

Das Schöne als Imperativ

Die Autonomie der Ästhetik bei Kant und Schiller
in ihrer moralischen Funktion für eine
Philosophie der Aufklärung

Von der Philosophischen Fakultät
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Dissertation

von

Benjamin Lindner
geboren am 8. Februar 1978 in Göttingen

Hannover 2009

REFERENT:

Prof. Dr. Günther Mensching

KORREFERENT:

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Korff

TAG DER PROMOTION:

09.07.2009

ZUSAMMENFASSUNG

Das Schöne wurde am Übergang von der Aufklärung zum Deutschen Idealismus als eine kategorische Forderung vorgestellt. In der europäischen Philosophie des achtzehnten Jahrhundert hatte sich zuvor aus dem Spannungsfeld von Rationalismus und Empirismus ein neuer Begriff der Ästhetik herausgebildet. Die Proklamation ihrer Autonomie im Kanon der wissenschaftlichen Disziplinen diente der Kritik von Vorurteilen. Immanuel Kant hat die Philosophie der Aufklärung auf die formalen Gründe ihrer Berechtigung überprüft. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Natur, Freiheit und Kunst bedarf jeweils eigener Prinzipien a priori. Friedrich Schillers Konzept einer ästhetischen Erziehung lässt sich analog auf drei Ebenen analysieren: als ästhetischer Zustand, als ästhetischer Staat und als ästhetisches Ideal der Kultur. Die Kritik des Geschmacks erfüllt innerhalb einer Philosophie, deren Zweck Aufklärung ist, eine moralische Funktion; jedoch nur in negativem Sinne: Sie zeigt, dass die Verbindlichkeit ethischer Prinzipien unabhängig von der Suche nach Glückseligkeit begründet werden muss. Erst unter dieser Voraussetzung kann das freie Spiel mit der Schönheit sowohl in produktiver als auch in rezeptiver Hinsicht zur (Selbst-)Bestimmung des Menschen beitragen. Die systematischen Grundlagen dieser spezifischen Relation von Ästhetik und Ethik werden in ihrer philosophiegeschichtlichen Dimension kritisch herausgearbeitet.

[Schlagworte: Ästhetik, Aufklärung, Ethik].

ABSTRACT

At the time, when Enlightenment ended and German Idealism began, the beauty was conceived as a categorical claim. Emerging from the contrapositions of rationalism and empiricism, a new idea of aesthetics arose within european philosophy of the eighteenth century. Its newly declared autonomy within scientific disciplines served the critique of prejudices. Immanuel Kant reviewed the philosophy of Enlightenment concerning its formal legitimacy. The analysis of nature, freedom and art requires certain a priori principles each. Friedrich Schiller's concept of Aesthetic Education can be analysed on three levels as well: as an aesthetical state of mind, as an aesthetical nation and as an aesthetical cultural ideal. For a philosophy which aims at clarification criticism of taste has a moral function, yet in a negative way: It makes obvious, that obligation of ethical principles is independent of the search for felicitousness. Under this condition, freely playing with beauty concerning creation on the one hand and reception on the other hand can contribute to (self-)determination of man. The systematical principles of this specific relation between aesthetics and ethics are critically presented in detail with respect to their significance for the history of philosophy.

[Keywords: Aesthetics, Enlightenment, Ethics].

*Oh, dieser Streit wird enden nimmermehr,
Stets wird die Wahrheit hadern mit dem Schönen,
Stets wird geschieden sein der Menschheit Heer
In zwei Partei'n: Barbaren und Hellenen.*

(Heinrich Heine)

BENJAMIN LINDNER

DAS SCHÖNE ALS IMPERATIV

DIE AUTONOMIE DER ÄSTHETIK BEI KANT UND SCHILLER
IN IHRER MORALISCHEN FUNKTION FÜR EINE
PHILOSOPHIE DER AUFKLÄRUNG

HANNOVER 2009

Das Dissertationsprojekt wurde gefördert durch die
Studienstiftung des deutschen Volkes
08/2005 bis 07/2008

Hannover, Univ., Diss., 2009
E-Dissertation

INHALTSVERZEICHNIS

Siglen- und Abkürzungsverzeichnis	XI
1. Allgemeine Abkürzungen.....	XI
2. Siglen der Schriften Kants.....	XII
3. Siglen der Schriften Schillers	XIII

A.

Problemhorizont: Philosophie als Lehre vom Wahren, Guten und Schönen

I. Einleitung.....	3
1. Vorbemerkung	3
2. Thematik: Die kopernikanische Wende in der Ästhetik	4
3. Bemerkungen zum Forschungsstand	13
4. Zielsetzung: Die moralische Funktion ästhetischer Autonomie	23
5. Methode: Historische Systematik und kritische Hermeneutik	30
6. Aufbau und Gliederung: Natur, Freiheit und Kunst	32
II. Kant und Schiller als Aufklärer.....	35
III. Das Schöne nach dem Urbild des Guten: Zur Vorgeschichte der Aufklärung bei Platon	51

B.

Das Ästhetische in der theoretischen Philosophie

IV. Aufklärung als Kritik der sinnlichen Erkenntnis.....	73
1. Das neuzeitliche Subjekt zwischen Rationalismus und Empirismus	73
a) Die neuen Selbstdenker.....	73
b) Die Überwindung der Skepsis aus der Selbstgewißheit des Denkens.....	76
c) Mechanisierung des Weltbildes und Aufstieg des Nutzendenkens	80
d) Die Kette der Wesen	85
2. Die anthropologische Ordnung der Künste und Wissenschaften.....	88
a) Selbsterkenntnis aus dem Gefühl der Lust und Unlust bei Étienne Bonnot de Condillac.....	88
b) Die Erkenntnisfunktionen des Menschen in Jean Le Rond d'Alemberts <i>Discours préliminaire de l'Encyclopédie</i>	91
3. Alexander Gottlieb Baumgartens Grundlegung der Ästhetik als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis	98

V. Die Gesetzmäßigkeit der Natur bei Kant.....	105
1. Die Idee der Transzendental-Philosophie.....	105
2. Die transzendente Elementarlehre.....	111
a) Die transzendente Ästhetik.....	112
b) Die transzendente Logik.....	115
3. Der Begriff einer „Erkenntnis überhaupt“.....	116
a) Die allgemeine Mitteilbarkeit.....	116
b) Zweck und Zweckmäßigkeit.....	119
c) Die objektive Zweckmäßigkeit der Natur.....	123
d) Gemeinsinn versus Sensus communis.....	126
4. Zur Systematik der Kritik.....	129
VI. Der ästhetische Zustand bei Schiller.....	139
1. „Das Gebäude der Lebenskunst“.....	139
2. „Freyheit in der Erscheinung“.....	145
3. „Unsere zweyte Schöpferin“.....	150
a) Form und Stoff.....	150
b) Person und Zustand.....	153
c) Die Paradoxie des Ästhetischen.....	156
 C. 	
Das Ästhetische in der praktischen Philosophie	
VII. Aufklärung als Kritik des sozialen Gefühls.....	167
1. Die Kritik der Vorurteile.....	167
2. Die Bestimmung des Menschen.....	176
a) Moralische Temperamente.....	176
b) Lebenskunst zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden.....	178
c) Staatskunst zwischen Egoismus und Gemeinwohl.....	182
3. Der Fortschritt der Kultur.....	185
a) Die „ <i>Querelle des Anciens et des Modernes</i> “.....	185
b) Abkehr von der Utopie.....	188
VIII. Der Endzweck der Freiheit bei Kant.....	191
1. Moralphilosophie: Die formale Grundlegung der Ethik.....	191
a) Die Autonomie des moralischen Subjekts.....	191
b) Kategorische und andere Imperative.....	198
2. Geschichtsphilosophie: Der weltbürgerliche Zustand.....	201
a) Der Leitfaden der Weltgeschichte.....	204
b) Vom Antagonismus in der Kultur zum ewigen Frieden.....	212
c) Die moralische Funktion des Geschichtenerzählens.....	221

3. Religionsphilosophie: Das höchste Gut.....	225
a) <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> oder Über die Würdigkeit, glücklich zu sein	225
b) <i>Das Ende aller Dinge</i> oder Vom furchtbar-Erhabenen	235
IX. Der ästhetische Staat bei Schiller.....	243
1. „Die Pflicht der Erscheinung“	243
2. „Die Bürgerin zweier Welten“	248
3. „Wie aus der Zeit gerissen“	250

D.

Das Ästhetische in der Philosophie des Ästhetischen

X. Aufklärung als Kritik des (Kunst-)Geschmacks.....	261
1. Ästhetische Subjektivität	261
a) Shaftesburys Ästhetik des Genies.....	262
b) Edmund Burkes Ästhetik des Erhabenen	267
2. Kunstkritik als Gesellschaftskritik	274
3. Zwischen Klassizismus und Romantik.....	284
IX. Die Zweckmäßigkeit der Kunst bei Kant	293
1. Die synthetische Leistung der reflektierenden Urteilskraft	293
2. Die Paradoxien der ästhetischen Vorstellungsart.....	302
a) Freiheit der Einbildungskraft: Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz	303
b) Qualität des Schönen: Wohlgefallen ohne Interesse.....	306
c) Quantität des Schönen: Allgemeinheit ohne Begriff	310
d) Relation des Schönen: Zweckmäßigkeit ohne Zweck	313
e) Modalität des Schönen: Subjektive Notwendigkeit.....	318
f) Das Erhabene: Ohnmächtige Selbstbehauptung	319
3. Symbole der Sittlichkeit.....	324
XII. Das ästhetische Ideal bei Schiller	331
1. Das ästhetische Ideal der Kunst.....	331
a) Das Ideal der Schaubühne	331
b) Produktion: „den Stoff durch die Form vertilgen“	335
c) Rezeption: „wie aus den Händen des Schöpfers gehen“	337
d) Werk: Die Ordnung der schönen Künste.....	339
2. Das ästhetische Ideal der Kultur.....	340
a) <i>Über Naive und sentimentalische Dichtung</i>	341
b) Natur und Kultur	346

E.

Ausblick: Ist der kritische Weg noch offen?

XIII. Bemerkungen zur Philosophie nach Kant	355
1. Vom Deutschen Idealismus zur Lebensphilosophie	355
2. Vom Neukantianismus zum Pragmatismus	364
3. Von der Psychoanalyse zur Kritischen Theorie	370
4. Vom Neopositivismus zur Postmoderne	374
XIV. Warum auch das Schöne sterben muss.....	381
XV. Schluss	395

Anhang

I. Quellen- und Literaturverzeichnis	403
1. Primärliteratur	403
a) Schriften Kants	403
b) Schriften Schillers	405
c) Schriften der Antike und des Mittelalters	407
d) Schriften der Neuzeit	411
e) Schriften der Moderne	418
2. Sekundärliteratur.....	424
a) Lexika und Nachschlagewerke	424
b) Monographien und Bücher	425
c) Aufsätze in Editionen und Zeitschriften	428
II. Register	
1. Personenregister	433
2. Sachregister	440
3. Tafelregister.....	464
III. Wissenschaftlicher Werdegang	465

SIGLEN- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1. Allgemeine Abkürzungen

A	(nachgestellt) Ausgabe, vgl. „Ausg.“	erg.	ergänzt
a. a. O.	am angegebenen Ort	erl.	erläutert
Abh.	Abhandlung(en)	Erl.	Erläuterung
Abk.	Abkürzung	ersch.	erschienen
Abs.	Absatz/ Abschnitt	erw.	erweitert
Abt.	Abteilung	f./ ff.	und die folgende(n)
ästh.	ästhetisch	fortg.	fortgeführt
Ästh.	Ästhetik	Fragm.	Fragment(e)
Akad.	Akademie	franz.	französisch
Anh.	Anhang	Fußn.	Fußnote(n)
Anm.	Anmerkung	ges.	gesammelt(e)
Art.	Artikel	griech.	griechisch
Aufl.	Auflage	H.	Heft/ Hauptstück
Ausg.	Ausgabe	Habil.	Habilitationsschrift
ausgew.	ausgewählt	H. N.	handschriftlicher Nachlass
Ausw.	Auswahl	hrsg.	herausgegeben
Bd./ Bde.	Band/ Bände	Hrsg.	Herausgeber
bearb.	bearbeitet	i. A.	im Auftrag
begr.	begründet	Jb.	Jahrbuch
Begr.	Begriff(e)	Jg.	Jahrgang
Beitr.	Beitrag/ Beiträge	Jh.	Jahrhundert
Bibl.	Bibliothek	Kap.	Kapitel
bibliogr.	bibliographisch	komm.	kommentiert
Bibliogr.	Bibliographie	Komm.	Kommentar
Br.	Brief(e)	lat.	lateinisch
Buchges.	Buchgesellschaft	Lex.	Lexikon
bzw.	beziehungsweise	masch.	maschinenschriftlich
ca.	circa	mech.	mechanischer
ders.	derselbe	Mitarb.	Mitarbeit(er)
d. h.	das heißt	Mitw.	Mitwirkung
d. i.	das ist	Nachdr.	Nachdruck
dies.	dieselbe(n)	Nachf.	Nachfolger
Diss.	Dissertation	Nachw.	Nachwort
dt.	deutsch	N. F.	Neue Folge
durchges.	durchgesehen	Nr.	Nummer(n)
ebd.	ebenda	o. J.	ohne Jahr
Ed.	Edition	o. O.	ohne Ort
ehem.	ehemals	o. V.	ohne Verlag
eingel.	eingeleitet	Orig.	Original
Einl.	Einleitung	Pag.	Paginierung = Seitenzählung
engl.	englisch		
entst.	entstanden	philos.	philosophische

Philos.	Philosophie	u. d. T.	unter dem Titel
pp.	<i>perge, perge</i> = und so weiter	Univ.	Universität
Pseud.	Pseudonym	unveränd.	unveränderter
red.	redigierte	usw.	und so weiter
Reg.	Register	v.	von
rev.	revidiert	V.	Vers(e)
Rez.	Rezension	verb.	verbessert
S.	Seite(n)	Verf.	Verfasser
s.	siehe	Verl.	Verlag
s. o.	siehe oben	verm.	vermehrt
Sp.	Spalte	Verz.	Verzeichnis
Str.	Strophe	vgl.	vergleiche
s. u.	siehe unten	Vorr.	Vorrede
Suppl.	Supplement	vs.	versus
Tb.	Taschenbuch	Wb.	Wörterbuch
u.	und, unter	wiss.	wissenschaftlich
u. a.	und andere	Wiss.	Wissenschaft(en)
übers.	übersetzt	z. B.	zum Beispiel
Übers.	Übersetzung	zit.	zitiert
		Zs.	Zeitschrift

2. Siglen der Schriften Kants

„AA“ steht für die *Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akad. der Wiss. (seit 2002 Berlin-Brandenburgische Akad. der Wiss.). Berlin: Reimer [u. a.], 1902 ff.

Anthr.	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798]. In: AA VII, S. 117–333.
BDG	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes [1763]. In: AA, Bd. II, S. 63–163.
BGSE	Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [HN]. In: AA, Bd. XX, S. 1–192.
EaD	Das Ende aller Dinge [1794]. In: AA, Bd. VIII, S. 325–339.
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]. In: AA, Bd. IV, S. 385–463.
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [1764]. In: AA, Bd. II, S. 205–301.
HN	Handschriftlicher Nachlaß. In: AA, Bde. XIV–XXIII.
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784]. In: AA, Bd. VIII, S. 15–31.
KU	Kritik der Urteilskraft [1790]. In: AA, Bd. V, S. 165–485. [Zitatbelege erfolgen nach der Paginierung der 2. Aufl. „B“ der Orig.-Ausg. v. 1792].
KpV	Kritik der praktischen Vernunft [1788]. In: AA, Bd. V, S. 1–163.
KrV	Kritik der reinen Vernunft [1. Aufl. (A) 1781; 2. Aufl. (B) 1787]. 1. Aufl. (A) in: AA, Bd. IV, S. 1–252; 2. Aufl. (B) in: AA, Bd. III, S. 1–552.

Log.	Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen [bearb. von G. B. Jäsche, 1800]. In: AA, Bd. IX, S. 1–150.
MAdM	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte [1786]. In: AA, Bd. VIII, S. 107–123.
MdS	Die Metaphysik der Sitten [1797]. In: AA, Bd. VI, S. 203–493.
MpVT	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee [1791]. In: AA, Bd. VIII, S. 253–271.
ProL.	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [1783]. In: AA, Bd. IV, S. 253–383.
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793]. In: AA, Bd. VI, S. 1–202.
Rec.Herder	Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1785]. In: AA, Bd. VIII, S. 43–66.
SdF	Der Streit der Fakultäten [1798]. In: AA, Bd. VII, S. 1–115.
Tel.Pr.	Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie [1788]. In: AA, Bd. VIII, S. 157–184.
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793]. In: AA, Bd. VIII, S. 273–313.
VRML	Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen [1797]. In: AA, Bd. VIII, S. 423–430.
VT	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie [1796]. In: AA, Bd. VIII, S. 387–406.
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1784]. In: AA, Bd. VIII, S. 33–42.
WDO	Was heißt: Sich im Denken orientieren? [1786]. In: AA, Bd. VIII, S. 131–147.
ZeF	Zum ewigen Frieden [1795]. In: AA, Bd. VIII, S. 341–386.

3. Siglen der Schriften Schillers

„NA“ steht für die *Nationalausgabe von Schillers Werken*. Begr. v. Julius Petersen†, fortgef. v. Liselotte Blumenthal & Benno von Wiese, i. A. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller Nationalmuseums Marbach hrsg. v. Siegfried Seidel† & Norbert Oellers. Weimar: Verl. Hermann Böhlhaus Nachf., 1940 ff.

ÄE	Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen [1795]. In: NA, Bd. XX, S. 309–412. (Zitatbelege erfolgen zusätzlich mit Angabe der Nr. des Briefes).
ÄS	Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten [1796, entst. 1793]. In: NA, Bd. XXI, S. 28–37.
AW	Ueber Anmuth und Würde [1793]. In: NA, Bd. XX, S. 251–308.
Erh.	Vom Erhabenen. (Zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen.) [1793]. In: NA, Bd. XX, S. 171–195.
Kal.	Kallias oder über die Schönheit [Briefwechsel mit Körner, entst. 1793]. In: NA, Bd. XXVI. (Vgl. hierzu das Literaturverzeichnis).

NuSD	Ueber naive und sentimentalische Dichtung [1795]. In: NA, Bd. XX, S. 413–503.
Path.	Ueber das Pathetische [1793]. In: NA, Bd. XX, S. 197–221.
PhBr	Philosophische Briefe [1786]. In: NA, Bd. XX, S. 107–129.
Phil.Phys.	Philosophie der Physiologie [um 1779]. In: NA, Bd. XX, S. 10–29.
TrGst	Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen [1791]. In: NA, Bd. XX, S. 133–147.
TrK	Ueber die tragische Kunst [1792]. In: NA, Bd. XX, S. 148–170.
ÜErh.	Ueber das Erhabene [um 1795]. In: NA, Bd. XXI, S. 38–54.
ÜgTT	Ueber das gegenwärtige Teutsche Theater [1782]. In: NA, Bd. XX, S. 79–86.
WkSB	Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken? [1784]. In: NA, Bd. XX, S. 87–100.

A.

PROBLEMHORIZONT: PHILOSOPHIE ALS
LEHRE VOM WAHREN, GUTEN UND SCHÖNEN

I. Einleitung

1. Vorbemerkung

„Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge) Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt das sich am Scheine weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es tut. *So ist das Schöne kein Erfahrungsbegriff, sondern ein Imperativ.* Es ist objektiv, nicht sofern wir es in der Struktur der Welt als einen notwendigen Bestandteil aufzeigen können, sondern sofern es als notwendige Aufgabe in unserer geistigen, unserer ‚sinnlich-vernünftigen‘ Natur liegt.“ (E. Cassirer)¹.

Ernst Cassirer hat das Thema der vorliegenden Untersuchung mit seinem Hinweis angeregt, dass das Schöne für Schiller kein *Erfahrungsbegriff*, sondern ein *Imperativ* sei.² An anderer Stelle schreibt Cassirer, in der *Philosophie der Aufklärung* hätten die traditionellen „philosophischen Begriffe und Probleme“ einen „charakteristischen Bedeutungswandel“ durchgemacht und seien „aus fertigen Resultaten zu Imperativen“ geworden.³ Fortan sei es vorrangig jeweils nicht länger sowohl um den „[I]nhalt“ eines philosophischen Gedankens gegangen, sondern auch um seinen möglichen „Gebrauch“, um die ihm eingeräumte „Stelle“ sowie die ihm zugewiesene „Aufgabe“.⁴

Unter diesem Gesichtspunkt soll das Verhältnis von Ästhetik und Ethik bei Kant und Schiller untersucht werden. Leitend ist dabei die Frage: Warum wird das Schöne am Übergang von der Aufklärung zum Deutschen Idealismus als ein (moralischer) Imperativ gedacht? Einleitend werden die Grundzüge dieser Thematik vorgestellt. Was wird als Gegenstand aufgefasst und verstanden? Wie ist er bisher untersucht worden? Mit welchem Ziel soll er hier bestimmt, mit welchen Mitteln erklärt und in welcher Form dargestellt werden?

¹ Ernst Cassirer: „Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften“ [1921]. In: *Ders. Gesammelte Werke*. 26 Bde. Hrsg. v. Birgit Recki. – *Hamburger Ausgabe*. – Hamburg: Meiner, 1998 ff. [Abk.: *ECW*], Bd. IX: Aufsätze u. Kleine Schriften: 1902–1921. Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon. – Nach der 2. Aufl. u. d. T. *Idee und Gestalt. Goethe - Schiller - Hölderlin - Kleist*. Berlin 1924, S. 241–435. – Hamburg: Meiner, 2003, S. 316–335: S. 329.

² Vgl. F. Schiller: „Brief an Körner. Jena, den 25. Okt. 1794, Sbd. (Nr. 54)“. In: *NA*, Bd. XXVII: Briefwechsel: Schillers Briefe 1794–1795. Hrsg. v. Günter Schulz. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1958, S. 69–71: S. 71: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß als eine notwendige Aufgabe für die sinnlichvernünftige Natur [...]. Es ist etwas völlig subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden, aber objektiv sollte es so seyn.“

³ E. Cassirer: „Die Philosophie der Aufklärung“ [1932]. In: *ECW* (Anm. 1), Bd. XV. Text u. Anm. bearb. v. Claus Rosenkranz. – Nach der 2., unveränd. Aufl. Tübingen 1932. – Hamburg: Meiner, 2003, S. XI f. [Vorr., S. IX–XVI].

⁴ Ebd., S. XII.

2. Thematik: Die kopernikanische Wende in der Ästhetik

„Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt“ (Kant: KU B260).

„Wie man also gar wohl sagen kann, daß ein Mensch von einem andern Freiheit erhalte, obgleich die Freiheit selbst darin besteht, daß man überhoben ist, sich nach Andern zu richten; eben so gut kann man sagen, daß der Geschmack zur Tugend ver helfe, obgleich die Tugend selbst es ausdrücklich mit sich bringt, daß man sich dabey keiner fremden Hülfe bediene“ (Schiller: ÄS 28 f.).

Das Wahre, Gute und Schöne können rückblickend als die drei Hauptgegenstände der abendländischen Philosophie gelten. Bei einer philosophischen Beschäftigung mit diesen Gegenständen geht es zugleich auch darum, was Philosophie eigentlich ist, was sie leisten kann und soll. Jürgen Habermas zufolge sind „Wahrheitsfragen, Gerechtigkeitsfragen und Geschmacksfragen“ in der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts erstmals jeweils „autonom“ bearbeitet worden.⁵ Damit ist die Philosophie in Einzeldisziplinen auseinandergefallen. Paul Natorp hat daher – mit Blick auf das „*sophon*“, „*agathon*“ und „*kalon*“ bei Platon – die erneute Suche nach der *Einheit in der Vielheit* als die eigentliche Aufgabe der „Transzendental-Philosophie“ bestimmt.⁶ Allerdings ist genau mit diesem philosophischen Ansatz der Zusammenhang gelöst worden, der bei Platon bestanden hatte.⁷

Die Frage, wie sich das Verhältnis von *Logik*, *Ethik* und *Ästhetik* systematisch und funktional bestimmen lasse, stellt sich rückblickend erstmals in voller Schärfe, als der Grad der Trennung dieser drei Sphären seinen vorläufigen Höhepunkt erreicht hat: mit Immanuel Kants *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* aus dem Jah-

⁵ Jürgen Habermas: „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“. In: Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, S. 9–33: S. 30.

