

# Der Wahnsinn des Eigendünkels

Gerhart Schmidt (Bonn)

Die Subjektivität ist im 21. Jahrhundert weniger gefragt als früher. Einst wurde sie überschätzt, nun wird sie unterschätzt. Worauf es unserer Gesellschaft ankommt, sind Marktanalysen, Umfrageergebnisse, Einschaltquoten, also das Sich-Verhalten, und zwar nicht das individuelle, eigene, sondern das sozial angepasste, anonyme. Unsere Fragestellung ist unzeitgemäß.

»Subjektivität« ist kein Begriff, sondern ein Inbegriff. Er umfasst die Phänomene Bewusstsein und Selbstbewusstsein, zuständige und intentionale Innerlichkeit, Vermögen und Manifestationen derselben. Die den Phänomenen zugeordneten Begriffe sind mit Paradoxien aufgeladen und mit philosophiegeschichtlichem Ballast beschwert. Es grenzt an ein Wunder, wenn das philosophische Denken sich in diesem Irrgarten noch einigermaßen zurechtfindet.

Zunächst müssen wir uns eingestehen, dass die Subjektivität kein apriorischer Bestand ist, auf den wir bauen können, als ob er Anspruch auf überzeitliche Geltung hätte. Die Subjektivität ist zutiefst in den geschichtlichen Prozess verwoben und geschichtlich bedingt. Sie ist ein stets sich erneuerndes Ereignis, zu dem nicht ausschließlich, aber wesentlich die Philosophiegeschichte beigetragen hat. Was sich der »transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« und den »Paralogismen« der transzendentalen Psychologie Kants (beide in zwei Fassungen vorliegend) erschloss, hatte sich auf geheimnisvolle Weise im menschlichen Selbstverständnis etabliert und verschaffte sich weltweit Gehör durch die Literatur. In »Wald und Höhle« dankt der verjüngte und verliebte Faust euphorisch: Du »zeigst mich dann mir selbst,/ Und meiner eignen Brust geheime, tiefe Wunder öffnen sich« (V. 3232–34).<sup>1</sup> Fausts fälschlich dem Erdgeist entrichteter Dank wird

---

<sup>1</sup> J. W. Goethe: *Faust. Eine Tragödie*. In: *Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von E. Trunz. Bd. III.

von Mephistopheles, dem eigentlichen Urheber der Ekstase, sogleich herzlos verspottet; die Subjektivität ist *seine* Spezialität.

Im Zweiten Teil des *Faust* setzt der Teufel seine Übung fort mit der Subjektivität in Reinkultur, dargeboten durch den von ihm programmierten Schüler aus dem Ersten Teil, der inzwischen zum Baccalaureus der Philosophie promoviert wurde. Dieser junge Herr tritt überheblich auf; er rastet aber hauptsächlich deswegen aus, weil der Anblick des spukhaft in Fausts alter Drapierung und in Fausts museale Studierstube zurückgekehrten Teufels ihn gereizt hat. Er weiß, dass er Ich ist – nicht *ein* Ich, sondern *das* Ich, welches die Welt vor sich erstehen lässt. Die Welt ist nämlich bloß das Nicht-Ich, das er sein lässt, und das nur durch ihn ist. Er ist wie Gott vor der Erschaffung der Welt. Dass der ehemalige Schüler, statt Medizin zu studieren, sich in die idealistische Philosophie verguckt hat, anerkennen auch die Kollegen aus der Germanistik. Unter Weglassung von Kant und Hegel nennen sie als Kandidaten der absoluten Subjektivität Fichte, Schelling, mit Vorbehalt auch Schopenhauer.<sup>2</sup> Sie stützen sich dabei auf Eckermanns Bericht über den 6. Dezember 1829, an dem Goethe erstmals die betreffende Szene aus *Faust II* vorgetragen hat: Goethe habe damals dem Baccalaureus die Vorstellung »eine gewisse Klasse ideeller Philosophen« assoziiert. Weder dem aufmerksamen Eckermann noch seinen späteren Kommentatoren tat Goethe den Gefallen, hier einfach auf Fichte zu verweisen. Dabei ist die von dem Baccalaureus gepflegte Sprache deutlich genug: »Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf ...« (V. 6794). Das Setzen ist die Lust, das Entgegensetzen die Last des Ich-Subjekts.<sup>3</sup> Das absolute Ich setzt sich selbst so, wie in Anselms *Proslogion* das allerrealste Wesen *ist*, weil es nicht nicht sein darf. Nicht zu sein, ist Gott verwehrt; sich nicht gesetzt zu haben, dem Ich.

Das Entgegensetzen ist keine creatio ex nihilo, sondern ein Seinlassen durch die Einbildungskraft.<sup>4</sup> Der Baccalaureus kommt dank Mephistopheles in Fahrt:

---

<sup>2</sup> E. Traumann: *Goethes Faust*. München 1924, Bd. II; E. Beutler: Erläuterungen in: Goethe: *Faust*. Hrsg. von E. Beutler. Leipzig 1939; E. Trunz: Kommentar zu *Faust* in Bd. III der *Hamburger Ausgabe* von Goethes Werken (s. Anm. 1); H. Arens: *Kommentar zu Goethes Faust II*. Heidelberg 1982 (er schließt auf S. 351 Fichte nachgerade aus); U. Gaier: *Faust-Dichtungen*. Stuttgart 1999, Bd. 3.

