

II. »VELUT AEGRI SOMNIA« (KANT)

»Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?«
(C. I. Lewis: *Mind and the World Order*)

»What do we know about the nightmares of
Immanuel Kant? I'm sure they were...
very interesting... Königsberg there in the
winter – I shudder to think.«
(Paul de Man: *Kant and Schiller*)

»Ich bin sehr verlangend Kants Anthropologie
zu lesen. Die pathologische Seite, die er am
Menschen immer herauskehrt und die bei einer
Anthropologie vielleicht am Platze sein mag,
verfolgt einen fast in allem, was er schreibt,
und sie ists, die seiner praktischen Philosophie
ein so grämliches Ansehen gibt.«
(F. Schiller: *Brief an J. W. Goethe*, 22.
Dezember 1798)

II. 1 Wahnsinn: die »unheilbare Unordnung«

Warum es keine Systematik der Unvernunft geben kann

›Den‹ Wahnsinn gibt es nicht. Dies muss als erstes Ergebnis der Beschäftigung Kants mit der Unvernunft festgehalten werden. Wäre es anders, gäbe es ein ›Wesen‹ des Wahnsinns, eine fest umschriebene Form, die ein apriorisches Wissen über den Unverstand ermöglichen würde, dann würde es sich kaum mehr um einen Wahnsinn handeln, sondern lediglich um ein Negativbild der Vernunft. Der Wahnsinn wäre nicht das ›Andere‹ der Vernunft, wenn er einfach eine bloße Gegenvernunft oder Unvernunft wäre. Das Gegenstück zur einen und einzigen Vernunft bildet für Kant nicht einfach eine einzige ›Unvernunft‹ – oder einen ›Unverstand‹ im Gegensatz zum einzigen Verstand –, sondern eine außerordentliche Fülle von Bezeichnungen verschiedenster Geistesstörungen. Eine Liste der Kantschen Benennungen der Unvernunft – aufzufinden in den ver-

schiedensten Texten und Kontexten – müsste die Begriffe *Wahnsinn*, *Verrücktheit*, *Narrheit*, *Unsinnigkeit*, *Wahnwitz*, *Aberwitz*, *Blödsinn*, *Phantasterey*, *Enthusiasmus*, *Schwärmerei*, *Träumerei*, *Zerstreuung*, *Hypochondrie* und *Melancholie* aufführen und wäre wohl immer noch nicht vollständig. Der klaren Ordnung der Vermögen in Kants Modell des Geistes steht somit eine bunte und vielfältige Reihe von Unvermögen entgegen. Insofern jeder dieser Begriffe einen Phänomenbereich mit je differenzierter Pathologie umschreibt, scheint Kants Behandlung der Thematik des Wahnsinns etwas rettungslos Empirisches anzuhaften: Es scheint dem transzendentalphilosophischen Denker nicht möglich gewesen sein, *a priori* über den Wahnsinn zu sprechen. Die Unvernunft entzieht sich der Untersuchung durch die Vernunft. In diesem Sinn räumt Kant in der *Anthropologie* mit Blick auf die auch für ihn unbefriedigende Systematik der Geistesstörungen ein, es sei »schwer, eine systematische Einteilung in das zu bringen, was wesentlich und unheilbare Unordnung ist.«¹

Wahnsinn (ob als Unvernunft oder als Unverstand) affiziert noch das, was ihn betrachten und systematisieren soll. Angesichts dieser Lage empfiehlt sich Distanz. Kant rät im nächsten Satz von einer weiteren Beschäftigung mit der Thematik ab: »Es hat auch wenig Nutzen, sich damit zu befassen; weil, da die Kräfte des Subjekts dahin nicht mitwirken [...] und doch nur durch den eigenen Verstandesgebrauch dieser Zweck erreicht werden kann, alle Heilmethode in dieser Absicht fruchtlos bleiben muß.«²

Diese Aussage muss in Erinnerung daran gelesen werden, dass Kant seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* geschrieben hat und also mit Blick auf den Menschen als »freihandelndes Wesen«³ – womit der Wahnsinnige von vornherein ein denkbar problematisches *Sujet* wird. Als hätten sie die Warnung Kants wörtlich genommen, haben in der Folge nur wenige seiner Kommentatoren der Thematik des Wahnsinns eine Bedeutung beigemessen. Den ungezählten Abhandlungen über die Vermögen in der Philosophie Kants stehen nur wenige über das *Unvermögen* gegenüber. Die wenigen Untersuchungen zu Kants Beschäftigung mit dem Wahnsinn bieten zudem wenig mehr als eine Paraphrase der auf den ersten Blick kaum überzeugenden Systematisierungen Kants.⁴

1 Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, Bd. 6, S. 529 (*Anthropologie* § 49, BA 144).

2 Ebd.

3 Ebd., S. 399 (*Anthropologie*, BA IV).

4 Vgl. Fritz Kufferath: Kants Auffassung und Einteilung der Geisteskrankheiten. Diss. Düsseldorf 1947; K. P. Kisker: Kants psychiatrische Systematik. In: *Psychiatria et Neurologia*. Internationale Monatsschrift für Psychia-

Diejenigen Autoren, die eine philosophische Bewertung des Themas versuchen, beschreiben Kants Interesse am Gegenstand als dasjenige des kühlen Rationalisten, der den Wahnsinn »ausgrenzen« will.⁵ Angesichts dieses grob vereinfachenden Umgangs mit dem Thema kann es nicht verwundern, dass die Texte, in denen Kant sich der Problematik des Wahnsinns widmet, kaum je der Gegenstand einer gründlichen Lektüre wurden. Der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* von 1764, der einzige Text Kants, der sich ausschließlich dem Thema widmet, findet in der Kantforschung nur wenig Beachtung. Wenn er überhaupt wahrgenommen wird, dann nicht selten als ein Gelegenheitstext, der auf eine Episode im gesellschaftlichen Leben Königsbergs zurückführen sei: das Auftauchen eines Einsiedlers, der vorgeblich eine Christuserscheinung erlebt hatte und aufgrund seiner naturnahen Lebensweise im Volksmund »Zie-

-
- trie und Neurologie 133 (1957), S. 17-28; Werner Leibbrand und Annemarie Wettley: Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie. Freiburg, München: Alber 1961, S. 360-368; Helen Liebel-Weckowicz und Thaddeus E. Weckowicz: Kant's Theory of Mental Illness. In: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 17. bis 22. Juli 1972. Bd. 1-3. Wiesbaden: Steiner 1973-1975, Bd. 1, S. 261-277.
- 5 Vgl. Gabriele Ricke: Schwarze Phantasie und trauriges Wissen. Beobachtungen über Melancholie und Denken im 18. Jahrhundert. Hildesheim: Gerstenberg 1981, S. 149-152 sowie S. 166-181; Jutta Osinski: Über Vernunft und Wahnsinn. Studien zur literarischen Aufklärung in der Gegenwart und im 18. Jahrhundert. Bonn: Bouvier 1983, bes. S. 105f.; Hartmut und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 542), S. 233-274; Stefan Niessen: Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung. Würzburg: Königshausen & Neumann 1993, S. 274-285; Iris Denneler: Die Kehrseite der Vernunft. Zur Widersetzlichkeit der Literatur in Spätaufklärung und Romantik. München: Fink 1996, S. 106-111; Simonetta Sanna: Im gesprungenen Spiegel des Wahnsinns: Die Moderne und ihre Bewußtseinskrise. In: Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik. Hrsg. von Silvio Vietta und Dirk Kemper. München: Fink 1997, S. 287-319, hier: S. 305; Leonhard Fuest: Grillen an Bord. Über Immanuel Kants Verhältnis zum Wahnsinn und dessen Rezeption bei Thomas Bernhard. In: Der Andere – Ein alltäglicher Begriff in philosophischer Perspektive. Hrsg. von Ulrike Hagel u.a. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2002, S. 129-138; Bernadette Malinowski: Literatur und Wahnsinn – Aspekte eines kulturhistorischen Paradigmas. In: Germanica 32 (2003), S. 11-30, hier: S. 21f.

genprophet« hieß.⁶ Erst eine Lektüre, die den Text ernst nimmt, wird über diese Vorurteile hinauskommen.

Das schwierige Verhältnis zwischen dem systematisierenden Verstand und der »wesentlichen Unordnung« des Wahnsinns – und somit zwischen dem Philosophen und dem Wahnsinnigen – findet im ersten Abschnitt des *Versuchs* einen ironischen Kommentar. Kant kündigt seinen *Versuch* mit einiger Bescheidenheit als »eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes« an und vergleicht sich bei diesem Unternehmen mit einem jener Ärzte, die »glauben ihrem Patienten sehr viel genutzt zu haben, wenn sie seiner Krankheit einen Namen geben«.⁷

Der Philosoph, der über den Wahnsinn spricht, ist demnach darauf verwiesen, sich mit *Wörtern* zu beschäftigen und nicht mit Krankheiten. Da eine Krankheit etwas anderes als ein Wort ist, verfehlt er notwendig den Gegenstand seines Nachdenkens und gleicht einem schlechten Arzt, welcher eine Komödienfigur abgeben könnte. Insofern sich sein Wissen lediglich auf die selbstgeschaffenen Wörter bezieht und nicht auf die Dinge, die diese Wörter bezeichnen sollen, stellt der Arzt in Kants Text die Figuration eines komischen Realitätsverlusts dar. Mit seiner Verwechslung des Wortes mit dem bezeichneten Ding erinnert jener Arzt (und jener Philosoph) unweigerlich an den ersten Wahnsinnigen der modernen Literatur, an Cervantes' Don Quijote. Ein Arzt, der Wörter behandelt anstelle von Krankheiten, muss sich dem Verdacht stellen, selbst wahnsinnig zu sein. Im *Versuch* zeigt sich mithin wiederum eine Affektion der scheinbar distanziert betrachtenden *ratio* durch die beobachtete Unvernunft, die Kants Anthropologie andeutet.

II. 2 Zeichen und Zeit (Kant, Rousseau)

Naturzustand als Zeit ohne Zeit und ohne Wahnsinn

Der erste Absatz des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* fragt nach der Möglichkeit des Wahnsinns im »Naturzustand« und rückt die

6 Vgl. Ludwig Ernst Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtet [1804]. In: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, S. 1-115, hier: S. 31; Arsenij Gulyga: Immanuel Kant. Übers. von Sigrun Bielfeldt. Frankfurt am Main: Insel 1981, S. 85f.

7 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 888 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 14).

Thematik damit in einen gattungshistorischen Zusammenhang. Durch den Begriff des ›Naturzustands‹ weist Kant sich, für jeden einigermaßen belese- nen Zeitgenossen erkennbar, als Leser Rousseaus aus und lässt dessen *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, der 1755 zuerst erschienen und nur ein Jahr später durch Moses Mendelssohn ins Deutsche übersetzt worden ist, als einen wichtigen Prä- text seines *Versuchs* erscheinen. So beginnt Kants *Versuch*:

»Die Einfalt und Gnügsamkeit der Natur fordert und bildet an dem Menschen nur gemeine Begriffe und eine plumpe Redlichkeit, der künstliche Zwang und die Üppigkeit der bürgerlichen Verfassung hecket Witzlinge und Vernünftler, gelegentlich aber auch Narren und Betrüger aus, und gebietet den weisen oder sittsamen Schein, bei dem man so wohl des Verstandes als auch der Recht- schaffenheit entbehren kann, wann nur der schöne Schleier dichte genug ge- webt ist, den die Anständigkeit über die geheime Gebrechen des Kopfes oder des Herzens ausbreitet.«⁸

Der Anfang der Menschheitsgeschichte ist ein Zeitpunkt, an dem es schlechthin keinen Wahnsinn gibt. Am Anfang steht allerdings nicht der Verstand, die Vernunft oder die Vernünftigkeit, sondern der *Mangel* an eben diesen Kategorien. Indem Kant den ›Naturzustand‹ als Negativfolie des ›gesellschaftlichen‹ Zustands beschreibt, deutet er schon in diesem ersten Absatz eine wesentliche Grundthese des *Versuchs* an: Die Bedin- gung der Möglichkeit des Wahnsinns liegt in der Gesellschaft (»die Üp- pigkeit der bürgerlichen Verfassung«) und dort in der Neigung der bür- gerlichen Gesellschaft zur Verstellung, zum »weisen oder sittsamen Schein«. Im Gegensatz zur sprachlichen Armut der Natur (»gemeine Be- griffe und eine plumpe Redlichkeit«) ist die »bürgerliche« Gesellschaft durch die Existenz von *Sprache* bestimmt, die sie zugleich auch zu einem Ort der Täuschungen und Fiktionen macht.

Die »bürgerliche« Gesellschaft ist für Kant essentiell mit der stetigen Möglichkeit der Lüge, der Verstellung und der Täuschung verbunden. Im Vergleich zu früheren Epochen ist die gegenwärtige Gesellschaft zwar durch eine außerordentliche Macht der Vernunft gekennzeichnet, aber die Entwicklung der Vernunft geht notwendig mit der Genese einer nur *zur Schau gestellten* Vernunft einher, die in Wahrheit *Unvernunft* heißen muss.

»Nach dem Maße, als die Kunst hoch steigt, werden Vernunft und Tugend end- lich das allgemeine Lösungswort, doch so, daß der Eifer, von beiden zu spre- chen, wohl unterwiesene und artige Personen überheben kann, sich mit ihrem

8 Ebd., S. 887 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 14).

Besitze zu belästigen. [...] Ich lebe unter weisen und wohlgesitteten Bürgern, nämlich unter denen, die sich darauf verstehen, so zu scheinen.«⁹

Die Gesellschaft des ›Bürgers‹ ist eine Gesellschaft der ›Kunst‹ und der Künstlichkeit – und also der Destabilisierung jeder festen und zuverlässigen Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichneten. Kant stellt der »bürgerliche« Gesellschaft jedoch nicht eine andere Gesellschaftsform gegenüber, sondern dem ›Naturzustand‹, den man am ehesten als eine Nicht-Gesellschaft beschreiben könnte. Die »bürgerliche« Gesellschaft mit ihrer »Kunst« ist hier nicht eine Regierungsform unter anderen gleichfalls möglichen und auch nicht nur eine historische Entwicklungsstufe der menschlichen Gattung, sondern eher der Zustand der *Möglichkeit* von historischer Entwicklung überhaupt.

Worin besteht der Zusammenhang zwischen der Isolation des Menschen in der ›Natur‹ und seinem Nicht-Wahnsinn? Kants Beschreibung des ›Naturzustands‹ zielt auf eine spezifische Ökonomie der Bedürfnisse, die sich durch ihre Vermittlungslosigkeit auszeichnet. Zwischen dem Bedürfnis und dessen Erfüllung schiebt sich keine Vorstellung »von dem Werte ungenossener Güter«, welche die Struktur des Bedürfnisses verkomplizieren könnte. Statt dessen halten seine Bedürfnisse den ›Naturmenschen‹ »jederzeit nahe an der Erfahrung«; diese sind demzufolge strikt sinnlicher Natur. Wenn der Mensch »im Zustande der Natur« demzufolge ein Mensch ohne eine Instanz der Vermittlung ist, dann ist es nur folgerichtig, dass er »um anderer Urteil unbekümmert« lebt: Er hat überhaupt keine Beziehung zum Anderen.

Vorstellung und Sprache in Rousseaus zweitem Discours

Die Nähe von Kants *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* zu einigen Gedanken Rousseaus wurde bereits gelegentlich bemerkt.¹⁰ Offenkundig

9 Ebd.

10 Vgl. Reinhard Brandt: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg: Meiner 1999 (Kant-Forschungen. 10), S. 286. Siehe ferner Hans-Jürgen Schings: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart: Metzler 1977, S. 71f.; Willi Goetschel: Kant als Schriftsteller. Wien: Passagen 1990, S. 78; Eric J. Schwab: Wit, Satire, and Low Humor in Early Kant. In: Lessing Yearbook 29 (1997), S. 131-150, hier: S. 136; Meike Hillen: Die Pathologie der Literatur. Zur wechselseitigen Beobachtung von Medizin und Literatur. Frankfurt am Main: Lang 2003 (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur. 61), S. 56.

ist vor allem die Beschreibung des Menschen im ›Naturzustand‹ durch die Texte Rousseaus inspiriert. Ein vergleichender Blick in den *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* wird insbesondere den Zusammenhang zwischen dem Vermögen der Einbildung von etwas nicht sinnlich Präsentem (der *imagination*) und der Fähigkeit zur Beziehung zum Anderen verdeutlichen.

Der »wilde Mensch« ist für Rousseau dadurch charakterisiert, dass seine Bedürfnisse sich auf die Notwendigkeiten des Überlebens beschränken. Die einzige Leidenschaft, die der ›Naturmensch‹ als Handlungsantrieb kennen muss, ist die Selbstliebe (*amour de soi*), die ihm einen »Eifer für sein eigenes Wohlbefinden [*bien-être*]«¹¹ gebietet. Entscheidend ist für Rousseau, dass dieser »Eifer« ohne jede Einwirkung eines Verstandesorgans auskommt; er ist ein instinktnahes Verhalten, das sich ausschließlich auf die unmittelbare sinnliche Erfahrung bezieht. Der ›Naturmensch‹ wird durch nichts von den sinnlichen Eindrücken abgelenkt. »Seine Einbildungskraft [*imagination*]«, schreibt Rousseau,

»bietet ihm keine Bilder dar [*ne lui peint rien*], sein Herz fordert nichts. Seinen mäßigen Bedürfnissen [*modiques besoins*] kann er leicht genug tun, und er ist von allen Einsichten [*connoissances*], ohne welche man niemals nach größeren Bedürfnissen strebt, so weit entfernt, daß er weder etwas vorhersehen noch neugierig sein kann.«¹²

Die einzige Frage, die sich dem ›Naturmenschen‹ Rousseaus angesichts eines wahrgenommenen Objekts (eines Dings oder eines anderen Wesens) stellen kann, ist, inwiefern dieses für seine augenblickliche Selbsterhaltung nützlich oder schädlich sein könnte. Er lebt ohne Bedürfnisse des Intellekts und ohne jede Leidenschaft, er ist ebenso ohne theoretische

11 Jean-Jacques Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen [revidierte Fassung der Übersetzung von Moses Mendelssohn]. In: ders.: Schriften. Hrsg. von Henning Ritter. Bd. 1-2. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1988, Bd. 1, S. 165-302, hier: S. 218. Die Übersetzung Mendelssohns wurde mit der zweisprachigen Edition Heinrich Meiers (Jean-Jacques Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit. *Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Neu ediert, übers. und kommentiert von Heinrich Meier. 2., durchges. und erw. Aufl. Paderborn u.a.: Schöningh 1990 [UTB. 725]) verglichen und stellenweise modifiziert. Außerdem – auch für weitere Texte Rousseaus – wurde die Pléiade-Ausgabe eingesehen (Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres complètes*. Bd. 1-5. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard 1964-1995).

12 Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit (wie Anm. 11), S. 206.

Einsicht wie ohne emotionale Bindung. Diese beiden Eigenheiten haben in Rousseaus Modell eine gemeinsame Ursache: das Schweigen der Einbildungskraft, die dem »wilden Menschen« keine »Bilder bietet«. Der »Naturmensch« ist gänzlich »auf die reinen Sinneswahrnehmungen beschränkt [*borné d'abord aux pures sensations*]«.¹³

Diese enge Anbindung der Bedürfnisse an die *Natur* und an den natürlichen Drang zur Selbsterhaltung begründet das utopische Potential des *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*. Alle Übel der Gesellschaft liegen für Rousseau darin, dass sie Begierden hervorbringt, die nicht mehr natürlichen Bedürfnissen entsprechen, sondern auf kulturelle Erwerbungen zielen. Der Mensch, so die Grundannahme Rousseaus, unterscheidet sich vom Tier durch sein »Vermögen, sich vollkommener zu machen [*la faculté de se perfectionner*]«¹⁴ – und das heißt, sich zu entwickeln, um die Geschichte durchlaufen zu können, die Rousseaus Text beschreibt.

Rousseaus *Discours* schreibt die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte der Ablösung von den unmittelbaren natürlichen Bedürfnissen, beginnend mit der Kunst des Ackerbaus, die bereits »so viel Arbeit und Voraussicht [*prévoyance*]« erfordert und »auch so sehr von anderen Künsten [abhängt], daß sie nirgends anders als in einer wenigstens angehenden Gesellschaft auszuüben ist.«¹⁵ Im zweiten Teil des *Discours* hebt Rousseau hervor, dass der Ackerbau ein außerordentliches Maß an *Voraussicht* erfordert, insofern

»man sich, um sich dieser Beschäftigung hinzugeben und die Felder zu besäen, entschließen muß, erst einmal etwas zu verlieren, um in der Folge viel zu gewinnen [*perdre d'abord quelque chose pour gagner beaucoup dans la suite*]: eine Vorsorge [*précaution*], die der Geistesverfassung des wilden Menschen höchst fern liegt, der, wie ich gesagt habe, große Mühe hat, am Morgen an seine Bedürfnisse für den Abend zu denken.«¹⁶

Ohne an dieser Stelle ausführlich auf die komplexe Konstruktion des *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité* einzugehen, kann man das Schema folgendermaßen zusammenfassen: Ackerbau, wie alle weiterentwickelten »Künste«, wird möglich durch die Voraussicht und Vorsorge (*prévoyance, précaution*), in der wiederum die Einbildungskraft als die Fähigkeit der *Vorstellung* eines zukünftigen Zustands wie-

13 Ebd., S. 231.

14 Ebd., S. 204.

15 Ebd., S. 207.

16 Ebd., S. 240.

dererkannt werden kann. Die Gesellschaft beginnt in dem Moment, in dem der Mensch ein *zeitliches* Wesen wird.

Mit anderen Worten: Die Zirkulation der Ökonomie – jetzt etwas zu verlieren, um später mehr zu gewinnen – wird ermöglicht durch einen ihr vorausgehenden Kreislauf, durch eine Einwirkung des Verstandes auf sich selbst; der Befähigung des Menschen, einem Produkt seiner Phantasie, einer Vorstellung der Einbildungskraft den Vorzug gegenüber der sinnlichen Evidenz zu geben. Mit einem Begriff, der im Mittelpunkt von Derridas Rousseaulektüre steht, entlehnt aus Heideggers *Kantbuch* und also indirekt aus der Analyse der Zeit in der *Kritik der reinen Vernunft*, und daher – schon für Derrida – die Möglichkeit eines Brückenschlags zwischen Rousseau und Kant andeutend,¹⁷ kann man von *Selbstaffektion* sprechen.

In der *Transzendentalen Deduktion der Kritik der reinen Vernunft* führt Kant aus, dass der innere Sinn, der die Form von Zeit annimmt, nicht weniger als eine Paradoxie ist, insofern das Subjekt in ihm notwendig *zugleich* spontan und rezeptiv sein muss: »nämlich wie dieser auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich *affiziert* werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten«.¹⁸ Der innere Sinn – die Zeit – ist eine Affektion des Subjekts durch sich selbst, durch sein eigenes Vermögen. Wie es in Kants Modell des reinen Verstandes eine ursprüngliche Selbstaffektion ist, die Raum eröffnet für die Affektion durch etwas *anderes* als das Selbst, so ist es in Rousseaus Anthropologie die Befähigung (oder der Zwang: man wird hier nicht an die Möglichkeit einer Wahl denken können) zu eben dieser, die den Menschen aus der reinen Gegenwärtigkeit und Passivität des Naturzustands herausbricht und ihn in seine *eigene* Geschichte hineinwirft.

Nachdem Rousseau den Ackerbau und mit ihm die Möglichkeit der Voraussicht (und also des Begehrens eines Nicht-Anwesenden) eingeführt hat, kann er die folgenden Schritte seiner Menschheitsgeschichte mit wenigen weiteren Elementen beschreiben. Sobald die Einbildungskraft einmal begonnen hat, abwesende Dinge vorzustellen, gibt es offensichtlich kein Halten mehr. Sobald der Mensch mehr besitzen kann als seine Natur fordert, ändert sich die Art seines Begehrens. Während das Leben des »Naturmenschen« durch ein »Gleichgewicht der Macht und der

17 Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie* [1967]. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 417), S. 319.

18 Kant: *Werke* in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 149 (*KrV*, B 152f.).

Begierde [*équilibre du pouvoir et du désir*]¹⁹ – ein ausgewogenes Verhältnis von ›Begierden‹ und den zur Erfüllung derselbigen notwendigen ›Kräften‹ – charakterisiert ist, wachsen die Begierden des ›zivilisierten‹ Menschen ins Unendliche. Der Mensch beginnt, sich die Ziele seiner Begierden *selbst* zu setzen, statt sie von der Natur vorgegeben zu bekommen. Der eigentliche Motor der *perfectibilité* ist somit die Einbildungskraft, in deren Macht der Mensch keine Grenzen mehr kennt. »Sobald seine verborgenen Kräfte [*ses facultés virtuelles*] wirksam werden [*se mettent en action*]²⁰, heißt es in Rousseaus *Émile*,

»erwacht die Einbildungskraft, die wirksamste unter allen [*la plus active de toutes*], und kommt ihnen zuvor. Die Einbildungskraft erweitert für uns das Maß der möglichen Dinge, es sei nun im Guten oder im Bösen, und erweckt und nährt folglich die Begierden [*les désirs*] durch die Hoffnung [*l'espoir*], sie zu befriedigen.«²⁰

Aber nicht nur das Verhältnis zwischen ›Kräften‹ und ›Begierden‹ ändert sich in diesem Moment radikal, sondern ebenso auch die Zielrichtung des Begehrens: Der ›natürliche‹ Wille zur Selbsterhaltung wird nun durch den Willen zur Anerkennung durch den Anderen ersetzt. Rousseau führt die Idee des *Vergleichs* zwischen zwei gleichermaßen nicht sinnlichen Vorstellungen ein, um diesen Übergang zu erklären.²¹

Während der Naturmensch seine natürlichen Bedürfnisse befriedigen will, strebt der zivilisierte Mensch die Anerkennung von seinen Mitmenschen an. Zu diesem Zwecke kann er Güter herstellen, welche die Einbildungskraft seiner Mitmenschen anstacheln, um sich »Verdienst« zu erwerben, oder er kann diesen »Verdienst« vortäuschen. Weil in der Gesellschaft alle Menschen dasselbe Gut begehren – Anerkennung durch den Anderen –, beginnen die Menschen, sich gegenseitig zu täuschen und zu betrügen. Rousseau setzt nicht nur den gesellschaftlichen Unfrieden – *bellum omnia contra omnes* – in genauer Umkehrung der geschichtsphilosophischen Perspektive Hobbes' an den Endpunkt seiner Betrachtung, sondern er beschreibt das Medium der gesellschaftlichen Auseinandersetzung als den Motor der Vergesellschaftung.

19 Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Von der Erziehung* [1762]. In der [anonymen] deutschen Erstübertragung von 1762. Überarb. von Siegfried Schmitz. 2. Aufl. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler 1997, S. 69.

20 Ebd.

21 Vgl. Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit* (wie Anm. 11), S. 236.

»Der Rang und das Schicksal eines jeden Menschen ist [...] auch in Ansehung des Verstandes [*l'esprit*], der Schönheit, der Leibesstärke, der Geschicklichkeit und der Verdienste und Talente festgesetzt, und da diese Eigenschaften die einzigen Mittel sind, sich Achtung [*considération*] zu erwerben, so war es bald notwendig, sie zu haben oder sie vorzutäuschen [*il falut bientôt les avoir ou les affecter*]; man mußte sich um seines Vorteiles willen anders zeigen, als man tatsächlich war. Sein und Scheinen wurden zwei ganz verschiedene Dinge, und aus diesem Unterschiede entsprang die täuschende Hoheitsmiene, die betrügerische List [*la ruse trompeuse*] und ihr Gefolge, alle übrigen Laster [*tous les vices*].«²²

Das Zeitalter der Zivilisation ist somit ein Zeitalter der Phantasmen und Täuschungen: des Betrugs seiner selbst wie auch des Betrugs des Anderen. Beide Arten des Betrugs beruhen auf dem gleichen Prinzip: Sie wirken durch die Macht der Einbildungskraft, abwesende – zukünftige oder vermeintlich zukünftige – Dinge so stark vorzustellen, dass sie erreichbar erscheinen und die Begierde beflügeln. Wenn Rousseau im zweiten Teil des *Discours* das *Zeichen* explizit als Mittel der Täuschung einführt (»Zeichen [...], um Reichtum auszudrücken [*signes représentatifs des richesses*]«²³), gibt er der *Vorstellung* (der *idée*), welches die Einbildungskraft als Medium für alle Selbstaffektion benötigt, lediglich einen anderen Namen. Tatsächlich geht es im zweiten *Discours* um das *Zeichen*, sobald der Mensch nicht mehr an den gegenwärtigen Augenblick geheftet ist, sondern beginnt, sich eine mögliche, reale oder irreale Zukunft oder auch Vergangenheit (jedenfalls: das *Nichtgegenwärtige*) vorzustellen. Die Verfälschung der ursprünglichen Präsenz des Naturzustands durch das *Zeichen* ist es, die Rousseau zu einer entschiedenen Ablehnung der *Repräsentation* in allen ihren Erscheinungsformen führt.²⁴

Im *Essai sur l'origine des langues* unterscheidet Rousseau zwischen der älteren Form des Austauschs durch vorzeigbare Gegenstände oder Gesten – *Zeichen* – und der neueren durch gesprochene *Wörter*: aufeinanderfolgende, immaterielle Zeichen. Erstere stellen (als *Spur* oder Indiz) ein Mittel der juristischen Evidenz dar:

»Als der Levit aus Ephraim den Tod seiner Frau rächen wollte, sandte er kein Schreiben an die Stämme Israels, sondern zerstückelte ihren Körper in zwölf Teile und ließ diese den Stämmen zukommen. [...] Heutigentags hätte die Gelegenheit sich in die Länge gezogen, verdreht in Plädoyers und Streitgesprä-

22 Ebd., S. 242.

23 Vgl. ebd., S. 243.

24 Vgl. Roberto Esposito: *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Übers. von Sabine Schulz und Francesca Raimondi. Berlin: diaphanes 2004, S. 75f.

che [*tournée en plaidoyés, en discussions*] und vielleicht in einen Schwank, und das schrecklichste aller Verbrechen wäre schließlich ungesühnt geblieben.«²⁵

Der Übergang von den materiellen Zeichen zu den lautlichen Zeichen gleicht demjenigen von der Zeichenlosigkeit zum Zeichen: Das Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem wird willkürlich und dadurch abermals verunsichert, korrumpiert und der Verfälschung geöffnet. Während bei dem gezeigten Gegenstand ein Signifikat einem Signifikanten entspricht, erlauben es sprachliche Zeichen, mehrere aufeinanderfolgende Partikel auf einen Signifikanten zu beziehen. Die Einbildungskraft wird durch die Sprache in einem vielfach höheren Maße beflügelt als durch das sinnliche Erblicken eines Objekts. Die »aufeinanderfolgenden Eindrücke einer Rede [*L'impression successive du discours*]« haben Rousseau zufolge durch ihre »wiederholte Bekräftigung« eine stärkere Wirkung als die Anwesenheit des Gegenstandes selbst (»*la présence de l'objet même*«), und »bereiten euch eine andere Gemütsbewegung [*une autre émotion*]«.²⁶ Rousseau erfasst klar, dass die Anteilnahme am Anderen sich nur im Feld der Repräsentation (der Einbildungskraft und der Sprache) abspielen kann und folglich an allen Fehlern und Schwächen dieses Feldes teilhat. Die Gefühle vermitteln sich notwendigerweise über vom Körper ablösbare Zeichen, die auf die Einbildungskraft des Hörers einen Zwang ausüben, an der dargestellten Empfindung teilzuhaben.

Während Rousseaus ›Naturmensch‹ nur sinnliche Objekte kennt und diese nach Maßgabe seines ausschließlichen Interesses an »Nahrung, Frau und Schlaf«²⁷ bewertet, treten mit der Genese des Zeichens Objekte auf, die auf ein Objekt verweisen, das nicht sinnlich greifbar sein muss. Sobald das Begehren sich einmal auf ein Zeichen anstelle des sinnlich anwesenden Objekts richtet, ändert sich seine Natur. Das Begehren wird offen für Ersetzungen und symbolische Stellvertretungen. Wie bereits Rousseaus *Confessions* zeigen, kann ein von seiner Einbildungskraft ge-

25 Jean-Jacques Rousseau: Versuch über den Ursprung der Sprachen, in dem von der Melodie und der musikalischen Nachahmung die Rede ist. In: ders.: Sozialphilosophische und Politische Schriften. In Erstübersetzung von Eckhart Koch, Dietrich Leube, Melanie Walz und Hanns Zischler sowie bearbeiteten und ergänzten Übersetzungen aus dem 18. und 19. Jahrhundert. München: Winkler 1981, S. 163-221, hier: S. 167.

26 Ebd., S. 167f.

27 Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit (wie Anm. 11), S. 205.

triebener Mensch in schlechthin jedem Objekt das Zeichen eines beehrten Ideals erkennen.²⁸

Die Vorbedingung für jede dieser Ersetzungen ist jedoch, dass der Mensch befähigt ist, von der sinnlichen Gegenwärtigkeit abzusehen. Für Rousseau geschieht dies im Vermögen der Voraussicht – und also durch eine Vorstellung von Zeit. Es ist nur konsequent, wenn Rousseau in *Emile* explizit die Voraussicht als Grund allen zivilisatorischen Übels anprangert. Die Voraussicht, schreibt Rousseau, ist der Beginn allen Wahnsinns:

»Die Voraussicht [*La prévoyance*]! die Voraussicht, die uns ohne Unterlaß über uns hinaustreibt [*qui nous porte sans cesse delà de nous*] und uns so oft dahin streben läßt, wohin wir niemals kommen werden; sie ist die wahre Quelle all unseres Elendes. Was für ein Wahn [*Quelle manie*] für so ein vergängliches Wesen [*un être aussi passager*], wie den Menschen, stets fern in eine Zukunft zu sehen, die so selten kommt, und das Gegenwärtige zu verabsäumen, dessen er gewiß [*sur*] ist!«²⁹

Im gleichen Maße, wie der Mensch nach seinem Austritt aus dem ›Naturzustand‹ nicht mehr nur den gegenwärtigen Augenblick wahrnimmt – weil er ihm jederzeit voraus oder hinterher und jedenfalls nicht *bei ihm* ist –, löst sich für ihn die enge Bindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem auf. Diese Entwicklung ist für Rousseau die *manie* des modernen Menschen. Insofern ist es kaum erstaunlich, dass Rousseau in *Emile* die Lehre entwickelt, man möge den Kindern nicht mehr Worte vermitteln, als sie mit Bedeutungen verbinden können, um ihre geistige Gesundheit zu erhalten.

»Man beschränke also den Wortschatz der Kinder so sehr wie nur möglich. Es ist eine sehr große Unbequemlichkeit, daß es mehr Wörter hat als Vorstellungen [*idées*], daß es mehr Dinge zu sagen weiß, als es denken kann. Ich glaube, eine der Ursachen, warum die Bauern gewöhnlich einen gesünderen Verstand [*l'esprit plus juste*] haben als die Stadtleute, ist, daß ihr Wortschatz nicht so weitläufig ist.«³⁰

28 Vgl. Jean Starobinski: Jean-Jacques Rousseau und die Gefahren der Reflexion. In: ders.: Das Leben der Augen [1961]. Übers. von Henriette Beese. Berlin, Wien: Ullstein 1984, S. 67-146, hier: S. 78.

29 Rousseau: *Emile* oder Von der Erziehung (wie Anm. 19), S. 72.

30 Ebd., S. 63.

Wahnsinn ist für Rousseau vor allem die Dissoziation von Wort und Bedeutung, der Überschuss des Sprechens über die Vorstellung.³¹ Er ist in die Geschichte des Zeichens eingeschrieben und entfaltet sich spätestens mit der Einführung des lautlichen Zeichens. Wahnsinn ist jederzeit Wahnsinn der Sprache, eine Verrücktheit des Sinns.

Rousseaus Forderung einer klaren Zuordnung jedes Wortes zu einer Vorstellung hat seine Herkunft in einer Gründungsakte der abendländischen Sprachphilosophie. Aristoteles bestimmt zu Beginn seiner Abhandlung *Peri Hermeneias*, dass die »Äußerungen unserer Stimme« ein Ausdruck der seelischen Eindrücke (»παθήματα«) seien und diese wiederum »Abbildungen« der »Dinge« (»πράγματα«).³² Die Wahrheitsfähigkeit der Sprache beweist sich, indem jede Aussage auf ein Ding zurückgeführt werden kann. Sprache gilt damit im Idealfall als ein transparentes Medium, das im Prozess des analysierenden Verstehens restlos *verschwindet* und einen Einblick in die Welt der *Dinge* ermöglicht.³³ Wenn die Sprache des Wahnsinns eine Sprache ist, in der Worte sich nicht auf Vorstellungen beziehen lassen (oder nicht auf *eine* Vorstellung) und in der Vorstellungen sich nicht auf Dinge beziehen lassen, dann widersetzt sie sich ihrem Verschwinden im Prozess des Verstehens und gefährdet so die Annahme einer Transparenz der Sprache.

Wie kann ein Jenseits des Wahnsinns aussehen? Rousseau spricht diese Frage explizit an, im Vorwort seines Romans *Julie*. Hier findet sich eine Passage, in der die närrische Neigung der städtischen *gens du monde* zur täuschenden Fiktion, zum äußeren Glanz und zur schönen Rede derjenigen zur »wahren Tugend« der ländlichen *campagnards* gegenübergestellt wird. Die durch das Lesen der modischen Romane bewirkte Geistesverwirrung der Städter geht so weit, dass jene *guten* Romane, welche die »Grundsätze der großen Gesellschaften bekämpfen und zerstören« wollen, von den »Leuten nach der Mode als ein plattes, überspanntes, lächerliches Buch ausgepiffen, gehaßt, verschrien werden«.³⁴

31 Vgl. Manfred Schneider: Das Grauen der Beobachter: Schriften und Bilder des Wahnsinns. In: Bild und Schrift in der Romantik. Hrsg. von Gerhard Neumann und Günter Oesterle. Würzburg: Königshausen & Neumann 1999 (Stiftung für Romantikforschung, 6), S. 237-253, hier: S. 240f.

32 Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar. [Bisher:] Bd. 1-14/III; 17-20. Berlin: Akademie 1973-2002, Bd. 1/II, S. 3 (*Peri Hermeneias*, 16a).

33 Vgl. Daniel Heller-Roazen: Language, or no Language. In: *Diacritics* 29 (1999), H. 3, S. 22-39, hier: S. 22f.

34 Jean-Jacques Rousseau: *Julie oder die neue Héloïse*. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen. Übers. von Johann Gott-

Die wahnsinnige Gesellschaft nennt die Darstellung ihres Wahnsinns ebenso wie die Gesundheit der Landleute ›Wahnsinn‹. Hier zeigt sich die polemische Energie, die der Bezeichnung ›Wahnsinn‹ anhängt – der Wahnsinnige ist immer der andere, der Ausgeschlossene –, und gleichzeitig zeigt sich die Macht der Sprache, durch die Unklarheit ihrer Referenzen Verwirrung zu stiften. »Voilà, Monsieur, comment la folie du monde est sagesse«, ruft Rousseaus fiktiver Redner »R.« aus – »sehen Sie, mein Herr, wie die Torheit der Welt Weisheit ist.«³⁵ Rousseaus Redner zitiert die herrschende Wertung – die Stadtleute sind gesund, ihre Kritiker sind wahnsinnig –, um sie umzukehren. Die »Menschen nach der Mode« sind die *eigentlich* Wahnsinnigen, die von ihnen diffamierten Landleute aber *eigentlich* gesund. Die Figur dieser Umkehrung, welche die ausgegrenzte Seite der Ausgeschlossenen affirmativ besetzt, wird in zahlreichen ›romantischen‹ Texten über Wahnsinn gebraucht.³⁶

Rousseaus Versuch einer Umwertung der Opposition von ›verrückt‹ und ›gesund‹ kann allerdings nicht umhin, einzugestehen, *seinerseits* das Ergebnis einer sprachlichen Operation und eines fiktionalen Entwurfs (eines Romans) zu sein. Insofern die Hauptfrage des Vorworts von *Julie*, ob die den Roman konstituierenden Briefe fingiert sind oder nicht, unbeantwortet bleibt, bleibt auch die Frage nach der Fiktionalität des Lebens der ›einfachen‹ und ›gesunden‹ Menschen unbeantwortet: »es wird wieder unentscheidbar, wer verrückt und wer vernünftig ist.«³⁷ Die *eigentliche* Verrücktheit liegt demnach in der Unmöglichkeit, eine sichere Referenz für die Unterscheidung zwischen ›gesund‹ und ›wahnsinnig‹ zu finden. Der Wahnsinn liegt in der umherirrenden Referentialität der Sprache begründet. Wenn Wahnsinn nicht einfach ein Missbrauch von Sprache ist, der abzustellen wäre; wenn sich er sich aus der Logik (oder A-Logik) der Sprache konstituiert, dann kann Rousseaus Schreiben dem Wahnsinn unmöglich entkommen. Wahnsinn ist weniger ein Missbrauch der Sprache oder eine Missachtung der Gesetze der Sprache als vielmehr eine Folge der Gesetzlosigkeit von Sprache.

fried Gellius, Überarb. und Ergänzung der Übersetzung von Dietrich Leube. München: Winkler 1978, S. 19.

35 Ebd.

36 Vgl. Shoshana Felman: *Writing and Madness* (Literature, Philosophy, Psychoanalysis). Übers. von Martha Noel Evans und Shoshana Felman. Ithaca, NY.: Cornell University Press 1987, S. 83; Hans-Jost Frey: *Die Verrücktheit der Wörter*. In: ders.: *Die Autorität der Sprache*. Lana, Wien, Zürich: Edition Holweg + édition per procura 1999, S. 253-285, hier: S. 266.