⁶ Paul Natorp: *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. – Nach der 2. Aufl. von 1921 (1. Aufl. 1902). – Hamburg: Meiner, 2004 (= PhB, Bd. 471). [Darin: Metakritischer Anh. (1920): Logos - Psyche - Eros, S. 457–513], S. 460; S. 456.

⁷ Vgl. Platon: „Phaidros [ΦΑΙΔΡΟΣ]“, 246d/e. „Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist.“ / „τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον [...]“. – Zit. nach: Platon. *Werke in acht Bänden*. Hrsg. v. Gunther Eigler. – Griech.-dt. Sonderausg. 2., unveränd. Aufl. (1. Aufl. 1977); der dt. Text folgt der Übers. v. Friedrich Schleiermacher in der 2., verb. Aufl. Berlin 1917–1928; der griech. Text folgt dem photomech. Neudr. der *Société d'Édition ›Les Belles Lettres‹*, aus: Platon: *Œuvres complètes*. Paris 1955 ff. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1990 [Abk.: EiglerA], Bd. V. Bearb. v. Dietrich Kurz, S. 1–193: S. 74 f.; vgl. „*Phèdre*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. IV, 3. Teil. Bearb. v. Léon Robin. – 7. Aufl. – Paris 1970.

re 1790. Die Reduktion der Ästhetik auf eine Philosophie der schönen Kunst war bei Kant noch nicht vollzogen. In der antiken Philosophie stellt sich der Ausdruck „Kunst“ (τέχνη), wie Hans Blumenberg erläutert, rückblickend dar als der „Inbegriff für alle Fertigkeiten des Menschen, werksetzend und gestaltend wirksam zu werden, der das ‚Künstliche‘ ebenso wie das ‚Künstlerische‘ [...] umfaßt“.⁸ Auch das Prädikat „schön“ wurde hier noch in ganz unterschiedlichen Kontexten verwendet. John Dewey wies darauf hin, dass die Kunstwerke in den griechischen Poleis „Bestandteile des bedeutungsreichen Lebens einer geordneten Gemeinschaft“ gewesen seien, so dass „[d]er Gedanke des ‚l’art pour l’art‘ [...] nicht einmal verstanden worden“ wäre.⁹ Dieser Gedanke wiederum ist erst im neunzehnten Jahrhundert wirksam geworden. Martin Heidegger zufolge sind Schillers Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* zwar mitverantwortlich dafür, dass mit dem Wort „Kunst“ vorrangig diejenige Kunst gemeint sei, „die das Schöne hervorbringt“.¹⁰ Aber erst Hegel hat in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* den Problemhorizont der philosophischen Ästhetik ausdrücklich in dieser Weise eingeschränkt: „Der eigentliche Ausdruck jedoch für unsere Wissenschaft ist ‚Philosophie der Kunst‘ und bestimmter ‚Philosophie der schönen Kunst‘.“¹¹

Wenn das Verhältnis von Ästhetik und Ethik bei Kant und Schiller untersucht werden soll, dann ist es bereits deshalb sinnvoll, dabei die vorgängige Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts mit besonderer Aufmerksamkeit zu berücksichtigen, weil in einer ihrer rationalistischen Strömungen mit Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica* von 1750 für die Ästhetik erstmals der Status einer eigenständigen Wissenschaft beansprucht worden ist. Die Ästhetik ist nach Baumgarten die *Lehre von der sinnlichen Erkenntnis* („*scientia cognitionis sensitivae*“¹²). Sie wird der

⁸ Hans Blumenberg: „Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen“ [erstmalig in: *Studium Generale*, Bd. 10 (1957), S. 266–283]. In: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. – Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1981. – Stuttgart: Reclam, 1996 (= RUB, Nr. 7715), S. 55–103: S. 55.

⁹ John Dewey: *Kunst als Erfahrung* [*Art as Experience*, 1958; entst. 1931–1934]. Übers. v. Christa Velten (Kap. 1–7), Gerhard vom Hofe (Kap. 8–11) & Dieter Sulzer (Kap. 12–14). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (= stw, Bd. 703), S. 14 [Kap. 1: Das lebendige Geschöpf, S. 9–28].

¹⁰ Martin Heidegger: *Übungen für Anfänger: Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Wintersemester 1936/37]. – Nach einer Seminar-Mitschrift v. Wilhelm Hallwachs hrsg. v. Ulrich von Bülow. Mit einem Essay v. Odo Marquard. – Stuttgart: Offizin Chr. Scheufele, 2005 (= Marbacher Bibl. der Dt. Schillergesellschaft Marbach am Neckar. Hrsg. v. Ulrich von Bülow & Jochen Meyer), S. 12 [1. Sitzung am 4. Nov. 1936].

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Vorlesungen über die Ästhetik“ [gehalten: 1817/18 bis 1828/29; ersch. 1835–1838]. In: Ders.: *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Bde. XIII–XV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986 (= stw, Bde. 613–615), Bd. XIII, S. 13 [Einl., S. 13–124].

¹² Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica* [1750]. – Unveränd. Nachdr. d. Ausg. Frankfurt 1750. – Hildesheim: Georg Olms, 1961, S. 2 [*Prolegomena*, § 1].

Logik „gleichwertig“ zur Seite gestellt.¹³ Der produktions-, rezeptions- und werk-ästhetischen *Autonomie des Ästhetischen*, wie sie sich uns gegen Ende der Aufklärungsepoche darstellt, geht gewissermaßen eine *Autonomie der Ästhetik* im Kanon der philosophischen Disziplinen voraus. Gemeint war hier zwar noch nicht die moralische Autonomie der Person im Kantischen Sinne, wohl aber eine (Selbst-)Gesetzgebung der Vernunft für die sinnliche Erkenntnis. Kant hat Baumgartens *Kunst des der Vernunft analogen Denkens* („*ars analogi rationis*“¹⁴) nicht mehr im Sinne der Gleichwertigkeit von Logik und Ästhetik, sondern bloß im übertragenen Sinne der „Analogie“ anerkannt (KU BXXI).

Die „Ästhetik“ im Rahmen der Transzendental-Philosophie ist die Lehre von *Raum und Zeit* als den „Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ (KrV B35). Wenn Kant das Geschmacksurteil „ästhetisch“ nennt, dann ist dies im psychologischen Sinne zu verstehen, nämlich so, dass der Bestimmungsgrund eines solchen Urteils „nicht anders als subjektiv“ sein könne (KU B4). Raum und Zeit hätten einerseits „*transzendente Idealität*“, weil sie „Nichts“ seien, sofern sie den „Dingen an sich selbst“ zugrunde gelegt würden, andererseits hätten sie „*empirische Realität*“, weil sie für alle „Dinge, als [...] Erscheinungen [...] objektiv“ seien (KrV B43 f.; B52 f.). Raum und Zeit sind also nicht allein subjektive, sondern zugleich objektive Formen für alle möglichen Anschauungen eines jeden in dieser Weise empfindungsfähigen Subjekts. Deshalb gehen sie auch logisch aller möglichen Erfahrung voraus. „Ich nenne“, schrieb Kant, „alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (KrV B25). Das „Gefühl der Lust und Unlust“ hingegen sei ein „*Lebensgefühl*“, das sich mit einer „*empirischen Vorstellung*“ (also einer solchen, die bereits unter den formalen Bedingungen der Erfahrung steht) verbindet (KU B4).

Vor Kant war das *Schöne* stets als mehr oder weniger eng mit dem *Wahren* und *Guten* verbunden gedacht worden. Zwar wurde das Schöne auch bei Kant als ein „Symbol des sittlich-Guten“ vorgestellt (KU B258). Diese These aber setzt voraus, dass man einen Grund zu erfahren verlangt, der den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit eines Geschmacksurteils rechtfertigen könnte. Nur unter dem Vorbehalt, dass das Schöne ‚*symbolisch*‘ als das sittlich Gute erscheint, ist es statthaft, ein ästhetisches Urteil zu fällen, das – prädikativ – ‚*als*‘ ein allgemein gültiges Urteil gedacht wird. Dass hingegen die Beurteilung des Schönen selber unter „Vernunftprinzipien“ gebracht werden könnte, sei eine „verfehlte Hoffnung“ (KrV B35, Fußn.).

¹³ Hans Rudolf Schweizer: „Einführung“. In: A. G. Baumgarten: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Übers. u. hrsg. v. H. R. Schweizer. – Lat.-dt. Parallelausg. – Hamburg: Meiner, 1983 (= PhB, Bd. 251), S. VII–XXII: S. XX.

¹⁴ A. G. Baumgarten: *Aesthetica* (Anm. 12), S. 2 [*Prol.*, § 1].

Jedenfalls handelt es sich beispielsweise bei der Schönheit des menschlichen Körpers nicht um eine *freie* Schönheit im Sinne Kants. Ein Mensch sollte Kant zufolge bereits deshalb nicht rein ästhetisch beurteilt werden, weil er als Person immer *zugleich* ein „Zweck an sich selbst“ ist (GMS 428). Die Bestimmung des Menschen hat eine moralische Dimension, die nicht folgenlos grundsätzlich ausgeblendet werden kann. Insofern wäre es nur konsequent, die Schönheit eines Menschen nicht isoliert zu betrachten. Dass etwas als schön erscheint, kann Veranlassung sein, es auch für gut zu halten. Wer allerdings einen Menschen von vornherein darnach beurteilt, welcher Gebrauch sich potentiell von seinen (guten & schönen) Eigenschaften und Fähigkeiten machen ließe, der fällt bestenfalls ein *material*-ästhetisches und kein *formal*-ästhetisches Werturteil. Als Mittel zum Zweck ist alles Gute und Schöne eben nur *mittelbar* gut und schön. *Schön* im engeren Sinne ist laut Kant nur dasjenige, was zu gar nichts Bestimmtem gut ist, sondern „bloß gefällt“ (KU BXV). *Gut* im engeren Sinne ist nur das, was ohne Einschränkung gut ist: ein „guter Wille“ (GMS 393). Wäre der Bestimmungsgrund von ästhetischen und moralischen Urteilen ein und derselbe, dann wäre Kants formale Begründung der Ethik ausgehebelt.

Nun lässt sich jedoch nicht nur fragen, in welchem logischen Verhältnis Ethik und Ästhetik zueinander stehen, sondern auch, was es überhaupt erforderlich werden ließe, beide Disziplinen voneinander zu trennen. Bei Kant scheint dieses Erfordernis negativ begründet zu sein: Damit der Bestimmungsgrund der Moralität den Primat vor dem letztlich individuellen Streben nach Glückseligkeit behaupten kann, ist es sinnvoll, nicht nur das an sich Gute vom mittelbar Guten, sondern auch die freie Schönheit von der anhängenden Schönheit zu unterscheiden. Die „freie Schönheit“ (*pulchritudo vaga*) gefällt für sich, die „anhängende Schönheit“ (*pulchritudo adhaerens*) vermittelt durch einen Zweckbegriff (KU B49). Damit ist zunächst nichts über die objektiven Merkmale der Schönheit ausgesagt, sondern nur etwas über die Art und Weise, auf das Lebensgefühl zu reflektieren.

Es geht in der *Kritik der Urteilskraft* gar nicht darum, dem Geschmack ein eigenes Gebiet zuzuweisen. Diese Möglichkeit hat Kant ausdrücklich ausgeschlossen (KU BXXI). Kritik hat grundsätzlich kein Gebiet (KU BXX). Die zwei Gebiete der Philosophie resultieren aus den beiden irreduziblen theoretischen und praktischen Gesetzgebungsverfahren der Vernunft (KU BVI ff.). In der *Architektur der reinen Vernunft* hat Kant sie abgesteckt: „Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da *ist*; die der Sitten, nur auf das, was da *sein soll*“ (KrV B868). Dem entspricht die Einteilung der Metaphysik in eine „*Metaphysik der Natur*“ und eine „*Metaphysik der Sitten*“ (KrV B869). Mit der *Kritik der Urteilskraft* versucht Kant, die „unübersehbare Kluft“ zwischen den Gesetzgebungen beider Gebiete der Philosophie zu überbrücken: „[D]ie Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (KU BXIX). Dies ist aber nur *eine*, nämlich die systematische Aufgabe der *Dritten*

Kritik, mit der Kant sein „ganzes kritisches Geschäft“ abschließt (KU BX). Auch wenn Kant hier nicht von seinem in der transzendentalen Ästhetik gefällten Urteil über Baumgarten abrückt, nämlich dessen Bemühungen, „die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben“, für grundsätzlich „fruchtlo[s]“ und „vergeblich“ zu erklären (KrV B36, Fußn.); so nimmt er doch den Gedanken auf, dass das ästhetische Urteil etwas mit der „Erkenntnis überhaupt“ zu tun habe (KU BXXIX). Dieses Zugeständnis mag bereits mit der in zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 ergänzten Alternative zum „transzendentalen“ Begriff der Ästhetik anklingen, nämlich diese auch „in psychologischer Bedeutung“ gelten zu lassen (KrV B36, Fußn.). In der ersten Auflage aus dem Jahre 1781 hatte Kant noch vorgeschlagen, diese Bezeichnung, sofern sie die „Kritik des Geschmacks“ bezeichnen sollte, „wiederum eingehen zu lassen“ (KrV A22, Fußn.).

Die *Kritik der Urteilskraft* gehört aber in erster Linie noch zur philosophischen Selbstkritik, die „alle Anmaßungen“ der Erkenntnisvermögen betrifft (KU BXX). Die Metaphysik in ihrem spekulativen Gebrauch, so schrieb Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, diene „mehr dazu [...], Irrtümer abzuhalten, als Erkenntnis zu erweitern“ (KrV B879). In dieser Hinsicht sei Metaphysik die „Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft“ (KrV B878). Der „Kultur“ (in positiver Bedeutung) stellte Kant hier die „Disziplin“ zur Seite (KrV B737). In analoger Weise unterschied er in der *Kritik der Urteilskraft* zwischen einer ‚Kultur der Geschicklichkeit‘ und einer ‚Kultur der Disziplin‘ (vgl. KU B392). In beiden Fällen handelt es sich um eine Disziplin in *negativer* Bedeutung. Erst wenn der Philosoph ein vollständiges „System der Vorsicht und Selbstprüfung“ einst errichtet haben wird – d. i. die neue Metaphysik als Wissenschaft, die Kant vorschwebte –, erst dann wird vor seinem Urteil „kein falscher vernünftelnder Schein bestehen [können], sondern sich sofort, *unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung*, veraten“ (KrV B739, kursiv v. Verf.). Dazu aber ist es erforderlich, dass der Philosoph seinen Vernunftgebrauch zuvor durch eine (Selbst-)Kritik diszipliniert. In spekulativen Fragen werde er dann einst alle „Luftstreiche“ der Dogmatiker, die ihn anfeinden oder verführen mögen, „mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können“ (KrV B771). Um dies nun auch in praktischen Fragen leisten zu können, muss die Kritik auf die „Befreiung des Willens vom Despotism [sic!] der Begierden“ hinarbeiten (KU B392).

Ästhetische Urteile geben sich nicht immer als solche zu erkennen. Sie können sich gleichsam in die theoretische und praktische Philosophie unbemerkt einschleichen. Weil das Gefühl der Lust und Unlust alle möglichen Urteile begleiten kann, ist eine separate Kritik des Urteilsvermögens erforderlich. Eine solche Kritik lässt sich bevorzugt an der Beurteilungsart von Gegenständen durchführen, deren Beurteilung uns in keiner Weise über den Gegenstand belehrt, sondern bloß gefällt. So ist es einerseits die „Verlegenheit wegen eines Prinzips“ (KU BVI), also der Umstand, dass sich im Ästhetischen keine objektive Regel des Urteilens ange-

ben lässt, weshalb eine Untersuchung des Schönen besonders geeignet ist, um sie im Rahmen einer Kritik der Urteilskraft anzustellen. Andererseits – und deshalb ist die Kritik des Geschmacks „das wichtigste Stück“ dieser Kritik (KU BVII) –, ist die ästhetische Beurteilungsart vom Begehrungsvermögen unabhängig. Dadurch wird verhindert, dass wir das Gefühl der Lust und Unlust mit dem übersinnlichen Grund der Moralität „vermengen“ (ebd.). So besteht auch in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* die vorrangige Aufgabe darin, ungerechtfertigte Anmaßungen zu kritisieren: „Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst“ (KU B176 f.). Zwar haben wir sowohl in der Ästhetik als auch in der Ethik die Möglichkeit, uns selbst Grundsätze der Beurteilung zu bilden, weil wir hier nicht logisch durch den Verstand urteilen. Gerade deshalb aber ist es umso wichtiger zu zeigen, dass der Anspruch auf Allgemeingültigkeit eines Werturteils allein im Falle der Moralität – zumindest formal – begründbar ist, während er im Falle des Ästhetischen lediglich auf die spekulative Annahme eines „Gemeinsinns“ bezogen wird (vgl. KU B66).

„Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich [...]“ (KU B260); unter der Bedingung, dass das Urteilssubjekt eine kritische Distanz zu seinem Gefühlsleben bewahrt. Es ist an dieser Stelle ausdrücklich vom „Geschmack“ – dem „Vermögen der Beurteilung des Schönen“ (KU B3, Fußn.) – die Rede, nicht vom Schönen selbst. Ein Mensch, der jenes Vermögen ausbildet, wird sich weniger leicht zu Handlungen aus bloßer Neigung verleiten lassen, weil er gelernt hat, dass es möglich ist, sich auf Veranlassung einer Empfindung wohl zu fühlen, ohne dabei irgend etwas über den Gegenstand des Wohlgefallens zu erfahren. Entsprechend kann er versuchen, sich bevorzugt am Schönen zu erfreuen, um sich nicht, wie beim Angenehmen, von bloßen Reizen abhängig zu machen. Dies wäre ein positiver Effekt. Primär aber ist der negative Nutzen: Die Kritik des Geschmacks kann das Urteilsvermögen darin üben, die unterschiedlichen Weisen zu unterscheiden, in denen das Gefühl der Lust oder Unlust unsere Beurteilungsart begleiten kann. Ein über sein Gefühlsleben aufgeklärtes Subjekt wird sich dann auch weniger leicht zu schöngeistiger Schwärmerei verführen lassen, weil es in die Lage versetzt wird, Urteile richtig einzuordnen und zu entscheiden, ob sie ihrem Bestimmungsgrunde nach *logisch*, *moralisch* oder *ästhetisch* sind. Es wird durch diese Kritik möglich, wie Schiller schrieb, „mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen“ (TrK 151).

Erst aus dieser kritischen Distanz heraus sollte die Frage gestellt werden, was die Autonomie der Vernunft in ihrer Gesetzgebung für die reflektierende Urteilskraft zu Erkenntnis und Moralität im affirmativen Sinne beitragen könnte. Wenn der Mensch – nach einem Wort Goethes – die Fähigkeit kultiviert, dasjenige, „was

die Seele mit Lock- und Gaukelwerk umspannt“¹⁵, von den Grundsätzen, nach denen er sich ein Urteil bildet, abzusondern, erst dann lässt sich mit Fug behaupten, dass das Gefühl des Schönen formal zweckmäßig für den Gebrauch des Erkenntnis- und Begehrungsvermögens sein kann; und zwar deshalb, weil das Schöne – wie erst die Kritik gezeigt hat – gerade nicht unter den Bedingungen der konstitutiven Prinzipien dieser Vermögen steht, sondern von (vor-)gegebenen Begriffen und Zwecken unabhängig beurteilbar ist. Schiller zufolge muss der Dichter daher, wenn er den Rezipienten zu rühren beabsichtigt, genau das Gegenteil tun, nämlich diesem „seine Empfindungen“ und nicht „seine Gedanken darüber“ mitteilen (NuSD 453).

Die Autonomie der Ästhetik ist also in ihrer Ambivalenz zu untersuchen. Einerseits ermöglicht sie die Emanzipation von äußeren Vorschriften etwaiger Autoritäten und eröffnet so die Möglichkeit, selbstgesetzgebend tätig zu werden. Andererseits muss diese Freiheit auf die Beurteilung des Schönen eingeschränkt werden, damit sie nicht zum „Unsinn“ verführt (KU B182). Dies ist eine negative Funktion, die ihren Grund außerhalb der ästhetischen Reflexion hat. Die Kritik des Geschmacks hat also ihre hier behauptete moralische Funktion weniger sowohl darin, dass sie zeigt, inwieweit das Spiel mit der Schönheit zum guten Charakter beitragen könnte, als vielmehr in der durch diese Kritik gelieferten Begründung für die Forderung, dass die Autonomie des Ästhetischen mit dem Grund der Moralität rein gar nichts zu haben soll. Kants Geschmackskritik leistet damit einen Beitrag zur Aufklärung des Urteilsvermögens insgesamt. Der Umstand, dass die Tätigkeit des Urteilens in der Erfahrung von Lust und Unlust begleitet wird, bleibt für uns „zufällig“ (KU BXXVI). Die Grundsätze, nach denen in reflektierender Weise geurteilt wird, lassen sich nicht durch psychologische Untersuchungen auffinden; sie sind transzendental, weil sie vorschreiben, „wie geurteilt werden soll“ (KU BXXXI). Deshalb müssen sie vom moralischen Sollen klar getrennt werden.

Weil nun Zwecke gar „nicht beobachte[t]“ werden können (vgl. KU B336), ist es erforderlich, neben dem *ästhetischen* auch den *teleologischen* Gebrauch der Urteilskraft einer Kritik zu unterziehen. Bei Kunstgegenständen können wir mit Grund einen Zweck unterstellen, nämlich dass der Gegenstand erst „durch die Vorstellung seiner Form wirklich geworden“ sei (KU B32). Bei Gegenständen der Natur haben wir keinen erkennbaren Grund zu einer solchen Annahme. Hier bleibt nur der Analogieschluss auf die Vernunft eines Weltbaumeisters. Auch die Teleologie „gehört also zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik“ (KU B366). Das *Prinzip der Zweckmäßigkeit* ist nicht konstitutiv für die Gegenstände,

¹⁵ Johann Wolfgang Goethe: *Faust* [Teil I: 1808; Teil II: 1833 (posthum)]. In: *Ders.: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. 40 Bde. Hrsg. v. Hendrik Birus [Abk.: *FrankfA*], Bd. VII.1: *Faust. Texte*. Hrsg. v. Albrecht Schöne. – 4., überarb. Aufl. (1. Aufl. 1994). – Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker Verl., 1999 (= *Bibl. dt. Klassiker*, Bd. 114), S. 73 [V. 1588].

die ihm gemäß beurteilt werden. Weder die formale Zweckmäßigkeit des Geschmacks, noch die materiale Zweckmäßigkeit der Natur lassen sich allein aus der Erfahrung ableiten. Wir müssen – „im Notfalle“ (KU BVI) – die Zweckmäßigkeit als ein regulatives Prinzip der Vernunft für die reflektierend gebrauchte Urteilskraft voraussetzen, um uns auch dasjenige, was sich in Form der mechanischen Kausalität von Ursache und Wirkung nicht bestimmen lässt, „begreiflich machen [zu] können“ (KU B33). Weil ein ästhetisches Urteil zwar mit der Einbildungskraft und dem Verstand diejenigen Erkenntniskräfte einsetzt, die zu einer „Erkenntnis überhaupt“ benötigt werden, ohne aber damit eine Erkenntnis des Gegenstandes zu liefern, bleibt die Zweckmäßigkeit hier bloß formal (vgl. KU B29).