<sup>3</sup> Die Natur ist das Einengende. Vgl. Fichte: *Über das Wesen des Gelehrten* (1806). In: *Ausgewählte Werke in 6 Bden*. Hrsg. von F. Medicus. Darmstadt 1962. Bd. V, 24.

<sup>4</sup> »Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich

Wer, außer mir, entband euch aller Schranken  
Philisterhaft einklemmender Gedanken?  
Ich aber frei, wie mir's im Geiste spricht,  
Verfolge froh mein innerliches Licht,  
Und wandle rasch, im eigensten Entzücken,  
Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken.  
(V. 6801–06)

Dies ist die Sprache der radikalen Aufklärung, welche das Andere in Natur und Geschichte mit Verachtung straft; auf dem Osterspaziergang in der Tragödie Erstem Teil schien sogar Faust ihr zuzuneigen, der Sonne entgegen:

Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken,  
Vor mir den Tag, und hinter mir die Nacht ...  
(V. 1086–87)

Goethes Altersweisheit dagegen entspricht dem in »anmutiger Gegenwart« erwachten Faust von Teil II: »So bleibe denn die Sonne mir im Rücken! [...] Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.« (V. 4715, 4727). Das harte Sonnenlicht der radikalen Aufklärung, das Andere verleugnend, bewirkt Sterilität; der alte Goethe liebte die Zwischentöne.

Mephistopheles wendet sich nach des Baccalaureus Abgang halb betreten, halb amüsiert, wie schon einmal (V. 6772) *ex tempore* den jungen Theaterbesuchern zu, die nicht applaudiert haben:

Ihr bleibt bei meinem Worte kalt,  
Euch guten Kindern lass' ich's gehen;  
Bedenkt, der Goethe, der ist alt,  
So werdet alt, ihn zu verstehen!  
(vgl. V. 6815–18)

Im Text heißt es »Teufel« statt »Goethe«, aber nur stellvertretend; die Prosodie verlangt nach »Goethe« – *sapienti sat*. Als Mephistopheles, noch als Pudel verkleidet, Fausten bei der Übersetzung des Johannes-Evangeliums ein wenig nachgeholfen hatte, fand Faust bereits zur Tat, zu Fichtes »Thathandlung«.

Fichte hat das Andere der Subjektivität, die Natur, ignoriert, verleugnet, verkannt. Der junge Schelling, von Fichte zunächst begeis-

---

zugleich setzt [...] ist das Vermögen der Einbildungskraft.« (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). In: Fichte: *Ausgewählte Werke*, Bd. I, 409.

tert,<sup>5</sup> dann von ihm abgefallen, stellte der Transzendentalphilosophie die Naturphilosophie gleichberechtigt zur Seite. Fichte und seinen Anhängern warf er vor, sie hätten *fumum ex fulgore* machen wollen.<sup>6</sup> Für Fichte gehörten Natur und Philosophie keinesfalls zusammen; er wetterte gegen »jene todgläubige Seinsphilosophie, die wohl gar Naturphilosophie wird, die erstorbenste von allen Philosophien.«<sup>7</sup>

Das Andere des Selbst und des Selbstbewusstseins lässt sich nicht aus der eignen Subjektivität konstruieren. Es lässt sich ebenso wenig erfassen, wie die dunkle Materie ausgeleuchtet, die dunkle Energie gemessen werden kann. Das Andere lässt sich allenfalls indirekt nachweisen, etwa wenn in der reinen Intellektualität Defizite auftreten. Dazu soll Hegels *Phänomenologie des Geistes* befragt werden, welche das fortschreitende, sich entwickelnde Bewusstsein durch ein beobachtendes »für uns« begleitet und sich damit einen wesentlichen hermeneutischen Vorteil sichert. Die Art und Weise, wie das Bewusstsein um sich weiß, wird kommentiert und relativiert durch die Erkenntnis, was das Bewusstsein antreibt und es vor der Selbstpreisgabe bewahrt.

Das verheißungsvolle Selbstbewusstsein, welches das Bewusstsein beerbt hat, versandet alsbald im »unglücklichen Bewusstsein«; vergeblich war aber diese Vorgeschichte des Selbstbewusstseins nicht, führt sie doch auf den *Begriff* des Selbstbewusstseins. Dieser ist allerdings noch unentfaltet, monolithisch, roh und herzlos. Im Kapitel über »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« erreicht die *Phänomenologie des Geistes* damit erstmals die Position Fichtes. Es stellt die Urteilung des Begriffs und damit die Realisierung des Selbstbewusstseins dar als langen, einschneidenden Prozess, welcher Erkenntnisgewinn verspricht. Das sich vollbringende Selbstbewusstsein verheißt sogar hinsichtlich des Anderen Aufschluss, und zwar in dem hochdramatisch betitelten Stück: »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendün-

---

<sup>5</sup> *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 erschienen, amalgamierte Fichtes Position mit dem Spinozismus.

<sup>6</sup> *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. In: F. W. J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. I. Abtheilung. Bde. 1–10, Stuttgart 1856–61. Bd. VII, 360, vgl. 455. Die *fulgurations* (Ausblitzungen) Gottes, der Urmonade, waren Leibniz' Metapher für das Schaffen der endlichen Monaden; vgl. *Monadologie*, §47.