37 Frey: *Die Verrücktheit der Wörter* (wie Anm. 36), S. 266.

Warum Rousseaus Naturmensch keine Gegenwart kennt

Der Unterschied zwischen dem ›natürlichen‹ und dem ›zivilisierten‹ Menschen ist für Rousseau demnach dadurch bestimmt, dass letzterer über eine Instanz der Vermittlung verfügt, die ihm einen engen Bezug zu den Dingen ermöglicht *und* ihn *zugleich* von diesen separiert. Man kann Rousseaus Beschreibung des ›Naturmenschen‹ als eine Negativfolie dieser Entwicklung verstehen. Er ist dasjenige Wesen, dessen Einbildungskraft schweigt. Als unmittelbare Folge dieses Schweigens lebt er nicht nur vor der Zeit (vor der menschlichen Geschichte), sondern gänzlich *ohne Zeit*, ohne Voraussicht und also ohne Repräsentation:

»Seine Seele, die von nichts bewegt wird, überläßt sich der bloßen Empfindung ihres gegenwärtigen Daseins [*au seul sentiment de son existence actuelle*], ohne den mindesten Begriff von dem Zukünftigen zu haben [*sans aucune idée de l'avenir*], es mag noch so nahe bevorstehen. Seine Entwürfe [*projets*], die ebenso eingeschränkt sind wie seine Anschauungen [*vues*], erstrecken sich kaum bis an das Ende eines einzigen Tages.«³⁸

Der ›wilde Mensch‹ hat nicht nur keine Vorstellung von der Zeit – er hat, weil er nicht über Zeit verfügt, weil er keine Zukunft und damit auch keine Vergangenheit kennt, *überhaupt keine* Vorstellung. Daraus ergibt sich die paradoxe Konsequenz einer vollständigen Unkenntnis der Gegenwart: Weil und insofern er ausschließlich im gegenwärtigen Augenblick lebt, weil er die zukünftige Gegenwärtigkeit nicht antizipieren und die vergangene Gegenwärtigkeit nicht memorieren kann, ist ihm der gegenwärtige Augenblick, den allein er doch kennt, kognitiv unzugänglich. Wenn der ›Naturmensch‹ keinen anderen Bezug zu seiner Außenwelt als den der unmittelbaren sinnlichen Eindrücke hat; wenn »Wahrnehmen und Fühlen [*appercevoir et sentir*]«, die reine Passivität der Rezeption also, »seinen ersten Zustand [*son premier état*]«³⁹ ausmachen, dann tritt ihm jeder Augenblick vereinzelt gegenüber. Das Leben des ›Naturmenschen‹ ist eine blinde Reihung abwechselnder Zustände, ohne die Möglichkeit, sich selbst – oder einen anderen – je wiederzuerkennen. Rousseau folgert, dass im Naturzustand keinerlei Gesellschaft entstehen kann, nicht einmal die der Familie (»Sie hatten nicht die mindeste Gemeinschaft unter sich [*ils n'avoient entre eux aucune espèce de commerce*]«).⁴⁰

38 Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit (wie Anm. 11), S. 207.

39 Ebd., S. 205.

40 Ebd., S. 222.

Ohne die Fähigkeit, etwas Abwesendes repräsentieren zu können, auf die rein sinnliche Gegenwart angewiesen, müssen zwei Menschen nur für einen Augenblick getrennt werden, und sie können einander nicht mehr wiedererkennen. Nachdem er feststellt, dass im Naturzustand die Kinder ihre Mütter verließen, »sobald sie Kräfte genug hatten«, bemerkt Rousseau: »Ja, sie dürften sich in ihrem Leben nicht wieder erkannt [*se reconnoître*] haben, weil man sie gar nicht aus den Augen lassen durfte, wenn man sich wieder finden [*se retrouver*] wollte.«⁴¹ *Wiedererkennen* und *Wiederfinden*: beides heißt, gleichzeitig das zu sehen, das da ist und dasjenige, das nicht da ist; es heißt, dasjenige, das da ist, *als* dasjenige *wiederzusehen*, das man bereits gesehen hat.

Jedes Wiedererkennen ist ein Wiedererkennen des Anderen als ein Wiederfinden des Anderen im eigenen selbst, in der eigenen Vorstellung. Das Wiedererkennen ist damit auf eine Form der Repräsentation – auf das Zeichen also – angewiesen. Umgekehrt eröffnet der Gebrauch des Zeichens stets eine Szene des Wiedererkennens. Wenn man das Zeichen als ein notwendiges Element in der Vermittlung des Ich mit sich selbst bestimmt, kommt man zu dem Schluss, dass der ›Naturmensch‹ Rousseaus keine Beziehung zum Anderen haben kann, weil er keine Beziehung zu sich selbst hat.⁴² Die Paradoxie des Naturzustands lautet: Weil und insofern der ›Naturmensch‹ nur die Gegenwart kennt, weil er keine Vorstellung einer Zukunft hat, kann er auch die Gegenwart nicht kennen.

Mitleid und Mimesis als Perversion

Die Bedeutung der Einbildungskraft für jede noch so basale Gesellschaftlichkeit zeigt sich insbesondere in Rousseaus Diskussion des Mitleids. Dieses ist für Rousseau »die einzige natürliche Tugend [*la seul vertu Naturelle*]«⁴³ und folglich die einzige bereits dem ›Naturmenschen‹ mögliche Beziehung zu einem Anderen. Eine Tugend ist das Mitleid, insofern es den »Eifer für sein eigenes Wohlsein«, die natürliche Selbstliebe, »mäßigt [*tempere*]«.⁴⁴

Alle weiteren Formen der sozialen Beziehung sind Weiterentwicklungen – oder Perversionen – des Mitleids. Dieses ist die Grundlage jeder

41 Ebd., S. 210.

42 Vgl. Paul Geyer: Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau. Tübingen: Niemeyer 1997 (Mimesis. 29), S. 214.

43 Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit (wie Anm. 11), S. 218.

44 Ebd.

Vergesellschaftung. »Die Gewogenheit und die Freundschaft selbst entspringen [...] aus einem beständigen Mitleiden [*une pitié constante*], das auf einen besonderen Gegenstand geheftet [*fixée*] ist.«⁴⁵ Um seine Natürlichkeit und Universalität zu belegen, betont Rousseau, dass das Mitleid jeder Reflexion vorausgeht. »Sie ist«, schreibt Rousseau, »eine allgemeine und dem Menschen ungemein nützliche Tugend, weil sie bei ihm vor aller Reflexion hereilt [*précède en lui l'usage de toute réflexion*]«. ⁴⁶

Wie aber wirkt das Mitleid? Es ist, schreibt Rousseau, der »angeborene Widerwille, seinesgleichen leiden zu sehen [*un répugnance inné à voir souffrir son semblable*]«⁴⁷ und bezeichnet so die Fähigkeit, die Leiden eines dem Selbst *ähnlichen* anderen als gleichartig zu den eigenen zu betrachten (insofern der andere ein Exemplar der gleichen Gattung ist),⁴⁸ wodurch die Leiden des anderen als eigenes Leiden *vorgestellt* werden können. Das Mitleid, schreibt Rousseau, ist

»nichts als ein Gefühl, das uns an die Stelle des Leidenden setzt [*un sentiment qui nous met à place de celui qui souffre*], ein Gefühl, das bei einem Wilden [*dans l'homme sauvage*] dunkel und lebhaft [*obscur et vif*], bei dem gesitteten Menschen [*dans l'homme civil*] hingegen aufgeklärt, aber schwach [*développé, mais foible*] sein muß [...].«⁴⁹

Insofern es die Vorstellung einer Gattungsidentität einführt, welche die Vergleichbarkeit der Leiden ermöglicht, ist das Mitleid nicht so sehr eine »Mäßigung« der Selbstliebe, wie Rousseau schreibt, sondern weitaus eher deren Vermittlung und Aufschub. Durch das Mitleid, durch die Möglichkeit, das Leiden des Anderen *als eigenes Leiden vorzustellen*, dehnt sich die Selbstliebe gleichsam auf die gesamte Gattung aus.

Mitleid *versetzt* in den anderen: Es ist nur möglich aufgrund eines Vermögens zur *Identifikation*. Mitleid muss in der Konzeption Rousseaus mehr sein als nur die Verwandlung eines nichtleidenden Ich in ein leidendes. Es handelt sich um eine zweifache Bewegung: Zuerst lässt das Mitleid das Ich an dem Schmerz des anderen teilhaben, woraufhin es

45 Ebd., S. 220.

46 Ebd., S. 219.

47 Ebd., S. 218.

48 Vgl. ebd., S. 219: »Kein Tier geht ohne einige Unruhe [*sans inquiétude*] an einem Leichnam seiner Art [*de son espèce*] vorüber. Es gibt sogar einige, die ihre Toten begraben.«

49 Ebd., S. 220 (Hervorhebung von mir, O. K.).

wünscht, der andere würde nicht leiden. Beide Bewegungen vermischen sich im Mitleid und bedingen sich gegenseitig.⁵⁰

Wenn Mitleid in diesem Sinne eine zweifache Alterisierung auslöst (zunächst eine teilnehmende Übernahme eines gesehenen Schmerzes und dann das Gefühl, einen solchen Schmerz bei einem anderen vermeiden zu wollen), dann wird man nicht sagen können, dass es eine stabile Beziehung zwischen zwei etablierten Subjekten herbeiführt. Das Wort ›Identifikation‹ könnte hier in die Irre führen. Statt einer ›Gleichwerdung‹ vollzieht das Mitleid eine komplexe Bewegung der Alterisierung und Selbstalterisierung, die als das Paradigma der von Rousseau als *perfectibilité* bezeichneten Selbsteinwirkung und damit der Etablierung eines ›Selbst‹ gesehen werden kann.

Für Rousseau ist Mitleid kein moralisches Gefühl, denn das mitleidende Ich will aus reinem Eigennutz, dass der Andere nicht leidet. Indem es jedoch der Grund ist, warum »jeder Mensch [*tout homme*] bei sich einen Widerwillen verspürt, anderen Böses zu tun«,⁵¹ ist es dennoch die *Anlage* zu moralischem Verhalten. Im Mitleid zeigt sich, dass der Mensch für Rousseau unvermeidlich ein soziales Wesen ist. Im Mitleid zeigt sich das Rousseausche ›Ich‹ von Anfang an aus sich heraus getrieben: zum Anderen hingezogen und zur Selbstalterierung angehalten.⁵²

Als »Versetzung« in den Anderen geschieht Mitleid nur über die Vermittlung der *Einbildungskraft*. Schon der ›Naturmensch‹, will er nur die geringsten Beziehung zu einem anderen Menschen haben, muss demnach entgegen Rousseaus ausdrücklicher Aussage die Macht der Einbildungskraft fühlen und sich also im Raum der Selbstaffektion bewegen.⁵³ Ohne Einbildungskraft, ohne die Fähigkeit und den Zwang zur Selbstaffektion, kann es auch keine Fremdaffektion geben. Dies schreibt Rousseau im *Essai sur l'origine des langues*: »Derjenige, der sich nichts vorstellt, fühlt nur sich selbst; er ist allein inmitten des Menschengeschlechts [*Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même; il est seul au milieu du*

50 »Wenn aber die Stärke einer sich ausdehnenden Seele mich mit meinem Mitmenschen [*mon semblable*] identifiziert und ich mich sozusagen in ihm fühle [*et que je me sens pour ainsi dire en lui*], so will ich nicht, daß er leide, damit ich selbst nicht leide. Ich nehme mich seiner aus Liebe zu mir selbst an, und die Ursache des Gebotes liegt in der Natur selbst, die mir die Begierde zu meinem Wohlsein [*le désir de mon bien-être*] einflößt« (Rousseau: *Emile* oder *Von der Erziehung* [wie Anm. 19], S. 291).

51 Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit* (wie Anm. 11), S. 221.

52 Vgl. Esposito: *Communitas* (wie Anm. 24), S. 93f.

53 Vgl. Derrida: *Grammatologie* (wie Anm. 17), S. 295-312.

genre humain].⁵⁴ Daraus folgt die Kontamination noch des ursprünglichsten Zustands mit der Repräsentation.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass das Mitleid nicht nur eine Theorie der Repräsentation voraussetzt, sondern sogar von einer Theorie der theatralen Repräsentation im engeren Sinne abgeleitet ist. Rousseaus Analyse des Mitleids verwandelt entscheidende Elemente der aristotelischen Tragödientheorie in ein anthropologisches Schema.⁵⁵ Wenn die dramatische *mimesis*, wie das sechste Kapitel der aristotelischen *Poetik* behauptet, bei ihrem Zuschauer *ἐλέον* und *φόβον* – Manfred Fuhrmann übersetzt wie zuvor schon Wolfgang Schadewaldt: Jammer und Schauern⁵⁶ – hervorruft und dadurch einen Effekt der *Katharsis*, der ›Reinigung‹ von diesen Affekten, bewirkt, dann liegt ihr zumindest implizit eine Theorie der Erweckung eigener Emotionen durch pathetische Darstellung und also der Aneignung des Gesehen in den eigenen emotionalen Erfahrungsbereich zugrunde.⁵⁷ Um diese Annahme zu rechtfertigen, muss auch Aristoteles' Betrachter der Tragödie fähig sein, durch sprachliche Zeichen quasi-sinnlich affiziert zu werden, und also über eine Form von passiv-aktiver (nämlich: selbstaffektiver) Einbildungskraft verfügen.

Rousseau hat diese Nähe seiner Theorie des Mitleids zur – im 18. Jahrhundert nach wie vor unbestritten aktuellen – aristotelischen Wirkungstheorie des Dramas selbst bemerkt. Ausdrücklich geht er in dem Abschnitt des *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*, der dem Mitleid gewidmet ist, auch auf das Theater ein. Rousseau geht jedoch nicht von einer Kontinuität zwischen dem im Theater erzeugten und dem ›realen‹ Mitleid aus. Rousseau leitet seine Theorie des Mitleids nicht nur nicht von einer Theorie des Theaters ab, sondern er versucht umgekehrt zu zeigen, dass die Wirkung des Theaters eine *Perversion* des Mitleids in der entwickelten Kultur zeigt:

54 Rousseau: Versuch über den Ursprung der Sprachen (wie Anm. 25), S. 186. Die neuerdings diskutierte These, jede Gemeinschaft sei grundsätzlich *imaginär* verfasst – vgl. Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts [1983]. Übers. von Benedikt Burkard und Christoph Münz. Erw. Ausgabe. Berlin: Ullstein 1998, S. 15 –, darf bereits im 18. Jahrhundert als Gemeingut gelten.

55 Vgl. Geyer: Die Entdeckung des modernen Subjekts (wie Anm. 42), S. 215.

56 Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1982, S. 18f.

57 Vgl. Ian Watt: Der bürgerliche Roman. Defoe – Richardson – Fielding [1957]. Übers. von Kurt Wölfel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 78), S. 235.

»dies ist die Macht [*force*] des natürlichen Mitleids, das die depraviertesten Sitten [*les mœurs les plus dépravées*] noch Mühe haben zu zerstören, die man in unseren Theatern [*spectacles*] täglich sieht, wie manch einer sich vom Leid und Unheil eines Unglücklichen rühren läßt und darüber weint, der, wäre er an der Stelle des Tyrannen, die Qualen seines Feindes noch verschärfen würde, gleich dem blutdürstigen Sulla [...] oder jenem Alexander von Pherae, der es nicht wagte, der Aufführung irgendeiner Tragödie beizuwohnen, aus Furcht, daß man ihn mit Andromache oder Priamos wehklagen sähe, während er die Schreie so vieler Bürger, die man täglich auf seine Befehle hin umbrachte, unbewegt [*sans émotion*] mitanhörte.«⁵⁸

Während das ›natürliche‹ Mitleid auf das Leiden des anderen hin reagiert, läßt das Theater die Tränen durch eine mimetische *Darstellung* der Leiden fließen – dergestalt, dass diese Darstellung überzeugender wirkt und daher ein stärkeres Gefühl des Mitleids bewirkt als echtes Leiden. Das Verhältnis der dargestellten Leiden zu den echten ist insofern vergleichbar mit der Gegenüberstellung des ›Gefühlsmenschen‹ und des ›Schauspielers‹ in Diderots *Paradoxe sur le Comedien*: Hier wird die Frage, wer in der Liebe eher Erfolg haben würde, zugunsten des Schauspielers beantwortet, weil er sich beherrscht und überzeugen kann, während der ›Gefühlsmensch‹ nur unbeholfen stammeln könne.⁵⁹ Der Perversion des Tyrannen, im Schauspiel mit den »Unglücklichen« zu weinen, während ihn in der Realität keinerlei Rührung bewegt, entspricht in Rousseaus Darstellung die Perversion des Theaters, künstliche *Zeichen* zu verwenden, um das Mitleid darzustellen, durch welche unweigerlich auch das ›echte‹ Leiden in die stetige Gefahr der Falschheit und Täuschung (in die Macht der Einbildungskraft also) hineingezogen wird. Das Mitleid *darf* nicht über Zeichen vermittelt sein, damit es erstens ›natürlich‹ und universell bleibt und zweitens nicht der Täuschung, dem Irrtum, der Affektation anheimfällt.

Insofern das Theater seine Nachahmbarkeit vorführt, zeigt es, dass das Mitleid von Anfang an auf das Zeichen angewiesen ist. Die mimetische Wiederholung fügt dem ›natürlichen‹ Zeichen des Leidens ein ›nachgeahmtes‹ hinzu und zerstört damit jene eindeutige Beziehung zwischen Wort und Vorstellung, die in *Emile* als die Grundlage geistiger Gesundheit gilt. Das Auftreten der Mimesis zeigt den Beginn des Wahn-

58 Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit (wie Anm. 11), S. 219f. Vgl. Rousseau: Versuch über den Ursprung der Sprachen (wie Anm. 25), S. 168.

59 Vgl. Denis Diderot: Das Paradox über den Schauspieler. In: ders.: Erzählungen und Gespräche. Übers. von Katharina Scheinfuß. Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung 1953, S. 337–416, hier: S. 370f.

sinns an und befördert ihn zugleich.⁶⁰ Doch ist die Mimesis dem Mitleid von Anfang an eingeschrieben. Die Perversion des Tyrannen – der auf die Anzeichen des Leidens hin Mitleid empfindet statt auf das wirkliche Leiden hin – ist nur möglich, weil Mitleid sich *stets* nur auf die Zeichen des Leidens und nie auf das Leiden selbst beziehen kann. Das Theater könnte die Perversion des Tyrannen nicht vollbringen, wenn sie nicht in der Struktur des Mitleids angelegt wäre – wenn das Mitleid nicht von vornherein pervertierbar wäre. Das Theater ist die Perversion des Mitleids, aber Mitleid ist nur möglich aufgrund der menschlichen Perversibilität – ein anderer Name für die *perfectibilité* – und aufgrund des menschlichen Vermögens der Perversibilität, der Einbildungskraft.

Indem Rousseau derart, über das Mitleid, seinen ›Naturmenschen‹ mit der Einbildungskraft und damit mit der Öffnung für die Zukunft (für die Selbstaffektion) ausstattet, rettet er diesen aus der Paradoxie der reinen Passivität, erweckt dafür allerdings den Eindruck, dass der *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité* eine andere These belegt, als der Autor zu beweisen vorgibt. Wenn der *Discours* ausdrücklich zu beweisen sucht, dass ›der Mensch‹ ursprünglich – nämlich ›von Natur‹ aus – moralisch ›gut‹ und unverdorben ist und nur die Gesellschaft den Keim des Bösen in ihn hineingetragen hat,⁶¹ dann führt er gegen diese These vor, dass der Mensch genau dasjenige Wesen ist, das keine Natur hat. Seine Natur ist vielmehr das Potential der Denaturalisierung, der fortschreitenden Entnatürlichung, und das bedeutet nicht weniger als das Herausstreiten aus jeder Bestimmung, aus jeder Eigenheit oder Eigentlichkeit. Die ›Natur des Menschen‹ ist es, von keiner Natur bestimmt zu werden.

60 Als Folge dieser Überlegungen erscheint im 18. Jahrhundert die »Rückkehr zum Unmittelbaren« – die Abkehr von den *Büchern* und die Orientierung am ›einfachen‹ Leben des ›Landmanns‹ – als mögliche Therapieform gegen Wahnsinn. Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* [1961]. Übers. von Ulrich Köppen. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 39), S. 339-345. Ein Echo dieser Rousseauschen Festlegungen findet sich noch in Schopenhauers Verbindung von Wahnsinn und Schauspiel: »Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermutung geführt, daß Wahnsinn verhältnismäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtniß!« (Arthur Schopenhauer: *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmanns 1988, Bd. 2, S. 465 [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Kap. 32]).

61 Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit* (wie Anm. 11), S. 275 (Anm. IX).

Wenn die Einbildungskraft das Vermögen dieser Selbst-denaturalisierung ist, dann ist sie für Rousseau zugleich das Vermögen der Täuschung und Lüge und damit einer neuen, gesellschaftlich generierten Abhängigkeit. Man kann die Konsequenzen, die sich aus dieser ›Denaturalisierung‹ ergeben, kaum unterschätzen. Die philosophische Leitdisziplin der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die Anthropologie, wird – insofern sie die Lehre von der ›Natur des Menschen‹ und also seiner Determinationen zu sein beansprucht – von hier aus grundsätzlich in Frage gestellt. Zumindest in Bezug auf ihr Untersuchungsfeld und ihre Methodik kann sie die Untersuchungen Rousseaus nicht anders denn als Herausforderung verstehen, ihre Aufmerksamkeit weniger auf ›natürliche‹ Festlegungen zu richten als vielmehr darauf, wie man den ›Menschen‹ als selbstaffektives (und das heißt: sich aus jeder ›Eigentlichkeit‹ herausbewegendes) Wesen beschreiben kann. Wenn die wachsende Bedeutung der Anthropologie gegen Ende des 18. Jahrhunderts als eine »Wende zur Natur durch Abkehr von der Geschichtsphilosophie«⁶² beschrieben wird, dann muss man dieser These entgegenhalten, dass bereits zum Beginn der Epoche jede Natürlichkeit des ›Menschen‹ problematisch wurde.

Der Naturzustand in Kants »Versuch«

Kant hat Rousseau vor allem Anfang und Mitte der 1760er Jahre mit Begeisterung gelesen. Mit Blick auf die Differenz der Kantschen Anthropologie zur »physiologischen« Anthropologie lässt sich die These vertreten, dass Kant an Rousseau vor allem der Gedanke interessierte, der Mensch sei als dasjenige Wesen zu bestimmen, das sich nicht an ›natürlichen‹ Zielen, sondern an ›idealen‹ – und also nicht naturgegebenen, sondern selbstgesetzten – Zielen orientiert.⁶³

62 Odo Marquard: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts [1973]. In: ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 394), S. 122-144, hier: S. 125.

63 Dies ist die These von Richard Velkleys Studie zur Rezeption Rousseaus durch Kant. Vgl. Richard L. Velkley: *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundations of Kant's Critical Philosophy*. Chicago, London: University of Chicago Press 1989. Velkley betont, dass sowohl Rousseau als auch Kant aus dem ›menschlichen‹ Potential der Denaturalisierung die Schlussfolgerung ziehen, dass »the human capacity to project and pursue ›ideal goals‹ (or ideal objects of desire) that are not limited or determined by instinct, inclination, or in general by nature is the source of the gravest

Im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* ist insbesondere die Opposition von »Einfalt und Gnügsamkeit der Natur« und »Üppigkeit der bürgerlichen Verfassung«⁶⁴ – und damit das wesentliche Strukturprinzip des Textes – nicht ohne eine Rezeption der Rousseauschen Abhandlung zu verstehen. Mit dem Gegensatz von ›Genügsamkeit‹ und ›Üppigkeit‹ bestimmt Kant den Unterschied zwischen dem ›Naturzustand‹ und dem der ›Zivilisation‹ – wie Rousseau in seinem zweiten *Discours* – als Differenz von der Orientierung an den ›natürlichen‹ (zur Selbsterhaltung notwendigen) Bedürfnissen und derjenigen an den ›luxuriösen‹ Bedürfnissen, die über erstere in jeder Hinsicht hinausgehen. ›Üppigkeit‹ ist in der Mitte des 18. Jahrhunderts ein Wort, das eine pejorative Bedeutung nahelegt: es konnotiert Luxus, Überfluss, wenn nicht gar Verschwendung.⁶⁵

Aus der Unterscheidung zwischen dem ›natürlichen‹ Menschen mit seinem Mangel an Verstandeskraften und dem Menschen der »bürgerlichen Verfassung« mit seiner Fehl- bzw. Überfunktion dieser Kräfte ergibt sich die grundsätzliche Zweiteilung des *Versuchs*. Diese Zweiteilung lässt sich mit Kants späterer Unterscheidung zwischen *Gemütschwächen* und *Gemütskrankheiten* parallelisieren. Die Unterscheidung zwischen Gemütschwächen und Gemütskrankheiten wird Kant zwar erst in der *Anthropologie* terminologisch ausführen, sachlich gibt sie aber bereits die Struktur des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* vor.⁶⁶

Der ›Naturzustand‹, den Kant aus der Schilderung Rousseaus entlehnen konnte, ist der Zustand vor jedem Wahnsinn.

human perplexities and evils, as well as of their possible overcoming in a future that surpasses all previous peaks of humanity« (Ebd., S. 7), aber er geht auf die Problematik des Wahnsinns, die bei Kant ein Exempel einer menschlichen »perplexity« abgibt, nicht ein.

64 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 887 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 14).

65 »Derjenige so mehr hat begehren lernen als was durch die Natur notwendig ist, ist üppig« (Immanuel Kant: Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«. Neu hrsg. und kommentiert von Marie Rischmüller. Hamburg: Meiner 1991 [Kant-Forschungen. 3], S. 10). Vgl. David E. Wellbery: Der Zug der Sinnlichkeit. Kants »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«. In: Weimarer Beiträge 43 (1997), S. 36–48, hier: S. 38.

66 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 512f. (*Anthropologie* § 42, BA 124). Vgl. Brandt: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (wie Anm. 10), S. 286f.

»Der Mensch im Zustande der Natur kann nur wenig Torheiten und schwerlich einiger Narrheit unterworfen sein. Seine Bedürfnisse halten ihn jederzeit nahe an der Erfahrung, und geben seinem gesunden Verstande eine so leichte Beschäftigung, daß er kaum bemerkt, er habe zu seinen Handlungen Verstand nötig. [...] Wo sollte er wohl zur Narrheit Stoff hernehmen, da er um anderer Urteil unbekümmert weder eitel noch aufgeblasen sein kann? Indem er von dem Werte ungenossener Güter gar keine Vorstellung hat, so ist er vor die Ungereimtheit der filzigen Habsucht gesichert, und weil in seinen Kopf niemals einiger Witz Eingang findet, so ist er eben so wohl gegen allen Aberwitz gut verwahrt.«⁶⁷

Der Mensch im ›Naturzustand‹ besitzt zwar ›Verstand‹, aber kaum allzu viel davon. Kant schreibt ihm zwar den Besitz von Verstand zu – sonst könnte er kaum von einem *Menschen* sprechen –, aber er nennt diesen einen »gesunden« im Gegensatz zum »feinen« des ›zivilisierten‹ Menschen. Der *gesunde* Verstand ist, man kann hier eine polemische Pointe gegen die ›common-sense‹-Philosophie des 18. Jahrhunderts sehen, ein grundsätzlich *schwacher* Verstand.

Wenn man sieht, wie Kants Vorstellung von den intellektuellen Vermögen des ›Naturmenschen‹ an Rousseaus Beschreibung desselbigen angelehnt ist, wird deutlich, wie das eine – das Unbekümmertsein um den Anderen – mit dem anderen – dem Unvermögen zur Repräsentation einer Abwesenheit – nicht nur stringent zusammenhängt, sondern sogar notwendig aus diesem folgt. Ohne die Befähigung zur Selbstaffektion ist ihm auch die Fremdaffektion unbekannt. Wenn der Mensch im »Zustand der Natur« keine Anfälligkeit für den Wahnsinn zeigt (wenn er »nur we-

67 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 898f. (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 29). Dieses Schema findet sich noch in Garves Essay *Ueber die Rollen der Wahnwitzigen in Shakespears Schauspielen, und über den Charakter Hamlets ins besondere* (1796): »Und Wahnwitz, oder die Anlage dazu, eine phantastische Einbildungskraft, ist in einem rohen Zeitalter eben so selten, als unter den gemeinen und ganz ungesitteten Ständen. Man muß, um schwärmen zu können, vielerley wissen, vielerley Ideen und Bilder im Kopfe haben; – besonders sich mit übersinnlichen Dingen beschäftigen. Der ganz sinnliche Mensch bleibt deßwegen leichter vernünftig, weil er nicht einen Fuß breit von dem Pfade alltäglicher Erfahrung abweicht« (Christian Garve: *Ueber die Rollen der Wahnwitzigen in Shakespears Schauspielen, und über den Charakter Hamlets ins besondere* [1796]. In: ders.: *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände*. Im Faksimiledruck hrsg. von Kurt Wölfel. Bd. 1-2. Stuttgart: Metzler 1974, Bd. 2, S. 719-798, hier: S. 722).

nig Torheiten und schwerlich einiger Narrheit unterworfen sein« kann), dann alleine deswegen, weil er ohne jede Gesellschaft ist.

Das Verhältnis des Menschen »im Zustand der Natur« zu sich (und infolgedessen zu seiner Außenwelt) ist zwar nicht »wahnsinnig«, aber nichtsdestotrotz pathologisch. Während die Orientierung an den »natürlichen« Bedürfnissen für Rousseau die Gesundheit schlechthin darstellt, ist sie für Kant nun zwar nicht ein Symptom des Wahnsinns, aber doch immerhin von einer Geistesschwäche. Der »Naturzustand«, die Immunität gegen den Wahnsinn als Geistesschwäche – das ist die »Einfalt«.

»Gleichermaßen«, schreibt Kant, »kann die Störung des Gemüts in diesem Stande der Einfalt nur selten statt finden. Wenn das Gehirn des Wilden einigen Anstoß erlitten hätte, so weiß ich nicht wo die Phantasterei herkommen sollte, um die gewöhnliche Empfindungen, die ihn allein unablässig beschäftigten, zu verdrängen.«⁶⁸ Solchermaßen allein durch die »Empfindungen« beschäftigt, bedingt die »Einfalt« einen vollständigen Mangel an jeglicher Sozialität. Wenn Kant die »bürgerliche« Gesellschaft durch ihren Hang zu »weisem oder sittsamem *Schein*«⁶⁹ und damit durch ihren Charakter der Falschheit und Verstellung beschreibt, so umgekehrt die Menschen im Zustand der »einfältigen« Natur durch ihren Mangel an allen Mitteln der Hervorbringung von solchem Schein. Die »Einfalt« der »natürlichen« Menschen ist für Kant jedoch keineswegs – wie es in der Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem im Gefolge von Winkelmanns berühmter Formulierung aus seinen *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauerkunst* (1755) im Bezug auf die »Einfalt« der Griechen zu einem topischen Urteil wurde – »edel« und zur Nachahmung zu empfehlen. Kant schreibt zwar, die »Einfalt« sei ein »liebenswürdiger Mangel«, aber nichtsdestoweniger ist auch der »Naturzustand« im *Versuch eine Krankheit des Kopfes*: Sie ist diejenige Krankheit, für alle Krankheiten (und jede Fortentwicklung des Verstandes über die reine »Natur« hinaus) unempfänglich zu sein.

Torheit - »Wahn« - Narrheit

Wenn die »Einfalt« den Beginn der Geschichte ausmacht, den »Menschen im Zustande der Natur«, dann lässt sich die Abfolge der Geisteskrankheiten im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* als eine Ge-

68 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 899 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 29).

69 Ebd., S. 887 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 14).

schichte der Entfernung des Menschen von der Natur begreifen. Die implizite Geschichtsphilosophie des *Versuchs* ist dann sozusagen die Entfaltung der humanen *perfectibilité* als einer Geschichte des sukzessiv gesteigerten Wahnsinns, in der die »Einfalt« der »Natur« kaum mehr als einen »Nullpunkt« der Geschichte abgibt. Die Bedingung der Möglichkeit des Wahnsinns liegt für Kant in der – sowohl gattungshistorischen als auch individuellen – Entwicklung des Verstandes begründet. Der geschichtsphilosophische Entwurf des *Versuchs* ist jedoch notwendigerweise dadurch in Unordnung gebracht, dass Kant den Wahnsinn letztlich überall und jederzeit vorfindet. Die Geschichtsphilosophie des *Versuchs* demonstriert sich selbst und ist offen pseudo-historisch.

Innerhalb dieser Pseudo-Historie sind »Torheit« und »Narrheit« die ersten Schritte der Menschheit heraus aus der »Einfalt« des Naturzustands. Die »Torheit« ist Kant zufolge der Wahnsinn einer übersteigerten Leidenschaft: Der »Tor« ist durch diese Leidenschaft »bezaubert«, er fällt in einen »Zustand der gefesselten Vernunft«.⁷⁰ Der Begriff der *Torheit* – mit seiner Nähe zur *Betörung* – deutet an, dass Kant die wesentliche Folge der Leidenschaft darin sieht, dass sie dem von ihr befallenen Mensch ein Ziel setzt, das dessen Realität nicht angemessen ist, insofern es unerreichbar oder unwürdig ist. »Die verliebte Leidenschaft, oder ein großer Grad der Ehrbegierde«, schreibt Kant, »haben von je her viele vernünftige Leute zu Toren gemacht. Ein Mädchen nötigt den furchtbaren *Alcides*, den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger schicken durch ihr läppisches Lob den *Alexander* an das Ende der Welt.«⁷¹ Torheit ist die Unfähigkeit, sich von einem Objekt des Begehrens zu lösen, das den begehrenden Menschen notwendig in einen komischen (oder tragischen) Widerspruch zwischen seiner Person und dem begehrten Objekt treibt. Der »Tor« ist der aus der Gruppe *ausgeschlossene* Mensch: derjenige, dessen Neigung ihn lächerlich macht, derjenige, der sich »an das Ende der Welt« führen lässt (dorthin, wohin ihm kein vernünftiger Mensch mehr folgen wollte). In der Torheit weicht der Mensch »aus seiner natürlichen Stelle«, ⁷² insofern sich in ihr ein Raum öffnet zwischen dem begehrenden Ich und dem begehrten Objekt. Wie das Beispiel der »Ehrbegierde« zeigt, können sich die Leidenschaften zuletzt auf ein Objekt der Begierde richten, das gänzlich unreal ist und sich vollkommen im Bereich der Einbildungen befindet.⁷³

70 Ebd., S. 889 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 17).

71 Ebd., S. 890.

72 Ebd.

73 In diesem Sinne notiert Kant, der »Wahn« beginne genau dort, wo ein Begehren sich auf eine »Meinung« anstatt auf eine »Sache« richtet: »Ein Gut des Wahns besteht darin daß die Meinung nur allein gesucht die Sache

Das Verhalten des »Tors« wird bestimmt durch eine Verschiebung seines Begehrens von dem Sichtbaren und Anwesenden auf das Eingebildete, auf dasjenige, das nur eine sprachliche Realität hat. Er begehrt die »Meinung«, nicht aber die »Sache«. Gleich dem literarische Ahnherr aller Wahnkranken, Don Quijote, vermischt er sprachliche und fiktionale Realität mit der äußeren Wirklichkeit und begehrt Traumgestalten. In dieser Verwechslung einer Vorstellung mit der »Sache selbst« liegt die allgemeinste Bestimmung des Wahns für Kant. So heißt es in einer Fußnote zu *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793):

»Wahn ist die Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten. So ist es bei einem kargen Reichen der *geizende* Wahn, daß er die Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichtümer bedienen zu können, für genugsamen Ersatz dafür hält, daß er sich ihrer niemals bedient. Der *Ehrenwahn* setzt in anderer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äußere Vorstellung ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, den Wert, den er bloß der letzteren beilegen sollte; zu diesem gehört also auch die Titel- und Ordenssucht; weil diese nur die äußere Vorstellungen eines Vorzugs vor andern sind. Selbst der *Wahnsinn* hat daher diesen Namen, weil er eine bloße Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart einer Sache selbst zu nehmen, und ebenso zu würdigen gewohnt ist.«⁷⁴

Kant schließt an die klassische Wortbedeutung von »Wahn« und »Wahnsinn« an: Insofern »Wahn« sich von *wana* (»ohne«) ableitet und »Wahnsinn« folglich der »Ohnesinn«⁷⁵ ist, dann ist er für Kant vor allem ein Verlust der Sinne (d.h.: der *Sinnlichkeit*, der Empfindung, der äußeren Affektion). In den Texten Kants, sowohl im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* wie auch in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, bildet sich die Beschreibung des »Wahnsinnigen« heraus als diejenige Figur, die an die Verwechslung von Vorstellung und Objekt

selbst aber entweder mit Gleichgültigkeit angesehen oder gar gehasset wird. Der erste Wahn ist der der Ehre. Der zweyte des Geitzes« (Kant: Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« [wie Anm. 65], S. 45).

74 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 839 (*Religion*, B 256, A 241).

75 Vgl. Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexikon [1732-1750]. Bd. 1-64. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1961, Bd. 52, Sp. 856: »*Wahn*, ist ein Vorsetze=Wörtgen, und bedeutet so viel, als *ohne*; ist auch ohne Zweifel das Wort *ohne*, oder *von*, selber, wie es die Bedeutung in *Wahnsinnig*, d.i. ohne Sinnen, und *Wahnwitzig*, d.i. ohne Witz, ausweist.« Vgl. Martin Heidegger: Unterwegs zur Sprache [1959]. 12. Aufl. Stuttgart: Neske 2001, S. 53.

»gewohnt ist« und die also eine *prinzipielle* Unfähigkeit aufweist, beides zu unterscheiden.⁷⁶

Die Unterscheidung zwischen der phänomenalen »Vorstellung« eines Objekts und dem noumenalen Objekt »selbst« ist bekanntlich der argumentative Ausgangspunkt der *Kritik der reinen Vernunft*. Die späte Abhandlung über Religion transformiert die Bestimmungen des Wahnsinns aus dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* in die Terminologie der kritischen Philosophie und zeigt in aller Deutlichkeit, dass die Thematik des Wahnsinns, dem geringen Interesse seiner Interpreten zum Trotz, Kant von Anfang bis Ende seiner philosophischen Tätigkeit beschäftigt hat.

Titel, Orden, Münze: Die Torheit ist eine Krankheit der Vermittlung und des Mediums. In seiner Beschreibung der Torheit zeigt sich eine zivilisationskritische Spitze, die Kant von Rousseau erbt. Die gesellschaftlichen Instanzen der Vermittlung erscheinen in dieser Perspektive als Störungen und Irritationen der Kommunikation. Sie verführen zu einer Verwechslung der Repräsentation mit dem repräsentierten Objekt und also zu nichts anderem als Wahnsinn.

Die »Narrheit« bildet die nächste Stufe in der im *Versuch* implizierten Geschichte des Wahnsinns. Der »Narrheit« genügt es nicht mehr, die Leidenschaft auf ein *nichtiges* Objekt zu lenken, sondern sie erzeugt eine Leidenschaft, die das Objekt der Leidenschaft »hasst«. Während die »Torheit« die Folge einer *unkontrollierten* Leidenschaft darstellt, ist die »Narrheit« die Bezeichnung einer »verkehrten« Leidenschaft. Kant schreibt: »Wenn die herrschende Leidenschaft an sich selbst hassenswürdig und zugleich abgeschmackt genug ist, um dasjenige, was der natürlichen Absicht derselben gerade entgegengesetzt ist, für die Befriedigung derselben zu halten, so ist dieser Zustand der verkehrten Vernunft *Narrheit*.«⁷⁷ Im Gegensatz zum »Toren«, der immerhin »die wahre Absicht seiner Leidenschaft sehr wohl« versteht, ist der Narr durch seine Leidenschaft »zugleich so dumm gemacht, dass er alsdenn nur glaubt im Besitze zu sein, wenn er sich des Begehrten zugleich beraubt.«⁷⁸

Die »Narrheit« ist autodestruktiv, insofern sie eine Leidenschaft ist, die notwendig das Gegenteil des beabsichtigten Zweckes hervorbringt.

76 Vgl. Wolfgang U. Eckart: Vom Wahn zum Wahnsinn. Anmerkungen zur Begriffsgeschichte einer Störung der Wahrnehmung in Medizin- und Kulturgeschichte bis ins frühe 20. Jahrhundert. In: *Hysterie und Wahnsinn*. Hrsg. von Silke Leopold und Agnes Speck. Heidelberg: Verlag Das Wunderhorn 2000 (Heidelberger Frauenstudien. 7), S. 10-30, hier: S. 14f.

77 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 890 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 17).

78 Ebd. (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 17f.).

»Der Hochmütige«, führt Kant aus, »äußert eine unverdeckte Anmaßung des Vorzuges vor andere durch eine deutliche Geringschätzung derselben. Er glaubt geehrt zu sein, indem er ausgepiffen wird, denn es ist nichts klärer, als daß die Verachtung anderer dieser ihre eigene Eitelkeit gegen den Anmaßer empöre.«⁷⁹

Die »Narrheit« ist eine Störung der Kommunikation und des Zeichens. Auch die »Narrheit« siedelt sich in der Kluft zwischen Bezeichnendem und Bezeichneten an. Die Vernunft des Narren ist die Schauspielerei, die Verstellung. Wenn die Verstellung aber einmal eingeführt ist, werden die Verhältnisse schnell komplex. Wenn der Narr seine Abhängigkeit von dem Urteil der anderen durch Zeichen der Gleichgültigkeit auszudrücken pflegt, wenn also seine Zeichen das *Gegenteil* des Bezeichneten ausdrücken, dann ist er geneigt, diese Umkehrung auch bei den Äußerungen der anderen zu vermuten. Die Zeichen der »Verachtung« der anderen können in den Augen des »Narren« nichts anderes als ihre Bewunderung zum Ausdruck bringen, »denn es ist nichts klärer, als daß die Verachtung anderer dieser ihre eigene Eitelkeit gegen den Anmaßer empöre«.