Das Wohlgefallen am Naturschönen genießt in dieser Hinsicht gegenüber dem Kunstschönen den Vorteil, dass es von der Intention eines Künstlers unabhängig ist. Hier liegt auch ein Grund dafür, dass Kant die schöne Kunst als eine „Kunst des Genies“ definiert (KU B181). Damit wird – zumindest theoretisch – ausgeschlossen, dass sich im Werk eine konkrete Absicht des Künstlers manifestiert, weil es hiernach gleichsam die „Natur“ selber ist, die „der Kunst die Regel gibt“ (ebd.). Wenn sich in der Rezeption eines Kunstwerks ein bestimmter Zweck, dem es dienen sollte, allzu leicht unterstellen ließe, dann würde dies den Rezipienten verstimmen, weil eine in dieser Weise gelenkte Aufmerksamkeit den „Zustand eines *freien Spiels* der Erkenntnisvermögen“ in der Beurteilung korrumpiert¹⁶, welcher nach Kant gerade der Grund eines rein ästhetischen Wohlgefallens sein soll (KU B28). Der Preis, den die Ästhetik als Kritik des Geschmacks für ihre neu gewonnene Selbstbestimmung zu zahlen hat, ist der vollständige Verlust der objektiven Geltung ihrer Prinzipien.

Mit dieser Konsequenz hat sich Friedrich Schiller nicht abfinden wollen. Am 25. Januar 1793 schrieb er seinem Freund Christian Gottfried Körner einen Brief, in dem es heißt: „Aber eben von dieser [...] Unmöglichkeit eines objektiven Prinzips für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen“ (Kal. 175). Dennoch ist Schiller bei der Suche nach einem Prinzip des Ästhetischen von Kants Bestimmung der „Heautonomie“ der reflektierenden Urteilskraft ausgegangen (Kal. 207; KU BXXXVII). Birgit Recki übersetzt diesen Ausdruck mit „Auto-Autonomie“ im Sinne einer regulativen „Selbstbezüglichkeit der Gesetzgebung durch Urteilskraft“.¹⁷ Für Schiller schien es im Anschluss an Kants Theorie des ästhetischen Urteils zunächst möglich, über die Idee der Freiheit auch zu einem ob-

¹⁶ Vgl. F. Schiller: ÄE 22,382: „[N]ichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüth eine bestimmte Tendenz zu geben.“

¹⁷ Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001 (= Philos. Abh., Bd. 81), S. 51 f. – Recki erläutert, dass in der „Begründung aus einem eigenen Prinzip [...] keine eigene Art von Gegenständlichkeit konstituiert“ werde, sondern Kants Versuch zu sehen sei, „nichts anderes als den regulativen Gebrauch im reflexiven Urteilsprinzip der Zweckmäßigkeit“ auszudrücken.

jektiven Prinzip der Schönheit zu gelangen. Die Freiheit aber gehört nicht zu den bestimmaren Eigenschaften von empirischen Gegenständen. Sie ist bloß eine Idee. Das einzige Gesetz, welches von dieser Idee ausgeht und doch mit Grund beanspruchen darf, unbedingt gültig zu sein, ist das Sittengesetz. Auch hier aber ist die Begründung der Freiheit bloß „negativ“ (vgl. GMS 446). Wenn ich mit Grund sagen können will, dass der Mensch sittlich handeln soll, dann muss angenommen werden, dass es ihm möglich ist, sich durch seinen Willen in seinen Handlungen selbst nach einem Gesetz der praktischen Vernunft zu bestimmen. Schiller widmet sich in seinen philosophischen Schriften dem Problem, wie sich diese Kausalität aus Freiheit begründen ließe, ohne dass sich die Person durch sie wiederum selbst einschränken müsse. Bei der Moralität ist dies nach Kant immer der Fall, denn hier soll die Person die Maxime ihres Willens „aus Pflicht“ (GMS 416) am *kategorischen Imperativ* ausrichten: „Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (KpV 30).

Schillers Ausgangsfrage lautet nicht mehr, unter welchen Bedingungen ein Wissen von Gegenständen oder eine moralische Willensbestimmung möglich sei, sondern wie das Wissen um diese Bedingungen für das Leben wirksam gemacht werden könne: „Mit einem Wort: im Gebiete der Wahrheit und Moralität darf die Empfindung nichts zu bestimmen haben; aber im Bezirke der Glückseligkeit darf Form seyn, und darf der Spieltrieb gebieten“ (ÄE 23,386 f.). Schillers philosophisches Projekt ist der „Ausbildung des Empfindungsvermögens“ gewidmet (ÄE 8, 332). Damit hat Schiller die positive Konnotation des Schönen, den Beitrag, den es zur Bildung des Menschen leisten kann, betont, der Kant zufolge in der (freien) „Bestimmbarkeit“ des Gemüts liegt (vgl. KU BLVI):

„Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: *Bestimme Dich aus Dir selbst*; sowie das in der theoretischen Philosophie: *Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze*. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir *Schönheit*“ (Kal. 191).

Einerseits hat Schiller damit das kritische Moment der Kantischen Untersuchung in den Hintergrund gedrängt. Andererseits hat Schiller so etwas wie ein Komplement geliefert, um die Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung der Kritik des Geschmacks auf die Kunst und ihre gesellschaftliche Funktion aufzuzeigen, sofern sie nicht sowohl vom (rationalen) Urteil des Philosophen, sondern vorrangig von den (emotionalen) Bedürfnissen des Menschen ausgeht.

Mit seiner kritischen Philosophie hat Kant die Grundannahmen der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts auf die formalen Gründe ihrer Berechtigung überprüft. Dabei hat er auch in der Ästhetik eine *Kopernikanische Wende* vollzogen.

Bereits Kant selbst hat seinen transzendentalen Ansatz, um ihn zu veranschaulichen, mit der Ansatz des Kopernikus verglichen:

„Es ist hierbei ebenso, als mit den ersten Gedanken des *Copernicus* bewandt, der nachdem er mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ“ (KrV BXVI).

In Kants Kritik des Geschmacks treffen sich die Prinzipien der *Subjektivität* (des Gefühls), der *Rationalität* (des Urteils), der *Freiheit* (der Einbildungskraft) und des *Fortschritts* (der Kultur). Deshalb ist es sinnvoll, neben den systematischen auch historische Nachforschungen anzustellen, weshalb das Schöne bei Kant und Schiller gegenüber dem Wahren und Guten selbständig geworden ist und doch indirekt darauf bezogen bleibt. Einerseits lässt sich weder eine epistemologische noch eine ethische Funktion *des Ästhetischen* objektiv bestimmen. Andererseits lässt sich aber sehr wohl von einer Funktion *der Autonomie* des Ästhetischen sprechen, nämlich sofern der mit der Kritik des Geschmacks erhobene Anspruch erschlossen wird. Schillers Formel vom „Schönen als Imperativ“ bildet den Leitfaden, um das Verhältnis von Ästhetik und Ethik innerhalb der Philosophie der Aufklärung zu untersuchen.

3. Bemerkungen zum Forschungsstand

„Der Übergang von der psychologischen zur transzendentalen Fragestellung [...] war auf keinem anderen Gebiet so schwer zu vollziehen und mit so großen systematischen Schwierigkeiten behaftet, als im Bereich der ästhetischen Grundprobleme“ (E. Cassirer)¹⁸.

Die Primärliteratur ist im Laufe einer über zweihundertjährigen Rezeptions- und Forschungsgeschichte bereits derart vielschichtig und intensiv bearbeitet worden, dass dabei kaum ein bedeutender Aspekt ausgelassen worden sein dürfte. Allein dies eingehend zu prüfen, wäre Aufgabe für mehr als eine eigenständige Arbeit. Es sollte jedoch nicht darum gehen, sich an den bisherigen Forschungsbeiträgen in einer Weise zu messen, als wäre man gleichsam ein Zwerg, der auf den Schultern von Riesen stehen und von dort aus versuchen würde, weiter zu blicken, als diese es vermocht haben. Auf der Suche nach einem festen Stand und einer guten Aussicht droht man immer erneut abzustürzen; zumal sich so mancher Riese bei näherer Betrachtung ebenfalls als ein Zwerg entpuppen mag. Insofern greift selbst noch der Hinweis, sich nur exemplarisch auf die bisherige Forschung beziehen zu

¹⁸ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 312.

wollen, zu kurz. Zwar wäre es möglich, den Begriff ‚Forschungsstand‘ zu demontieren, indem man aufzeigte, dass seine Darstellung dem grammatischen Singular des Wortes widerspricht. Ebenso wäre es möglich, nach der ‚Aktualität‘ des Themas zu fragen, um damit aufzuzeigen, dass sie bereits in dem mit der Frage implizierten Erfordernis liegt, über sie Rechenschaft geben zu müssen. Aber beide Möglichkeiten wären nur Ausflüchte. Ihr Nachweis sei deshalb zugunsten der Einsicht geschenkt, dass weder die unvermeidliche Unvollständigkeit eines Forschungsberichtes, noch die unterstellte Inkonsistenz des Aktualitätsbegriffes dazu berechtigen, die Aufgabe abzulehnen, beides zu thematisieren.

Die Ästhetik hat innerhalb der Philosophie eine eigentümliche Sonderstellung. Bis heute ist es nicht gelungen, ihr einen festen Platz zuzuweisen. Selbst dann, wenn die Ästhetik mit Hegel auf eine Philosophie der (schönen) Kunst eingeschränkt wird, bleibt ihr Gegenstandsbereich merkwürdig unscharf. Georg W. Bertram spricht hier von einer „mangelnden Selbstverständlichkeit der Kunst“ und stellt fest, wir seien „geneigt, zu fordern, es solle feststehen, wo Kunst beginnt und wo sie endet“.¹⁹ Hegel habe ein Ästhetikverständnis nahegelegt, wonach die philosophische Verständigung über die Kunst einer „Selbstverständigung“ gleichkomme.²⁰ Bei Hegel selbst heißt es: „Das Reich der schönen Kunst ist das Reich des absoluten Geistes.“²¹ Doch auch bei dieser Auffassung ließe sich rückblickend fragen, ob sie jemals allgemein zur Geltung gebracht worden sei. André Leverkühn hat festgestellt, dass das Verständnis der Ästhetik als einer Philosophie der Kunst in Auflösung begriffen sei: „Mit der postmodernen Rückbesinnung auf die die moderne Ästhetik vor allem begründende Begrifflichkeit der *αισθησις* (Aristoteles, Baumgarten) sind die Zeiten wohl vorbei, in denen das Ästhetische mit Kunst und Künstlerischem gleichgesetzt wurde.“²²

Martin Seel hat die Frage bejaht, ob für die Ästhetik eine systematische Funktion innerhalb der Philosophie beansprucht werden könne:

„Ein eigenständiger Teil der Philosophie ist die Ästhetik, weil sie von einem Weltverhältnis handelt, das weder auf theoretische noch auf ethische Zugänge rückführbar ist. Unver-

¹⁹ Georg W. Bertram: *Kunst. Eine Philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 18379), S. 20; 24.

²⁰ Ebd., S. 44.

²¹ Vgl. G. W. F. Hegel: „Ästhetik“ (Anm. 11). In: *Werke*, Bd. XIII, S. 129 [Teil I: Die Idee des Künstschönen oder das Ideal: Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie, S. 127–144]: „In der höheren spekulativen Betrachtung aber ist es der absolute Geist selber, der, um für sich das Wissen seiner selbst zu sein, sich in sich unterscheidet und dadurch die Endlichkeit des Geistes setzt, innerhalb welcher er sich absoluter Gegenstand des Wissens seiner selber wird. So ist er absoluter Geist in seiner Gemeinde, das als Geist und Wissen seiner wirkliche Absolute. Dies ist der Punkt, bei welchem wir in der Philosophie der Kunst zu beginnen haben. [...] Das Reich der schönen Kunst ist das Reich des absoluten Geistes.“

²² André Leverkühn: *Das Ethische und das Ästhetische als Kategorien des Handelns: Selbstwerdung bei Søren Aabye Kierkegaard*. Frankfurt a. M. [u. a.]: Lang, 2000, S. 16.

zichtbar für andere philosophische Disziplinen – und also auch für das Philosophieren selbst – ist die Ästhetik, weil sie von irreduziblen Aspekten der Welt und des Lebens handelt. Weder die dem ästhetischen Bewußtsein zugängliche Wirklichkeit noch die in ihm erreichbare Gegenwärtigkeit kann im Rahmen anderer Disziplinen ohne Verzerrung behandelt werden.²³

Die These von der Eigenständigkeit der Ästhetik setzt die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie voraus. Die These von der Unverzichtbarkeit ebenfalls. Daran lässt sich bereits ablesen, dass eine Autonomie der Ästhetik als einer philosophischen Disziplin nur dann begründbar ist, wenn zwischen Sein und Sollen unterschieden wird. Wenn der Ausdruck ‚Disziplin‘, den Seel hier verwendete, im Kantischen Sinne der ‚Kritik‘ gemeint ist, dann liegt hier in der Tat ein Grund für die Eigenständigkeit der Ästhetik. Die Unverzichtbarkeit ließe sich mit Kant allerdings nur dann annehmen, wenn auch der Ästhetik ein letztlich moralischer Zweck unterlegt wird, der die Einheit des Kritik- und Systembegriffs gewährleistet.

Ludwig Wittgenstein hat in seinem *Tractatus logico-philosophicus* von 1918 eher beiläufig geäußert: „Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transzendental. (Ethik und Ästhetik sind Eins).“²⁴ In der Forschung ist diese scheinbare Gleichsetzung dahingehend abgeschwächt worden, dass Wittgenstein hier nicht von einer „absoluten Einheit“ habe reden wollen, sondern bloß von einem „ethischen Moment im Ästhetischen und umgekehrt“.²⁵ Es gibt jedoch eine Möglichkeit, Wittgensteins Äußerung anders zu interpretieren. Ästhetik und Ethik könnten auch insofern als ‚Eins‘ betrachtet werden, als die Frage nach einer möglichen Grundlegung beider Disziplinen zweifelhaft ist. Beide Sphären setzen eine Kausalität aus Freiheit voraus, die sich aber nur in der Ethik – und auch hier nur negativ – begründen lässt, während sie in der Ästhetik subjektiv bleibt. Weder der formale Grund des Sollens (*Pflicht*), noch der materiale Grund des Wollens (*Glückseligkeit*) lassen sich aussprechen. Die Gründe des Guten und Schönen liegen jenseits dessen, was sich logisch begreifen lässt. In diesem Punkt stimmen Ethik und Ästhetik überein. Daraus ergibt sich ein systematisches Problem, das sich auch aus einer vorgeblich *nach*-metaphysischen Perspektive stellt: „Ästheti-

²³ Martin Seel: *Ästhetik des Erscheinens*. München: Hanser, 2000, S. 40. Vgl. auch: ebd., S. 11.

²⁴ Ludwig Wittgenstein: „*Tractatus logico-philosophicus*“ [1918]. In: *Ders.: Werkausgabe*, Bd. I: *Tract. log.-philos.* Tagebücher 1914-1916. Philos. Untersuchungen. – Neu durchges. v. Joachim Schulte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984 (= stw, Bd. 501), S. 7–85: S. 83 [6.421].

²⁵ Vgl. Allan Janik: „Das Ästhetische im Ethischen und das Ethische im Ästhetischen“. In: Willhelm Lütterfelds & Stefan Majetschak (Hrsg.): „*Ethik und Ästhetik sind Eins*“. *Beiträge zu Wittgensteins Ästhetik und Kunstphilosophie*. Frankfurt a. M. [u. a.]: Lang, 2007. (= Wittgenstein Studien. Internationale L. Wittgenstein Gesellschaft e.V. [ILWG], Bd. 15), S. 11–20: S. 11 f.: Janik verweist auf: Cyril Barrett: „Ethik und Ästhetik sind Eins“. In: *Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums 15 bis 21 August 1983*. Wien 1984, Teil I, Ästh., S. 17–22.

sierungs- und Reethisierungsansprüche sind gleichsam verfeindete Geschwister, die einander immer dringlicher bedürfen, ohne es je miteinander auszuhalten.“²⁶

Josef Früchtl hat den Versuch unternommen, die unterschiedlichen „Neuansätze einer ästhetischen Rehabilitierung der Ethik“ zu rekonstruieren.²⁷ Die methodische Gemeinsamkeit der hierfür relevanten philosophischen Positionen sieht auch Früchtl darin, dass sie sich sämtlich als ein nachmetaphysisches Denken charakterisieren ließen; sei es ‚akademisch‘ orientiert, wie in den historischen bzw. philologischen Geisteswissenschaften, ‚szientifisch‘, wie in der Sprachanalyse und Wissenschaftsphilosophie, oder ‚kritisch‘, wie innerhalb einer Traditionslinie, die von Kierkegaard über Nietzsche und Heidegger zur frühen Kritischen Theorie führe; wobei die Ästhetik nur innerhalb der letztgenannten Positionen, welche die Philosophie „als Kritik“ verstünden, noch ihr Recht behalten habe.²⁸ Werde, so Früchtl, von ‚anti-ästhetischen‘ Konzeptionen abgesehen, wonach die Ästhetik von vornherein als irrelevant für die Lösung moralischer Probleme erklärt werde, dann ließen sich grundsätzlich vier Möglichkeiten einer sogenannten ‚partial-ästhetischen Ethik‘ unterscheiden: eine ‚fundamental-ästhetische‘, eine ‚marginal-ästhetische‘, eine ‚paritäts-ästhetische‘ und eine ‚perfektions-ästhetische‘ Ethik.²⁹ Die Ästhetik kann demnach relativ zur Ethik als deren Grundlage, als eine Randerscheinung, als etwas Gleichgestelltes oder als deren Vollendung begriffen werden. Kants Ethik enthalte, so Früchtl, einerseits ein dem „Ansatz“ nach ‚marginal-ästhetisches Moment, andererseits ein ‚perfektions-ästhetisches Moment, nämlich dann, wenn diese Ethik zugleich als eine „Theorie der Zivilisation und der Kultur“ verstanden werde, wobei die Ästhetik in ihrer Beziehung zur Ethik von Kant bevorzugt dann herangezogen werde, wenn es um die Frage gehe, „was eigentlich zur Moral motiviert“³⁰:

„Im ästhetischen Urteil spricht sich das Gefühl aus, daß die Welt, aller ‚pragmatischen‘, in ‚weltbürgerlicher‘ Absicht desillusionierenden Erfahrung zum Trotz, vernünftig ist. Daß die (praktische) Vernunft kann, was sie soll, nämlich sich in der empirischen Welt zu verwirklichen, zeigt sich ihr ‚wenigstens‘ in einer ‚Spur‘ oder in einem ‚Wink‘, wenn sie einen Perspektivenwechsel, eine Änderung der ‚Denkungsart‘, vornimmt und die (Dinge in der) Welt ästhetisch betrachtet.“³¹

²⁶ Gerhard Gamm & Gerd Kimmerle: „Vorwort“. In: Dies. (Hrsg.): *Ethik und Ästhetik: nachmetaphysische Perspektiven*. Tübingen: Ed. Diskord, 1990 (= Tübinger Beitr. zu Philos. u. Gesellschaftskritik. Hrsg. v. G. Gamm & G. Kimmerle, Bd. 2), S. 7–10: S. 9.

²⁷ Josef Früchtl: *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*. – Zugl.: Frankfurt a. M., Univ., Habil., 1994. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 10.

²⁸ Ebd., S. 15.

²⁹ Ebd., S. 21 f.

³⁰ Ebd., S. 30.

³¹ Ebd., S. 77.

Früchtl stellt hier – wenn auch stark abgeschwächt – die positive Funktion des Ästhetischen in den Vordergrund. Deshalb findet auch die ‚anti-ästhetische‘ Grundlegung der Ethik kaum Berücksichtigung. Nach Kant jedenfalls darf zur Moral als solcher nichts motivieren müssen, erst recht nicht der Geschmack. Die Moralität ist „sich selbst genug“ (RGV 4).

Die Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts steht – wie auch die Philosophie der Aufklärung insgesamt – in einem Spannungsfeld von Rationalität und Sentimentalität. Sabine M. Schneider hat vorgeschlagen, *Klassizismus und Romantik* als einen „doppelten Ursprung der Moderne“ aufzufassen.³² Bereits die Entwicklungslinien, die in diesem ‚Ursprung‘ zusammenlaufen, sind vielfältig und verwickelt. Dies gilt sowohl für das historische Verhältnis von Aufklärung und Nachaufklärung, als auch für das Verhältnis von Philosophie und Kunst. Cassirer hat mit Blick auf das achtzehnte Jahrhundert von einer „Personalunion zwischen Philosophie und literarisch-ästhetischer Kritik“ gesprochen.³³ Hermann August Korff hat zur Kennzeichnung der klassisch-romantischen Literaturepoche den Ausdruck „Goethezeit“ geprägt: Die Dichtung dieser Zeit sei wesentlich „Ideendichtung“ gewesen und die Philosophie sei „geradezu in Kunstphilosophie ausgelaufen“.³⁴

In den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die beginnende Autonomisierung der Kunst verstärkt rezeptions- bzw. funktionsästhetisch untersucht und als ein Ausdruck von sozialen, ökonomischen und politischen Entwicklungen gedeutet. Horst Bredekamp hat programmatisch festgestellt: „Die Frage nach dem jeweiligen Funktionsverständnis von Kunst kann daher nicht lösgelöst von den sozialen Kämpfen jener Zeit beantwortet werden [...]“.³⁵ Auch Christa Bürger hat darauf hingewiesen, dass die Rede von einer „autonomen“ Kunst zwar zunächst eine „Trennung von Kunst und Lebenspraxis“ voraussetze³⁶, dass aber das „Funktionieren von Einzelwerken“ nur dann untersucht werden könne, wenn dies „innerhalb gegebener Rahmenbedingungen“ erfolge, die sich unter dem Titel einer „Institution Kunst“ begreifen ließen.³⁷ Diese Herangehensweise kann neben

³² Sabine M. Schneider: „Klassizismus und Romantik – zwei Konfigurationen der einen ästhetischen Moderne. Konzeptuelle Überlegungen und neuere Forschungsperspektiven“. In: *Jb der Jean-Paul Gesellschaft*, 37. Jg. (2002), i. A. der Jean-Paul-Gesellschaft Bayreuth hrsg. v. Helmut Pfotenhauer. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2002, S. 86–128: S. 104.

³³ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 288.

³⁴ Hermann August Korff: *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte* [1940]. 4 Bde. – Unveränd. Nachdr. der 4., durchges. Aufl. (1. Aufl. 1923). – Leipzig: Koehler & Amelang, 1958, Bd. I, S. 3.

³⁵ Horst Bredekamp: „Autonomie und Askese“. In: *Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie*. Mit Beiträgen v. Michael Müller, Horst Bredekamp, Berthold Hinz, Franz-Joachim Verspohl, Jürgen Fredel, Ursula Apitzsch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 592), S. 88–172: S. 91.

³⁶ Christa Bürger: *Der Ursprung der bürgerlichen Institution Kunst im höfischen Weimar. Literatursoziologische Untersuchung zum klassischen Goethe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, S. 17.

³⁷ Ebd., 15.

einer philosophischen bestehen, die jene allerdings begleiten können sollte, denn, was hier ‚Rahmenbedingungen‘ heißt, bleibt für uns zufällig.

