Ästhetisches Wissen

Berlin Studies in Knowledge Research

Edited by
Günter Abel and James Conant

Volume 7

Ästhetisches Wissen

Herausgeber
Christoph Asmuth und Peter Remmers

DE GRUYTER

Series Editors
Prof. Dr. Günter Abel
Technische Universität Berlin
Institut für Philosophie
Straße des 17. Juni 135
10623 Berlin
Germany
e-mail: abel@tu-berlin.de

Prof. Dr. James Conant
The University of Chicago
Dept. of Philosophy
1115 E. 58th Street
Chicago IL 60637
USA
e-mail: jconant@uchicago.edu

ISBN 978-3-11-034620-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-034624-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038390-4

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.dnb.de.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck
♾ Printed on acid-free paper
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Peter Remmers und Christoph Asmuth
Einleitung —— 1

1. Teil
Grundlagen: Baumgarten, Kant und Hegel

Ulrich Seeberg
Schönheit und Wahrheit
Zum Problem sinnlicher Erkenntnis bei Kant —— **13**

Michael Sellhoff
Sinnliche Abstracta: Das Medium zwischen Individuo und Begriff —— 31

Katerina Mihaylova
Zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis: Die Ablösung der Ästhetik von der Logik bei Kant —— 49

Leonardo Amoroso
Der ästhetische Mensch von Baumgarten bis Schiller —— 83

Alberto L. Siani
Kants ästhetische Urteilskraft als nicht-ästhetisches Wissen und das Ende des modernen Subjekts —— 95

Cristiana Senigaglia
Sinnlichkeit als Kommunikationsform des Begriffs
Hegel und die Verbildlichung des Wissens —— **111**

Héctor Ferreiro
Hegels Auffassung von der Poesie als Endform der Kunst —— 133

2. Teil
Phänomenologische Perspektiven: Kant, Husserl und Merleau-Ponty

Astrid Wagner
Vom „Schematisieren ohne Begriffe“ zur „fungierenden Intentionalität“ – Kants Ästhetik im Lichte von Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung — 147

David Espinet
„Êtres de fuite“ – Der Ereignischarakter ästhetischer Ideen bei Kant, Merleau-Ponty und Proust — 165

Michela Summa
Ein sinnloses Gewühl? Die Hypothese des Chaos und ihre Implikationen bei Kant und Husserl — 189

Serena Feloj
Ästhetik, Wissen und Chaos
Die symbolische Erkenntnis der ästhetischen Idee bei Husserl und Kant — **211**

Irene Breuer
Husserls Lehre von den sinnlichen und kategorialen Anschauungen
Der sinnliche Überschuss des Sinnbildungsprozesses und seine doxische Erkenntnisform — **231**

3. Teil
Anwendungen: Musik, Religion und die Wissenschaften

Michael Funk
Zwischen Genetik und klassischer Musik: Zur Philosophie sinnlichen Wissens — 249

Thomas Dworschak
Klang und Geist: Über neuere Untersuchungen zu einem hegelschen Problem — 289

Fábio Mascarenhas Nolasco
Hegels negative Charakterisierung der Musik: Zahlenverhältnisse und instrumentale Äußerlichkeit — 311

Damián Jorge Rosanovich
Sinnlichkeit und Volksreligion beim jungen Hegel — 327

4. Teil
Postmoderne Perspektiven

Andreas Jacke
Berühren und Begreifen
Ein Vergleich zwischen zwei Vermittlungsvorgängen in den philosophischen Ansätzen von Derrida und Hegel — **339**

Cem Kömürcü
Das Nicht-Verschwinden des Verschwindens
Weltentwurf und Indifferenz — **357**

5. Teil
Ästhetisches Wissen zwischen Epistemologie, Ästhetik und Wahrnehmungsphilosophie

Teresa Pedro
Zum Verhältnis von Wahrnehmungstheorie und Ästhetik: Zwei Lesarten — 373

Peter Remmers
Was ist „ästhetisches Wissen“? Überlegungen zur Konzeption einer Wissensform — 391

Zu den Autoren — 419

Personenregister — 425

Peter Remmers und Christoph Asmuth

Einleitung

Die Frage nach dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Begriff bildet eines der Grundlagenprobleme der Erkenntnisphilosophie, der Ästhetik und angrenzender Gebiete. Im vorliegenden Band werden im Bezug auf dieses Verhältnis philosophische Positionen aufgegriffen, zusammengeführt und für neue Konzeptionen fruchtbar gemacht. Vor allem die epistemologischen Dimensionen stehen dabei im Vordergrund und werden in aller Breite unter dem Begriff „Ästhetisches Wissen" gefasst.

Die Wahl der terminologisch noch nicht einschlägigen Wendung „Ästhetisches Wissen" hat mehrere Hintergründe. Zunächst einmal dient sie als übergreifender Verweis auf Entwicklungen, Erweiterungen und Spezifizierungen von Konzepten z. B. der sinnlichen Erkenntnis, der ästhetischen Erfahrung und des Wahrnehmungswissens. Zugleich werden mit der Wendung verschiedene philosophische Disziplinen mit Blick auf das Verhältnis von Sinnlichkeit und begrifflichen Funktionen gebündelt: Ästhetik, Transzendentalphilosophie, Philosophie der Kunst, Phänomenologie, Philosophie der Wahrnehmung, Hermeneutik und Postmodernismus bringen ihre je eigenen Perspektiven im Bezug auf ein verbindendes Thema ein. Schließlich bietet das Thema neben dem Schwerpunkt auf Problematiken des Wissens auch Anknüpfungspunkte an Untersuchungen u. a. zu den Künsten, zu den Wissenschaften, zur Religion sowie zur Stellung des Menschen in der Welt – Bereiche, die nicht von Fragen der Erkenntnis und der Ästhetik getrennt werden können.

In den Beiträgen das Bandes werden verschiedene Ansätze entwickelt, die epistemologische Dimensionen des Ästhetischen auf der Ebene einer wie immer auch gearteten Vermittlung von Sinnlichem und Begrifflichem aufspüren und weiterdenken – mit Exkursen zu einigen spezifischen Realisierungen dieser Vermittlungen (etwa in der Musik, in der Poesie und in der Religion), die allerdings hauptsächlich mit jenem systematischen Interesse unternommen werden.

Auf welche Fragen finden sich also Antworten im vorliegenden Band? Eine kurze Auflistung ohne Anspruch auf Vollständigkeit kann als Orientierung dienen:

- Welche Rolle spielt die Sinnlichkeit im Erkenntnisprozess?
- Wie ist die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Begriff zu denken?
- Wie kommen Sinnlichkeit und Begriffsvermögen im Menschen zur Einheit?
- Vor welchem historischen Hintergrund wird das Verhältnis von Sinnlichkeit und Begriff problematisch?
- Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang die Künste und die Wissenschaften?

- Inwiefern kann man den Künsten eine Erkenntnisfunktion zuschreiben?
- Welche Funktion erfüllt die Einbildungskraft?
- Macht es Sinn, von einer spezifisch ästhetischen Wissensform zu sprechen?

Diese und weitere Fragen werden im Lichte des aktuellen internationalen Forschungsstandes und an einschlägigen Positionen erörtert und beantwortet. Fast alle Beiträge orientieren sich dabei in der einen oder anderen Hinsicht an Immanuel Kants Transzendentalphilosophie. Sowohl die transzendentale Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* als auch die ästhetische Urteilskraft in der *Kritik der Urteilskraft* werden in ihrem grundlegenden Charakter ernst genommen und bilden Leitkonzeptionen auch für weiterführende Positionen des Deutschen Idealismus und der Phänomenologie. Im Resultat entsteht ein balanciert historisch-systematisches Bild der Forschungsentwicklung, das die Breite der diskutierten Philosophien angemessen repräsentiert.

Zu den Beiträgen

Ulrich Seeberg stellt in seinem Beitrag wesentliche Grundgedanken aus Kants *Kritik der Urteilskraft* in ihrem Zusammenhang zur Erkenntnisphilosophie dar. Seeberg erklärt, inwiefern sinnliche Erkenntnis in Kants Werk nicht nur in Bezug auf die Beurteilung der Schönheit in ästhetischen Phänomenen im engeren Sinne, sondern auch gerade in Bezug auf die Welt der modernen Wissenschaften und des sinnlich affizierten Menschen einen zentralen Platz einnimmt. Denn in der *Kritik der Urteilskraft* wird mit dem Geltungsanspruch des *sensus communis* ein intersubjektiver Raum eröffnet, in dem eine systematische Verbindung zwischen erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis und sinnlich erfahrener Lebenswirklichkeit der in einer Öffentlichkeit vereinten Subjekte besteht. Die philosophische Ästhetik bildet daher nach Seeberg ein Schlüsselelement für eine umfassende Theorie des Verstehens und geht insofern weit über die Thematisierung von Phänomenen des Schönen und der Kunst hinaus.

Michael Sellhoff zeichnet in seinem Beitrag die Geschichte des Konzepts der Einbildungskraft in der vorkantischen Philosophie von René Descartes über Johann G. H. Feder bis hin zu Johann Nicolaus Tetens nach und verdeutlicht so deren Einflüsse auf Kant. In Descartes' *Regulae* hat die Einbildungskraft eine inhaltlich reduzierende Funktion, durch die symbolische Abkürzungen und Zusammenhänge im Denken ermöglicht werden. Feder bestimmt daran anschließend ein sinnliches Absonderungsvermögen der Einbildungskraft, aus dem sich von Begriffen unterschiedene „sinnliche Abstrakta" ergeben. Tetens schließt daran an und geht noch einen Schritt weiter, indem er die produktive Einbildungskraft als

bildende Dichtkraft beschreibt: Denn sie leistet nicht eine bloß assoziierende, sondern eine für alle Wahrnehmung grundlegende synthetisierende Abstraktion sinnlicher Vorstellungen. Hierdurch wird die Bedeutung der Einbildungskraft im erkenntnispsychologischen Prozess verstärkt, wodurch eine entscheidende Grundlage für Kants Schematismus-Kapitel gelegt ist – so Sellhoffs These.

In einer minutiösen Untersuchung von Kants Argumenten zum ästhetischen Charakter des Raumes als Form der Anschauung erörtert *Katerina Mihaylova* in ihrem Beitrag die Emanzipation der (transzendentalen) Ästhetik von der Logik. Die Eigenständigkeit der transzendentalen Ästhetik hängt davon ab, ob sich ihr eigene Prinzipien a priori nachweisen lassen; deren Nachweis erfordert eine mit feinen begrifflichen Unterscheidungen arbeitende Bestimmung des Anteils der Sinnlichkeit an der Erkenntnis. Mit diesem Ziel rekonstruiert Mihaylova ausgehend von den vorkritischen Schriften bis zur *Kritik der reinen Vernunft* Kants Entwicklung der transzendentalen Argumentation für die räumliche Objektkonstitution in der Sinnlichkeit. So wird das ästhetische Wissen erklärlich, das die reinen Formen der Räumlichkeit zum Gegenstand hat: die Geometrie. Zugleich ist das methodische Vorgehen der *Kritik der Urteilskraft* hier schon vorgezeichnet.

Leonardo Amoroso zeigt die historische Entwicklung verschiedener Modelle der Einheit von sinnlichen und begrifflichen Vermögen in ihrem Bezug zum Wesen des Menschen auf. Der „ästhetische Mensch“ spielt schon bei Baumgarten eine wichtige argumentative Rolle, denn für ihn gehört die Sinnlichkeit wesentlich zur menschlichen Erfahrung und ist schon deswegen einer wissenschaftlichen Behandlung würdig. Auch bei Kant erweist sich das ästhetische Urteil über das Schöne mit seiner besonderen Verbindung von Erkenntnis- und Begehrungsvermögen als Spezifikum des Menschen. Ihren zentralen Ort hat die Bestimmung des ästhetischen Menschen dann aber in Friedrich Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in denen über Kants Betonung der moralischen Schätzung hinaus eine vollständige anthropologische Schätzung des Menschen gefordert wird. Erst das Ideal des ästhetischen Menschen bildet den vollständigen Menschen – ein Anspruch, auf den sich sogar Autoren wie Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger positiv beziehen.

Die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* eröffnet in *Alberto L. Sianis* Deutung einen besonderen Raum der Intersubjektivität neben Wissenschaft und Moral, der zugleich nicht auf ästhetische Phänomene im engeren Sinne beschränkt bleibt. Siani argumentiert in seinem Beitrag dafür, dass Kants Konzeption der ästhetischen Urteilskraft neben den anerkannten künstlerischen und politischen Implikationen, wie sie von Schiller und Hannah Arendt hervorgehoben wurden, einen Übergang von der rationalistischen zur idealistischen Auffassung von Subjektivität bildet, die von G. W. F. Hegel weiter verfolgt und schließlich zur „Destruktion“ des modernen Subjekts geführt wird. Dadurch wird einerseits eine

besondere Art der kritischen Reflexion ermöglicht, die weder von individuellen Einzelinteressen, noch von übergeordneten Interessen einer Allgemeinheit bestimmt ist. Andererseits kann daran anknüpfend und mit Hegel die Idee eines Wesens der Menschheit im Sinne von konkreten Gestaltungen des Menschlichen radikal neu gedacht werden.