Die politische Bedeutung der »Narrheit« kann nicht übersehen werden. Kants Beispiel für die »Narrheit« kennzeichnet die perverse Lust an der Geringschätzung der anderen – und *durch* die anderen – als eine Krankheit der Macht. Sein Beispiel zitiert Nero, den »gefürchteten und ausgelachten Beherrscher von Rom«, ⁸⁰ als ein historisches Exempel der Tyrannei. Das »verkehrte« Begehren des Narren macht aus dem gesellschaftlichen Umgang einen Machtkampf, aus jedem Sprechakt eine Frage der gegenseitigen Bewertung. Weil der Narr aber *alle* Äußerungen seiner Mitmenschen – und selbst noch die Enthaltung einer Äußerung – als Zeichen der Hochschätzung und Bewunderung versteht, verlieren die sprachlichen Zeichen potentiell jede Bedeutung.

II. 3 Gesellschaft und Wahnsinn

Der Beginn des zweiten Teils des *Versuchs* scheint zumindest auf den ersten Blick keinen Bezug zu den geschichts- bzw. sprachphilosophischen Postulaten Kants zu nehmen. Kant unterscheidet hier drei Hauptgruppen der Gemütskrankheiten und ordnet diese jeweils einem Erkenntnisvermögen zu. Nun also scheint endlich eine Systematik einzugreifen. »Die Gebrechen des gestörten Kopfes«, schreibt Kant,

79 Ebd.

80 Ebd., S. 891 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 18).

»lassen sich auf so viel verschiedene Hauptgattungen bringen, als Gemütsfähigkeiten sind, die dadurch angegriffen werden. Ich vermeine sie insgesamt unter folgende drei Einteilungen ordnen zu können: erstlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweitens die in Unordnung gebrachte Urteilskraft zunächst bei dieser Erfahrung, in dem *Wahnsinn*, drittens die in Ansehung allgemeinerer Urteile verkehrt gewordene Vernunft, in dem *Wahnwitz*.«⁸¹

Die Ordnung der Geisteskrankheiten wird bei Kant also durch die triadische Struktur von *Begriff*, *Urteil* und *Vernunft* vorgegeben, die seit der Rezeption der aristotelischen Logik in der scholastischen Philosophie als die drei Elemente der Logik gelten und bereits bei Nikolaus von Kues auch eine vermögens-theoretische Deutung erfahren haben.⁸² Mit der Zuordnung der Geisteskrankheiten zu den somit als »Gemütsfähigkeiten« definierten Elementen Begriff, Urteil und Vernunft setzt Kant eine implizite Theorie der Vermögen voraus, die mit seiner später ausgearbeiteten Version (vor allem in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Anthropologie*) nicht vollständig übereinstimmt (insbesondere in der späteren Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, welche hier beide noch dem »Begriff« zugeschlagen werden), aber doch sichtlich verwandt ist. Das Thema, dem Kant bei weitem den meisten Raum widmet, ist die »Verrückung«, die Störung der sinnlichen Erfahrung.

»Verrückung« und Einbildungskraft

Was also ist die »Verrückung«? Wie man dem vergleichenden Blick in Rousseaus zweiten *Discours* entnehmen konnte, musste Kant nicht erst das Modell des transzendentalen Schematismus entwerfen, um die Selbstaffektion denken zu können. Bereits in Rousseaus Beschreibung der *imagination* als einer Affektion des Subjekts durch sich selbst findet sich eine spezifische Ambivalenz: Einerseits ist die Selbstaffektion als Mittel der Denaturalisierung die Quelle allen Übels und aller Perversionen, andererseits ist sie als Bedingung der Möglichkeit der *perfectibilité* dasjenige, das den »Menschen« dazu befähigt, diese Übel zu erkennen und – vielleicht – zu beheben.

Der Name für die »gefährliche« Seite der Selbstaffektion ist im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* »Verrückung«. Diese ist dement-

81 Ebd., S. 892f. (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 22).

82 Vgl. Reinhard Brandt: D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte: 1, 2, 3/4. Überarb. Neuaufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998, S. 133f.

sprechend wesentlich durch die *Halluzination* charakterisiert. »Man findet auch«, schreibt Kant,

»daß Personen, die in andern Fällen gnug reife Vernunft zeigen, gleichwohl fest darauf beharren, mit aller Achtsamkeit wer weiß was vor Gespenstergestalten und Fratzengesichter gesehen zu haben, und daß sie wohl gar fein genug sind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem subtilen Vernunfturteil in Zusammenhang zu bringen. Diese Eigenschaft des Gestörten, nach welcher er ohne einen besonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachen Zustande gewohnt ist, gewisse Dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, heißt die *Verrückung*.«⁸³

Der »Verrückte« ist derjenige, der Dinge und Gestalten sieht, die nur seiner »eingebildeten Erfahrung«, nicht aber der Realität entspringen. Entsprechend nennt Kant den »Verrückten« einen »Träumer im Wachen«;⁸⁴ dieser *träumt* (d.h. er wird zum Objekt eines »unwillkürlichen Spiels seiner Einbildungen«⁸⁵) auch dann, wenn er vermeintlich wach ist.⁸⁶ Wenn die »Verrückung« diejenige Krankheit ist, in welcher der Betroffene gezwungen ist, sich »gewisse Dinge [...] vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist«, dann ist als ihre Ursache das Prinzip und Vermögen der *Einbildungskraft* genannt. Diese wird von Kant sowohl in der *Kritik der reinen Vernunft* als auch in der *Anthropologie* als »ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart eines Gegenstandes«⁸⁷ definiert. Es handelt sich bei ihr somit um dasjenige Vermö-

83 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 894 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 22).

84 Ebd.

85 Ebd., Bd. 6, S. 466 (*Anthropologie* § 25, B 68, A 67).

86 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausgabe. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 1-20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, Bd. 10, S. 162 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 408): »Es ist der Unterschied wie beim Wachen und Träumen; aber hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrtum und dergleichen ist ein in jenen objektiven Zusammenhang konsequent aufgenommener Inhalt.«

87 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 466 (*Anthropologie* § 25, B 68, A 67). Vgl. ebd., Bd. 2, S. 148 (*KrV*, B 151). Diese Bestimmung steht natürlich in einer langen philosophischen (und präziser: aristotelischen) Tradition. Annähernd gleichlautend schreibt Christian Wolff bereits 1720: »Die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pflegt man Einbildungen zu nennen. Und die Kraft der Seele dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die Einbildungs-Kraft« (Christian

gen, das es dem Menschen gestattet, die Grenzen der sinnlichen Affektion zu überschreiten und quasi-sinnlich (sich selbst affizierend) von Vorgestelltem und Vorstellbarem affiziert zu werden. Die Einbildungskraft *bildet ein*: Sie erschafft und aktualisiert Vorstellungen, die das jeweils aktuell sinnlich Vorhandene in jede mögliche Richtung überschreiten.

Als Verwechslung der (gegenwärtigen) »Sache selbst« mit der (eingebildeten) »Vorstellung der Sache«⁸⁸ ist Wahnsinn damit grundsätzlich *semiotisch* bestimmt. Auch wenn der Begriff des Zeichens in diesem Zusammenhang nicht immer explizit gebraucht wird, wird er in der Unterscheidung zwischen der »Sache selbst« (dem Signifikat) und der »Vorstellung« (dem Signifikanten) implizit notwendig vorausgesetzt. Wahnsinn wird in diesem Modell erst möglich durch einen vorausgehenden, durch die Einbildungskraft erfolgenden Akt der *Verdopplung* der gesamten Wirklichkeit durch ihre mentale Repräsentation und Darstellung. Wahnsinn ist demzufolge eine Krankheit des Zeichenvermögens, des Bezeichnens und also des Zeichens. Kants *Versuch über die Krankheit des Kopfes* und seine anderen Ausführungen zum Thema beschreiben eine Pathologie des Zeichens.

In der Annahme der Einbildungskraft als Ursache des Wahnsinns stimmt Kant überein mit der Definition des Wahns in Humes *Enquiry concerning human Understanding* (1748). Es komme vor, schreibt Hume, dass das Gedächtnis oder die Einbildungskraft eine vergangene oder erwartete Wahrnehmung so lebhaft (»in so lively a matter«) präsentierten, »that we could *almost* say we feel or see it«, aber man müsse doch wohl wahnsinnig sein, um sie nicht auseinanderhalten zu können: »But, except the mind be disordered by disease or madness, they never can arrive at such a pitch of vivacity, as to render these perceptions altogether undistinguishable.«⁸⁹ Das Unvermögen, zwischen »echter« und »eingebildeter« Erfahrung unterscheiden zu können, macht demnach den Wahnsinn aus. Eine traditionsreiche Bestimmung: Die traditionelle Psychologie – wie noch Hume, Rousseau und Kant – bestimmt »mentale Gesund-

Wolff: Vernünftige Gedanken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt [1720]. Nachdruck der Ausgabe Halle 1751. Mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat von Charles A. Corr. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1983, S. 130 [§ 235]).

88 Vgl. die oben zitierte Definition des »Wahns« aus der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 839 (*Religion*, B 256, A 241).

89 David Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding* [1748]. A critical Edition. Hrsg. von Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press 2000, S. 13.

heit« als die Abwesenheit der Einmischung von Einbildungskraft in die Wahrnehmung der ›Realität‹.⁹⁰

Was für Hume eine Ausnahme ist – die *exception*: das Ausgenommene, das Ausgeschlossene –, wird für Kant zum Gesetz des ›zivilisierten‹ Menschen. Die Vermischung von »Sinnlichkeit« und »Einbildung« ist für den Autor des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* durchaus ›normal‹. Sinneswahrnehmung und Einbildung sind immer schon in einem Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung und Vermischung. Kant schreibt:

»Die Seele eines jeden Menschen ist, selbst in dem gesundesten Zustande geschäftig, allerlei Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig sein, zu malen, oder auch an der Vorstellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Ähnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern chimärischen Zug, den die schöpferische Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet.«⁹¹

Der Unterschied zwischen dem »gesundesten Zustande« und dem Wahnsinn ist lediglich graduell: Nicht die *Tatsache* der »Einzeichnung« des Chimärischen in die Wahrnehmung, sondern allein das Ausmaß ihrer Vollständigkeit bestimmt die Differenz.⁹² Bis zu einem gewissen Grade – aber bis zu welchem? – ist auch der »gesundeste« Mensch verrückt.

In der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant den Gedanken einer notwendigen Teilnahme der Einbildungskraft an jeder Wahrnehmung weiter aus. Die transzendente Einbildungskraft ist hier an der Konstitution von Gegenwärtigkeit beteiligt; ihr kann man demzufolge nicht ›entkommen‹ durch eine reine Sinnlichkeit oder einen reinen Verstand. Wenn es die Einbildungskraft (als produktive Einbildungskraft) ist, die das Bild der ›Realität‹ konstituiert, dann wird es unmöglich, ihre Produktionen mit dem Verweis zu kritisieren auf eine nicht eingebilddete, ›reale‹ Wirklichkeit, die sie nachzuahmen und abzubilden habe. Solange auch Kant (im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*) die Einmischung der Einbildungskraft in die Wahrnehmung als eine Neigung zu Wahnsinn und Verrücktheit interpretiert, kann es unter diesen Bedingungen keine geistige Gesundheit geben. Die Einbildung – und mit ihr die jederzeitige Mög-

90 Vgl. László Földényi: *Melancholie* [1984]. Übers. von Nora Tahy. 2., erw. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz 2004, S. 82f.

91 Kant: *Werke in sechs Bänden* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 893 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 22).

92 Dieses Problem hebt Monique David-Ménards Lektüre des *Versuchs* hervor. Vgl. Monique David-Ménard: Kant's »An Essay on the Maladies of the Mind« and *Observations on the Feelings of the Beautiful and the Sublime*. In: *Hypatia* 15 (2000), H. 4, S. 82-98, hier: S. 86.

lichkeit des Wahnsinns – erhält einen transzendentalen Stellenwert, der Wahnsinn wird (als Möglichkeit) ubiquitär.⁹³

Damit geschieht ein Bruch mit der semiotischen Tradition des 18. Jahrhunderts. Sowohl die rationalistischen als auch die empiristischen Denkschulen der Zeit bestimmten Sprache wesentlich als Repräsentation von Ideen und folgerten daraus als Aufgabe für das Verstehen und für die Sprachphilosophie, den Transport der Ideen von Sprecher zu Hörer möglichst ohne Verzerrung zu gewährleisten, um Missverständnisse und Störungen der Kommunikation zu minimieren. Das Ideal des semiotischen und ästhetischen Diskurses in weiten Teilen des 18. Jahrhunderts bildete die Vorstellung einer rest- und lückenlosen Übermittlung der Idee von Person zu Person, wobei das Medium der Übermittlung im Transport verschwindet.⁹⁴ Was die rationalistische und empiristische Theorie des Zeichens möglichst zum Verschwinden bringen will: die Möglichkeit des Missverständnisses, der Täuschung, des Wahns etc., wird bei Kant zur unverzichtbaren Bedingung der Möglichkeit jeder Mitteilung überhaupt.

Das Thema der »Verrücktheit« und des Wahnsinns ist dem Diskurs der Einbildungskraft längst eingeschrieben. Wenn die Einbildungskraft

93 Vgl. Jeffrey Bernstein: Imagination and Lunacy in Kant's *First Critique* and *Anthropology*. In: *Idealistic Studies* 27 (1997), H. 3, S. 143-154, hier: S. 148. »Kants Anthropologie«, schreibt Goethe 1798 an Schiller, »ist mir ein sehr wertres Buch und wird es künftig noch mehr sein, wenn ich es in geringern Dosen wiederholt genieße, denn im ganzen, wie es dasteht, ist es nicht erquicklich. Von diesem Gesichtspunkt aus sieht sich der Mensch immer im pathologischen Zustande« (Johann Wolfgang von Goethe: Briefe. Hamburger Ausgabe in vier Bänden. Hrsg. von Karl Robert Mandelkow. Hamburg: Wegner 1964, Bd. 2, S. 362 [an Schiller, 19. Dez. 1798]). Vgl. Schings: *Melancholie und Aufklärung* (wie Anm. 10), S. 12 und S. 298. Insofern Goethe die Verallgemeinerung des Wahnsinns bei Kant als eine rationalistische und misanthropische Geste missversteht, kann man in seinen Anmerkungen zur Kantschen Anthropologie durchaus den Beginn jener Tradition sehen, die dieses Missverständnis bis heute verbreitet.

94 »Seit dem siebzehnten Jahrhundert ist diese massive und intrigierende Existenz der Sprache beseitigt«, schreibt Michel Foucault: »Höchstens könnte man sagen, daß die klassische Sprache nicht existiert, daß sie aber funktioniert« (Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966]. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 115). Vgl. Robert S. Leventhal: *Semiotic Interpretation and Rhetoric in the German Enlightenment 1740-1760*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60 (1986), S. 223-248; Paul de Man: *Epistemologie der Metapher* [1978]. In: *Theorie der Metapher*. Hrsg. von Anselm Haverkamp. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, S. 414-437.

für Kant – wie vor ihm für Rousseau und nach ihm für Hegel – die Bezeichnung für eine Kraft der Einwirkung des Ich auf sich selbst darstellt, die der äußeren sinnlichen Affektion eine Autoaffektion hinzufügt und es dadurch ermöglicht, ihrer Unmittelbarkeit zu entgehen, dann stellt die »Verrückung«, die unkontrollierte Einzeichnung von »Einbildung« in die »Erfahrung«, nicht so sehr eine Störung oder Unterbrechung dieses Prozesses der Autoaffektion dar, sondern sie ist ihr von Beginn an eingeschrieben. Wenn die »Verrückung« der Name für eine gewisse Intransparenz der Selbstaffektion für das sich affizierende Subjekt ist, so dass es nicht sicher sein kann, inwieweit die Wahrnehmung eines Gegenstandes durch die eigene Einbildungskraft »geformt« oder »verformt« ist, dann ist diese Intransparenz zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Synthese von Sinnlichkeit und Verstand. Die »Verrückung« ist so nicht nur die »Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe«, sondern sie wohnt den »Erfahrungsbegriffen« als notwendige Möglichkeit – potentiell, als Potential, als *Vermögen* also – immer schon bei.

Die Gefahren der Einbildung

Diese Problematisierung der Einbildungskraft muss im Kontext einer in den verschiedensten Institutionen geführten Diskussion über die Gefahr und das Potential der Einbildungskraft gesehen werden. »Einbildungskraft« ist für verschiedene Autoren im 18. Jahrhundert der Name einer Kraft im menschlichen Verstand, die auf eine unübersichtliche, unkontrollierbare und darum stets suspekta Art und Weise sowohl aktiv vom Subjekt ausgeübt werden wie auch passiv auf dieses einwirken kann. Die sprichwörtliche Nähe von »Genie« und »Wahnsinn« – »wie es denn auch schon eine alte Bemerkung ist, dass dem *Genie* eine gewisse Dosis von Tollheit beigemischt sei«,⁹⁵ heißt in Kants *Anthropologie* – liegt im Diskurs des 18. Jahrhunderts darin begründet, dass sowohl das Genie als auch der Irrsinnige über eine »mächtige« Einbildungskraft verfügen, die ihnen überraschende und innovative Assoziationen mitteilt.⁹⁶ Schon die

95 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 494 (*Anthropologie* § 33, BA 102). Der *topos* leitet natürlich sich aus der Lehre des Enthusiasmus bei Platon und Aristoteles ab. Vgl. Frederick Burwick: *Romantic Madness*. Hölderlin, Nerval, Clare. In: *Cultural Interactions in the Romantic Age. Critical Essays in Comparative Literature*. Hrsg. von Gregory Maertz. Albany: State University of New York Press 1998, S. 29–51.

96 Vgl. Kants *Anthropologie*: »Wie aber gar die Poeten dazu kamen, sich *auch* für begeistert (oder besessen) und für wahrsagend (*vates*) zu halten, und in ihren dichterischen Anwandlungen (*furor poeticus*) Eingebungen zu

antiken Autoren thematisieren eine spezifische *Unbeherrschbarkeit* der Einbildungskraft. Sie haben diese auf die Körperlichkeit der Imagination zurückgeführt.⁹⁷ In Robert Burtons *Anatomy of Melancholy* von 1621 wird die Einbildungskraft für alle denkbaren Formen seelischer und körperlicher Erkrankung verantwortlich gemacht. Parallel zur Aufwertung der Einbildungskraft im ästhetischen Diskurs wird sie hier als eine *Macht* bestimmt, die sich den menschlichen Geist untertan machen kann:

»Die Imagination besitzt erstaunliche Kräfte und bringt wundersame Wirkungen hervor. Das gilt generell, wenngleich sie in Melancholikern besonders wütet und ihre Wahrnehmungen durch beständiges und heftiges Brüten so verfälscht, verzerrt und überzeichnet, daß sich endlich handgreifliche Folgen einstellen und zahlreiche Krankheiten entstehen.«⁹⁸

Kants Anmerkungen zur Einbildungskraft in der *Anthropologie* sind entsprechend gekennzeichnet durch eine Unentschiedenheit über den Anteil von Aktivität bzw. Passivität in der Ausübung des ›Vermögens‹. Kant versucht, zwischen *Einbildungskraft* und *Phantasie* zu unterscheiden, indem er die erste als eine willkürliche Ausübung des Verstandes, die

haben sich berühren konnten, kann nur dadurch erklärt werden: daß der Dichter [...] den günstigen Augenblick seiner ihn anwandelnden inneren Sinnestimmung haschen muß, in welchem ihm lebendige und kräftige Bilder und Gefühle von selbst zuströmen, und er hiebei sich gleichsam nur leidend verhält« (Kant: Werke in sechs Bänden [wie Anm. 1], Bd. 6, S. 494 [*Anthropologie* § 33, BA 102]). Die ›Kritik‹ der Einbildungskraft war in der Tat wie der Diskurs über die Rolle der Einbildungskraft für das kreative ›Genie‹ immer eine Variation über einige Motive der passiven Einbildung. Vgl. Lorraine Daston: Angst und Abscheu vor der Einbildungskraft in den Wissenschaften [1998]. In: dies.: Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität. Übers. von Gerhard Herrgott, Christa Krüger und Susanne Scharnowski. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2001, S. 99-125; Ursula Geitner: Kritik der Einbildungskraft (poetologisch/pathologisch). In: Bildersturm und Bilderflut um 1800. Zur schwierigen Anschaulichkeit der Moderne. Hrsg. von Helmut J. Schneider, Ralf Simon und Thomas Wirtz. Bielefeld: Aisthesis 2001, S. 307-332.

97 Vgl. Jean Starobinski: Grundlinien für eine Geschichte des Begriffs der Einbildungskraft [1970]. In: ders.: Psychoanalyse und Literatur. Übers. von Eckhart Rohloff. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 3-23, hier: S. 9.

98 Robert Burton: Anatomie der Melancholie [1621]. Über die Allgegenwart der Schwermut, ihrer Ursachen und Symptome sowie die Kunst, es mit ihr auszuhalten. Übers. von Ulrich Horstmann. München: Dtv 1991, S. 199.

zweite als unwillkürliche Produktion von Einbildungen definiert.⁹⁹ Die »Einbildungskraft« ist eine aktive und kontrollierbare Kraft, unter die Bezeichnung der »Phantasie« dagegen fällt die ›andere‹ Seite der Einbildungskraft. Die Unterscheidung zwischen »willkürlich« und »unwillkürlich« verläuft parallel zu der von ›aktiv‹ (vom Verstand ausgeübt) bzw. ›passiv‹ (auf den Verstand einwirkend).

Die Unterscheidung zwischen ›Einbildungskraft‹ und ›Phantasie‹ – die Kant in dieser Form aus Wolffs *Psychologica empirica* (1732) übernommen hat¹⁰⁰ – erweist sich jedoch bereits in der Anthropologie als wenig überzeugend, denn immer wieder spricht Kant von unwillkürlichen Einwirkungen der Einbildungskraft. »Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt eben so oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns.«¹⁰¹ Eine grundsätzlich neue Perspektive auf die Unentscheidbarkeit von Aktivität und Passivität in der Ausübung der Einbildungskraft gewinnt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, wenn er die Selbstaffektion zu transzendentelem Status erhebt.¹⁰² Dadurch ergibt sich eine neue Konzeption des Ich. Die Einbildungskraft ist nicht mehr etwas, das dem Ich äußerlich wäre und es ›verführen‹ könnte. Die Einbildungskraft ist vielmehr ein konstitutiver Bestandteil des Ich. Das Ich ist für Kant *in sich* plural, ein nicht notwendigerweise harmonisches Zusammenspiel mehrerer Stimmen. Als Selbstaffektion beschreibt Kant die Eigenschaft der Einbildungskraft, das Ich zu alterieren und wie eine äußere Kraft auf das Innere einzuwirken.

Witz und Einbildungskraft als Vermögen des Zeichens und des Wahnsinns

Als vermögenstheoretische Grundlage des Wahnsinns gilt in Kants *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* somit die Einbildungskraft. Als Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Menschen im Naturzustand und demjenigen in der Zeit der ›Zivilisation‹ nennt Kant ausdrücklich die

99 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 466 (*Anthropologie* § 25, B 68, A 67).

100 Vgl. Liliane Weissberg: Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im späten achtzehnten Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, S. 37.

101 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 476 (*Anthropologie* § 25, BA 80).

102 Vgl. Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik [1929]. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann 1998, bes. S. 127ff.

Einbildungskraft in der Form des *Witzes*. So heißt es im ersten Teil des *Versuchs*:

»Die Behendigkeit, etwas zu fassen und sich zu erinnern, imgleichen die Leichtigkeit, es geziemend auszudrücken, kommen gar sehr auf den Witz an; [...] und die Schwierigkeit, sich ausdrücken zu können, beweiset nichts minder als die Verstandesfähigkeit, sondern nur, daß der Witz nicht gnugsame Beihülfe leiste, den Gedanken in mancherlei Zeichen einzukleiden.«¹⁰³

Witz ist somit ein Vermögen des *Zeichens* und *Bezeichnens*. Bekanntlich hat Kant in seiner kritischen Philosophie die Frage des Zeichens und der Sprache kaum je explizit thematisiert. Einzig in der *Anthropologie*, im Abschnitt über die Einbildungskraft, findet sich eine knappe Bestimmung des »Bezeichnens«. Kant schreibt: »Das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen, ist das *Bezeichnungsvermögen*. – Die Handlung des Gemüts, diese Verknüpfung zu bewirken, ist die *Bezeichnung* (signatio)«. ¹⁰⁴ Das Zeichen als Instrument der Zusammenfassung sinnlicher Daten ist demnach nicht zu denken ohne das Vermögen der Einbildungskraft, nicht aktuell sinnlich gegebene und also nicht-gegenwärtige Vorstellungen zu gegenwärtigen zu assoziieren und so eine Kontinuität der zeitlichen Folge herzustellen. Das Zeichen ist eine gegenwärtige Vorstellung, die dem Zweck dient, eine sinnlich abwesende Vorstellung zu vergegenwärtigen.¹⁰⁵

Der Witz als Vermögen der »Beihülfe« zur Bezeichnung ist notwendig eine Form des Bezeichnungsvermögens. In der *Anthropologie* definiert Kant den Witz – ganz in der Tradition des 18. Jahrhunderts – als ein Vermögen der Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem.¹⁰⁶ Das Verfahren des Witzes, Regeln zu erfinden, beschreibt Kant, wie vor ihm

103 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 888 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 14).

104 Ebd., Bd. 6, S. 497 (*Anthropologie* § 35, BA 106).

105 Vgl. Hermann Mörchen: Die Einbildungskraft bei Kant. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 11 (1930), S. 311-495, hier: S. 347.

106 Vgl. Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 511 (*Anthropologie* § 41, BA 123).

bereits Locke, Addison und Wolff,¹⁰⁷ als ein Erkennen von *Ähnlichkeiten*.¹⁰⁸

Witz ist ein Vermögen der Synthese, indem er »Gattungen« erfinden kann, die verschiedene »Besondere« zu einem »Allgemeinen« zusammenfassen. Da dieses »Allgemeine« nicht einfach vorgegeben ist, muss auch dieses als ein Produkt des Witzes begriffen werden, der in der Lage ist, es zu »erfinden«. Die *Regeln*, von denen Kant spricht, sind nichts anderes als Zeichen: allgemeine Bezeichnungen einer »Gattung«, die verschiedene »besondere« Dinge unter dem Zeichen eines ihnen gemeinsamen »Allgemeinen« versammelt. Der Witz ist – indem er in verschiedenen Einzelwahrnehmungen Ähnlichkeiten entdeckt, die es erlauben, die wahrgenommenen Dinge als gleichartig zu behandeln – ein zeichenproduzierendes Vermögen: ein Vermögen der *Sprache*.

Kant beschreibt im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und in anderen Texten den Witz ebenso wie das ihm zugrundeliegende Vermögen der Einbildungskraft einerseits als das Vermögen des Wahnsinns, der Täuschung, der Störung in jeder Form; andererseits als das Vermögen des Zeichens im allgemeinen, der Sprache und der Kommunikation. Der Wahnsinn folgt aus dem Vermögen des Menschen, Zeichen zu gebrauchen, um mit ihnen zu kommunizieren und zu denken, er folgt – hierin bleibt Kant nahe bei der Vorlage Rousseaus – demnach aus der Möglichkeit der Entwicklung, des Fortschritts und der Gesellschaftlichkeit und ist zugleich deren eigene Bedrohung.

Kein anderer Autor nach Kant hat diese Ambivalenz des Wahnsinns ähnlich pointiert formuliert wie Hegel. In seiner *Enzyklopädie* definiert Hegel Wahnsinn zunächst übereinstimmend mit Kant als den »Fall, wo

107 Lockes *Essay concerning Human Understanding* (1690) definiert *wit* im – für das 18. Jahrhundert kanonischen – Gegensatz zu *judgment*. Vgl. John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* [1690]. In: ders.: *Works. A New Edition, corrected. In ten Volumes.* London: Thomas Tegg u.a. 1823. Reprint: Aalen: Scientia 1963, Bd. 1, S. 145 (*Book 2, Chapter XI, § 2*). Vgl. zum Verhältnis von Witz, Urteilskraft und Einbildungskraft M. A. Goldberg: *Wit and the Imagination in Eighteenth-Century Aesthetics*. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 16 (1958), S. 503-509; Karl-Otto Schütz: *Witz und Humor*. In: Wolfgang Schmidt-Hidding: *Humor und Witz*. München: Hueber 1963 (*Europäische Schlüsselwörter. Wortvergleichende und wortgeschichtliche Studien*. 1), S. 161-244, hier: S. 167f.; Stanley Corngold: *Wit and Judgment in the Eighteenth Century: Lessing and Kant*. In: *MLN* 102 (1987), S. 461-482.

108 Vgl. Kant: *Werke in sechs Bänden* (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 537f. (*Anthropologie § 51*, BA 153).

der Mensch seine *nur subjektive* Vorstellung als *objektiv* sich *gegenwärtig* zu haben glaubt und *gegen* die mit derselben in *Widerspruch* stehende *wirkliche Objektivität festhält*.«¹⁰⁹ Wahnsinn wird für Hegel demnach möglich aus dem Gegensatz von Konkretem und Abstraktem, Wirklichem und Möglichem: Der Wahnsinnige verwechselt seine »subjektive« Vorstellung mit dem »objektiv« Gegenwärtigen, auch wenn es in Widerspruch zu seiner subjektiven Meinung steht. So fährt Hegel fort:

»Aus dem eben Gesagten folgt, daß man die *verrückte* Vorstellung eine vom Verrückten für etwas *Konkretes* und *Wirkliches* angesehene *leere Abstraktion* und *bloße Möglichkeit* nennen kann; denn wie wir gesehen haben, wird eben in jener Vorstellung von der *konkreten Wirklichkeit* des Verrückten *abstrahiert*.«¹¹⁰

Wer hier nun abermals einen eindeutigen Ausschluss des Wahnsinns aus der Ordnung der Vernunft erkennen möchte, muss sich daran erinnern, dass Hegel alles andere als ein Advokat des unmittelbar *gegenwärtigen* sinnlichen Eindrucks ist; nicht nur die *Phänomenologie des Geistes* bevorzugt demgegenüber jederzeit den Gedanken, der das Ergebnis einer abstrahierenden und *entgegenwärtigenden* Reflexion ist. In diesem Sinne beschreibt Hegel nur einen Absatz zuvor die Notwendigkeit, das »Gefundene und Empfundene« – die sinnliche Rezeptivität also – »in *Vorstellungen*« zu verwandeln und »dasselbe zugleich zu einem *äußerlichen Gegenstande*«¹¹¹ zu machen. »Nur wenn ich auf die eben angegebene Art verfare, bin ich bei *Verstande* und erhält der mich erfüllende Inhalt seinerseits die Form der *Objektivität*.«¹¹² Die Möglichkeit des Irrtums – »Sowohl über mich selbst wie über die Außenwelt kann ich mich nun allerdings *irren*«¹¹³ –, ja letztendlich die Möglichkeit des Wahnsinns als Extrem des Irrtums ist damit der Struktur des Verstandes und der Verständigkeit eingeschrieben. Hegel folgt hier sehr präzise dem von Kant beschriebenen Zusammenhang zwischen Zeichen und Wahnsinn und schreibt diesen Zusammenhang wiederum in seine Analytik des Verstandes ein, in dem die »Verrücktheit« folgerichtig als eine »wesentliche Entwicklungsstufe der Seele«¹¹⁴ erscheint.

109 Hegel: Werke (wie Anm. 86), Bd. 10, S. 167 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 408, Zusatz).

110 Ebd., S. 168.

111 Ebd., S. 166f.

112 Ebd., S. 167.

113 Ebd.

114 Ebd., S. 164.

Der Mensch ist dasjenige Wesen, das die Möglichkeit des Wahnsinns besitzt: Er hat »sozusagen das *Vorrecht* der Narrheit und des Wahnsinns.«¹¹⁵ In Hegels Beschreibung des notwendigen Wahnsinns in aller Vernünftigkeit liegt selbstverständlich eine außerordentliche kritische Energie, die sich vor allem gegen die rationalistische und empiristische Vorstellung einer *objektiven* Erkennbarkeit des Wirklichen wendet. Das Thema des Wahnsinns hat demnach auch für Hegel seine Faszination ebendort, wo es gilt, der rationalistischen Vernunft ihre Limitationen aufzuzeigen; die rationalistische Vorstellung einer sich selbst und seiner Erkenntnis gewissen Vernunft muss von hier aus als höchste Stufe der Verblendung und des Wahns erscheinen. Die Ausführungen über Wahnsinn in der Enzyklopädie stehen damit in enger Beziehung zum philosophischen Unternehmen Hegels insgesamt, welches, wie Adorno formuliert, darauf zielt, die rationalistische Vernunft kritisch auf sich selbst anzuwenden, damit sie »der Male von Unvernunft heilend noch an ihrer eigenen Vernunft innewird, aber auch der Spur des Vernünftigen am Unvernünftigen.«¹¹⁶

Witz als »Spiel«

In der Diskussion des Witzes hebt Kant das Element der »Leichtigkeit« der Synthesenbildung hervor. Zwar stiftet das Vermögen Zusammenhänge und ist insofern ein Erkenntnisorgan, aber es erkennt diese Zusammenhänge stets *spielerisch*, ohne Mühe, plötzlich – und mit einer Vorliebe für überraschende und neue Zusammenhänge: »Des vergleichenden Witzes Tun und Lassen ist mehr Spiel; das der Urteilskraft aber mehr Geschäfte.«¹¹⁷ Wenn der Witz allerdings vornehmlich ein *Spiel* ist – und nicht ein seriöses *Geschäft* –, dann ist sein Wirken nicht ohne Gefahren. Das *Spiel* bezeichnet für Kant eine Freiheit von allen Kategorien des

115 Ebd., S. 168. Zum Wahnsinn als »wesentlicher Entwicklungsstufe der Seele« für Hegel vgl. Gerhard Gamm: Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels. Bonn: Bouvier 1981, S. 89-115; Daniel Berthold-Bond: Hegel's Theory of Madness. Albany: State University of New York Press 1995, insbes. S. 37-70.

116 Theodor W. Adorno: Erfahrungsgehalt. In: ders.: Drei Studien zu Hegel [1963]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 110), S. 53-83, hier: S. 71.

117 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), S. 539 (*Anthropologie* § 52, BA 154).

Verstandes, die man als Vorgaben von Ordnung begreifen kann: Kontinuität, Sinnhaftigkeit, Vorhersagbarkeit.¹¹⁸

Im zerstreuten Suchen nach Ähnlichkeiten zeigt sich die Freiheit des Bezeichnungsvermögens von den Vorgaben der sinnlichen Wahrnehmung *und* vom eigenen Verstand. Wenn es sich hier um ein Vermögen handelt, frei von dem Diktat einer gegebenen Ordnung einen *Sinn* zu kreieren, dann kann dies nur möglich sein aufgrund des immanenten Potentials, jederzeit auch *Unsinn* hervorzubringen. Während der Verstand durch seine Kategorien an die Gesetze des Sinns gebunden bleibt, erhält der Witz – und das ihm zugeordnete Seelenvermögen, die Einbildungskraft – durch seine Freiheit zum völligen Unsinn die Möglichkeit, *neuen* Sinn hervorbringen zu können.

»Denn aller Reichtum der ersteren [der Einbildungskraft, O.K.]«, heißt es in der *Kritik der Urteilskraft*, »bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor.«¹¹⁹ Einbildungskraft ist das Vermögen des Unsinn, weil es das Vermögen der Kombination und Rekombination von Sinnpartikeln darstellt. Unsinn – die Absenz von Zusammenhängen jeglicher Art – zeigt sich als die Grundlage jedes Sinns. »*Unsinnigkeit*« als das »Unvermögen, seine Vorstellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nötigen Zusammenhang zu bringen«, wird in Kants *Anthropologie* mit einer Weiblichkeit assoziiert, die ihre Einbildungskraft nicht zu bändigen vermag: Der Unsinnigkeit sei »in den Tollhäusern [...] das weibliche Geschlecht, seiner Schwatzhaftigkeit halber, [...] am meisten unterworfen.«¹²⁰ Indem freilich die Unsinnigkeit der höchste Ausdruck der Freiheit der Einbildungskraft darstellt, wird das *Genie* – das Wesen mit einer besonders kräftigen Einbildungskraft und produktivem Witz – unweigerlich in die Nachbarschaft jener baren Unsinn schwatzenden Frauen gezogen.¹²¹ Witz ist in der *Anthropologie* ein schlechthin sprunghaftes und unberechenbares Vermögen, und insofern mindestens ebenso ein *Unvermögen* wie ein Vermögen. Die in ihm angelegte Tendenz zur Selbstüberbietung – der Wille, Ähnlichkeiten unter unähnlichen Dingen zu sehen – macht ihn suspekt. »Witz«, schreibt Kant,

118 Insofern verbindet sich der Begriff des »Spiels« in der *Kritik der Urteilskraft* mit dem der »Freiheit« und wird zu einem zentralen Begriff in der Beschreibung der Aktivität des »Genies«. Vgl. Winfried Sdun: Zum Begriff des Spiels bei Kant und Schiller. In: Kant-Studien 57 (1966), S. 500-518, hier: S. 504f.

119 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 5, S. 421 (*KdU* § 50, B 202f., A 200).

120 Ebd., Bd. 6, S. 530 (*Anthropologie*, BA 144).

121 Vgl. Winfried Menninghaus: Lob des Unsinn. Über Kant, Tieck und Blaubart. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 26-45.

»hascht nach *Einfällen*; Urteilskraft strebt nach *Einsichten*. [...] Die Jagd auf *Witzwörter* (bon mots), wie sie der Abt Troulet reichlich aufstellte, und den Witz dabei auf die Folter spannte, macht seichte Köpfe, oder ekelt den gründlichen nach gerade an. Er [?] ist erfinderisch in *Moden*, d. i. den angenommenen Verhaltensregeln, die nur durch die Neuheit gefallen [...].«¹²²

Die Spannung zwischen Vermögen und Unvermögen bezieht sich allerdings nicht nur auf die Frage der Seriosität der Produkte des Witzes. Schon im Begriff des *Spiele*s ist eine Selbsttätigkeit des Vermögens angelegt: Wer spielt, handelt nicht im Auftrag oder unter der Kontrolle eines anderen (Vermögens).

So schildert Kant die Struktur der »Phantasterey« – einer milderen, alltäglicheren Form der »Verrückung« – als eine klassische Szene der Selbstaffektion. Sie findet statt in der Sphäre des *Erwachens*, in jenem Zwischenraum zwischen Tag und Nacht also, in dem der Traum – die vollständige Inbesitznahme des Verstandes durch seine Phantasie – endet und das *Wachsein* beginnt. Dieses ist mit all den Konnotationen belegt, die nicht nur bei Kant (man denke an die Semantik von »Aufklärung«) dem Wortfeld des Sehens, der Klarheit, der Bewusstheit etc. zugeordnet sind. Das Aufwachen und sein Pendant, das Einschlafen – diese Zwischenstadien waren Kant suspekt genug, um sie möglichst radikal verkürzen und den Übergang vom einen Zustand in den anderen möglichst direkt erlangen zu wollen.¹²³ Diese Zwischenstadien lassen sich mit der Aktivität des *Wachtraums* assoziieren, einer wiederum spielerischen Einmischung »eingebildeter« Elemente in die sinnliche Wahrnehmung. Kant schreibt:

»Wenn wir nach dem Erwachen in einer lässigen und sanften Zerstreuung liegen, so zeichnet unsere Einbildung die unregelmäßige Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewisser Flecke einer nahen Wand zu Menschengestalten aus, mit einer scheinbaren Richtigkeit, welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick wenn wir wollen zerstreuen. [...] Geschieht etwas dem Ähnliches in einem höheren Grade, ohne daß die Aufmerksamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuschenden Einbildung abzusondern vermag, so läßt diese Verkehrtheit einen Phantasten vermuten.«¹²⁴

122 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 539f. (*Anthropologie* § 52, BA 155).

123 Vgl. Jean-Baptiste Botul: Das sexuelle Leben des Immanuel Kant [1945]. Hrsg. und übers. von Dieter Redlich und Angelika Rüther. Leipzig: Reclam 2001, S. 50f.

124 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 894 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 22).

Indem es in einer scheinbar ordnungslosen Materie eine Ähnlichkeit zu einer allgemeinen Vorstellung, einem allgemeinen *Bild*, erkennt und auf findet, kann das Subjekt *sich selbst* unterhalten und sich ein *nicht unangenehmes* Gefühl verschaffen. Man könnte die Szene ebenso durch Kants Beschreibung des »Witzes« erklären – als eine durch das Erkennen von »Ähnlichkeiten« vermittelte Beziehung eines Besonderen auf ein Allgemeines –, ebenso aber auch als eine Vorwegnahme der synthetisierenden Dynamik der Einbildungskraft. Indem der Witz die Kraft ist, »an der Vorstellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Ähnlichkeit zu vollenden« – wie etwa die Ähnlichkeit »unregelmäßiger Figuren der Bettvorhänge« zu »Menschengestalten« –, betätigt sich diese Verähnlichung als »schöpferische Dichtungsfähigkeit«, die den »einen oder anderen chimärischen Zug [...] mit in die Empfindung einzeichnet«. ¹²⁵

Kants Erzählung über das Aufwachen beschreibt eine *Autosuggestion*. Zwar schreibt Kant, dass »wir das Blendwerk den Augenblick wenn wir wollen zerstreuen« könnten, aber sein Beispiel führt das Gegenteil einer aktiven und kontrollierten Ausübung der Einbildung durch das einbildende Subjekt vor. Vielmehr verdeutlicht die Szenerie der Verwandlung von »Flecken« in »Menschengestalten« den *Zwang*, der von der durch die Einbildungskraft erfundenen und suggerierten Ähnlichkeit ausgeht (»so wird dieses Hirngespens [...] für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müssen«). ¹²⁶ Durch die Suggestion des Zusammenhangs verändert sich jedoch die Wahrnehmung der Materie. Sie richtet sich an der Ähnlichkeit aus und verwandelt die »unregelmäßigen Figuren« in den Kanon der Regelmäßigkeit und Schönheit schlechthin, die menschliche Gestalt. Die Evidenz des Zusammenhangs wird quasi-sinnlich: der Aufwachende *sieht*, vermittelt über die Einwirkung seiner Einbildungskraft, nicht mehr die »unregelmäßigen Flecken«, sondern die regelmäßige »Menschengestalt«.