Neben solch literatursoziologischen Deutungen sind die ästhetischen Konzepte und Debatten um das Jahr 1800 herum zunehmend auch in ihrer kulturanthropologischen Dimension rezipiert worden. Bergengruen, Borgards und Lehmann stellen fest: „[Im] Wechselspiel von Grenzauflösung und Grenzbestimmung des Menschen spielt die ästhetische Praxis und Theorie eine Schlüsselrolle.“³⁸ Um sich in einer zunehmend fragmentierten Lebenswelt, in der sich der Mensch, wie Schiller schrieb, „nur als Bruchstück“ ausbilde (ÄE 6,323), auch weiterhin orientieren zu können, bedurfte es einer neuen Theorie der Wahrnehmung. Sofern die Ästhetik mit anthropologischen Argumenten begründet worden war, hatte sie ihr Augenmerk vom Kunst- und Naturschönen auf das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen erweitert. Die mannigfachen Versuche, eine objektive Bestimmung der Natur des Menschen zu liefern, sind allerdings weitgehend erfolglos geblieben. Für Hans Blumenberg ist dies dem Umstand geschuldet, dass der Mensch ein „Schnittpunkt fremder Realitäten, eine Komposition – und als solche problematisch“ sei.³⁹ Gemeint ist hier, dass der Mensch sich im Laufe der Philosophiegeschichte immer wieder innerhalb eines Kosmos zu verorten gesucht hat und dabei als Fremdling erschien. Der Mensch ist sich entsprechend bevorzugt dann selbst zum Problem geworden, wenn bisher anerkannte Weltbilder in Umbruch geraten waren. Auch in der Sprache der Kunst findet dies seinen Ausdruck.

Drei Funktionen der abendländischen Kunst hat Cornelia Klinger ausgemacht: eine „ornamentale“, eine „repräsentative“ und eine „didaktische“ Funktion.⁴⁰ Mit der Aufklärung habe die Kunst die beiden erstgenannten Funktionen zunehmend verloren, während die didaktische Funktion – wonach die Schönheit der Kunst als „Lockspeise des Guten“ fungiere⁴¹ – noch ein letztes Mal zur Geltung gebracht worden sei. Mit der Romantik seien die Funktionen der Repräsentation und der

³⁸ Maximilian Bergengruen & Roland Borgards & Johannes Friedrich Lehmann: „Einleitung“. In: Dies. (Hrsg.): *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001 (= Stiftung für Romantikforschung, Bd. 16), S. 7–14: S. 9.

³⁹ Hans Blumenberg: „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“ [Erstdr. ital., in: *Il Verri* (Mailand), Bd. 35/6 (1971), S. 49–72]. In: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. – Unveränd. Nachdr. der dt. Erstveröff. 1981. – Stuttgart: Reclam, 1996 (= RUB, Nr. 7715), S. 104–136: S. 107.

⁴⁰ Cornelia Klinger: „Über einige Verschiebungen im Verhältnis von Ethik und Ästhetik in der Gegenwart“. In: Karlheinz Barck & Richard Faber (Hrsg.): *Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, S. 199–217: S. 199 f.

⁴¹ Vgl. Johann Georg Sulzer: Art. „Künste. (Schöne Künste)“ [1792–1794]. In: Ders.: *Allgemeine Theorie der schönen Künste. In einzelnen, nach alphabetischer Reihenfolge der Kunstwörter aufeinanderfolgenden Artikeln abgehandelt*. 4 Bde. – Reprograf. Nachdr. der 2. verm. Aufl. Leipzig 1792–1794. – Hildesheim: Georg Olms, 1967, Bd. III, S. 72–95: S. 76: „Wir haben vorher angemerkt, was auch ohnedem offenbar am Tage liegt, wozu die Natur den Reiz der Schönheit anwendet. Ueberall ist sie das Zeichen und die Lockspeise des Guten.“

Vermittlung des Wahren und Guten durch die Prinzipien der (sozialen) „Autonomie“ und (genialischen) „Expressivität“ abgelöst worden, woraus sich die für die Avantgarde der Moderne bedeutsam gewordene „Alterität des Ästhetischen“ ergeben habe: „Die radikale Distanz *von* der Gesellschaft eröffnet die Möglichkeit von Kritik *an* der Gesellschaft und daraus kann schließlich die Parteinahme für eine andere Wirklichkeit erwachsen.“⁴²

Der Prozess der „Autonomisierung“ der Kunst lasse sich, so Klinger, auf drei Ebenen untersuchen: als „Unabhängigkeit des Künstlers“, als „Zweckfreiheit des Werkes“ und als „Insichgeschlossenheit der ästhetischen Erfahrung“.⁴³ Nach Kants Prinzip des „interesselosen Wohlgefallens“ dürfe „ein praktisches Interesse“ weder „Ursache“ noch „Folge“ eines ästhetischen Urteils sein.⁴⁴ Seither seien die „praktische“ und die „ästhetische Rationalität“ durch das „Kriterium des Interesses bzw. der Interesselosigkeit“ geschieden.⁴⁵ Diese „Ausdifferenzierung und Autonomisierung von Wertsphären“ habe dazu geführt, dass in der Kunst „die Möglichkeit eines regulierenden oder kontrollierenden Eingriffs von außen“ abgeschnitten worden sei.⁴⁶ Gebremst hätten diese Entwicklung vor allem zwei Spielarten einer „gewissen revolutionären Naherwartung“: zum einen die Hoffnung, dass eine politische Revolution auch die Grundlagen der Kunst verändern könnte; zum anderen die Hoffnung, dass die ästhetischen Visionen einer ‚Neuen Mythologie‘ etwas zur Entstehung einer neuen Gesellschaft beitragen könnten:

„Das Ziel lag beide Male in der Herbeiführung eines gesellschaftlichen Zustandes, in dem in einer zugleich wahren, guten und schönen Ordnung nicht nur die Kluft zwischen Ethik und Ästhetik überwunden werden könnte, sondern in dem die Kunst mit dem ‚Leben‘ überhaupt versöhnt wäre.“⁴⁷

Die Kunst biete, wie Klinger vermutet, gerade deshalb ein bevorzugtes Feld der Avantgarde, weil sie etwas versprechen könne, was außerhalb der Kunst „illegitim“ geworden sei, nämlich „Einheits-, Ganzheits- und Sinnstiftung“, wobei die Spannung zwischen der „Autonomie“, dem „*dégagement*“ vom Leben, und der „Alterität“, dem „*engagement*“ für ein anderes Leben, den Prozess der Moderne in „konjunkturellen Wellenbewegungen“ begleitet habe.⁴⁸

Die unterschiedlichen Versuche, eine Moraltheorie in ästhetischer Weise zu begründen, etwa indem – wie bei Alasdair MacIntyre – der narrative Charakter von Lebensgeschichten die Einheit des menschlichen Lebens stiften solle, oder indem

⁴² C. Klinger: *Ethik & Ästhetik* (Anm. 40), S. 201 (kursiv v. mir, B. L.).

⁴³ Ebd., S. 201 f.

⁴⁴ Ebd., S. 202.

⁴⁵ Ebd., S. 203.

⁴⁶ Ebd., a. a. O.

⁴⁷ Ebd., S. 204.

⁴⁸ Ebd., S. 205.

– wie bei Martha C. Nussbaum – Ethik und Ästhetik wechselseitig auseinander abgeleitet würden; solche Versuche seien letztlich *konservativ*, weil sie im Kontext „neo-aristotelischer Moraltheorie“ stünden und damit der „Rehabilitierung einer prämodernen Ethik“, was der Ambivalenz der Schönheit in der Moderne nicht gerecht werden könne.⁴⁹ Andere Versuche, eine „Ethik der Ästhetik“ zu begründen, etwa indem – wie bei Wulf, Kamper und Gumbrecht – die Tendenz in Kunst und Literatur herausgestellt werde, das „Unsagbare und Undurchschaubare“ zu bewahren, oder indem – wie bei Wolfgang Iser – der ästhetische Erfahrung unterstellt werde, dass sie geeignet sei, „für die Eigenheit und Irreduzibilität von Lebensformen“ zu sensibilisieren und so „zur politischen Kultur beizutragen“; solche Versuche seien zwar *progressiv*, weil sie mit „spezifisch modernen Idealen von Emanzipation und Autonomie“ verbünden würden, aber ebenfalls defizitär, weil dies „auf eine etwas vage Weise“ geschehe.⁵⁰

Michel Foucault hingegen habe auf das gänzliche Verschwinden der Moral mit einer „Ästhetik der Existenz“ geantwortet, weil er, im Anschluss an Nietzsche, erkannt habe, dass das „Dasein“ in einer „nach-metaphysischen Welt [...] nur noch als ästhetisches gerechtfertigt werden“ könne.⁵¹ Während MacIntyre, Nussbaum und Foucault Konzepte der „Selbstsorge“ lieferten, legten Wulf, Kamper, Gumbrecht und Iser den Akzent auf eine „Sorge für das Andere“; was letztlich aber beides als „Privatangelengenheit“ erscheine.⁵² Während die „klassische Avantgar-

⁴⁹ Ebd., S. 206; 208.

⁵⁰ Ebd., S. 207; 208. – Vgl. Christoph Wulf, Dietmar Kamper & Hans Ulrich Gumbrecht: „Einleitung“. In: Dies. (Hrsg.): *Ethik der Ästhetik*. Berlin: Akad.-Verl., 1994, S. IX; X: „Im spielerisch-ästhetischen Umgang mit der Welt werden neue Möglichkeiten und Grenzen ethischen Handelns erprobt. [...] Ohne die Rematerialisierung des Immateriellen scheint der Verlust des Außen unaufhaltbar. Gegen diese Entwicklung erheben Aisthesis und Ästhetik Einspruch. Ihr Widerstand gipfelt in der Verantwortung des Anderen. In ihr wird der Anspruch auf eine der Aisthesis und Ästhetik inhärenten Ethik besonders deutlich.“

⁵¹ C. Klinger: *Ethik & Ästhetik* (Anm. 40), S. 208; 209. – Vgl. Martha Craven Nussbaum: „Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature“. In: Dies.: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Univ. Press, 1992, S. 3–53; S. 27: „I make a proposal that should be acceptable even to Kantians or Utilitarians, if, like Rawls and Sidgwick, they accept the Aristotelian question and the Aristotelian dialectical procedure as good overall guides in ethics [...]“. – Zur Kritik an MacIntyres und Nussbaums Konzeptionen vgl. auch: Klaus Günther: „Das gute und schöne Leben. Ist moralisches Handeln ästhetisch und lässt sich aus ästhetischer Erfahrung moralisch lernen?“. In: G. Gamm & G. Kimmerle (Hrsg.): *Ethik und Ästhetik* (Anm. 26), S. 11–37; S. 31: „Die behauptete Analogie oder Identität zwischen ästhetischer und ethischer Einstellung lässt sich nur aufrechterhalten, wenn der gesuchten prämodernen Ethik eine *prämoderne Ästhetik* zur Seite gestellt wird. Sie müsste erfolgreich das hervorstechende Merkmal zum Verschwinden bringen können, durch das sich die moderne Kunst (bis jetzt) auszeichnet: ihre *Autonomie*.“

⁵² Vgl. C. Klinger: *Ethik & Ästhetik* (Anm. 40), S. 210 f. – Dass die „Lehre vom richtigen Leben“ in die „Sphäre des Privaten“ verbannt worden sei, hat bereits Adorno konstatiert, in: Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951, entst. 1945]. – Nach der Orig.-Ausg. von 1951. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 7 [Zueignung, S. 7–15].

de‘ von der ‚Romantik‘ bis zum ‚Surrealismus‘ die gesamte Gesellschaft habe revolutionieren wollen, beschränke sich die gegenwärtige Avantgarde meist auf das Individuum: „Nach den verheerenden Erfahrungen des Totalitarismus ist hierzu auch tatsächlich keine Alternative in Sicht.“⁵³ Ein affirmativer Umgang mit dem „*life-style*“ komme jedoch einer „unbeschönigten Unterwerfung unter das Bestehende“ gleich: „Wer heute glaubt, die Vereinigung von Kunst und Leben zu einem theoretischen Programm oder zu einer ethischen Forderung erheben zu müssen, betet also gewissermaßen um das, was ohnehin geschieht.“⁵⁴

Trotz ihrer berechtigten Kritik fragt Klinger letztlich ebenfalls nach dem potentiellen positiven Nutzen ästhetischer Lebenskonzepte, wenn sie auch einräumt, dass das Orientierungsproblem in der Moderne durch sie zwar „gemildert“, nicht aber „gelöst“ werden könnte.⁵⁵ Klinger stellt außerdem fest, dass die meisten Autoren, die gegenwärtig daran scheiterten, das Verhältnis von Ästhetik und Ethik plausibel zu bestimmen, eher nach verbindenden als nach trennenden Aspekten suchten.⁵⁶ Daraus wäre zu schließen, dass eine (ethische) Forderung eigentlich darin bestehen müsste, Ethik und Ästhetik prinzipiell nach ihren Bestimmungsgründen *zu unterscheiden*, um im Ästhetischen, wie Schiller forderte, „Pflicht und Lust in Verbindung bringen“ zu können (vgl. AW 283).

Dass diese Konsequenz meist nicht gezogen wird, ist gewissermaßen symptomatisch für den sogenannten ästhetisch-ethischen ‚Diskurs‘ der Gegenwart. Während dieser Diskurs, was die *Inhalte* angeht, weit über das antiquierte Verständnis von Kunst und Moral in der Aufklärung hinausgeht, fällt er, was die *Form* angeht, hinter die Aufklärung zurück; als hätte Kant nicht darauf hingewiesen, dass die Grundlegung der Ethik traditionell deshalb fehlgeschlagen sei, weil man nicht erkannt habe, dass der Mensch hier „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei“ (GMS 432). Das Totalitarismusproblem stellt sich also in ethischer Hinsicht gar nicht. Dass es sich in Politik und Gesellschaft weiterhin stellt, lässt sich durch die Philosophie ohnehin nicht lösen. Sie könnte aber dieses Problem im Anschluss an Kant wenigstens benennen: Wer sich aus Freiheit dem kategorischen Imperativ verweigert, handelt unmoralisch, wer andere dazu zwingen wollte, dieses Sittengesetz zu befolgen – was unmöglich ist – ebenfalls. Man könnte sich hierbei auch auf Fichte berufen:

„Er [d. i. der Mensch] darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft oder weise oder glücklich machen. Abgerechnet, dass diese Bemühung vergeblich seyn würde,

⁵³ C. Klinger: *Ethik & Ästhetik* (Anm. 40), S. 212.

⁵⁴ Ebd., S. 214.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 210.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 206.

[...] soll er [...] es nicht einmal wollen; denn es ist unrecht, und er versetzt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst.“⁵⁷

Daran wird auch eine ‚Ästhetik der Existenz‘ nichts ändern. Es wäre nach dieser subjektiv-idealistischen Auffassung darauf zu insistieren, dass eine (ästhetische) Rehabilitierung der Ethik, also die Wiederherstellung des Ansehens verbindlicher Prinzipien moralischen Handelns, nur dann sinnvoll durchgeführt werden könnte, wenn solche Prinzipien ein Ansehen verdienen. Das wäre unabhängig von der ästhetischen Erfahrung zu klären. Ansonsten drohen jene Versuche, zumal diejenigen, die selber vorrangig mit ‚schönen Worten‘ argumentieren, ein „leere[s] Vorgeben“ zu bleiben (KrV B86).

Charles Taylor hat in seinen Studien zu den Quellen der neuzeitlichen Identität gefordert, dass die zur moralischen Orientierung „ausgewählten Begriffe [...] im gesamten Bereich ihrer Verwendung zur Erklärung wie zur Lebensführung sinnvoll sein“ sollten, und diese Forderung das „BA-Prinzip“ genannt: die „beste Analyse [*best account*] ist Trumpf“.⁵⁸ Daran gemessen sieht Taylor im „Schillerschen Optimismus“, der sich bei Schopenhauer ins Gegenteil verkehrt habe, eine „unerträgliche Bürde“, die entsprechend abzulegen sei.⁵⁹ In der angloamerikanischen Forschung ist die Tendenz eher verbreitet, einen immanenten Zusammenhang des Guten und Schönen im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Werturteile vorauszusetzen. Der Übergang von Kant zu Schiller zeigt das damit aufbrechende Problem: Was lässt sich konkret mit einem Formalismus in der Ethik anfangen?

Dem Umstand, dass bei den mannigfachen Versuchen, einen positiven Beitrag der Ästhetik zur Ethik zu begründen, lauter Widersprüche entstehen, ließe sich dadurch begegnen, dass die Frage umgekehrt gestellt würde. Was müsste das für eine Ästhetik sein, durch deren behauptete Eigenständigkeit ein Philosoph versuchen könnte, einen Beitrag zur Ethik zu leisten, indem er davon ausgeht, dass der Gegenstand dieser Ästhetik überhaupt keinen Bezug zur Grundlegung der Ethik hat? Es müsste eine Ästhetik im Rahmen einer Philosophie sein, welche die Freiheit in der Beurteilung ihres Gegenstandes anerkennt, ja einfordert, und zugleich mit einer anderen Forderung die Grenzen dieser Freiheit setzt, dass diese nämlich mit der Autonomie der Person in ihrer moralischen Notwendigkeit nichts zu tun haben solle. Dies könnte man vielleicht eine Kritik des Geschmacks in moralischer Absicht nennen oder kurz: eine Ästhetik der Aufklärung.

⁵⁷ Johann Gottlieb Fichte: „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ [1794]. In: *Ders.: Sämtliche Werke*. 8 Bde. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. VI: Populärphilosophische Schriften (1793–1813). Berlin: Veit & Comp., 1845, S. 289–346: S. 309 [Zweite Vorlesung. Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, S. 301–311].

⁵⁸ Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* [*Sources of the Self*, 1994]. Übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996 (= stw, Bd. 1233), S. 115 [Kap. 3.1].

⁵⁹ Ebd., S. 768 [Kap. 23.5].

4. Zielsetzung: Die moralische Funktion ästhetischer Autonomie

„Die Natur verstehen heißt sie im Reflex der Freiheit erkennen: Der Imperativ des Sollens wird zum Schlüssel, der uns auch den Zusammenhang und die Harmonie des Seins erst wahrhaft aufschließt“ (E. Cassirer)⁶⁰.

Arthur Schopenhauer hat das eingehende Studium der Kantischen Philosophie mit einer „Staaroperation [sic!] am Blinden“ verglichen.⁶¹ Ein solches Studium gehört damit zu denjenigen Aufgaben, die jede Generation von neuem angehen sollte, damit die Philosophie – um im Bild(e) zu bleiben – als ‚Aufklärung‘ wirksam bleiben könne. Eine Kritik der Philosophie der Aufklärung ist zugleich eine Kritik der Grundlagen des auch gegenwärtig noch unvollendeten Projekts der Moderne. Nach Habermas bildet Kants kritische Philosophie einen „Brennpunkt der modernen Welt“⁶². So kann auch die Bearbeitung eines im engeren Sinne historischen Themas einen Beitrag dazu leisten, den Blick auf die moralisch-ästhetischen Probleme der Gegenwart zu schärfen.

Unabhängig von den Ergebnissen, die sie liefern mag, bieten sich für eine Studie, die einen Beitrag zur Forschung leisten soll, zunächst zwei Möglichkeiten: Entweder ist das Thema, das sie behandelt, von einer gewissen Originalität, oder aber die Art und Weise, es zu behandeln. Unabhängig von der Frage, ob nicht alles Gescheite schon gedacht worden sei, kann festgehalten werden, dass alles, was bereits gedacht worden ist, zumindest denkbar gewesen sein müsse, und dass es denjenigen, die erstmals (darüber) *nach*-denken, durchaus ‚neue‘ Einsichten gewähren könne. Aber damit wäre für die Wissenschaft noch nichts gewonnen, sofern sie über das bereits Gedachte hinaus gelangen soll. Auch wenn man versuchte, einen methodischen Zugang zu (er)finden, der den Gegenstand der Untersuchung in originärer Weise veränderte, käme es darauf an, dass die Perspektive keineswegs zufällig sondern dem gedanklichen Kern des thematisierten Gegenstandes angemessen wäre. Ein solcher Zusammenhang kann nicht bloß vorgefunden werden. Er muss bewusst hergestellt werden. Dazu bedarf es eines Leitfadens, wie etwa der Behauptung, dass die Beschäftigung mit dem Wahren, Guten und

⁶⁰ E. Cassirer: „Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte“ [³1922]. In: *ECW* (Anm. 1), Bd. VII. Text u. Anm. bearb. v. Reinhold Schmücker. – Nach der 3. Aufl. Berlin 1922 (1. Aufl. 1916). – Hamburg: Meiner, 2003, S. 305 f. [Kap. 5].

⁶¹ Arthur Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ [2 Bde. Bd. I: 1818; Bd. II: 1844]. In: *Ders.: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Ludger Lütkehaus nach den Ausg. letzter Hand, 5 Bde., Bde. I & II: Bd. I: Erster Band: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält; Bd. II: Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. – Neuausg. der v. Julius Frauenstädt hrsg. 3., verb. u. verm. Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1859. – Zürich: Haffmans, 1988 [Abk.: *WWV*], Bd. I, S. 10 [Vorr. zur 1. Aufl. 1818].

⁶² J. Habermas: „Zeitbewußtsein der Moderne“ (Anm. 5). In: *Diskurs der Moderne*, S. 30.

Schönen zu allen Zeiten ein Gegenstand der Auseinandersetzung der abendländischen Philosophie gewesen sei und sich so von einer Kontinuität der philosophischen Probleme sprechen lasse. Das Problem einer Verhältnisbestimmung von Ästhetik und Ethik lässt sich nur als ein *Gewordenes* adäquat begreifen.

Josef Früchtl hat auf das forschungspraktische Problem hingewiesen, dass das Verhältnis von Ästhetik und Ethik „als Verhältnis des Schönen zum Guten so alt [...] wie die abendländische Philosophiegeschichte“ sei und dass die historische Aufarbeitung dieses Verhältnisses deshalb entweder „enzyklopädische Ausmaße“ annehmen oder aber eine „willkürlich[e]“ Auswahl vornehmen müsse.⁶³ Anzumerken wäre hier, dass sich das Problem der ‚Willkür‘ grundsätzlich stellt, selbst dann, wenn der ansonsten voraussetzungslose Anfang der Wissenschaft gemacht werden soll. Hegel hat zu diesem Zweck das „Denken als solches“ untersucht und eingeräumt, dass der „Entschluß“, dies zu tun, auch als „eine Willkür“ angesehen werden könne.⁶⁴ Im heutigen Sprachgebrauch sind ‚Akte der Willkür‘ meist negativ konnotiert. In der Politik stehen sie für den Missbrauch der Macht. In der Wissenschaft bergen sie die Gefahr, aus dem Untersuchungsgegenstand nur etwas herauszuholen, was man bereits zuvor in ihn hineingelegt hat. Genau dies aber charakterisiert auch die rekursive „Denkungsart“ der transzendentalen Methode (vgl. KrV BXVIII).

Wenn sich etwas aus Begriffen, die bloß definiert werden, erschließen lassen können soll, dann nur „durch Konstruktion“ (KrV BXII). Ein ‚Urteil‘ aber ist mehr als ein Begriff. Es ist die „Vorstellung einer Vorstellung“ eines Gegenstandes (KrV B93). Mag man auch die Möglichkeit ‚synthetischer Urteile a priori‘ anzweifeln, deren formale Bedingungen aufzuzeigen Kant angetreten war (vgl. KrV B19), so setzt doch selbst noch die postmoderne Kritik am Konstruktivismus zumindest einen Zweck voraus. Kant fragt denn auch: „Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen?“ (KrV B844). So sei etwa die Annahme der „zweckmäßige[n] Einheit“ der Natur im „Wesen der Willkür selbst gegründet“ (KrV B845). Gerade weil die Philosophie Kant zufolge ihre Erkenntnisse nicht „aus der Konstruktion der Begriffe“ gewinnen soll, wie die Mathematik, sondern Erkenntnisse „aus Begriffen“ (KrV B865), muss die Vernunft (regulative) Ideen postulieren.

Eine Hypothese setzt Grenzen, innerhalb derer eine Problemlösung und deren vollständige Darstellung zumindest angestrebt wird. Gleichzeitig sollte es als ein Grundsatz der wissenschaftlichen Praxis anerkannt sein, dass, ebenfalls mit Kant

⁶³ J. Früchtl: *Ästhetische Erfahrung & moralisches Urteil* (Anm. 27), S. 9.