Cristiana Senigaglia untersucht in ihrem Beitrag, wie Hegel die sinnliche Mitteilungsfähigkeit der Kunst denkt. Im Gegensatz zu Kant geht Hegel zunächst davon aus, dass die Kunst mit einem Anspruch auf Wahrheit und somit auf Erkenntnis auftritt, weil sie sich die Entwicklung des Begriffs in sinnlicher Form zum Gegenstand macht. Zwei Aspekte werden nach Hegel in der künstlerischen Kommunikation verknüpft: Erstens wird geistiger Inhalt in einem konkreten sinnlichen Inhalt verbildlicht; zweitens wird eine gemeinschaftsstiftende Intersubjektivität hergestellt. Dadurch eröffnen sich in künstlerischen Darstellungen Möglichkeiten zur performativen Vermittlung von Begrifflichem oder Vorbegrifflichem, zur interkulturellen Verständigung und zur Überschreitung des Horizonts der sinnlich erfahrenen Welt. Senigaglia veranschaulicht schließlich Hegels eigene Anwendung der verbildlichenden Mittel für die Darstellung der Bewusstseinsentwicklung in der *Phänomenologie des Geistes*.

Héctor Ferreiro thematisiert in seinem Beitrag den Erkenntnisprozess, der nach Hegel die Kunst zu einer Erkenntnisform des Absoluten macht und die Hierarchisierung und Periodisierung der Künste in der Ästhetik strukturiert. Den Ausgangspunkt bildet die Subjektivitätsauffassung des absoluten Idealismus, in deren Zusammenhang die epistemologischen Beziehungen zwischen Sinnlichkeit und Begriff bestimmt werden, ohne dabei in die Dichotomie von Rezeptivität und Spontaneität zu geraten. Ferreiro rekonstruiert daran anknüpfend den Übergang von der reproduktiven Einbildungskraft und der damit verbundenen Assoziation zur Phantasie, mit der über das Symbolische schließlich das Zeichen und die Bedeutungsvorstellung der Sprache entwickelt wird. Die Sprache wiederum stellt sich bei Hegel als das „bildsamste Material“ dar, weil sprachliche Bedeutungen reine Bestimmungen sind. Die Künste sind nach Hegel dadurch charakterisiert, dass sie den Begriff des Dargestellten auf mehr oder weniger bildliche Art ausdrücken; die Poesie aber kann als sprachliche Kunst den Begriff in seinem ideellen Dasein verbildlichen, weshalb sie von Hegel als „Endform“ der Kunst an die Spitze der Hierarchie der Künste gesetzt wird.

Astrid Wagner erörtert in ihrem Beitrag die der ästhetischen Erfahrung zugrundeliegende vor-begriffliche Logik, wie sie in Kants Werk angelegt ist und von Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* ausgebaut wurde. Im Anschluss an Merleau-Pontys Kritik empiristischer und intellektualistischer Analysen der phänomenalen Wahrnehmungswelt rekonstruiert Wagner seine Argumentation für eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Wahrnehmung

und Urteil. Dabei rücken u. a. der leibliche Weltbezug, die Zeitlichkeit und schließlich das Konzept der fungierenden Intentionalität in den Vordergrund. Letztere leistet als „Logos der ästhetischen Welt“ die Verbindung von Sinnlichkeit und Begriff in allen Bewusstseinsakten.

Ausgehend von einer Verortung des Ereignisses in Kants Philosophie und am Beispiel von Prousts *petite phrase musicale de Venteuil* deutet *David Espinet* in seinem Beitrag das interesselose Wohlgefallen als vorintentionale Offenheit, in der die Erscheinung ästhetischer Ideen als realer Sinnereignisse möglich wird. Espinet zeigt, wie ästhetische Ideen nach Kant die Möglichkeit eröffnen, aus sinnlichen Konfigurationen eine unabsehbare Vielfalt neuer Vorstellungen hervorgehen zu lassen. Vorausgesetzt ist eine leibliche Vernunft, die von Kant zwar angedacht, mit Merleau-Pontys Phänomenologie aber genauer bestimmt werden kann: Merleau-Ponty bestimmt ästhetische Ideen als „umschriebene Abwesenheiten“, deren belebende Krafteinwirkung das Sinnliche organisiert und eine Art unsichtbare Anziehung auf die Vernunft ausüben. Zugleich muss sich aber der Sinn ästhetischer Ideen jedem erkenntnis- und handlungsorientierten Interesse entziehen, so dass die grundsätzliche Differenz zwischen Sinn und Sinnlichkeit auch im Ästhetischen bestehen bleibt, wodurch wir als leibliche Vernunftwesen zuletzt nicht dem Denken im Sinnlichen entkommen können (und umgekehrt).

Michela Summa und *Serena Feloj* untersuchen beide das Verhältnis von Husserls Phänomenologie zu Kants Transzendentalphilosophie. Beide gehen zugleich von dem Aspekt der Regelmäßigkeit der Sinnlichkeit aus und untersuchen die hypothetischen Konsequenzen eines im Gegensatz dazu denkbaren Chaos.

Bei Michela Summa steht Kants Erkenntnisphilosophie der *Kritik der reinen Vernunft* im Vordergrund und die Frage, wie die Ordnung im Sinnlichen als Synthesis erklärt werden kann. Sie gliedert die Frage in drei Unterfragen: 1. Ist eine solche Erklärung *a priori* möglich? Wenn ja: 2. Ist die Regelmäßigkeit auf subjektive Leistungen oder auf eine Selbststrukturierung des Objekts zurückzuführen? Sofern sie auf subjektive Leistungen zurückzuführen ist: 3. Sind es Leistungen der Sinnlichkeit oder kognitive (begriffliche) Leistungen – oder, in Husserls Terminologie: kommt die Ordnung „von unten“ oder „von oben“? In ihrer Interpretation geht Summa von der These aus, dass verschiedene Synthese-Leistungen mit verschiedenen Schichten der Regelmäßigkeit korrespondieren. Im Ergebnis zeigt sie, dass Kants und Husserls Ansätze nicht nur in dieselbe Richtung weisen, sondern sich an bestimmten Punkten sinnvoll ergänzen.

Serena Feloj untersucht in ihrem Beitrag das Verhältnis des ästhetischen Urteils zur Erkenntnis vor dem Hintergrund von Husserls Unterscheidung einer Ordnung von unten oder von oben. Im Kontext der *Kritik der Urteilskraft* steht nicht die einheitliche Ordnung der empirischen Mannigfaltigkeit in Frage, sondern die

Einheit der Erfahrung. Hier zeigt sich der Übergang zwischen Natur und Freiheit im Sinne einer Anwendung des Denkens auf die Erfahrung, wie insbesondere im Zusammenhang mit Kants Ausführungen zur ästhetischen Idee deutlich wird. Die Leitfrage der Untersuchung lautet daran anschließend: Was folgt aus der hypothetischen Annahme einer chaotischen Erfahrung für die Struktur der Erkenntnis? Feloj zeigt, dass die von Kant und Husserl jeweils unterschiedlich bewertete Chaoshypothese eine phänomenologische Lesart der kantischen Ästhetik begründen kann.

Irene Breuer erörtert in ihrem Beitrag, inwiefern ein starker Sinn von „ästhetischem Wissen" in Husserls Phänomenologie angelegt ist. Die hierfür benötigte „Rechtsquelle" findet sich in Anschauungen, die – so die These – einen vorprädikativen sinnlichen Überschuss gegenüber der kategorialen Wahrnehmung enthalten und so in ein Fundierungsverhältnis treten. Erkenntnis ergibt sich dann aus einer Übereinstimmung von Anschauung und Bedeutungsintention, also von Gegebenem und Gemeintem. Aus Husserls Argumentation rekonstruiert Breuer ein ästhetisches Wissen, das in einer Einheit von epistemischer und doxischer Erkenntnisform (wie sie etwa als *pístis* und *eikasía* bei Platon vorkommen) besteht. Die Wissensform des ästhetischen Wissens zeigt sich im Ergebnis als wesentliche lebensweltliche Grundlage, die auch wissenschaftliches Wissen fundieren kann.

In Anknüpfung an die Philosophie des Wissens, wie sie von Günter Abel entwickelt wurde, untersucht *Michael Funk* in seinem Beitrag Begrifflichkeit und Möglichkeiten sinnlichen Wissens im leiblich-materiellen Vollzug. Als methodischen Ausgangspunkt schlägt er einen Ansatz der „Hermeneutischen Epistemologie" vor, der um ein komplexes heuristisches Perspektivenmodell erweitert wird. So verortet Funk sinnliches Wissen als spezifische Wissensform, die in einer amalgamierten Perspektivenkonstellation mit anderen Wissensformen (Sensomotorik, Emotionen, Propositionen und philosophischer Reflexion) vereint ist. „Ästhetisches Wissen" im weiteren Sinne wird daran anknüpfend als Kompetenz zur Assoziation und zum Umgang mit epistemischen Perspektiven und Wissensformen bestimmt – kurz: als „synaisthetisches Wissen". Als konkrete Anwendung dieses Modells untersucht Funk exemplarisch für Wissenschaften und Künste die Rolle ästhetischen Wissens in der biologischen Genetik und in der klassischen Musik.

Thomas Dworschak diskutiert in seinem Beitrag neue Lösungsansätze zum „hegelschen Problem" der Musik. Dieses Problem besteht darin, dass die Beziehung des musikalischen Klangs zur Innerlichkeit des Hörers in gewisser Hinsicht ihr wesentliches Merkmal ist, wodurch aber zugleich ein ebenso berechtigter *geistiger* Zugang, der in einem „gelehrten" oder denkenden Hören bestünde, prinzipiell ausgeschlossen zu sein scheint. Man könnte darin so etwas wie eine Paradoxie ästhetischen Wissens sehen, da die Frage nach einer angemessenen

Erfahrungshaltung im Bezug auf Musik offenbar zu Widersprüchen führt. Zwar finden sich schon bei Hegel Lösungsansätze für dieses Problem – etwa ein Zusammenfallen von geistiger und materieller Produktion im musizierenden Vollzug und hörendem Mitvollzug –, die aber hinter Hegels Resultate seiner Ästhetik zurückbleiben, zumal die Musik dort eine nur unvollkommene und von anderen Künsten abhängige Kunst ist. Dworschak verfolgt daher Plessners hermeneutische Position sowie neuere musikphilosophische Ansätze, die gerade in der inhaltlichen Offenheit von Musik die Möglichkeit einer Einheit von Empfinden und Verstehen sehen.

Von demselben Problem ausgehend und in Analogie zu Hegels Kritik der Mathematik bestimmt *Fabio Mascarenhas Nolasco* in seinem Beitrag die Entwicklung der Musik in einer historischen Situation, in der die Bedingungen der Sinnhaftigkeit, wie Hegel sie als geistigen Maßstab an die Künste angelegt hat, nicht mehr gelten. Technische Reproduzierbarkeit und die Verabschiedung aller Sinnhaftigkeit in den industrialisierten Gesellschaften haben die Musik vom Anspruch auf einen geistigen Zugang befreit – ein Prozess, der zugleich ein (geschichtlich) *nach-begriffliches* ästhetisches Wissen ermöglicht, das nicht mehr auf die Bedingungen des Begriffs eingeschränkt wird. Nolasco zieht mit seinem Beitrag radikale Konsequenzen aus der nicht zuletzt von Hegel besonders hervorgehobenen Geschichtlichkeit der Künste, die notwendig auch zu einem Umsturz des hegelschen Systems der Künste führen muss. Zumindest für die Musik fällt das Resultat gegenüber Hegels Diktum daher positiver aus.

Die Sinnlichkeit als subjektive Bedingung für Religion in ihrer Gestalt als Volksreligion (in Abgrenzung etwa von der Theologie) wird im Beitrag von *Damián Jorge Rosanovich* im Anschluss an den jungen Hegel untersucht. Dabei geht es natürlich weniger um *Wissen*, sondern vielmehr um *Glauben* – hier aber besonders in seiner Eigenschaft als „Modus des Fürwahrhaltens“ sittlicher Gesetze, der durch die Sinnlichkeit eine feste Grundlage im Subjekt findet. Die damit verbundenen vermeintlichen Gegensätze zwischen Sinnlichkeit und Verstand sind hier aufzulösen; auf dieses Problem bezogen zeigt Rosanovich, wie die Sinnlichkeit bei Hegel als „irrationale“ Grundlage der Volksreligion in einem komplementären Verhältnis zum Verstand (und insofern zur aufklärerischen Verstandesphilosophie) steht.