<sup>7</sup> *Reden an die deutsche Nation*. In: Fichte: *Ausgewählte Werke* (s. Anm. 3), Bd. V, 487.

kels».<sup>8</sup> Es wird sich zeigen, dass dieser Wahnsinn erneut auf Fichte gemünzt ist; dass sein Gegenstück, das Gesetz des Herzens, auf Rousseau zielt, ist leichter erkennbar. Rousseau und Fichte erscheinen jetzt als zwei feindliche Brüder.

Zunächst scheint das Selbstbewusstsein sich im Determinismus selbst zu begraben; es überlebt jedoch, indem es sich als »Gesetz« zu erkennen gibt, und zwar zunächst in der unmittelbaren, unreflektierten Weise der »Empfindung«. Weil die Empfindung ganz subjektiv und von äußeren Einflüssen frei ist, soll sie als wahrhaft gelten, aber die gesuchte Echtheit wird teuer bezahlt. Was Hegel von der Empfindung hielt, zeigt § 400 der *Enzyklopädie*: »Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewusst- und verstandlosen Individualität«. Wenn Rousseau die Empfindung als Quelle der Wahrheit rühmte, musste er das an der Sprache festgemachte und von der Vernunft ausgehende Denken gering schätzen. Er behauptete, das rationale Denken transportiere fremdes, geliehenes Gedankengut, das es auch noch als eigene Einsicht ausgibt. Daher vertraut sich Rousseaus Émile, der *homme de la nature*, ganz dem »Gesetz des Herzens« an. Die Zivilisation bedeutet ihm nichts, und er beugt sich keiner fremden Autorität. Für ihn zählt allein die Authentizität, welche sich fremden Einflüssen versagt.

Worauf das Gesetz des Herzens anspielt, ist also kein Geheimnis. Nicht selbstverständlich ist dagegen, den »Wahnsinn des Eigendünkels« auf Fichte zu beziehen. Fichte wurde ja im einleitenden, grundsätzlichen Abschnitt zu »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« bereits eingehend geprüft. Klaus Erich Kaehler hat nachgewiesen, dass Hegel Fichte nicht gerecht geworden ist, indem er die Gewissheit, alle Realität zu sein, voreilig dem sich selbst setzenden Ich zuschrieb; die Höhe der Absolutheit werde aber in der *Grundlage* erst erreicht durch das Zusammenspiel der drei ersten Grundsätze, welches Hegel vernachlässigt hat.<sup>9</sup> Die ausführliche Behandlung Fichtes, welche dessen Bedeutung unterstreicht, macht eine 90 Druckseiten später einsetzende Nachbehandlung fraglich, zumal hier kein Fichte-Text erkennbar wird.

<sup>8</sup> Die lange, verwickelte Entfaltung des Selbstbewusstseins mußte hier vernachlässigt, kontrahiert und vereinfacht dargestellt werden, um den zu behandelnden Abschnitt in seinem Kontext darzustellen.

<sup>9</sup> K. E. Kaehler/W. Marx: *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt 1992, 36–40.

Werner Marx hat in dem zitierten Kommentar den »Wahnsinn des Eigendünkels« behandelt: Er benannte als Zielscheibe für Hegels Spott nicht etwa einen Philosophen, sondern hilfsweise den Räuberhauptmann Karl Moor, also den halben Schiller.<sup>10</sup> Auch der literarische Bezug auf Jacobis *Woldemar*, welchem außerdem die Prädikate der »schönen Seele«, des Eigensinns und des Hochmuts zugesprochen werden, ist zu weit hergeholt. Wenn überhaupt ein Autor für Hegels Wortwahl in der Überschrift benannt werden müsste, dann wäre dies Kant. Z. B. ist das Kapitel über die »Triebfedern der reinen praktischen Vernunft«<sup>11</sup> scharf gegen den Eigendünkel gerichtet. In Kants Werk ist der Ausdruck gängig.

Hegel zitiert mit seiner Überschrift jedoch nicht Kant, sondern sich selbst, und zwar seine Fichte-Kritik aus dem zweiten *Kritischen Journal* von 1802. Der dritte Teil von *Glauben und Wissen* galt der »Fichteschen Philosophie«. Dabei ging es, anders als in der *Differenz-Schrift* und in dem einleitenden Kapitel von »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft«, statt um die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, um den 1800 erschienenen Traktat über *Die Bestimmung des Menschen*. Hegel verwarf hier auch Fichtes neue Negation der ganzen empirischen Realität, durch welche die Außenwelt zur bloßen Vorstellung herabgesetzt wird; im Originalton Fichtes: »Das Bewusstsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein der [von mir erzeugten] Vorstellung vom Gegenstande.«<sup>12</sup>

Zu diesem Standpunkt führte ein weiter Weg. Fichte machte es sich nicht so leicht wie Schopenhauer, der schlicht mit Anlehnung an Berkeley erklärte: »Die Welt ist meine Vorstellung.«<sup>13</sup> Fichte fand sich eingesperrt in die Natur, aus der es kein Entkommen gibt; er nahm den Determinismus ernst: »ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; [...] Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Notwendigkeit.«<sup>14</sup> Hegel vermochte Fichtes »Entsetzen«

<sup>10</sup> Ebd. 172, 179. Auch Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt a. M. 2000 verweist auf Karl Moor (ebd. 154).

