

JOHANNES HAAG
(POTSDAM)

Fichtes schwebende Einbildungskraft

Eckart Förster gibt dem ersten Kapitel, das Fichte allein gewidmet ist, die Überschrift „Fichtes ‚völlige Umkehrung der Denkungsart““. Der Titel ist in mehrfacher Weise passend: nicht nur bezieht er sich auf Fichtes Grundüberzeugung, dass das „absolute Subject, das Ich, nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt“ (W 1:10; vgl. S. 186)¹ werden müsse; der Titel markiert auch verbal den Wendepunkt in der Argumentation der *25 Jahre*: Der erste Teil von Eckart Försters Studie kulminiert in den Überlegungen, die Fichte zu der zitierten Behauptung veranlasst haben, und die ausführliche Auslotung ihrer Konsequenzen markiert im 8. Kapitel nun den Beginn des zweiten Teils. In den sorgfältig aufeinander abgestimmten Reflexionsreihen bildet dieser Gedanke also zugleich den Endpunkt der ersten und den Ausgangspunkt der zweiten, höheren Reflexionsreihe.

Dieser Ausgangspunkt muss dabei selbst als ein erster inhaltlicher Höhepunkt dieser neuen Reflexionsreihe gewertet werden: Zusammen mit dem darauffolgenden 9. Kapitel expliziert diese Passage des Werks nichts Geringeres als „die für Kant unerforschliche Wurzel, in der die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, *hinsichtlich des menschlichen Ichs*“ (S. 368; Herv. J.H.). Diese Kapitel erweisen damit gleichsam die subjektive Seite dieser Wurzel, deren objektive Seite dann Gegenstand der verbleibenden Kapitel von Försters Studie sein wird.

¹ Alle Verweise auf Eckart Försters *Die 25 Jahre der Philosophie* werden in Klammern mit Seitenzahlen angeführt. Zitiert wird nach: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt/M., 2011. Fichtes Werke (W) werden mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert nach der Ausgabe des Sohnes.

Die Struktur der aufeinander abgestimmten oder besser: auseinander sich ergebenden Reflexionsreihen findet eine Entsprechung im Gegenstand dieses ersten Fichte-Kapitels – sie spiegelt sich in der Beschreibung des Gedankengangs, der ausgeht von der komplexen ursprünglichen Tathandlung, in der das Ich sich als teilbares Ich ein gleichfalls teilbares Nicht-Ich entgegensetzt, und der am Ende wieder in einer reflexiven Vergewisserung dieser Tathandlung mündet. Vor dem Hintergrund der skizzierten Rolle des Kapitels im Gesamtzusammenhang der *25 Jahre* trifft es sich vielleicht nicht schlecht, dass auch ich mich in meinen Ausführungen auf den Übergang zwischen den beiden Reflexionsreihen konzentrieren werde, die Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 untersucht.

Fichte macht dort weiter, wo Kant auf Grund der unserem Erkennen gesetzten Schranken glaubte aufhören zu müssen – und er tut dies, ironischer Weise, mit Mitteln, die letztlich Kant selbst ihm zur Verfügung stellt. Er beansprucht, eben die „Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt“ (W 10:104; vgl. S. 185) zu erforschen, indem er diese Wurzel im ursprünglichen Selbstsetzungsakt des Ichs verortet, der nur qua intellektuelle Anschauung bewusst zugänglich ist.

Um diese Behauptung plausibel zu machen muss Fichte zweierlei zeigen:

- (1) Das Ich ist, was es ist, nur *durch sich* selbst (Selbstsetzung) ...
- (2) Das Ich ist, was es ist, *für sich* (Selbstbewusstsein). (S. 187)

Förster skizziert in den Kapiteln 8 und 9 Fichtes Gedankengang in seiner theoretischen und seiner praktischen Dimension so wie wir ihn in der *Grundlage* und im ein Jahr später veröffentlichten *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795) vorfinden. Er tut dies nicht nur bewundernswert klar – eine Fähigkeit, die Fichte selbst zumindest in den fraglichen Texten nicht wirklich unter Beweis stellt –, sondern, was noch wichtiger ist, es gelingt ihm, Fichtes Gedankengang auch systematisch überzeugend darzustellen.

Ich will mich in meinen eigenen Ausführungen im Folgenden, wie auch das 8. Kapitel der *25 Jahre*, auf die *Theoretische Wissenschaftslehre* konzentrieren und mich dabei insbesondere mit der dort

zu findenden Rekonstruktion der sog. *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes* (W 1:222) oder auch „des Bewusstseins“ (S. 207) befassen. Genauer interessiert mich der Übergang von dem synthetisch-deduktiven Verfahren, das Fichte bis zum Beginn dieser pragmatischen Geschichte des Geistes verfolgt, zu dem Verfahren, das dieser pragmatischen Geschichte selbst zu Grunde liegt. Ich werde dabei, so wie Förster selbst auch, ausschließlich textimmanent vorgehen, d.h. ich werde mich auf Försters Deutung und Fichtes Text beschränken und die Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen vernachlässigen.