Man kann Kants Szenerie als Geschichte eines *Einfalls* lesen, in dem Sinne, wie Friedrich Schlegel den »gewitzten« Einfall zum zentralen Organ einer Erkenntnis machen wird, die nicht mehr durch ein denkendes Subjekt regiert wird, sondern die sich in der Sprache (als dem Medium des Denkens) ebenso unberechenbar wie unvorhersehbar *ergibt*. Der *Einfall* erreicht für Schlegel eine solche Evidenz, dass ein »überraschend« gesehener Zusammenhang nur als das geradezu *anamnestische* Wiedererkennen eines notwendig bereits *dagewesenen*, der Erkenntnis vorausgehenden Zusammenhangs erscheinen kann. Der Verstand desjenigen, dem etwas *einfällt*, wird zur Bühne der Wiederbegegnung scheinbar alter

125 Ebd., S. 893 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 22).

126 Ebd. (Hervorhebung von mir, O.K.).

Freunde. »Manche witzige Einfälle«, schreibt Schlegel, »sind wie das überraschende Wiedersehen zwei befreundeter Gedanken nach einer langen Trennung.«¹²⁷

Gefahren der Einbildungskraft: Methoden der Täuschung - Identifikation, Sympathie: Einbildungskraft als Medium der Vergesellschaftung

Im Paragraph 29 der *Anthropologie* geht es Kant darum, die von diesem Vermögen ausgehenden Bedrohungen aufzuzeigen. Kant geht insbesondere auf verschiedene Möglichkeiten der »Täuschung« ein, die sich aus ihrem quasi-sinnlichen Charakter ergeben. »Die Täuschung durch die *Stärke* der Einbildungskraft des Menschen«, schreibt Kant, »geht oft so weit, daß er dasjenige, was er nur im Kopf hat, außer sich zu sehen und zu fühlen glaubt.«¹²⁸

Welche Dinge aber bildet die Einbildungskraft ein? Kant gibt hier, im Anschluss an Humes Ausführungen über das Vermögen, die Auskunft, dass sie zumeist bei weitem nicht so ungewöhnliche und kreative Assoziationen hervorbringt, wie man es vielleicht erwarten könnte. Kant schreibt: »Die Einbildungskraft ist indessen nicht so schöpferisch, als man wohl vorgibt. Wir können uns für ein vernünftiges Wesen keine andere Gestalt als schicklich denken, als die Gestalt eines Menschen.«¹²⁹ Die Erzeugungen der Einbildungskraft folgen einem Gesetz des Erwartbaren und Wahrscheinlichen. Wenn man sich an die bei Kant jederzeit betonte *Freiheit* der Einbildungskraft erinnert – an ihr Potential also, alles Mögliche oder auch Unmögliche, alles Sinnvolle oder auch Wahnsinnige sinnlich zu vergegenwärtigen –, dann mag diese Aussage zunächst erstaunlich wirken. Wie kann es erklärt werden, dass sich die Einbildungskraft bei ihren Schöpfungen an ein bestimmtes Gesetz des Erwart-

127 Friedrich Schlegel: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. [Bisher:] Bd. 1-14, Bd. 16-23. Paderborn u. a.: Schöningh, Zürich: Thomas 1958-1995, Bd. 2, S. 171 (*Athenäums-Fragment*, Nr. 37). Zur romantischen Konzeption des »Einfalls« vgl. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy: *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism* [1978]. Übers. von Philip Barnard und Cheryl Lester. Albany, N.Y.: State University of New York Press 1988 (*Intersections: Philosophy and Critical Theory*), S. 52-56.

128 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 481 (*Anthropologie* § 29, B 86, A 85f.).

129 Ebd., S. 480 (*Anthropologie* § 29, B 85f., A 84).

baren und des Wahrscheinlichen hält, wenn sie doch eigentlich alle Freiheit hätte, Unerwartetes zu erschaffen?

Kants Ausführungen über die »Stärke« der Einbildungskraft geben eine Antwort auf diese Frage. Indem sie dasjenige zur Darstellung bringt, was *man* für real hält, erfüllt sie die Erwartungen des Verstandes und kann es daher erreichen, dass dieser ihre Darstellung für wahr hält. Das Erwartbare allein ist evident und glaubwürdig. »Daher«, schreibt Kant, »macht der Bildhauer oder Maler, wenn er einen Engel oder einen Gott verfertigt, jederzeit einen Menschen. Jede andere Figur scheint ihm Teile zu enthalten, die sich, seiner Idee nach, mit dem Bau eines vernünftigen Wesens nicht zusammen vereinigen lassen (als Flügel, Krallen, oder Hufe).«¹³⁰ Die meisten Geschöpfe der Einbildungskraft sind demnach nicht besonders ungewöhnlich. Gerade darin liegt die eigentliche »Stärke« der Einbildungskraft, und folglich ihre eigentliche Gefahr: Ihre Assoziationen sind nicht auf den ersten Blick chimärisch, sondern mit allen scheinbaren Regeln der »Erfahrung« vereinbar (selbst dort, wo, wie im Fall der Frage nach der Gestalt eines Engels oder Gottes, Erfahrung überhaupt nicht möglich ist). Die Gefahr der Einbildungskraft liegt darin, dass sie sich »naturalisiert«, dass ihre Schöpfungen als selbstverständlich hingenommen werden, so dass sie nicht mehr als Einbildungen erscheinen, sondern als reale *Erfahrungen*.

In seinen weiteren Ausführungen über die »Stärke« erweitert Kant die Möglichkeiten der Einbildungen über die Assoziation des »Wahrscheinlichen« hinaus, indem er die Verbindung der Einbildungskraft mit den *Affekten* bespricht. Die Assoziationen folgen nicht nur dem Gesetz des allgemein für »wahr« Gehaltenen, sondern ebenso sehr dem Gesetz der subjektiven Affekte. Die Einbildungskraft hat also zwei Methoden, das sinnlich Anwesende mit einem Abwesenden zu verknüpfen: neben dem »Wahrscheinlichen« (demjenigen, das durch die Schemata des Verstandes verbürgt wird) die affektive Neigung des Subjekts.¹³¹

130 Ebd., S. 480f.

131 Beide Arten der Assoziation bilden bereits bei Hume wesentliche Prinzipien der Einbildungskraft. Im *Treatise of Human Nature* (1739/40) wird dies insbesondere anhand des Mitleids vorgeführt (vgl. David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Hrsg. von David Fate Norton und Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press 2000, S. 238f.). Die »Assoziationsprinzipien«, schreibt Deleuze, »verhalten ihren Sinn nur in der Verbindung mit den Affekten. Nicht nur sind es die affektiven Umstände, die die Ideenassoziationen lenken, sondern den Relationen selbst wird ein Sinn, eine Richtung, eine Unumkehrbarkeit, eine Ausschließlichkeit in Funktion der Affekte zugewiesen« (Gilles Deleuze: *Hume* [1972]. In: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*. Hrsg.

Kant nennt zuerst das Beispiel des »Heimwehs«: »Das *Heimweh* der Schweizer [...], welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft in ihren Jugendjahren erregten Sehnsucht nach den Örtern, so sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen«.¹³² Doch ist diese »Lebensfreude« der Jugend, wie Kant ergänzt, stets eine Fiktion. Falls die »Schweizer« wieder die Orte ihrer Jugend aufsuchten, würden sie »in ihrer Erwartung sehr getäuscht und so auch geheilt«.¹³³

Schon das die Sehnsucht auslösende Begehren *an sich* ist ein Produkt der Einbildungskraft, insofern der ersehnte Zustand (die »Sorgenfreiheit« der Jugend) immer schon ein Bild, eine Projektion war. Wenn der heimkehrende »Schweizer« meint, sein Land habe sich in der Zeit seiner Abwesenheit »sehr geändert«, täuscht er sich darüber, dass sein Blick nicht mehr derjenige seiner Jugend ist, in der er sich als Teil einer »nachbarlichen Gesellschaft« vorgestellt hat.

Auch wenn Kant dies nicht ausführt, können alle von ihm genannten Beispiele auf Humes Assoziationsprinzipien der Nachbarschaft in Raum und Zeit (die »Schweizer«), vor allem aber auf das der Ähnlichkeit zurückgeführt werden. Der letztere Bezug ergibt sich vor allem durch den aus einer Ähnlichkeit hervorgebrachten Akt der *Identifikation*, der sich zur »sympathetischen« Ferneinwirkung steigern kann. Die Identifikation

von David Lapoujade. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 236-247, hier: S. 242). Vgl. Holger Wille: Inwiefern ein Empirismus kein Empirismus bleiben kann – Zu David Humes Theorie der Imagination im *Traktat über die menschliche Natur* (1739/40). In: Reiz – Imagination – Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680-1830). Hrsg. von Jörn Steigerwald und Daniela Watzke. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 75-89.

132 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 481 (*Anthropologie* § 29, B 87f., A 86). Nur auf den ersten Blick wirkt es überraschend, dass Kant sich hier auf das »Heimweh der Schweizer« bezieht. Dies hat seinen Grund darin, dass die erste »wissenschaftliche« Untersuchung des Heimwehs als pathologischem Syndrom, J. Hofers *Dissertatio Medica De NOSTALGIA, oder Heimwehe* (1688), sich ausschließlich mit dem Heimweh Schweizer Bürger außerhalb der Schweiz beschäftigt. Später wurde die Nostalgie auch als »Schweizerkrankheit« bezeichnet (vgl. K.-H. Gerschmann: Nostalgie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 1-12. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co 1971-2004, Bd. 6, Sp. 934f.).

133 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 481 (*Anthropologie* § 29, B 87f., A 86).

macht eine sinnliche Affektion des anderen als eigene Affektion erfahrbar. Die Einbildungskraft versetzt den »Zuschauer«, wie bereits Rousseau beschrieben hat, in das Innere des »Akteurs« und lässt ihn eine (vermeinte) Affektion quasi-sinnlich spüren. Ein starkes Gefühl – wie etwa Ekel – kann so, allein durch den Sichtkontakt vermittelt, von einem Subjekt zum anderen augenblicklich übergreifen. Kants schreibt, mit seinem Beispiel aus der Sphäre des Reiseberichts die phantastische Tätigkeit der Einbildungskraft seinerseits vollziehend: »Der Anblick des Genusses ekeler Sachen an anderen (z.B. wenn die Tungusen den Rotz aus den Nasen ihrer Kinder mit einem Tempo aussaugen und verschlucken) bewegt den Zuschauer eben so zum Erbrechen, als die wenn ihm selbst ein solcher Genuß aufgedrungen würde.«¹³⁴

Als eine gesteigerte und dynamisierte Variante der Identifikation spricht Kant im folgenden Abschnitt die »Sympathie der Einbildungskraft« an. Kant schreibt:

»Man kann zu allen diesen noch die Wirkungen durch die Sympathie der Einbildungskraft zählen. Der Anblick eines Menschen in konvulsivischen, oder gar epileptischen Zufällen reizt zu ähnlichen krampfhaften Bewegungen [...], und der Arzt, Hr. Michaelis, führt an: daß, als bei der Armee in Nordamerika ein Mann in heftige Raserei geriet, zwei oder drei beistehende durch den Anblick desselben plötzlich auch darin versetzt wurden [...]; daher es Nervenschwachen (Hypochondrischen) nicht zu raten ist, aus Neugierde Tollhäuser zu besuchen.«¹³⁵

»Sympathie« ist eine Krankheit des »Zufalls«: Sie fällt plötzlich »beistehende« Personen an und »versetzt« sie unvermittelt in die Lage eines anderen Befallenen. Kant versteht »Sympathie« demnach nicht (im Sinne des 18. Jahrhunderts) als »Mitleid« und noch weniger (im »modernen« Sinne des Wortes) als Bezeichnung für eine »Zuneigung« oder »Affinität« einer Person zu einer anderen – obgleich bereits Hume »sympathy« in diesem Sinne gebraucht –, sondern als die okkulte Macht der Einbildungskraft, durch bloßen Blickkontakt sinnliche Affektionen von einem Subjekt zu einem anderen zu vermitteln. Die Quelle für Kants Verständnis von »Sympathie« kann entsprechend eher in der Naturphilosophie der frühen Neuzeit als in der zeitgenössischen Vermögenslehre ausgemacht werden. »Sympathie« bezeichnet hier die Vorstellung einer Wechselwirkung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, die es ermöglicht, Din-

134 Ebd. (*Anthropologie* § 29, BA 86).

135 Ebd., S. 482 (*Anthropologie* § 29, B 87f., A 88).

ge zu Heilzwecken einzusetzen, die qua »natürlicher Magie« (*magia naturalis*) in Korrespondenz zu der Erkrankung stehen.¹³⁶

Kant begreift die durch »Sympathie« entstandenen Korrespondenzen nicht als Zeichen eines universellen Zusammenhangs, sondern im Gegenteil als radikale Unterbrechung. Durch sie kann der Mensch »plötzlich« aus der Kontinuität seiner Erfahrung herausgerissen und buchstäblich »versetzt« werden. So leitet Kant in der *Anthropologie* das Wort »Verrückung« daraus ab, dass sie einen »ganz verschiedenen Standpunkt« benennt, »worein, so zu sagen, die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht«.¹³⁷ Das »Tollhaus« erscheint in dieser Lage als die einzige Möglichkeit, eine Epidemie der Zufälligkeiten zu verhindern. Wenn die Einbildungskraft die Grenzen von »außen« und »innen« überspringt, helfen nur noch Mauern.

Kants Modell der Einbildungskraft in der *Anthropologie* gründet in einer impliziten Theorie der Gemeinschaft und Vergemeinschaftung. Die Einbildung »versetzt« das Ich in die eingebildete Position des anderen und lässt es phantasmatisch an dessen Affektion teilhaben. Was Kant als »Sympathie der Einbildungskraft« bezeichnet, ist eine Erweiterung des Gedankens der Identifikation um die Annahme, dass schon das *Anzeichen* der Reaktion auf eine solche das Gefühl der teilnehmenden Mit-Affektion auslösen kann. Die »Sympathie« ist die Identifikation: Sie negiert die Grenzen zwischen einem Ich und dem anderen und schafft die Fiktion eines »wir«. Insofern die Einbildungskraft für Kant ein sinnliches Vermögen ist – sie ist »jederzeit sinnlich«,¹³⁸ heißt es in der *Kritik der reinen Vernunft* –, ist die durch sie begründete Gemeinsamkeit allerdings notwendig eine Gemeinsamkeit des Leidens und Erleidens. Die Gemeinschaft der »Sympathie« ist eine Raserei, ein epileptischer »Zufall«. Die Mit-Affektion löst für Kant nicht, wie das »Mitleid« für Rousseau, eine sozusagen dialektische Bewegung – aus dem Ich heraus und zu diesem zurück – aus, sondern sie verbleibt in einem reinen Außer-sich-sein: im Versetztsein und also in der »Verrücktheit«.

136 Vgl. Heinz Schott: Sympathie als Metapher in der Medizingeschichte. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 10 (1992), S. 107-127, bes. S. 109f.; Joseph Vogl: Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen. München: sequenzia 2002, S. 87-107.

137 Vgl. Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 531 (*Anthropologie* § 49, BA 146f.).

138 Ebd., Bd. 2, S. 178 (*KrV*, A 124).

Hypochondrie als Pathologie der Mit-Affektion - Wahnsinn als hermeneutische Pathologie

Eine für Rousseau wie auch für Kant besonders wichtige Art und Weise der Wirkung der Einbildungskraft ist nun, dass sie die Erfahrungen (das Denken, die Gefühle) des anderen erfahrbar macht, gleichsam *als wären es die eigenen Erfahrungen*. Während Rousseau die durch die Einbildungskraft ermöglichte Form der Vergemeinschaftung auf das Mitleid beschränkt, stellt dieses für Kant nur *eine* – und keineswegs eine besonders hoch einzuschätzende – Möglichkeit des Bezugs zum anderen dar. Die Einbildungskraft ist für Kant nicht bloß das »Vermögen« des Mitleids, sondern das Vermögen der Teilhabe ebenso wie des Bezeichnens (als »Witz«) und also allgemein der Kommunikation und Mitteilung. Man kann sogar sagen, dass es das »Vermögen« *überhaupt* als eine Ermöglichung des *Möglichen* – des potentiell Zukünftigen oder Gegenwärtigen – ist im Gegensatz zu den Sinnesvermögen, die auf das Aktuelle und Wirkliche beschränkt sind. Allerdings darf das »Vermögen« hier wie auch sonst nicht nur als die Möglichkeit der Ausübung einer vorhandenen Befähigung verstanden werden, sondern mindestens ebenso als ein *Zwang*, das Eingebildete wahrzunehmen.

Wenn die Einbildungskraft das fundamentale Vermögen der Vergemeinschaftung (als Grundvermögen der Mitteilung) ist, dann ist es zugleich – und dieses ›zugleich‹ ist keine empirische Zufälligkeit, sondern es folgt aus der transzendentalen Struktur der Einbildungskraft und dem von ihr Ermöglichten – das Vermögen der Täuschung, der Verstellung, der Blendung und Verblendung, der Lüge und also des ›Scheins‹. Wenn Kant die »bürgerliche« Gesellschaft zu Beginn des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* als eine Gesellschaft der Täuschung und Dissimulation charakterisiert, dann bedeutet dies kaum, dass Kant sich auf eine wie auch immer satirische oder gar ›rousseauistische‹ Art und Weise von seiner zeitgenössischen Gesellschaft distanzieren will. Vielmehr zeigt sich hier die Einsicht, dass eine »bürgerliche« Gesellschaft nur eine Gesellschaft der Einbildungskraft, der Einbildungen sein kann und dass diese Gesellschaft stets potentiell eine der Täuschung und Verstellung, ja selbst der »Narrheit« und des Wahnsinns sein muss.

Der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* ist demzufolge ein Versuch über die Pathologien der Gesellschaft, die von den Bedingungen der Möglichkeit der Gesellschaft selbst hervorgebracht werden. Mit anderen Worten fragt Kant nicht danach, ob Geisteskrankheiten soziale Ursachen haben, sondern es geht ihm darum, zu zeigen, wie die in der Einbildungskraft begründete Möglichkeit der Mitteilung und Vergemeinschaftung zugleich den Wahnsinn als Pathologie der Gesellschaftlichkeit

produziert. Eine pathologische Störung der Gesellschaft ist der Wahnsinn in den Varianten, die Kants *Versuch* beschreibt, weil er entweder eine Unterbrechung der gesellschaftlichen Mitteilung und einen Ausschluss des Wahnsinnigen mit sich bringt – wie im Falle der »Narrheit« – oder aber, indem er geradezu umgekehrt eine Übersteigerung der Mitteilung mit sich bringt, die die Menschen in eine nicht mehr kontrollierbare, irrationale »Masse« verwandelt – wie im Fall der »Schwärmerei«.

Im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* ist es zunächst die Hypochondrie, die den Zusammenhang der »Verrückung« zur Thematik der Gemeinschaft verdeutlicht. »Die phantastische Gemütsbeschaffenheit«, schreibt Kant, »ist nirgend gemeiner als in der Hypochondrie.«¹³⁹ Wenn Kant die Hypochondrie im *Versuch* als ausführlichstes Paradigma einer Ausprägung der »Verrücktheit« behandelt, dann wohl nicht nur wegen ihrer »gemeinen« Verbreitung, sondern auch, weil ihre Charakteristik durch die Struktur der »Einzeichnung« fremder Zeichen in die eigene Wahrnehmung definiert ist. Kant schreibt:

»Der Hypochondrist hat ein Übel, das, an welchem Orte es auch seinen Hauptsitz haben mag, dennoch wahrscheinlicher Weise das Nervengewebe in allerlei Teilen des Körpers unzeitig durchwandert. Es zieht aber vornehmlich einen melancholischen Dunst um den Sitz der Seele, dermaßen, daß der Patient das Blendwerk fast aller Krankheiten, von denen er nur höret, an sich selbst fühlt.«¹⁴⁰

Der Hypochonder leidet zwar unter einem realen »Übel«, aber sein Leiden multipliziert sich durch die Neigung des Hypochonders, jede Krankheit, von der er hört, für diejenige zu halten, unter der er leidet. Durch den »melancholischen Dunst«, den die Hypochondrie verursacht, *fühlt* er augenblicklich jede Krankheit, von der er »nur höret«. Auch der Hypochonder verwechselt also »Zeichen« und »Bezeichnetes« und auch seine Variante des Wahns ist eine sprachliche und semiotische Verrückung. Angestoßen von einer vagen und »unsteten« Affektion seines Gemüts durch den Körper, sucht der Hypochonder nach einem Namen und nach einer Ursache für sein »Übel«, um dann jede sich anbietende Krankheit augenblicklich an sich aufzufinden und vermittelt über eine Affektion des Körpers durch das Gemüt tatsächlich zu fühlen. Sein innerer Zustand ist nichts anderes als ein *Einfallstor* für die Analogie mit dem Äußerem.

Die Wahrnehmung des eigenen körperlichen Zustands ist beim Hypochonder somit krankhaft über äußere Zeichen vermittelt: Er befindet sich stets auf der Suche nach Ähnlichkeiten zwischen den eigenen Symp-

139 Ebd., Bd. 1, S. 895 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 25).

140 Ebd.

tomen und den Krankheiten, von denen er hört. Insofern das Auffinden solcher Ähnlichkeiten, das bei »fast allen Krankheiten« gelingt, von denen er hört, augenblicklich das *tatsächliche* Empfinden der jeweiligen Krankheiten bewirkt, ist die Hypochondrie der Name für ein krankhaft rezeptives Verhältnis zum *Sprechen* (und Schreiben) über Krankheiten.¹⁴¹ Das Leiden des Hypochonders kann sich entsprechend unendlich potenzieren, wenn er in medizinischer Literatur nicht mehr nur nach den Ursachen für sein anfängliches »Übel« sucht, sondern beginnen muss, auch noch für jedes angelesene »Übel« eine Ursache zu suchen. Der Hypochonder, schreibt Kant, »redet daher von nichts lieber als von seiner Unpäßlichkeit, liest gerne medizinische Bücher, findet allenthalben seine eigene Zufälle, in Gesellschaft wandelt ihn auch wohl unvermerkt seine gute Laune an, und alsdann lachet er viel, speiset gut, und hat gemeinlich das Ansehen eines gesunden Menschen.«¹⁴²

Wenn man folglich die Hypochondrie als eine Krankheit der Lese-sucht, der wahnhaften und abhängigen Lektüre (»addictive reading«)¹⁴³ bezeichnen kann, dann wird man zugleich sagen müssen, dass Kant hier nicht etwa eine zu ausgiebige Lektüre als solche kritisiert, sondern die *Methode* des Lesens: die Identifikation. Der hypochondrische Leser ist ein »einfühlender« Leser, eine Technik, die sich gleichermaßen auf den Witz (das Erkennen von Ähnlichkeiten zwischen dem Gelesenen und dem eigenen Körperzustand) wie auf die »Sympathie der Einbildungskraft« (das durch das Erkennen von Ähnlichkeiten mögliche Vermögen der Identifikation) zurückführen lässt. Wenn schon Rousseau die Identifikation nicht als eine stabile Beziehung zwischen zwei Subjekten versteht, entfaltet sie bei Kant explizit eine destabilisierende Dynamik, die zu einer Potenzierung des Wahns führen kann.

Die »Verrücktheit« oder »Phantasterei« ist mit anderen Worten eine Krankheit der übersteigerten Mit-Empfindung und Mit-Affektion. Kant beschreibt sie als ein strukturelles Außer-sich-sein, eine Raserei der

141 Vgl. Peter D. Fenves: *A Peculiar Fate. Metaphysics and World-History in Kant*. Ithaca, London: Cornell University Press 1991, S. 211f. Zur Hypochondrie als Mode- und Lektürekrankheit in medizinischen Diskursen des 18. Jahrhunderts vgl. Ulrich Nassen: *Trübsinn und Indigestion. Zum medizinischen und literarischen Diskurs über Hypochondrie im 18. Jahrhundert*. In: Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik. Hrsg. von Manfred Frank, Friedrich A. Kittler und Samuel Weber. Olten, Freiburg i.Br.: Walter 1980, S. 171-186.

142 Kant: *Werke in sechs Bänden* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 895 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 25).

143 Fenves: *A Peculiar Fate* (wie Anm. 141), S. 211.

Empfindung in privater wie auch öffentlicher (und in beiden Fällen somit *politischer*) Hinsicht:

»Einerlei Vorstellung wirkt nach dem verschiedenen Gemütszustande der Menschen in ganz unterschiedlichen Graden auf die Empfindung. Es gibt daher eine Art von Phantasterei, die jemanden bloß deswegen beigemessen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewissen Gegenständen gerührt wird, vor die Mäßigung eines gesunden Kopfes ausschweifend zu sein geurteilt wird. Auf diesen Fuß ist der *Melancholicus* ein Phantast in Ansehung der Übel des Lebens. Die *Liebe* hat überaus viel phantastische Entzückungen, und das feine Kunststück der alten Staaten bestand darin, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantasten zu machen.«¹⁴⁴

Eine Variante der Hypochondrie ist die von Kant im *Versuch* als »Wahnsinn« (im engeren Sinn) bezeichnete Gemütskrankheit. »Der Wahnsinnige«, schreibt Kant, »siehet oder erinnert sich der Gegenstände so richtig wie jeder Gesunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menschen durch einen ungereimten Wahn auf sich aus und glaubet daraus wer weiß was vor bedenkliche Absichten lesen zu können, die jenen niemals in den Sinn kommen. Wenn man ihn hört, so sollte man glauben, die ganze Stadt beschäftige sich mit ihm.«¹⁴⁵ Mit einem Begriff, der später gebräuchlich wurde, kann man »Wahnsinn« in Kants Beschreibung als *Paranoia* verstehen: als Beobachtungs- bzw. Verfolgungswahn, der wahnhaften Gedanken über eine externen Beeinflussung und Bedrohung des eigenen Ich beinhaltet. Der »wahnsinnige« Paranoiker bezieht nicht, wie der Hypochonder, eine Form des Sprechens (etwa der medizinischen Literatur) auf seinen körperlichen Zustand, sondern er versteht *jegliches* Sprechen als ein *gegen ihn* gerichtetes und ihn bedrohendes Sprechen. Der »Wahnsinnige« ist in gewisser Weise die symmetrische Gegenfigur zum »Hypochonder«, denn wo jener jeden Sprechakt zwanghaft in sich aufnimmt und als körperlichen Zustand umsetzt, sieht dieser eine zukünftige *Bedrohung* seiner Person durch die Sprechakte der anderen.

Auch »Wahnsinn« (im engen Sinn) ist eine Krankheit der Sprache. Wie der Hypochonder ist der »Wahnsinnige« durch eine zwanghafte Rezeptivität geprägt, durch die Abhängigkeit vom Sprechen der Anderen, dem er immer eine lebensnotwendige Bedeutung zuweist, denn nur hier kann er Anzeichen über künftige Gefahren erkennen. Jeder beobachtete Austausch wird zum Anzeichen einer künftigen Bedrohung: »Die Marktleute, welche miteinander handeln und ihn etwa ansehen, schmieden An-

144 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 896 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 25).

145 Ebd., S. 897 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 26).

schläge wider ihn, der Nachtwächter ruft ihm zum Possen, und kurz er siehet nichts als eine allgemeine Verschwörung wider sich.«¹⁴⁶ Auch wenn Kant den Namen Rousseaus in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, wird es den Zeitgenossen nicht schwer gefallen sein, in der Beschreibung des Krankheitsbildes des »Wahnsinns« den berühmtesten Paranoiker des 18. Jahrhunderts wiederzuerkennen. In seinen Anthropologievorlesungen nennt Kant Rousseau explizit als Beispiel für den Verfolgungswahn.¹⁴⁷ Es ergibt sich die ironische Folgerung, dass ausgerechnet der Theoretiker eines Naturzustands ohne jede Einbildungskraft für Kant eine »phantastische« Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Sprechen aufweist.

Wahnsinn und »sensus communis«

Wahnsinn ist ein Produkt der Gesellschaftlichkeit: Er wäre ohne den Raum des Fiktionalen und des Phantastischen, den die Sprache als Medium der Gesellschaftlichkeit eröffnet, nicht denkbar. Zugleich aber beendet er auch die Gesellschaft, insofern Wahnsinn gerade durch die Unfähigkeit von Kommunikation und Mitteilung bestimmt wird. Kants Analyse lässt keinen Zweifel daran, dass diese Dissoziation des Wahnsinnigen aus dem Raum der Gesellschaft aus einer strukturellen Gegebenheit der Sprache folgt. In dem Raum zwischen Signifikant und Signifikat eröffnet die Einbildungskraft ein Feld der Täuschung, der Fiktion, der Lüge und also des Wahns in allen seinen Facetten.

Deutlicher als im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* hat Kant diesen Aspekt seiner Theorie des Wahnsinns in der *Anthropologie* angesprochen. »Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit«, schreibt Kant,

146 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 897 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 26).

147 »Rousseau«, so kann man in einer Mitschrift der Anthropologievorlesungen Kants nachlesen, »war ein Mann von großer Laune, hatte aber auch wunderliche Grillen, und einen großen Hang zum Argwohne; er glaubte immer Ränke zu bemerken, so daß seine Phantasie sehr nahe an Wahnsinn gränzte. [...] Rousseau hatte eine eingebildete Grille, da er glaubte, alle Menschen verschwören sich gegen ihn« (zit. nach Brandt: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [wie Anm. 10], S. 316). Zu einer Lektüre der Kulturtheorie Rousseaus als paranoider *Verschwörungstheorie* vgl. John Farrell: *Paranoia and Modernity. Cervantes to Rousseau*. Ithaca, NY, London: Cornell University Press 2006, S. 251-278 (»Rousseau's Great Plot«).

»ist der Verlust des *Gemeinsinnes* (sensus communis), und der dagegen eintretende *logische Eigensinn* (sensus privatus), z.B. ein Mensch sieht am hellen Tage auf seinem Tisch ein brennendes Licht, was doch ein anderer Dabeistehende nicht sieht, oder hört eine Stimme, die kein anderer hört.«¹⁴⁸

Die *Anthropologie* entwickelt damit eine neue Bestimmung dessen, was Wahnsinn allgemein genannt werden kann und was die einzelnen Phänomene des Wahns vereint. Der Wahnsinnige kann nicht Teil einer Gemeinschaft (*communitas*) sein, er ist *per se* alleine (*privat*). In diesem Sinn ist der Wahnsinn sowohl der Definition des *Versuchs* als auch der der *Anthropologie* gemäß die *Singularität*, die absolute Unvermitteltheit einer unbegrenzten Subjektivität, die sich jeder Befähigung zur Kommunikation entzieht.¹⁴⁹

Kant bestimmt den *sensus communis* anders als seine Vorgänger im 18. Jahrhundert. Bei den meisten Autoren des 18. Jahrhunderts, vor allem in der englischen Moralphilosophie (Adam Smith, Hume) wird der *common sense* als ein (natürliches) Gefühl für Gesellschaftlichkeit, für ästhetischen Geschmack und für richtiges moralisches Verhalten bestimmt.¹⁵⁰ Für Kant ist der *sensus communis* dagegen kein *Gefühl* für eine bereits bestehende Gemeinschaft, sondern eher (im Gegenteil) die *Grundlage* für Kommunikation und Sozialität. Diese neue Interpretation des *sensus communis* nimmt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* vor. In § 40 heißt es:

»Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.«¹⁵¹

148 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 535 (*Anthropologie* § 50, B 151).

149 Vgl. Avital Ronell: Taking it Philosophically: *Torquato Tasso's* Women as Theorists. In: dies.: *Finitude's Score. Essays for the End of the Millennium*. Lincoln, London: University of Nebraska Press 1994, S. 129-158, hier: S. 156.

150 Vgl. Astrid von der Lühe: *Aisthesis – synaisthesis – sensus communis*. Shaftesburys Entdeckung des moralischen Gefühls. In: *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*. Hrsg. von Hans Adler. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 185-203.

151 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 5, S. 389 (*KdU* § 40, B 157).

In erster Linie also ist der *sensus communis* die »Idee eines *gemeinschaftlichen Sinnes*«. Er ist also zunächst ein Sinn für die Gemeinschaftlichkeit der im ästhetischen Urteil frei miteinander arbeitenden Erkenntniskräfte (Verstand und Einbildungskraft). Der *sensus communis aestheticus* ist demnach ein Sinn der Sinne, eine Wahrnehmung der eigenen Wahrnehmung, die einen »*Konsensus* der Erkenntniskräfte«¹⁵² fühlbar macht. Gegen die Tradition der *common-sense*-Philosophie des 18. Jahrhunderts greift Kant damit auf eine historisch ältere Bestimmung des *sensus communis* zurück: Die Beschreibung eines inneren Sinnes, der die Einheit der äußeren Sinne herstellt, miteinander vermittelt und somit ein Sinn für die *Gemeinschaft der Sinne* ist, lässt sich in diesem Sinn bereits bei Aristoteles finden.¹⁵³

Der *sensus communis* nimmt »in seiner Reflexion auf die *Vorstellungsart* jedes andern in Gedanken [...] Rücksicht«, heißt es in der *Kritik der Urteilskraft*. Die *Vorstellungsart* ist allerdings keine konkrete Vorstellung, keine bestimmte Meinung und kein bestimmtes Urteil, sondern viel eher die *Struktur* der Vorstellungen und also der Vorstellbarkeit. Der *sensus communis* nimmt also auf die allen Menschen gleichsam gegebene *apriorische* Struktur der Erkenntnisvermögen Rücksicht, durch die allein Erfahrung möglich ist: die Sinnlichkeit und ihre apriorischen Bedingungen, deren Zusammenspiel zum Zweck der Erkenntnis Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt. In diesem Sinn schreibt Kant, der Gemeinsinn sei die »Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte«. ¹⁵⁴

Erst aus diesem *Sinn* für die Sinnlichkeit, für die allen Menschen gemeinsame Endlichkeit, erwächst für Kant die transzendentalpolitische Bedeutung des *sensus communis*.¹⁵⁵ Indem der Urteilende auf die »Vorstellungsart« aller anderen potentiell urteilenden Menschen *a priori*

152 Hans Graubner: »Mitteilbarkeit« und »Lebensgefühl« in Kants »Kritik der Urteilskraft«. Zur kommunikativen Bedeutung des Ästhetischen. In: Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik. Hrsg. von Friedrich A. Kittler und Horst Turk. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 53-75, hier: S. 63.

153 Vgl. Waltraud Naumann-Beyer: Zwei Bedeutungen von *Gemeinsinn* und ihr Zusammentreffen in Kants Begriff *sensus communis aestheticus*. In: Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne. Hrsg. von Hans Adler. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 213-224, hier: S. 214f.

154 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 5, S. 321 (*KdU* § 20, B 65).

155 Vgl. Graubner: »Mitteilbarkeit« und »Lebensgefühl« in Kants »Kritik der Urteilskraft« (wie Anm. 152), S. 63f.

»Rücksicht nimmt«, hält er sein Urteil »gleichsam an die gesamte Menschenvernunft«, um es dadurch *entprivatisieren*, seinen privaten Bedingungen, Interessen und Vorurteilen entziehen. Die beiden großen »Traditionslinien« der Bestimmung des *sensus communis* – als Sinn für die Gemeinsamkeit der Sinne einerseits und als Sinn für eine menschliche Gemeinschaft andererseits – kommen demnach in Kants Bestimmung des Begriffs zusammen, wobei die politische Bedeutung erst an die transzendentalästhetische anknüpft. In den zahlreichen neueren Kommentaren zur politischen Bedeutung des *sensus communis* in der *Kritik der Urteilskraft*, die durch Hannah Arendt angeregt wurden, wird dieser Zusammenhang oft nicht erkennbar.¹⁵⁶

Aus diesem Zusammenhang heraus wird einsichtig, dass der Kantische *sensus communis* komplexer strukturiert ist, als etwa Hannah Arendt es beschreibt.¹⁵⁷ Es handelt sich nicht einfach um die Vergegenwärtigung der gesamten Menschheit im Verstand des Urteilenden durch die Einbildungskraft,¹⁵⁸ sondern um die Vergegenwärtigung der apriorischen Strukturen, die aller Erfahrung und jedem Urteil zugrunde liegen. Der Gemeinsinn ist nicht die empirische Erfahrung und nicht einmal die Einbildung einer Gemeinsamkeit; ihre transzendentalpolitische Bedeu-

156 Vgl. Ernst Vollrath: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen. Würzburg: Königshausen & Neumann 1987, S. 257-288; Thomas Gutschker: Ästhetik und Politik. Annäherungen an Kants politische Philosophie. In: Kant als politischer Schriftsteller. Hrsg. von Theo Stammen. Würzburg: Ergon 1999, S. 43-56; Bernadette Meyler: What is Political Feeling? In: *Diacritics* 30 (2000), H. 2, S. 25-42; Heinz Paetzold: Die Bedeutung von Kants Dritter Kritik für die politische Philosophie in der Postmoderne. Zu Hannah Arendts Lektüre der »Kritik der Urteilskraft« als Kants Politische Philosophie. In: *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants »Kritik der Urteilskraft«*. Hrsg. von Ursula Franke. Hamburg: Meiner 2000 (*Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*: Sonderheft), S. 189-208; Markus Arnold: Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants »Kritik der Urteilskraft«. In: *Kant-Studien* 94 (2003), S. 24-50.

157 Vgl. Esposito: *Communitas* (wie Anm. 24), S. 119-130; Seyla Benhabib: *Hannah Arendt. die melancholische Denkerin der Moderne*. Erweiterte Ausgabe. Übers. von Karin Wördemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (*Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*. 1797), S. 291-301.

158 Vgl. Hannah Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hrsg. und mit einem Essay von Ronald Beiner. Übers. von Ursula Ludz. Durchgesehene Taschenbuchauflage. München, Zürich: Piper 1998, S. 60.

tung liegt vielmehr darin begründet, dass sie eine Angemessenheit von Begriffen zu Anschauungen und also von ›Sprache‹ zu ›Welt‹ suggeriert, welche die *Mittelbarkeit* von Erfahrung ermöglicht. Statt eines quantitativ gemessenen Konsenses – Kant spricht abschätzig von »Stimmensammlung und Herumfragen bei andern wegen ihrer Art zu empfinden«¹⁵⁹ – ist der *sensus communis* die *Voraussetzung* der Möglichkeit von Mitteilung.

»Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußeren Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unsrer Erkenntniskräfte, verstehen), nur unter der Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.«¹⁶⁰

Diese Voraussetzung setzt die reine Potentialität von Mitteilung und also die *Mittelbarkeit* (eines Urteils) voraus. Der *sensus communis* teilt keine bestimmten Werte oder Gedanken mit – er teilt *überhaupt nichts* mit, sondern fordert lediglich die Möglichkeit von Mitteilung überhaupt ein. Hans-Georg Gadamer hat in dieser Ausrichtung des *sensus communis* durch Kant eine »inhaltliche Entleerung und Intellektuierung«¹⁶¹ des Gemeinsinns im Vergleich zur vorherigen Tradition gesehen, die den Geschmack (exemplarisch bei Gracián) noch als »Bildungsideal«¹⁶² konzipiert habe. Dieser Vorwurf ist jedoch unberechtigt, denn Kant gibt mit der Verbindung zu den apriorischen Strukturen der Erkenntnis *durchaus* eine inhaltliche Bestimmung des *sensus communis*: Nicht zuletzt das Kriterium der *Mittelbarkeit*.¹⁶³

Die im Gemeinsinn erfahrbare Harmonie zwischen den frei spielen den Erkenntnisvermögen teilt einen »zweckmäßigen Zustand des Gemüts« in der Verbindung von Begriff und Anschauung und also nichts anderes als die *Mittelbarkeit* des Gefühls mit.

»Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt: da

159 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 5, S. 374 (*KdU* § 31, B 135, A 133).

160 Ebd., S. 321 (*KdU* § 20, B 64f.).

161 Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960]. 6. Aufl. Tübingen: Mohr 1990, S. 35.

162 Ebd., S. 41.

163 Vgl. Graubner: »Mittelbarkeit« und »Lebensgefühl« in Kants ›Kritik der Urteilskraft‹ (wie Anm. 152), S. 60f.

teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts, mit.«¹⁶⁴

Im nächsten Satz folgert Kant aus diesem Argument, dass dem Geschmack – den er zuvor mit dem *sensus communis* identifiziert hat – keine geringere Aufgabe zugemutet werden kann als die Beurteilung der Mittelbarkeit eines Gefühls *a priori*: »Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mittelbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, *a priori* zu beurteilen.«¹⁶⁵

Auf dem gemeinsamen Grund der allgemein geteilten transzendentalen Struktur eröffnet sich somit kein direkter Zugang zum Gegenüber; es wird kein Gedanke kommuniziert. Vielmehr wird die Befähigung zur Vermittlung, zur Mittelbarkeit der Gefühle, von jedem einzelnen im Augenblick seines Urteilens eingefordert. Die Gemeinschaftlichkeit des Gemeinsinns ist damit eine Setzung, die im voraus die Möglichkeit des Geschmacksurteils ermöglichen soll; niemals kann aber der Gemeinsinn umgekehrt aus empirischen Geschmacksurteilen abgeleitet werden. Mit dieser Umkehrung formuliert Kant die denkbar radikalste Antithese zur britischen ›*common-sense*‹-Philosophie des 18. Jahrhunderts. Der *sensus communis* in der Kantschen Version stiftet keinen Konsensus der urteilenden oder erkennenden Subjekte und macht einen solchen auch nicht »föhlbar«;¹⁶⁶ vielmehr setzt er allein die *Befähigung* zur Mitteilung der Gefühle und Urteile voraus und stiftet damit erst die Möglichkeit eines jeden Konsenses – und Dissenses.

Damit ergibt sich ein gewisser Widerspruch zwischen Kants Beschreibung des *sensus communis* in der *Kritik der Urteilskraft* und seinen Ausführungen zur Verrücktheit in der *Anthropologie*. Kant suggeriert in seiner *Anthropologie* einen direkten Zusammenhang zwischen dem Wahnsinn und dem »Verlust des *Gemeinsinnes* (*sensus communis*)«¹⁶⁷ und deutet damit an, der *sensus communis* könnte den Wahnsinn abwehren: Die Gemeinsamkeit des Urteilens könnte das Subjekt vor dem Wahnsinn retten.¹⁶⁸ Wenn aber der *sensus communis* in der *Kritik der Urteilskraft* keine inhaltlich bestimmten moralischen Wertungen trans-

164 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 5, S. 392 (*KdU* § 40, B 161).