⁶⁴ G. W. F. Hegel: „Die Wissenschaft der Logik“ [Teil I: Die objektive Logik, 1812; Teil II: Die subjektive Logik, 1816; 2. Aufl.: 1831]. In: *Werke* (Anm. 11), Bde. V & VI. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw, Bde. 605 & 606), Bd. V, S. 67 [Teil I, Buch 1: Die Lehre vom Sein: Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? S. 64–78].

zu sprechen, es „sehr was Ungereimtes [sei], von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welcher Seite sie notwendig ausfallen müsse“ (KrV B775). Seinen Absichten zu folgen bedeutet aber nicht zwangsläufig, bereits das Ergebnis vorauszusetzen, sondern nur, dass die behandelten Probleme im Rahmen der Möglichkeiten lösbar sein sollen. Es ist also nach wie vor sinnvoll, Überlegungen darüber anzustellen und zugrunde zu legen, was überhaupt zu wissen möglich ist. Dies hat Kant mit seiner Transzendental-Philosophie versucht. Für die Wissenschaft bedeutet dies unter anderem, immer schon logisch vorauszusetzen, dass sich die behandelten Gegenstände rational bestimmen und systematisch ordnen lassen. Das mag trivial erscheinen. Aber ohne solche Grundsätze bliebe alle wissenschaftliche Forschung ein „bloßes Herumtappen“ (KrV BXV).

Nun sind aber laut Kant die „höchsten Zwecke“, die der Mensch sich setzen kann, nicht solche der Wissenschaft, sondern solche der „Moralität“ (KrV B844). Mag auch eine wissenschaftliche ‚Metaphysik der Natur‘, wie Kant sie angestrebt hatte, nicht länger statthaft scheinen, so betrifft dieser Geltungsverlust zwar das „Monopol der Schulen“ – in diesem Falle die Geltung des Kantianismus selbst –, widerlegt damit jedoch keineswegs das (metaphysische) „Interesse der Menschen“ (KrV BXXXII). Selbst Wittgenstein hat den „Wert“ der „Gedanken“, die er im *Tractatus logico-philosophicus* mitteilte, weniger darin gesehen, dass sie ‚wahr‘ seien und also die behandelten Probleme gelöst hätten, als darin, mit seiner Untersuchung nebenbei aufgezeigt zu haben, „wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind“.⁶⁵ Mit Kant könnte man hinzufügen, daß die (spekulative) Vernunft hier durchaus „Ursache hat zufrieden zu sein“, jedoch nur dann, „wenn sie nicht aufs Praktische sieht“ (KrV B833).

Dass die philosophische Tradition des Abendlandes spätestens seit Sokrates an den moralischen Problemen immer von Neuem sich abarbeitet, mag unter anderem daran liegen, dass die Philosophie selber gar nicht praktisch sein kann; zumindest dann, wenn man unter „Praxis“ solche Tätigkeiten versteht, die sich etwa mit Hannah Arendt auf die Grundformen der lebendigen „Arbeit“, des dinglichen „Herstellens“ oder des gesellschaftlichen „Handelns“ zurückführen ließen.⁶⁶ Verhältnisbestimmungen von Theorie und Praxis und selbst die Einsicht, dass es nichts Praktischeres gebe als eine Theorie, bleiben theoretisch. Die Philosophie ist eine reflektierende Wissenschaft. Sie behandelt auch die Probleme der Praxis auf theoretische Weise. Im Unterschied zu den Einzelwissenschaften hat es die Philosophie eigentlich nicht mit einem bestimmten Bereich des Wirklichen sondern mit dem ‚überhaupt Möglichen‘ zu tun. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Phi-

⁶⁵ L. Wittgenstein: „*Trac. log.-philos.*“ (Anm. 24). In: *Werke*, Bd. I, S. 10 [Vorw.].

⁶⁶ Hannah Arendt: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* [*The Human Condition*, 1958, dt. 1967]. – 6. Aufl. (1. Aufl. 2002). – München: Piper, 2007, S. 16 f. [Kap. 1, Abs. 1: *Vita activa* oder *Condition humaine*, S. 16–21].

losophie, wie Fichte forderte, bereits „das menschliche Wissen überhaupt [...] erschöpft“⁶⁷, sondern nur, dass ‚praktisch‘ bestenfalls der Gebrauch sein könne, der sich von philosophischen Theorien machen ließe. Darauf aber hat die Philosophie als solche keinen direkten Einfluss.

Die Philosophie auf einen instrumentellen Charakter zu reduzieren, heißt, ihr kritisches Potenzial preiszugeben. Der Philosoph erschiene dann als ein ‚Sophist‘. Seit Platon ist der Begriff eines solchen ‚Weisen‘ negativ konnotiert. Im Rückblick sieht sich die praktische Philosophie von Beginn an vor ein Dilemma gestellt: Solange sie das Wissen um das Gute aus Gründen des individuellen oder gesellschaftlichen Vorteils und Nutzens sucht, vermag sie nicht zu sagen, was das Gute „an sich“ (*αὐτὸ καθ’ αὐτό*) sei.⁶⁸ Wenn sie sich diesem aber zuwendet, dann kann die Philosophie nicht länger (selber) praktisch sein. Mit Hegel liegt in dieser „abstrakten Haltung“ der Mangel des „Sokratischen Prinzips“ der Ethik: „Affirmatives läßt sich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwicklung.“⁶⁹

Vor dem Hintergrund einer Alternative, die Walter Benjamin aufgemacht hat, bedarf die Rede von einer ‚Funktion‘ der Autonomie des Ästhetischen der Erläuterung. Der Funktionsbegriff kann dazu dienen, entweder die „Ästhetisierung des Politischen“ oder die „Politisierung der Kunst“ zu kritisieren.⁷⁰ In beiden Fällen ist es allerdings nicht möglich, sinnvoll von einer Selbstbestimmung der Kunst zu sprechen. Kant definierte den Ausdruck „Funktion“ als „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (KrV

⁶⁷ J. G. Fichte: „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ [1784, ²1798]. In: *Werke* (Anm. 57), Bd. I: Zur theoretischen Philos. (1792-1810). Erster Teil. – Nach der 2., verb. u. verm. Ausg. Jena & Leipzig: Gabler, 1798. – Berlin: Veit & Comp., 1845, S. 27–81: S. 57 f. [§ 4. Inwiefern kann die Wissenschaftslehre sicher seyn, das menschliche Wissen überhaupt erschöpft zu haben? S. 56–62]: „Das menschliche Wissen überhaupt soll erschöpft werden, heisst, es soll unbedingt und schlecht-hin bestimmt werden, was der Mensch nicht bloss auf der jetzigen | Stufe seiner Existenz, sondern auf allen möglichen und denkbaren Stufen derselben wissen könne.“

⁶⁸ Vgl. E. Cassirer: „*An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*“ [1944]. In: *ECW* (Anm. 1), Bd. XXIII. Text u. Anm. bearb. v. Maureen Lukay. – Nach der 1. Aufl., ersch. USA 1944. – Hamburg: Meiner, 2006, S. 44; vgl. ders.: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Übers. v. Reinhard Kaiser. – Dt. Erstausg. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1990, S. 67 [Kap. 3]: Der Ausdruck „an sich“ könne, so Cassirer, im Anschluss an Platon den Gegenstand von methodischen Untersuchungen bezeichnen, die von der menschlichen Fähigkeit kündeten, „Beziehungen zu isolieren – sie in ihrer abstrakten Bedeutung zu verstehen“.

⁶⁹ G. W. F. Hegel: „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ [gehalten: 1805/06; 1816/17 bis 1831/32]. In: *Werke* (Anm. 11), Bde. XVIII–XX: Bd. XVIII: Erster Teil: Griech. Philos.; Bd. XIX: Zweiter Teil: Philos. des Mittelalters. Bd. XX: Dritter Teil: Neuere Philos. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 (= stw, Bde. 618–620), Bd. XVIII, S. 467 [Teil I.1, 2b: Philos. des Sokrates, S. 440–455].

⁷⁰ Walter Benjamin: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ [1936]. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Unter Mitw. v. Theodor W. Adorno & G. Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, Bd. I,2, S. 471–508: S. 508.

B93). Die Einheit im „Begriff“ setzt eine „Bedingung“ und ein „Bedingtes“ voraus (KU BLVII). Deshalb hat Kant die Kategorien des Verstandes aus der Urteilstafel abgeleitet, nämlich aus den logischen „Funktionen der Einheit in den Urteilen“ (KrV B94). Eine Funktion kann man nicht vorfinden. Sie muss durch eine geistige Tätigkeit hergestellt werden. Wenn diese Funktion nicht in einem Verstandesbegriff, sondern einem Vernunftbegriff liegen soll, dann handelt sich um einen Zweck, mit anderen Worten: um eine spezifische Form des ‚Gebrauchs‘, der sich von einem Gedanken machen lassen soll.

Es muss also geklärt werden, was wozu gebraucht wird, damit der Missbrauch eines Gedankens verhindert werden kann. Dazu bedarf es der Kritik. In der Logik betrifft diese Kritik mit Kant den transzendenten Gebrauch von Gedanken „ohne [möglichen] Inhalt“, weil solche Gedanken „leer“ bleiben müssten (KrV B75). Einerseits sei es deshalb „notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen“ (ebd.). Andererseits müsse zu diesem Zweck „sorgfältig“ zwischen „Logik“ und „Ästhetik“ unterschieden werden, nämlich zwischen der „Wissenschaft von Verstandesregeln überhaupt“ und der „Wissenschaft von Regeln der Sinnlichkeit überhaupt“ (KrV B76). Es gehe, so Kant wörtlich, darum, dass wir „ihre Funktionen nicht vertauschen“ (KrV B75 f.). In der Ethik betrifft die Kritik der Art des ‚Gebrauchs‘ den Umgang mit Menschen, wie in der folgenden Version des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (GMS 429). Wenn in diesem Zusammenhang von „brauchen“ die Rede ist, dann geht es in einem weiteren Sinne auch um eine Kritik der Sitten und Gebräuche. So lässt Goethe in seinem *Tasso* den Herzog die Worte „brauchen“ und „gebrauchen“ beinahe synonym gebrauchen: „Wer vieles brauchen will, gebrauche jedes / In seiner Art.“⁷¹ Hier wird auch ein Aspekt des Wahrheitsbegriffs kenntlich gemacht, der seinerseits den *Pragmatismus* vorbereitet hat.⁷² Die Menschen (ge)brauchen die Wahrheit zu ihrem Vorteil. Nur dasjenige, was eine bestimmbare Funktion habe, sei brauchbar bzw. wahr. Auch Schiller beklagte: „Der

⁷¹ Vgl. Jacob Grimm & Wilhelm Grimm: Art. „Gebrauchen“. In: Dies.: *Deutsches Wörterbuch*. Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akad. der Wiss. u. der Akad. der Wiss. zu Göttingen. – Neuausg. 33 Bde. (1. Aufl. 16 Bde. Leipzig 1854–1860). – Stuttgart: Hirzel, 2007, Bd. IV, Sp. 1826: „Eine durchgeführte Unterscheidung von brauchen und gebrauchen auch nur zu versuchen ist unmöglich, da beide im Sprachgefühl jetzt und weit rückwärts im wesentlichen zusammenfallen.“ [Zitatnachweis: J. W. Goethe: *Tasso*, 5. Aufzug, 1. Auftritt].

⁷² Vgl. William James: „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus“ [1907]. In: Rüdiger Bubner (Hrsg.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. VIII: 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Reiner Wiehl. – Bibliogr. erneuerte Ausg. (1. Aufl. 1981). – Stuttgart: Reclam, 1995 (= RUB, Nr. 9918), S. 428–454: S. 430: „Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist.“

Nutzen ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen sollen“ (ÄE 2,311).

Einer solchen Verwirrung des Funktionsbegriffs lässt sich mit Ernst Cassirer begegnen. Im Anschluss an Hermann Cohen hat Cassirer die materialistische Hypothese verworfen, (die auch in der Aufklärung vorherrschend war,) wonach sich die Form der Wissenschaft aus der Erfahrung gewinnen lasse. Cohen habe, so Cassirer, auf den sogar unter den Kantianern verbreiteten „Grundfehler der naiven Welt- und Dingansicht“ aufmerksam gemacht, der darin liege zu meinen, die Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse ließe sich in der „psychophysischen Organisation“ auffinden, was vielmehr ein Rückfall sei, „wieder mitten in jenem Strom des Werdens, aus dem die Wissenschaft, nach dem strengen transzendenten Begriff, den Kant von ihr ausgeprägt hatte, uns herausheben sollte“. ⁷³ Cassirer hat außerdem darauf hingewiesen, dass das Begriffspaar von ‚Subjekt und Objekt‘ kein statischer Gegensatz sei, wie auch der räumliche von ‚Innen und Außen‘, sondern von „gleichsam dynamischer Natur“, weil es als ein Gegensatz nur bezogen auf seine „Funktion“ konstant sei, während sein „Inhalt“ wechseln könne. ⁷⁴ Ein Funktionsbegriff zielt nicht mehr auf den ontologischen Status der Allgemeinbegriffe, also auf Probleme des Begriffsrealismus, die bei Aristoteles präformiert worden sind und die Wissenschaftstheorie über den Universalienstreit im Mittelalter bis in die Neuzeit hinein geprägt haben. ⁷⁵ Vielmehr geht es seit Kant darum, was den wissenschaftlichen Aussagen ihre Konsistenz verleiht.

Mit der Differenzierung von *Substanzbegriff* und *Funktionsbegriff* hat Cassirer plausibel gezeigt, dass sich die (symbolischen) Formen der Erkenntnis auch nachträglich nicht auf empirische Quellen zurückführen lassen. ⁷⁶ Einwände, die hier vorgebracht werden könnten, etwa, dass es synthetische Urteile a priori gar nicht

⁷³ E. Cassirer: „Hermann Cohen (1920)“. In: *ECW* (Anm. 1), Bd. IX: Aufsätze u. Kleine Schriften: 1902–1921. Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon. Hamburg: Meiner, 2000, S. 498–509; S. 503.

⁷⁴ Ders.: „Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik“ [1910]. In: *ECW* (Anm. 1), Bd. VI. Text u. Anm. bearb. v. Reinhold Schmücker. – Nach der 2., unveränd. Aufl., Berlin 1923 (1. Aufl. 1910). – Hamburg: Meiner, 2003, S. 295.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 240 f.

⁷⁶ Ders.: „Philosophie der symbolischen Formen“ [3 Bde. Bd. I: 1923; Bd. II: 1925; Bd. III: 1929]. In: *ECW* (Anm. 1), Bde. XI–XIII, Bd. XII: Zweiter Teil: Das mythische Denken. Text u. Anm. bearb. v. Claus Rosenkranz. – Nach der 1. Aufl. Berlin 1923. – Hamburg: Meiner, 2003, S. 35 [Teil II, Abs. 1, Kap. 1: Charakter u. Grundrichtung des mythischen Gegenstandsbewußtseins, S. 35–73]: „Die ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ nimmt diesen kritischen Grundgedanken, dieses Prinzip, auf welchem Kants ‚Kopernikanische Drehung‘ beruht, auf, um es zu erweitern. Sie sucht die Kategorien des Gegenstandsbewußtseins nicht nur in der theoretisch-intellektuellen Sphäre auf, sondern sie geht davon aus, daß derartige Kategorien überall dort wirksam sein müssen, wo überhaupt aus dem Chaos der Eindrücke ein Kosmos, ein charakteristisches und typisches ‚Weltbild‘ sich formt.“

gebe, oder auch, dass der Mensch gar kein „*animal symbolicum*“⁷⁷ sei, bestätigen genau das, was mit dem Funktionsbegriff ausgedrückt wird. In der sinnlichen Erfahrung kann solch abstrakten Begriffen nichts entsprechen. Es handelt sich um Imperative, mit denen wir an die Welt herantreten, um sie uns begreiflich zu machen: „Denn in der Tat ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung [sic!] der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann“ (KrV B 396).

Mit dem Ausdruck *Funktion* könnte demnach die theoretische Einheit von Vorstellungen in einem (Verstandes-)Begriff, die praktische Einheit von Forderungen in einem Zweck(-Begriff) oder auch die ästhetische Einheit von Empfindungen in einer Anschauung gemeint sein. Um sinnvoll von einem Gebrauch solcher Funktionen sprechen zu können, müssten sie sich allerdings auf empirische Anwendungsgebiete beziehen lassen. Auch Kants Rede von *Interesse* und *Zweckmäßigkeit* erscheint von hieraus in einem anderen Licht. Funktionen dienen ihrem Gebrauch. Dieser Begriff von Funktion aber ist seinerseits bloß funktional.

Die Ästhetik hat sich nicht zufällig im Zeitalter der Aufklärung als eine eigenständige philosophische Disziplin herausgebildet. Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zeichnet sich durch ein Denken aus, das seine eigenen divergierenden Tendenzen mit reflektiert. Während sich für die künstlerische Produktion durch eine zunehmend pluralisierte und entkonventionalisierte Formgebung mehr und mehr Freiräume eröffneten, war die philosophische Ästhetik gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts gleichzeitig durch jene Selbstkritik geprägt. Die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten wurde zur Not des Künstlers. Zwar waren in der Epoche der Aufklärung andere Probleme zu bewältigen als in der unsrigen. Aber die Philosophie der Aufklärung hat etwas herausgestellt, was historisch ungebunden ist. Die Aufklärung sollte ein Korrektiv sein, das den Menschen im Gebrauch seiner Freiheit anleitet. Jean Le Rond d’Alembert hat dies mit Blick auf die Gängelung von „Vernunft“ (*raison*) und „Geschmack“ (*goût*) in unfreien Zeiten ange mahnt: „Denn nur die Freiheit im Tun und Denken befähigt, Großes zu vollbringen, und sie bedarf nur der Aufklärung, um vor Übertreibung bewahrt zu bleiben.“⁷⁸ Wenn es zutrifft, dass wir gegenwärtig in metaphysikkritischen Zeiten leben, dann könnte es im Geiste der aristotelischen *Mesotes*-Lehre sinnvoll sein zu

⁷⁷ Vgl. E. Cassirer: *Versuch über den Menschen* [Essay on Man] (Anm. 68), S. 51 [31].

⁷⁸ Jean Le Rond d’Alembert: *Einleitung zur Enzyklopädie* [1751]. – Durchges. u. mit einer Einl. hrsg. v. Günther Mensching. – Hamburg: Meiner, 1997 (= PhB, Bd. 473), S. 55. – Vgl. Ders.: „*Discours préliminaire*“. In: Ders. & Denis Diderot (Hrsg.): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* [Paris 1751–1780]. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1966, Bd. I, S. j–xliv: S. xx: „[...] car il n’y a que la liberté d’agir & de penser qui soit capable de produire de grandes choses, & elle n’a besoin que de lumieres pour se préserver des excès.“

fragen, inwieweit Metaphysikkritik sich noch metaphysisch rechtfertigen lasse: „[D]enn zur Mitte werden wir gelangen, indem wir kräftig von der falschen Linie abdrängen – so wie die Leute tun, die krummes Holz zurechtbiegen.“⁷⁹ Nicht nur mit Blick auf diesen Zweck ist die Aufklärung eine unendliche Aufgabe, denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (IaG 23).

5. Methode: Historische Systematik und kritische Hermeneutik

„Keine Behandlung der echten Philosophiegeschichte kann bloß historisch gemeint und bloß historisch orientiert sein. Denn der Rückgang auf die philosophische Vergangenheit will und muß stets zugleich ein Akt der eigenen philosophischen Selbstbesinnung und Selbstkritik sein“ (E. Cassirer)⁸⁰.

Die Methode der vorliegenden Studie ist historisch-systematisch und kritisch-hermeneutisch. Sie dient der „Erörterung des positiven Nutzens kritischer Grundsätze“ (KrV BXXIX). Sie ist nicht dekonstruktivistisch, diskurstheoretisch oder bloß analytisch. Desweiteren ist die Untersuchung nicht biographisch fundiert, sie liefert keine Sozialgeschichte oder Ideologiekritik der Aufklärung. Auch soll es nicht darum gehen, eine neue Ethik oder Ästhetik zu begründen oder darum, künstlerische Techniken zu analysieren oder Kunstwerke zu interpretieren. Getragen wird die Untersuchung von der Einsicht, dass der Gegenstand einer philosophischen Reflexion dieser Reflexion nicht allein äußerlich sein sollte. Damit ist zunächst nicht viel gesagt, nur soviel: „[D]ie Geschichte der Philosophie muß selbst philosophisch sein.“⁸¹

Der Methodenpluralismus in der Philosophie der Gegenwart stellt sich dar als eine indirekte Folge der im Laufe der Philosophiegeschichte unternommenen Versuche, einheitliche Prinzipien und Regeln der Philosophie aufzustellen und zu eta-

⁷⁹ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. u. Nachw. v. Franz Dirlmeier, Anm. v. Ernst A. Schmidt. – Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Aufl. 1983 (1. Aufl. 1969). – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 8586) [Abk.: *Nik. Eth.*], S. 52 [II.9 (B), 1109b 7]; vgl. ders.: „*Ethica Nicomachea*“ [*Ἠθικῶν Νικομάχειων*]. In: *Aristotelis Opera*. 10 Bde. Hrsg. v. Immanuel[is] Bekker[i]. *Accedunt Indices Sylburgiani*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1837 (1831 ff.), Bd. IX, S. 1–219: S. 39: „[...] πολὺ γὰρ ἀπαγαγόντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν.“

⁸⁰ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. XV [Einl.].

⁸¹ G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XX, S. 467 [Anh. Berliner Nachschrift der Einl. von 1820, S. 464–467]: „Die Philosophie ist Vernunftkenntnis, die Geschichte ihrer Entwicklung muß selbst etwas Vernünftiges, die Geschichte der Philosophie muß selbst philosophisch sein.“ – Vgl. auch: Günther Mensching: „Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte“. In: Ders. & Georgi Kapriev (Hrsg.): *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*. Sofia: Publishing House East-West, 2004, S. 9–24: S. 15: „Die Geschichte der Philosophie ist selbst Philosophie.“

blieren. Angesichts dieser paradoxen Situation scheint das Projekt, die Philosophie als eine exakte Wissenschaft zu betreiben, das im Deutschen Idealismus begonnen und durch den Neukantianismus, die Phänomenologie und die Analytische Philosophie in unterschiedlicher Weise fortgeführt worden ist, gescheitert zu sein. Betrachtet man die Philosophiegeschichte unter diesem Aspekt, dann wird einerseits deutlich, dass sich Gegenstände mit zunehmender Abstraktion auflösen und hinter der Methode verschwinden. Andererseits ließe sich umgekehrt behaupten, dass die Philosophie ihre Gegenstände erst erzeuge. In den Worten Cassirers ist die Methode „gleichzeitig das sachlichste und das persönlichste Element in jeder Philosophie“⁸². Das Einnehmen einer bestimmten Perspektive, aus der heraus Thesen aufgestellt und Urteile geprüft werden, tritt mit den Inhalten der Theorie in Wechselbestimmung. Die Eigenständigkeit der Methode ist eine Konstruktion.

Im achtzehnten Jahrhundert wird das Verfahren einer Funktionsbestimmung des Schönen radikalisiert. Sabine M. Schneider spricht hier von einer „Vorgängigkeit der Theorie vor der Werkpraxis“⁸³. Die ästhetische Theorie beginnt, sich von der vorhandenen Kunst zu lösen. Damit bahnt sich ein im neunzehnten Jahrhundert aufbrechendes Problem an, das John Dewey beklagt hat: „Durch eine jener ironischen Verkehrungen, die im Gange der Geschehnisse des öfteren in Erscheinung treten, ist die Existenz der Kunstwerke, von der die Bildung einer ästhetischen Theorie abhängig ist, zur Behinderung einer Theorie über sie geworden.“⁸⁴ Die ästhetische Erfahrung fügt sich anscheinend dem Begriff nicht mehr, den die Ästhetik ihr vorzugeben versucht. Josef Früchtl hat in dem Umstand, dass „der philosophischen Ästhetik [...] ihr Gegenstand abhanden“ gekommen sei, neben dem ‚theorie-externen‘ Problem, dass die Kunst zunehmend mit ihrer „Autonomie“ ernst gemacht habe, auch das ‚theorie-internes‘ Problem gesehen, dass „das jeweilige Ordnungsprinzip sich stets bald als willkürlich zu erkennen“ gegeben habe und die Ästhetik deshalb ‚nur‘ noch als eine „Weltanschauungsphilosophie“ bestehen könne.⁸⁵ Hartmut Böhme, Peter Matussek und Lothar Müller haben gefordert, dass kulturwissenschaftliche Methoden für die Bereiche *Geschichtsschreibung*, *Gegenstandserforschung* und *Selbstreflexion* gleichermaßen brauchbar sein sollten.⁸⁶ Eine solche Methodik kann aber ebenfalls nicht als ein konsistentes Organon angewandt werden. Das gilt in besonderem Maße für die philosophische Ästhetik. Gerade hier sind Experimentierfelder angelegt, auf denen Tradition und Progression, Konvention und Innovation einander wechselseitig beeinflussen. Als philosophische Disziplin sollte die Ästhetik kritisch sein, wie es der englische

⁸² E. Cassirer: „Methodik des Idealismus“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 116 [83].