Ich will mich dabei zunächst mit eher methodologischen Fragen beschäftigen und diese mehr vertiefen, als Förster dies in seinem Text unternimmt (I. Abschnitt). Eine geringfügig modifizierte Auffassung dieser Methodologie wird dann aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, nicht ohne Auswirkungen auf exegetische und systematische Unterscheidungen bleiben. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen werde ich in zweierlei Hinsicht von Försters Interpretation abweichen: Zum einen hinsichtlich der Frage, was Fichte unter dem *ursprünglich in unserem Geiste vorkommendem Faktum* (vgl. W 1:219) versteht, zum anderen mit Bezug auf Försters schematisierte Darstellung der von Fichte beschriebenen Reflexionsreihen, die letztlich in der Reflexion der Selbstsetzung münden (II. Abschnitt).

I. Synthetische Deduktion vs. pragmatische Geschichte

Das synthetisch-deduktive Verfahren geht vom Denken des ursprünglichen komplexen Setzungsakts aus und löst die im Rahmen dieses Denkens auftretenden Widersprüche sukzessiv solange auf, bis – zumindest im theoretischen Zweig der *Wissenschaftslehre* – keine neuen Widersprüche mehr auftreten. In gewisser Weise kann es aufgefasst werden als rein begriffliche Untersuchung, in der wir nicht bloß Begriffe analysieren, sondern diese im Rahmen der Untersuchung Gesetzen des Denkens gemäß erzeugen: Es ist eine philosophische Reflexion unserer reflexiven Handlungen *qua philosophisch Reflektierende*. In der Reflexion bringen wir, als Reflek-

tierende, unseren Untersuchungsgegenstand – nämlich die reflexiven Handlungen – gleichsam selbst hervor.

Im Rahmen dieses Verfahrens begegnen uns nacheinander eine ganze Reihe scheinbarer ‚Facta‘, die wir im Rahmen der Auflösung von Widersprüchen selbst hervorbringen und die deshalb ‚künstliche Facta‘ sind: Facta also, die künstlich hervorgebracht sind. Da sie vom reflektierenden (philosophischen!) Subjekt selbst aber noch ohne Kenntnis des Ziels hervorgebracht werden, kann in ihnen nur nach und nach Richtiges von Falschem unterschieden werden. Widersprüche werden deshalb im Rahmen von Synthesen aufgelöst, die ihrerseits wieder zu neuen Widersprüchen führen und sich deshalb als instabil erweisen.

Alle im Verlauf unserer Untersuchung aufgestellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewusstsein unseres Denkens derselben dachten, waren auch Facta unseres Bewusstseins, inwiefern wir philosophierten; aber es waren durch die Spontaneität unseres Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion *künstlich* hervorgebrachte Facta. (W 1:219)

Solchen künstlichen Facta stellt Fichte die ‚echten Facta‘ gegenüber, die definiert sind als die tatsächlichen Handlungen des Ichs. Sie sind echte Facta, weil sie „ursprünglich in unserem Geist vorkommende“ (W 1:219) Facta sind. Nur diese echten Facta – die tatsächlichen ursprünglichen Handlungen des Ichs (nicht nur die bislang bloß zufälligen Handlungen qua philosophisches Subjekt also) – werden in der Geschichte des Bewusstseins nun synthetisch rekonstruiert, die damit zur *pragmatischen* Geschichte dieses Bewusstseins wird. Der Übergang zur pragmatischen Geschichte des Bewusstseins wird also erst dadurch ermöglicht, dass wir im Gang unserer Untersuchung zuerst auf ein derartiges *echtes* Factum stoßen.

Ich werde unten ausführlich auf dieses erste echte – und damit dann auch ursprüngliche – Factum zu sprechen kommen (vgl. II), will zuvor aber noch kurz die methodologische Frage ansprechen, wie wir Fichtes Ansicht nach echte Facta von bloß künstlich hervorgebrachten *unterscheiden* können. Diese Methode wird erkennbar, wenn Fichte das Vorgehen beschreibt, das zur Auffindung des ersten echten Factums führt:

Unsere Aufgabe war, zu untersuchen, ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Satz: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, denkbar wäre. Wir haben es mit allen möglichen durch eine systematische Deduction erschöpften Bestimmungen desselben versucht; haben durch Absonderung des unstatthaften und undenkbbaren das denkbare in einen immer engeren Cirkel gebracht, und so Schritt für Schritt uns der Wahrheit immermehr genähert, bis wir endlich die einzig mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll, aufgefunden. Ist nun jener Satz überhaupt, d.i. ohne die besonderen Bestimmungen, die er jetzt erhalten hat, wahr – dass er es sei, ist ein auf den höchsten Grundsätzen beruhendes Postulat – ist er, kraft der gegenwärtigen Deduction, nur auf diese *eine* Art wahr: so ist das aufgestellte zugleich *ein ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Factum*. (W 1:219)