<sup>11</sup> *Kritik der praktischen Vernunft. I. Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff. (im Folgenden: AA). Bd. V, 71 ff.

<sup>12</sup> Fichte: *Ausgewählte Werke* (s. Anm. 3), Bd. III, 317. Mein in eckige Klammern gesetzter Text lautet bei Fichte: »meiner Erzeugung einer«.

<sup>13</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §1.

<sup>14</sup> Fichte: *Ausgewählte Werke*, Bd. V, 285.

nicht zu teilen, als Gefangener einer fremden, undurchschaubaren Macht, nämlich der Natur, existieren zu müssen. Er war zwar kein Naturfreund, bejahte aber, dass die Natur in uns handelt. Fichte warf er »ungeheure[n] Hochmuth« vor – und damit den »Wahnsinn des Dünkels dieses Ich«. <sup>15</sup> Das war ungerecht, da Fichte sich gerade anschickte, diese Position zu revidieren. Fichte vertraute nämlich sich, sein Ich, einem wohlthätigen Geist an – der allerdings kein anderer als der neue Fichte ist.

In *Glauben und Wissen* wurde Fichte ironisch »der Ich« genannt; Fichte ist also Ich von Beruf! Für die Wandlungen des Herrn Ich, die schwierige Selbstwerdung desselben interessierte sich Hegel nicht. Dass Fichte das Einssein mit der großen Natur verwarf, war für ihn ein Teil von Fichtes Wahnsinn. Angeprangert wird nun, fünf Jahre später, »der Ich«, die Fichte-Karikatur in *Glauben und Wissen*. In der Hauptsache rügt Hegel jetzt aber Fichtes Verständnislosigkeit für die in der Weltgeschichte wirksame geistige Macht; Fichte wird deswegen Rousseau gegenübergestellt, weil dieser zwar nicht die Natur, aber die Geschichte als Verfall des Menschen ansah. Hegel erkannte seine Aufgabe darin, Kants allgemein gehaltene Philosophie der Geschichte zu radikalisisieren, den historischen Empirismus in seine Schranken zu weisen und die Vernünftigkeit der Geschichte konkreter als Kant nachzuweisen. Der Geist entfaltet seine ganze Macht erstmals in der Geschichte. Weil Fichte sich dieser Aufgabe verweigert hat, wird seine Philosophie in das den Geist vorbereitende Kapitel »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« verwiesen. Die Erkenntnis, dass das Absolute der Geist ist, blieb ihm verschlossen.

War sich Hegel dessen bewusst, dass »Wahnsinn des Eigendünkels« letztendlich ein Fremd-Zitat ist? Jedenfalls findet sich der »Wahn des Eigendünkels« bereits in Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; siehe unten). »Wahn-Sinn« und »Wahn« dürfen hier als bedeutungsgleich behandelt werden, da Hegel den Wahnsinn nicht etwa auf Halluzinationen einschränkt. Semantisch gesehen ist der Wahn oder Wahnsinn des Eigendünkels ein Pleonasmus: Das

<sup>15</sup> *Glauben und Wissen*, in: G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungs-Gemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV: *Jenauer Kritische Schriften*. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, 404.

Dünken ist ein Wähnen, aber nicht jeder Wahn ein Dünkel. Die obsolet gewordenen Wörter »dünken«, »mich dünkt«, »mich deucht« bezeichnen ein extrem subjektives, unsicheres Meinen ohne den eindeutigen Wahrheitswert der Lüge.

Mit »Wahn« bezeichnete man eine Klasse von psychischen Zuständen. Kant gebrauchte den Ausdruck gern für den religiösen Übereifer, und zwar weniger den Inhalt des Glaubens, als dessen Form, die religiöse Praxis betreffend. Der religiöse Wahn ist eine bekannte Verirrung; aber dünkelfhaft ist er nicht. Religiöse Menschen fühlen sich vor dem Numinosen klein, sündig, unwürdig; und vor allem die Pietisten, von denen Kant erzogen worden ist. Vom Größen-Wahn befallen werden konnte aber der Aufklärer, der den Aberglauben verachtete, und eben auf ihn ist Kants Mahnung gemünzt: »Wer sich, aufgeklärt, den nichtigen Handlungen der statutarischen Religion entwöhnt hat und allein die Tugendgesinnung für gottgefällig ansieht, kann immer noch dem Wahn des *Eigendünkels* verfallen, nun ganz tugendhaft und dem Gebot der Pflicht vollständig adäquat zu sein.« (AA VI, 173) Die Verachtung volkstümlichen Aberglaubens darf nicht zur Überheblichkeit ausarten, welche moralisch noch verwerflicher ist als die abergläubische Verbohrtheit, auch wenn diese größeren Schaden stiftet. Mit dem aufgeklärten Mann könnte sogar Kant sich selbst gemeint haben; der Satz wäre dann als eine Ermahnung zu lesen, die er auch an sich selbst richtet.