⁸³ S. M. Schneider: *Klassizismus & Romantik* (Anm. 32), S. 98.

⁸⁴ J. Dewey: *Kunst als Erfahrung* (Anm. 9), S. 9 [Kap. 1: Das lebendige Geschöpf, S. 9–28].

⁸⁵ J. Früchtl: *Ästhetische Erfahrung & moralisches Urteil* (Anm. 27), S. 12 f.

⁸⁶ Vgl. Hartmut Böhme, Peter Matussek, Lothar Müller: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 2000, S. 87.

Ausdruck *criticism* deutlicher kundtut. Versteht man unter Schönheit allerdings keinen Substanz-, sondern einen Funktionsbegriff, dann sind die kognitiv-bestimmende und die emotional-empfindende Sphäre im ästhetischen Urteil miteinander verwoben. Die Differenz von stofflichem Gehalt und formaler Gestalt muss dann nicht am schönen Gegenstand entschieden werden, sondern kann in ihrer Funktion als Einheit gedacht werden, ohne dabei von empirischen Besonderheiten der ästhetischen Erfahrung abzuhängen.

Den Kritikbegriff, der sich in spezifischer Form im achtzehnten Jahrhundert herausbildet, soll hier nicht nur als Möglichkeit der Negation des Gegenwärtigen verstanden werden. Vielmehr setzt Kritik die Teile, die zueinander in Beziehung gesetzt werden, erst auseinander. Sie bezieht sich sowohl auf die „Quellen“, als auch die „Grenzen“ der Erkenntnis (KrV B25). So verstanden, stellt der Begriff vor ein Dilemma. Entweder bezieht die Kritik ihre eigenen Voraussetzungen mit ein und entfernt sich so von dem, was eigentlich kritisiert werden soll, oder sie gewinnt ihre Konsistenz erst durch das Objekt der Kritik und schneidet so die Möglichkeit der kritischen Distanznahme ab. Um beides zu verhindern, muss beides durchgeführt werden. Die historischen Quellen müssen systematisch behandelt werden und die hermeneutische Arbeit muss kritisch bleiben. System- und Kritikbegriff gehören zusammen. Wie ein staatliches Gebilde Bedingungen seiner Stabilität hat, die der Staat nicht garantieren kann, so hat eine philosophische Theorie Voraussetzungen, die erst im Vollzug der Reflexion sichtbar werden.

6. Aufbau und Gliederung: Natur, Freiheit und Kunst

„Die *Wissenschaft* gibt uns Ordnung im Denken; die *Moral* gibt uns Ordnung im Handeln; die *Kunst* gibt uns Ordnung in der Auffassung der sichtbaren, greifbaren und hörbaren Erscheinungen“ (E. Cassirer)⁸⁷.

Der Aufbau und die Gliederung der Arbeit orientieren sich an der Trias des Wahren, Guten und Schönen. Auf diesen drei Ebenen wird die moralische Funktion der Autonomie der Ästhetik untersucht, also auf einer theoretischen, einer praktischen und einer ästhetischen Ebene. Kant hat dem Dualismus von Natur- und Moralphilosophie eine Reflexion auf ästhetisch-teleologische Probleme zur Seite gestellt. Zwar werden ausdrücklich nur zwei Gesetzgebungen der Vernunft anerkannt: „Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da *ist*; die der Sitten, nur auf das, was da sein *soll*“ (KrV B868). Die Bestimmung dessen, *was ist*, wird durch „*Naturbegriffe*“, die Bestimmung dessen, was sein soll, durch den „*Freiheitsbegriff*“ möglich (KU BXII). Die Philosophie lässt sich dementsprechend (nur) in

⁸⁷ E. Cassirer: *Versuch über den Menschen [Essay on Man]* (Anm. 68), S. 257 [181]: „*Science gives us order in thoughts; morality gives us order in actions; art gives us order in the apprehension of visible, tangible, and audible appearances.*“

die theoretische und die praktische unterteilen. Allerdings legen nicht nur Kants drei *Kritiken*, sondern auch die drei Hauptfragen der Vernunft, nämlich was ich wissen könne, tun solle und hoffen dürfe, eine Dreiteilung der Philosophie nahe, wonach diese entweder bloß theoretisch, bloß praktisch oder aber beides zugleich sei (vgl. KrV B833). Problematisch ist zudem, dass in den *Vorlesungen über Logik* die übergeordnete Frage: „Was ist der Mensch?“, gestellt wird, woraus sich vier Disziplinen ergäben, nämlich *Metaphysik*, *Moral*, *Religion* und *Anthropologie* (vgl. Log. 25). Diese Disziplinen gehören jedoch nicht länger zur *Kritik*, sondern bereits zur *Doktrin*. Sie setzen sämtlich die Ergebnisse der Vernunftkritik voraus. Deshalb wird bei der Gliederung die Trias zugrunde gelegt, die Kant mit den drei Anwendungsbereichen der apriorischen Prinzipien der Vernunft gegeben hat (vgl. KU BLVIII): *Natur*, *Freiheit* und *Kunst* (*Kapitel V*, *VIII* und *XI*).

Dass diese Ebenen bei Schiller nicht deutlich voneinander getrennt werden, ist eine Konsequenz seines Ausgangs- und Zielpunktes. Anders als bei Kant, der von den Problemen der Logik ausgegangen ist, sind Schillers philosophische Schriften beinahe durchgehend auf ästhetische Problemzusammenhänge bezogen. Auch bei Schiller aber lassen sich drei Bereiche unterscheiden, die der theoretischen und praktischen Philosophie sowie der Philosophie des Ästhetischen im engeren Sinne zugeordnet werden können. Es handelt sich um den *ästhetische Zustand*, den *ästhetischen Staat* und das *ästhetische Ideal* (vgl. ÄE 20,375; 27,410; 9,334). Im ästhetischen Zustand sollen sich die Rezeptivität der Empfindungen und die Spontaneität des Denkens in einem freien Spiel vereinen und dem Menschen seine natürliche Freiheit immer aufs Neue im ästhetischen Leben zurückgeben (*Kapitel VI*). Im ästhetischen Staat soll eine in Analogie zur Schönheit des Spiels vorgestellte liberale Regierung dafür sorgen, dass dieser Staat weder im Chaos der Anarchie versinkt – was geschähe, wenn seine Bürger allein ihren sinnlichen Neigungen folgten –, noch seine Ordnung allein dadurch stabilisiert, dass er den Bürgern die Pflichterfüllung oktroyiert (*Kapitel IX*). Und im ästhetischen Ideal sollen (sittliche) Ideen durch die produktive Einbildungskraft zur künstlerischen Darstellung gebracht werden (*Kapitel XII*).

Im jeweils ersten Kapitel der drei Teilstücke des Hauptteils (*Teil B*, *C* und *D*) wird versucht, die eigentümliche Denkweise der Aufklärung in der theoretischen, praktischen und ästhetischen Philosophie historisch herauszuarbeiten (*Kapitel IV*, *VII* und *X*). Das jeweils zweite Kapitel dieser drei Teilstücke widmet sich Kant (*Kapitel V*, *VIII* und *XI*), das jeweils dritte Schiller (*Kapitel VI*, *IX* und *XII*). Noch im Rahmen dieses ersten Teilstücks (*Teil A*) folgen ein Kapitel, das Kant und Schiller als Aufklärer vorstellt (*Kapitel II*), und eines, das einige Vorbedingungen der philosophischen Tradition bei Platon behandelt (*Kapitel III*). Im abschließenden Teil (*Teil E*) wird mit Blick auf die Untersuchungsergebnisse der Frage nachgegangen, ob der „kritische Weg“ noch offen sei (vgl. KrV B884). Dieser Teil enthält Bemerkungen zur nachkantischen Philosophiegeschichte (*Kapitel XIII*), eine

Untersuchung der von Schillers *Nänie* inspirierten Frage, weshalb auch das Schöne sterben müsse (*Kapitel XIV*), und eine Schlussbemerkung (*Kapitel XV*).

II. Kant und Schiller als Aufklärer

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (Kant: WA 35 [481]).

Am Beginn der Moderne steht der Versuch, die durch Renaissance, Reformation und Aufklärung als verloren erlebte Einheit von Wissenschaft, Gesellschaft und Kultur in anderer Weise wieder herzustellen. Die Aufklärung hat sich auf den Gebieten der Logik, Ethik und Ästhetik kritisch von den überkommenen metaphysischen Systemen distanziert. Dabei hat sie das Prinzip der *Subjektivität* in rationaler und emotionaler Hinsicht zur Geltung gebracht. Kant und Schiller stehen philosophiegeschichtlich am Übergang von der Aufklärung zum Deutschen Idealismus. Das Projekt der Aufklärung bestand darin, die Welt nicht bloß interpretieren, sondern verändern zu wollen. Das hat die Aufklärung auch getan.⁸⁸

Karl Marx' elfte These über Ludwig Feuerbach: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt aber darauf an, sie zu *verändern*“⁸⁹, ist so gesehen anachronistisch. Sie suggeriert einen radikalen Bruch mit der Tradition, der sich in seinen Ursprüngen weit zurückverfolgen lässt. So ist etwa eines der Resultate der Aufklärung, dass nämlich die Moderne, wie Habermas schreibt, „ihre Normativität aus sich selber schöpfen“ müsse⁹⁰, bereits im Universalienstreit des Mittelalters latent. Die Wurzel der Freiheit (*radix libertatis*) wurde hier von der Vernunft in den Willen verpflanzt. Zwar hatte Hegel tatsächlich geschrieben: „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt.“⁹¹ Karl Löwith hat bei Hegel eine Parallele zu Goethe gesehen: „Beide haben die *theoria*, im ur-

⁸⁸ Vgl. Günther Mensching: „Einleitung“. In: *Jean Le Rond d'Alembert: Einleitung zur Enzyklopädie [Discours préliminaire de l'Encyclopédie, 1751]*. Durchges. u. mit einer Einl. hrsg. v. G. Mensching. – Hamburg: Meiner, 1997 (= PhB, Bd. 473), S. VII–XLIX: S. XVI: „Die Aufklärung hat die Welt nicht bloß interpretiert, sondern verändert.“

⁸⁹ Karl Marx: „Thesen über Feuerbach [Redigierte Fassung]“. In: *Ders. & Friedrich Engels: Werke*. 43 Bde. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED [Abk.: MEW]. Bd. III. Berlin: Dietz-Verl., 1956, S. 7 [11. These].

⁹⁰ J. Habermas: „Zeitbewußtsein der Moderne“ (Anm. 5). In: *Diskurs der Moderne*, S. 16.

⁹¹ G. W. F. Hegel: „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ [1820]. In: *Werke* (Anm. 11), Bd. VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw, Bd. 607), S. 26 [Vorr., S. 10–27].

sprünglichen Sinne des reinen Schauens, noch für die höchste Tätigkeit eingeschätzt.“⁹² Bereits Hegels Feststellung aber, dass es bei historischen Entwicklungen „vernünftig“ zugehe⁹³, kann die Welt verändern, indem sie das Bewusstsein von ihr verändert. Immerhin sollten die Prinzipien der Philosophie des Geistes auch auf die Natur ausgeweitet werden. Die anthropologische und materialistische Kritik an der bloßen Kontemplation trifft die Philosophie also eher insofern, als dass sie gleichsam an demjenigen Ast sägt, auf dem sie selber sitzt. Dieses Problem der Selbstproblematik kennt die Philosophie seit jeher. Stets hat sie um ihr Selbstverständnis im Spannungsfeld von Theorie und Praxis gerungen. Rückblickend ist dies immer auch ein Widerstreit von Sein und Sollen gewesen.

Die zentralen Begriffe der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts sind sämtlich ambivalent bestimmt. Die Vernunft ist objektiv-kontemplativ und subjektiv-instrumentell zugleich. Die Wissenschaft gewinnt ihre Kenntnisse vorgeblich allein aus der Erfahrung, geht aber von Ideen aus, nämlich Zwecken, denen die wissenschaftlichen Erkenntnisse dienen. Die Natur wird als große Maschine und als Modell für moralische Normen vorgestellt. Sie ist kausal-determiniert und schließt die Freiheit des Menschen aus, die gerade darin liegt, dass die Natur keinem göttlichen Willen, sondern mathematischen Gesetzen gehorcht. Die Metaphysik wird bekämpft, die (metaphysische) Idee der Freiheit verteidigt. Der objektive Begriff der Freiheit führt in die Askese, der subjektive in den Hedonismus. Die Religion gilt als Inbegriff der Vorurteile und doch als natürlicher Maßstab der Moral. Die Geschichte ist das Resultat menschlichen Handelns, weder ihr Anfang, noch Ende sind vorgegeben, aber ihr Verlauf lässt sich nicht steuern, sondern ist aus Sicht der Gegenwart zufällig. Der Fortschritt der Wissenschaften und Künste dient der moralischen Vervollkommnung, ist jedoch mit Blick auf dieses Ziel ein Rückschritt, weil er den Menschen von seiner ursprünglichen Natur entfremdet. Der ökonomische Fortschritt dient dem Wohlstand *aller* Menschen, sein Motor aber ist der Egoismus. Die Kunst ist ein Produkt des Genies und orientiert sich doch weiterhin am Vorbild der Antike. Der Geschmack ist individuell-subjektiv, aber seine Kritik ist Teil der objektiven Bestimmung der menschlichen Natur. Der Mensch ist frei und muss doch erst zur Freiheit erzogen werden. – In der philosophischen Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts zeigen sich die Widersprüche der Tradition, auf die sich die Aufklärer, teilweise auch unreflektiert, beziehen. Man kritisiert die Philosophie und will doch weiterhin philosophieren.

⁹² Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. – Nach der 2. Aufl., ersch. New York 1949 (1. Aufl. 1939). – Hamburg: Meiner, 1995 (= PhB, Bd. 480), S. 24 [Einl.: Goethe u. Hegel, S. 17–43].

⁹³ Vgl. G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XVIII, S. 37 [A, 1c: Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien, S. 35–37]: „Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen.“

Ein weiterer ambivalenter Begriff der Aufklärung ist der Begriff ‚Aufklärung‘ selbst. Er bezeichnet sowohl eine Epoche der Philosophiegeschichte, Lehrmeinungen und Kontroversen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, als auch eine Methode, wenn nicht gar die Aufgabe der Philosophie schlechthin. Umso bemerkenswerter ist dies, weil die Rede von ‚Aufklärung‘ metaphorisch ist. Sie gehört zum Bereich der Licht-Metaphorik. Jean Le Rond d’Alembert konzipierte die Aufklärung entsprechend als einen Ausgang aus der Finsternis und deutete diesen Prozess nicht allein erkenntnistheoretisch, sondern zugleich historisch. Die Aufklärung sei einer „Zwischenstufe geistiger Dämmerung“ (*d’un long intervalle d’ignorance*) gefolgt, einem „dunklen Zeitalte[r]“ (*tems ténébreux*), das zwischen der Antike und der Wiedergeburt der Wissenschaften in der Renaissance gelegen habe.⁹⁴ Damit setzt d’Alembert das Epochenbewusstsein der Aufklärung negativ vom (dunklen) Mittelalter ab. Auch das, was wahr, gut und schön ist, erschließt sich dem erkennenden Subjekt jeweils nicht unmittelbar, sondern erst dann, wenn die Aufklärung bereits begonnen hat, ihre Arbeit zu verrichten: „Die Grundlehren von Künsten und Wissenschaften waren für uns verloren, weil das Schöne und das Wahre, die sich den Menschen überall zu zeigen scheinen, doch erst bewußt werden, wenn man sie besonders darauf hinweist.“⁹⁵ Die Aufklärung erfüllt dabei zugleich die Funktion eines Korrektivs. Sie soll das „Menschengeschlech[t]“ (*genre humain*) im Zuge seines ‚Ausganges aus der Barbarei‘ (*pour sortir de la barbarie*) zum richtigen Gebrauch der Freiheit anleiten.⁹⁶

Die Aufklärung sollte also einerseits gewährleisten, dass der bereits im Vollzug begriffene Fortschritt einen geordneten Gang nehmen könne, und ist andererseits vorauszusetzen, damit dieser Prozess überhaupt in Gang kommt. Aufklärung steht dabei für den Ausgang aus der Sphäre des Verworrenen und Undeutlichen und gehört dem Ausdruck nach selber zur sinnlich-bildhaften Sprache, zu einer Sphäre also, die der *Klarheit* und *Deutlichkeit* des diskursiven Denkens gemäß der klassischen Metaphysik, d. i. der aristotelischen, hierarchisch untergeordnet war.⁹⁷ Zu der Zeit, als sich eine deutsche Schulphilosophie mit rationalistischer Grundausrichtung gerade erst entwickelte, hatten sich der britische Empirismus und der französische Materialismus bereits von der scholastischen Tradition emanzipiert.

⁹⁴ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours préliminaire]* (Anm. 78), S. 54 [xx].

⁹⁵ Ebd., a. a. O.: „*Les principes des sciences et des arts étoient perdus, parce que le beau et le vrai qui semblent se montrer de toutes parts aux hommes, ne les frappent guere à moins qu’ils n’en soient avertis.*“

⁹⁶ Ebd., S. 55 [xx].

⁹⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie*. Übers. u. hrsg. v. Franz F. Schwarz. – Unveränd. Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Aufl. 2000 (1. Aufl. 1970). – Stuttgart: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 7913) [Abk.: *Metaph.*], S. 20 [I.1 (A) 981b 28 ff.]; vgl. ders.: „*Metaphysica*“ [Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ]. In: *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 4: „[...] und schließlich gelten die betrachtenden Wissenschaften mehr als die bewirkenden.“ / „[...] αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον.“

Mit dem Versuch, die gerade erst entdeckte Öffentlichkeit aufzuklären, ging auch ein Bedeutungswandel des Ausdrucks der *Klarheit* einher. Um die gewonnenen Kenntnisse zu verbreiten, bedurfte es nicht nur der logischen Stringenz in ihrer Herleitung, sondern auch der Anschaulichkeit ihrer Präsentation.

Da die Klärung der philosophischen Begriffe erforderlich schien, eine solche aber in ganz unterschiedlicher Weise durchgeführt wurde, hat die Aufklärung die philosophische Terminologie der Tradition zunächst weiter verwirrt; zumal nicht mehr ausschließlich lateinisch, sondern zunehmend in den jeweiligen National-sprachen philosophiert wurde. In Deutschland setzte sich diese Tendenz, wohl auch in der Ermangelung eines Staates, später durch als in der britischen und französischen Aufklärung. Aus dem Prozess hingegen, den die Aufklärung angestoßen hatte, war bereits zuvor eine gesamteuropäische Bewegung geworden. Moses Mendelssohn stellte im Jahre 1784 fest: „Die Worte *Aufklärung*, *Kultur*, *Bildung* sind in unsrer Sprache noch neue Ankömmlinge. Sie gehören vor der Hand bloß zur Büchersprache. Der gemeine Haufe versteht sie kaum. Sollte dieses ein Beweis sein, daß auch die Sache bei uns noch neu sei? Ich glaube nicht.“⁹⁸ Die Begriffe „*Kultur*“ und „*Aufklärung*“ stehen nach Mendelssohn für die praktische und die theoretische Seite der „*Bildung*“, die ihrerseits erforderlich sei, um den Zustand einer Gesellschaft der „Bestimmung des Menschen“ näher zu bringen.⁹⁹ Die Aufklärung ist also Teil eines Bildungsprojektes.

Aufklärung, *Empfindsamkeit*, *Sturm und Drang*, *Klassizismus* und *Romantik*: solche Epochenbestimmungen sind nur ein möglicher Zugang zur Geschichte der philosophischen Ästhetik. In der Literaturwissenschaft tut man sich mit derartigen Zuschreibungen bisweilen leichter. Auch hier wird allerdings in kanonischer Absicht meist auf extraliterarische Zusammenhänge rekurriert. Rolf Grimminger etwa unterscheidet vier Phasen der deutschen Aufklärung: Eine Übergangsphase in den Jahren 1680 bis 1720/30 zeichne sich durch „politische und galante Klugheit“ aus, eine Phase der rationalistischen Frühaufklärung von 1720/30 bis 1750 zeige sich von der „Systemphilosophie Christian Wolffs“ beeinflusst, die Hochaufklärung zwischen 1750 und 1770 sei durch „Erfahrung und Empfindung“ geprägt und die Spätaufklärung bis zur Französischen Revolution im Jahre 1789 stehe zunehmend im Zeichen von „Kritik und Opposition“ gegen die sozialen und politischen Verhältnisse.¹⁰⁰

⁹⁸ Moses Mendelssohn: „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“ [1784]. In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Hrsg. v. Ehrhard Bahr. – Unveränd. Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Aufl. 1996 (1. Aufl. 1974). – Stuttgart: Reclam, 2000 (= RUB, Nr. 9714), S. 3–8: S. 3 f. [vgl. *Berlinische Monatsschrift (1783-1811) Septemb. 1784*, S. 193–200: S. 193].

⁹⁹ Ebd., S. 4 [194].

¹⁰⁰ Vgl. Rolf Grimminger: „Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts“. In: Ders. (Hrsg.): *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789*. – 2., durchges. Aufl. (1. Aufl. 1980). – München: Hanser, 1984 (= Hansers Sozialgeschichte

Historische Prozesse sollten unter dem kritischen Vorbehalt untersucht werden, dass *Epochen*-Begriffe auch *Reflexions*-Begriffe sind. Wenn Adorno und Horkheimer von einer *Dialektik der Aufklärung* sprechen, dann ist dies sowohl historisch, als auch kritisch zu verstehen. Andernfalls ließe sich im Rückblick auf die Geschichte der Philosophie keine Kritik einer spezifischen Stellung des Geistes zur Realität gewinnen; so etwa, wenn es heißt, dass sich die „Aufklärung [...] zu den Dingen“ verhalte, wie der „Diktator zu den Menschen“.¹⁰¹ Die Frage, ob solche Analogien allein historisch gemeint sein könnten, gibt sofort ihren rhetorischen Charakter preis. Würde sie allerdings verneint, dann betriebe die Kritische Theorie ihrerseits Aufklärung, jedenfalls dann, wenn ein entsprechend weiter Begriff der Aufklärung zugrunde gelegt wird. ‚Aufklärung‘ ist aber nicht bloß die nachträgliche Benennung einer Epoche der Philosophiegeschichte. Es gibt einen spezifischen Grund dafür, die Philosophie im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert eine ‚Epoche‘ der Aufklärung zu nennen, dass nämlich deren Protagonisten selber die Aufklärung als eine solche entworfen haben. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu anderen Epochen, die erst nachträglich als solche bestimmt worden sind, wie etwa das Mittelalter.