165 Ebd.

166 Graubner: »Mittelbarkeit« und »Lebensgefühl« in Kants ›*Kritik der Urteilskraft*‹ (wie Anm. 152), S. 64.

167 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 535 (*Anthropologie* § 50, B 151).

168 Vgl. Arendt: Das Urteilen (wie Anm. 158), S. 86.

portiert, sondern allein die *Möglichkeit* der Mitteilbarkeit voraussetzt und begründet, dann kann er keine Form des Wahnsinns ausschließen.

Im Gegenteil: Der *sensus communis* begründet eine *Alterisierung* des Ich, in der nicht nur die Möglichkeit der Kommunikation und Mitteilung, sondern ebenso auch die des Wahnsinns begründet liegt. Das Ich zeigt sich im *sensus communis* als immer schon alteriert, aus sich und seiner Einheit mit sich herausgetrieben. Der *sensus communis* schließt den Wahnsinn daher nicht aus, sondern ein: Die Alterisierung des Ich begründet zugleich die Fähigkeit zur Mitteilung und zu gesellschaftlicher Kommunikation und die Möglichkeit des Wahnsinns. Auch dieser gehorcht nicht allein den Gesetzen der Mitteilbarkeit – sondern er wird, nicht zuletzt in seiner politisch gefährlichsten Form, tatsächlich von einem Subjekt zum anderen mitgeteilt.

»Schwärmerei« und »Fanatismus«: Der Wahnsinn des politischen Körpers

Wahnsinn (im weiteren Sinne, in dem er alle Gemütskrankheiten umfasst) ist für Kant, wie sich zeigt, weniger ein erkenntnistheoretisches als vielmehr ein politisches Problem. Er bezeichnet eine Ausgrenzung des Individuums aus der Gemeinschaft und *zugleich* eine unwillkürliche, plötzliche, mitunter sogar zufällige, stets aber unkontrollierbare, epileptische, also »zuckende« und sogar *rasende* Form der Vergemeinschaftung, die potentiell alle Grenzen zwischen einem ›Ich‹ und anderen niederreißen und verschiedene Individuen zu einer Masse (einem ›Haufen‹) formen – und also eher: *entformen*, deformieren, entgrenzen, jedem Wissen und jeder Kontrolle durch eine *ratio* entziehen – kann.

Der 1764 und also Jahre vor der Französischen Revolution erschienene *Versuch* beschreibt als finale Möglichkeit des Wahnsinns den der »Verrückung« erlegenen Staatskörper. Dieser Zustand kann erreicht werden durch eine weitere Variante der »Verrückung«, durch den »*Fanatiker* (*Visionär*, *Schwärmer*)«, der ebenfalls, der allgemeinen Struktur der »Verrückung« entsprechend, auf »phantastische« Art und Weise sich durch eine vermeintliche äußere Affektion selbst affiziert, hier jedoch mit der Variante, dass er die äußere Affektion nicht als die eines anderen Menschen, sondern als Zeichen einer »Eingebung« durch eine göttliche Macht begreift.¹⁶⁹

169 Vgl. Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 457 (*Anthropologie* § 22, BA 58).

»Schwärmerei« ist, wie es in der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt, »eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft«¹⁷⁰ und also eine systematische Missachtung der Kantschen Kritiken. Der Schwärmer wagt sich mit seiner Einbildungskraft über die Grenzen des Erfahrbaren hinaus, wenn er etwa meint, mit göttlichen Wesen kommunizieren zu können. In seiner Abhandlung über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* schreibt Kant: »Himmliche Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann [...], der aber immer doch eine der Religion nachteilige Selbsttäuschung bleibt.«¹⁷¹ Der Schwärmer bildet sich ein, er *täuscht sich selbst*, indem er himmlische Stimmen in sich wahrzunehmen vermeint. Indem er derart »durch falsch dichtende Einbildungskraft selbstgemachte Vorstellungen für Wahrnehmungen«¹⁷² hält, verfällt er der für Kant »klassischen« Definition des Wahnsinns. Insofern sein Wahnsinn jedoch »gar auch Methode sein kann«, also systematische Züge an sich trägt, fällt der Schwärmer zugleich in die Kategorie des *Aberwitzes*, wie Kant sie in der Anthropologie beschreibt. »Aberwitz (vesania)«, heißt hier,

»ist die Krankheit der gestörten Vernunft. – Der Seelenkranke überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und hascht nach Prinzipien, die des Probiersteins der Erfahrung ganz überhoben sein können und wähnt das Unbegreifliche zu begreifen. – Die Erfindung der Quadratur des Kreises, des Perpetuum Mobile, die Enthüllung der übersinnlichen Kräfte der Natur und die Befreiung des Geheimnisses der Dreieinigkeit sind in seiner Gewalt. [...] Diese vierte Art der Verrückung könnte man *systematisch* nennen.«¹⁷³

Das Unbegreifliche zu begreifen, die Stimmen des Himmels zu hören: Der Aberwitzige und der Schwärmer kennen keine Grenzen der Erfahrung. Als »methodischer« oder »systematischer« Wahnsinn ist diese Form des Wahns in Kants Ordnung der Vermögen nicht als Störung des Verstandes gedacht, sondern als »gestörte Vernunft«. Insofern die Suche nach »Prinzipien, die des Probiersteins der Erfahrung ganz überhoben sein könnten«, allerdings das Wesen der Vernunft überhaupt ausmacht – diese Suche gehört zum »besonderen Schicksal« der »menschlichen Vernunft«,¹⁷⁴ von dem der erste Satz der *Kritik der reinen Vernunft* spricht –, ist sie eigentlich eher der Wahnsinn einer *ungestörten* Vernunft, einer

170 Ebd., Bd. 4, S. 208 (*KpU*, A 153).

171 Ebd., S. 846 (*Religion*, B 267, A 251).

172 Ebd., Bd. 6, S. 530 (*Anthropologie* § 49, BA 145).

173 Ebd., S. 531 (*Anthropologie* § 49, BA 146).

174 Ebd., Bd. 2, S. 11 (*KrV*, A VII).

Vernunft, die sich keiner Grenze mehr bewusst ist und die ihre Prinzipien als sinnlich gegeben wahrzunehmen »wähnt«. Unbestreitbar ist der Wahnsinn der Schwärmerei ebenfalls ein *Wahnsinn der Zeichen*, ein semiotisch grondierter Wahnsinn, denn er ist die Wahrnehmung (für Kant) niemals aktuell wahrnehmbaren Dingen und Zusammenhänge, die durch eine halluzinierende Einbildungskraft suggeriert werden.¹⁷⁵

Ein *Schwärmer* ist für Kant, wie der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* zeigt, jedoch allein derjenige, der mit einem göttlichen Wesen zu kommunizieren vermeint, sondern auch derjenige, der glaubt, eine Gemeinschaft mit einem anderen Wesen empirisch erfahren zu können. In diesem Sinn ist die »Schwärmerei« als der exakte Gegenentwurf zum Modell des *sensus communis* zu beschreiben – wenn nicht die chronologische Folge der Schriften Kants eher die gegenteilige Annahme nahelegen würde, nach welcher Kant den *sensus communis* als Antwort und Reaktion auf die »Schwärmerei« entwickelt hat.

Der »Fanatiker«, schreibt Kant im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*,

»ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeintlichen unmittelbaren Eingebung, und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu ist, wenn der betrogene Mensch Talente hat und der große Haufe vorbereitet ist, dieses Gärungsmittel innigst aufzunehmen, alsdenn erduldet bisweilen so gar der Staat Verzuckungen. Die Schwärmerei führet den Begeisterten auf das Äußerste, den *Mahomet* auf den Fürstenthron, und den *Johann von Leyden* aufs Blutgerüste.«¹⁷⁶

Eine *fanatische* Politik ist demnach eine solche, die auf »einer vermeintlichen unmittelbaren Eingebung« beruht und demzufolge auf der Überhebung einer einzelnen Person über alle von Kant festgelegten Grenzen menschlichen Wissens. Insofern solche Eingebung für Kant immer eine *vermeintliche* Eingebung sein kann, muss sie eine täuschende, getäuschte, wenn nicht gar vorgetäuschte Eingebung sein. Wenn der solcherart »betrogene Mensch« jedoch »Talente hat« – wenn er sich also *mitteilen* kann –, dann ist er jedoch zugleich in der Lage, alle ihm erreichbaren Menschen mit seiner *Schwärmerei* buchstäblich anzustecken und sie gleichfalls in Schwärmer zu verwandeln. Wenn »bisweilen so gar der Staat Verzuckungen« erleidet, kann er zu einem Staat der *Schwärmer*

175 Vgl. Bernstein: Imagination and Lunacy in Kant's *First Critique* and *Anthropology* (wie Anm. 93), S. 150.

176 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 896 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 26).

werden, zu einem »fanatischen« und »schwärmerischen« Staat, der sich dem »Blendwerk« des ersten *Schwärmers* ergibt und ihm bedingungslos folgt, selbst wenn diese Begeisterung auch »auf das Äußerste« und also zu blutigen Auseinandersetzungen führt.

Das Wort »Schwärmer« (oder »Schwarmgeist«) gilt als eine Wort-schöpfung Luthers und bezeichnete bis in das 18. Jahrhundert hinein protestantische Sektierer wie Pietisten, Mystiker oder Wiedertäufer.¹⁷⁷ In der Reaktion auf den Verlust der religiösen Deutungshoheit der katholischen Kirche entwickelten diese Gruppierungen Alternativen zu dem von Luther geforderten strikt individualistischen Glauben, indem sie (durch verschiedene Rituale und Praktiken vermittelt) wiederum die Möglichkeit einer kollektiven religiösen Erfahrung einführten. Insofern Kant die fanatische Politik des Islam als *Schwärmerei* charakterisiert, begreift er diesen strukturell als eine protestantische Sekte, und das heißt: als eine spontan entstandene, ebenso irrationale wie instabile Masse, die sich um einen »betrogenen Menschen« schart.

Die politische Gefahr der *Schwärmerei* liegt demnach vor allem in ihrer Neigung zu epidemischer Ausbreitung. Der *Schwärmer* ist nicht nur selbst einer Einbildung erlegen, sondern er setzt eine ganze Kette weiterer Einbildungen in Gang, die einen ganzen Staat buchstäblich »verrückt« machen können. »Schwarm« bezeichnet wörtlich keine menschliche Versammlung, es handelt sich um eine zoologische Metapher. Lessing schreibt: »Schwärmer, Schwärmerei kommt von Schwarm,

177 Zur Geschichte des Begriffs »Schwärmer« vgl. Eric W. Gritsch: Luther und die Schwärmer: Verworfenen Anfechtung? In: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 47 (1976), H. 3, S. 105-121; Anthony J. La Vopa: The Philosopher and the *Schwärmer*: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant. In: Huntington Library Quarterly 60 (1997), S. 85-115. Auch der englische Begriff »Enthusiasm«, für den »Schwärmerei« im 18. Jahrhundert die gebräuchliche Übersetzung wurde, wurde im 17. und 18. Jahrhundert vor allem für die Mitglieder einer unüberschaubaren Zahl protestantischer Sekten verwendet. »Alexander Ross, in his *A View of All Religions of the World* (1654) lists as enthusiasts the Adamites, Anabaptists, Antinomians, Brownists, Familists, Independents, Quakers, Ranters and Socinians. By the late eighteenth century many people would also have included the Methodists« (Timothy Clark: The Theory of Inspiration. Composition as a Crisis of Subjectivity in Romantic and post-Romantic Writing. Manchester, New York: Manchester University Press 1997, S. 63). Vgl. Lothar Kreimendahl: Humes Kritik an den Schwärmern und das Problem der »wahren Religion« in seiner Philosophie. In: Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 3 (1988), H. 1, S. 7-27.

schwärmen; so wie es besonders von den Bienen gebraucht wird.«¹⁷⁸ Mit dem Schwärmen der Bienen verbindet sich, wie Orrin Summerell anmerkt, die »durcheinanderwimmelnde« Art der Fortbewegung der Bienen, die bei der Honigsuche zu beobachten ist, und zugleich die Vorstellung einer schwebenden Bienenmasse in dem Moment, in dem sich ein Bienenstaat von einem anderen abspaltet bzw. überhaupt ein neuer Bienenstaat konstituiert.¹⁷⁹ Der *Schwärmer* ist so auf der kreativen Suche nach dem Honig des Geistes, aber zugleich ist er immer auch derjenige, der eine »bürgerliche« Gesellschaft in einen von keiner Vernunft kontrollierten, durcheinanderwirbelnden Bienenschwarm verwandeln kann, die aus unzähligen entindividualisierten Wesen besteht.

Der *Schwarm* stellt demnach die paradoxe Gemeinschaft mehrerer »Verrückter« dar. Möglich ist dies aufgrund des »Blendwerks«, durch das der Schwärmer eine falsche Unmittelbarkeit und somit eine letztendliche Überwindung der gesellschaftlichen Mittel behaupten kann. Sobald es ihm gelingt, andere Menschen mit seiner Begeisterung anzustecken und ihnen einen Glauben an die Möglichkeit seiner Unmittelbarkeit einzuflößen, verlässt er seine Position als Einzelgänger. Im »Schwarm« bildet sich eine Gesellschaft von Menschen, deren Grundlage paradoxerweise das

-
- 178 Gotthold Ephraim Lessing: Ueber eine zeitige Aufgabe: Wird durch die Bemühung kalblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet? Und in welchen Schranken müssen sich die Antiplatoniker halten, um nützlich zu seyn? In: ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker. Unveränderter photomechanischer Abdruck. Berlin, New York: de Gruyter 1979, Bd. 16, S. 293-301, hier: S. 297.
- 179 Orrin F. Summerell: Perspektiven der Schwärmerei um 1800. Anmerkungen zu einer Selbstinterpretation Schellings. In: Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie. Hrsg. von Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell. München, Leipzig: Saur 2003, S. 139-173, hier: S. 152: »Geschwärmt wird, wenn ein alter Bienenstock einen jungen abstößt oder ein junger Stock den alten verläßt. Diese Bedeutung des »Schwärmens« bestimmt die Metaphorik, die in den Debatten des 18. Jahrhunderts eine tragende Rolle spielt. Die nur scheinbar ungeordnete, zwar vernunftlose, gleichwohl aber nicht umsichtslose Bewegung der schwebenden Bienenmasse bzw. ihr Umhergetrieben-Werden – an erster Stelle ihr Ausfliegen zur Gründung eines neuen Staates, an zweiter Stelle ihre durcheinanderwimmelnde Fortbewegung, z.B. zum Honig-Sammeln – wird auf ein anderes Verhalten übertragen, um dieses zu bestimmen.«

Streben nach etwas ist, das kategorial über jede menschliche Gesellschaft hinausgeht.¹⁸⁰

Spätestens hier zeigen sich entscheidende Differenzen und Verschiebungen zwischen der Beschreibung des Wahnsinns bei Kant und bei Rousseau. Wenngleich Kants *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und auch seine späteren Ausführungen zur Thematik auf den ersten Blick mit den Kategorien und Schemata des französischen Vorbilds zu arbeiten scheinen, verkehrt er Rousseaus Perspektive dennoch geradezu in ihr Gegenteil. Zwar übernimmt Kant von Rousseau die grundsätzliche Verbindung von Wahnsinn, Einbildungskraft und Sprache. Demzufolge sind es auch für Kant die gesellschaftlichen Instanzen der Vermittlung, welche die Möglichkeit des Wahnsinns hervorbringen. Anders als Rousseau beschreibt Kant jedoch an keiner Stelle die Utopie einer anderen, nicht arbiträren und störungsfreien Kommunikation, in der sich die ideale menschliche Gemeinschaft verwirklichen könnte. Die konsequente Selbstironie Kants verweist vielmehr darauf, dass es einen Ort der ›wahren‹ Kommunikation und Gemeinschaft *a priori* nicht geben kann und niemals gegeben hat.

Indem Kant keine Utopie einer nicht-repräsentativen Sprache mehr beschreibt, werden in seinem Modell die Pathologien der Gesellschaftlichkeit wie der Wahnsinn überhaupt ubiquitär. Was Rousseau für eine Abweichung vom reinen Ursprung der Gemeinschaft hielt, wird für Kant der Ursprung der Gemeinschaftlichkeit überhaupt. Gleichzeitig verschiebt sich damit das Verhältnis des Ich zur Gemeinschaft: Das Ich ist keine in sich geschlossene Innerlichkeit, sondern, durch seine Einbildungskraft und durch seine Sprache, immer schon alteriert, immer schon Teil einer menschlichen Gemeinschaft. Dies ist es, wie Kant im Abschnitt über den »Wahnsinn« mit einem ironischen Verweis auf Rousseau illustriert, umso mehr, wenn es sich von der Gemeinschaft ausgestoßen und verfolgt wähnt.

Rousseaus Utopie einer Gemeinschaft jenseits der Missverständnisse, Täuschungen und Verblendungen der Gesellschaft erscheint aus dieser Perspektive als der eigentlich bedrohliche Wahnsinn, weil sie die politische Sprengkraft in sich birgt, die Gesellschaft *als Ganzes* anzugreifen und durch etwas *anderes* als eine Gesellschaft ersetzen zu wollen. Eine reine Kommunikation und Mitteilung ist für Kant ebenso unerreichbar wie unvorstellbar. Wie das ›Ding an sich‹ gehört sie zur Sphäre des *Unendlichen*, die dem endlichen Menschen *a priori* verschlossen bleibt. Der

180 Peter Fenves formuliert bündig: »Schwärmer are the ones who cannot belong to any stable society because they want something more than society« (Peter Fenves: The Scale of Enthusiasm. In: Huntington Library Quarterly 60 [1997], S. 117-152, hier: S. 121 [Fußnote 5]).

schwärmerische Traum der Unmittelbarkeit erscheint in Kants Texten folglich als der Alptraum des Politischen. »Die Gemeinschaft«, schreibt Roberto Esposito,

»muß durch eine Blende geschützt werden, durch die wir nicht hindurch können, ohne in sie zu fallen – ohne gänzlich von einem Objekt verschluckt zu werden, das uns als Subjekte verlieren würde. [...] Hinter der Grenze zeigt sich das konturlose Gesicht des Ungeheueren [*monstruoso*] hervor – oder auch das unerträgliche ›Sich-Zeigen‹ [*mostrarsi*] einer Welt ohne Grenzen; buchstäblich unweltlich, wie es eine Gemeinschaft nur sein kann, die absolut mit sich selbst übereinstimmt, die indifferent ist gegenüber jeglicher Differenz.«¹⁸¹

Schwärmerei und Unmittelbarkeit - Die Sprache der Schwärmerei

Mit radikaler Konsequenz folgert Kant in der späteren Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aus seiner Kritik des Schwärmertums die vollständige Ausschließung von Inspiration und Offenbarung für die Theorie und Praxis der Religion. Die Frage der Religion, »wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle«,¹⁸² stellt sich für Kant demnach in einer radikalen Ungewissheit. Da diese Frage für die theoretische Vernunft prinzipiell nicht zu beantworten sein kann, muss die praktische Vernunft die Antwort übernehmen. Entsprechend statuiert Kant, dass »die reine *moralische* Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz eingeschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt [ist], sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht«.¹⁸³ Hierin liegt das zentrale Anliegen des Projekts der »Vernunftreligion«: Nicht die Moral soll aus der Religion folgen, sondern umgekehrt muss jede religiöse Handlung sich durch ihre Übereinstimmung mit dem moralischen Urteil legitimieren.¹⁸⁴ Jede religiöse Praxis kann sich daher nur aus ihrer Übereinstimmung mit der für jeden Einzelnen autonom urteilenden Vernunft

181 Esposito: *Communitas* (wie Anm. 24), S. 128.

182 Kant: *Werke* in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 763 (*Religion*, B 147, A 139).

183 Ebd., S. 764 (*Religion*, B 148).

184 Vgl. Arnold I. Davidson: *Religion and the Distortions of Human Reason: On Kant's Religion within the Limits of Reason Alone*. In: *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*. Hrsg. von Ted Cohen, Paul Guyer und Hilary Putnam. Lubbock, Tx.: Texas Tech University Press 1993, S. 67-104, hier: S. 68f.

gleichermaßen gültigen Moral legitimieren. Wer dagegen behauptet, über andere Wege (Tradition, Inspiration, Offenbarung) Aussagen über religiöse Handlungen treffen zu können, der maßt sich eine der endlichen Vernunft überlegene Position an. Jeglicher Glaube, mit einem überirdischen Wesen in Kontakt treten zu können, führt für Kant zu »Afterdienst«. Kant schreibt:

»Unter einem Afterdienst (*cultus spurius*) wird die Überredung, jemandem durch solche Handlungen zu dienen, verstanden, die in der Tat dieses seine Absicht rückgängig machen. Das geschieht aber in einem gemeinen Wesen dadurch, daß, was nur den Wert eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu tun, für dasjenige ausgegeben, und an die Stelle dessen gesetzt wird, was uns an ihm *unmittelbar* wohlgefällig macht; wodurch dann die Absicht des letzteren vereitelt wird.«¹⁸⁵

Der Fanatiker ist derjenige, der ein Mittel als *unmittelbar* ausweist. Aus einer solchen »(vermeintlich) gottgefälligen Absicht« folgen nach Kant notwendig »lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft«.¹⁸⁶ Indem der Fanatiker durch seinen Willen definiert wird, etwas Vermitteltes als unmittelbar zu behaupten, verweist auch die Beschreibung des Fanatismus bei Kant deutlich auf den Bereich der Sprache. Die Sprache des Fanatikers und Schwärmers ist *täuschend*, denn sie behauptet eine unmittelbare Kommunikation, die es *innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* nicht geben kann.

Die Täuschung der Schwärmerei ist ein sprachlicher Akt. In seiner Polemik *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* beschreibt Kant die Sprache seiner neuplatonischen Konkurrenten, welche »durch Einfluß eines höheren *Gefühls* philosophieren [...] wollen«,¹⁸⁷ als einen spezifischen *Ton*. Die »vornehmen Philosophen« des »neuerdings erhobenen« Tons sprechen, so Kant, nicht mehr in den Kategorien des Wissens, Glaubens und Meinens; ihnen geht es um etwas völlig anderes, welches »gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d.i. *Ahnung* des Übersinnlichen.«¹⁸⁸ Eine *Ahnung* ist allerdings *a priori* kein Gegenstand

185 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 821 (*Religion*, B 229).

186 Ebd., S. 704 (*Religion*, B 64).

187 Ebd., Bd. 3, S. 384 (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 400).

188 Ebd., S. 385f. (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 404ff.).

eines philosophischen Urteils, deren Form Kant in seinen Kritiken zu formalisieren suchte. Insofern die Aussagen der Neuplatoniker nichts anderes als *Ahnungen* sind, erreichen sie für Kant nicht die Dignität einer philosophischen Erkenntnis, sondern sie sprechen nur die Hoffnung auf eine Erkenntnis aus, deren Eintreffen aber von den Grenzen des Verstandes verhindert wird.

»Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Udenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei, liege: leuchtet von selbst ein.«¹⁸⁹

Wie aber geschieht diese »Verstimmung der Köpfe«? Wie spricht man über eine Ahnung? Die Sprache der Mystiker, der sich »*vornehm*« gebenden Neuplatoniker ist figurativ: Sie ersetzt den Begriff durch die Metapher. So führt Kant aus:

»In der neueren mystisch-platonischen Sprache heißt es: ›Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröte zeichnen; die Sonne muß geahnet werden.‹ [...] In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisierende Gefühlsphilosoph unerschöpflich: z.B. ›der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, daß man das *Rauschen* ihres Gewandes vernehmen kann‹; aber auch in Preisung der Kunst des *Afterplato*, ›da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin *ahnen* kann‹. Wie dünn, wird hiebei nicht gesagt; vermutlich doch noch so dicht, daß man aus dem Gespenst machen kann, was man will, denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.«¹⁹⁰

Die Sprache der »Schwärmer« suggeriert *bildlich*, was sich begrifflich nicht mehr erfassen lässt. Indem die Metapher eine bildliche Fassbarkeit eines durch den Verstand nicht Erfahrbaren suggeriert, wird sie zum sprachlichen Medium der »Ahnung«. In dieser schwärmerischen Suggestion, so legt Kant nahe, sind die Texte der Neuplatoniker allenfalls Literatur, nicht aber Philosophie.¹⁹¹ Gefährlich ist an der Ahnung, dass sie es ermöglicht, »aus dem Gespenst« zu machen, »was man will«. In ihrer

189 Ebd., S. 386 (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 407).

190 Ebd., S. 388f. (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 409ff.).

191 Vgl. Jacques Derrida: *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie* [1983]. In: ders.: *Apokalypse*. Übers. von Michael Wetzl. Hrsg. von Peter Engelmann. 2. Aufl. Wien: Passagen 2000, S. 11-79, hier: S. 39f.

bildreichen Sprache verwandeln die neuplatonischen Konkurrenten Kants die Göttin Isis in ein *Gespens* und damit in ein Objekt, von dem noch nicht einmal gesagt werden kann, ob es tot ist oder lebendig.¹⁹²

In *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* beschreibt Kant diese Einmischung der willkürlichen Subjektivität des ›Schwärmers‹ als eine Vermischung und Verwechslung der »Stimme der Vernunft« mit der des subjektiven Gefühls, die er eine »Stimme des Orakels« nennt.

»Die innere Erfahrung, und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist), wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis), die zu jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntnis fähig ist, aufgeregt; nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist: weil jene sonst nie allgemeingültig sein könnte.«¹⁹³

Wenn es eine innere Stimme geben darf, dann nur die »Stimme der Vernunft«, denn nur diese kann *zu jedermann deutlich* und also *allgemeingültig* sprechen, während die Stimme des Gefühls *zufällig* ist und jeder Verallgemeinerung entbehrt. In der Diktion des Abschnitts über den *sensus communis* aus der *Kritik der Urteilskraft* müsste es heißen, dass die Vermischung der »Stimme der Vernunft« mit der des »Gefühls« sich nicht von den »Illusionen« der »subjektiven Privatbedingungen« lösen kann. Die metaphernreichen »Ahnungen« der Neuplatoniker geben vor, eine bessere Auskunft über das Wesen der Natur (›Göttin Isis‹) als die prosaische Vernunft geben zu können; sie ersetzen deren *allgemeingültige* und *jederzeit deutliche* Sprache allerdings durch das dunkle (›Orakel‹) Sprechen eines subjektiven und privaten Gefühls.

In dieser Privatisierung des philosophischen Urteils, welches dadurch aufhört, ein philosophisches Urteil zu sein, liegt zugleich die politische Bedrohung der ›Schwärmerei‹. Wer moralische Gesetze aus einer »Stimme des Orakels« statt aus der »Stimme der Vernunft« ableitet, setzt seine private Meinung als allgemeine Stimme des Gesetzes ein und nötigt alle anderen dazu, der subjektiven Eingebung *eines einzelnen* zu folgen. Mit anderen Worten neigt die ›Schwärmerei‹ zu einer aristokratischen (›*vornehmen*‹) Politik, die sich in der Hierarchie zwischen Eingeweihten (mit Zugang zur »Stimme des Orakels«) und Uneingeweihten (dem ›Volk‹)

192 Vgl. Detlef Thiel: Die Illusionen der Isis. Schleier zwischen Kant und Derrida. In: *Ikonologie des Zwischenraums. Der Schleier als Medium und Metapher*. Hrsg. von Johannes Endres, Barbara Wittmann und Gerhard Wolf. München: Fink 2005, S. 309-330, hier. S. 322.

193 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 392 (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 416f.).

manifestiert. So schreibt Kant: »Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist, und, indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihten verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm tut!«¹⁹⁴

Der »Schwärmer« behauptet eine unmittelbare Vermittlung zu dem empirisch nicht Erfahrbaren und gründet darauf ein mystisches Wissen, das ihn über die Endlichkeit der menschlichen Gesellschaft erhebt. Aus diesem Grund aber ist die Konstitution der Gemeinschaft von Schwärmern grundsätzlich problematisch und instabil: Einerseits ist die Gemeinschaft notwendig, denn der Schwärmer braucht eine Anhängerschaft, die an ihn glaubt und die seinen Schwarm bildet. Andererseits ist es aber unvermeidlich, dass der Schwärmer sich (als Eingeweihter) hierarchisch über den Rest seines Schwarms erhebt, denn die Behauptung eines mystischen Wissens kann *per se* nicht einer größeren Menge an Personen gestattet sein. Aufgrund dieser inneren Spannung ist es jederzeit möglich, dass die »Stimme des Orakels« sich multipliziert: Die »Uneingeweihten« müssen sich nur auf die Stimme *ihrer* Gefühls berufen, um *selbst* Eingeweihte ihrer eigenen Orakels werden zu können. In dieser inneren Spannung ist die Schwärmerei nicht nur undemokratisch, sondern auch instabil und destabilisierend.

Herder und Kant über Mitleid und Sympathie

Die Bedeutung und Radikalität von Kants *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und der darin vorgenommenen Bewertung der Mit-Affektion als politischer Bedrohung kann allerdings erst im Vergleich mit dem zeitgenössischen Diskurs eingeschätzt werden. Allgemein wird man sagen können, dass Kants Untersuchung der Rolle von Gefühlen – insbesondere dem des *Mit-Gefühls* – eine Reaktion auf die von Kant aufmerksam verfolgten Versuche insbesondere englischer Moralphilosophien darstellt, ein »moralisches Gefühl«, einen *moral sense* zu statuieren. Dieser sollte moralisches (»gutes«) Handeln einerseits auf die Unmittelbarkeit eines Gefühls begründen statt auf reflektierenden Akten der Vernunft, andererseits aber auch eine Grundlage politischen Verhaltens überhaupt etablieren. Hierbei gerät vor allem das Gefühl der »Sympathie« – des Mitgefühls, der Einfühlung etc. – in den Blickpunkt, wie sich insbesondere anhand von Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments* (1759) zeigen lässt, die mit einer ausführlichen Analyse der Sympathie als Vergesell-

194 Ebd., S. 388 (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 409).

schaftungsvermögens anhebt. Es ist demnach die »sympathetische« Macht der Einbildungskraft, die in der Moralphilosophie der Mitte des 18. Jahrhunderts – von Autoren wie Hutcheson, Adam Smith, Hume oder Rousseau – als das grundlegende Vermögen der Wahrnehmung des Fühlens des anderen und insofern als Grundlage moralischen Verhaltens beschrieben wird.¹⁹⁵ Dieses »moralische Gefühl« gilt Kant als eine Quelle wilder Raserei.

Kants *Versuch* stellt das Mitleid in der ganzen Breite seiner Bedeutung als psychologische und politische Kategorie neu zur Diskussion. Die Bedeutung der Diskussion über das Mit-Gefühl zeigt sich darin, dass noch Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) explizit das Gefühl der »Sympathie« ausdrücklich gegen die Rolle der Vernunft ausspielen und als Grundlage »guten« Verhaltens proklamieren. Für Herder ist Sympathie der Ausdruck einer die gesamte Schöpfung durchziehenden *Analogizität*, die von einer »alles durchführenden Gottheit« – Gott als Instanz eines grenzenlosen Mitleids – garantiert wird und auf der sowohl theoretische als praktische Vernunft basieren. »Sein Fiberngebäude«, schreibt Herder über den Menschen,

»ist so elastisch fein und zart, und sein Nervengebäude so verschlungen in alle Theile seines vibrirenden Wesens, daß er als ein Analogon der alles durchführenden Gottheit sich beinah in jedes Geschöpf setzen und gerade in dem Maas mit ihm empfinden kann, als das Geschöpf es bedarf und sein Ganzes es ohne eigene Zerrüttung, ja selbst mit Gefahr derselben, leidet.«¹⁹⁶

Die Befähigung des Menschen zur Sympathie ist demnach eine Folge der allgemeinen Sympathie, die die Natur für alle ihre Teile empfindet und die den Menschen noch für pflanzliche Wesen – für Bäume – Mitleid empfinden lässt: »Auch an einem Baum nimmt unsre Maschine Theil, sofern sie ein wachsender grünender Baum ist; und es giebt Menschen, die den Sturz oder die Verstümmelung desselben in seiner grünenden Jugendgestalt körperlich nicht ertragen«.¹⁹⁷ Herder entwickelt ein Modell der »Natur«, in der alles mit allem »mitfühlt«, indem sich nicht mehr nur ein Mensch in den anderen »hineinversetzt« (wie noch bei Rousseau), sondern in der ein Wesen mit dem anderen »mitfühlt«.

195 Vgl. Walter Jackson Bate: The Sympathetic Imagination in Eighteenth-Century English Criticism. In: ELH. A Journal of English Literary History 12 (1945), S. 144-164, hier: S. 146-149.

196 Johann Gottfried Herder: Sämmtliche Werke. Hrsg. von Bernhard Suphan. Bd. 1-33. Berlin: Weidmann 1877-1913, Bd. 13, S. 156.

197 Ebd., S. 156f.

»So sympathetisch webte die allgemeine Mutter, die alles aus sich nahm und mit allem in der innigsten Sympathie mitfühlet, den menschlichen Körper. Sein vibrirendes Fibersystem, sein Theilnehmendes Nervengebäude hat des Aufrufs der Vernunft nicht nöthig; es kommt ihr zuvor, ja es setzt sich ihr oft mächtig und widersinnig entgegen. Der Umgang mit Wahnsinnigen, an denen wir Theil nehmen, erregt selbst Wahnsinn, und desto eher, je mehr sich der Mensch davor fürchtet.«¹⁹⁸

Der Mensch ist nur ein Element einer vollständigen Verkettung der Lebewesen in einer einzigen *Mit-Vibration*, die ausdrücklich auch die Möglichkeit des epidemischen Wahnsinns als Bestätigung der grundsätzlich »sympathetischen« Struktur der gesamten Schöpfung einschließt.

Kant stimmt mit seinem abtrünnigen Schüler Herder überein, indem auch er die Genese der Sympathie eher als eine körperliche Mit-Affektion – vermittelt durch die Quasi-Sinnlichkeit der Einbildungskraft – denn etwa als einen Vorgang der Identifikation eines Subjekts mit einem anderen beschreibt. Trotz ihrer grundsätzlich gegenläufigen Bewertung dieses Vorgangs greifen damit sowohl Kant als auch Herder (im Gegensatz zu Lessing) auf die griechische Wortbedeutung von »Mitleid« zurück: *συμπάθειν*, was sich übersetzen lässt als »Mit-Erleiden«, »in Mitleidenschaft gezogen werden«, »mit zugleich affiziert werden«.¹⁹⁹ Während das Mitleid in Lessings (und Rousseaus) christlich geprägtem Verständnis durch den Anblick eines leidenden Menschen ausgelöst wird, ist im älteren Sinne des Wortes gerade *nicht* das Objekt der Sympathie der Auslöser des Gefühls, sondern eine äußere Affektion. Entsprechend verändert sich das Verhältnis der Personen zueinander: Während das Mitleid bei Lessing prinzipiell binär (Mitleidender – Bemitleideter) ausgerichtet ist, verbindet die »Sympathie« für Kant (und Herder) eine amorphe und potentiell unendliche »Masse« (»Haufen«) von Personen ohne jede Ordnung miteinander. In diesem Sinne ist die »Sympathie« Kants eher ein »Zusammen-Gestimmtsein« als das christlich gefärbte »Mitleiden«.

Die politische Gefahr des Wahnsinns, wie sie im *Versuch* dargestellt wird, geht demnach nicht zuletzt von der »Sympathie« aus, welche Menschen zu blinden Sklaven von Einbildungen werden lässt. In den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* kommt Kant in diesem Sinne auf das *Mitleid* zu sprechen und subsumiert es unter die

198 Ebd., S. 157.

199 Vgl. Wolfgang Schadewaldt: Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes [1955]. In: ders.: *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur*. Zürich, Stuttgart: Artemis 1960, S. 346-388, hier: S. 349.

Sympathie. Ein knappes Lob schlägt dementsprechend in eine scharfe Kritik um. »Eine gewisse Weichmütigkeit«, schreibt Kant,

»die leichtlich in ein warmes Gefühl des *Mitleidens* gesetzt wird, ist schön und liebenswürdig [...]. Allein diese gutartige Leidenschaft ist gleichwohl schwach und jederzeit blind. Denn setzt: diese Empfindung bewege euch, mit eurem Aufwande einen Notleidenden aufzuhelfen, allein ihr seid einem andern schuldig und setzt euch dadurch außer Stand, die strenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen, so kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorsatze entspringen, denn ein solcher könnte euch unmöglich anreizen, eine höhere Verbindlichkeit dieser blinden Bezauberung aufzuopfern.«²⁰⁰

Die Neigung zum »Mitleiden« mag zwar eine »schöne« und damit eher dem weiblichen Geschlecht²⁰¹ zuzutragende Eigenschaft sein, aber daraus folgt ihre entscheidende Schwäche: Sie ist über die Sinnlichkeit vermittelt, sie »bezaubert«, macht »blind« für die eigentliche »Pflicht«, welche wiederum nicht über die Sinnlichkeit vermittelt ist, sondern durch die Vernunft geboten wird. Diese wiederum gilt Kant als das »*Vermögen der Prinzipien*«,²⁰² als welches es nicht auf die sinnliche Affektion durch eine empirische Wirklichkeit angewiesen ist, sondern schlechthin freie Setzungen vornimmt.

In der *Metaphysik der Sitten* (1797) unterscheidet Kant innerhalb der »*Menschlichkeit* (humanitas)« als der Pflicht zum »tätigen und vernünftigen Wohlwollen« zwei Grundformen: die sinnlich vermittelte *Mitteilung* und das von der praktischen Vernunft geforderte bloße *Vermögen* der Mitteilung. Die »*Menschlichkeit*«, schreibt Kant,

»kann nun in dem *Vermögen* und *Willen*, sich einander in Ansehung seiner *Gefühle mitzuteilen* (humanitas practica) oder bloß in der *Empfänglichkeit* für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas aesthetica), was die Natur selbst gibt, gesetzt werden. Das erstere ist *frei* und wird daher *teilnehmend* genannt (communio sentiendi liberalis) und gründet sich auf praktische Vernunft; das zweite ist *unfrei* (communio sentiendi illiberalis, servilis) und kann *mitteilend* (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen; weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersten gibt's Verbindlichkeit.«²⁰³

200 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 835 (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, A 20).

201 Vgl. ebd., S. 851 (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, A 49).

202 Ebd., Bd. 2, S. 312 (*KrV* B 356, A 299).

203 Ebd., Bd. 4, S. 394 (*MdS*, *Tugendlehre* § 34, A 130).

Kant subsumiert demnach das Mitleid der »Sympathie« und lehnt es als solche ab, weil es »unfrei« ist: Es »steckt« ein Subjekt nach dem anderen durch ein Gefühl »an« und verwandelt die Menschen potentiell in einen wahnsinnigen und fanatischen »Haufen«. Die »Teilnahme« dagegen ist eher ein Gefühl der *Mittelbarkeit* als ein mitgeteiltes Gefühl; es umfasst also ausschließlich die Kommunikabilität der menschlichen Gemeinschaft als reiner Möglichkeit. Die »Teilnehmung« übermittelt nicht ein bestimmtes, determiniertes Gefühl, sondern nur »Wille« und »Vermögen« zur Mitteilung der Gefühle.²⁰⁴

II. 4 Der Wahnsinn der Vernunft (Kant, Shaftesbury)

Kein Jenseits des Wahnsinns - Enthusiasmus und Schwärmerei

Läuft seine Beschäftigung mit der Thematik des Wahns für Kant also auf den klassischen Gegensatz von »Vernunft« und »Wahnsinn« hinaus? Muss man zu dem Schluss kommen, dass die reine Vernunft für Kant die Sicherheit vor einem mit der Einbildungskraft identifizierbaren Wahnsinn darstellt?

Der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* legt diesen Schluss keinesfalls nahe: Hier ist von einer über den Wahn erhabenen Vernunft keine Rede. Im Gegenteil ist der Text durchzogen von einer spezifischen Identifikation des Autors mit seinem Gegenstand, einer Identifikation des Philosophen mit dem Wahnsinn also. Die Ironie, mit der Kant etwa sein eigenes Unternehmen zu Beginn des *Versuchs* ankündigt, muss jedem entgehen, der sich nur für seine Systematik interessiert. Kant geht von der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem »Naturzustand« und dem der »Üppigkeit der bürgerlichen Verfassung« aus, die den gesamten *Versuch* strukturiert, und stellt dann fest, dass er, selbst wenn er auch »im Besitze der bewährtesten Heilmittel« gegen die Krankheiten des Kopfes wäre, er dennoch

»Bedenken tragen würde, diesen altväterischen Plunder dem öffentlichen Gewerbe in den Weg zu legen, wohlbewußt, daß die beliebte Modekur des Verstandes und des Herzens schon in erwünschtem Fortgange sei und daß vor-

204 Vgl. Fenves: A Peculiar Fate (wie Anm. 141), S. 264f.

nehmlich die Ärzte des ersteren, die sich Logiker nennen, sehr gut dem allgemeinen Verlangen Gnüge leisten.«²⁰⁵

Wenn die »feine« und »bürgerliche« Gesellschaft wahnsinnig ist, dann wird man ihren Wahn mit »altväterischen« Heilmitteln kaum kurieren können. Gefragt ist in einer solchen Gesellschaft vielmehr ein Arzt, der eine »Modekur« verabreicht, der also selbst teilnimmt am Spiel der »feinen« und »interessanten« Reize des Witzes. »Ich sehe demnach«, fährt Kant fort, »nichts Besseres für mich, als die Methode der Ärzte nachzuahmen, welche glauben ihrem Patienten sehr viel genutzt zu haben, wenn sie seiner Krankheit einen Namen geben, und entwerfe eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes.«²⁰⁶

Eine ironische Bemerkung: Kant versucht im Verlauf seines *Versuchs* weitaus mehr als nur eine »kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes«, weitaus mehr als nur eine Beschäftigung mit Namen und Bezeichnungen, sondern mindestens einen *Essai* über die Geschichte des Wahnsinns und eine Theorie des Zusammenhangs von Einbildungskraft und Gemeinschaft. Doch handelt es sich hier kaum um Ironie im Sinne Quintilians, der diese bekanntlich als eine Aussage bestimmt, die das Gegenteil des Gemeinten sagt. Wenn Kant sich als einen Arzt bezeichnet, der Wörter behandelt anstelle seiner Patienten – als ein Arzt also, der möglicherweise selbst einen Arzt braucht –, dann beschreibt er damit präzise das Problem der Abgrenzung des Philosophen von seinem zu untersuchenden Gegenstandsbereich. Wenn sich allein der Geisteszustand des ›Naturmenschen‹ von dem Wahnsinn entfernt halten kann und Kant keinen Zweifel daran lässt, dass es nicht um die Suche nach einem Weg ›zurück‹ gehen kann, dann muss jeder ›moderne‹ Mensch notwendig mehr oder weniger von dem Wahnsinn affiziert sein, indem er – auf diese oder jene Art – die »Chimären« seiner eigenen Einbildung in seine Außenwelt hineinprojiziert.