Was Fichte hier beschreibt, ist offenbar nichts anderes als ein Verfahren, das systematisch von einem ‚auf höchsten Grundsätzen beruhenden Postulat‘ – eben jenem berühmten dritten, synthetischen Akt der komplexen Selbstsetzungstätigkeit: „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen“ (W 1:110) – ausgehend dessen *Bedingungen der Möglichkeit* aufweist: die einzig uns mögliche Art eben, das so Postulierte zu denken. (Ein solches Verfahren kann als Anwendung einer transzendentalphilosophischen Methodologie verstanden werden.)

Ein auf diese Weise entdecktes echtes Factum muss allerdings auf das engste verknüpft sein mit einem künstlich hervorgebrachten Factum: künstlich hervorgebracht ist nämlich im Rahmen der philosophischen Reflexion, d.h. im Rahmen spontaner Aktivität des Reflexionsvermögens, das Factum des *Bewusstseins* jenes echten Factums.² Mit anderen Worten: ein künstlich hervorgebrachte Factum ist qua künstlich Hervorgebrachtes keineswegs irgendwie schon falsch.

‚Künstlich hervorgebracht‘ heißt zunächst einmal nichts anderes als: ‚durch unser Reflexionsvermögen im Akt des Reflektierens als Philosophen spontan hervorgebracht‘. Sofern uns ein im Rahmen dieser Reflexion auftretendes künstliches Factum unmittelbar auf ein echtes oder ursprüngliches Factum führt, bringt es seinen

² W1:220.

Gegenstand nicht selbst hervor – in diesem Fall wäre das so bewusst gemachte ein scheinbares Factum – sondern macht ihn nur bewusst. Und genau dieses Vorgehen – das Bewusstmachen von echten Facta – ist Grundlage der pragmatischen Geschichte des Bewusstseins.

Allerdings darf das nicht so verstanden werden, dass wir uns nun eine Reihe von Handlungen des Ichs bewusst machen, die selbst *keine* Reflexionshandlungen sein dürfen. Im Gegenteil: die pragmatische Geschichte des Bewusstseins beschreibt gerade die Reflexionshandlungen des Ichs, die sich auf das ursprüngliche Factum richten und so aus ihm resultieren. Wir als Philosophen reflektieren hier also über die *Reflexionshandlungen* des Ichs, die sich aus diesem ursprünglichen Factum zwangsläufig ergeben, da das Ich sich dieses Factum „nicht anders erklären [kann], als nach den Gesetzen seines Wesens“ (W 1:221). Unsere philosophische Reflexion ist somit eine *Metareflexion* der dem Ich wesentlichen Reflexionshandlungen, die sich aus der ursprünglich in unserem Geist vorkommenden Handlung ergeben.³

Vorher haben wir im Gegensatz dazu nur über unsere eigenen Reflexionshandlungen reflektiert, d.h. über unsere eigenen Denkmöglichkeiten und -akte im Rahmen der philosophischen Untersuchung. Wir haben damit den Gegenstand unserer Untersuchung selbst hervorgebracht.⁴ Auch in diesem Fall war die fragliche Reflexion eine Metareflexion – sie verfuhr aber gleichsam selbstreferentiell.

Jetzt erst ist dieser Gegenstand zwar wieder eine Reflexion, aber nicht unsere Reflexion qua untersuchende Theoretiker, son-

³ Förster thematisiert das in folgender Beobachtung, die genau diese Metareflexion thematisiert:

„Und so, wie z.B. beim Sehen zunächst *etwas* gesehen wird, aber nicht der Akt des Sehens selbst, so muss auch die Handlung des Setzens unterbrochen werden, damit nicht nur das Produkt, sondern die Tätigkeit als solche bewusst werden kann. Das geschieht dadurch, dass auf ihr Produkt reflektiert und dieses bestimmt wird. Dabei ist aber die Tätigkeit der Reflexion das dem Ich *nun* unbewusste Element, das in einem nächsten Schritt Gegenstand einer neuen Reflexion werden muss, um bewusst zu werden.“ (S. 202)

⁴ W1:221

dern die Reflexion des Ichs, die vom ursprünglichen Factum ausgehend ihren Gang zurück bis zu dem Satz des Bewusstseins gehen muss, der bislang nur problematisch gilt: das Ich setzt sich selbst, als bestimmt durch das Nicht-Ich, d.i. der theoretischen Deutung des dritten, synthetischen Aktes der ursprünglichen Selbstsetzung (vgl. W 1:126; dazu S. 193/4). Fichte bringt das wie folgt auf den Punkt:

In der künftigen Reflexionsreihe [i.e. der pragmatischen Geschichte des Bewusstseins] [wird] der Gegenstand der Reflexion nicht erst durch die gleiche Reflexion selbst *hervorgebracht*, sondern bloss *zum Bewusstsein erhoben*. (W 1:222; vgl. S. 203)

Und er fährt fort:

Es geht daraus zugleich hervor, dass wir es von nun an nicht mehr mit blossen Hypothesen zu thun haben, in denen der wenige wahre Gehalt von dem leeren Zusatze erst geschieden werden muss; sondern dass allem, was von nun an aufgestellt wird, mit völligem Rechte Realität zuzuschreiben sei. (W1:222)

Die *Richtung* ist dabei dadurch vorgegeben, dass der problematische Satz, von dem die synthetisch-deduktive philosophische Reflexion ihren Ausgang nahm, nunmehr als reflexives Factum etabliert werden muss. Dieser Satz muss, mit anderen Worten, das *Ziel* des Gangs der Reflexion des Ichs über das ursprünglich in unserem Geist vorkommende Factum sein – nunmehr allerdings selbst als Factum, nicht mehr bloß als problematischer Satz. Erst wenn dieser Punkt wieder erreicht ist, schließt sich der Kreis der Untersuchung, wie Eckart Förster formuliert (vgl. 203).

Aber auch die *einzelnen Schritte* dieser Reflexion des Ichs und der ihr folgenden philosophischen Metareflexion sind vorgegeben, und zwar dadurch, dass wir als Philosophierende bereits in unserer Herleitung des ursprünglichen Factums natürlich denselben Gesetzen unterworfen waren, wie jedes menschliche Bewusstsein. Das Ich, das sich das Factum erklären will, ist dabei – wie in jedem Akt seines Bewusstseins – denselben Gesetzen unterworfen, „nach denen auch unsere bisherige [i.e. rein philosophische; JH] Reflexion angestellt worden“ (W 1:221).

Es ist klar, dass derselbe menschliche Geist nach keinen anderen Gesetzen über das gegebene Factum reflectiren könne, als nach denjenigen, nach welchen es gefunden ist; mithin nach denjenigen, nach denen unsere bisherige Reflexion sich gerichtet hat. (W 1: 222).

Da uns diese Gesetze in einem systematischen Verfahren das ursprüngliche Factum geliefert haben, das nun Anlass zur Reflexion des Ichs gibt, die im Weiteren nachvollzogen werden soll, wird diese Reflexion nun den Weg schrittweise „in umgekehrter Richtung“ (W 1: 223) verfolgen – und mit ihr die philosophische Metareflexion. Förster, der die so entstehende symmetrische Kreisbewegung in ihren einzelnen Schritten rekonstruiert, legt in seiner Darstellung nahe, dass die Möglichkeit der Rückkehr zum Ausgangspunkt der Reflexion im Rahmen der pragmatischen Geschichte des Bewusstseins eine Art Test für die Richtigkeit der Reflexionsbewegung darstellt:

War die Deduktion korrekt, dann muss sich aus diesem Grundvermögen und dem Faktum der Ausgangspunkt der Untersuchung wiedergewinnen lassen. ... Diese Bewusstseinsgenese muss die Wissenschaftslehre jetzt rekonstruieren, *um zu sehen, ob sie damit zum Ausgangspunkt der Untersuchung zurückkehrt und sich der Kreis schließt.* (S. 202/3; Herv. J.H.)

Ich bin mir nicht sicher, ob es eines solchen Tests überhaupt bedarf; genauer: ich sehe nicht, dass bei dieser Bewegung überhaupt etwas schiefgehen kann. Fichte scheint mir letztlich darauf festgelegt, dass der Erfolg dieser Bemühung bereits durch die Etablierung des ursprünglich im Geist vorkommenden Factums garantiert ist, das den Wendepunkt der Untersuchung darstellt. Denn woran könnte, sobald dieser Punkt erreicht ist, die Rekonstruktion noch scheitern? Von diesem Wendepunkt aus sind Richtung und einzelne Schritte des nun folgenden Prozesses der Bewusstseinsgenese vorgegeben durch ‚die Gesetze des Wesens des Ichs‘ (vgl. W 1:221), die wir als Philosophen nur beobachten.