Andreas Jacke unternimmt in seinem Beitrag den Versuch, mit Derrida die sinnliche Berührung gegenüber dem Begrifflichen zu rehabilitieren. Anknüpfungspunkt ist eine Kritik an Hegels Ausschluss der sinnlichen Gewissheit. So wird die Rolle des Begriffs bei Hegel von Derrida als Transzendierung kritisiert und auf die fehlende Anerkennung der Berührung als unmittelbare Erkenntnisform verwiesen. Was die Berührung erkennt, ist demnach die Existenz selbst – ästhetisches Wissen wird im Sinne Derridas also als begriffslose, rein körperlich-sinnliche

Zugangsweise bestimmt. Dieser Zugang eröffnet die Möglichkeit, den Körper anders zu denken: nicht als Ausgangspunkt einer Aufhebung ins Geistige, wie er nicht nur von Hegel, sondern auch etwa in der katholischen Tradition der Eucharistie gedacht wird, sondern im Sinne von Nietzsches *a priori* des Leibes. So kann mit der Berührung die Ausdehnung oder Verräumlichung des Körpers als solche gefühlt werden.

Cem Kömürcü widmet sich in seinem Beitrag dem Phänomen des Verschwindens. Er entwickelt seine Argumentation ausgehend von der gegebenen Ordnung der Welt, die von uns aufgefunden wird und die wir in einer existenziellen Benennung als Abbildung verfügbar machen. In dieser sinn-, wert- und realitätsbildenden Benennung ist die abzubildende Ordnung der Welt selbst nicht mehr vorhanden; auch kann der Beobachter sich selbst darin nicht vollständig abbilden. Der Abbildungsprozess vernichtet in diesem Sinne also sein Urbild und den abbildenden Beobachter. Das, was in der Theoriebildung eigentlich festgehalten werden soll, verschwindet daher in ihr unaufhörlich. Dieser Vorgang der zunehmenden Indifferenzierung kulminiert im Hinblick auf seine kulturelle, technische und gesellschaftliche Bedeutung schließlich in einer Ästhetik des Verschwindens, der eine (Anti-)Theorie des Nichtwissens zugrunde liegt.

Das Verhältnis der Ästhetik zur Wahrnehmungsphilosophie steht im Mittelpunkt von *Teresa Pedros* Beitrag. In einer Rekonstruktion der Positionen von Bence Nanay und Hugo Münsterberg ermittelt sie zwei Modelle der Beziehung von Ästhetik und Wahrnehmungsphilosophie: In Nanays Modell kann die Wahrnehmungsphilosophie eine Leitfunktion gegenüber der Ästhetik übernehmen, wie Nanay es vorschlägt. Dieses Modell beruht auf der Annahme, dass die Ästhetik eine spezifische Art der Erfahrung thematisiert, während die Wahrnehmungsphilosophie Erfahrung im Allgemeinen untersucht. Es besteht in diesem Modell eine gewisse Abhängigkeit der Ästhetik vom begrifflichen und methodischen Instrumentarium der Wahrnehmungsphilosophie. In Münsterbergs Schriften zur Psychologie und Ästhetik des Films findet sich Pedro zufolge dagegen ein alternatives Modell, in dem beide Disziplinen in ein komplementäres Verhältnis zueinander gestellt werden. Wahrnehmungsphilosophie und Ästhetik stellen jeweils verschiedene Fragen und ergänzen sich so wechselseitig. Pedro argumentiert dafür, dass das letztere Modell gewisse Vorzüge aufweist.

Peter Remmers entwirft in seinem Beitrag eine allgemeine Konzeption ästhetischen Wissens in Anknüpfung an Ergebnisse aus Kants *Kritik der Urteilskraft* und an Nelson Goodmans Symboltheorie aus *Languages of Art*. Am Leitfaden von Bestimmungen des Ästhetischen und des Wissens schlägt Remmers verschiedene Bedingungen für ästhetisches Wissen vor, die sowohl den besonderen Status der Sinnlichkeit gegenüber dem Begrifflichen wie auch den Allgemeinheitsanspruch und die Korrigierbarkeit von Wissen reflektieren. Ästhetisches Wissen wird so als

eine besondere Art von Erfahrung bestimmt, die über einen sinnlich strukturierten Lernprozess begrifflich unbestimmte Eigenschaften präsentiert und hervorhebt. Der Prozess der sinnlichen Erfassung dieser Eigenschaften kann daraufhin zu einer Art Begriffsbildung führen; diese Beziehung zum Begrifflichen und die Struktur des sinnlichen Auffassungsprozesses bilden die Motivation für die Anwendung des Wissensbegriffs im ästhetischen Kontext.

Der Sammelband ist auf der Grundlage von Vorträgen entstanden, die auf der *XI. Netzwerktagung Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus* im Februar 2013 an der TU Berlin gehalten wurden. Die internationale Tagung wurde vom *Innovationszentrum Wissensforschung* (IZW)[1] und vom *Internationalen Forschungsnetzwerk Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus*[2] veranstaltet. Die Herausgeber danken allen Teilnehmern der Tagung, Prof. Dr. Günter Abel und dem IZW für vielfältige Unterstützung, Hadi Faizi, Can Atli, Eva Schneider und Kurda Nejad für ihre Mitarbeit bei der Einrichtung des Bandes, sowie Elisabeth Simon und Martin Klaus Günther für ihren unverzichtbaren Beistand.

1 Siehe www.wissensforschung.tu-berlin.de.
2 Siehe www.a-priori.eu.

1. Teil

Grundlagen: Baumgarten, Kant und Hegel

Ulrich Seeberg

Schönheit und Wahrheit

Zum Problem sinnlicher Erkenntnis bei Kant

Sinnliche Erkenntnis bei Kant: dieses Thema scheint auf den ersten Blick ins Leere zu zielen. Das menschliche Erkennen erwächst nämlich, so umschreibt es Kants Analyse, aus zwei Stämmen, der Sinnlichkeit auf der einen Seite und dem Verstand auf der anderen Seite, dem Vermögen der Anschauungen also und dem Vermögen der Begriffe, oder, noch einmal anders gewendet, aus der Rezeptivität und der Spontaneität der Erkenntnis. Eine rein sinnliche oder anschauliche Erkenntnis, die als solche bloß rezeptiv wäre, gibt es demnach so wenig wie eine rein verstandesmäßige oder begriffliche Erkenntnis, die als solche bloß spontan wäre. Wenn im Folgenden gleichwohl das Thema einer spezifisch sinnlichen Erkenntnisart in Bezug auf Kant behandelt wird, dann gewiss nicht in der Absicht, Kants grundsätzliche Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand zu ignorieren. Der Begriff der sinnlichen Erkenntnis bezieht sich vielmehr auf ein Lehrstück der rationalistischen Schulphilosophie der leibniz-wolffschen Tradition, das von Alexander Gottlieb Baumgarten unter dem Obertitel der Ästhetik verhandelt und bekannt gemacht worden ist. Sinnliche Erkenntnis findet demnach einerseits im Bereich der verworrenen Vorstellungen oder Repräsentationen statt, die dem Bereich der deutlichen Erkenntnisse des Verstandes zwar vor-, nicht aber untergeordnet sind, ihr Kriterium ist die Schönheit. Baumgarten konzipiert andererseits aber die Ästhetik, als Kunstlehre eines der Vernunft analogen Denkens, so, dass sie unter dem Titel einer ästhetiko-logischen Wahrheit auf eine Verbindung von sinnlich-anschaulicher Schönheit und begrifflich-logischer Wahrheit zielt. Dieses Lehrstück Baumgartens findet sich aber, wenn auch in modifizierter Form, auch bei Kant wieder, nämlich im Zusammenhang mit dem *sensus communis*, dem Gemeinsinn, der nach Kant sowohl dem Geltungsanspruch von Erkenntnisurteilen wie auch dem Geltungsanspruch von ästhetischen Urteilen zugrunde liegt. Kant spricht zwar in diesem Zusammenhang, anders als Baumgarten, nicht von Erkenntnis, setzt diese doch im Rahmen seiner Analyse eine Bestimmung von Anschauungen durch Begriffe voraus, während es sich beim ästhetischen Urteil, um dessen Beziehung zur begrifflichen Erkenntnis es geht, um ein subjektives Gefühl handelt. Ebenso wenig arbeitet Kant eine systematische Theorie des Gemeinsinns aus, die in Baumgartens Sinne Schönheit und Wahrheit in Gestalt einer eigenen ästhetischen Lehre verschwistern würde. Gleichwohl verbindet der *sensus communis* die bei Kant wie bei Baumgarten sachlich voneinander zu unterscheidenden Bereiche des Schönen und des Wahren in einer Weise, die Nachfragen bezüglich

der Möglichkeit einer solchen Verbindung auf sich zieht. Diese Nachfragen nach einer spezifisch sinnlichen Erkenntnisart bei Kant betreffen also nicht das Erkenntnisurteil im engeren Sinne, in dem Sinnlichkeit und Verstand aufeinander bezogen werden. Stattdessen wird nach dem Zusammenhang zwischen dem begrifflichen Erkennen und dem Gefühl des Schönen gefragt, für den Kant in einer klärungsbedürftigen Weise auf den *sensus communis* verweist, der als Sinn für das allen Gemeinsame sowohl dem Erkennen wie auch dem Gefühl des Schönen zugehört. Um diesen auch im Rahmen von Kants Analyse schwierigen Zusammenhang zumindest ein Stück weit zu erhellen, werden im Folgenden zunächst die Umrisse jenes Problems skizziert, das den Anlass für das Projekt der Ästhetik bei Baumgarten, nicht minder aber auch für Kants eigene Philosophie bildet, nämlich die Frage, wie sich die abstrakt formulierten Hypothesen der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis der Natur im Zusammenhang mit der sinnlich-konkret erfahrenen Lebenswirklichkeit des Menschen verstehen, der die Natur zu erkennen versucht. Im Anschluss an diese Skizze wird dann Kants Reaktion auf dieses Problem wie auch auf Baumgartens Antwort rekonstruiert. Sinnliche Erkenntnis, so soll gezeigt werden, spielt zwar nicht dem Namen, wohl aber der Sache nach, nämlich in dem von Baumgarten intendierten Sinn einer ästhetischen Vermittlung zwischen dem sinnlichen Gefühl einer Welt und ihrer begrifflichen Erkenntnis, auch bei Kant eine wichtige Rolle. Schönheit und Wahrheit sind voneinander zu unterscheiden, sie bilden aber keine isolierten Bereiche des menschlichen Weltbezugs.

1. Das Projekt der Ästhetik und die moderne Erfahrungswissenschaft

Die philosophische Disziplin der Ästhetik scheint auf den ersten Blick nur wenig mit den modernen Naturwissenschaften gemeinsam zu haben. Die mathematischen Naturwissenschaften der Neuzeit bedienen sich nämlich als Erfahrungswissenschaften des Verfahrens des wissenschaftlichen Experiments. Experimente dienen aber der Überprüfung von Hypothesen, die mathematisch formulierte gesetzmäßige Zusammenhänge in der erfahrbaren Wirklichkeit beschreiben. Dies geschieht im Regelfall mit der Hilfe von Messinstrumenten, die exakte, quantitativ darstellbare und reproduzierbare Messergebnisse ermöglichen, und zwar bezüglich der kontrollierten experimentellen Veränderung der relevanten Parameter der zuvor mathematisch formulierten gesetzmäßigen Zusammenhänge. Ästhetische Phänomene im Bereich des Naturschönen wie auch im Bereich der Künste scheinen sich hingegen einer entsprechenden Beschreibung ihrer Gesetzmäßig-

keiten zu entziehen. Sie bieten keinen Ansatzpunkt für eine kontrollierte experimentelle Veränderung und Messung der Parameter eines durch mathematische Funktionen zu beschreibenden gesetzmäßigen Zusammenhangs. Üblicherweise macht daher die Ästhetik keinen Gebrauch vom methodischen Verfahren des Experiments in dem Sinne, wie Kant unter Berufung auf Francis Bacon die neuzeitliche Erfahrungswissenschaft charakterisierte, nämlich die Natur richterlich zu nötigen, als Zeuge auf die eigenen Fragen Antwort zu geben.[1] Ästhetische Phänomene, so ließe sich dieser Vergleich umwenden, stellen gerade keine abgenötigten Antworten der Natur auf methodisch kontrolliert gestellte Fragen des Menschen dar, sondern sind eher als ungezwungene und spontane Weisen einer Selbsterfahrung des Menschen im Verhältnis zur Natur und zu anderen Menschen zu verstehen.