Die eigentliche Ironie des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* besteht demnach darin, dass der Text die Geste des Klassifizierens und Definierens bis zu dem Punkt bringt, an dem kein Jenseits des Wahns mehr zu sehen ist. So schreibt Kant über die Möglichkeit, ohne »Torheit« zu leben: »Dem Toren ist der *gescheute Mann* entgegengesetzt; wer aber ohne Torheit ist, ist ein *Weiser*. Dieser *Weise* kann etwa im Monde gesucht werden; vielleicht, daß man daselbst ohne Leidenschaft ist und unendlich viel Vernunft hat.«²⁰⁷ Kant, über den De Quincey schreiben

205 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 887f. (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 14).

206 Ebd., S. 888.

207 Ebd., S. 890 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 17).

wird, er habe nie »any tendency to mania«²⁰⁸ gezeigt, spielt im gesamten Text des *Versuchs* mit der Möglichkeit seines Wahnsinns.

Kant betont ausdrücklich, dass es eine Form des Wahns gibt, die geradezu mit moralischer Güte identifiziert werden kann. Im Abschnitt über die »Verrückung« heißt es unvermittelt:

»Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast. Ich stelle den *Aristides* unter Wucherer, den *Epiktet* unter Hofleute und den *Johann Jacob Rousseau* unter die Doktoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: *Welche Phantasten!* Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei, in an sich guten moralischen Empfindungen, ist der *Enthusiasmus*, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden.«²⁰⁹

»Enthusiasmus« und »Schwärmerei« können in der Mitte des 18. Jahrhunderts generell synonym verstanden werden (wobei »Schwärmer« die gebräuchliche Eindeutschung von »Enthusiast« ist): Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeichnet sich eine Gegenüberstellung beider Begriffe ab, nicht zuletzt in der Rezeption von Shaftesburys Abhandlung.²¹⁰ Für Kant ist »Enthusiasmus« bereits 1764 der Gegenbegriff zur »Schwärmerei«. Der »Enthusiast« ist kein »Fanatiker«, denn er bildet sich keine göttliche Eingebung ein, sondern ist lediglich durch »eine moralische Empfindung« in besonderem Ausmaß »erhitzt«. Diese Erhitzung macht es ihm unmöglich, ohne Rücksicht auf das moralische Gefühl zu handeln, wie seine »kühlen« und »matten« Zeitgenossen es zu tun pflegen. Indem er durch eine »erhitzte« moralische Empfindung ausgelöst wird, ist der Enthusiasmus eine mit der Vernunft im Einklang stehende Form der Verrückung – ein »vernünftiger« Wahnsinn.

208 Thomas De Quincey: *The Last Days of Immanuel Kant* [1827]. In: ders.: *Collected Writings*. Hrsg. von David Masson. Bd. 1-14. Edinburgh: Adam and Charles Black 1889-1890, Bd. 4, S. 323-379, hier: S. 340.

209 Kant: *Werke in sechs Bänden* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 896 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 25f.).

210 Vgl. Manfred Engel: *Die Rehabilitation des Schwärmers. Theorie und Darstellung des Schwärmers in Spätaufklärung und früher Goethezeit*. In: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Hrsg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart, Weimar: Metzler 1994 (*Germanistische Symposien Berichtsbände*. 15), S. 469-498; Summerell: *Perspektiven der Schwärmerei um 1800* (wie Anm. 179), S. 148-157.

Shaftesbury über Enthusiasmus: »A sensible kind of Madness«

Die Unterscheidung zwischen ›Fanatismus‹ und ›Enthusiasmus‹ wie auch die abschließende Bewertung des ›Enthusiasmus‹ weist Kant als einen Kenner von Shaftesburys *A Letter concerning Enthusiasm* (1708) aus, des zweiten wichtigen Prätextes für den *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* neben Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*. Shaftesburys Text behandelt vordergründig, im Anschluss an die in der zweiten Hälfte des siebzehnten und in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in England hitzig geführte Debatte über die Frage nach dem Umgang mit potentiell ›anti-aufklärerischen‹ Phänomenen wie Sektiererei, Prophezeiungen und Aberglaube, die ihren Niederschlag bereits in Lockes Kritik am Enthusiasmus im *Essay concerning Human Understanding* findet. Bei den unterschiedlichsten Autoren dieser Zeit – Hobbes, Locke, Henry More oder Jonathan Swift – lässt sich eine entschiedene Ablehnung des Enthusiasmus beobachten, die sich jeweils aus einer Ablehnung bestimmter Massenphänomene begründet. »Fear of enthusiasm«, schreibt Timothy Clark über diesen Zeitraum, »is fear of mass cults, of crowd behaviour, of popular delusions or even insurrections. Elusive and unobjectifiable, enthusiasm may be as invisible and insidious as a rumour, and yet capable of galvanizing multitudes.«²¹¹ Auch Shaftesbury – wie vor ihm Locke – kritisiert den Enthusiasmus zunächst ausdrücklich, indem er ihn für die Erzeugung politischer Epidemien verantwortlich macht. Insbesondere in Verbindung mit Religion kann Enthusiasmus »Panik« auslösen, die in einer Masse unkontrollierbar überspringt:

»We may with good reason call every Passion *Pannick* which is rais'd in a Multitude, and convey'd by Aspect, or as it were by Contact or Sympathy. Thus popular Fury may be call'd *Pannick*, when the Rage of the People, as we have sometimes known, has put them beyond themselves; especially where Religion has to do. And in this state their very Looks are infectious. The Fury flies from Face to Face: and the Disease is no sooner seen than caught. [...] Such for-

211 Clark: *The Theory of Inspiration* (wie Anm. 177), S. 63. Vgl. Michael Heyd: »Be Sober and Reasonable«. *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Leiden, New York, Köln: Brill 1995, S. 165ff.; Karl Tilman Winkler: Enthusiasmus und gesellschaftliche Ordnung. *Enthusiasm* im englischen Sprachgebrauch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 3 (1988), H. 1, S. 29-47.

ce has Society in ill, as well as in good Passions: and so much stronger any Affection is for being *social* and *communicative*.«²¹²

Die Kehrseite des Sozialen und der Kommunikation ist die Gefahr der Ansteckung. Die Kontakte innerhalb der Masse (»Multitude«) sind hochgradig kontagiös: allein durch den Blickkontakt überträgt sich in ihr eine einmal ausgebrochene Leidenschaft. Das Modell der Gesellschaft ist der menschliche Körper, und Massenbegeisterungen sind nichts anderes als soziale Fieberkrankheiten. Alle mit dem »Fanatismus« in der Geschichte der Menschheit verbundenen Schrecken – »Bloodshed, Wars, Persecutions and Devastations«²¹³ – lassen sich als Pathologien der Gemeinschaft verstehen, als eine Infektion des politischen Körpers, des »*Body-Politic*«.²¹⁴ Der Analogie zwischen Staatskörper und Organismus, die keineswegs neu ist und die sich bereits bei Platon und Hobbes auffinden lässt, entspricht diejenige von sozialer Unordnung und Krankheit. Aus dieser Analogie folgt die weitere Argumentation: der klassischen medizinischen Idee des Gleichgewichts zufolge kann nur die *Balance* der Kräfte zueinander Heilung bringen.²¹⁵

Demgemäß plädiert Shaftesbury für eine Medizin, die auf die Selbstheilungskräfte des Organismus vertraut.

»The Human Mind and Body are both of 'em naturally subject to Commotions: and as there are strange Ferments in the Blood, which in many Bodys occasion an extraordinary discharge; so in Reason too, there are heterogeneous Particles which must be thrown off by Fermentation. Shou'd Physicians endeavour absolutely to allay those Ferments of the Body, and strike in the Humours which discover themselves in such Eruptions, they might, instead of making a cure, bid fair perhaps to raise a Plague, and turn a Spring-Agüe or an Autumn-Surfeit into an epidemical malignant Fever.«²¹⁶

Alle blutreichen Auswüchse des Enthusiasmus sind demzufolge erst durch eine verfehlte Behandlung entstanden: indem nicht auf die »natürli-

212 Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury: Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften. In englischer Sprache mit paralleler deutscher Übersetzung. Hrsg. übers. und kommentiert von Gerd Hemmerich und Wolfram Benda. Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 1981-1993, Bd. I/1, S. 324.

213 Ebd., S. 328.

214 Ebd., S. 322.

215 Vgl. Susan Sontag: Krankheit als Metapher [1977]. Übers. von Karin Kersten und Caroline Neubaur. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1981, S. 87-104.

216 Shaftesbury: Standard Edition (wie Anm. 212), Bd. I/1, S. 322.

che« Heilung vertraut wurde, sondern eine gewaltsame Reinigung versucht wurde. Shaftesbury beschreibt den idealen Staat folglich als ein Gleichgewicht miteinander ausbalancierter Kräfte, in der keine einzelne Kraft versucht, die anderen zu eliminieren. Dieses Ideal verwirklichte sich für Shaftesbury in der antiken *Polis*:

»NOT only Visionarys and Enthusiasts of all kinds were tolerated, your Lordship knows, by the Antients: but on the other side, Philosophy had as free a course, and was permitted as a Ballance against Superstition. And whilst some Sects, such as the *Pythagorean* and latter *Platonick*, join'd in with the Superstition and Enthusiasm of the Times; the *Epicurean*, the *Academick*, and others, were allow'd to use all the Force of Wit and Raillery against it. And thus matters were happily ballanc'd.«²¹⁷

»Wit« und »Raillery«, Witz und Spott sind also für Shaftesbury die einzigen sinnvollen Mittel gegen den Fanatismus. In seiner Forderung nach »good Humour«²¹⁸ spielt Shaftesbury die ganze Bedeutungsvielfalt des Wortes »Humour« in der englischen Sprache zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts aus: »Saft«, »Laune«, »Gemütsverfassung«, »Stimmung«, »Humor«, »Witz«. Aber kein »guter Humor« könnte etwas gegen den Enthusiasmus ausrichten, wenn nicht in diesem selbst das Potential der Lächerlichkeit angelegt wäre. *Lächerlich* ist der Enthusiasmus zunächst in seiner Äußerlichkeit, als ausgeübte Tätigkeit:

»For the Bodys of the Prophets, in their State of Prophecy, being not in their own power, but (as they say themselves) mere passive Organs, actuated by an exterior Force, have nothing natural, or resembling real Life, in any of their Sounds or Motions: so that how aukardly soever a Puppet-Show may imitate other Actions, it must needs represent this Passion to the Life.«²¹⁹

Im Empfang seiner Prophezeiungen ähnelt der Körper des Propheten nicht nur einer leblosen Puppe; er *verwandelt* sich tatsächlich, wie die Propheten über sich selbst sagen, in eine Marionette (Gottes), so dass jede noch so ungeschickte Imitation dem Enthusiasten nicht nur ähneln muss, sondern sogar eine wesentliche Eigenschaft desselbigen trifft.

Der Enthusiasmus ist also fälschbar, nachahmbar: Er kann gespielt, vorgetäuscht, imitiert und in dieser Imitation verspottet werden. Wenn es folglich »echten« und »falschen« (imitierten, vorgetäuschten, fiktiven) Enthusiasmus gibt, dann deswegen, weil das »In-Gott-Sein«, die Nähe des

217 Ebd., S. 328.

218 Ebd., S. 334.

219 Ebd., S. 340.

Enthusiasten zu Gott – *enthousiasmus* – immer auch die Nähe zu einem Phantom, einer Chimäre, einem eingebildeten und phantasierten Gott sein kann. Von Anfang an steht der Enthusiasmus bei Shaftesbury im Bereich der Täuschung und der Verstellung. Shaftesbury nennt die Tradition des Musenanrufs als Beispiel eines von vornherein nachahmbaren und imitierbaren Enthusiasmus: »IT has been an establish'd Custom for Poets, at the entrance of their Work, to adress themselves to some *Muse*: and this Practice of the Antients has gain'd so much Repute, that even in our days we find it almost constantly imitated.«²²⁰ Wenn aber der Enthusiasmus immer schon Reputation erworben hat und also die Berufung auf göttliche Begeisterung das eigene Sprechen immer schon überzeugender und wirksamer gemacht hat, dann ist der Musenanruf immer schon rhetorisch, dann ist er auch bei den »Alten« immer schon potentiell Imitation und Verstellung.

Der Enthusiasmus ist schon von seinem historischen Beginn an von seiner Fälschung und Imitation begleitet. Sodann wird es zu einer Aufgabe für den kritischen Blick des Philosophen, zwischen »echtem« und »falschem« Enthusiasmus unterscheiden zu können.²²¹ Shaftesbury geht es freilich nicht nur um die Möglichkeit der Affektion und Vortäuschung eines nicht wirklich erlebten Enthusiasmus. Neben dem *täuschenden* Enthusiasmus spricht Shaftesbury auch den *getäuschten* Enthusiasmus an, bei dem der Enthusiastierte zwar eine reale Erfahrung der »Nähe zu Gott« gemacht zu haben glaubt, diese aber tatsächlich die Nähe zu einem Phantom oder Gespenst, zu einem Produkt der Einbildung gewesen ist. Sobald die Möglichkeit solcher Selbsttäuschung in der Struktur des Enthusiasmus angelegt ist, kann keine subjektive Erfahrung desselbigen mehr sicher sein, »echt« zu sein. Der Enthusiastierte ist auf eine nachträgliche Reflexion seiner Begeisterung angewiesen. So ist der Enthusiast Theokles in Shaftesburys Briefroman *The Moralists* (1709) verunsichert über Natur und Herkunft seiner eigenen Verzückungen: »Now, PHILO-CLES, said he, (starting as out of a Dream) how has it been with me in my

220 Ebd., S. 308.

221 So vermerkt der Artikel über »Enthusiasterey« in Zedlers *Universal-Lexikon*: »Man hat diesen Unterscheid von der Enthusiasterey zu mercken, daß sie manchmal etwas würckliches ist, manchemal aber nur auf ein verstelltes Wesen hinausläuffet. Man giebt allerhand sonderbare Dinge vor, und will andre von deren Göttlichkeit überreden, da doch in der That nur ein Betrug dahinter ist, und die Betrüger es selber besser wissen« (Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexikon [wie Anm. 75], Bd. 8, Sp. 1286).

Fit? Seem'd it a sensible kind of Madness, like those Transports which are permitted to our Poets? or was it downright Raving?»²²²

Auf die Unterscheidung zwischen ›echter‹ und ›falscher‹ Begeisterung – zwischen »vernünftigem Wahnsinn« und »völligem Irrsinn« – begründet Shaftesbury in diesem Sinne die Differenz zwischen »Inspiration« und »Enthusiasmus« (bzw. zwischen »Enthusiasmus« und »Fanatismus«). »THE only thing, my Lord«, schreibt Shaftesbury,

»I wou'd infer from all this, is, that ENTHUSIASM is wonderfully powerful and extensive; that it is a matter of nice Judgment, and the hardest thing in the world to know fully and distinctly; since even *Atheism* is not exempt from it. [...] Nor can Divine Inspiration, by its outward Marks, be easily distinguish'd from it. For Inspiration is a *real* feeling of the Divine Presence, and Enthusiasm a false one.«²²³

Die Möglichkeit dieser Unterscheidung wird allerdings grundsätzlich dadurch verkompliziert, dass die Wirkung und Macht des Enthusiasmus für Shaftesbury gerade darin besteht, bei *anderen* Menschen Enthusiasmus hervorzurufen. Neben dem ›spontanen‹ Enthusiasmus gibt es einen Enthusiasmus »aus zweiter Hand« – »there is a sort of Enthusiasm of second hand«, ²²⁴ schreibt Shaftesbury –, welcher die Bedingung der Möglichkeit der Massenbegeisterung bildet, die den Enthusiasmus zu einer politischen Bedrohung macht. Enthusiasmus ist nicht nur von Anfang an potentiell nur vorgetäuscht und geheuchelt, sondern möglicherweise eine ›sekundäre‹ Begeisterung, ausgelöst durch die – seinerseits vielleicht nur vorgetäuschte oder ›sekundäre‹ – Begeisterung eines anderen.

Die entscheidende Einsicht Shaftesburys ist demnach, dass Enthusiasmus jederzeit möglicherweise vorgetäuscht, eingebildet, geheuchelt oder gespielt wird oder aber als ›sekundärer‹ Enthusiasmus durch einen ›falschen‹ Enthusiasmus eines anderen ausgelöst wird, dass diese Möglichkeit aber zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Enthusiasmus überhaupt ausmacht, denn dessen Essenz ist seine Kraft, *jede* Empfindung ebenso glaubhaft wie stark darzustellen und an andere zu vermitteln und so jegliche Unterscheidung zwischen ›echt‹ und ›falsch‹ zu nivellieren. Der Enthusiasmus in Shaftesburys Konzept ist – hierin vergleichbar der Einbildungskraft bei Kant oder Rousseau – grundsätzlich eine Kraft, das Abwesende in die Wirksamkeit einer wie auch immer ›anwesenden‹ Anwesenheit zu erheben. »Men«, schreibt Shaftesbury, »are wonderfully happy in a Faculty of deceiving themselves, whenever they set heartily

222 Shaftesbury: Standard Edition (wie Anm. 212), Bd. II/1, S. 249.

223 Ebd., Bd. I/1, S. 372.

224 Ebd., S. 360.

about it: and a very small Foundation of any Passion will serve us, not only to act it well, but even to work our-selves into it beyond our own reach.«²²⁵

Wenn diese Möglichkeit der Imitation und ›Sekundarisierung‹ des Enthusiasmus exakt die Bedingung seiner Möglichkeit überhaupt ausmacht – wenn sie in die Struktur seiner Wirkungsfähigkeit eingeschrieben ist –, dann muss es zwangsläufig als unmöglich erscheinen, zwischen einem echten und einem falschen Gefühl göttlicher ›Präsenz‹ zu unterscheiden. Die Unterscheidung zeigt sich in Shaftesburys Text als ebenso notwendig wie unmöglich. So schreibt Shaftesbury im Anschluss an die Differenzierung zwischen »Inspiration« als echtem und »Enthusiasmus« als falschem Gefühl:

»But the Passion they raise is much alike. For when the Mind is taken up in Vision, and fixes its viewer either on any real Object, or mere Specter of Divinity; when it sees, or thinks it sees any thing prodigious, and more than human; its Horror, Delight, Confusion, Fear, Admiration, or whatever Passion belongs to it [...] will have something vast, *immane*, and (as Painters say) *beyond Life*. And this is what gave occasion to the name of *Fanaticism*, as it was us'd by the Antients in its original Sense, for an *Apparition* transporting the Mind.«²²⁶

Der Enthusiasmus »transportiert« den Geist, er bewegt und überträgt ihn; er ist also – in seiner ›falschen‹ wie auch in seiner ›echten‹ Form – eine mediale Kraft, die den Geist aus sich selbst herausbewegt und sowohl in rezeptiver wie auch produktiver Hinsicht eine außerordentliche Kraft der *Mitteilung* darstellt. So kann der Enthusiasmus – der im 18. Jahrhundert immer wieder für seine »unsociability« kritisiert wurde – für Shaftesbury zur Grundlage des sozialen Verhaltens überhaupt werden.²²⁷ Shaftesbury greift demnach auf die Vorgabe Platons zurück, der im Dialog *Ion* die enthusiastische Begeisterung als einen Zustand der Vermittlungsfähigkeit charakterisiert, der – gleich einem ›Magneten‹ – verschiedene räumlich wie zeitlich getrennte Instanzen in eine Kommunikation miteinander bringt.²²⁸ In diesem Sinne schreibt Shaftesbury:

225 Ebd., S. 310.

226 Ebd., S. 372.

227 Vgl. Lawrence E. Klein: Sociability, Solitude, and Enthusiasm. In: Huntington Library Quarterly 60 (1997), S. 153-177, hier: S. 171f.

228 Platon: Sämtliche Werke. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck neu hrsg. von Ursula Wolf. Bd. 1-4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, Bd. 1, S. 72 (*Ion* 533d).

»So that *Inspiration* may be justly call'd *Divine* ENTHUSIASM: For the Word it self signifies *Divine Presence*, and was made use of by the Philosopher whom the earliest Christian Fathers call'd *Divine*, to express whatever was sublime in human Passions. This was the spirit he allotted to *Heroes, Statesmen, Poets, Orators, Musicians*, and even *Philosophers* themselves. Nor can we, of our own accord, forbear ascribing to a noble Enthusiasm, whatever is greatly perform'd by any of *These*.«²²⁹

Indem er die großen Handlungen aller Helden, Staatsmänner, Poeten und Künstler als Folge einer »sensible Madness«, eines »vernünftigen Wahnsinns« beschreibt, nimmt Shaftesbury einen traditionsreichen Topos über die Nähe herausragender Geistesleistungen zum Wahnsinn auf. Bereits in den lange Zeit Aristoteles zugeschriebenen (und wohl in seiner Schule zusammengestellten) *Problemata Physica* heißt es: »Warum erweisen sich alle außergewöhnlichen Menschen in Philosophie oder Dichtung oder in den Künsten als Melancholiker; und zwar ein Teil von ihnen so stark, daß sie sogar von krankhaften Erscheinungen, die von der schwarzen Galle ausgehen, ergriffen werden [...]«²³⁰ Trotz aller Möglichkeit der Verfälschung des Enthusiasmus beharrt Shaftesbury damit auf der Möglichkeit der göttlichen Präsenz im Enthusiasten, die ihn zu großen Gedanken und Taten anspornt.

Kant über Enthusiasmus als moralische Erhitzung

Kants Aussage, es sei »niemals« ohne Enthusiasmus »in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden«, ist ein nahezu wörtliches Zitat aus Shaftesburys *Letter concerning Enthusiasm*: hier heißt es, die *Problemata Physica* paraphrasierend, man könne nicht umhin, alles, »whatever is greatly perform'd«, dem Enthusiasmus zuzuschreiben.

In seiner Unterscheidung zwischen »Enthusiasmus« und »Fanatismus« schließt Kants *Versuch* ersichtlich an Shaftesburys Text an. Die Bestimmung, der »Enthusiast« sei »durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz« erhitzt, während der »Fanatiker« (oder »Schwärmer«) »einer vermeinten unmittelbaren Eingebung« erlegen sei, folgt prinzipiell

229 Shaftesbury: Standard Edition (wie Anm. 212), Bd. I/1, S. 372.

230 Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung (wie Anm. 32), Bd. 19, S. 250 (*Problemata Physica*, 953a). Vgl. zur ausführlichen Diskussion dieser Passage Földényi: Melancholie (wie Anm. 90), S. 14–58, sowie Walter Benjamin: Der Ursprung des deutschen Trauerspiels [1928]. 7. Aufl. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 225), S. 127f.

der Unterscheidung zwischen ›echtem‹ und ›falschem‹ Enthusiasmus bei Shaftesbury. Der »Schwärmer« erleidet eine Einbildung, er ist ›verrückt‹, der Enthusiast hingegen ist aufgrund einer moralischen Affektion begeistert. Anders als Shaftesbury differenziert Kant zwischen ›Fanatismus‹ (bzw. ›Schwärmerei‹) und Enthusiasmus nicht anhand der Unterscheidung zwischen ›falscher‹ und ›echter‹ Eingebung. Kant versucht vielmehr, eine jeweils verschiedene *Quelle* der Eingebung zu bestimmen, welche die beiden Phänomene *a priori* differenziert.

In einer Fußnote zu den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* heißt es demgemäß:

»Der Fanatismus muß vom *Enthusiasmus* jederzeit unterschieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und außerordentliche Gemeinschaft mit einer höheren Natur zu fühlen, dieser bedeutet den Zustand des Gemüts, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es sei nun durch die Maxime der patriotischen Tugend, oder der Freundschaft, oder der Religion, ohne daß hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft etwas zu schaffen hat.«²³¹

Der Fanatiker (oder ›Schwärmer‹) vermeint eine »Gemeinschaft mit einer höheren Natur« zu fühlen, während das Gemüt des Enthusiasten nicht durch ein *Gefühl*, sondern durch einen *Grundsatz* erhitzt wird. Obgleich Kant in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* noch eine Vielzahl verschiedener Grundsätze mit unterschiedlicher philosophischer Dignität (Patriotismus, Freundschaft, Religion) als Quellen des Enthusiasmus für möglich hält, präfiguriert die grundsätzliche Unterscheidung zwischen »Gefühl« und »Grundsatz« deutlich die spätere, für die Polemik *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* entscheidende Differenz zwischen dem Hören auf die »Stimme des Gefühls« und demjenigen auf die »Stimme der Vernunft«.

Wenn Kant schreibt, Enthusiasmus verlaufe »ohne die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft«, dann heißt dies nicht, dass der Enthusiasmus generell ohne eine Affektion des Gemüts durch die Einbildungskraft bewirkt würde. Im Gegenteil ist Enthusiasmus die Bezeichnung für den Zustand einer vollständig enthemmten und entgrenzten Tätigkeit der Einbildungskraft. In der *Kritik der Urteilskraft* bestimmt Kant den Enthusiasmus als »Idee des Guten mit Affekt«²³² und verbindet diese Bestimmung mit einer notwendigen Aktivierung des Affekts durch die Einbildungskraft. So heißt es weiter: »Im Enthusiasm, als Affekt, ist

231 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 878 (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, A 99).

232 Ebd., Bd. 5, S. 362 (*KdU* § 29, B 121).

die Einbildungskraft zügellos«. ²³³ Die *Zügellosigkeit* der Einbildungskraft im Enthusiasmus ergibt sich hier – im Kontext der Diskussion des Erhabenen – freilich nicht dadurch, dass es ihr »schwärmerisch« gelänge, etwas Übersinnliches sinnlich zu erfassen, sondern dadurch, dass sie vor *jeder* Repräsentation überhaupt zurückweicht und auf das Unrepräsentierbare – die »Idee« des »Guten« – zielt. ²³⁴ Es sei, so führt Kant aus, ein Irrtum anzunehmen, dass die Nichtdarstellbarkeit des moralischen Gesetzes im Bereich der Sinnlichkeit dieses

»alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdenn keine andere als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasmus steigen zu lassen, als aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen.« ²³⁵

Enthusiasmus ist die paradoxe Repräsentation einer Idee, die »übrig« bleibt, nachdem »die Sinne nichts mehr vor sich sehen« und also alle Repräsentation an ihr Ende gekommen ist. Es handelt sich demnach um einen Zustand, in dem das Vermögen der Repräsentation, die Einbildungskraft, über ihre eigenen Grenzen geht. Indem sie das Gemüt durch eine Idee affiziert, die schlechterdings keine sinnliche Gestalt annehmen kann, und indem sie gerade aus diesem Verlust aller Sinnlichkeit einen besonderen »*Schwung*« erhält, um »*bewegende Kraft*« und »*Rührung*« zu entfalten, zeigt sich die Einbildungskraft hier als Mittel der Vernunft. Es ist mithin also nichts anderes als der »Schwung« der Vernunft, der das Gemüt im Enthusiasmus bis an die Grenze des Wahnsinns führt. Wenn Enthusiasmus für Shaftesbury »*a sensible kind of Madness*« war, eine vernünftige Art, wahnsinnig zu sein, dann wird sie bei Kant zum Wahnsinn der Vernunft, zu einem von der Vernunft ausgelösten Wahnsinn. Dass der Enthusiasmus wie die »Schwärmerei« eine Nähe zur Geisteskrankheit und zum Wahnsinn besitzt, stellt Kant mit aller Klarheit fest:

»Wenn der Enthusiasm mit dem *Wahnsinn*, so ist die Schwärmerei mit dem *Wahnwitz* zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasm, als

233 Ebd., S. 366 (*KdU* § 29, B 126).

234 Vgl. Fenves: A Peculiar Fate (wie Anm. 141), S. 263.

235 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 5, S. 365f. (*KdU* § 29, B 125).

Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesunden Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.«²³⁶

Im Zustand der *Begeisterung*, durch seine *unbegrenzte* Einbildungskraft mit *bewegender Kraft* und *Rührung* durch die *Idee des Guten* affiziert, ähnelt der Enthusiast dem Wahnsinnigen, insofern auch seine Vorstellungen die Grenzen des Sichtbaren weit hinter sich lassen und keine Rücksicht auf die apriorische Struktur des Verstandes mehr nehmen. Der Enthusiasmus überschreitet alle Grenzen der Endlichkeit und führt zu einer begeisterten Annäherung an die Unendlichkeit der Vernunft. Der Enthusiast hört die Befehle der »*Stimme der Vernunft*« in seinem Kopf, wie Kant es in *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* beschreibt, und erleidet folglich so etwas wie eine sittliche Schizophrenie.

Mit dem Konzept des Enthusiasmus geht Kants Theorie des Wahnsinns weit über die von Rousseau übernommene kulturkritische Geste der Totalisierung des Wahnsinns hinaus. Der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* beschreibt, wie auch alle späteren Ausführungen Kants zu diesem Thema, nicht allein die Unmöglichkeit eines Zustands jenseits der Verrücktheit in der »bürgerlichen« Welt, sondern mit dem Enthusiasmus auch eine Form des Wahnsinns, die »den gesunden Verstand bisweilen betrifft« und ohne welchen »niemals in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden« ist. Der immer wieder als nüchterner Rationalist missverstandene Kant interpretiert den Enthusiasmus damit als einen Zustand der Verstandeslosigkeit, der moralisch höchst erwünscht ist, weil er durch eine Affizierung mit einer Idee der Vernunft ausgelöst wird.

Insofern Enthusiasmus mit der »Stimme der Vernunft« eine fremde Stimme im Kopf des Enthusiasmierten erklingen lässt, eröffnet dieser Zustand eine Alterität, der sich gänzlich anders gestaltet als die kontrollierte Alterisierung durch den *sensus communis*.²³⁷ Die Begeisterung ermöglicht ein Zusammensein mit einem Anderen, das nicht über die Einsicht in die geteilte apriorische Struktur der Erfahrung verläuft, sondern über eine enthusiastische Anteilnahme an dem gemeinschaftlichen Wunsch, den Ideen der Vernunft Wirklichkeit zu verschaffen. In diesem Sinn beschreibt Kant im *Streit der Fakultäten* die politische Bedeutung des Enthusiasmus. Die Erfahrung der Französischen Revolution, so führt

236 Ebd., S. 366 (*KdU* § 29, B 126).

237 Vgl. Peter Fennes: Introduction: The Topicality of Tone. In: *Raising the Tone of Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*. Hrsg. von Peter Fennes. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press 1999, S. 1-48, hier: S. 31.

Kant hier aus, hat ihre wahre Bedeutung in der Reaktion der Zuschauer. Der *Enthusiasmus* der Zuschauer in den Nachbarländern Frankreichs zeigt für Kant die moralische Bedeutung der Revolution. Die Revolution führt vor, dass Menschen den Lauf der Geschichte verändern können und dass folglich eine Verbesserung der politischen Zustände möglich ist. »Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern«, schreibt Kant;

»sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohlthätender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmal unternehmend, glücklich ausführen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben wird.«²³⁸

In den Augen der deutschen Betrachter verwandelt sich die Revolution in ein *Schauspiel*, aber daraus folgt keineswegs ihre Bedeutungslosigkeit, sondern im Gegenteil gewinnt sie erst in diesem Akt überhaupt eine Bedeutung. Ob die Revolution gelingt oder nicht, ob sie in »Elend und Greuelthaten« versinkt, wird gleichgültig, denn es kommt nur noch darauf an, dass sie für den Zuschauer zum *Zeichen* dafür wird, dass Menschen Geschichte verändern können und so eine Verbesserung der Zustände hin zu einer Realisierung der Ideen der Vernunft bewirken können. Die »*Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt«, ist ausgelöst durch die Vergegenwärtigung dieses Zeichens durch die erhitzte und unbegrenzte Einbildungskraft der Zuschauer. Indem diese durch das Schauspiel der fernen Revolution mit *bewegender Kraft* und *Rührung* angesprochen werden, beweist sich ihre Begeisterung als die *moralische Anlage*, gleichfalls zu versuchen, die Idee des Guten zu verwirklichen.

Es bleibt aber eine Verunsicherung durch die unbestreitbare Nähe von »Schwärmerei« und »Enthusiasmus«. Obgleich beide in Kants Schema des Wahnsinns entgegengesetzte Bewertungen erhalten, sind sie sich ähnlich: Beide bezeichnen einen Zustand, in dem die Einbildungskraft das Gemüt mit einer Vorstellung affiziert, die über alle Sinnlichkeit hinausgeht. Wenn aber, um abermals die Begrifflichkeit aus *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* aufzugreifen, sowohl die »*Stimme der Vernunft*« als auch die »*Stimme des Gefühls*« unter keinen Umständen durch die Sinne erfassbar werden kann und sich beide einer Affek-

238 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 358 (*Der Streit der Fakultäten*, A 143f.).

tion durch die Einbildungskraft verdanken, wie kann dann mit philosophisch strenger Sicherheit zwischen beiden unterschieden werden?

In der *Kritik der Urteilskraft* scheint diese Unterscheidung für Kant ein lösbares Problem darzustellen. Er führt hier, neben einigen recht problematischen Unterscheidungen wie ›*Affekt*‹ – ›*Leidenschaft*‹ und ›*vorübergehender Zufall*‹ – ›*eingewurzelte brütende Leidenschaft*‹ die Differenz zwischen positiver und negativer Darstellung an, die ›*Schwärmerei*‹ und Enthusiasmus unterscheidbar werden lassen soll. So schreibt Kant über den Modus der Vergegenwärtigung der »Idee des Guten« durch den Enthusiasmus:

»Diese reine, seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenzen der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen, d.i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener bloß negativ ist.«²³⁹

Eine »negative Darstellung« ist in diesem Sinn eine solche, die keinen Gegenstand darbietet, sondern allein die Unerreichbarkeit dieses Gegenstandes. Es bleibt der Einbildungskraft überlassen, diesen in einem Akt der enthusiastischen Entgrenzung dennoch vorzustellen. Die Vernichtung der Sinnlichkeit regt, in einem *erhabenen* Moment, die Einbildungskraft zu höchster Begeisterung und zur Überschreitung aller Grenzen der Sinnlichkeit an. Aus diesem Grund betont Kant gleich an zwei Stellen seiner Untersuchung des Erhabenen die besondere Erhabenheit des Bilderverbots.

»Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt.«²⁴⁰

In seiner Begeisterung geht Kant so weit, den ersten Satz dieser Passage einige Seiten der *Kritik der Urteilskraft* später noch einmal variiert vorzubringen:

»Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der *Isis* (der Mutter

239 Ebd., Bd. 5, S. 366 (*KdU* § 29, B 125).

240 Ebd., S. 365 (*KdU* § 29, B 124f.).

Natur): »Ich bin alles, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.«²⁴¹

Ich bin das, was sich nicht darstellt, nicht darbietet; Du kannst mich nicht sehen und wirst es nie können, sagt der »erhabenste« Gedanke, welcher der Göttin Isis in den Mund gelegt wurde. »*Negative Darstellung*« führt in eine Paradoxie, denn die Darstellung wird dazu gezwungen, sich selbst zu negieren und zu widersprechen. Die »Stimme der Vernunft« würde in diesem Sinne nur dann dem Gesetz der »negativen Darstellung« gehorchen, wenn sie schweigen würde oder – allenfalls – ihre Unhörbarkeit verkünden würde. Der doppelte Schritt des Erhabenen, welcher der Vernichtung der sinnlichen Darstellung eine Entgrenzung der Einbildungskraft zur Darbietung der Ideen folgen lässt, muss demnach jederzeit potenziert werden. Solange die Ideen der Vernunft in der sinnlichen Welt nicht dargestellt werden können, muss jede enthusiastische Darbietung der Einbildungskraft das Gesetz der Undarstellbarkeit zugleich aussagen und übertreten und also instabil bleiben.²⁴²

Kant hat diese Problematik durchaus bedacht. Eine mögliche Lösung bietet sich in Kants Theorie des »symbolischen Anthropomorphismus«, wie sie in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783) formuliert wird. Der Kontext ist hier die Frage, wie sich Sprache auf das beziehen lässt, das der Erkenntnis durch den menschlichen Verstand *a*

241 Ebd., S. 417 (*KdU* 49, B 194f. [Anmerkung]).

242 Es ergibt sich jederzeit die Möglichkeit und Gefahr, auch »für das Negative zu schwärmen«, wie Schelling anmerkt – zwar ohne expliziten kritischen Bezug auf Kant, aber durchaus auf das Konzept der »negativen Darstellung« in der *Kritik der Urteilskraft* beziehbar. »Am blindesten«, schreibt Schelling 1806, »schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollen sie denn? [...] Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollen sie, z.B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind [...]? Da stehen sie dann müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden [...], nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre« (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* [1806]. In: ders.: *Schriften von 1806-1813*. Unveränd. reprograf. Nachdruck d. Ausg. Stuttgart u. Augsburg, Cotta, 1861. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, S. 1-126, hier: S. 45).

priori entzogen bleiben muss. Insofern das Verstehen von Sprache für Kant notwendigerweise die Herstellung einer sinnlichen Vorstellung durch die Einbildungskraft impliziert, ergibt sich hier ein fundamentales Problem für jede Metaphysik. Sprache ist *per se* anthropomorph, indem sie für die Sinne *a priori* unerreichbare Entitäten notwendigerweise als sinnlich erfahrbare Gestalten darstellt. Kants Lösungsversuch besteht hier in der Unterscheidung zwischen *dogmatischem* und *symbolischem* Anthropomorphismus:

»Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt [...]. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphism, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.«²⁴³

Symbolisch ist in diesem Sinn für Kant eine Sprache, die um die Grenzen des eigenen Wissens weiß und die deshalb nur in der Form der Analogie spricht, ohne eine Aussage über die Objekte des Sprechens an sich treffen zu wollen. Das symbolische Zeichen verspricht eine Auflösung der Paradoxie der »negativen Darstellung«, indem es das Objekt der Darstellung darbietet und gleichzeitig darstellt, dass es *nur* eine analogische und also anthropomorphe Darstellung des Objekts geben kann. Insofern der symbolische Anthropomorphismus »nur die Sprache« betrifft und nicht das »Objekt selbst«, geht es Kant hier um eine philosophische Sprache, die ihre eigene Figuralität jederzeit ausstellt und damit ihre eigene epistemologische Unsicherheit vorführt. »With this distinction«, kommentiert Cathy Caruth,

»Kant rests the entire weight of the critical system – the full rigor of negative thinking – upon the capacity for a certain kind of figuration. Or rather, upon the capacity of criticism to know this figuration, that is, to distinguish between the dogmatic and and symbolic anthropomorphism, or to define the symbol rigorously and completely. [...] The symbol, that is, always remembers that it is, only, a symbol. It knows, one could say, that it posits.«²⁴⁴

243 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 232f.

244 Cathy Caruth: *Empirical Truths and Critical Fictions*. Locke, Wordsworth, Kant, Freud. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press 1991, S. 75f.

Das Problem der »negativen Darstellung«, so zeigt sich, ist für Kant weitaus mehr als nur ein spezielles Problem im Rahmen einer Ästhetik des Erhabenen, sondern weitaus eher ein allgemeines Problem philosophischer Darstellung.

Wenngleich Kant seine Beschreibung des symbolischen Anthropomorphismus erst zwanzig Jahre nach dem Erscheinen des *Versuchs* verfasst hat und seine Ausführungen über den Enthusiasmus in der *Kritik der Urteilskraft* noch später, sind entscheidende Elemente der Theorie des Enthusiasmus und seiner Form der sprachlichen Darstellung hier bereits zu bemerken. Die Passage, die der *Versuch* dem Enthusiasmus widmet, führt diesen als eine Vergegenwärtigung eines anderen vor.

»Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast. Ich stelle den *Aristides* unter Wucherer, den *Epiktet* unter Hofleute und den *Johann Jacob Rousseau* unter die Doktoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: *Welche Phantasten!* Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei, in an sich guten moralischen Empfindungen, ist der *Enthusiasmus*, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden.«²⁴⁵

Diese Beschreibung des Enthusiasmus wirkt ihrerseits *begeistert* und gibt damit ein Beispiel für ihre eigene Aussage. Das Vermögen des Enthusiasmus als »*Teilnehmung*« an den moralischen Handlungen anderer wird hier in einer geradezu *halluzinativen* Sequenz (»*Ich stelle*«, »*ich höre ein lautes Hohngelächter*«) vorgeführt. Wenn Kant im Schreiben den Blick auf verstorbene (Epiktet) oder fernab weilende (Rousseau) Philosophen wirft und sogar eine akustische Wahrnehmung dieser Szenerie hat, dann führt das einen Akt der Einbildung »chimärischer« Elemente in die sinnliche Wahrnehmung vor, wie sie Kant als »Verrückung« bezeichnet hat. Indem Kants Text eine Reihe von literarischen Miniaturen evoziert, versucht er zugleich, seinen Enthusiasmus an den Leser zu vermitteln und auch diesen zur »*Teilnehmung*« zu ermutigen.