Anders als Hegel oder Feuerbach befasste sich Kant nicht mit den mystischen Tiefen der Religion, er würdigte nur ihre moralische Bedeutung. Seine Religionsschrift ist keine Religionsphilosophie, sondern eine in bezug auf das menschliche Selbstverständnis erweiterte Ethik. Dem Menschen attestiert Kant »einen natürlichen Hang zum Bösen«, den er dreistufig angelegt vorfindet als die »Gebrechlichkeit der menschlichen Natur«, die »Unlauterkeit des menschlichen Herzens« und die »Bösartigkeit« desselben. Der »Wahn des Eigendünkels«, vor dem auch er auf der Hut sein muss, gehört der zweiten Stufe, der »Unlauterkeit« an. Dieser Hang bringt den Menschen dazu, unmoralische Triebfedern mit den moralischen zu vermischen.<sup>16</sup> Der noble Spender fördert gern ein ihm persönlich zusagendes Gut, vor allem,

---

<sup>16</sup> »Unlauterkeit« ist »der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe)« (AA VI, 29).



wenn er dabei an Ansehen gewinnt und auch noch seine Steuerlast mindert. Die Maxime der Handlung, mahnt Kant, sei dann »zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch« (AA VI, 30). Es handelt sich dabei um »pflichtmäßige« Handlungen, die »nicht rein aus Pflicht« geschehen. Schämen müsste er sich! Die Selbstzufriedenheit, die er statt dessen damit verbindet, ist das miese Stück, das den ganzen Kuchen verdirbt. Sich für gut zu halten, weil man auch ohne Angst vor der Polizei oder der Hölle Kunden wie Lieferanten redlich bedient und der eignen Frau treu bleibt, ist ein gefährlicher Wahn.

Das »radikale Böse« in Kants praktischer Philosophie ist das Gegenteil und damit das Andere der freien Subjektivität. Mit ihm ist ein Anderes unterschwellig verbunden, das der theoretischen oder spekulativen Philosophie angehört: das befremdliche »Ding an sich«. Die Transzendentalphilosophie ernennt den Verstand zum Gesetzgeber der Natur.<sup>17</sup> Die Natur entspricht sowohl in ihrer Erscheinung, als auch in ihrer physikalischen Gesetzlichkeit der Organisation des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der normative Verstand ist ein Leitgedanke, eine regulative Idee der *Vernunft*. Die raumzeitlichen Sinnesempfindungen sind nicht »an sich«, sondern für uns, entsprechend der körperlichen Verfasstheit und erlernter Gewohnheiten. Die Analyse der Sinnesreize führt nicht zum Ding an sich als Auslöser der Wahrnehmung, sondern verstrickt sich allenfalls in den Feinheiten der Neurologie.

Der Ausdruck »Ding an sich« ist Metapher. »Ding« steht für die sinnfälligen, unbelebten Körper, deren Dasein nicht von ihrem Wahrnehmenwerden abhängt. Der Regenbogen, die Jupitersinfonie sind keine Dinge. Aber alle massiven Dinge sind, so gesehen, an sich, weil sie fortbestehen, wenn wir ihnen den Rücken zuwenden. Kants »Ding an sich« dagegen ist nie und nimmer für uns. Es ist nicht nur unsichtbar, sondern auch nicht indirekt nachweisbar wie der elektrische Strom durch Messungen. Ebenso wenig ist es berechenbar. Erkenntnisse lassen sich nur gewinnen von Objekten, welche durch die Formen der Anschauung und des Verstandes vorstrukturiert sind.

Das Ding an sich ist gar kein Ding, es ist weder zuhanden noch vorhanden. Weder erscheint es in Raum und Zeit, noch bietet es für die Kategorien des Verstandes Anhaltspunkte. Der Singular »Ding an

<sup>17</sup> AA IV, 93; III, 184; IV, 319.

sich« täuscht ein kategoriales Erkennen vor, ist aber so unpassend wie der Plural. Es ist weder Vieles noch Eines; weder bewirkt es etwas, noch ist es bewirkt. Es ist, mit Kant zu reden, ein bloßes Gedankending, ens rationis (AA XXII, 26 f.), ein leerer Begriff ohne Gegenstand. In dem »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« hat es nichts zu suchen, wie das darauf folgende Kapitel über »Phaenomena und Noumena« beweist. Für den Verstand hat dieser schillernde Begriff keine Bedeutung, wohl aber für die Vernunft, welche damit statuiert, dass die Welt der Erscheinung nicht vollkommen und endgültig begreiflich ist. Was Kant nicht sagt, müssen wir ergänzen: Das Ding an sich ist als Noumenon eine regulative Idee der Vernunft, eine Idee, durch welche der Wahrheitsanspruch der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaften relativiert wird. Auf das Ding an sich bauen kann die Vernunft aber nicht, denn es ist das Non-plus-infra der Vernunftkritik.

Das Ding an sich ist nicht nur unanschaulich, sondern auch undenkbar. Als das den Erscheinungen Zugrundeliegende ist es nicht zu gebrauchen, weil es weder Substanz noch Ursache ist. Damit scheitert der Versuch, das Ding an sich als das Affizierende subjektiver Erfahrung in Stellung zu bringen. »Dinge an sich« sind kein Feuer, das verbrennt oder erwärmt, und das Affiziertwerden des Ich ist letztlich Selbstaffektion. Die schematisierten und zum System der Grundsätze erweiterten Kategorien des Verstandes benötigen keine Hinterwelt, um das Reich der Erfahrung zu gründen; und die Dinge an sich taugen nicht zur intelligiblen Welt hinter den Erscheinungen. In der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* wird der »transzendente Gegenstand« noch als »Ursache« oder »Grund« der Vorstellungen bezeichnet;<sup>18</sup> die 2. Auflage formuliert hier vorsichtiger.