Dass andererseits der ursprüngliche Ausgangspunkt der Untersuchung – der problematische Satz, dass das Ich sich selbst setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich – richtig gewählt war, ist mit dem Erreichen des Wendepunkts gleichfalls klar: wir hätten diesen Punkt nicht erreichen können, wäre der Ausgangspunkt falsch gewählt gewesen. Und dass wir mit diesem Wendepunkt tatsäch-

lich ein ursprünglich im Geist vorkommendes Factum erreicht haben, ist, wie wir oben bereits gesehen haben, für Fichte auch unbezweifelbar gewiss. Mit anderen Worten: der eigentliche Erfolgsteil für unsere Untersuchung ist, so scheint mir, mit der Auffindung dieses ursprünglichen Factums bereits bestanden. Es rechtfertigt rückwirkend den gewählten Ausgangspunkt und legt zugleich, vorausblickend, die Schritte der nun zu verfolgenden Bewusstseinsgenese ebenso fest wie deren Endpunkt.

Allerdings darf sich diese Umkehrung der Reflexionsrichtung und die damit verbundene schrittweise (Rück-)Verfolgung des synthetisch-deduktiven Verfahrens aus der Herleitung des ursprünglichen Factums nun nicht gleichsam so verhalten, wie die Auflösung eines äußerst komplexen Knotens, den wir zuvor mühevoll geschnürt haben. Ein solches Verfahren brächte uns offensichtlich keinen Erkenntnisgewinn. Etwas muss sich im Laufe des bisherigen Verfahrens so verändert haben, dass wir im zweiten, umgekehrten Durchlaufen der Reihe deren einzelne Glieder in einem neuen Lichte sehen können. Was hat sich verändert?

Die entgegengesetzten sind in beiden Fällen ein subjectives und ein objectives; aber sie sind es als solche, *vor* der Synthesis, und *nach* ihr auf eine sehr verschiedene Art im menschlichen Gemüthe. *Vor* der Synthesis sind sie bloss entgegengesetzte und nichts weiter; das eine ist, was das andere nicht ist, und das andere, was das eine nicht ist; sie bezeichnen ein blosses Verhältnis und weiter nichts. Sie sind etwas negatives, und schlechthin nichts positives. ... Sowie das eine eintritt, ist das andere vernichtet. ... *Nach* der Synthesis sind sie etwas, das sich im Bewusstseyn auffassen und festhalten lässt, und welches gleichsam dasselbe füllt. ... Diese Verwandlung geht mit ihnen vor, gleichsam indem sie durch die Synthesis hindurchgehen, und es muss gezeigt werden, wie und auf welche Art die Synthesis ihnen etwas mittheilen könne, das sie vorher nicht hatten. (W 1: 224/5)

Wie und auf welche Art kann nun die Synthesis den so Entgegengesetzten etwas mitteilen, das sie vorher nicht hatten? Um das besser zu verstehen, müssen wir uns nun endlich dem ersten und damit ursprünglichen Factum selbst zuwenden. Denn dieses Factum ist, wie wir sehen werden, auf das Engste verwoben mit der Synthesis, die für den Unterschied letztlich verantwortlich ist.

II. Anstoß und Einbildungskraft

Wonach suchen wir? Wir suchen, ganz im Sinne einer echten Transzendentalphilosophie, die „einzig mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll“ (W 1:219). Diese ‚Art zu denken‘ muss, so war das ganze synthetisch-deduktive Verfahren ja bisher angelegt, in einer Überwindung von Gegensätzen bestehen oder zumindest in einem Ansatz zu einer solchen Überwindung. Die Überwindung von Gegensätzen ist eine Synthesis – und das Vermögen der Synthesis ist auch für Fichte, wie zuvor für Kant, die *Einbildungskraft*.

Die Aufgabe war die, die entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden. (W 1:218)

Die erste zumindest partiell erfolgreiche und also die Kette der Widersprüche unterbrechende Synthesis verweist deshalb auch als erste auf eine der künstlich hervorgebrachten Synthesis zugrundeliegende *ursprünglich im Bewusstsein vorkommende Synthesis* – und damit als erste Synthesis überhaupt auf ein ursprünglich synthetisches Vermögen! Auf Grund dieses Verweises kann überhaupt erst eine tatsächliche ursprüngliche Handlung des Bewusstseins in den Blick kommen – vorher hatten wir es ja immer nur mit philosophischen Reflexionskonstruktionen zu tun. Nun aber haben wir in der Tätigkeit der Einbildungskraft ein echtes *Factum des Bewusstseins*. Dieses Factum muss also eine Synthesis sein, die nicht bloß konstruiert, sondern ursprünglich hervorgebracht ist, durch das synthetisierende Vermögen der Einbildungskraft: „Das Verfahren war synthetisch, und bleibt es durchgängig; das aufgestellte Factum ist selbst eine Synthesis.“ (W 1:223)