Enthusiasmus wird hier somit *nicht* von einer tatsächlichen Manifestation einer »Stimme der Vernunft« ausgelöst, sondern von der fiktionalen Evokation einer dramatischen Szenerie. Keine Äußerung einer übersinnlichen Stimme im Menschen, sondern die Einbildungskraft ist es, welche die moralische Bewegung des Enthusiasmus hier hervorbringt. Nicht ohne Grund spricht Kant von einem »*zweideutigen Anschein von*

245 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 896 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 25f.).

Phantasterei« im Enthusiasmus. *Zweideutig* ist dieser Anschein somit nicht nur, weil die ›Masse‹ der Menschen, die sich für ›gesund‹ hält, den Enthusiasten für verrückt erklärt. *Zweideutig* ist dieser Anschein auch, weil ein *Anschein von Phantasterei* jedem Enthusiasmus weiterhin innewohnen muss, solange er als Auslöser seiner *bewegenden Kraft* und *Rührung* ein sinnlich erfassbares Zeichen, eine zumindest vorgestellte Manifestation des Willens und der Stärke der Vernunft benötigt.

Die Zweideutigkeit des Enthusiasmus ist somit in seiner transzendentalen Struktur angelegt. Aufgrund der unüberwindlichen Trennung zwischen der Sphäre der Sinne und derjenigen der Vernunft kann die enthusiastisierende »Stimme der Vernunft« nur als Phantasma und als Phantom in Erscheinung treten. In diesem Sinn räumt Kant in der Polemik *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* ein, dass es unmöglich sei, die Herkunft der »Stimme der Vernunft« zu ermitteln.

»Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme.«²⁴⁶

Wir hören die »Stimme der Vernunft« in uns, die wir der verschleierten Göttin Isis zuschreiben. Diese Personifizierung ist aber der Ausdruck einer radikalen Unsicherheit, denn es ist unmöglich zu bestimmen, *wessen* Stimme tatsächlich in unserem Kopf moralische Befehle verkündet. Um verkünden zu können, muss die Stimme diese Zweideutigkeit riskieren. Entsprechend ist in Kants Texten kein Mangel an literarisierenden und metaphorischen Personifizierungen des moralischen Gesetzes – der *Schleier der Isis*, die *Stimme der Vernunft* –, welche der Logik der analogen Sprache folgen, die Kant bei den Neuplatonikern als Schwärmerei anklagt. Entsprechend wird die Grenze zwischen ›Enthusiasmus‹ und ›Schwärmerei‹ brüchig und instabil, und niemand kann *a priori* zwischen beiden unterscheiden.

Nur im Sinn der Unterscheidung Kants zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus kann hier noch eine Differenz aufrechterhalten bleiben. Wenn der Schwärmer glaubt, mit einem höheren Wesen zu kommunizieren oder eine sinnlich erfahrene Gemeinschaft zu

246 Ebd., Bd. 3, S. 395 (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 423). Vgl. zu dieser Passage auch Fenves: Introduction: The Topicality of Tone (wie Anm. 237), S. 31f.

erleben, muss sie einem dogmatischen Anthropomorphismus anheimfallen. Ein symbolischer Anthropomorphismus, welcher sich dagegen »nur die Sprache angeht« und nicht das »Objekt«, würde dagegen seiner eigenen Metaphorizität und damit seiner phantastischen Struktur bewusst bleiben und dies jederzeit auch vorführen. Nicht zuletzt in diesem Versuch, einen dogmatischen Anthropomorphismus zu vermeiden, kann die philosophische Bedeutung der durchgehenden Ironie und Selbstironie des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* gesehen werden.

Schreiben und Wahnsinn: Die Säftelehre des »Versuchs«

Der Zusammenhang zwischen Schreiben und Wahnsinn wird im letzten Absatz des *Versuchs* erneut aufgenommen. Hier spricht Kant, an den ironischen Beginn des Textes anknüpfend, von dem Wahnsinn des eigenen Textes.²⁴⁷ Kant schreibt, dass ein Arzt gegen die »Tobsucht eines gelehrten Schreiers« am ehesten »kathartische Mittel, in verstärkter Dosis genommen«, verwenden sollte. Ein solches Mittel ist etwa das Schreiben:

»Denn da nach den Beobachtungen des *Swifts* ein schlecht Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns ist, durch welches viele schädliche Feuchtigkeiten, zur Erleichterung des kranken Poeten, abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Fall aber wäre es ratsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Übel gründlich und in aller Stille abgeführt werde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen.«²⁴⁸

Der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* enthüllt in seinem letzten Satz, dass er in erster Linie ein Versuch ist, den Kopf seines Verfassers von den Krankheiten seines Kopfes zu »reinigen«. Es handelt sich nicht zuletzt um einen Versuch über die Krankheiten des Kantschen Kopfes, ein Versuch über den Wahnsinn ihres Autors.

Insofern Kant es unternimmt, seinen Wahn durch das Schreiben eines *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* zu purgieren, zu reinigen und zu heilen, mündet seine Theorie in eine Interpretation der antiken Säftelehre. So schreibt Kant:

247 Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Schwab: Wit, Satire, and Low Humor in Early Kant (wie Anm. 10), S. 140f.

248 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 901 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 30).

»Ich habe die Gebrechen der Erkenntniskraft *Krankheiten des Kopfes* genannt, so wie man das Verderben des Willens eine *Krankheit des Herzens* nennet. Ich habe auch nur auf die Erscheinungen derselben im Gemüte acht gehabt, ohne die Wurzel derselben ausspähen zu wollen, die eigentlich wohl im Körper liegt und zwar ihren Hauptsitz mehr in den Verdauungsteilen, als im Gehirne haben mag, wie die beliebte Wochenschrift, die unter dem Namen des Arztes allgemein bekannt ist, es im 150. 151. 152ten Stücke wahrscheinlich dartut.«²⁴⁹

Die Behauptung Kants, die Wurzeln der Geisteskrankheiten lägen »in den Verdauungsteilen«, greift auf eine lange medizinische Tradition zurück. Schon für Galen führte die Erkrankung des Hypochondriums, der oberen Bauchgegend, nicht nur zu Verdauungsstörungen, sondern auch zu seelischen Störungen, etwa der Melancholie.²⁵⁰ Dass diese Ansicht noch im 18. Jahrhundert vertreten wurde, zeigt Kants Quelle. Bei jener »beliebten Wochenschrift, die unter dem Namen des Arztes allgemein bekannt ist«, handelt es sich um Johann August Unzers *Der Arzt*. Im 150., 151. und 152. Stück derselbigen wird das humoralpathologische Argument entwickelt, »daß die Krankheiten des Gemüths auf eine entfernte Weise von dem Verderben der Verdauungskräfte herrühren könnten.«²⁵¹ Die vornehmliche Praxis, die Unzer gegen die »Gemütskrankheiten« anführt, ist die der »Purgierung«, der »Reinigung«, der *Katharsis*.

Katharsis bezeichnet in der aristotelischen *Poetik* die Wirkung der Tragödie auf ihre Zuschauer. »Die Tragödie ist«, heißt es in der Übersetzung Fuhrmanns, »[...] Nachahmung von Handelnden [...], die Jammer und Schaudern [ἐλέον καὶ φόβον] hervorruft und hierdurch eine Reinigung [κάθαρσιν] von derartigen Erregungszuständen bewirkt.«²⁵² Der Begriff der *Katharsis* meint – im Kontext der antiken Säftelehre – das heilsame, durch »kathartische« Mittel beförderte, Ausscheiden von schädlichen Stoffen und wurde in diesem Sinne schon bei Platon aus dem Bereich der Medizin in den der Ethik übertragen.

249 Ebd., S. 900 (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, A 30).

250 Vgl. Földényi: Melancholie (wie Anm. 90), S. 61; Schings: Melancholie und Aufklärung (wie Anm. 10), S. 70f.

251 Johann August Unzer: *Der Arzt*. Eine medicinische Wochenschrift. Neueste von dem Verfasser verbesserte und viel vermehrte Ausgabe. Sechster Theil [1761]. Hamburg, Lüneburg, Leipzig: Gotthilf Christian Berth 1769, S. 583 (150. Stück). Zum medizinhistorischen Kontext und zur Wirkung des *Arztes* vgl. Stefan Bilger: Üble Verdauung und Unarten des Herzens. Hypochondrie bei Johann August Unzer (1727-1799). Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, bes. S. 47ff.

252 Aristoteles: *Poetik* (wie Anm. 56), S. 19.

Kants Therapeutik des Wahnsinns bewegt sich damit durchweg in den Bahnen literarästhetischer Kategorien. Das »kathartische Mittel« gegen den philosophischen Wahnsinn ist das Schreiben, das Zeichnen und die Wirkung der Einbildungskraft. Die »Einbildung«, die den Akt des Schreibens begleitet und von diesem hervorgebracht wird, besitzt einerseits eine potentiell gefährliche Dimension, indem sie sich verselbständigen kann und zum Wahnsinn werden kann; andererseits jedoch ist sie auch eine Form der Distanzierung – sowohl zwischen den Menschen als auch eine Distanzierung eines Menschen zu sich selbst. Sie entfernt den Einzelnen aus der Isolation der unmittelbaren Sinnlichkeit und erlaubt es ihm, sich die Gesellschaft antiker oder zeitgenössischer Philosophen vorzustellen und sich an ihnen zu messen. Der philosophische Text als das materialisierte Ergebnis einer solchen Einbildung ist somit zugleich ein potentiell heilbares »kathartisches Mittel« wie auch eine potentielle Gefahr für das »gemeine Wesen«.

II. 5 »Velut aegri somnia«: Der Wahnsinn der Sprache (Kant, Swedenborg)

Swedenborg als Phantast - Die »wundersame Übereinkunft«

Die zwei Jahre nach dem Erscheinen des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* nächste größere Schrift Kants, die 1766 publizierten *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* lassen sich als eine konsequente Weiterentwicklung der im *Versuch* angelegten Themen verstehen.

Wie bereits der *Versuch*, sind auch die *Träume eines Geistersehers* ein hybrider Text, dessen Gattung sich nur schwer benennen lässt. Nahelegend wäre es, von einer Polemik zu sprechen, denn weite Teile des Textes widmen sich einer scharfen Auseinandersetzung mit Kants Zeitgenossen Emanuel Swedenborg, dem »Geisterseher«. Was aber ist ein Geisterseher? »Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr *Schwedenborg*«, schreibt Kant,

»ohne Amt oder Bedienung [...]. Seine ganze Beschäftigung besteht darin, daß er, wie er selbst sagt, schon seit mehr als zwanzig Jahren mit Geistern und abgeschiedenen Seelen im genauesten Umgange stehet, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholet und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen

erteilet, große Bände über seine Entdeckungen abfaßt und bisweilen nach London reiset, um die Ausgabe derselben zu besorgen.«²⁵³

Die Behauptung Swedenborgs ist also, mit Geistern in Kommunikation zu stehen. Kant paraphrasiert drei Anekdoten, in denen sich diese angebliche Fähigkeit zeigt: drei Plots zu Geistererzählungen, in denen Swedenborg jeweils ein Wissen unter Beweis stellt, das »ihm von keinem lebendigen Menschen konnte erteilt sein«²⁵⁴ und das er folglich nur durch den Kontakt mit Geistern, mit »abgeschiedenen Seelen« erworben haben kann. Dass die Geschichten um Swedenborg an populäre Gespenstergeschichten erinnern, ist Kant nicht entgangen: Er spricht von »Geistererzählungen«,²⁵⁵ »Erzählungen«²⁵⁶ oder »Märchen«.²⁵⁷

Als *Literatur* sind Swedenborgs Berichte aber das Gegenteil von tatsächlicher Erfahrung, sondern nur das, was ›man‹ denkt und ›sagt‹, Bestandteile eines kollektiven Halbwissens. »Erzählung« bedeutet damit in diesem Zusammenhang das Gerücht, die *fama*: dasjenige, das überall umherwandert, sich unkontrollierbar verbreitet und sich überall einzuschleichen vermag.²⁵⁸ Wiederum geht es darum, einer kontagiösen Bedrohung zu begegnen, die das gesamte Volk ergreifen könnte. Wie auch im Falle der »Schwärmerei« ist es hier die unkontrollierte »Phantasterei« der Einbildungskraft, die eine Ansteckung ganzer Massen mit ihrem Wahnsinn auszulösen droht. Die Literatur – die ›schlechte‹, die populäre Literatur zumal –, die »gemeine Erzählung«, ist nichts anderes als eine Materialisierung der »Phantasterei«.

In den Bereich der Literatur verweist bereits das Motto der Abhandlung. »Velut aegri somnia, vanae finguntur species«²⁵⁹ liest man auf der Titelseite, mit dem knappen Hinweis auf Horaz als Autor. Die Sentenz entstammt dem ersten Absatz der horazischen *Ars Poetica*, die mit einem Angriff auf die gegen die Regeln des Möglichen gefertigte (und also ›phantastische‹) Dichtung beginnt:

»Wollte zum Kopf eines Menschen ein Maler den Hals eines Pferdes fügen und Gliedmaßen, von überallher zusammengelesen, mit buntem Gefieder bekleiden, so daß als Fisch von häßlicher Schwärze endet das oben so reizende Weib:

253 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 966 (*Träume eines Geistersehers*, A 84).

254 Ebd., S. 967 (*Träume eines Geistersehers*, A 86).

255 Ebd., S. 958 (*Träume eines Geistersehers*, A 69).

256 Ebd., S. 967 (*Träume eines Geistersehers*, A 86).

257 Ebd., S. 968 (*Träume eines Geistersehers*, A 89).

258 Vgl. ebd., S. 923 (*Träume eines Geistersehers*, A 4).

259 Ebd., S. 921.

könntet ihr da wohl, sobald man euch zur Besichtigung zuließ, euch das Lachen verbeißen, Freunde? Glaubt mir, Pisonen, solchem Gemälde wäre ein Buch ganz ähnlich, in dem man Gebilde, so nichtig wie Träume von Kranken, erdichtet [*velut aegri somnia, vanae fingentur species*], so daß nicht Fuß und nicht Kopf derselben Gestalt zugehören.«²⁶⁰

Horaz trägt keineswegs ein Plädoyer gegen die Freiheit der Dichter vor, darzustellen, »was sie nur wollen [*quidlibet audendi*]«.²⁶¹ Vielmehr geht es in der *Ars Poetica* um eine Begrenzung der Einbildungskraft auf die Darstellung des Möglichen und Wahrscheinlichen.

Der Verweis auf Horaz ist in den *Träumen eines Geistersehers* nicht ohne Bedeutung: Indem Kant seiner Schrift ein Zitat des lateinischen Autors voranstellt, verdeutlicht er, dass es ihm nicht darum geht, die Literatur oder die Einbildungskraft *als solche* zu verdammen und statt ihrer ein ›reines‹ Denken, eine ›reine‹ Philosophie (der *ratio*) zu installieren. Lediglich die übersteigerte, unkontrollierte und ›chimärische‹ Ausübung der Einbildung soll kritisiert werden – im vollen Wortsinn der Kritik: unterschieden werden von einem gerechtfertigten Gebrauch. Swedenborg ist dabei das Paradigma des ›Phantastischen‹: ist dieser, schreibt Kant, »wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern [...], so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten, man mag ihn nun aus der Beschreibung derer, welche ihn kennen, oder aus seinen Schriften beurteilen.«²⁶² Wenn Swedenborg ein »Phantast« ist, dann lässt sich sein gesamtes Denken und Schreiben, seine gesamte »Geisterseherei«, als »Verrückung« verstehen.

Die Erzählungen Swedenborgs sind demnach »Phantastereien«, Produkte einer »verrückten«, maß- und regellosen Einbildungskraft. Die von Horaz entlehnte und noch den Titel der Abhandlung über Swedenborg bestimmende Metapher für diese Produkte ist die des *Traums*: Swedenborgs Erzählungen, so Kant, sind »*Träumereien*«. Als solche sind sie aber nicht einfach unwahr. Sie sind so täuschend, dass sie dem Träumenden als vollständig real erscheinen. Wenn das Subjekt nach Kant keinen unmittelbaren und unvermittelten Zugriff auf die ›Realität‹ hat, wenn sich seine Beziehung zu den äußeren Dingen und zu sich selbst vielmehr ausschließlich im Medium der *Vorstellung* gestaltet – und d.h., als eine Synthese von Sinnlichkeit und Verstand durch die Einbildungskraft nach Maßgabe der durch die Einbildungskraft hervorgebrachten reinen For-

260 Horaz: *Ars Poetica*. Die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch. Übers. von Eckart Schäfer. Stuttgart: Reclam 1972, S. 4f.

261 Ebd.

262 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 966 (*Träume eines Geistersehers*, A 84).

men der Anschauung Raum und Zeit –, dann beinhaltet seine Realität immer schon »eingebildete«, »geträumte« oder gar »phantastische« Elemente. Es gibt für den Menschen keine Möglichkeit, *a priori* zu wissen, ob er träumt oder wacht, ob er reale Dinge sieht oder »Träumereien«.

Folglich heißt es in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* in aller Deutlichkeit:

»Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach denen Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht.«²⁶³

Weil *jede* Wahrnehmung eines Objekts aufgrund der Diskursivität des menschlichen Verstandes eine Synthese aus verschiedenen einzelnen »Vorstellungen« durch die Einbildungskraft sein muss, gleichen sich »chimärische« und reale Erfahrungen in der aktuellen Empfindung. Einzig *a priori* – durch Vernunftschlüsse (Regeln) über die Zusammenfügung der Objekte – oder *a posteriori* – durch Erfahrungswerte über die Möglichkeit des Zusammentreffens verschiedener Objekte – lässt sich ein Urteil fällen. Der Denker ist unter diesen Umständen angehalten, sich fortlaufend zu fragen, ob er wacht oder träumt oder ob er in den Zwischenzustand eines »Schlummers« gefallen ist, der ihn einen Traum für die Wahrheit halten lässt.

Insofern die Realität wie der Traum nichts anderes als ein Produkt der Einbildungskraft ist, kann man nicht einfach sagen, der Traum sei unwahr oder falsch. In der Vorstellung des Träumenden hat der Traum Realität. Freilich ist die Träumerei nur für den jeweils Träumenden real – sie ist *seine* Realität. Die Anstrengung, zwischen Traum und Wachen zu unterscheiden und zu trennen, soll eine *gemeinsame* Welt der *Erfahrung* konstituieren, in der sich die Denkenden gegenseitig austauschen und kritisieren können. Swedenborg wird also zum Objekt der Polemik Kants, weil er verdächtig ist, sich dieser Anstrengung zu entziehen und auf seiner privaten Wahrheit zu beharren. Bereits im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* führt Kant aus, dass die Opfer der »Gebrechen des Kopfes« sich notwendig in einer isolierten Position innerhalb der »bürgerlichen« Gemeinschaft wiederfinden – sofern es ihnen nicht gelingt, diese als »Schwärmer« aufzuheben und einen »Haufen« um sich zu bilden. In den *Träumen eines Geistersehers* schließlich findet Kant für diese Einsamkeit des Wahnsinnigen eine – fälschlicherweise Aristoteles

263 Ebd., Bd. 3, S. 154 (*Prolegomena* § 13, A 65f.).

zugeschriebene – Formulierung, die er offensichtlich so treffend findet, dass er sie noch in seiner *Anthropologie* (1798) wiederholen wird:

»Aristoteles sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne*. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen.«²⁶⁴

Wie der ›Schwärmer‹ verstößt der ›Träumer‹ gegen alle Regeln des Kantschen *sensus communis*: Er verlässt den Raum nachprüfbarer Erfahrung und spricht ausschließlich subjektiv. In diesem Sinne spricht Kant von den »Privaterscheinungen«²⁶⁵ Swedenborgs. Die Attribute, mit denen Kant die Erzählungen Swedenborgs belegt, lassen immer wieder das gleiche Urteil anklingen: *Träumerei, Phantasterei, Unsinn, Wahnsinn*. Mit dieser Diagnose könnte das Thema Swedenborg eigentlich bereits erledigt sein. Seine gesammelten Werke – »acht Quartbände voll Unsinn«²⁶⁶ – scheinen sich von vornherein eher als Objekt einer medizinischen denn als das einer philosophischen Untersuchung anzubieten. »Daher«, schreibt Kant, »verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher vor Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt, und sich dadurch allen weiteren Nachforschens überhebt.«²⁶⁷

Doch so einfach macht Kant es sich offensichtlich nicht. Warum aber hat sich Kant so ausführlich mit den »Verrückungen« des schwedischen Autors auseinandergesetzt? Die Antwort, die Kant gibt, lautet: weil Swedenborgs wahnsinnige Visionen seiner eigenen »Theorie von Geistern«²⁶⁸ auf eine für Kant unangenehme Art und Weise nahekommmt. In den Schriften Swedenborgs, so Kant, findet sich

»eine so wundersame Übereinkunft mit demjenigen, was die feinste Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenstand herausbringen kann, daß der Leser mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die so viel andere Sammler in denen Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn sie etwa im fleckichten Marmor die heilige Fami-

264 Ebd., S. 952 (*Träume eines Geistersehers*, A 58). Das Zitat stammt nicht von Aristoteles, sondern von Heraklit (Fragment B 89).

265 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 981 (*Träume eines Geistersehers*, A 113).

266 Ebd., S. 973 (*Träume eines Geistersehers*, A 98).

267 Ebd., S. 959 (*Träume eines Geistersehers*, A 72).

268 Ebd., S. 963 (*Träume eines Geistersehers*, A 79).

lie, oder, in Bildungen von Tropfstein, Mönche, Taufstein und Orgeln [...]; lauter Dinge, die niemand sonst sieht, als dessen Kopf schon vorher damit angefüllt ist.«²⁶⁹

Indem er in Swedenborgs Erzählungen die »feinste Ergrübelung der Vernunft« und also seine eigene Philosophie – in den *Träumen des Geistersehers* die *Träume der Metaphysik* – wiederfindet, scheint Kant zu jenen »Phantasten« zu gehören, welche dazu neigen, die Produkte der eigenen Phantasie »chimärisch« mit der äußeren »Wirklichkeit« zu vermischen. Nicht zufällig erinnert jemand, der in »fleckichtem Marmor« die »heilige Familie« wiederzuerkennen vermag, an den »wachenden Träumer« aus dem *Versuch*, der in einem Bettvorhang eine menschliche Gestalt zu erkennen glaubt. Somit erscheint wiederum Kant als ein »Phantast«, der in einer delirierenden Lektüre noch die phantastischsten Schriften mit seinen Lehren übereinstimmend findet. Wie aber kommt Kant auf diesen Eindruck der »wundersamen Übereinkunft«?

Kants Geisterlehre - Moralische Affektion als Gothic Novel - Die Kluft zwischen Moral und Physis

Die *Träume eines Geistersehers* beginnen, wie es sich für eine strenge philosophische Abhandlung gehört, mit einer Klärung der zu verwendenden Begriffe. Hier sieht Kant Handlungsbedarf: »Ich weiß also nicht, ob es Geister gebe, ja, was noch mehr ist, ich weiß nicht einmal was das Wort *Geist* bedeutet.«²⁷⁰ Seine spätere Unterscheidung zwischen *synthetischen* und *analytischen* Urteilen vorwegnehmend, fragt Kant demgemäß zunächst einmal (analytisch) nach dem im Begriff des Geistes begriffenen Inhalt, ohne daraus schon (synthetisch) eine Aussage über die Möglichkeit der realen Existenz des bezeichneten Dings getroffen zu haben.

Was also bedeutet das Wort »Geist«? Der eigentlichen Wortbedeutung gemäß kann »Geist«, in Anlehnung an das französische »*esprit*«, eine kognitive Befähigung meinen. Sodann kann es aber auch *jeden* Menschen bezeichnen, insofern dieser nicht nur ein *körperliches*, sondern auch ein *geistiges* Wesen ist. In diesem Sinn wäre es allerdings kaum ungewöhnlich, einen »Geist« zu erblicken, urteilt Kant. »So ist es denn also keine Wundergabe, Geister zu sehen; denn wer Menschen sieht, der sieht Wesen, die Vernunft haben.«²⁷¹

269 Ebd., S. 973 (*Träume eines Geistersehers*, A 97f.).

270 Ebd., S. 926 (*Träume eines Geistersehers*, A 9).

271 Ebd., S. 925 (*Träume eines Geistersehers*, A 8).

Es muss also eine zusätzliche Bestimmung zu »Wesen mit Vernunft« hinzutreten. Kant nennt als notwendige weitere Bedingung die Immaterialität. Als »Geist« können demnach jegliches »einfache« und »immaterielle Wesen« bezeichnet werden, »wenn sie Vernunft haben.«²⁷² Im Gegensatz dazu müssten »einfache Substanzen [...], deren Zusammensetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganzes gibt, [...] materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen.«²⁷³ Sodann wird man zwar nicht mehr sagen können, dass der Mensch ein Geist *sei*, wohl aber, für Kant eine notwendige Folgerung, dass der Mensch Geist *habe*. Als diesen bewertet er seine eigene »Seele«.²⁷⁴

Wenn aber die menschliche »Seele« ein »Geist« ist, dann *gibt* es nicht nur Geister – immaterielle, vernünftige Wesen –, sondern es folgt auch, dass die Geister Kräfte entfalten können und Einfluss nehmen können: sowohl aufeinander als auch auf die materielle Welt. Kant entfaltet diesen Gedanken in einem knappen Exkurs im ersten Teil der *Träume eines Geistersehers*, einem »Versuch [...], der [...] etwas außer meinem Wege liegt.«²⁷⁵ Erwartungsgemäß kommt Kant hier umgehend auf Fragen der Moral zu sprechen, denn in diesem Bereich sieht Kant – man erinnere sich an den Abschnitt über den Enthusiasmus im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* – naheliegenderweise die Notwendigkeit des Bezugs auf andere begründet, der sich nicht auf materielle (sinnliche) Einflüsse reduzieren lassen kann. So schreibt Kant:

»Wenn wir äußere Dinge auf unsere Bedürfnis [sic] beziehen, so können wir dieses nicht tun, ohne uns zugleich durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei, uns unser eigen Belieben die Bedingung von äußerer Beistimmung nötig habe. Eine geheime Macht nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht, und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammenlaufen, ist also nicht bloß in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen anderer außer uns. Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen [...].«²⁷⁶

Kant gibt hier eine dramatisierte Variante seiner Theorie des Alterisierungs. Es ist für Kant nicht nur nicht ungewöhnlich, sondern unvermeid-

272 Ebd., S. 928 (*Träume eines Geistersehers*, A 12f.).

273 Ebd. (*Träume eines Geistersehers*, A 13).

274 Vgl. ebd., S. 934 (*Träume eines Geistersehers*, A 25).

275 Ebd., S. 942 (*Träume eines Geistersehers*, A 40).

276 Ebd., S. 943 (*Träume eines Geistersehers*, A 42).

lich, dass jedes menschliche Wesen (»wir«) in sich die Wirksamkeit eines »gleichsam [...] fremden Willens« verspürt. Wie fremd ist allerdings ein »gleichsam« fremder Wille? Mit dieser zugleich offenen und vagen Formulierung scheint sich Kant in dieser Passage nicht entscheiden zu können, ob er über die Macht der Vernunft (und also über das Modell des Enthusiasmus) oder über die sinnliche Affektion durch »Sympathie« (und also das Modell der »Schwärmerei«) spricht. Es ist jedoch Kants philosophischer Strenge zuzurechnen, dass er die problematische Differenzierung zwischen »Enthusiasmus« und »Schwärmerei« hier zurücknimmt und beide in einer allgemeinen Theorie der »Geister« behandelt. Der Enthusiasmus erscheint hier wortwörtlich als *Begeisterung*, als der Eingriff eines Geistes, von dem nicht einmal Formen und Konturen bekannt sind und der folglich nur als »geheime Macht« bezeichnet werden kann.

Moralphilosophie ist alsdann nichts weiter als eine Fortsetzung der *Gothic Novel* mit anderen Mitteln (und umgekehrt).²⁷⁷ Shaftesbury und Horace Walpole finden sich damit in einer überraschenden Nähe wieder, die vor Kant niemand wahrgenommen zu haben scheint. An diesem Punkt wird die beunruhigende »Ähnlichkeit«, die Kant zwischen seinen eigenen Überlegungen und den »Phantastereien« Swedenborgs wahrgenommen hat, erkennbar: Sowohl Kant als auch Swedenborg gehen von der Existenz einer »unsichtbaren«, immateriellen und »moralischen« Welt neben der sichtbaren und materiellen Welt aus, und beide sehen den Menschen prinzipiell als eine Person an, die in beiden Welten zugleich lebt. »Dadurch sehen wir uns«, folgert Kant, »in den geheimsten Beweggründen abhängig von der *Regel des allgemeinen Willens*, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine *moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen.«²⁷⁸

Seiner allgemeinen Geringschätzung der Philosophie des *moral sense* gemäß betont Kant ausdrücklich, dass seine Theorie des »Geistes« nicht mit dieser zu verwechseln sei. So urteilt er: »Will man diese in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben auszumachen.«²⁷⁹ Wer aber nur von einer »Erschei-

277 Zur Beziehung zwischen Kants Theorie des »Geistes« und Kleists *Das Bettelweib von Locarno* vgl. etwa Thomas Dutoit: Ghost Stories, the Sublime and Fantastic Thirds in Kant and Kleist. In: *Colloquia Germanica* 27 (1994), S. 225-254.

278 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 943 (*Träume eines Geistersehers*, A 42).

279 Ebd., S. 943f. (*Träume eines Geistersehers*, A 42f.).

nung« redet, ohne die »Ursachen« zu kennen, der träumt und dichtet, der schreibt Literatur und keine Philosophie.

Die entscheidende Frage ist für Kant nun, ob der wissenschaftliche Standard, den der von ihm bewunderte Newton in die Physik einführte, in der Metaphysik jemals erreicht werden kann:

»So nannte *Newton* das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie, sich einander zu nähern, die *Gravitation* derselben [...]. Gleichwohl trug er keine Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie ineinander zu behandeln, und gab ihr daher den Namen der *Anziehung*. Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen [...] gleichfalls als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft [...] vorzustellen [...]?»²⁸⁰

Kants Metaphorik erinnert hier an die Vorgaben Newtons.²⁸¹ Dennoch beantwortet Kant seine Frage nach der Übertragbarkeit der Newtonschen Strenge auf den Bereich der Metaphysik (und also der Sitten) schließlich negativ – mit der Begründung, dass gerade der »Reiz« dieser Übertragung misstrauisch stimmen müsse. Eine Welt, in der sich die »Anziehungen« und »Zurückstößungen« der »Seelen« zueinander auf klare Gesetze bringen lassen, wäre zu sehr eine »ideale« Welt, eine Traumwelt, als dass der Philosoph mit ihr zufrieden sein könnte:

»Wenn man diesen Gedanken so viel Scheinbarkeit zugesteht als erforderlich ist, um die Mühe zu verdienen, sie an ihren Folgen zu messen, so wird man vielleicht durch den Reiz derselben unvermerkt in einige Parteilichkeit gegen sie verflochten werden. Denn es scheinen in diesem Falle die Unregelmäßigkeiten mehrenteils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der mo-

280 Ebd., S. 944 (*Träume eines Geistersehers*, A 43).

281 Wenn Kant in seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) im Anschluss an Newtons Dualismus von Attraktion und Repulsion (Anziehung und Abstoßung) ausdrücklich »keine anderen Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstößungskraft zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur« (ebd., S. 242 [*Allgemeine Naturgeschichte*, A XLVIf.]) anerkennen will, so spricht er in den *Träumen eines Geistersehers* in Analogie dazu von einem »Streit zweier Kräfte« im menschlichen Gemüt: »nämlich der Eigenheit, die alles auf sich beziehet, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüt gegen andere außer sich getrieben und gezogen wird« (ebd., S. 942 [*Träume eines Geistersehers*, A 40]). Vgl. zu Kants Verhältnis zu Newtons Physik Caruth: *Empirical Truths and Critical Fictions* (wie Anm. 244), S. 60-64.

ralischen und physischen Verhältnisse hier auf der Erde so befremdlich in die Augen fallen.«²⁸²

Zwischen den »moralischen« und den »physischen« Verhältnissen öffnet sich für Kant ein »Widerspruch«, eine Kluft. Der Mensch ist zugleich ein sinnliches (materielles) und ein unsinnliches (vernünftiges) Wesen, und der Übergang zwischen beiden Ebenen ist nicht unproblematisch: Es bedarf einer Übersetzung, eines Sprungs, der scheitern kann und als »Widerspruch« verstanden werden muss. Die Kluft zwischen *Moral* und *Physis* – oder zwischen *Geist* und *Körper* – entspricht mit anderen Worten derjenigen zwischen Freiheit und Sinnlichkeit: zwischen der Freiheit des Willens und den Gesetzen der Natur. Die Doppelung von *Moral* und *Physis*, *Geist* und *Körper* kann als eine frühe Form der Differenz zwischen *noumenalen* und *phänomenalen* Vorstellungen verstanden werden. Man kann in diesem »Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse« eine mildere Form der »Kluft« wiedererkennen, die Kant 1790 im Vorwort der *Kritik der Urteilskraft* mit apodiktischer Strenge zwischen der Welt der Sinnlichkeit und der der Vernunft – und also zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* – zur Sprache bringt. »Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der anderen Gesetzgebung«, schreibt Kant hier, »sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert.«²⁸³

Der Wahnsinn der Sprache

Die Differenz zwischen der »geistigen« und der »physischen« Existenz ist mithin – so sehr sie an platonische Dualismen von Leib und Seele erinnern mag – eine frühe Version der für Kants gesamtes Werk entscheidenden Erkenntnis über die *Endlichkeit*. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird Kant die Endlichkeit als die Unfähigkeit des menschlichen Verstandes zur unmittelbaren Anschauung seiner Objekte beschreiben. Der Verstand ist darauf angewiesen, die von der Sinnlichkeit gegebenen Daten zu synthetisieren und zu analysieren, um erkennen zu können.²⁸⁴

282 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 944 (*Träume eines Geistersehers*, A 44).

283 Ebd., Bd. 4, S. 270 (*KdU*, B LIII, A LI).

284 Vgl. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik (wie Anm. 102), S. 30.

Die Endlichkeit des menschlichen Intellekts äußert sich in den *Träumen eines Geistersehers* darin, dass verschiedene ›geistige‹ Wesen nicht unmittelbar miteinander kommunizieren können, sondern die Vermittlung über ihre physische Existenz benötigen. In dieser »Kluft« zwischen beiden Sphären öffnet sich ein Raum für den Widerspruch zwischen moralischen Gedanken und ihrer physischen Realisierung, zwischen Absicht und Verwirklichung – man könnte sagen: zwischen Theorie und Praxis. Wenn es Geister gibt, führt Kant aus, dann können sie mit dem ihnen zugewiesenen Körper und mit anderen Geistern nur dann kommunizieren, indem sie eine Kluft überwinden, die jede physische Äußerung in einen Widerspruch zu ihrer moralischen Intention setzen kann. Die Kluft ermöglicht Missverständnisse ebenso wie Täuschung und Verstellung, mit anderen Worten: »Kunst«, Sprache und Rhetorik. »Alle Moralität der Handlungen«, schreibt Kant,

»kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben der Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahre Absichten, die geheime Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst, oder auch bisweilen die verborgene Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen, sind mehrertheils vor den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren, sie würden aber auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden müssen [...].«²⁸⁵

Tücke, Täuschung, Verstellung: Jene Phänomene, die Kant zu Beginn des *Versuchs über die Krankheiten des Kopfes* als charakteristisch für die »bürgerliche Verfassung« beschreibt und die sich in der Anthropologie als »erlaubter moralischer Schein« finden, erscheinen hier als transzendental notwendiger »moralischer Schein«. Nachdem er auf eine etwas vorkritische Art und Weise dargelegt hat, dass der Mensch zugleich ein Bewohner der »sichtbaren und unsichtbaren Welt« sei und deshalb in zwei verschiedene Personen zerfalle, wobei »die Vorstellungen, der einen, ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird«,²⁸⁶ steuert Kant demnach zielsicher die Frage der Bedingung der Möglichkeit der *Vermittlung* zwischen beiden »Welten« und also die Frage des Zeichens und der Sprache an.

»Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören«, schreibt Kant,

285 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 944f. (*Träume eines Geistersehers*, A 44f.).

286 Ebd., S. 947 (*Träume eines Geistersehers*, A 49f.).

»darf indessen nicht als eine so große Hindernis angesehen werden, daß sie alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von Seiten der Geisterwelt so gar in diesem Leben bewußt zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewußtsein des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, daß sie nach dem Gesetz der vergesellschafteten Begriffe diejenige Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sein, und analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbolen sind.«²⁸⁷

Die »unsichtbare Welt« der Geister wirkt nur mittelbar auf die »sichtbare Welt« der Menschen. Als Instanz dieser Vermittlung wirken die »vergesellschafteten Begriffe«, die im Bewusstsein der leiblichen Menschen Bilder »rege machen«, die mit denen der geistigen »verwandt« sind und »analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken«. Statt der unzugänglichen »geistigen Begriffe selber« kann der leibliche Mensch allein deren *Symbole* haben, ihre Bezeichnungen, die immerhin eine analogische und also aufgrund von Ähnlichkeiten konstruierte Vorstellung erwecken. Folglich ist es die Sprache, welche die »Geisterwelt« mit der leiblichen Welt verbindet. Diese untersteht Kant zufolge »dem Gesetz der vergesellschafteten Begriffe«: Ihre Zeichen sind zwar sinnlicher und also leiblicher Natur, aber sie *erwecken* Vorstellungen, die *analog* sind zu den geistigen Begriffen, auf die sie verweisen. »Abgeschiedene Seelen und reine Geister«, folgert Kant,

»können zwar niemals unsern äußeren Sinnen gegenwärtig sein, noch sonst mit der Materie in Gemeinschaft stehen, aber wohl auf den Geist des Menschen, der mit ihnen in einer großen Republik gehört, wirken, sich nach dem Gesetze seiner Phantasei in verwandte Bilder einkleiden, und die Apparenz der ihnen gemäßen Gegenstände als außer ihm erregen.«²⁸⁸

Gleich, ob es um den Kontakt zu toten (»abgeschiedenen Seelen«) oder lebenden (»reine Geister«) anderen geht: Es gibt keine immaterielle, rein geistige Kommunikation, jede Wirkung eines Geistes auf einen anderen kann nur über sprachliche Zeichen geschehen. Die sprachlichen Symbole gehören eindeutig nicht zur immateriellen Welt, sie verdanken ihre Existenz der Notwendigkeit eines endlichen Wesens, auf die immaterielle Welt nur verweisend Bezug nehmen zu können. Dieser Bezug geschieht dadurch, dass Vorstellungen einer Sphäre Vorstellungen der anderen »erwecken«, die sich »nach dem Gesetze der Phantasei in verwandte Bilder einkleiden« können.

287 Ebd., S. 948 (*Träume eines Geistersehers*, A 50f.).

288 Ebd., S. 950 (*Träume eines Geistersehers*, A 56f.).

Als das »Gesetz der Phantasei« kann unschwer das Gesetz der *Assoziation* erkannt werden. »Vergesellschaftete Begriffe« sind assoziierte Begriffe; Begriffe, die durch das Vermögen der Assoziation entstanden sind.²⁸⁹ Die assoziierten Symbole vergesellschaften die leibliche und die geistige Natur des Menschen miteinander und erlauben eine begeistern- de, enthusiasmierende Einwirkung der Vernunft auf leibliche Menschen. Nur als Symbol, als Zeichen, können geistige Vorstellungen auf leibliche Wesen, es die Menschen sind, einwirken und sie für diese empfänglich machen. Nur die sprachlichen Zeichen erlauben es den ›geistigen‹ Wesen, sich über den Umweg ihrer ›leiblichen‹ Existenz gegenseitig zu affizieren.

Insofern die menschlichen Doppelnaturen zwischen *Physis* und *Moral* nur durch sprachliche Zeichen eine Erinnerung an ihre geistige Natur haben können, sind diese nicht nur vergesellschaftete Begriffe, sondern zugleich *vergesellschaftende* Begriffe: Sie stellen die Möglichkeit einer Vergesellschaftung zwischen mehreren Individuen her. Das Vermögen der Assoziation, welches Kant hier als »Vergesellschaftung« eindeutet, assoziiert nicht nur Zeichen miteinander, sondern schafft kraft dieses Aktes die Möglichkeit, dass verschiedene Wesen sich gegenseitig auf einer geistigen Ebene begegnen, auch wenn sie nur auf leiblicher Ebene in Kontakt treten können. Wenn aber sämtliche »Einflüsse von Seiten der Geisterwelt« nur durch Symbole evoziert werden können, dann kann auch die Beziehung zwischen geistiger und leiblicher Existenz *innerhalb eines Menschen* nur durch eine Evokation »analogischer Vorstellungen« geschehen. Die Frage, ob das Ich seine eigenen sprachlichen Äußerungen beherrschen kann, ist somit nicht nur für die Thematik der gesellschaftlichen Interaktion von Relevanz. Insofern Kant in den *Träumen eines Geistersehers* die »moralische« Einwirkung des geistigen auf das körperliche Ich als Resultat einer sprachlichen Handlung versteht,²⁹⁰ steht hier ebenso der gesamte Raum der praktischen Vernunft zur Diskussion.

289 Ernst Müller sieht die »vergesellschafteten« Begriffe dagegen in der Tradition der »notiones communes«, der angeborenen Begriffe der Scholastik (vgl. Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*. In den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus. Berlin: Akademie 2004, S. 131). Die »vergesellschafteten« Begriffe sind demgegenüber aber gerade *nicht* »gemeinsam« (»commun«), denn in der »Kluft« zwischen moralischer und physischer Welt sieht Kant den Ursprung für alle Formen von Missverständnissen und Täuschungen aller Art.