Das Ding an sich ist weder materia prima noch atomar noch Elementarteilchen. Dass es rational nicht fassbar ist, leuchtet ein; aber es ist nicht einmal irrational, es ist weder seiend noch nichtseiend und damit das schlechthin Andere der Rationalität. Dass Jacobi<sup>19</sup> ohne die-

---

<sup>18</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 390, 379 f. – In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ging Kant immerhin so weit, »dass man hinter den Erscheinungen [...] die Dinge an sich [...] annehmen müsse,« und zwar so, »wie sie uns afficieren« (AA IV, 451). Gewöhnlich setzt das Wie ein Dass voraus, hier verhält es sich aber umgekehrt: Die Passivität der eigenen Bewusstseinsinhalte veranlasst uns dazu anzunehmen, dass sich etwas in deren Sosein manifestiere.

<sup>19</sup> *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In: Fr. H. Jacobi: *Werke*. Hrsg. von F. Roth und F. Köppen. Darmstadt 1976. Bd. II, 162.

ses Stück in Kants *Kritik* nicht eindringen und mit ihm nicht darin bleiben konnte, ist keine Widerlegung der Vernunftkritik, sondern die exakte Beschreibung für das Denken dieses eigentlich unmöglichen Begriffs. Kants *Kritik* ist kein Polster, auf dem man sich nach dem Herumirren zwischen Rationalismus und Empirismus zur Ruhe legen kann, sondern eine Festung, welche es zu verteidigen gilt. Der Regressus in die Feinstruktur der Materie erweist sich als nicht praktikabel. Er reicht vom schlicht zu Beobachtenden über das instrumentell Beobachtbare zum noch Messbaren, schließlich zum gerade noch Berechenbaren; zu einem uns primär Affizierenden führt dieser Weg nicht. In den *Prolegomena* wird methodologisch festgestellt, es sei ungereimt, von einem Gegenstande mehr zu erkennen, als die Erfahrung hergibt; aber gar keine Dinge an sich einzuräumen und die Erkenntnis allein auf die verständige Erfahrung zu beschränken, wäre ebenfalls ungereimt (AA IV, 350). Das Andere wird damit zum stummen Begleiter und Unruhestifter der Physik wie der Metaphysik erhoben.

Dinge an sich sind die *kosmische* Ausprägung des Anderen; in der praktischen Philosophie kommen sie nicht vor, es sei denn als Platzanweiser für die Dimension der Freiheit.<sup>20</sup> Die *praktische* Vernunft wird aber mit dem Anderen in der Form des »radikalen Bösen« herausgefordert. Das Attribut »radikal« zeigt keine Verstärkung, sondern die Verheimlichung des Bösen an; radix ist die im Verborgenen wirkende Wurzel. Das radikale Böse beeinflusst alle Handlungen. Wer nicht nur Gutes tut, sondern hin und wieder sogar die »Unlauterkeit« überwindet, spürt die unheimliche Kraft des radikalen Bösen am stärksten. Ein Analogon zum radikalen Bösen könnte die Lehre von der Erbsünde bieten; aber Kant erwähnt sie bloß in einer schnurrigen Anmerkung über die Oberen Fakultäten (AA VI, 40).

Aus dem unterschwelligen, existenziellen Wissen um das radikale Böse entspringt der Vernunftglaube. Für diesen ist Gott ausschließlich der »Herzenskündiger« (kardiognôstês, Act. Ap. 1, 24; 15, 8); Gott ist, der das Herz anschaut, qui novit corda Deus – und nichts außerdem. Als personifizierte »intellektuale Anschauung« (AA VI, 67) erkennt er den »intelligiblen Charakter« des Menschen (oder dessen Fehlen) und damit den »ersten Grund der Annehmung der Maximen«. Kant hat die sporadische, kaum beachtete christliche Idee des Herzenskündigers ak-

<sup>20</sup> Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 451, 459.

tiviert. Sie soll uns vor dem Eigendünkel bewahren, welcher die »Revolution in der Gesinnung« oder die »Revolution für die Denkungsart« (AA VI, 47) verhindert. Es muß diesen Gott geben, damit er, den intelligiblen Charakter erkennend, diesen vor der Unwirklichkeit des bloßen Gedankendings bewahrt. Unserer Einsicht bleibt er versagt, aber uns ist die moralische Aufgabe gestellt, den intelligiblen Charakter als unser Wesen zu gründen und aufzubauen. Der intelligible Charakter wie seine Defizienz ist die Person selbst, sofern sie nicht unter der Zeitbedingung steht.