In Kants Aufsatz zur *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* aus dem Jahre 1784 heißt es: „Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem *aufgeklärten Zeitalter*? so ist die Antwort: nein, aber wohl in einem *Zeitalter der Aufklärung*“ (WA 40 [491]). Kant leistete mit seiner eigenen Philosophie folglich einen Beitrag zur Aufklärung, wenn er diese als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ definierte (WA 35 [481]). Rund ein Jahrzehnt später meinte Schiller hingegen in seinen 1795 in den *Horen* erschienen Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* feststellen zu dürfen: „Das Zeitalter ist aufgeklärt, das heißt die Kenntnisse sind gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigstens unsre praktischen Grundsätze zu berichtigen“ (ÄE 8,331). Für Schiller war daher eine andere Aufgabe ins Zentrum des philosophischen Interesses gerückt: „Ausbildung des Empfindungsvermögens ist also das dringendere Bedürfnis der Zeit, nicht bloß weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zu Verbesserung der Einsicht erweckt“ (ÄE 8,332). Auch Kant sprach 1794 von einer „Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war“ (EaD 339 [522]). Um so mehr aber stellte sich die Frage, weshalb die Menschen sich nicht willens zeigten, die praktischen Grundsätze auch anzuwenden; oder in Schillers Worten: „[W]oran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?“

der dt. Literatur, Bd. 3), S. 15–99: S. 33 ff. [S. 33–40: Übergangsphase; S. 40–48: Frühaufklärung; S. 48–57: Hochaufklärung; S. 57–72: Spätaufklärung].

¹⁰¹ Theodor W. Adorno & Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [*Dialectics of Enlightenment*, 1944]. – 13. Aufl. der Neuausg. v. 1969. – Frankfurt a. M.: Fischer, 2001, S. 15 [Begr. der Aufklärung, S. 9–49].

(ÄE 8,331). Hans-Robert Jauß hat bereits bei Rousseau die Einsicht herausgelesen, dass sich „Sitten und Moral des gesellschaftlichen Lebens paradoxerweise in dem Maße verschlimmert hätten, wie Wissenschaft und Künste dem gegenwärtigen Gipfel der Aufklärung fortgeschritten seien“, und dass dieser Fortschritt „den Menschen in der Moderne seiner wahren Natur so sehr entfremdet habe, daß er – wiederum paradoxerweise – seiner eigenen Schöpfung, nämlich dem Ergebnis seiner Geschichte, wie einem fremden Werk gegenüberstehe“.¹⁰² Darin ist eine Diskrepanz angelegt, die Georg Simmel als „Atrophie der individuellen durch die Hypertrophie der objektiven Kultur“ beschreibt.¹⁰³

Schiller hat Mittel und Wege gesucht, um aus dem ‚barbarischen‘ Zustand herauszutreten, die sich nicht in einer bloß logisch-rationalen Begründung der Moralität erschöpfen, an der Kant festgehalten hat (vgl. KpV 7). Schillers Gedanke einer ästhetischen Erziehung war zwar nicht neu, aber er stand im Zeichen eines gewandelten Begriffs der Ästhetik. Denis Diderot hatte 1776 von einer „Schule der Empfindungen“ noch mit Skepsis gesprochen: „Ich möchte wissen, wo es eine Schule gibt, in der man empfinden lernt. / Es gibt eine Schule, in die ich sehr viele Schüler schicken würde: nämlich diejenige, in der man lernen kann, das Gute zu sehen und die Augen vor dem Schlechten zu schließen.“¹⁰⁴ Die kritische Ästhetik kann bestenfalls den Blick für die Möglichkeit einer anderen Welt offen halten, ohne doch bereits selbst zur Revolution innerhalb der bestehenden beizutragen.

Für Kant bedeutete ‚Aufklärung‘ wesentlich ‚Kritik‘: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß [...]“ (KrV AXI, Fußn.). Kant opponierte mit seinem eigenen kritischen Ansatz nicht gegen die

¹⁰² Hans Robert Jauß: „Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno“. In: Ders.: *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989 (= stw, Bd. 864), S. 67–103: S. 79.

¹⁰³ Georg Simmel: „Die Großstädte und das Geistesleben“ [1903]. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Otthein Rammstedt, Bd. VII: Aufsätze u. Abh.: 1901–1908. Hrsg. v. Rüdiger Kramme [u. a.]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 116–131: S. 130; vgl. ebd., S. 129: „Die Entwicklung der modernen Kultur charakterisiert sich durch das Übergewicht dessen, was man den objektiven Geist nennen kann, über den subjektiven, d. h. in der Sprache wie im Recht, in der Produktionstechnik wie in der Kunst, in der Wissenschaft wie in den Gegenständen der häuslichen Umgebung ist eine Summe von Geist verkörpert, deren täglichem Wachsen die geistige Entwicklung der Subjekte nur sehr unvollständig und in immer weiterem Abstand folgt.“

¹⁰⁴ Vgl. Denis Diderot: „Verstreute Gedanken über Malerei, Skulptur, Architektur und Poesie als eine Art Fortsetzung der Salons“ [1776]. In: Ders.: *Ästhetische Schriften*. 2 Bde. Übers. v. Friedrich Bassenge & Theodor Lücke, hrsg. v. F. Bassenge. (West-)Berlin: Verl. Das europäische Buch, 1984, Bd. II, S. 574–645: S. 578 [Von der Kritik]; vgl. ders.: „*Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l’architecture et la poésie pour servir de suite aux salons*“ [in: *Correspondance littéraire*, 1776]. In: Ders.: *Œuvres complètes*. 20 Bde. Hrsg. v. Jean Assézat & Maurice Tourneux. Paris: Gamière Frères, 1875 ff., Bd. XII, S. 75–133: S. 78 [De la Critique]: „*Je voudrais bien savoir où est l’école où l’on apprend à sentir. Il en est une autre où j’enverrais bien des élèves, c’est celle où l’on apprendrait à voir bien et à fermer les yeux sur le mal.*“

Aufklärung insgesamt, sondern bloß gegen ihre (unsystematisch-)eklektizistischen und (destruktiv-)skeptizistischen Momente. Um eine ‚systematische Kritik‘ des Erkenntnisvermögens zu ermöglichen, dazu müsse der skeptische mit dem dogmatischen Ansatz verbunden werden:

„Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätigen Seichtigkeit, unter dem angemäßen Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß [...]“ (KrV BXXXVI).

Mit dem dogmatischen Anspruch steht Kant in der Tradition der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie; mit seiner skeptischen Grundhaltung folgte er einer Variante des britischen Empirismus. Leibniz hat der deutschen Philosophie in Cassirers Worten gleichsam den „systematische[n] Geist [...] eingepflanzt“¹⁰⁵, der sich bei Christian Wolff entfaltete; Hume ist es gewesen, der Kant nach eigenem Bekunden „den dogmatischen Schlummer unterbrach“ (Prol. 260). Mit Kant ist nicht nur die Widerlegung der rationalistisch und empiristisch geprägten Ansätze der Aufklärung, sondern auch deren Synthese möglich geworden.

Schiller intendierte seinerseits nicht, den „Geist“ der Kantischen Philosophie zu verwerfen, sondern bloß, deren „scholastische“ Momente (erneut) in eine populäre Form zu bringen.¹⁰⁶ Wenn Schiller mit seiner ästhetischen Theorie eine Synthese von Natur und Kultur anstrebte, dann tat er dies aber durchaus mit dem Anspruch auf philosophische Richtigkeit. Es sei beispielsweise „nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsre zweyte Schöpferin nennt“ (ÄE 21,378). Schiller wick also primär bloß, was die schulgerechte Darstellungsweise betrifft, von Kant ab, um dadurch, was die öffentliche Wirkungsweise angeht, über ihn hinaus zu gelangen: „Philosophische Wahrheiten, habe ich oft bemerckt, müssen in einer andern Form gefunden und in einer andern angewandt und verbreitet werden.“¹⁰⁷ Perspektivisch beabsichtigte Schiller demnach, auch über seine eigene Behandlung der ästhetisch-ethischen Probleme, die, sofern sie philosophisch sein soll, immer auch diskursiv bleiben muss, hinaus zu gelangen. Schillers philosophische Gedanken sind denn auch eine

¹⁰⁵ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 346.

¹⁰⁶ F. Schiller: „Brief an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg. Jena, den 13. Juli 1793. Sbd. (Nr. 184)“. In: *NA*, Bd. XXVI, S. 257–268: S. 258.

¹⁰⁷ Ebd., a. a. O.

„Zwitterart“ zwischen „Begriff“ und „Anschauung“ bzw. zwischen „Spekulation“ und „Dichtkunst“.¹⁰⁸ Gleiches ließe sich auch von Voltaire oder Diderot sagen.

Mit seiner *Kopernikanischen Wende* habe Kant, wie Cassirer erläutert, über die praktische Orientierung der Aufklärung hinaus einen weiteren „einschneidenden *Bedeutungswandel*“ an den philosophischen Begriffen vorgenommen, indem er nicht länger vom „Sein der Dinge als ‚Dingen an sich‘“ ausgegangen sei, sondern „das *Wissen* der Dinge“ analysiert habe.¹⁰⁹ Kants transzendentaler Ansatz ist aber gerade deshalb sprichwörtlich nicht vom Himmel gefallen. Bereits Hegel hat bei Kant vielmehr eine Kontinuität zur Aufklärung gesehen: „Das letzte Resultat der Kantischen Philosophie ist die Aufklärung; das Denken ist nicht zufällig rasonierend, sondern konkret [...]. Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne.“¹¹⁰ Von hier aus erscheint Kant als jemand, der zwar systematisch verfährt, aber die Möglichkeit objektiver Wahrheit leugnet. Diese Einschätzung gipfelt in der an eine Bemerkung Mendelssohns angelehnten Rede von Kant als dem ‚Alleszermalmer‘¹¹¹.

Kants Vernunftkritik ist ihrerseits einer massiven Kritik unterzogen worden. So sah sich Gottlob Ernst Schulze durch die Annahme synthetischer Urteile a priori, die durch Reinhold populär gemacht worden war, zu einer *Verteidigung des Skep-*

¹⁰⁸ E. Cassirer: „Methodik des Idealismus“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 317 f. [84 f.]: „Das Ziel, das Schiller sich hier gesteckt hat, hat er reiner als im | Gebiet der Dichtung im Gebiet der Philosophie erreicht.“ – Damit widerstreitet Schiller einer These, die Reinhold 1792 gegen den Eklektizismus aufgestellt hat, vgl. K. L. Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band*. Leipzig: G. J. Göschen, 1792, S. 33 [Erster Br.: Ueber einige Vorurtheile gegen die Kantische Philos., S. 3–37]: „Der wissenschaftliche und der populäre Vortrag thun sich wechselseitig Abbruch, wenn sie vermengt, sie unterstützen sich, wenn sie genau abgesondert werden.“

¹⁰⁹ E. Cassirer: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ [4 Bde. Bd. I: 1906/ ³1922; Bd. II; 1907/ ³1922; Bd. III: 1920/ ²1923; Bd. IV: entst. 1935–1941, dt. Erstausg. 1957]. In: *ECW* (Anm. 1), Bde. II–V, Bd. V: Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932). Text u. Anm. bearb. v. Tobias Berben & Dagmar Vogel. – Nach der dt. Erstausg. Berlin 1957. – Hamburg: Meiner, 2000, S. 139 f. [Bd. IV, Buch 2, Kap. 1].

¹¹⁰ G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XX, S. 331 f. [Teil III, 3b: Kant, S. 328–336].

¹¹¹ Vgl. hierzu: Moses Mendelssohn: „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes“ [1785]. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. – Jubiläumsausgabe. Hrsg. v. Alexander Altmann†, Eva J. Engel [u. a.]. – Bd. III,2: Schriften zur Philosophie u. Ästhetik. Bearb. v. Leo Strauss. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974, S. 3 [Vorbericht]: Mendelssohn weist im *Vorbericht* darauf hin, dass ihn eine „sogenannte Nervenschwäche“ daran gehindert habe, die jüngere Entwicklung der Philosophie zur Kenntnis zu nehmen: „Ich kenne daher die Schriften der großen Männer, die sich unterdessen in der Methaphysik hervorgethan, die Werke *Lamberts*, *Tetens*, *Plattners* und selbst des alles zermalmenden *Kants*, nur aus unzulänglichen Berichten meiner Freunde oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind.“

ticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik veranlasst.¹¹² Kants Annahme hingegen, dass sich das „Ding an sich“ zwar „denken“, nicht aber „erkennen“ lasse (KrV BXXVI), forderte diejenigen heraus, die an dem Projekt des Rationalismus festhalten wollten, die Wahrheit ohne den rekursiven Bezug auf die sinnliche Erfahrung zu objektivieren. Friedrich Heinrich Jacobi, der seinerseits einen Realismus vertrat, stellte fest: „daß ich *ohne* jene Voraussetzung [d. i. „von den Gegenständen zu sagen, daß sie *Eindrücke* auf die Sinne machen“] nicht in das [Kantische] System hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte“¹¹³. Ein fruchtbarer Umgang mit der „transzendental[e] Differenz“¹¹⁴ von „Erscheinung“ und „Ding an sich selbst“ (vgl. KrV BXXVII) schien nur dann gelingen zu können, wenn man entweder Kants *Kopernikanische Wende* nicht vollständig mitmachte, wie Mendelssohn, Herder und Goethe, oder wenn man versuchte, sie zu überarbeiten, wie Fichte, Schelling und Hegel. Für Schiller gilt gewissermaßen beides.

Ein Paradox der Metaphysik besteht laut Kant darin, dass uns die Vernunft hier notwendig mit durch sie unlösbaren Problemen konfrontiert:

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (KrV, Vorrede, AVII).

Gerade jedoch weil unsere Begriffe auf dem „Felde des Übersinnlichen“ in theoretischer Hinsicht „leer“ bleiben müssten, seien wir durch unsere Vernunft „in praktischer Absicht“ dazu „aufgefordert“, nach „praktische[n] Data“ zu suchen, um auch jenes Feld urbar zu machen (KrV BXXI f.). So verschaffe uns etwa die „rationale Psychologie“ einen „Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis“ – zwar nicht als „*Doktrin*“, wohl aber als „*Disziplin*“ –, gerade weil uns die „Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinausreichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben“, einen „Wink“ gebe, sich von der „fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche hinzuwenden“ (KrV B421). Der theoretischen Vernunft sind Grenzen gesetzt. Was kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, lässt sich durch sie nicht begreifen, wie etwa

¹¹² Vgl. Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Scepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* [1792]. Besorgt v. Arthur Liebert. Berlin: Reuther & Reichard, 1911 (= Neudr. seltener philos. Werke. Hrsg. v. der Kantgesellschaft, Bd. 1).

¹¹³ Friedrich Heinrich Jacobi: „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch“ [1787]. In: *Ders.: Werke*, Bd. II. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1815, S. 3–310: S. 303 f. [Beylage: Über den transzendentalen Idealismus, S. 289–310].

¹¹⁴ Vgl. Otfried Höffe: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2003, S. 53.

das Postulat einer Stufenerhebung der Seele nach dem Tod. Nun könnte man meinen, dass der Mensch, sofern er die Begrenztheit seines Erkenntnisvermögens nur anerkennt, damit aufhören würde, in der Transzendenz nach Gewissheit zu suchen, um stattdessen auf dem Boden der Erfahrung zu verbleiben. Dem aber ist nicht so. Die Vernunfttätigkeit treibt das spekulative Denken über die empirische Wirklichkeit hinaus. Kant zufolge ist die „Endabsicht“ aller transzendentalen Spekulation dabei auf drei metaphysische Ideen gerichtet: „die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes“ (KrV B826)¹¹⁵.

Der Philosoph sollte versuchen, dasjenige, was an diesen Ideen brauchbar ist, so gut wie eben möglich für die Reflexion auf das Leben zu nutzen. So bezeichnete Kant etwa den „Begriff eines höchsten Wesens“ als eine sehr „nützliche Idee“ (KrV B629). Diese Idee kann dem Menschen Orientierung bieten, gerade dann, wenn er einsieht, dass es sich um einen Vernunftbegriff handelt, der ihm weder durch Erfahrung noch von Geburt an (ein)gegeben ist, sondern den er selbst sich bildet. Die Voraussetzung, dies überhaupt einsehen zu können, ist die Freiheit: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV B828). Nicht alles jedoch, was der Mensch tun *kann*, *soll* er auch tun. Wie die Freiheit der Einbildungskraft durch logische Gesetze des Verstandes eingeschränkt werden muss, um keinen Unsinn zu *denken*; so muss die Freiheit des Willens durch moralische Gesetze der Vernunft eingeschränkt werden, um keinen Unsinn zu *machen*. Kant spricht deshalb vom Primat der praktischen Vernunft: „In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einer Erkenntnis führt die letztere das Primat [...]“ (KpV 121). Auch die theoretische Arbeit der Vernunft dient bestimmten Zwecken. So beruhe beispielsweise das, „was in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d. i. gut und nützlich ist, [...] auf der Vernunft“ (KrV B830). Eine Bestimmung dessen, „was geschehen soll“, muss bereits in logischer Hinsicht der Beschäftigung mit demjenigen, „was geschieht“, vorhergehen (ebd.). Besondere Naturgesetze lassen sich zwar nur dann aufstellen, wenn Erfahrung hinzukommt (vgl. KrV B165). Darin unterscheiden sich theoretische Erkenntnisse von moralischen Maximen. Die *Form der Gesetzmäßigkeit* ist jedoch in beiden Fällen transzendental.

Was die Betonung der Notwendigkeit eines praktischen Bezugspunktes aller Theorie angeht, so standen Kant und Schiller beide noch auf dem Boden der Aufklärung. Die Philosophie der Aufklärung bearbeitete die Frage nach der Systematik der Wissenschaften und Künste erstmals unter dem Gesichtspunkt, dass deren Fortschritt allen Menschen von Nutzen sein solle. Und noch Reinhold be-

¹¹⁵ Vgl. KrV B395, Fußn.: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen notwendigen Schlußsatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen.“

gründete 1791 seine Forderung, dass die Philosophen die „letzten Prinzipien ihrer Wissenschaft“ begreifen „sollen“, damit, dass dies sowohl dem „Interesse der Wissenschaft“, als auch dem „Interesse der sittlichen Veredlung des Menschen“ diene.¹¹⁶ Letztlich geht es bei aller philosophischen Arbeit darum, die „wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ zu befördern (KrV B866 f.). Einer dieser Zwecke ist dem ältesten *Systemprogramm des deutschen Idealismus* zu entnehmen. Es handelt sich um die „gleiche Ausbildung aller Kräfte“ des Menschen.¹¹⁷ Was die zentrale Stellung dieses Zweckes angeht, sind sich auch Kant und Schiller einig. Was allerdings die Mittel zu seiner möglichen Verwirklichung angeht, weichen sie voneinander ab. Der natürliche Weg zur Vervollkommnung der Kultur liegt im ‚gesellschaftlichen Antagonismus‘ (vgl. IaG 21). Das haben etwa auch die Vertreter der *Schottischen Schule* herausgestellt. Nach Kant soll jener Widerstreit der Individuen in der Gesellschaft durch eine „Kultur der Disziplin“ reguliert werden (KU B392), nach Schiller hingegen sollte dies gleichsam eine Kultur der Schönheit leisten (vgl. ÄE 2,312).

Kant stützt sich auf einen im achtzehnten Jahrhundert ausgeprägten Gedanken, der noch im Neuhumanismus des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts wirksam geblieben ist: Die Philosophie soll einen individuellen und gesellschaftlichen Nutzen haben. So stehen hier auch die moralische Autonomie der Person und die Autonomie des Geschmacks in einem funktionalen Zusammenhang. Sie sind Elemente der *Humanität*. Auch Wilhelm von Humboldts Forderung nach der Freiheit in Lehre und Forschung dient der Ausbildung aller produktiven Kräfte des Menschen, besonders derjenigen Kräfte, die zunächst keinem anderen Zweck dienen, als dem der (schönen) Bildung selbst.¹¹⁸ Hier liegt auch ein Grund für die Wertschätzung der ‚freien Künste‘, die im Unterschied zu Theologie, Jurisprudenz und Medizin sprichwörtlich ‚brotlose Künste‘ sind.

Schillers philosophische Schriften sind überwiegend in den neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, also nach dem Beginn der *Französischen Revolu-*

¹¹⁶ Karl Leonhard Reinhold: „Über das Fundament des philosophischen Wissens“ [1791]. In: *Ders.: Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Mit einer Einl. hrsg. v. Wolfgang H. Schrader. – Unveränd. Nachdr. der Orig.-Ausg. Jena 1791. – Hamburg: Meiner, 1978 (= PhB, Bd. 299), S. 3–138 [Vorr., S. V–XVIII]; S. V.

¹¹⁷ G. W. F. Hegel: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ [1796/97]. In: *Werke* (Anm. 11), Bd. I: Frühe Schriften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw, Bd. 601), S. 233–235: S. 235.

¹¹⁸ Wilhelm von Humboldt: „Über öffentliche Staatserziehung“ [1792]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*, Bd. I. Berlin: G. Reimer, 1841, S. 336–342: S. 338 [vgl. *Berlinische Monatsschrift* (1783–1811), Jg. 1792, S. 597–606: S. 600]: „Gewiß ist es wohlthätig, wenn die Verhältnisse des Menschen und des Bürgers, so viel als möglich, zusammen fallen; aber es bleibt dies doch nur alsdann, wenn das Verhältniß des Bürgers so wenig eigenthümliche Eigenschaften fordert, daß sich die natürliche Gestalt des Menschen, ohne etwas aufzuopfern, erhalten kann [...]“

tion, entstanden. Dieser historische Umstand hat die Deutung begünstigt, wonach sich die ideengeschichtliche mit einer historisch-politischen Epochenwende von der Aufklärung zur Nachaufklärung zur Deckung bringen lasse. Laut Heidegger habe Schiller in seinen Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* noch über Kant hinaus „eine Wendung gemacht in der Richtung auf die Geschichte“, die Hegel später „im Großen“ vollzogen habe.¹¹⁹ Der ‚eigentliche‘ Mensch, so Heidegger, sei für Schiller ein „geschichtlicher“, ein „Geschichte-gründender“ und ein „Geschichte-bildender“ Mensch.¹²⁰ Genau damit aber hat sich Schiller gerade nicht von der Aufklärung gelöst, sondern ein historisches Bewusstsein von ihr ausgeprägt, wie es *durch* sie allererst möglich geworden ist. So greift etwa Schillers Abhandlung *Ueber naive und sentimentalische Dichtung* von 1795 implizit die *Querelle des Anciens et des Modernes* auf. In diesem Streit, der am Übergang vom siebzehnten zum achtzehnten Jahrhundert zwischen den Verfechtern der antiken und den Vorreitern einer ‚modernen‘ Ästhetik ausgetragen wurde, liegt auch eine Quelle für das ambivalente Verhältnis der deutschen Aufklärung zur Kunst der Antike. Peter Szondi sah hierin gar den „Ursprung auch der ästhetischen Systeme der Goethezeit“¹²¹. Winckelmann hat jenem Streit mit der Formel von der *edlen Einfalt* und *stillen Größe* neue Nahrung gegeben¹²², die Lessing am Beispiel des *Laokoon* aufgenommen hat.¹²³ Als ‚modern‘ kann es hiernach etwa auch gelten, sich an der griechischen, statt der römischen Antike orientieren zu wollen. Man könnte also die Behauptung wagen, dass die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in ihrer historischen Dimension gewissermaßen von der Kunstphilosophie angeregt und deshalb auch von ihr begleitet worden sei.¹²⁴

¹¹⁹ M. Heidegger: *Schillers Briefe* (Anm. 10), S. 38 [4. Sitzung am 2. Dez. 1936].

¹²⁰ Ebd., S. 35.

¹²¹ Peter Szondi: „Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit“. In: *Ders.: Poetik und Geschichtsphilosophie*. Hrsg. v. Senta Metz & Hans-Hagen Hildebrandt. Bd. I: Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. Hegels Lehre von der Dichtung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974 (= stw, Bd. 40), S. 11–266: S. 21.