290 Wenngleich Kant in seinen späteren Texten von dem platonischen Dualismus von ›Moral‹ und ›Physis‹ abrückt, beharrt er, wie auch immer implizit, darauf, die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft als eine

Wie in der für Kant bedeutsamen Tradition des englischen Empirismus ist die Befähigung zur *Assoziation* hier das zentrale Vermögen des Menschen, das seinen Verstand überhaupt als *menschlichen* Verstand charakterisiert. Bereits in den frühen *Träumen eines Geistersehers* freilich unternimmt Kant es, die Bedeutung der Assoziation grundsätzlich neu zu bestimmen. Sie verbindet nicht mehr, wie noch für Hume, einzelne Bewusstseinsinhalte miteinander, sondern sie »erweckt« im leiblichen Bewusstsein die Erinnerung an eine geistige Existenz. Wie für seine philosophischen Vorgänger ist für Kant das Vermögen der Assoziation, der »vergesellschafteten Begriffe«, identisch mit dem Vermögen der »Darstellung«, der Einbildungskraft. Im Gegensatz zur ihm vorausliegenden poetologischen Tradition beruht die Wirkung der Einbildungskraft für Kant nicht auf visuellen Effekten, sondern auf *sprachlichen*. Wie Kant weiter ausführt, erweckt die Einbildungskraft Assoziationen zwischen dem körperlichen und dem geistigen Bewusstsein eines Menschen und ermöglicht so eine Darstellung vernünftiger Inhalte in einem »körperlichen Kleid«:

»Die Möglichkeit hievon können wir einiger maßen dadurch faßlich machen, wenn wir betrachten, wie unsere höhere Vernunftbegriffe, welche sich den geistigen ziemlich nähern, gewöhnlicher maßen gleichsam ein körperliches Kleid annehmen, um sich in Klarheit zu setzen. Daher die moralische Eigenschaften der Gottheit unter den Vorstellungen des Zorns, der Eifersucht, der Barmherzigkeit, der Rache u.d.g. vorgestellt werden; daher personifizieren Dichter die Tugenden, Laster oder andere Eigenschaften der Natur, doch so, daß die wahre Idee des Verstandes hindurchscheint [...].«²⁹¹

Indem die »moralische Eigenschaft« einer Gottheit als die Vorstellung eines menschlichen Gefühls wie Zorns, Eifersucht oder Barmherzigkeit veranschaulicht wird, kann ein »höherer Vernunftbegriff [...] gleichsam ein körperliches Kleid annehmen« und so Sichtbarkeit und Anschaulichkeit erlangen. Insofern Kant die symbolische Darstellung des geistigen Inhalts explizit als dessen »Kleid« benennt, wird deutlich, dass er das

sprachliche Handlung zu verstehen. So lässt sich zeigen, dass der kategoriale Imperativ nach dem Modell des Versprechens – des sprachlichen Vorausgriffs auf eine kommende Handlung – operiert. Vgl. Werner Hamacher: Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche. In: ders.: Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998 (edition suhrkamp. 2026), S. 49-112, hier: S. 68.

291 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), S. 948 (*Träume eines Geistersehers*, A 51).

Symbol nach dem Paradigma der *Metapher* begreift. Diese wird, im Zusammenhang mit der Frage ihrer Angemessenheit, bereits in Aristoteles' *Rhetorik* mit der Metapher des Kleides beschrieben.²⁹² Kants Aussage, die »Einflüsse« aus der Geisterwelt würden »nach dem Gesetz der vergesellschafteten Begriffe [...] *analogische Vorstellungen*« im Bewusstsein der körperlichen Menschen erwecken, verweist darauf, dass Kant die Verwandlung des ›geistigen‹ Inhalts in eine ›körperliche‹ Form als einen metaphorisierenden Prozess denkt.

Die »nach der Analogie gebildete« Metapher gilt in der aristotelischen Rhetorik und in der folgenden rhetorischen Tradition als die gelungene Form der Metapher.²⁹³ Ausdrücklich weist Kant darauf hin, dass die bildliche Darstellung moralischer Eigenschaften in der ›Verkleidung‹ als menschliche Gefühle wesentlich die Praxis des »Dichters« ausmacht. Das verbildlichende Potential der Metapher bringt für Kant die Möglichkeit hervor, Geister mit Geistern sprechen zu lassen.

Zwar wird das metaphorische Sprechen hier – einen platonischen *topos* anzitierend – explizit nur dem »Dichter« zugesprochen, derjenigen Person also, die seiner Einbildungskraft freien Lauf lassen kann, ohne in Übereinstimmung mit der Wahrheit sprechen zu müssen. Ausdrücklich wird das »bildliche« Sprechen, das »Einkleiden« des Gedankens in ein »Bild«, auch in der späteren *Logik* (1800) nur den »ersten Philosophen« zugeordnet – und damit zu einer archaischen, naiven Praxis erklärt, die das Denken längst überwunden hat:

»Übrigens kleideten die ersten Philosophen alles in Bilder ein. Denn Poesie, die nichts anderes ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, ist älter als die Prose. Man mußte sich daher anfangs selbst bei Dingen, die lediglich Objekte der reinen Vernunft sind, der Bildersprache und poetischen Schreibart bedienen.«²⁹⁴

Indem die Metapher aber das Paradigma des Zeichens und somit der Sprache überhaupt darstellt, ist nicht nur das Verhältnis zwischen dem

292 Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*. Übers. von Franz G. Sieveke. 5. Aufl. München: Fink 1995 (UTB. 159), S. 171 (1405a): »Man muß aber sowohl die Epitheta als auch die Metaphern so auswählen, daß sie zueinander passen. [...] Man muß aber darauf achten, daß wenn dem Jüngling ein Purpurkleid paßt, was sich dann in gleicher Weise für den Greis schickt; denn nicht das gleiche Kleid paßt ihm«. Vgl. zur Metapher des Kleids für Sprache: Wolfram Groddeck: *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*. Basel, Frankfurt am Main: Stroemfeld 1995 (Nexus. 7), S. 14f.

293 Vgl. ebd., S. 191 (1411a).

294 Kant: *Werke* in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 451 (*Logik*, A 31).

›geistigen‹ und dem ›leiblichen‹ Leben, sondern auch noch jedes philosophische Wissen über dieses Verhältnis auf »analogische Vorstellungen« und also auf metaphorische Sprache angewiesen. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die oben zitierte Passage nicht nur die Wirkung »analogischer Vorstellungen« beschreibt, sondern diese auch selbst *verwendet*. Indem Kant die Wirkung der »geistigen« Begriffe durch diejenige der ihnen »nahen« Vernunftbegriffe erklärt, beschreibt er die Wirkung der Analogie durch eine Analogie, die Wirkung der Metapher durch eine Metapher. Nicht ohne Zufall erweisen sich bei näherer Betrachtung sämtliche Schlüsselbegriffe der zitierten Passage – »Kleid«, »Klarheit«, »hindurchscheinen« – als kaum vermeidbare Metaphern der philosophischen Sprache.

Die philosophische Zuverlässigkeit der Aussage, es gäbe analogische Vorstellungen zwischen der Sphäre des Geistes und der des Körpers, basiert demnach auf nichts anderem als einer Analogie – derjenigen zwischen »Vernunftbegriffen« und »geistigen Begriffen«. Wenn man aber, wie Kant ausdrücklich schreibt, von einem »Widerspruch« zwischen der ›geistigen‹ und der ›körperlichen‹ Sphäre ausgehen muss, dann kann die epistemologische Sicherheit der metaphorischen Analogien nicht allzu hoch eingeschätzt werden. Der »Widerspruch« zwischen der moralischen und der physischen Welt trennt alle »höheren Vernunftbegriffe« unwiderruflich von der unsinnlichen Welt der Vernunft ab. Wenn Kant behauptet, sie würden sich den »geistigen« Begriffen »ziemlich nähern«, beweist die Metaphorik noch dieser Aussage das Gegenteil dessen, was Kant sagt. Die »Vernunftbegriffe« sind, ebenso wie die ganze philosophische Sprache Kants, keine Begriffe des »Geistes«, sondern solche des »körperlichen« Menschen.

Die pure Möglichkeit von Metaphorik, von Ironie, Verstellung, kurz: von Rhetorik in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, verunklart die Transparenz der Sprache und damit die Beziehung zwischen ›Geist‹ und ›Körper‹. Unter der Bedingung eines Widerspruchs zwischen der ›geistigen‹ und der ›körperlichen‹ Welt kann kein sprechendes leibliches Wesen sicher sein, ob es einen ›Geist‹ zum Ausdruck bringt, ob es etwas anderes als das vermeintlich Intendierte sagt oder ob es nur sinnlose Silben stammelt. Die auf den ersten Blick unproblematischen »analogischen« Übertragungen Kants erweisen sich so als ungewisse Sprünge über einen unüberschaubar breiten Graben. Der Widerspruch zwischen beiden Welten ermöglicht es, dass, wie Kant schreibt, sowohl »wahre Absichten«, »geheime Beweggründe« als auch »verborgene Tücke«²⁹⁵ verschleiert, unsichtbar gemacht, ver- und entstellt und noch für das eigene Ich uner-

295 Ebd., Bd. 1, S. 944 (*Träume eines Geistersehers*, A 44).

kennbar werden. Kants Rhetorik der Transparenz (»hindurchscheinen«) entgegen wird der geistige ›Inhalt‹ im körperlichen »Kleid« nicht nur sichtbar, sondern im gleichen Moment verdeckt und unsichtbar. Weder bei seinen eigenen Worten noch bei denen eines Gegenübers kann das Ich jemals sicher sein, ob in ihnen ein Geist »hindurchscheint« oder verstellt wird.

Dieses Problem wirkt sich nicht nur auf die Möglichkeiten der Beziehung eines Ich zu anderen Ichs aus, sondern auch auf die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des Ich. Unter der Bedingung eines *Widerspruchs* zwischen der ›moralischen‹ und der ›physischen‹ Existenz innerhalb des Menschen ist auch jede Selbsterkenntnis und Selbstreflexion des menschlichen Verstandes auf seine Diskursivität verwiesen. Wenn aber der ›Geist‹ sich nur auf der Umwegigkeit über seinen ›Leib‹ erkennen kann, ist die Möglichkeit eines jederzeitigen *Verkennens* die Bedingung der Möglichkeit dieses Erkennens.

Man kann diese Doppelbödigkeit in Kants Werk am ehesten anhand des Begriffs der *Assoziation* beschreiben. Diese wird in den frühen *Träumen eines Geistersehers* – in der Form der Einwirkung der geistigen Sphäre auf die physische nach dem »Gesetz der vergesellschafteten Begriffe« – als grundlegendes Medium des menschlichen Erkennens überhaupt beschrieben wird und spielt – als »Synthesis der Reproduktion in der Einbildung«²⁹⁶ – noch in der Konzeption der Transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* eine entscheidende Rolle. Nun ist das Prinzip der Assoziation bereits bei den Locke und Hume, an deren Einschätzung der Bedeutung der Assoziation für mentale Prozesse insgesamt Kant anknüpft, doppelgesichtig. *Einerseits* ist die Assoziation das grundlegende Verfahren des Verstandes, indem sie Vorstellungen (*ideas*) aneinander bindet und so für Bewusstseinsakte (Erinnern oder Urteilen) überhaupt erst zugänglich macht; *andererseits* kann sie diese Leistung nur dadurch vollbringen, dass sie dem Verstand abwesende Vorstellungen als anwesend re-präsentiert und ihn so dazu verleitet, potentiell den Kontakt zur ›Wirklichkeit‹ zu verlieren und sich in einer Welt eingebildeter Chimären zu verirren.²⁹⁷

In seiner *Anthropologie* beschreibt Kant die Wirkung der Assoziation unter der temporalen Kategorie der *Beschleunigung*. Indem sie zu einer Vorstellung in höchster Geschwindigkeit andere Vorstellungen assoziiert, ermöglicht sie es dem Verstand, mehrere Vorstellungen zugleich ›präsent‹ zu haben und sie in Relation zueinander zu setzen. Insofern die-

296 Ebd., Bd. 2, S. 163f. (KrV, A 100f.).

297 Zu dieser Doppelgesichtigkeit der Assoziation vgl. Eckhard Lobsien: *Kunst der Assoziation. Phänomenologie eines ästhetischen Grundbegriffs vor und nach der Romantik*. München: Fink 1999, bes. S. 53-56.

se belebende Wirkung jedoch jedem bewussten Denken vorausgehen muss, kann es von diesem weder kontrolliert noch gelenkt werden. Jeder *Sinn*, jede Synthese zu einer Erkenntnis ist erst das nachrangige Ergebnis einer Verstandesoperation, die einerseits nur durch die Assoziation gelingen, andererseits aber von eben dieser verhindert werden kann. Das Vermögen der Assoziation ist notwendig zugleich dasjenige der Dissoziation. Indem die Assoziation immer noch eine andere Vorstellung hinzurufen und ihre Geschwindigkeit steigern kann, kann es dem Verstand leicht unmöglich werden, einen Sinn in der Folge der eigenen Vorstellungen zu erkennen. »Das Gesetz der *Assoziation*«, schreibt Kant in der *Anthropologie*,

»ist: empirische Vorstellungen, die nach einander so oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüt, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen. [...] Diese Nachbarschaft geht öfters sehr weit, und die Einbildungskraft geht vom Hundertsten aufs Tausendste oft so schnell, daß es scheint, man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette der Vorstellungen gar übersprungen, obgleich man sich ihrer nur nicht bewußt geworden ist, so daß man sich selbst öfters fragen muß: wo war ich? von wo war ich in meinem Gespräch ausgegangen, und wie bin ich zu diesem Endpunkte gelangt?«²⁹⁸

Der Geschwindigkeit und Sprunghaftigkeit seiner eigenen Assoziationen überlassen, verliert das Ich sich buchstäblich selbst und kann sich nurmehr zerstreut fragen, wohin es durch eine unkontrollierbare Kraft seines eigenen Verstandes geführt wurde. Der Zusammenhang des *inneren Sinns* dissoziiert sich zur völligen Sinnlosigkeit. Wie Hegel in seiner *Enzyklopädie* bissig bemerken wird, sind die Gesetze der Assoziation allein schon durch die unendliche Vielfalt ihrer Kombinationsmöglichkeiten nur ein anderer Name für die vollständige Gesetzlosigkeit.²⁹⁹

Indem Kant in den *Träumen eines Geistersehers* explizit die sprachliche Assoziation als mediales Grundprinzip der Kommunikation zwi-

298 Vgl. Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 477f. (*Anthropologie* § 28, B 82f., A 81f.).

299 Vgl. Hegel: Werke (wie Anm. 86), Bd. 10, S. 262f. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 455): »Die sogenannten *Gesetze der Ideenassoziation* haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine *Ideen*, welche assoziiert werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen keine *Gesetze*, eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind, wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegenteil eines Gesetzes, vielmehr statthat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandeskategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge usf. ist.«

schen verschiedenen ›Geistern‹ (und der Relation eines ›Geistes‹ zu sich) beschreibt, importiert er unweigerlich die gesamte epistemologische Unzuverlässigkeit, die das Konzept der Assoziation mitbringt, in den menschlichen Verstand. Diese wird sichtbar in der Schwierigkeit, die Semantik der eigenen Sprache zu kontrollieren. Insofern jedes Wissen – und noch das Wissen eines Ich über sich selbst – aus *vergesellschafteten Begriffen* besteht, das Ich aber den Vorgang der Vergesellschaftung weder kontrollieren noch auch nur verstehen kann, ist es vollkommen abhängig von einer Macht, die ihn so schnell »vom Hundertsten aufs Tausendste« führen kann, dass er vergisst, wie er zu der erreichten Vorstellung kommen konnte. Die Ununterscheidbarkeit zwischen ›eigentlicher‹ und figurativer Sprache steht in den *Träumen eines Geistersehers* für das allgemeinere Problem des Subjekts, den Wirklichkeitsgehalt seiner Vorstellungen zu beherrschen.

Der *Widerspruch* zwischen Geist und Körper, zwischen Moral und Physis eröffnet die jederzeitige Möglichkeit von Täuschung, Selbsttäuschung, Halluzination oder Wahn. »Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte«, ³⁰⁰ schreibt Kant. Beide Urteile – dass der Wille den Arm des Körpers bewegt und dass er den Mond zum Stillstand zwingt – sind prinzipiell »nicht verständlich«, weil sie Aussagen über die Verbindung der geistigen und der physischen Welt machen, die aufgrund der Kluft zwischen beiden Sphären jeder epistemologischen Sicherheit entbehren. Beide Urteile könnten im Verstand damit gleichberechtigt entstehen und als »vergesellschaftete Begriffe« assoziiert werden, und nur die allgemeine *doxa* vermag festzulegen, dass der Wille einen Arm bewegen kann, nicht aber den Mond. Wer glauben mag, er könne den Mond »in seinem Kreise zurückhalten«, mag als verrückt gelten, aber seine Aussage hat keine geringere Wahrheit als das allgemein anerkannte Urteil, man könne über seine Arme verfügen. Die *doxa* mag so die Möglichkeiten der Assoziation einschränken, indem sie die Anhänger von nicht anerkannten Assoziationen für verrückt erklärt, aber ihre Urteile beruhen nichtsdestotrotz auf dem gleichen Prinzip wie diese.

Die im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und in den *Träumen eines Geistersehers* beschriebene semiotische Grundstruktur des Wahnsinns – die Verwechslung eines Zeichens mit dem Bezeichneten ebenso wie die Verwechslung einer phantastischen Vorstellung mit der äußeren ›Realität‹ – findet somit in der Unmöglichkeit, die Beziehung zwischen ›geistigen‹ und ›verkörperten‹ Begriffen zu grundieren, die Be-

300 Ebd., Bd. 1, S. 986 (*Träume eines Geistersehers*, A 121).

dingung ihrer Möglichkeit. Insofern der Sprechende bereits im Moment des Sprechens, und präziser schon in dem Moment des notwendig begrifflichen Denkens, nicht mehr über das Gesprochene verfügt, muss es jederzeit möglich sein, dass es wie *eine fremde Macht* auf ihn wirkt und ihn in seinen Bann schlägt.

Die »geheime Macht«, die Kant in den *Träumen eines Geistersehers* anspricht, ist insofern nichts anderes als die dem Ich entfremdete eigene Sprache, die folglich zugleich Fremd- und Selbstaffektion wird. Die Sprache entfremdet sich vom Sprechenden und erscheint so stets als eine andere Sprache, als die Sprache eines *anderen*.³⁰¹ Noch in der bereits zitierten Passage aus der Polemik *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, in der Kant die Unmöglichkeit ausspricht, die fremde Stimme in seinem Kopf einem Sprecher zuzuordnen, findet sich eine Spur dieser Entfremdung. Die »fremde« Macht im Ich, die im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* noch »Einbildungskraft« hieß, wird in den *Träumen eines Geistersehers* als die »geheime« und also nicht als ein menschliches Vermögen zu nennende Macht beschrieben, die es ist. Die bereits zitierte Passage, in der Kant von dem »fremden Willen« spricht, der »in uns wirksam« sei, wird nunmehr nachvollziehbar:

»Wenn wir äußere Dinge auf unsere Bedürfnis beziehen, so können wir dieses nicht tun, ohne uns zugleich durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sei, uns unser eigen Belieben die Bedingung von äußerer Bestimmung nötig habe. Eine geheime Macht nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten [...].«³⁰²

Metapher und Hypotypose - »Verrückung« der Grenze zwischen Philosophie und Literatur

Wenngleich die Einsicht über die Unbeherrschbarkeit des Sprechens für den Sprechenden in dieser Deutlichkeit vor allem in den erwähnten frühen Texten Kants formuliert wird und zumindest in der *Kritik der reinen Vernunft* – der es nur auf die Frage nach der Möglichkeit von Wissen überhaupt ankommt – keine Rolle mehr zu spielen scheint, wird sie dennoch an keiner Stelle revidiert. Im vielzitierten § 59 der *Kritik der Urteilskraft* kommt Kant vielmehr auf das problematische Verhältnis der

301 Zur ethischen und hermeneutischen Bedeutung dieser Enteignung vgl. Hamacher: Das Versprechen der Auslegung (wie Anm. 290), S. 70.

302 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 943 (*Träume eines Geistersehers*, A 42).

philosophischen Sprache zu ›übertragenen‹ Rede zurück. Kant bestimmt hier das Prinzip der Verbindung der Begriffe mit einer Anschauung (und also das grundlegende mentale Prinzip der Vorstellung) als *Hypotypose*. Als weitere Erklärung fügt Kant in einer Klammer dem Begriff die Synonyme »Darstellung, subiectio sub adspectum«³⁰³ hinzu und bestimmt die Hypotypose damit durch Termini aus der rhetorischen Tradition. Als *subiectio sub adspectum* – andere Namen sind *enargeia* oder *evidentia* – wird bei Cicero und Quintilian eine Gedankenfigur beschrieben, welche das Dargestellte so lebhaft vorzuführen vermag, dass es dem Zuhörer *vor Augen gestellt* erscheint und er es sinnlich wahrzunehmen vermeint.³⁰⁴ Kant denkt den Prozess der Verbindung von Begriff und Anschauung somit nach dem rhetorischen Modell der vorgetäuschten Visualisierung sprachlicher Zeichen.

Kant unterscheidet im weiteren zwischen *schematischen* und *symbolischen* Hypotyposen. Diese Differenz verspricht die Möglichkeit, die epistemologische Verunsicherung durch die figurative Substanz der Sprache zu beherrschen. Während in der *schematischen* Hypotypose »einem Begriffe, den der Verstand fasst, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird«,³⁰⁵ ist die symbolische Hypotypose eine »indirekte Darstellung«,³⁰⁶ denn in ihr wird »einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt«. ³⁰⁷ Die Wirksamkeit analogischer Übertragungen scheint damit auf den eng umgrenzten Bezirk derjenigen Begriffe limitierbar zu sein, denen keine Anschauung »angemessen« sein kann. Wie Kant weiter ausführt, spielen symbolische Hypotyposen allerdings auch in vermeintlich nüchternen und streng argumentativen Diskursen eine bedeutende Rolle, was vor allem dann bedenklich erscheint, wenn sie nicht als solche erkannt werden. Kant führt aus, dass noch so scheinbar unbedenkliche philosophische Begriffe wie »Grund (Stütze, Basis), abhängen (von oben gehalten werden), woraus fließen (statt folgen), Substanz (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Akzidenzen)« nichts

303 Ebd., Bd. 4, S. 459 (*KdU* § 59, B 254, A 252).

304 Vgl. Rüdiger Campe: Vor Augen stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung. In: Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft. Hrsg. von Gerhard Neumann. Stuttgart, Weimar: Metzler 1997 (Germanistische Symposien-Berichtsbände. 18), S. 194-207; Rodolphe Gasché: The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics. Stanford, Ca.: Stanford University Press 2003, S. 207f.

305 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 459 (*KdU* § 59, B 255, A 251).

306 Ebd., S. 460 (*KdU* § 59, B 256, A 252).

307 Ebd., S. 459 (*KdU* § 59, B 255, A 251).

weiter als »symbolische Hypotyposen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben«³⁰⁸ seien und mithin also: Metaphern. Wenn man bedenkt, dass auch die zentrale Kategorie, mit der Kant die schematische von der symbolischen Hypotypose abgrenzen möchte – »unterlegen« – offensichtlich selbst metaphorisch ist, erscheint diese zentrale Differenz des § 59 vollkommen instabil.³⁰⁹ Auch die Unterscheidung zwischen schematischen und symbolischen Hypotyposen wird weder die »Klarheit« der philosophischen Sprache retten können noch die Möglichkeit ausschließen können, dass menschliche Einbildungskraft das Zeichen eines Dings mit dem Ding selbst verwechselt.

In den *Träumen eines Geistersehers* folgert Kant aus dieser Einsicht einen radikalen Skeptizismus. Erst aus diesem Zusammenhang heraus erklärt sich das volle Gewicht der – erkennbar von Humes *Enquiry concerning Human Understanding* inspirierten – Schlusspassage der *Träume*, in der Kant das Problem der Kausalität aufgreift und als ein Beispiel für ein vermeintliches Wissen über die »unsichtbare« Welt nennt:

»Ich weiß wohl: daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser: daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. [...] *Alle solche Urteile*, wie diejenige von der Art, wie meine Seele meinen Körper bewegt, oder mit andern Wesen ihrer Art jetzt oder künftig in Verhältnis steht, *können niemals etwas mehr als Er-dichtungen sein*, und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werte, als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt [...]«³¹⁰

Wenn Kant von einer »Ähnlichkeit« zwischen Moralphilosophie und *Gothic Novel* – bzw. »Geistererzählung« – ausgegangen war, dann erklärt die These eines nur durch die Einbildungskraft überbrückbaren »Widerspruchs« zwischen der unsinnlichen und der sinnlichen Welt diese Ähnlichkeit gar zu einer Identität: Nicht nur die Literatur, sondern auch die Philosophie kann nicht anders als zu dichten. Kants Abhandlung über *Träume eines Geistersehers* spricht diese These nicht nur aus, sondern führt sie auch – für den aufmerksamen Leser nicht übersehbar – vor: Der

308 Ebd., S. 460 (*KdU* § 59, B 257, A 253f.).

309 Vgl. de Man: Epistemologie der Metapher (wie Anm. 94), S. 433.

310 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 986 (*Träume eines Geistersehers*, A 121ff.; Hervorhebung von mir, O. K.).

Text spielt durchgehend mit seiner Literarizität. Zwischenüberschriften wie »Ein Vorbericht der sehr wenig vor die Ausführung verspricht«, »Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen«, »Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Lesers empfohlen wird« und »Ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt« verweisen eher in die Sphäre des Romans als in die der philosophischen Untersuchung. Ein vergleichbares Spiel mit ironischen Kapitelüberschriften bietet etwa Henry Fieldings *Tom Jones* (1749), ein von Kant bekanntlich überaus hochgeschätzter Roman.³¹¹

Jede Aussage über die Beziehung eines Geistes zu seinem eigenen Körper oder über die Beziehung verschiedener Geister untereinander (»wie meine Seele meinen Körper bewegt, oder mit andern Wesen ihrer Art jetzt oder künftig in Verhältnis steht«) ist demnach eine »Erdichtung«. Eine Philosophie, die diese Fragen untersuchen will, kann nicht umhin, Fiktion zu werden und *Träumereien* hervorzubringen. In seiner Rezension zu Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785) fragt Kant,

»ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Vf. eingedrungen; ob nicht hier und da Synonymen für Erklärungen und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht, statt nachbarlicher Übergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache, zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt sein; und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einer *Vertügade* zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimern zu lassen.«³¹²

Wiederum ist hier das Stilideal des philosophischen Denkens und Schreibens das »Durchscheinen« der Wahrheit aus ihrem sprachlichen »Gewand«. Aber auch in dieser Passage ist Kants Kritik der Rhetorik durch und durch rhetorisch, ist seine Ablehnung der metaphorischen Sprache in einer vollkommen metaphorischen Sprache (»durchscheinen«, »hervorschimern«) vorgetragen. Kant war es, der zuerst erkannt hat, dass »die Grenzen und Besitzungen« zwischen der »philosophischen« und der »poetischen« Sprache »völlig verrückt« sind. Es mag wie ein sprachli-

311 Vgl. Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. Übers. von Martin Pfeiffer. München: Beck 2003, S. 159.

312 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 6, S. 799f. (Rez. zu Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, A 154).

cher Lapsus erscheinen, dass Kant davon spricht, die Grenzen zwischen Poesie und Philosophie seien *verrückt* worden, aber wenn man sich an seine Ausführungen aus dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und in den *Träumen eines Geistersehers* erinnert, wird man die außerordentliche Präzision dieser Formulierung anerkennen müssen. *Verrückt* zu sein bedeutet für Kant genau der Zustand, in dem das Ich nicht mehr sicher sein kann, über seine eigene Sprache zu verfügen (und also »philosophisch« sprechend, den Sinn seines Sprechens zu kontrollieren). Jederzeit muss es vielmehr damit rechnen, dass seine Vorstellungen nichts anderes sind als irreguläre Produkte einer wilden und unkontrollierbaren (und deshalb »poetischen«) Einbildungskraft. Die *Träume eines Geistersehers* beschreiben diesen Zustand als die Verfassung des Ich überhaupt.

Damit stellt sich die Frage, wie Kant noch eine Abgrenzung gegenüber den »Schwärmereien«, dem »Unsinn« und »Wahnsinn« Swedenborgs vollziehen kann. Wie kann er Swedenborg vorwerfen, lediglich »Privaterscheinungen« zu beschreiben, wenn *jede* metaphysische Untersuchung nur eine »Erdichtung« sein kann?

Die Kritik Kants an Swedenborg zielt bei genauem Hinsehen nicht einfach auf den literarischen Charakter seiner »Erzählungen«. Vielmehr zielt Kants Argument darauf, dass Swedenborg zwar grundlegende Annahmen seiner eigenen Moralphilosophie teilt, aber den für Kant entscheidenden »Widerspruch« zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt – zwischen Moral und Physis, zwischen Freiheit und Natur – zumindest für seine eigene Person negiert. So schreibt Kant:

»Alle Menschen stehen seiner Aussage nach in gleich inniger Verbindung mit der Geisterwelt; nur sie empfinden es nicht, und der Unterschied zwischen ihm und den andern besteht nur darin, daß sein Innerstes aufgetan ist, von welchem Geschenk er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet [...]. Er unterscheidet daher an dem Menschen das äußere und innere Gedächtnis. Jenes hat er als eine Person, die zu der sichtbaren Welt gehört, dieses aber kraft seines Zusammenhanges mit der Geisterwelt. Darauf gründet sich auch der Unterschied des äußeren und inneren Menschen, und sein eigener Vorzug besteht darin, daß er schon in diesem Leben als eine Person sich in der Gesellschaft der Geister sieht, und von ihnen auch als eine solche erkannt wird.«³¹³

Swedenborg ist damit dem »Reiz« der Vorstellung einer Harmonie zwischen unsichtbarer und sichtbarer Welt erlegen, der Kant »in einige Parteilichkeit gegen sie« versetzt hat. Schlimmer noch: Swedenborg bemerkt die Kluft zwischen beiden Welten durchaus – wie könnte er sonst erklären, dass nicht jeder Mensch über seine Fähigkeiten verfügt? –, aber

313 Ebd., Bd. 1, S. 975f. (*Träume eines Geistersehers*, A 101f.).

er reklamiert für seine eigene Person die Ausnahme, dass *ihm allein* »sein Innerstes aufgetan« sei und *nur er* als menschliches Wesen einen direkten Kontakt zu seiner übersinnlichen Seite gewonnen habe. In Wirklichkeit jedoch, so Kant, sind Swedenborgs »Erzählungen« eine fortlaufende Projektion des »inneren« Sinnes in den »äußeren«, der Einbildungskraft in die – hier nicht sinnliche, sondern vernünftige – Anschauung. »Die Gegenwart der Geister«, schreibt Kant, »trifft zwar nur seinen inneren Sinn. Dieses erregt ihm aber die Apparenz derselben als außer ihm, und zwar unter einer menschlichen Figur. Die Geistersprache ist eine unmittelbare Mitteilung der Ideen, sie ist aber jederzeit mit der Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er sonst spricht, und wird vorgestellt als außer ihm.«³¹⁴ Und sofern Swedenborg tatsächlich Kontakt zu Geistern hat, folgert Kant, verleitet er diese zu dem gleichen Mechanismus der Projektion:

»Ein Geist liest in eines anderen Geistes Gedächtnis die Vorstellungen, die dieser darin mit Klarheit enthält. So sehen die Geister in Schwedenbergen seine Vorstellungen, die er von dieser Welt hat, mit so klarem Anschauen, daß sie sich dabei selbst hintergehen und sich öfters einbilden, sie sehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich ist, denn kein reiner Geist hat die mindeste Empfindung von der körperlichen Welt [...].«³¹⁵

Kant kritisiert demnach an Swedenborg nicht etwa einen Mangel an Vernunft, sondern – scheinbar gerade im Gegenteil – einen Mangel an Einsicht in die *Grenzen* der Vernunft. Was Kant an den »Erzählungen« Swedenborgs auszusetzen hat, ist demnach nicht ihre Fiktionalität als solche, sondern ihre Leugnung der Unüberbrückbarkeit zwischen »Geisterwelt« und materieller Welt sowie ihre Harmonisierung des Widerspruchs zwischen beiden Welten. So wie die »Träume« Swedenborgs jederzeit die eigentlichen »Träume der Metaphysik« sind, so ist sein Wahnsinn ein Wahnsinn der Vernunft – das Verlangen grenzenloser, *unendlicher* Erkenntnis der Vernunft »durch ein unmittelbares Anschauen.«³¹⁶

Wenn die Möglichkeit des Wahnsinns – und diejenige aller Formen des Irrtums, der Täuschung oder der Verstellung –, wie aus dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* hervorgeht, aus der prinzipiellen Angewiesenheit des menschlichen Verstandes auf die Einwirkung der Einbildungskraft hervorgeht, dann ist es das ironische Schicksal Swedenborgs, seiner Einbildung umso gründlicher zum Opfer zu fallen, indem er ihr jede Mitwirkung an seinen »Anschauungen« abstreitet (und statt dessen ein

314 Ebd., S. 976 (*Träume eines Geistersehers*, A 103).

315 Ebd.

316 Ebd., S. 978 (*Träume eines Geistersehers*, A 106).

»unmittelbares Anschauen« seiner Vernunft behauptet). Der Irrtum, die Täuschung oder der Wahnsinn Swedenborgs liegt darin, die Möglichkeit des Wahnsinns negieren zu wollen.

Wenn Moralphilosophie für Kant eine Affinität zur *Gothic Novel* besitzt, so lehnt er Swedenborg ab, weil dieser sie als eine *Idylle* betreibt – in dem Sinne, in dem Roland Barthes »eine Kommunikation, die zwei Partner vor jedem (im kybernetischen Sinn des Terminus) ›Geräusch‹ geschützt in Verbindung bringt, und die untereinander durch eine einfache Bestimmung wie durch einen Draht verbunden sind«, ³¹⁷ *idyllisch* nennt. Die »Erzählungen« und »Märchen« Swedenborgs betreiben eine falsche Harmonisierung des eigentlichen Problems der Moralphilosophie, des Übergangs zwischen der Welt der Freiheit und der der Erscheinungen. ³¹⁸ Dass Swedenborgs Beschreibung der »Geisterwelt« nichts als eine Projektion seiner Einbildungskraft ist, kann Kant demnach nachweisen, indem er darauf hinweist, dass die »Geisterwelt« räumlich gestaltet ist – was sie nicht sein dürfte –, und zwar nach dem Modell des *locus amoenus* aus der idyllischen Literatur: »Er [Swedenborg] redet also von Gärten, weitläufigen Gegenden, Wohnplätzen, Galerien und Arkaden der Geister, die er mit eigenen Augen in dem kläresten Lichte sähe«. ³¹⁹

Der träumende Metaphysiker

Getreu dem Motto aus Horaz' *Ars Poetica* sind die *Träume eines Geistersehers* demnach zugleich eine Übung in angewandter Literaturkritik wie auch ein Entwurf von Kants eigenem literarischen Können. Kants Kritik an Swedenborgs »Geistererzählungen« verfolgt so ein doppeltes Ziel: Zum einen geht es um die Frage, unter welchen Bedingungen die Metaphysik den Status einer Wissenschaft erwerben kann, so wie es der Physik unter der Anleitung Newtons für Kant gelungen ist. Zum anderen geht es um die Frage nach der Möglichkeit der Abwehr populären Aber-

317 Roland Barthes: *S/Z* [1970]. Übers. von Jürgen Hoch. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 687), S. 133.

318 In diesem Sinn beschreibt Liliane Weissberg sie auch als »Bildungsroman«, den Kant »ablehnen muß«, weil sich die »Hirngespinnste der Einbildung« in ihm »zu verführerisch« zeigt (Liliane Weissberg: *Catarcticon und der schöne Wahn. Kants Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 17 [1985], S. 96–116, hier: S. 103f.).

319 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 979 (*Träume eines Geistersehers*, A 108).

glaubens und den damit zusammenhängenden, gerade in der Mitte des 18. Jahrhunderts verbreiteten Formen des offenen Irrationalismus. Beide Ziele hängen denkbar eng zusammen, ihr Verhältnis zueinander gestaltet sich allerdings, wie Kants Ausführungen zeigen, nicht unproblematisch.

Kant sieht nun die Zeit gekommen, in der die Metaphysik aufhört zu träumen, und in der die Metaphysiker beginnen, einen gemeinsamen Wachzustand zu erreichen. Wenn er sich die zeitgenössischen »Luftbau-meister« der Metaphysik betrachte, schreibt Kant,

»denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, so wie sie von *Wolffen* aus wenig Bauzeug der Erfahrung aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, so von *Crusius* durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklischen und Undenklischen aus nichts hervorgebracht worden, [...] so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumet haben.«³²⁰

Unter welchen Bedingungen aber ist es möglich, dass die Philosophen »einmal, so Gott will, [...] eine gemeinschaftliche Welt bewohnen«³²¹ können? Sie müssen, so die Antwort der *Träume*, beginnen, über ihre eigene Tätigkeit und über die Grenzen ihres Vermögens nachzudenken. »In so ferne«, lässt Kant bereits hier die *Kritik der reinen Vernunft* anklingen, »ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft«.³²² Das »gemeinsame Wachen« der Philosophen ist von vornherein an die Anerkennung der Limitierung der eigenen Vernunft gebunden. Ein wachsamer Metaphysiker zu sein bedeutet demnach: die Kluft zwischen der »moralischen« und der »sinnlichen«, zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt zu erkennen. Wenn also Wachsein bedeutet, die notwendige Rolle der Einbildungskraft (bzw. der Phantasie) für die Vermittlung zwischen beiden Welten zu bemerken, dann wird das Wissen über die stetige Einwirkung des Nichtwachseins zur notwendigen Bedingung des Wachseins. Unausweichlich erscheint es als die einzig mögliche Einsicht des Wachenden, niemals sicher sein zu können, wach zu sein.

Wenn zudem unter den Bedingungen der Trennung zwischen »moralischer« und »physischer« Welt die Einbildungskraft – und ihre Zeichen, die Sprache – das einzige Mittel ist, über das sich die einzelnen Philosophen nicht nur mit ihrer eigenen »vernünftigen« Persönlichkeit, sondern auch untereinander austauschen können, dann muss gerade der Zustand des »gemeinsamen Wachens« jederzeit auch ein Zustand des »Träu-

320 Ebd., S. 952 (*Träume eines Geistersehers*, A 57f.).

321 Ebd. (*Träume eines Geistersehers*, A 58f.).

322 Ebd., S. 983 (*Träume eines Geistersehers*, A 115).

mens« sein. Die *Wirksamkeit* der Einbildungskraft als Kraft der Vermittlung zwischen dem »Geisterreich« und dem der sichtbaren Welt zeigt sich jederzeit in den Phänomenen des Wahnsinns, der »sympathetischen« Vergemeinschaftung. Kant lehnt bestimmte Phänomene des kollektiven Wahns als »Aberglaube« ab und muss dennoch ihre Wirkung anerkennen. So schreibt er:

»Denn es ist zu allen Zeiten so gewesen und wird auch wohl künftighin so bleiben, daß gewisse widersinnige Dinge, selbst bei Vernünftigen Eingang finden, bloß darum, weil allgemein davon gesprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünschelrute, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, die Einflüsse der Mondwechsel auf Tiere und Pflanzen u.d.g.«³²³

So zählt Kant die »Sympathie« zwar ebenso wie die vorgebliche schädliche Einwirkung der Einbildungskraft auf schwangere Frauen zu den »widersinnigen Dingen«, die ein »Vernünftiger« kaum glauben sollte. Im gleichen Absatz zeigt sich jedoch, dass seine eigene Theorie der Einwirkung der Sprache auf Menschen grundlegend auf das Modell der »sympathetischen« Einbildungskraft aufgebaut ist. Indem Kant den aufgezählten Phänomenen ihren unmittelbar »übernatürlichen« Charakter abspricht, erklärt er sie zu Produkten einer »ausschweifenden« und »wildenden« Einbildungskraft – was sie keinesfalls harmloser und weniger bedrohlich macht.

In den *Träumen eines Geistersehers* zeigt sich demnach die gleiche Paradoxie wie im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. Die Bedingung der Möglichkeit von Vergemeinschaftung – das Vermögen der Mitteilung und Teilhabe: die Einbildungskraft – bringt zugleich diejenigen Pathologien hervor, die (als ›Träume‹ dem ›Wachen‹) der Vergemeinschaftung entgegenwirken: Täuschung, Verstellung, Wahnsinn. Wenn die – wie auch immer »eingebildete« – Beeinflussung des anderen durch das »gesprochene« Wort sich demnach aus der Struktur der Einbildungskraft (und der Sprache) erklärt, dann ist es nur konsequent, wenn Kant vor den wahnsinnsträchtigen Gefahren seines eigenen Textes warnt. So bricht er seine Diskussion der Swedenborgschen Schilderungen des »Geisterreichs« mit einer Bemerkung ab, die an die ironischen Gesten des *Versuchs* erinnert:

»Ich bin es müde, die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers unter allen zu kopieren, oder solche bis zu seinen Beschreibungen vom Zustande nach dem Tode fortzusetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn ob

323 Ebd., S. 969 (*Träume eines Geistersehers*, A 90f.).

gleich ein Natursammler unter den präparierten Stücken tierischer Zeugungen nicht nur solche, die in natürlicher Form gebildet sein, sondern auch Mißgeburten in seinem Schranke aufstellt, so muß er doch behutsam sein, sie nicht jedermann und nicht gar zu deutlich sehen zu lassen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich schwangere Personen sein, bei denen es einen schlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Lesern einige in Ansehung der idealen Empfängnis eben sowohl in andern Umständen sein mögen, so würde es mir leid tun, wenn sie sich hier etwa woran sollten versehen haben.«³²⁴

Die *Träume eines Geistersehers* enthalten nicht nur das Bekenntnis ihres Autors, in den Schriften des »Geistersehers« eine beunruhigende Ähnlichkeit zu den eigenen Überlegungen vorgefunden zu haben, sondern sie sind zugleich – basierend auf ihrer Theorie der Einbildung – eine stetige Gefährdung, ihre Leser gleichfalls in Geisterseher zu verwandeln.

324 Kant: Werke in sechs Bänden (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 981 (*Träume eines Geistersehers*, A 112).