Der Hund hat keinen Gott, er braucht ihn nicht. Der Mensch aber hat ein Bewusstsein, das ihm mittels der Sprache eine ungewisse Zukunft eröffnet und außerdem die Sorge um seine Seele heraufbeschwört. Das theoretische Bewusstsein ermöglicht ihm die Erkenntnis der Naturgesetze und damit des Kosmos. Das (moralische) Selbstbewusstsein konfrontiert ihn mit seinem eignen moralischen Dasein, dessen Qualität er zu nachsichtig bewertet, wenn er sich ausnahmsweise Rechenschaft darüber ablegt. Kant besteht auf der Defizienz des Selbstbewusstseins: Ich weiß nicht, was und wie ich bin, sondern nur, wie ich mir erscheine. Ich bin nicht Herr in meinem eignen Haus. Um mit Locke und Hume zu argumentieren: Ich weiß nicht einmal, wie ich es fertigbringe, meinen Arm zu heben.<sup>21</sup>

Der tiefere Grund für dies Unvermögen ist die Freiheit, die den Menschen auszeichnet, ihn aber auch belastet; die Kausalität aus Freiheit bleibt rätselhaft, weil die Freiheit sich nicht in der Zeit darstellt und damit kein Gegenstand der Erfahrung ist. Diese Lücke im menschlichen Selbstbewusstsein hat der »Herzenskündiger« zu schließen. Das Postulat des Daseins Gottes besagt eigentlich: Weil ich frei bin, darf, kann, muss ich an den Gott glauben, der die ethische Wahrheit über mich besitzt und verwaltet. Der sogenannte moralische Gottesbeweis ist nichts anderes als ein Beweis für die Notwendigkeit des Glaubens an den *Herzenskündiger*. »Gebiet des Verstandes« ist die Erfahrung; ihr bleibt die intelligible Welt verschlossen. Bedeutung gewinnt das Intelligible erst für die transzendente Überlegung der reflektierenden, theoretischen Vernunft, der sich die Möglichkeit der moralischen Freiheit eröffnet.

Die Freiheit ist selbst ein transzendentaler Gegenstand und fällt in

---

<sup>21</sup> Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, Book IV, Ch. III, No. 28; Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. VII, I, No. 52.

den ansonsten gespenstischen Bereich der Dinge an sich. Wir aber sind keine Gespenster, wir sind in der Tat und für die Tat frei. Dass Freiheit nicht nur eine Idee, sondern eine Tatsache ist, statuierte Kant erstmals in der *Kritik der praktischen Vernunft*.<sup>22</sup> Die Freiheit ist kein empirisch-anthropologischer Befund, sondern ein Faktum der praktischen Vernunft. Die Natur, das Gebiet der Erscheinungen, unterliegt der Gesetzgebung des Verstandes, welche der spekulativen oder theoretischen Vernunft eine nur regulative Funktion zuerkennt. Das freie, moralische Subjekt aber gehört demjenigen »Gebiet« an, in dem die praktische Vernunft gesetzgebend ist.<sup>23</sup>

Die Physikotheologie hat nunmehr ausgedient; sie ist naturwissenschaftlich kontraproduktiv, und moralisch ist sie unverantwortlich, weil sie ethische Grundsätze aus der Erfahrung gewinnen will.<sup>24</sup> Der Herzenskündiger hat mit der Erscheinung nichts zu schaffen. Von der Weltschöpfung ist er entbunden, und sein Eingreifen in den Weltlauf aufgrund törichter Gebete zu erhoffen, ist ein Aberglaube. Der Vernunftglaube legitimiert ausschließlich das Sittengesetz und das um die moralische Qualität seiner Maximen ringende Subjekt; von Höllenstrafen weiß er nichts. »Furcht und Angst vor dem übernatürlichen Wesen« sind abergläubische Vorstellungen.<sup>25</sup> Die Seelsorge hat sich davor zu hüten, Schicksalsschläge als göttliche Strafe für frühere Verfehlungen darzustellen. Den biblischen Theologen, welche sich auf Leibnizens *Theodicée* stützen, empfiehlt Kant das Buch Hiob. Hiob habe gezeigt, »dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete.« (AA VIII, 265 ff.)

Verbrechen werden mühelos als böse erkannt; dazu bedarf es keiner moralischen Belehrung. Das radikale Böse wirkt sich aber dort verhängnisvoll aus, wo es hinter dem schönen Schein verborgen ist; etwa

<sup>22</sup> Vgl. AA V, 4 (mit der Anmerkung), 612; *Kritik der Urteilskraft*, AA V, 468, 474.

<sup>23</sup> Zu der grundsätzlichen Aufteilung der »Gebiete« von Gesetzgebungen gelangt erst die zweite, definitive Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* und deren Vorwort; beide sind römisch paginiert, also zuletzt abgefasst. Erst hier wird der gemeinsame »Boden der Erfahrung« vorgestellt, auf dem die Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft gelten (und auf den das Ding an sich und das radikale Böse direkt bezogen sind). Bodenlos ist dagegen »das Feld des Übersinnlichen« für die theoretische Erkenntnis (AA V, 168, 171 ff.).

<sup>24</sup> Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 318 f., B 375.