Gleichzeitig muss es eine Synthesis sein, die so *ausgedrückt* werden kann, dass ihre Form den problematischen Satz, der am Beginn der Untersuchung stand (also den dritten Grundsatz in der Gestalt, die Anlass für den theoretischen Zweig der Überlegung gab) in bestimmter Weise *deutet*. Mit anderen Worten, dieses ursprüngliche im Geist vorkommende Faktum ist das „Schweben der Einbildungskraft“ (W 1:217) zwischen den Gegensätzen, in die das synthetisch-deduktive Verfahren abschließend mündet:

In dieser Synthesis sind zuvörderst vereinigt zwei entgegengesetzte aus der ersten Reihe; welches demnach das Verhältnis dieser Synthesis zur ersten Reihe wäre. (W 1:223)

Diese beiden Gegensätze sind, so stellt sich heraus, Wirksamkeit des Nicht-Ich auf der einen und Selbstbeschränkung des Ich auf der anderen Seite. Die fragliche Synthesis muss demnach Eckart Försters Synthesis E sein: Die Aufhebung dieser Gegensätze in einer „unabhängigen Tätigkeit“ (S. 201) der Einbildungskraft.

Diese Tätigkeit ist unabhängig, weil sie eine Tätigkeit im Ich ist, der *kein* Leiden im Nicht-Ich entgegengesetzt wird, *und zugleich* eine Tätigkeit im Nicht-Ich, der *kein* Leiden im Ich entgegengesetzt wird.⁵ Die Proportionalität von Tätigkeit und Leiden lag aber dem bislang universell geltenden Prinzip der Wechselbestimmung zu Grunde.⁶ Die gesuchte Tätigkeit der Einbildungskraft muss also, wie Förster schreibt, „eine von der Wechselbestimmung teilweise unabhängige Tätigkeit“ (S. 198) sein. Nur so können die Gegensätze „ganz, und *als* entgegengesetzte, beisammen stehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben“ (W 1: 207).

Wie soll man sich eine solche Tätigkeit vorstellen? Sie hat viel zu tun mit dem Denken von Grenzen. Für dieses Denken der Grenze ist, wie Eckart Förster herausarbeitet, zweierlei nötig: erstens, die Fähigkeit, Gegensätze überhaupt zusammen zu denken, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben (das war das Unabhängige an der Tätigkeit); und zweitens, muss es etwas geben, was sich in dieser Weise zusammen denken lässt. Fichte bezeichnet das erstere als *Zusammenfassen*, das letztere als *Zusammentreffen*. Gegensätze, die zusammentreffen, werden demnach von der Einbildungskraft zusammengefasst. Für das Zusammentreffen gilt nun:

Zusammentreffende sind nur, inwiefern die Grenze zwischen ihnen gesetzt wird, und diese Grenze ist weder durch das Setzen des einen, noch durch das Setzen des anderen gesetzt; sie muss besonders gesetzt werden. – Aber diese Grenze ist denn auch weiter nichts, als das beiden gemeinschaftliche; mithin ihre Grenzen setzen – heißt, sie zusammenfassen ... (W 1:213)

⁵ W 1:149; vgl. S. 198.

⁶ W 1:130/1.

Das Zusammentreffen ist also nur in Abhängigkeit von der zusammenfassenden, synthetisierenden Tätigkeit der Einbildungskraft überhaupt denkbar. Analog gilt umgekehrt für das Zusammenfassen, dass es nur in Abhängigkeit davon überhaupt möglich ist, dass etwas zusammentrifft.

Genau an dieser Stelle kommt nun der Anstoß ins Spiel. Dieser Anstoß ist, so reicht uns in diesem Zusammenhang aus mit Eckart Förster festzuhalten, zugleich „Hemmnis‘ wie ‚Aufforderung“ (S. 200). Er ist ein Widerstand, auf den die sich andernfalls ins Unendliche ausdehnende Selbstsetzungstätigkeit des Ichs trifft und durch den das Ich sich in dieser Tätigkeit als *begrenzt* erlebt. Erst dadurch, dass das Ich in seiner Tätigkeit auf diesen Widerstand stößt, kann überhaupt eine Grenze im andernfalls unendlichen Bewusstsein entstehen. Diese Grenze entsteht nun einfach als der Punkt, an dem das Ich in seiner Tätigkeit gehemmt wird und über den hinaus es ins Unendliche streben will. Es ist, wie Eckart Förster immer wieder betont, das eigentümliche der Grenze (im Gegensatz zur Schranke), dass wir beide Seiten denken müssen, um sie ziehen zu können. Genau dieser Gedanke findet sich nun auch bei Fichte, wenn er in aller Kürze und Prägnanz festhält: „*keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit*“ (W1:214).