Der Unterschied zwischen dem Bereich der erfahrungswissenschaftlich zugänglichen Natur einerseits und dem Bereich der ästhetischen Phänomene in Natur und Kunst andererseits betrifft also sowohl das Verfahren einer richterlich nötigenden Inquisition der erfahrbaren Wirklichkeit durch das erkennende Subjekt wie auch die Möglichkeit des kontrollierten Gebrauchs exakter Messverfahren im Bezug auf mathematisch formulierte Hypothesen über die Natur. Gleichwohl stellen in der Neuzeit der Fortschritt der methodisch-kontrollierten wissenschaftlichen Forschung wie auch die Evidenz ihrer technologischen Umsetzung eine Herausforderung auch für das Selbstverständnis der Künste dar. Dies gilt umso mehr, als die Abgrenzung künstlerischer Tätigkeiten zu denen der experimentell verfahrenden Wissenschaften durch die genannten Punkte keineswegs schon erschöpfend beschrieben ist. Im Gegenteil: auch Experimente müssen erst einmal erfunden werden und ihre oft unvorhersehbaren Ergebnisse erfordern komplexe Interpretationen, die wiederum auf die leitenden Theoriemodelle selbst zurückwirken.[2] Die wissenschaftliche Praxis ist also weder unkreativ zu nennen noch frei von Zufällen, so wie auch umgekehrt die künstlerische Praxis weder bloß zufallsgesteuert noch unkontrolliert erfolgt. Sieht man daher einmal genauer auch auf die geschichtliche Entstehung der Ästhetik als einer eigenen philosophischen Disziplin, so ergibt sich der Befund, dass diese Entstehung erstaunlich eng mit der Erfolgsgeschichte der experimentellen Naturwissenschaften der Neuzeit zusam-

1 „Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“ (KrV B XIII).

2 Vgl. Rheinberger 2006.

menhängt. Dabei geht es nicht, wie man zunächst vermuten möchte, um ein bloß negatives Abgrenzungsverhältnis, so nämlich als ob die subjektiv erfahrenen ästhetischen Phänomene als solche erst im Gegenzug gegen die Etablierung der objektiven Erfahrungswissenschaften als autonomer Bereich auffällig geworden wären. Es geht vielmehr um eine auf das Phänomen der subjektiven sinnlichen Wahrnehmung in der wissenschaftlichen Praxis selbst zielende Analyse.[3]

Alexander Gottlieb Baumgarten, der Begründer der neuzeitlichen Disziplin der Ästhetik, kritisiert nicht einfach nur die von einem ästhetischen Standpunkt aus gesehen oftmals lebensfern erscheinende Abstraktion logischer oder mathematischer Analysen, sondern bestimmt die Aufgabe der Ästhetik dahingehend, als Kunstlehre eines der Vernunft analogen Denkens sowohl das sinnliche Material für die wissenschaftliche Analyse zu liefern wie auch deren Resultate fasslich darstellbar zu machen.[4] Im Interesse einer umfassenden Repräsentation der Welt, so Baumgarten, müssen die Schönheit, als Kennzeichen der sinnlichen Erkenntnis, und die Wahrheit, als Kennzeichen der logischen Erkenntnis, miteinander zu einer ästhetiko-logischen Wahrheit vereint werden, deren Kriterien nicht alleine durch begriffliche Klarheit und Deutlichkeit sondern auch durch Reichtum, Bedeutsamkeit und Fülle bestimmt werden.[5] Eine gehaltreiche Repräsentation der Welt kann nämlich, so Baumgartens durch Leibniz beeinflusste Überlegung, nicht alleine durch die logische bzw. formale Konsistenz einer notwendigerweise abstrakten Theorie erreicht werden, diese bleibt vielmehr stets auf die sinnliche Wahrnehmung von Einzelnem angewiesen, die ihrerseits immer Züge von Dunkelheit und Verworrenheit in sich trägt. Die Aufgabe der Ästhetik besteht nach Baumgarten daher darin, eine vermittelnde Stellung in jenem Kontinuum der menschlichen Repräsentationen der Welt einzunehmen, das von den verworrenen Vorstellungen im Bereich der Sinnlichkeit – nämlich jenen Vorstellungen, die zwar voneinander unterschieden und die auch wiedererkannt, deren unterscheidende Merkmale aber nicht eigens angegeben werden können – bis hin zu den deutlichen Vorstellungen im Bereich der logischen Analyse reicht – nämlich jenen unterscheidbaren und wiedererkennbaren Vorstellungen, deren Unterschied auf bestimmte Merkmale zurückgeführt werden kann.[6]

Nun scheint allerdings die Stärke des wissenschaftlichen Experiments gerade darin zu bestehen, dass sie das Material der wissenschaftlichen Analyse von der bloß subjektiven sinnlichen Wahrnehmung befreit, nämlich in Form der

3 Vgl. Schwarte 2008.
4 Vgl. Baumgarten 2007, §3, 13.
5 Vgl. Baumgarten 2007, § 424 (403 ff.), § 427 (407), § 440 (417 ff.).
6 Vgl. Seeberg 2006a.

durch Messinstrumente gewonnenen exakten Messdaten. Die subjektive sinnliche Wahrnehmung kommt also, wie es scheint, hierbei nur noch indirekt ins Spiel, nämlich vor allem beim praktischen Ausführen der Experimente durch die experimentierenden Subjekte. Dieser Umstand erübrigt jedoch keineswegs Baumgartens Fragestellung, sondern führt vielmehr zu ihr zurück. Die Frage ist nämlich, was eigentlich im erfahrungswissenschaftlichen Experiment mit Hilfe mathematischer Formeln und mit Hilfe von Messinstrumenten erkannt oder bestimmt wird, sofern der Bezugsgegenstand der wissenschaftlichen Theorie als solcher, die objektiv messbare Wirklichkeit, im Verhältnis zu jener subjektiv wahrgenommenen Welt thematisiert wird, in und aus der sich der erkennende und handelnde Mensch als solcher begreift. Vor allem die auf Husserl und Heidegger zurückgehende phänomenologische Tradition des 20. Jh. hat herausgestellt, dass die Lebenswelt des Menschen als solche keinesfalls als Ergebnis experimenteller Befunde und deren wissenschaftlicher Interpretationen verstanden werden kann, sondern vielmehr eine irreduzible vortheoretische Voraussetzung für das in ihr selbst, als Welt, stattfindende Experimentieren und Interpretieren des Menschen darstellt. Damit kommt aber wiederum die Frage Baumgartens ins Spiel, die sich trotz aller Skepsis gegenüber dem chimärisch erscheinenden Begriff einer ästhetiko-logischen Wahrheit wie auch gegenüber der Realisierbarkeit des Programms einer Kunstlehre des der Vernunft analogen Denkens seither durch die Geschichte der modernen Philosophie zieht: wie lässt sich die abstrakte, mathematisch formulierte objektive Erkenntnis der erfahrbaren Wirklichkeit mit jener sinnlich wahrgenommenen Welt vereinbaren, aus der heraus sich das wahrnehmende und erkennende Subjekt selbst als Teil der Wirklichkeit begreift, die es zu verstehen sucht? Was also hat ein naturgesetzlich formulierter Zusammenhang, seinem eigenen Realitätssinn nach, mit der Lebenswirklichkeit des Menschen zu tun, deren selbstreflexive Praxis, einschließlich der menschlichen Theoriebildung über die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit, er als solche gerade nicht beschreibt?

In diesem Zusammenhang stellt nun die philosophische Ästhetik weitaus mehr dar als eine bloß auf die Künste oder das Phänomen der Schönheit fokussierte Analyse, sie zielt vielmehr auf eine umfassend ansetzende Theorie des Verstehens überhaupt – die sich hierbei allerdings auffällig häufig, wie schon bei Baumgarten, gerade auf ästhetische Phänomene im engeren Sinne bezieht. Zu erinnern ist hier nicht nur an die Bedeutung der Ästhetik im Rahmen der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, sondern auch an das auf Schleiermacher zurückgehende Programm einer Universalhermeneutik, das wiederum, unter anderem im Zusammenspiel mit Husserls phänomenologischer

Kritik des mathematischen Erkenntnisideals der neuzeitlichen Naturwissenschaften,[7] Pate für die moderne Existenzphilosophie und Hermeneutik stand. Zur Disziplin der Ästhetik in diesem weiteren Sinne gehört also nicht einfach die Beschäftigung mit dem Schönen und der Kunst lediglich um ihrer selbst willen, als einem vermeintlich isolierten, zumindest aber autonomen Bereich der menschlichen Lebenswirklichkeit, sondern im Zusammenspiel mit der Hermeneutik geht es in ihr um ein Fragen, das die Beziehung verschiedener Bereiche des menschlichen Verstehens und Handelns aufeinander thematisiert und dabei bereit ist, dem Gedanken einer spezifisch sinnlichen Erkenntnis, wie Baumgarten sie genannt hat, breiten Raum zu geben. Zu vermeiden ist im Rahmen einer so konzipierten Disziplin, die verschiedenen Bereiche des Lebens auf das lediglich mathematisch Erfassbare zu reduzieren, ebenso aber ist es zu vermeiden, diese verschiedenen Bereiche so verführerisch simplifizierend gegeneinander auszuspielen, wie es Mephistopheles in Goethes Faust dem Schüler vorspricht: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum“.[8]

Es ist also zwar verständlich, dass und warum die Ästhetik keine experimentelle Erfahrungswissenschaft darstellt; die ästhetische Erfahrung als solche hängt aber doch enger mit dem Problem der Erfahrungswissenschaften zusammen, als es zunächst den Anschein haben mag. Den gewiss klärungsbedürftigen Titel einer sinnlichen Erkenntnis auch im Blick auf Kant beizubehalten, lässt sich also zunächst dadurch rechtfertigen, dass zumindest zu fragen ist, ob nicht der ästhetische Sinn einen umfassenden Blick auf die Welt und das menschliche Leben in seiner Vielgestaltigkeit freigibt, auch ohne dass dies schon als eine fundierende Erkenntnis für alle Lebensbereiche verstanden werden müsste. Im Folgenden soll daher nun näher erkundet werden, was Kant für das Verständnis dieses komplexen Zusammenhangs beizutragen hat. Kant vertritt nämlich die eingangs erwähnte These, dass diejenige Leistung der reflektierenden Urteilskraft, die der ästhetischen Erfahrung zugrunde liegt, auch für jede objektive Erfahrungserkenntnis vorauszusetzen ist, nämlich als Gemeinsinn bzw. *sensus communis*. Weil dies der Fall ist, so Kant, lässt sich der Anspruch ästhetischer Urteile über das Schöne auf eine intersubjektive Verbindlichkeit rechtfertigen. Dies bedeutet aber umgekehrt auch, wie im folgenden verdeutlicht werden soll, dass sich die objektive Erfahrungserkenntnis ohne ein im weiteren Sinne ästhetisch zu nennendes Gefühl, eben den *sensus communis*, ihrerseits nicht zureichend verstehen lässt. Ohne das Gefühl (den Sinn) eines situationsbezogenen Stimmens oder Passens der konkreten Urteile fehlte dem

7 Vgl. Husserl 1962.
8 Goethe 1976, 66 (= *Faust. Erster Teil*, Studierzimmer).

objektiven Erkennen eine entscheidende Dimension – nämlich gerade dasjenige, was nach Mephistopheles' Diktum die Theorie als grau und lebensfern erscheinen lässt und was in der Rationalitätskritik der Moderne als blinder Kontrollzwang und bloße Betriebsamkeit von Wissenschaften, Technik und Ökonomie gegeißelt wird.

2. Sinnlichkeit und Verstand

Wie eingangs bereits angedeutet, beruht Kant zufolge das menschliche Erkennen auf zwei Stämmen, der Sinnlichkeit und dem Verstand (vgl. KrV A 15). Diese These gewinnt ihren Sinn zunächst aus einer näheren Bestimmung dessen, was unter Erkenntnis zu verstehen ist. Mit Ausnahme der formalen Logik bezieht sich nämlich jede Erkenntnis, so Kant, zuletzt auf einen Gegenstand. Dieser Gegenstand der Erkenntnis muss aber als das zu Erkennende für den Erkennenden in gewisser Weise als schon gegeben verstanden werden. Anders gesagt, dasjenige, was als zu erkennender Sachverhalt in der Wirklichkeit dem Erkennenden im durchaus wörtlichen Sinne eines Gegen-Standes gegenüber oder entgegen steht, verdankt sein Dasein nicht etwa dem Umstand, dass es erkannt wird. Mit Ausnahme der mathematischen Erkenntnis, die, wie im Falle geometrischer Figuren, auf einer erfahrungsunabhängigen Konstruktion ihrer Erkenntnisgegenstände beruht, bringt das Erkennen also seine Gegenstände nicht selbst hervor, sondern ist auf sie als sinnliche Gegebenheiten angewiesen. Gleichwohl und andererseits besteht das zu Erkennende auch nicht gänzlich unabhängig vom Erkenntnisprozess. Das zu Erkennende als solches wird vielmehr grundsätzlich als einzelner Sachverhalt oder Gegenstand gedacht, der durch allgemeine Regeln oder Begriffe als Fall dieser Regeln bestimmt und erkannt werden kann. Der Zusammenhang beider Momente der Erkenntnis, die sinnlich-anschauliche Gegebenheit einzelner Gegenstände oder Sachverhalte und der Gedanke ihrer begrifflich-allgemeinen Bestimmbarkeit, findet sich nun zum einen in Kants Lehre von den Kategorien und deren sinnlichen Anwendungsbedingungen ausgearbeitet. Das Ergebnis dieser Untersuchungen, die auf die notwendigen Bedingungen des Erkennens überhaupt zielen, lautet, dass nur jene Gegenstände auch erkennbar sind, die als einzelne Gegenstände unter anderen in Raum und Zeit sinnlich wahrgenommen werden können. Diejenigen Gegenstände hingegen, die so gedacht werden, dass sie den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung überschreiten, also zum Beispiel das unbedingte Ganze der wahrnehmbaren Wirklichkeit, aber auch das Bewusstsein, das der Erkennende von sich selbst hat, können nicht erkannt sondern lediglich gedacht werden. Eine übersinnliche, rein begriffliche Erkenntnis eines unbedingten Ganzen der Wirklichkeit ist damit grundsätzlich ausgeschlossen, eine rein sinn-

liche Erkenntnis der Wirklichkeit, ohne begriffliche Momente, gibt es aber ebensowenig.[9]

