt es vielmehr, die Buchstaben zu pflegen, ohne sie beherrschen zu wollen. In ihnen gründen Jean Pauls Ängste und Hoffnungen.

KARL S. GUTHKE

Der Bürger und der »Zusammenstoß der Kulturen«  
Exotik im bürgerlichen Trauerspiel ..... 141

CARSTEN ZELLE

Empirische Psychologie und ästhetischer Überschuss  
in Tiecks frühen *Straußfedern*-Erzählungen  
(*Der Psycholog* u.a.) ..... 161

MONIKA SCHMITZ-EMANS

Jean Pauls Schriftsteller  
Ein werkbiographisches Lexikon in Fortsetzungen  
*Hesperus* ..... 177  
*Leben des Quintus Fixlein* ..... 205

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ..... 223

#### ANMERKUNG ZUR ZITIERWEISE

Die Werke Jean Pauls werden i.d.R. nach der historisch-kritischen Ausgabe Eduard Berends (Sigle: SW, Beispiel: SW II/4,69) oder der bei Hanser erschienenen zehnbändigen Ausgabe von Norbert Miller (keine Sigle, Beispiel: I/6,1037) zitiert. Dabei bezeichnet die römische Ziffer die Abteilung, nach dem Schrägstrich folgt die arabische Band- und, nach dem Komma, die Seitenzahl.