Wenn die ursprüngliche Grenzziehung allerdings so charakterisiert wird, dann ist auch klar, dass es sich um eine Grenzziehung *im Ich* handeln muss. Der Anstoß ist damit mittels des Gefühls einer Hemmnis zwar der Auslöser für diese Tätigkeit der Grenzziehung im Ich, wird allerdings selbst nicht in diese Tätigkeit integriert. Der ‚Widerstreit‘, der von der Einbildungskraft im Akt der Synthesis überwunden wird, ohne deshalb aufgelöst zu werden, ist tatsächlich ein „Widerstreite [des Ichs] mit sich selbst“ (W 1:215), wie Fichte formuliert. Gegen Ende dieses Gedankengangs in der *Grundlage* umreißt er die Beschreibung der synthetisierenden Aktivität der Einbildungskraft – sein „höchst wichtiges und End-Resultat“ (212) – in folgenden Sätzen zusammenfassend folgendermaßen:

Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel der gleichsam im Widerstreite mit sich selbst besteht und dadurch sich selbst reproduziert ... – ist das Ver-

mögen der Einbildungskraft. Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zusammenfassen und Zusammentreffen. Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Product des Auffassenden *im* und *zum* Auffassen (absolute *Thesis der Einbildungskraft*, die insofern schlechthin *productiv* ist). Insofern das Ich und dieses Product seiner Thätigkeit entgegengesetzt werden, werden die Zusammentreffenden selbst entgegengesetzt, und es ist in der Grenze keins von beiden gesetzt (*Antithesis der Einbildungskraft*). Insofern aber beide wiederum vereinigt werden – jene productive Thätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll – werden die Begrenzenden selbst in der Grenze zusammengefasst. (*Synthesis der Einbildungskraft*, die in diesem ihren antithetischen und synthetischen Geschäfte *reproductiv* ist ...) Die Entgegengesetzten sollen zusammengefasst werden im Begriffe der bloßen *Bestimmbarkeit* (nicht etwa der Bestimmung). (W 1:215; Herv. J.H.)

Damit scheint mir klar, dass Fichte mit dem ursprünglichen Factum nicht den Anstoß selbst meinen kann, der die Aktivität des Ichs hemmt und so dessen Reflexion überhaupt erst in Gang setzt. Eckart Förster scheint andererseits Anstoß und ursprüngliches Factum miteinander zu identifizieren, wenn er Fichtes bereits mehrfach zitierte Bemerkung über ein „ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Factum“ (W 1: 219) auf Fichtes Anstoß bezieht – und nicht, wie ich vorgeschlagen habe, auf die ‚schwebende‘ Synthesis der Einbildungskraft. Aber gerade für die Aufgabe, die Fichte hier für das hergeleitete Factum beschreibt – nämlich die *einzig* Art zu sein, in welcher der ursprünglich problematische Satz wahr sein kann – scheint mir der Anstoß ungeeignet. Das gesuchte ursprüngliche Factum ist eine Thätigkeit des Ich, nicht das, was diese Thätigkeit auslöst:

Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, wird am kürzesten beschrieben durch ein *absolutes Zusammenfassen und Festhalten* entgegengesetzter, eines subjectiven und objectiven, *in dem Begriffe der Bestimmbarkeit*, in welchem sie doch auch entgegengesetzt sind. (W 1:205)

In der Tat spricht Fichte zumindest in den methodologischen Überlegungen über Facta, die ich am Beginn meiner Überlegungen skizziert habe, in Bezug auf den Anstoß, sofern er überhaupt erwähnt wird, nie von einem Factum – und auch sonst nicht in der Theoretischen Wissenschaftslehre der *Grundlage*.

Ich vermute, dass Eckart Förster diese Textstellen deshalb anders liest, weil er sich in der nun folgenden Rekonstruktion der pragmatischen Geschichte des Bewusstseins vorwiegend an Fichtes ausführlichere Darstellung im *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* von 1795 hält. Und in der Tat scheinen die Dinge dort auf den ersten Blick etwas anders zu liegen: das Factum, das dort die eigentliche Untersuchung eröffnet, ist gerade die *Empfindung* als Tätigkeit des Ichs – und in der „Deduction der Empfindung“ (W 1:335) spielt der Anstoß eine erhebliche Rolle.