Die wohl wichtigste Konsequenz von Kants Lehre der beiden Stämme der Erkenntnis besteht daher darin, dass das menschliche Erkennen begrenzt ist: Dasjenige, was dem Menschen als das zu Erkennende in der wahrnehmbaren Wirklichkeit entgegen steht, was also den Bereich der möglichen Erfahrung, nämlich die Natur, ausmacht, ist Teil eines Bedingungszusammenhangs, der über sich hinaus auf den Gedanken eines unbedingten Ganzen verweist, das aber selbst kein erkennbarer Gegenstand unter anderen ist. Zugleich ist dieser Bedingungszusammenhang nur in Bezug auf den Erkenntnisprozess und damit auf den Gedanken eines Subjekts der Erkenntnis zu verstehen, das seinerseits ebenfalls kein wahrnehmbarer und erkennbarer Gegenstand unter anderen ist. Diese Analyse gewinnt wiederum eine ganz handfeste Bedeutung, wenn sie auf die Situation der modernen Erfahrungswissenschaften bezogen wird. Denn ganz offensichtlich kommt hier ein erfahrungsunabhängiger Vorbegriff der erfahrbaren Wirklichkeit ins Spiel, nämlich der Gedanke der objektiv erkennbaren Wirklichkeit, die als solche mathematisch beschrieben und experimentell erforscht werden kann, und ganz offensichtlich erfordert dies, dass ein erkennendes Subjekt die Natur nötigt, auf seine Fragen zu antworten. Eben diese Voraussetzung stellt aber keinen Gegenstand der Erfahrung oder der Erfahrungswissenschaft selbst dar: die Erfahrung der Wirklichkeit, im Sinne ihrer richterlichen Inquisition, kann als solche nicht selbst erfahren werden.

Kants Analyse der prinzipiellen Begrenztheit des erfahrungswissenschaftlichen Erkennens erklärt nun auch seine Kritik an der leibniz-wolffischen Schulphilosophie: der Bereich der objektiv erkennbaren Wirklichkeit, nämlich die erfahrbare Natur, ist vom Gedanken eines Ganzen der Wirklichkeit, die als solche auch das erkennende Subjekt einschließt, zu unterscheiden. Diese Kritik richtet sich nicht gegen den Sinn und die Bedeutung der Metaphysik bzw. gegen den Gedanken eines Ganzen der Wirklichkeit überhaupt, sie dringt jedoch auf eine Korrektur in der Art und Weise, wie solche metaphysische Gedanken darzustellen sind und wie ihre Bedeutung zu verstehen ist. Eine erste Konsequenz dieser Differenzierung besteht darin, dass die verschiedenen Erkenntnisweisen des Menschen nicht anhand des bloß logischen Kriteriums der Deutlichkeit oder Verworrenheit von Repräsentationen bestimmt werden können, sondern dass sie auf den epistemologischen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand, also die Fähigkeit, Einzelnes wahrzunehmen und Allgemeines denken zu können, bezogen werden müssen (vgl. AA VII, 196 u. AA IX, 11). Aus diesem Grunde verwendet auch

9 Vgl. Seeberg 2006b.

Kant nicht den Begriff der sinnlichen Erkenntnis. Bei Baumgarten geht es hingegen, wie in der rationalistischen Schulphilosophie überhaupt, um eine möglichst vollkommene Erkenntnis bzw. Repräsentation der Wirklichkeit, und zwar im metaphysischen Sinne der Erkenntnis eines Ganzen der Wirklichkeit. Die abstrakte Verstandeserkenntnis, wie sie exemplarisch in den Formeln der newtonschen Physik vorgeführt wird, kann in diesem Sinne nicht zu einer vollständigen Repräsentation der Welt führen, weil zur Welt im umfänglichen Sinne insbesondere auch der große Bereich dessen gehört, was vom Menschen mit seinen Sinnesorganen nur in verworrener Weise oder auch gar nicht mehr distinkt wahrgenommen werden kann. Die Abstraktheit der Verstandeserkenntnis setzt zudem als solche voraus, dass es einen Bereich gibt, nämlich den Bereich der verworrenen Wahrnehmungen der Sinnlichkeit, von dem abstrahiert wird. Ohne diesen Bereich, ohne die Sinnlichkeit, gäbe es also, so Baumgartens bereits angeführtes Argument, für die abstrakte Verstandeserkenntnis nichts zu erkennen. Beide Bereiche der Wirklichkeit, der Bereich, der vom Menschen nur in verworrener Weise repräsentiert wird, und der Bereich, der in deutlicher Weise repräsentiert wird, müssen daher miteinander vermittelt werden, nämlich als sowohl klare und deutliche wie auch als reichhaltige Erkenntnis – und dies stellt eine eigene Kunst dar bzw. erfordert eine eigene Kunstlehre, eben die Ästhetik, die Schönheit und Wahrheit miteinander zu vermitteln hat.

Diese Argumentation ist nun zwar verständlich, sie greift aber allem Anschein nach nicht unmittelbar, was die modernen Erfahrungswissenschaften in ihrem eigenen Erkenntnisfortschritt betrifft. Es fragt sich zwar in der Tat, in welchem Verhältnis etwa die physikalische Theorie zur Lebenswirklichkeit des Menschen steht, aus der heraus sie entwickelt wird. Die physikalische Theoriebildung als solche berührt diese Frage aber, wie sich beispielsweise an der gänzlichen Unanschaulichkeit der Quantentheorie oder der physikalischen Kosmologie unserer Tage zeigt, nicht direkt. Kants Ansatz trägt diesem Problem insofern Rechnung, als der Erkenntnissinn der mathematischen Naturwissenschaften auf den Bereich der objektiv erfahrbaren Wirklichkeit begrenzt wird. Es geht hier also nicht um eine im metaphysischen Sinne vollständige Erkenntnis der Wirklichkeit. Und die Abstraktheit der mathematischen Naturwissenschaften erfordert für sich genommen ebenfalls nicht, diese anschaulich fasslich machen zu müssen bzw. sie mit dem Bereich einer anschaulichen Lebenswirklichkeit zu vermitteln. Gleichwohl ist das Problem Baumgartens damit auch in Kants Analyse nicht vom Tisch. Im Interesse einer umfassenden Selbstverständigung des Menschen, der als frei handelndes und verantwortliches Wesen nach einem unbedingten Zweck oder Sinn seines Daseins in der Welt fragt, muss nämlich, wie auch Kant meint, am Gedanken der Einheit der Wirklichkeit festgehalten werden. Es reicht also nicht, etwa die Physik in ihrer Abstraktheit einfach auf sich beruhen zu lassen und sich als Philosoph

stattdessen auf die Fragen der praktischen Philosophie zu konzentrieren. Es muss vielmehr geklärt werden, wie der Bereich der objektiv erfahrbaren Wirklichkeit, der als solcher mit Hilfe abstrakter, mathematischer Formeln beschrieben wird, und die konkrete, sinnlich erfahrbare Handlungswelt, aus der heraus auch die physikalischen Theorien entwickelt werden, im Leben des Menschen miteinander zusammenhängen.

In diesem metaphysischen Fragezusammenhang einer Selbstverständigung des Menschen über sein Leben in der Welt gewinnt nun Kants Analyse der Urteilskraft ihre grundlegende Bedeutung. Dasjenige nämlich, was alle Bereiche des menschlichen Lebens verbindet, von der Wahrnehmung und theoriegeleiteten Erkenntnis über die Sphäre des verantwortlichen bzw. moralischen Handelns bis hin zur ästhetischen Erfahrung des Schönen in Natur und Kunst, ist das Bewusstsein, hier in je verschiedener Weise zu urteilen. Eine der Grundvoraussetzungen des Urteilens besteht aber darin, dass Urteil und Urteilsgegenstand auch zusammenstimmen können. Und diese Voraussetzung verweist nach Kant unabdingbar, wie im Folgenden näher erläutert wird, auf den metaphysischen Gedanken eines intelligiblen Weltgrundes, der eben dieses Zusammenstimmen ermöglicht und der es zugleich erlaubt, die verschiedenen Bereiche der Lebenswirklichkeit des Menschen aufeinander zu beziehen. Auch wenn also der Erkenntnisfortschritt der Erfahrungswissenschaften von der konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen, sieht man einmal von der technologischen Anwendung der Naturwissenschaften ab, entkoppelt zu sein scheint, bleibt dennoch die Frage bestehen, was es heißt, die erfahrbare Welt in abstrakter Weise zu erkennen. Diese Frage gewinnt jedoch ihre Bedeutung nicht in erster Linie im Rahmen der wissenschaftlichen Theorie, sondern im Rahmen einer Selbstverständigung des Menschen, der sich in verschiedenen Weisen urteilend auf die Welt bezogen weiß. Weil die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis nicht den Menschen selbst, der die Welt wissenschaftlich erforscht, thematisieren kann, stellt sich dem Menschen, der um sich selbst als urteilendes Wesen in der Welt weiß, die Frage, was er selbst, als urteilendes Wesen in der Welt, ist, und wie sein theoretisches Urteilen nun mit dem moralischen und auch dem ästhetischen Urteilen zusammenhängt. An die Stelle einer einheitlichen Weltrepräsentation, die intern nur durch den Grad an Klarheit und Deutlichkeit gegliedert ist, tritt also das Bewusstsein des Menschen von sich selbst, auf das Ganze der Wirklichkeit in verschiedenen Urteilsweisen bezogen zu sein.[10]

10 Vgl. Seeberg 2010.

3. Urteilskraft und ästhetischer Sinn

Zu urteilen bedeutet nun, wie Kant zunächst im Blick auf die theoretische Erkenntnis schreibt, Begriffe bzw. allgemeine Regeln auf besondere Fälle dieser Regeln zu beziehen (vgl. KrV A 132/B 171). Diese Fälle können andere Begriffe sein, sie müssen aber zuletzt, zumindest im Falle der Erfahrungserkenntnis der Welt, sinnlich Gegebenes, nämlich einzelne Anschauungen in den Formen von Raum und Zeit sein. Die Urteilskraft besteht daher in ihrer wesentlichen Funktion darin, Begriffe auf Anschauungen zu beziehen. Nun kann die Anwendung einer allgemeinen Regel auf besondere Fälle nicht ihrerseits durch eine Regel geleitet werden – denn dies würde das Anwendungsproblem, also die Frage, wann etwas Fall einer Regel sei und wann nicht, nur verschieben. Urteilskraft ist also, wie Kant schreibt, eine Fähigkeit, die nicht erlernt, sondern nur geübt werden kann und deren Mangel das ausmacht, was Dummheit genannt wird.[11] Abstrakt können Regeln daher zwar bis hin zur Gelehrsamkeit erlernt werden, ihre Anwendung in concreto ist dadurch aber in keiner Weise garantiert. Diese Fähigkeit der selbständigen Regelanwendung macht wiederum dasjenige aus, was Gemeinsinn oder *sensus communis* oder auch gesunder Menschenverstand bzw. *bon sens* genannt wird (vgl. AA VII, 139).

Kant unterscheidet weiter zwei Funktionen der Urteilskraft: die bestimmende Urteilskraft subsumiert Fälle unter gegebene Regeln bzw. Begriffe, hat also lediglich zu entscheiden, ob etwas der Fall einer Regel ist oder nicht, während die reflektierende Urteilskraft zu empirisch gegebenen Fällen auch neue Regeln sucht. Im Urteilen begnügt man sich also nicht damit, Fälle, die nicht unter bestehende Regeln passen, einfach zu ignorieren, man sucht vielmehr in einer solchen Situation eine neue Regel zu finden. Diese Funktion der reflektierenden Urteilskraft bringt das Verhältnis des urteilenden Subjekts zur beurteilten Welt ins Spiel, und zwar vermittels der Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte bzw. der Idee eines zwecksetzenden intelligiblen Grundes von Natur und urteilendem Subjekt (vgl. KU 405 – 410). Hierbei muss jedoch in Bezug auf die Erfahrungserkenntnis eine weitere Differenzierung beachtet werden: der Gedanke eines Gegenstandes der Erfahrung überhaupt wird, wie erwähnt, durch die reinen

11 „Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jener (der *secunda Petri*) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die im Gebrauche ihrer Wissenschaft jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.“ (KrV B 132 Anmerkung).