<sup>25</sup> AA V, 264. Die beiläufig erwähnten Höllenstrafen (AA VI, 69 Anm., VIII, 25) werden gewissermaßen in Anführungszeichen gesetzt. Die Strafe für den schlechten Lebenswandel besteht in der »Verstoßung aus dem Reiche Gottes« (AA VI, 72).

bei der selbstlosen Bereitschaft, jemandem »aus der Patsche zu helfen«. Glückt diese Hilfe, so richtet sie bei dem Pechvogel wie bei seinem Helfer einen bleibenden moralischen Schaden an. Besonders scharf verfolgte Kant die Verharmlosung der Lüge und die Nachsicht, mit der sie gewöhnlich behandelt wird. Denn auf ihr ist die verderbliche Selbstzufriedenheit errichtet,<sup>26</sup> und die Physikotheologie gibt den Segen dazu. Die Lüge war für Kant »der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur« (AA VIII, 422; vgl. VI, 38). Ihre Duldung erlaubt dem radikalen Bösen, sich im menschlichen Selbstverständnis einzunisten und es zu korrumpieren.

Kants vorletzte Publikation *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) verwahrte sich gegen die Kritik des französischen Publizisten Benjamin Constant an der ausnahmslosen Verwerfung der Lüge. Constant empörte die aus Kants moralischer Härte folgende Lehre, dass man einem Mörder auf dessen drohende Frage auch noch den Weg zu seinem Opfer weisen müsse, statt ihn mit einer klugen Lüge irrezuführen; schon die Erklärung, man wisse nicht, wo er sei, wäre ja wahrheitswidrig. Viel später hat ein französischer Philosoph sich für Kants Verwerfung der Notlüge stark gemacht, und zwar nicht theoretisch, sondern poetisch. Es handelt sich um die 1939 erschienene Erzählung aus dem spanischen Bürgerkrieg *Le mur* von Jean-Paul Sartre.

Das Ding an sich und das radikale Böse sind das Andere des Selbst im Werk Kants. Das Ding an sich ist unerkennbar, weil es als frei von aller Subjektivität gedacht werden muß. Das radikale Böse ist immun gegen die Subtilitäten und Kompromisse der anthropologisch aufgeweichten, den Umständen angepassten Moral. Es unschädlich zu machen, würde jedoch das beste moralische Subjekt überfordern. Allein das Streben nach der »Revolution der Denkungsart« zeigt den aktiven Widerstand gegen jenes Virus, auch wenn die vollbrachte Revolution selbst für das edelmütige und tapfere Individuum ein unerreichbares Ideal bleibt. Kant hat in erstaunlichem Umfang der Andersheit Rechnung getragen und gezeigt, wie sie ihre Herrschaft geheim und gut verborgen ausübt. Ist seine Transzendentalphilosophie und seine Ethik im 21. Jahrhundert noch von Bedeutung?

Dem unergründlichen Ding an sich ließe sich der sogenannte Pa-

---

<sup>26</sup> Später bezeichnete er die Unlauterkeit auch als »Lügenhaftigkeit« (AA VII, 270).

radigmenwechsel anlasten, den nichts mit der Willkür der Kleidermode verbindet. Auch wissenschaftliche Errungenschaften haben eine Halbwertszeit, verlieren ihre Kraft und wandern ab ins historische Gedächtnis. Glanzvolle Theorien verfallen oder werden falsifiziert. Die aristotelische Physik hatte jahrhundertlang die menschliche Neugier mit plausiblen Erklärungen zufrieden gestellt. Aber als die Verbindung der Physik mit der Mathematik die natürlichen Vorgänge voraussagbar machte, hatte sie ausgedient. Die Jupitermonde, durch Galileis Fernrohr sichtbar gemacht, zerschlugen förmlich die kristallinen Schalen des ptolemäischen Weltbilds. Als die klassische Physik Newtons mit Maxwells allgemeiner Feld-Theorie abgeschlossen wurde, konnte sie ihren Triumph nicht auskosten. Durch die Relativitäts- und die Quantentheorie wurde sie zur Makrophysik, gewissermaßen zur Physik fürs Grobe degradiert und auf ein Nebengleis geschoben.– Was die zweite Dimension des Anderen, das radikale Böse angeht, so hatte Kant dessen Gewalt eher unterschätzt. Seine Hoffnung auf eine um Moralität bemühte, republikanische Völkergemeinschaft wurde nachgerade pervertiert; selbst in der besten, modernen Demokratie sichert nur die Lüge das politische Überleben und die Macht.

Hegel besaß nicht die intellektuelle Härte Kants. In der 2. Auflage der *Wissenschaft der Logik* hat er die Andersheit meisterhaft beschrieben; wir werden an Platons Parmenides und Philebos erinnert.<sup>27</sup> Das Apeiron hat er in die Rubrik des Endlichen versetzt, weil er das Unendliche im positiven Sinne verstand, als das Ganze. Hegels ausgeprägter Sinn für das Tragische und die unentbehrliche Rolle des Negativen in der Geschichte hieß ihn das Böse wie auch die einseitige Subjektivität zu relativieren. Sein Harmoniebedürfnis wies dem Negativen die Rolle der dialektisch nötigen Antithesis zu. Die Subjektivität gilt ihm als endlich, antithetisch, nicht aber als das Andere. – In der Gegenwart gilt die Subjektivität nicht als das Andere, sondern bloß als nebensächlich.

<sup>27</sup> Hegel: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 15). Bd. XXI: *Wissenschaft der Logik* (1832) I/1. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Düsseldorf 1985, 124.