Allerdings gilt auch hier, dass das „aufgezeigte Factum ... gesetzt [wird]: durch Empfindung“ (W 1:335) – und das Factum selbst wird gleich zu Beginn des *Grundriß* wieder als synthetisches Produkt der Einbildungskraft beschrieben. Die Empfindung ihrerseits ist nicht das Gefühl des Anstoßes und auch nicht die schwebende Tätigkeit der Einbildungskraft, sondern die Verlagerung der in der Einbildungskraft synthetisch erzeugten Grenze *in* das Ich als dessen Empfindung im Rahmen des reflektierenden Prozesses, den wir in der philosophischen Metareflexion der pragmatischen Geschichte des Geistes beobachten. Im Rahmen dieser Reflexion ‚eigen wir uns die Grenze als Empfindung zu‘. (Nicht aber als Grenze, da wir dazu bereits beide Seiten der Grenze denken können müssten – und soweit sind wir in der pragmatischen Geschichte des Bewusstseins noch nicht. Konsequenter Weise bezeichnet Eckart Förster die so entstandene Empfindung entsprechend als Schranke und nicht als Grenze.) Damit setzen wir sie aber und beenden so das Schweben der Einbildungskraft. Nur so ist „die geforderte Beziehung der im Widerstreite befindlichen Tätigkeit auf das Ich, das Setzen derselben als eines etwas, das dem Ich zukommt, die Zueignung derselben möglich“ (W 1:338). Die so gesetzte Empfindung wäre demnach der erste Schritt über das Factum der Synthesis der Einbildungskraft hinaus – nicht der erste Schritt über das Factum des Anstoßes hinaus. Auch der Text des *Grundrisses* spricht in dieser Interpretation also nicht für die Identifikation von Anstoß und ursprünglichem Factum.

Wenn aber die so gesetzte Empfindung nicht der erste Schritt über das Factum des Anstoßes hinaus sein soll (wie bei Eckart Förster), sondern der erste Schritt über das Factum der Synthesis der Einbildungskraft hinaus – die Beendigung ihres Schwebezu-

standes also –, dann hat das auch Konsequenzen für die schematisierte Darstellung der pragmatischen Geschichte des Bewusstseins. Diese Darstellung liefert eine Übersicht über die Einbettung der Produkte (vgl. W 1:335) der Tätigkeiten, die die pragmatische Geschichte des Bewusstseins ausmachen, in den Gedankengang der beiden Reflexionsreihen, die in der *Grundlage* rekonstruiert werden sollten.

Hier ist zunächst Eckart Försters Rekonstruktion (S. 207):

| | |
|----------------------|------------------------------|
| A Limitation | A, Vernunft |
| B Wechselbestimmung | B' Verstand und Urteilskraft |
| C Kausalität | C' abgebildetes Ding |
| D Substanz, Akzidenz | D' Bild |
| E Einbildungskraft | E' Anschauung |
| (F) Anstoß | F' Empfindung |

Ich schlage folgende Modifikation vor:

| | |
|----------------------|------------------------------|
| A Limitation | A, Vernunft |
| B Wechselbestimmung | B' Verstand und Urteilskraft |
| C Kausalität | C' abgebildetes Ding |
| D Substanz, Akzidenz | D' Bild |
| E Einbildungskraft | E' Empfindung und Anschauung |
| (F) Anstoß | |

Die Veränderung ist nicht groß und sie ergibt sich in der Zuordnung von E und E' unmittelbar aus dem, was ich bereits betont habe: Empfindung ist das gesetzte Produkt, das den ursprünglichen Schwebezustand der Einbildungskraft beendet.

Wie verhält sich die Empfindung aber dann zur Anschauung? Warum sollen beide auf derselben Reflexionsstufe stehen? Es gibt hier eine gewisse Spannung zwischen dem Text der *Grundlage* und dem *Grundriß*. Eckart Förster orientiert sich, wie bereits erwähnt, in seiner Rekonstruktion an der (allerdings ausführlicheren) Darstellung des *Grundriß*, während meine Übersicht für die Anschauung die Ausführungen der *Grundlage* heranzieht und die Empfindung aus dem *Grundriß* hinzufügt.

Mir scheint Försters Argumentation dafür, dass es sich um zwei zu unterscheidende Reflexionsschritte handelt einerseits plausibel; andererseits denke ich, dass man sie in ähnlicher Weise als ge-

meinsam aus dem ursprünglich im Geiste vorkommenden Faktum herleitbar betrachten kann, wie später auch Verstand und Urteilskraft sozusagen zwei Seiten einer Medaille sind. Ähnlich eng aufeinander bezogen und nicht zwingend in der Reihenfolge unterschieden scheint mir auch der Akt des völlig unbestimmten ‚auf sich Beziehens‘ (Empfindung) und der Akt des völlig unbestimmten ‚auf etwas, das Nicht-Ich ist, Beziehens‘ (Anschauung).

Die vorgeschlagene Änderung ist minimal, reflektiert jedoch die möglicherweise für die exegetische und systematische Rekonstruktion des Fichteschen Gedankengangs nicht unerhebliche unterschiedliche Auffassung über das Verhältnis von ursprünglichen Facta – ja, Facta überhaupt – und Fichtes Anstoß. Mit der Klassifikation als Vermögen (der Hervorbringung) des ursprünglichen Factums habe ich versucht, ein besonderes Vermögen wieder in vollem Umfang in sein Recht zu setzen: nämlich das

wunderbare Vermögen der productiven Einbildungskraft ..., ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären lässt – und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte (W 1:208).