Verstandesbegriffe unter den Bedingungen der Anschauungsformen a priori von Raum und Zeit bestimmt. Hierbei bedingt der Verstand selbst, als regelgebendes Vermögen, in transzendentaler Weise die Möglichkeit seiner Anwendungsfälle (vgl. KrV A 135/B 174). Für die besondere empirische Erkenntnis gilt dies jedoch nicht. Wie Kant argumentiert, besteht nämlich die Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes darin, zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit eines erkannten Gegenstandes in der wahrnehmbaren Wirklichkeit zu unterscheiden (vgl. KU 402). Durch das Denken einer Möglichkeit alleine wird diese aber ganz offensichtlich nicht auch schon als wirklicher Sachverhalt oder Objekt hervorgebracht. Dasjenige, was als wirklicher Gegenstand, und zwar in seiner jeweiligen empirischen Besonderheit, erkannt wird, existiert daher nicht notwendigerweise sondern nur zufälligerweise (vgl. KU 403 u. 406). Trotz dieser Zufälligkeit der besonderen Beschaffenheit der empirischen Wirklichkeit muss aber auch eine gesetzmäßige Zusammenstimmung dieses Besonderen angenommen werden. Denn wenn die empirische Wirklichkeit unendlich verschiedenartig wäre, ohne dass sie vom Verstand in allgemeiner Weise durch Regeln bzw. Begriffe erkannt und das heißt systematisiert werden kann, gäbe es keine Erkenntnis. Diese zufällige und doch gesetzmäßige Zusammenstimmung des Besonderen auf der Ebene der empirischen Erkenntnis kann aber, wie Kant argumentiert, „nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich“ vorgestellt werden (KU 407). Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist daher dasjenige einer Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte des Menschen. Da aber eine zweckmäßige Übereinstimmung des Besonderen in der Natur für die Erkenntniskräfte des Menschen weder auf die Absicht des Menschen noch auch der Natur zurückgeführt werden kann, impliziert dieses Prinzip der reflektierenden Urteilskraft den Bezug auf den Gedanken eines intelligiblen zwecksetzenden Weltgrundes.

Diese grundlegende Bestimmung gilt nun nicht nur für den Bereich der empirischen Erkenntnis der Natur, sondern insbesondere auch für die ästhetische Erfahrung der Schönheit sowie, was an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann, auch für den Bereich der Moral. Schönheit ist, wie Kant gegenüber Baumgarten differenziert, eine subjektive Erfahrung, ein Gefühl, nicht eine objektive Eigenschaft, wie die Gestalt und Lage von Figuren im Raum, die Schwere und Solidität eines materiellen Körpers oder auch die Farbe und der Geschmack von Dingen (vgl. KU 203). Dem entspricht, dass dieses Gefühl nur von jedermann selbst erfahren, nicht hingegen durch eine objektive bzw. allgemeine Beschreibung vermittelt werden kann. Dieses Gefühl wird gleichwohl allen anderen Menschen „angesonnen“ (KU 290), wie Kant sich ausdrückt, als ob es sich um ein objektives Urteil handelte. Das subjektive Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen hingegen, das ebenfalls keine objektive Eigenschaft eines Objekts ist,

geht auf die zufällige physische Einwirkung eines äußeren Objekts auf die Sinne des Menschen zurück und gilt daher nur für das einzelne Subjekt selbst. Das ästhetische Gefühl der Schönheit muss also auf einem Grund beruhen, der von jedermann geteilt werden kann, und zwar nicht erfahrungsgemäß, also a posteriori, sondern erfahrungsunabhängig, also a priori. Im Falle des Angenehmen lässt sich erfahrungsgemäß durchaus eine Übereinstimmung der Urteile beobachten, wie etwa bezüglich des Wohlgeschmacks von Speisen oder der schmerzhaften Erfahrung einer Verbrennung. Findet jedoch keine Übereinstimmung der Urteile statt, so wird vielleicht eine Erwartung enttäuscht, es gibt jedoch keinen Grund und auch keine Möglichkeit, anderen gegenüber auf der Richtigkeit des eigenen Geschmacks zu bestehen. Das Geschmacksurteil im engeren Sinne, also in Bezug auf die Schönheit, verweist hingegen auf einen allgemeinen Maßstab. Findet keine Übereinstimmung der Urteile statt, so versucht man, andere zu überzeugen, auch wenn es keine objektiven Kriterien gibt, die andere nötigen könnten, mit dem eigenen Urteil übereinzustimmen. Im Unterschied zum Angenehmen ist daher mit dem Gefühl des Schönen, so Kants Analyse weiter, auch kein Interesse an der Existenz eines erfahrbaren Gegenstandes verbunden, der das Gefühl auslösen könnte – das Gefühl des Schönen ist indifferent gegenüber der Existenz physischer Objekte, wie etwa die wärmende Sonne oder die nährende Speise, es handelt sich vielmehr um ein interesseloses Wohlgefallen (KU 211). Dieser Punkt des Phänomens ist entscheidend, um Kants Analyse weiter nachverfolgen zu können. Wenn es nämlich kein wahrnehmbares physisches Objekt gibt, das auslösend für das Gefühl des Schönen, als interesseloses Wohlgefallen, von Bedeutung wäre, worauf bezieht sich und worauf beruht dieses Gefühl dann?

Das Gefühl des Schönen, so Kant weiter, wird nicht mehr oder minder passiv durch die Einwirkung eines physischen Objekts auf die Sinne des Menschen erfahren, wie im Falle des Angenehmen (vgl. KU 222), sondern es beinhaltet vielmehr das Bewusstsein einer eigenen Aktivität. Diese Aktivität, das Bewusstsein einer Selbsttätigkeit, lässt sich jedoch eigentümlicherweise nicht willentlich herbeiführen oder herstellen, sondern besteht, wenn es sich überraschenderweise einstellt, in einem Verweilen, nämlich in der sich selbst bestärkenden und zugleich belebenden Tätigkeit der Kontemplation, dem interesselosen Wohlgefallen. Das aktive Interesse an der Existenz eines einzelnen Gegenstands, der ein angenehmes Gefühl hervorruft, ist hingegen stets mit einer zweckgerichteten Aktivität verbunden, die, solange das Interesse anhält, darauf zielt, den angenehmen Gegenstand zu erhalten – und zwar für sich selbst, als seinerseits einzelnes Wesen in der Welt, das sich dabei auch gegen potentielle Konkurrenten behaupten muss. Während man also beispielsweise isst, um satt zu werden, und dabei ein durchaus selbstbezogenes Interesse an den Tag legt, gibt es in der Erfahrung des Schönen nichts Vergleichbares, was zielgerichtet erstrebt oder bewahrt werden könnte und

was vor anderen zu verbergen oder zu schützen wäre. Es handelt sich vielmehr um die Erfahrung einer Welt, in der einem Gefühle und die damit verbundenen zweckgerichteten Handlungen nicht durch die physische Einwirkung von Dingen abgenötigt werden, sondern eine Welt, mit der man als geistiges Wesen harmonisch gleichsam von selbst übereinstimmt, ohne dass diese Übereinstimmung vom Menschen herbeigeführt oder als abhängig von der Existenz einzelner Dinge in der Welt begriffen werden könnte. Es handelt sich also um die ganz eigentümliche Erfahrung einer Harmonie, die deswegen, weil sie sich weder als Zweck des Menschen herstellen noch auch als Zweck der Natur, in der sich der Mensch weiß, begreifen lässt, von Kant als Bewusstsein einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck bezeichnet wird (vgl. KU 236).

Um diese Begrifflichkeit verstehen zu können, ist zunächst nachzutragen, dass die Gefühle der Lust und Unlust, zu denen neben dem Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen sowie dem moralisch bewirkten Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz in der Person des Menschen auch das Gefühl eines interesselosen Wohlgefallens am Schönen gehört, von Kant ganz allgemein als Bewusstsein einer subjektiven Zweckmäßigkeit analysiert werden. Subjektiv zweckmäßig und damit lustvoll ist dasjenige, was sich als günstig erweist, das Subjekt in dem Zustand, in dem es um sich selbst weiß, zu erhalten, subjektiv unzweckmäßig dementsprechend das Gegenteil. Gefühle sind also keine primitiven Gegebenheiten der inneren Wahrnehmung, sondern beruhen auf einer selbstreflexiven Urteilsleistung. Warum aber ist, dies einmal vorausgesetzt, eine bestimmte selbstreflexive Urteilsleistung, nämlich diejenige, die dem Gefühl des interesselosen Wohlgefallens zugrunde liegt, so beschaffen, dass sie allen anderen Menschen zugemutet werden kann? Kants Formulierung, dass es sich um die Beurteilung einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck handele, nimmt zwar Rücksicht auf den Umstand, dass das Gefühl der Schönheit nicht willentlich erzeugt werden kann, dass es also keinen Zweck darstellt, den man sich vorsetzen könnte, sie erklärt aber noch nicht, wie sich dieses eigentümliche Urteilen näher verstehen und rechtfertigen lassen könnte. Kants Antwort auf diese Frage lautet, dass es die Formen und Gestalten im Wahrnehmungsprozess sind, die unabhängig von aller konkreten begrifflichen Bestimmung einzelner Gegenstände oder Sachverhalte vom urteilenden Subjekt auf sich selbst, als urteilendes Subjekt im Verhältnis zur beurteilten Welt, bezogen werden. Wenn sich in dieser Beziehung bestimmte Formen und Gestalten in der Wahrnehmung als subjektiv-zweckmäßig für die Möglichkeit erweisen, überhaupt begrifflich urteilen zu können, so äußert sich das Bewusstsein dieser Zweckmäßigkeit als interesseloses Wohlgefallen. Die Fähigkeit, überhaupt urteilen zu können, kann aber vom Menschen nicht als Zweck gesetzt oder storniert werden, sie macht vielmehr sein Selbstverständnis als Mensch aus. Entspricht daher die Form einer in der Einbildungskraft aufgefassten

Anschauung einem von der Urteilskraft nur selbst zu bestimmendem zweckmäßigen Verhältnis der Erkenntniskräfte von Einbildungskraft und Verstand, dann äußert sich diese Entsprechung als Gefühl des interesselosen Wohlgefallens bzw. als Bewusstsein der Schönheit. Weil nun aber, so Kant, die Möglichkeit der Beurteilung eines solchen zweckmäßigen Verhältnisses der Erkenntniskräfte Voraussetzung auch jeder besonderen (bestimmten) Erkenntnis ist, kann das auf dieser Grundlage, nämlich auf der Grundlage der Idee eines Gemeinsinns oder *sensus communis* beruhende Gefühl des Schönen „für jedermann gelten und folglich [auch] allgemein mittheilbar sein" (KU 218).

Damit ist nun der Kern des Problems einer spezifisch sinnlichen Erkenntnis angesprochen. Das ästhetische Urteil beruht auf einer Fähigkeit der Urteilskraft, die nicht nur im Bereich des Ästhetischen sondern in aller Erkenntnis vorausgesetzt werden muss. Diese Fähigkeit der Urteilskraft besteht darin, eine potentiell unendlich erscheinende Mannigfaltigkeit besonderer empirischer Wahrnehmungen, deren Zusammenhang als bloß zufällig erscheint, gleichwohl durch wenige Begriffe bzw. allgemeine Regeln systematisch zu bestimmen. Begriffliche Urteile über die wahrnehmbare Welt und die beurteilte Welt selbst müssen also zusammenstimmen können – und diese Zusammenstimmung ist nicht selbstverständlich, sondern von der Urteilskraft nur unter der Voraussetzung eines zwecksetzenden Grundes von Subjekt und Natur zu denken möglich. Im Falle der ästhetischen Erfahrung des Schönen werden Formen und Gestalten, die von der Einbildungskraft aufgefasst werden, nicht durch einzelne Begriffe oder Regeln bestimmt, sondern vielmehr auf die Fähigkeit der Urteilskraft bezogen, überhaupt Begriffe auf Anschauungen beziehen zu können. Als subjektiv zweckmäßig und damit als schön erweist sich eine Wahrnehmung dabei dann, wenn sie so erscheint, wie sie die Urteilskraft für ein harmonisches Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand auch von selbst bestimmen würde. Eine solche reale Übereinstimmung ist aber weder bloß zufällig, betrifft sie doch das urteilende Subjekt als solches im Verhältnis zur Welt, das urteilend über das bloß Zufällige hinaus fragt, noch auch notwendig, sie verweist vielmehr auf einen zwecksetzenden intelligiblen Weltgrund. Das ästhetische Urteil über das Schöne stellt nun aber keine Vorstufe des Erkenntnisurteils dar – anderenfalls müsste, kontrafaktisch, alles Erkannte auch schön sein.[12] Die Fähigkeit jedoch, überhaupt Begriffe auf Anschauungen beziehen zu können, also ein zweckmäßiges Verhältnis zwischen den sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen der Welt und den Erkenntniskräften des Menschen konzipieren zu können, muss als Möglichkeit für alle Erkenntnis vorausgesetzt werden. Ginge es im Urteilen nur darum, gegebene Begriffe

12 Vgl. Ginsborg 2008.

oder Regeln auf gegebene Situationen zu applizieren, so stellte sich diese Frage nicht. Diese Tätigkeit kann auch durch Maschinen geleistet werden. Da aber die Urteilskraft sowohl bestimmend wie auch reflektierend ist, beurteilt sie immer auch, wie Anschauungen beschaffen sein müssen, um überhaupt auf Begriffe bezogen werden zu können – und diese Fähigkeit, die in der Praxis dazu führt, dass man die eigenen Urteile kritisch prüfen und revidieren kann, ist tatsächlich unentbehrlich für alle Erkenntnis überhaupt. Wie zeigt sich diese Fähigkeit aber nun *in concreto?* Im Urteilen geht es immer auch um ein Verhältnis des urteilenden Subjekts zur beurteilten Welt. Das Urteilen bewegt sich dabei zwischen zwei Polen: die Welt kann nicht einfach nur chaotisch-regellos sein, wie sie im Extrem des Fiebertraums erscheint, in dem kein Urteil mehr möglich ist, sie kann aber auch nicht einfach nur schematisch unter irgendwelche vorgegebene Begriffe gezwungen werden, wie es der Vorwurf gegenüber dem bloß blinden Funktionieren des Menschen in der modernen Welt artikuliert. Die beurteilte Welt wird vielmehr idealerweise im Urteil als mit dem urteilenden Subjekt übereinstimmend erfahren – und zwar im Gefühl einer harmonischen Beziehung, die weder bloß zufällig sein noch auch willkürlich gesetzt werden kann. Diese grundlegende ästhetische Dimension des Urteilens, der *sensus communis*, liegt dem Verständnis dessen zugrunde, was es heißt, frei und zugleich angemessen zu urteilen. Man denke, um nur ein Beispiel zu nennen, an die Situation des juristischen Urteilens, in dem es darum geht, ein angemessenes Urteil zu fällen, d. h. die Mannigfaltigkeit der Aspekte, die eine besondere Situation ausmacht, nicht willkürlich auf einige Faktoren zu reduzieren, sondern im Urteil selbst, das notwendigerweise abstrakt formuliert sein muss, der Situation bzw. dem besonderen Fall auch gerecht zu werden.

Damit ergibt sich aber erstens, dass ästhetische Phänomene gegenüber der Objektivität der Erkenntnis keine bloß subjektive Privatangelegenheit darstellen, sondern vielmehr einen intersubjektiven Raum eröffnen, der wiederum auch für die Objektivität des Erkennens konstitutiv ist. Schönheit stellt zwar keine Vorstufe der Erkenntnis dar, der Sinn für Schönheit ist aber mit jeder weltbezogenen, urteilenden Erkenntnis verbunden. Wer dumm ist, wer also einen Mangel an Urteilskraft aufweist, der wird auch keinen Sinn für Schönheit haben. Auch das objektive Erkennen ist in diesem Sinne auf einen öffentlichen, gemeinschaftlichen Raum freier und gleicher Subjekte bezogen, der als solcher über dasjenige, was im Einzelnen objektiv erkannt wird, weit hinausreicht. Was folgt hieraus nun zweitens für das Verständnis der neuzeitlichen Erfahrungswissenschaften und das Projekt der Ästhetik? Kant selbst hat die Formulierung Bacons berühmt gemacht, die Natur müsse genötigt werden, auf die Fragen des Menschen zu antworten, nämlich mit methodisch kontrolliert gestellten Fragen und Experimenten. Dass nun das experimentelle Verfahren dann, wenn es als bloße Regelanwendung

begriffen wird, in der Tat zwanghafte Züge annimmt, und zwar sowohl gegenüber der Natur wie auch in Bezug auf den experimentierenden Menschen selbst, lässt sich gerade unter Bezug auf Kants Theorie der reflektierenden Urteilskraft begreiflich machen. Experimentelle Daten per se weisen eben keinen Weltbezug auf, sondern müssen in jedem Fall beurteilt werden, d. h. auf die für das Urteilen konstitutive Differenz zwischen dem Gegebenen und dem Verstandenen bezogen werden. Schönheit, so ließe sich sagen, kann daher den erkennenden Menschen daran erinnern, was es heißt, in freier Weise zu urteilen. Sie tut dies, weil sie auf eine gemeinschaftlich geteilte Sphäre bezogen ist, die sich in anderer Weise auch im Bereich der objektiven Erkenntnisurteile zeigt. Diese gemeinschaftlich geteilte Sphäre ist selbst kein Erkenntnisobjekt, sie stellt vielmehr jene Lebenswirklichkeit des Menschen dar, in der er sich urteilend auf den Gedanken eines intelligiblen Weltgrundes bezogen weiß. Mit diesem Ansatz ist nicht die Abstraktheit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis zugunsten einer sinnlichen bzw. ästhetiko-logischen Erkenntnis überwunden, wohl aber wird dem Umstand Rechnung getragen, dass auch naturwissenschaftliche Theorien erst entwickelt und geprüft, also urteilend auf die Welt bezogen werden müssen. Hierfür bedarf es aber eines spezifischen Vermögens, nämlich des Gemeinsinns, der sowohl im Bereich der Schönheit wie auch im Bereich der Wahrheit anzusetzen ist. In diesem Sinne spielt aber Baumgartens Projekt einer ästhetischen Verbindung zwischen den Sinnen und dem Verstand, so sollte gezeigt werden, durchaus auch bei Kant, und der Sache nach wohl auch noch im Blick auf die moderne Ästhetik und Hermeneutik des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle.

Literatur

Baumgarten, Alexander Gottlieb (2007): *Ästhetik*, übers. und hg. v. Dagmar Mirbach, Meiner: Hamburg.

Ginsborg, Hannah (2008): „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1 – 9)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft* (*Klassiker Auslegen* Bd. 33), Berlin: Akademie Verlag, 4 – 77.

Goethe, Johann Wolfgang (1976): *Faust. Eine Tragödie*, hg. v. Erich Trunz (*Hamburger Ausgabe* Bd. 3), München: Beck.

Husserl, Edmund (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. von Walter Biemel (*Husserliana* Bd. VI), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Kant, Immanuel (1900 ff.): *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin [zitiert als AA mit Band- und Seitenzahl; *Kritik der Urteilskraft* als KU (= AA V, 164 – 485); *Kritik der reinen Vernunft* unter Angabe der Paginierung der beiden Erstausgaben von 1781 (A) und 1787 (B)].

Rheinberger, Hans-Jörg (2006): *Experimentalsysteme und epistemische Dinge: Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schwarte, Ludger (2008): „Die Geburt der Ästhetik aus dem Geiste des Experiments“, in: Ludger Schwarte (Hg.), *Philosophien des Fleisches. Das Theater der Libertinage zwischen Kunst und Wissenschaft (1680 – 1750)*, Hildesheim: Georg Olms, 121 – 140.

Seeberg, Ulrich (2006a): „Die Einheit der Rationalität. Zur Konzeption der Ästhetik bei Leibniz, Baumgarten und Kant“, in: Herbert Breger/Jürgen Herbst/Sven Erdner (Hg.), *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit. Vorträge, 2. Teil*, Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 956 – 963.

Seeberg, Ulrich (2006b): *Ursprung, Umfang und Grenzen des Erkennens. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, Philo & Philo Fine Arts.

Seeberg, Ulrich (2010): „Aesthetic Judgment and the Unity of Reason“, in: Stephen R. Palmquist (Hg.), *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, Berlin/New York: De Gruyter, 287 – 299.

Michael Sellhoff

Sinnliche Abstracta: Das Medium zwischen Individuo und Begriff

Die hartnäckige und zielstrebige[1] Begründung der Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten gilt bekanntlich nicht allein einer philosophischen Grundlegung der Kunst, sondern auch und vor allem einer „Logik des unteren Erkenntnisvermögens". Jenseits der sowohl von eher empiristischen als auch von eher rationalistischen Ansätzen akzeptierten Rolle der sinnlichen Erfahrung als *Material* der Erkenntnis erhält die Sinnlichkeit, begriffen als *analogon rationis*, durch die aisthesiologische Betrachtungsweise den Status von Erkenntnis *sui generis*. Baumgarten begreift sie nicht als dunkle Erkenntnis, sondern als Erkenntnis vom Dunklen und restituiert damit die Eigengesetzlichkeit der *perceptio confusa* als reiche, verbundene statt bloß verworrene Erkenntnis.[2]

Während bei Baumgarten trotz dieser epistemologischen Aufwertung der Sinnlichkeit die Trennlinie zwischen den sinnlichen und begrifflichen Erkenntnissen unangefochten bleibt, so nehmen die aus dieser Scheidung resultierenden Spannungen mit der sich stetig ausdifferenzierenden Erkenntnispsychologie im Verlauf des 18. Jahrhunderts deutlich zu. Bereits für Christian Wolffs *Deutsche Metaphysik* lässt sich zeigen, dass er „ein Rationalitätskonzept" anstrebt, „das nicht von einem Gegensatz zu elementaren Bewusstseinsdimensionen wie der Sinnlichkeit oder dem Affektleben ausgeht."[3] Wolffs umfassende „psychologische Genetisierung"[4] nicht nur der gesamten Metaphysik, sondern geradezu der gesamten Philosophie wirft zugleich umso vehementer die Frage nach dem Beitrag der unteren Seelenvermögen zu den oberen Kenntnissen auf.

Der vorliegende Beitrag motiviert sich aus dem folgenden Entstehungskontext: Im Zusammenhang mit der Edition und dem Kommentar einer Vorlesung über „Metaphysik bey dem H. Profeßor Tetens" stellen sich auf der Grundlage dieses Materials zwei Fragen neu: einerseits nach den vorausliegenden Einflüssen zu der Philosophie von Johann Nicolaus Tetens (1736 – 1807), andererseits nach dessen Verhältnis zur nachfolgenden kritischen Philosophie Kants.[5] Wie in seinem

1 Vgl. Schwaiger 2011, 17 ff.
2 Vgl. Cassirer 1998, 455 – 463.
3 Barth 2010, 187.
4 Barth 2010, 189.
5 Darüber hinaus stellt das Manuskript eine Reaktion auf das Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* in Aussicht; liegt doch Tetens' Hauptwerk davor und ist er nach 1781 philosophischen

Hauptwerk, den zweibändigen *Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwickelung* (1777), bauen Tetens' systematische Überlegungen auch in der Metaphysik-Vorlesung maßgeblich auf einer detaillierten Erfahrungsseelenlehre auf. Dabei tritt an prominenter Stelle, bereits bei der Erörterung der grundlegenden Modifikationen der menschlichen Seele, ein terminologisch auffälliges Element auf: Die Vorstellungskraft erzeugt „sinnliche Abstracta oder Gemeinbilder".[6] Aus den bisherigen historischen und systematischen Nachforschungen zu möglichen Quellen dieses Begriffs resultiert die folgende Darstellung. In ihr soll thesenartig eine mögliche Genese des Tetensschen Begriffs formuliert werden, die zugleich deren Bedeutung im Rahmen der Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts erhellt.

Ziel dieses Beitrags ist es zu zeigen, wie (1) René Descartes bereits in seiner frühen Erkenntnistheorie die Einbildungskraft rehabilitiert: sie ist nicht nur eine Quelle der Täuschung, sondern hat eine erkenntnisermöglichende Funktion inne; wie (2) Johann Georg Heinrich Feder vermutlich auf dieser Grundlage eine sinnliche Begriffsbildung im Rahmen seiner metaphysischen Vorstellungstheorie konzipiert und (3) Johann Nicolaus Tetens von dieser Funktion intensiven Gebrauch macht. Er beabsichtigt eine nicht-reduktionistische Neufassung der Begriffsbildung, die bereits zu Beginn seines philosophischen Wirkens im Zentrum seiner Kritik an der zeitgenössischen Metaphysik wie den Bestrebungen ihrer wissenschaftlichen Renovierung steht. Darüber hinaus gelingt ihm auf diese Weise eine minutiöse genetische Ableitung der Seelentätigkeiten, die schließlich an den äußersten Rand zur kantischen Transzendentalphilosophie und ihrer synthetischen Einbildungskraft a priori heranreicht.

1. Descartes: *Regulae ad directionem ingenii* (1628/1701)

Die *Regulae* stehen an einer Zäsur im Cartesischen Schaffen: Mit hoher Wahrscheinlichkeit bricht er die Arbeit an der mehrfach und langwierig revidierten Schrift bei seiner Übersiedlung von Paris nach Holland im Jahre 1628 ab, die Abkehr fällt also zusammen mit dem Beginn der Ausarbeitung seiner eigentlichen

Veröffentlichungen beinahe abstinent. In den einzig zwischen 1781 und seiner Umorientierung in den dänischen Staatsdienst liegenden theologischen Aufsätzen (Tetens 1783a, 1783b, 1783c) tritt keine prägnante Reaktion auf die „Kopernikanische Revolution" zutage.

6 Tetens 1789, Psychologia empirica, § 6.

Metaphysik.[7] Die *Regulae* bleiben Fragment, das Manuskript selbst geht verloren, erst posthum erscheint der Text in lateinischer Sprache ab 1701 in verschiedenen Fassungen; heute wird allgemein eine durch Leibniz übermittelte Abschrift als maßgeblich angesehen.[8]

Stehen die ab 1629 folgenden Erkenntnisse dergestalt in direktem Widerspruch zum Inhalt der *Regulae*,[9] dass deren sinnvolle Interpretation vom Hauptwerk zu abstrahieren habe,[10] oder sind die *Regulae* dergestalt von der Frage nach der Methode motiviert, die Descartes „freilich [...] nie fallengelassen [hat]",[11] dass damit der von Descartes selbst diagnostizierte – einzige – Bruch[12] überspielt wird und Früh- und Spätschriften zusammengebunden bleiben? Jedenfalls wird Descartes mit den *Regulae*, wie Ernst Cassirer überzeugend dargelegt hat, „[z]um Begründer der neueren Philosophie", da er im „Gedanken der Methode [...] eine neue Aufgabe erfaßt",[13] die neue Aufgabe nämlich, „[die Idee der] Notwendigkeit nicht nur innerlich zu erfahren, sondern auch zu begreifen, woher sie stammt."[14]

Ziel der *Regulae* ist die Klärung, worin die zuverlässige, evidente wissenschaftliche Erkenntnis und die Einheit der Wissenschaft bestehen. Descartes bestimmt in der dritten Regel Intuition und Deduktion als allein verlässliche Wege zu Wahrheit und Wissenschaft und vollzieht eine grundlegende Erläuterung des notwendig methodischen Vorgehens in den Regeln vier bis sieben. Daraufhin wendet er sich dem wesentlichen Spezifikum der menschlichen Erkenntnis zu: ihrer Begrenztheit. Werden die vorausliegenden Regeln penibel beherrscht und führt dennoch keine Anstrengung weiter, so mangelt es nicht an Erkenntniskraft, sondern „die Natur der Schwierigkeit selbst [...] oder die Lage des Menschen" verhindern die Lösung und das Auffinden des erstrebten Wissens.[15] Der

7 Vgl. Gäbe 1973, xxi – xxx. Auch Wohlers 2011, viii hält eine spätere Weiterbearbeitung zwar für prinzipiell möglich, doch ebenso wie Gäbe für unwahrscheinlich (vgl. a. Wohlers 2011, xxvii).
8 Vgl. Springmeyer 1973. Wohlers betont ausdrücklich, dass weder philologische Entdeckungen noch eine grundlegende Kritik an der Ausgabe von Springmeyer, Gäbe und Zekl der Grund für die Neuausgabe der *Regulae* sind. Neben der wünschenswerten „terminologisch transparente[n] Neuübersetzung" (Wohlers 2011, xi) wendet sich Wohlers allerdings gegen die Verschiebung zweier Textteile in den Anhang und plädiert für die Ausgabe Crapulli als Referenzpunkt, der aufgrund der Quellenlage nicht überschritten werden kann (Wohlers 2011, xii).
9 Gäbe 1973, xxviii f.
10 Gäbe 1973, xxx. Gäbe 1972 spricht von einer „Umkippung" im Jahr 1628, die von Descartes' Lektüre des *Novum Organon* ausgegangen sei. Dagegen wendet sich Wohlers 2011, lxx – lxxvii.
11 Wohlers 2011, viii.
12 Goldstein 2007, 344 – 348.
13 Cassirer 1999, 366.
14 Cassirer 1999, 367.
15 Im weiteren zitiere ich die *Regulae* unter Angabe der Regel („R") in römischen Ziffern; hier: RVIII, 2.

menschliche Geist ist endlich, doch können die Bedingungen seiner Endlichkeit nicht bloß hindern, sondern auch fördern, indem sie die Erkenntnisgegenstände dem menschlichen Verstand gemäß machen.

Dabei sind die *Regulae ad directionem ingenii* nicht eigentlich eine methodologische Grundlegung des Verstandesgebrauchs, sondern eine Anleitung zur richtigen Verwendung der Vorstellungskraft.[16] Zwar ist einerseits „ingenium" die Klammer um Verstand, Einbildungskraft, Sinne und Gedächtnis, also die „eine einzige"[17] Erkenntniskraft. Doch im engeren Sinn ist andererseits das „ingenium" mit den Objekten der Einbildungskraft befasst, es ist die Fähigkeit, mithilfe körpergebundener Phantasmata richtig zu denken.[18] Descartes' Begriff des „ingenium" steht damit quer zu einer vereinfachenden Unterscheidung der natürlich-sinnlichen, unteren von den höheren rationalistischen Fähigkeiten des menschlichen Geistes, er ist – zumindest für den Inhalt der *Regulae* – mit den gängigen Beifügungen Verstand, Erkenntniskraft, Esprit oder Witz gleich unvollständig wiedergegeben.[19]

Erkenntnistheoretisch weisen die *Regulae* der Einbildungskraft eine zentrale Rolle zu: Sie ist für das Zustandekommen, die Ermöglichung deutlicher Intuition im Verstand dergestalt entscheidend, dass sie je nach momentanem Gegenstand bzw. Erkenntnisziel entweder abstrahierend oder detaillierend wirkt.[20] Insbesondere die inhaltlich reduzierende Funktion der Einbildungskraft ist für das Zum-Schluss-Kommen des Verstandes von Bedeutung:

> Um dagegen aus mehrerem zusammengenommen eines zu deduzieren, was oft nötig ist, muß alles das aus den Ideen der Dinge beseitigt werden, was keine gegenwärtige Aufmerksamkeit erfordert, damit das Übrige leichter im Gedächtnis behalten werden kann. Demgemäß sind also dann nicht die Sachverhalte selbst den äußeren Sinnen vorzulegen, sondern vielmehr gewisse abkürzende Zeichen an ihrer Stelle, die je kürzer um so bequemer sein werden, wenn sie nur ausreichen, ein Versagen des Gedächtnisses zu verhindern.[21]

Es ist also die zeichenmachende Phantasie mit ihren symbolischen Abkürzungen, die – wie die sechzehnte Regel ausführt – es erlaubt, mehrere Propositionen „in

16 Vgl. in Sepper 1996 den Teil über die *Regulae*, 83–208; hier bereits 85 f.
17 RXII, 10.
18 Ebd.; so auch Perler 1997, 295 f.
19 Vgl. für eine Annäherung an die geschichtlichen Facetten des Begriffs Weinrich 1976, der allerdings gerade dem Ingenium-Begriff der *Regulae* in keinster Weise gerecht wird.
20 Es ließe sich einwenden, dass in beiden Formulierungen nicht die Einbildungskraft handelndes Subjekt des Satzes ist. M. E. trifft ein solcher Einwand nicht, da ja stets das Ingenium einheitliche handelnde Kraft ist (und die Einbildungskraft beteiligt ist bzw. vom Ingenium umgriffen wird).
21 RXII, 11; m. H.

einer zusammenhängenden und nirgends unterbrochenen",[22] „blitzschnellen Bewegung des Denkens [zu] durchlaufen und intuitiv soviel wie möglich auf einmal erfassen [zu] können".[23] Die Einbildungskraft arbeitet auf diese Weise dem Denken vor, indem es das Problem von seinem Gegenstand löst[24] und „ganz durch nackte Figuren",[25] durch „in der Phantasie gemalte Bilder"[26] darstellt. Somit ist von einer bestimmten Stufe der Komplexität an „nichts mehr ohne die Hilfe der Einbildungskraft durch[zu]führen".[27]

Zwar ist die Einbildungskraft auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht aus dem Kreis der Seelenvermögen des Menschen wegzudenken – man denke allein an Leibniz' Auseinandersetzung mit Lockes Vorstellungstheorie in den *Nouveaux Essais* und deren intensive Rezeption –, doch fällt sie zunächst hinter ihre Bedeutung in den *Regulae* zurück; zumindest die der Erkenntnis zuarbeitende Reduktion der sinnlichen Merkmalsfülle scheint nicht rezipiert worden zu sein. Bestimmend wird für eine längere Phase der Vorstellungstheorien ihre Tätigkeit im Rahmen der Ideen-Assoziation, der Einbildungskraft kommt es zu, einerseits komplexe Vorstellungen in ihre Teile zu zergliedern und andererseits aus einzelnen Vorstellungen andere oder neue zusammengesetzte Vorstellungen zu synthetisieren. Demgegenüber wird die Abstraktion üblicherweise als ein bloßes Absehen von Details durch die Richtung der Aufmerksamkeit betrachtet,[28] die Allgemeinbegriffe entstehen durch ein Vergleichen, das im Verstand durch das Zusammenwirken von Aufmerksamkeit und Gedächtnis vollzogen wird.[29]

22 RII, Scholion.
23 RXVI, 1.
24 RXIII.
25 RXIV, Scholion.
26 RXIV, 5.
27 RXIV, 9: nihil sine imaginationis auxilio. – In den Worten von Josef Simon: Die Einbildungskraft ist als zeichenmachende Phantasie „unerläßlich, wenn es darum geht, dem Ingenium so vorzuarbeiten, daß es, als ‚Intuition', mühelos notwendige Verbindungen einsehen kann. In dieser Beziehung kann von einer bestimmten Stufe der Komplexität an nichts mehr ohne Hilfe der Einbildungskraft vollzogen werden" (Simon 1978, 130).
28 Als isolierende Abstraktion; vgl. Baumgarten 2011, § 529: „facultatem attendendi et abstrahendi [Vermögen des Achtgebens und des Außerachtlassens]", der Aufmerksamkeit und Abstraktion als Opposita fasst (§ 625). Abstraktion als separates Vermögen auch bei Wolff 1968, § 282.
29 Generalisierende Abstraktion; so Wolff in der *Deutschen Metaphysik* (Wolff 1983): Das Überdenken ist fortgesetzte Aufmerksamkeit (§ 272), die im Zusammenspiel mit dem Gedächtnis die Erkenntnis von Ähnlichkeiten und Unterschieden (§ 273) und damit die Bildung von allgemeinen Begriffen ermöglicht (§ 286).

2. Feder: *Logik und Metaphysik* (1769)

Es ist dann der Göttinger Johann Georg Heinrich Feder (1740 – 1821),[30] in dessen ungemein populärer *Logik und Metaphysik* sich ein Passus findet, der mir eine Wiederaufnahme der Descartesschen Bestimmung der reduzierenden Einbildungskraft zu sein scheint. Feder hatte bereits 1767 in seinem *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften* die Architektonik der Metaphysik gegenüber der wolffschen Schulphilosophie geöffnet, indem er die Logik psychologisch wendete und die Untersuchung der Wirkungen der Denkkraft wie der Fähigkeiten der Seele in sie einbezog: Die Logik sei „der bequemste Ort", um das Empfindungsvermögen, den äußeren und inneren Sinn, das Selbstgefühl und die Einbildungskraft zu behandeln.[31] Indem Feder in seinem bis 1794 neun Auflagen erfahrenden Handbuch „die Logik mit empirischer Psychologie" anfängt „und überhaupt viel von letzterer in die Logik" bringt,[32] will er, wie er im Vorbericht begründet, den Schwierigkeiten der systematischen Anordnung der Teile der Metaphysik Abhilfe schaffen.

Feder stellt die Einbildungskraft als die zentrale Fähigkeit des unteren Erkenntnisvermögens dar: Der Name „Vernunftähnliche Fähigkeit (Analogon rationis)"[33] beziehe sich besonders auf „solche Denkarten, solche Folgen und Verbindungen der Vorstellungen",[34] die Wirkungen der Einbildungskraft seien; außerdem finde sich im „Herumschweifen der Einbildungskraft" eine „Art von Nachdenken und Ueberlegung (Analogon reflexionis)".[35] Zwischen die reproduktive Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen, also die produktive Einbildungskraft, setzt Feder ein „sinnliches Absonderungsvermögen" als dasjenige Vermögen der Einbildungskraft, „weniger denn in der vorhergehenden Empfindung einer Sache lag, sich vorzustellen, aber doch noch unter einem Bilde".[36]

> Sie [scil. die Einbildungskraft; MS] kann alsdenn das sinnliche Absonderungsvermögen genennet werden. [...] Kraft dieses sinnlichen Absonderungsvermögens sammlet sich die

30 Zu Feder vgl. den informativen Eintrag Thiel 2010, der die bisherigen Untersuchungen v. a. von Brandt 1989, Röttgers 1984 und Zimmerli 1983 bündelt sowie deren gelegentliche polemische, zur Abwertung Feders neigende Übertreibung ausbalanciert.

31 Feder 1769, 52 – 54.

32 Feder 1770, „Vorbericht von der Philosophie und den philosophischen Wissenschaften überhaupt", § 3, Anmerkung, 9.

33 Feder 1770, § 15, 138.

34 Ebd.

35 Ebd. – Mir ist bisher kein weiterer Beleg für die Wendung bzw. Zusammenfügung „analogon reflexionis" bekannt, möglicherweise ist sie eine Schöpfung Feders.

36 Feder 1770, § 11, 130.