¹²² Johann Joachim Winckelmann: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [1. Aufl.: 1755; 2. Aufl. mit Sendschreiben und Erläuterung: 1756]. – Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. v. 1995 (1. Aufl. 1969). – Stuttgart: Reclam, 2007 (= RUB, Nr. 8338), S. 20: „Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine *edle Einfalt*, und eine *stille Größe*, sowohl in der Stellung als im Ausdrucke.“

¹²³ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie. Mit beiläufigen Erläuterungen der alten Kunstgeschichte* [1766]. Mit einem Nachw. v. Ingrid Kreuzer. – Unveränd. Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. 1987 (1. Aufl. 1964). – Stuttgart: Reclam, 2006 (= RUB, Nr. 271), S. 7 f. [Abs. I]: „Die Bemerkung, welche hier zum Grunde liegt, [...] ist vollkommen richtig. [...] Nur in dem Grunde, welchen Herr Winckelmann dieser Weisheit gibt, in der Allgemeinheit der Regel, die er aus diesem Grunde herleitet, wage ich es, anderer Meinung zu sein.“

¹²⁴ Vgl. J. Habermas: „Zeitbewußtsein der Moderne“ (Anm. 5). In: *Diskurs der Moderne*, S. 17: Das Adjektiv ‚modern‘ sei erst im neunzehnten Jahrhundert zu ‚Moderne‘ und ‚Modernität‘

Auch mit Blick auf Kant greift die These von einer Überwindung der Aufklärung zu kurz. Zu der These haben weniger historische, eher systematische Gründe bewogen. Kants transzendentaler Ansatz bot eine innovative Lösung für spekulative Probleme an, an denen sich andere Autoren des achtzehnten Jahrhunderts bis dahin erfolglos abgearbeitet hatten. Dies gilt insbesondere für die Bestimmung der *transzendentalen Apperzeption*, des reinen Selbstbewusstseins als Bedingung aller Synthesis. Kant zufolge ist „das Ich [...] nur das Bewußtsein meines Denkens“, folglich keine „Substanz“, wie noch bei Descartes und Leibniz, sondern die „bloße logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseins im Denken überhaupt“ (KrV B413). Das reine Selbstbewusstsein ist eine „Einheit im Denken“ (KrV B422). Das transzendente Subjekt wird, wenn auch „bloß logisch“ (KrV B419), selbst dann immer schon vorausgesetzt, wenn seine Existenz oder Nichtexistenz bewiesen oder widerlegt werden soll. Die materialistische Kritik der Aufklärung an der metaphysischen Tradition hatte diesbezüglich gleichsam das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Holbach oder La Mettrie verwarfen nicht nur die anscheinend unzureichenden Bedingungen der Erkenntnis, wie sie der Rationalismus annimmt, sondern mit ihnen die Möglichkeit, Erkenntnisse überhaupt zu objektivieren. Auch Étienne Bonnot de Condillac, der dieses Problem bereits gesehen hatte, suchte die Bedingungen der Erfahrung wiederum in der Erfahrung.

Die Versuche der nachkantischen Philosophie, sich über die „letzten Gründe philosophischen Wissens“ zu verständigen, hat Dieter Henrich unter dem Titel einer *Grundlegung aus dem Ich* zusammengefasst: „Die folgerichtige Entwicklung aller Kantischen Theoreme [muß] beim Selbstbewußtsein ihren Einsatz nehmen [...]“. ¹²⁵ Kant hat der Philosophie mit seiner Theorie der „urprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“ eine neue Richtung gegeben (vgl. KrV B131 ff.). Dies hat sich auch in der Sphäre der Ästhetik ausgewirkt. Mit dem Übergang von der Aufklärung zum Deutschen Idealismus ist das *Ästhetische* – als das *Sinnliche* – zunehmend in den Hintergrund getreten; so etwa bei Fichte:

„Der schöne Geist sieht alles von der schönen Seite; er sieht alles frei und lebendig. [...] Wo ist denn die Welt des schönen Geistes? Innerlich in der Menschheit, und sonst nirgends. Also: die schöne Kunst führt den Menschen in sich selbst hinein, und macht ihn da einheimisch. Sie reisst ihn los von der gegebenen Natur, und stellt ihn selbstständig und für sich allein hin. Nun ist ja Selbstständigkeit der Vernunft unser letzter Zweck. Aesthetischer Sinn ist nicht Tugend: denn das Sittengesetz fordert Selbstständigkeit nach Begriffen, der erstere aber kommt ohne alle Begriffe von selbst. Aber er ist Vorbereitung zur Tugend, er

substantiviert worden und habe seine „ästhetische Kernbedeutung“ bis heute bewahrt, nämlich als „Selbstverständnis einer avantgardistischen Kunst“.

¹²⁵ Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus* Tübingen - Jena (1790–1794). 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, I, S. 21; 24.

bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität | eintritt, so findet sie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, schon vollendet.“¹²⁶

Kant selbst hat sich von seinen idealistischen Nachfolgern distanziert, deren Arbeiten seinen eigenen kritischen Ansatz mehr und mehr als veraltet erscheinen ließen.¹²⁷ In einer *Erklärung* vom 7. August 1799 ließ Kant die Öffentlichkeit wissen, dass er Fichtes *Wissenschaftslehre* für ein „gänzlich unhaltbares System“ halte, da eine solche Lehre eigentlich „bloße Logik“ sei, aus der sich kein reales Objekt ‚herausklauben‘ lasse.¹²⁸ Fichtes Metaphysik könne dahingehend nichts Neues liefern, weil „das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey“¹²⁹. Indem Kant bemerkte, dass es ihm „unbegreiflich“ sei, wie man annehmen könne, er habe „bloß eine *Propädeutik* zur Transcendental-Philosophie, nicht das *System* dieser Philosophie selbst“ liefern wollen, weil ihm ja immerhin das „vollendete Ganze“ als das „beste Merkmal der Wahrheit“ der Kritik gegolten habe¹³⁰; so wandte er sich implizit auch gegen Reinhold, der ebenfalls betont hatte, „daß seine [d. i. Kants] Kritik der reinen Vernunft nichts, als Propädeutik der Metaphysik sey“¹³¹. Und tatsächlich findet sich noch in der *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 der Hinweis, dass Kant es „verdienten Männern“ überlassen wolle, die „künftigen Ausführungen des Systems dieser [d. i. Kants] Propädeutik gemäß“ zu bewerkstelligen (KrV BXLIV). Die Verwirrung hat Kant demnach selber dadurch begünstigt, dass die Kritik *systematisch*, nicht aber bereits ein *System* sein sollte:

„Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder *Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, und heißt *Kritik*, oder zweitens das *System der reinen Vernunft* (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischem Zusammenhange, und heißt *Metaphysik* [...]“ (KrV B869).

Der Ausdruck „*Transzendental-Philosophie*“ meint demnach ein System, das nach Maßgabe der Kritik erst noch auszuführen wäre (KrV B25), nämlich „die

¹²⁶ J. G. Fichte: „Das System der Sittenlehre“ [1798]. – Nach der 1. Ausg. Jena & Leipzig: Gabler, 1798. – In: *Werke* (Anm. 57), Bd. IV: Zur Rechts- und Sittenlehre (1796-1813). Berlin: Veit & Comp., 1845, S. 1–365: S. 354 f. [§ 31. Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers, S. 353–356].

¹²⁷ Vgl. Manfred Kühn: *Kant. Eine Biographie* [Kant. A Biography 2001]. Übers. v. Martin Pfeiffer. München: Beck, 2003, S. 15 ff.

¹²⁸ Vgl. I. Kant: „Erklärung in Bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre vom 7. August 1799“. In: AA, Bd. XII: Briefwechsel, Bd. II: 1795–1803, S. 370–371: S. 370.

¹²⁹ Ebd., S. 371.

¹³⁰ Ebd., a. a. O.

¹³¹ K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 62.

Idee einer Wissenschaft“, die „auch eine *Analysis* der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten müßte“ (KrV B27, kursiv v. Verf.). Die „Kritik der reinen Vernunft“ *ist*, indem sie die Möglichkeit der Synthesis a priori darlegt, bereits die „vollständige Idee der Transzendental-Philosophie, aber diese *Wissenschaft* noch nicht selbst“ (KrV B28). Reinhold und Fichte konnten sich also einerseits durchaus auf Kants ursprünglichen Plan berufen, wenn sie die Aufgabe, die Kant sich vorgenommen hatte, für unabgeschlossen hielten. Ihre Interpretation dieser Unabgeschlossenheit eines Systems der Metaphysik führte jedoch andererseits dazu, dass sie den transzendental-philosophischen Ansatz überarbeiteten und dabei das kritische zugunsten des systematischen Moments der Aufklärung vernachlässigten.

III. Das Schöne nach dem Urbild des Guten: Zur Vorgeschichte der Aufklärung bei Platon

„Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch teilt es vorzüglich der Seele mit von dem, was des göttlichen Leibes ist. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute [καλόν, σοφόν, ἀγαθόν] und was dem ähnlich ist. Hiervon also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch das Mißgestaltete aber, das Böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, zehrt es ab und vergeht“ (Platon)¹³².

Im zehnten Buch der *Politeia* lässt Platon Sokrates dafür plädieren, die „Dichtkunst“ (ποιήσεως), sofern sie „darstellend“ (μιμητική) ist, aus dem idealen Staat auszuweisen.¹³³ Diese Forderung nach Zensur wird verständlich vor dem Hintergrund der platonischen Lehre von der Zweiteilung der Welt. Die Wahrheit liegt nicht in der *Welt des Sichtbaren* (κόσμος αἰσθητός), sondern in der *Welt des Denkbaren* (κόσμος νοητός). Im *Liniengleichnis*¹³⁴ wird die Welt des Sichtbaren nochmals unterteilt in einen gegenständlichen Bereich, der „Lebewesen“ (ζῷα), „Pflanzen“ (φυτευτὸν) und künstliche „Geräte“ (σκευαστὸν) enthält, und in einen nicht-gegenständlichen Bereich, der „Abbilder“ (εἰκόνες), „Schatten“ (σκιάς) und „sinnliche Vorstellungen“ (φαντάσματα) umfasst. Auch die Welt des Erkennbaren ist zweigeteilt. Hier ist es von höherem Wert, wenn die „Formen“ (εἶδη) durch das „Denken“ (νόησις) begriffen, als wenn sie beim „Nachdenken“ (διάνοια) wiedererkannt werden.

Diese Unterscheidung ist in der Geschichte der Philosophie variantenreich ausgelegt, dabei aber implizit immer mitgedacht worden. Descartes nahm sie ihm Dualismus von ausgedehnter Substanz (*res extensa*) und denkender Substanz (*res cogitans*) auf.¹³⁵ Bei Kant wird sie als Differenz von *phaenomenon* und *noumenon* behandelt (vgl. KrV B294 ff.). Und bei Schiller zeigte sie sich als *Stoff-* und *Formtrieb* (vgl. ÄE 19,369 ff.). Es geht hierbei immer auch um das Verhältnis des

¹³² Platon: „Phaidros [ΦΑΙΔΡΟΣ]“ (Anm. 7). In: *EiglerA*, Bd. V, S. 72 ff. [246d/e]: „Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεῖς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινωνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχῆ], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. τούτοις δὲ τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.“

¹³³ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. IV. Bearb. v. Dietrich Kurz, S. 792 f. [X.1, 595a/b]; vgl. „*La République*“. In: *Œuvres complètes*, Bde. VI (Bücher 1–3) & VII (Bücher 4–10). Bearb. v. Émile Chambry. – 5. & 7. Aufl. – Paris^{VI}1965; ^{VII}1967.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 546–553 [VI.20, 509d – VI.21, 511e].

¹³⁵ Vgl. René Descartes: *Meditationen über die erste Philosophie [Meditationes de Prima Philosophia]*, 1641; ²1642]. Übers. u. hrsg. v. Gerhart Schmidt. – Lat.–dt. Parallelausg. Der lat. Text folgt der Ausg. v. Charles Adam & Paul Tannery. 12 Bde. Paris: L. Cerf, 1897–1913, Bd. VII. – Stuttgart: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 2888), S. 188 f. [VI.9].

Besonderem zum Allgemeinen, des Sinnlichen zum Geistigen, der Rezeptivität zur Spontaneität, des Gegenstandes zum Intellekt etc. Letztlich geht es um die Suche nach der möglichen Angleichung beider – *adaequatio intellectus et rei*¹³⁶ –, um die „Wahrheit“ also, und damit um das Ziel aller theoretischen Philosophie. Selbst Kant hat die Definition der Wahrheit, „daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei“, als etwas angesehen, was „geschenkt, und vorausgesetzt“ werden könne, so daß lediglich das „allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer Erkenntnis“ infrage stehe (KrV B82). Spätestens seit Platon besteht eine der zentralen Aufgaben der Philosophie darin, dieses Kriterium zu finden bzw. zu kommentieren. Noch Leibniz versuchte, Lockes empiristische Widerlegung von angeborenen Vernunftwahrheiten, die Descartes angenommen hatte, mit dem Hinweis zu widerlegen, dass alle Erkenntnisse, sofern sie mit Notwendigkeit wahr sein sollten, nicht der zufälligen sinnlichen Wahrnehmung entstammen könnten, sondern einen zureichenden Grund haben und also sämtliche Ideen und Operationen der Seele angeboren sein müssten.¹³⁷ Platons Annahme konstanter Ideen, an denen alle wahren Dinge Anteil haben, ersetzte Leibniz durch eine *prästabilierte Harmonie*: „Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und der Körper den seinen, und sie stimmen überein kraft der *prästabilierten Harmonie* [*l'harmonie préétablie*] zwischen allen Substanzen, da

¹³⁶ Vgl. Thomas von Aquin: *Von der Wahrheit* [*Quaestiones disputatae de veritate. Quaestio I*, entst. 1256-59]. – Lat.-dt. Parallelausg. Übers., eingel. u. hrsg. v. Albert Zimmermann. – Hamburg: Meiner, 1986 (= PhB, Bd. 384), S. 9 [*qu. 1, art. 1 co.*]: „Jede Erkenntnis aber vollzieht sich durch eine Anpassung des Erkennenden an das erkannte Ding, und zwar derart, daß die besagte Anpassung Ursache der Erkenntnis ist. Der Gesichtssinn beispielsweise erkennt eine Farbe dadurch, daß er in einem der Art dieser Farbe gemäßen Zustand gerät. Das erste Verhältnis des Seienden zum Verstand besteht also darin, daß Seiendes und Verstand zusammenstimmen, welche Zusammenstimmung Angleichung des Verstandes und Dinges [*adaequatio intellectus et rei*] genannt wird [...]“ – Vgl. hierzu auch: Gudrun Schulz: *Veritas est adaequatio intellectus et rei: Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*. Bosten [u. a.]: E. J. Brill, 1993 (= Studien & Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 36), S. 37: Thomas spreche auch von einer „*adaequatio rei et intellectus*“ sowie von einer „*adaequatio intellectus ad rem*“ bzw. „*adaequatio rei ad intellectum*“. Dabei gehe es um den „Sinngehalt“ von Aussagen bzw. darum, dass der „Verstand dazu in der Lage ist, sich auf wirkliche Sachverhalte zu beziehen“, was Thomas zufolge letztlich den „schöpferischen Verstand Gottes“ voraussetze (ebd. S. 48).

¹³⁷ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: „*Nouveaux essais sur l'entendement humaine*“ [1704]. In: *Ders.: Sämtliche Schriften und Briefe. – Akad.-Ausg. – Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akad. der Wiss. Sechste Reihe: Philos. Schriften. 6 Bde, Bd. VI.6*. Berlin: Akad.-Verl., 1962, S. 74 [I, § 1]: „*Vous savés, Philalethe, que je suis d'un autre sentiment depuis longtemps: que j'ai toujours été comme je suis encore pour l'idée innée de Dieu, que M. des Cartes a soutenuë, et par consequent pour d'autres idées innées, et qui ne nous sauroient venir des sens. Maintenant je vay encor plus loin en conformité du nouveau systeme; et je crois meme que toutes les pensées et actions de notre ame viennent de son propre fonds, sans pouvoir être données par les sens [...]*“

sie alle Vorstellungen eines und desselben Universums sind.“¹³⁸ Die Philosophie hat sich bei der Suche nach der *Einheit in der Vielheit* von Platons *Ideen-* bis zu Leibniz' *Monadentheorie* an der Differenz von Ich und Welt, Denken und Wirklichkeit, abgearbeitet.

Erst Kant hat die *formalen* Bedingungen der Erkenntnis, und nur diese, gänzlich ins Subjekt verlagert. Die Prinzipien der Sinnlichkeit und die Kategorien des Verstandes konstituieren die Einheit der Gegenstände im Bewusstsein. Um allerdings „[b]esondere Gesetze“ aufstellen zu können, „muß Erfahrung dazu kommen“ (KrV B165). Kant hat entsprechend über Platons Ideenlehre ein ambivalentes Urteil gefällt: „Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“; allerdings habe Platon den Raum und die Zeit nicht als subjektive Formen der Anschauung erkannt (vgl. hierzu KrV B38 f.); wenn er dies getan hätte, dann würde er, wie Kant vermutet, „nicht im göttlichen Verstande und dessen Urbildern aller Wesen als selbständiger Objecte gesucht und so zur Schwärmerie die Fackel angesteckt haben“ (VT 391, Fußn.). Ernst Cassirer hat darauf hingewiesen, dass die griechischen Philosophen sich in der Tat schwer damit getan hätten, die Vorstellung eines „abstrakten Raumes“ (*abstract space*) logisch einzuordnen, obwohl die Entdeckung desselben sowohl Materialisten als auch Idealisten unter den Philosophen jener Zeit sehr bedeutsam erschienen sei.¹³⁹ Demokrit beispielsweise habe die paradoxe Erklärung geliefert, der Raum wäre das „Nicht-Sein“ (*μη ὄν*), welches gleichwohl „wahrhafte Wirklichkeit“ besäße; und Platon habe mit Blick auf derartige Interpretationen den abstrakten Raum einen „*λογισμὸς νόστος*“ genannt, einen „Zwitterausdruck“ (*hybrid concept*), der sich kaum in angemessene Begriffe übersetzen ließe.¹⁴⁰ Kant wandte gegen Platon und auch die Sophisten zudem ein, „daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet,

¹³⁸ Ders.: *Monadologie* [1714]. Übers. u. hrsg. v. Hartmut Hecht. – Franz.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Reclam, 1998 (= RUB, Nr. 7853), S. 54 ff. [§ 78]: „*L'ame suit ses propres loix et le corps aussi les siennes; et ils se reconrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elle sont soutes des representations d'un meme Univers.*“

¹³⁹ E. Cassirer: *Versuch über den Menschen* [*Essay on Man*] (Anm. 68), S. 75 [50].

¹⁴⁰ Ebd., a. a. O. – Siehe hierzu: Leukipp: „Fragm. Diels & Kranz 67 A 6“ [Aristoteles, *Metaph.*, I (A) 4, 985b 4 ff.]. In: *Die Vorsokratiker*. 2 Bde. Ausw. der Fragm., Übers. u. Erl. v. Jaap Mansfeld. – Griech.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 7965 & 7966) [Abk.: VS], Bd. II, S. 284 f.: „Leukipp und sein Schüler Demokrit sagen, die Elemente seien das Volle und das Leere, wobei sie das eine als seiend, das andere als nichtseiend bezeichnen, und zwar von diesen [Elementen] das Volle und Harte als *das Seiende* [τὸ ὄν], das Leere und Feine als *das Nichtseiende* [τὸ μὴ ὄν]. Aus diesen Gründen behaupten sie denn auch, dass das Seiende um nichts mehr existiere als das Nichtseiende [...]“; siehe auch: Platon: „Timaios [TIMAIOS]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. VII. Bearb. v. Klaus Widdra, 1–209: S. 94 f. [52b]; vgl. „*Timée*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. X. Bearb. v. Albert Rivaud. – 4. Aufl. – Paris 1963: Der „Raum“ werde hier erfaßt durch ein „Bastard-Denken“ (*ἀπτόν λογισμῶ τιμι νόστος*).

jederzeit eine *Logik des Scheins*, d. i. dialektisch sei“, und letztlich einer „Beschönigung jedes leeren Vorgebens“ diene (KrV B86). So kann ein Versuch, die Mängel der idealistischen Theorie Platons zu beheben, auch und vor allem ausgehen von der Kantischen, transzendentalen Auffassung der Ästhetik als Lehre von „allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ (KrV B35).

Bei Platon enthält bereits die Zweiteilung der Welt einen Hinweis auf den immanenten Zusammenhang von Schönheit und Mathematik.¹⁴¹ Wenn der Bereich des Sichtbaren (AC), der sich aus den Gebieten der Schatten (AB) und Gegenstände (BC) zusammensetzt, und der Bereich des Denkbaren (CE), der sich aus den Gebieten der mathematischen Formen (CD) und der Ideen (DE) zusammensetzt; wenn diese beiden Bereiche ihrer Größe nach ‚ungleich‘ sein sollen, und wenn diese ungleichen Teilstücke, das Sichtbare (AC) und Denkbare (CE), in sich jeweils nochmals nach demselben Verhältnis geteilt werden sollen – was Platon beides verlangt –, und wenn man diese zweite Forderung so interpretiert, dass sich der Bereich des Denkbaren zum Bereich des Sichtbaren so verhalten soll, wie der Bereich des Sichtbaren zum Gesamtbereich, dann ergibt sich daraus das Verhältnis 1 zu 0,618 bzw. der *Goldene Schnitt*. Damit ist zugleich der Bereich der Gegenstände (BC) genauso groß, wie der Bereich der mathematischen Formen (CD), während das Verhältnis von Schatten (AB) zu Ideen (DE) sowie vom Sichtbaren (AC) zum Gesamtbereich (AE) ebenfalls jeweils das des Goldenen Schnittes ist. Dieser Konstruktion gemäß stellt sich die Welt als ein wohlgeordnetes Ganzes dar. Mit Kant zu sprechen, handelt es sich hierbei jedoch nicht um eine *ästhetische* sondern um eine *teleologische* Reflexion, nämlich um eine formal-objektive Zweckmäßigkeit im Verhältnis der Teile eines Gegenstandes (hier: des Kosmos) zueinander, die bloß „intellektuell“ ist (vgl. KU B271). Platons Nähe zur pythagoreischen Zahlenmystik und seine Hochschätzung für die Musik gehen mit seinem intellektuellen Verständnis der Schönheit konform. Das Schöne ist kein Produkt des genialen Künstlers. Es liegt in der Weltseele selbst.

Platon zufolge ist es das erklärte Ziel des philosophischen Denkens, die Wahrheit dialektisch zu erschließen. Die Ableitung unserer Begriffe aus der Erfahrung wäre für uns zufällig. Die Artefakte der mechanischen Künste verbleiben im Bereich des materiell Gegenständlichen und die Erfahrungswissenschaften nehmen über die mathematischen Formen darauf Bezug. Zwar ist auch die Kunst des Denkens durchaus mit Vorsicht zu genießen, weil sie laut Platon dazu verleite, die alt ehrwürdigen Lehren über das „Schöne“ (*καλόν*), „Gerechte“ (*δικαίον*) und „Gute“ (*ἀγαθόν*) bloß zum Scherz zu widerlegen.¹⁴² Wenn die Dialektik jedoch nicht allein als ein solches Gedankenspiel betrieben, sondern mit angemessenem Ernst in

¹⁴¹ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 546–553 [VI.20, 509d – VI.21, 511e].

¹⁴² Vgl. ebd., S. 628 f.; 630 f. [VII.17, 538d/e & 539b]: „[...] ὡς παιδιᾶ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγγοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγγουσι [...].“

der Erziehung eingesetzt werde, dann könne sie ein Prüfstein der Tauglichkeit potenzieller Philosophenkönige¹⁴³ sein, „[um] zu sehen, wer von ihnen Augen und die andern Sinne fahren lassend vermag auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen“¹⁴⁴. Kant zufolge könnte eine „durch Kritik aufgeklärte Vernunft [...] gänzlich unbekümmert“ darüber sein, „spekulativ[e] Bauwerke“ zum Einsturz zu bringen (KrV B783 f.). Nach Maßgabe der Kritik wäre ohnehin klar, dass sich in Luftschlössern nicht wohnen lässt. Bei Platon ist dies anders. Auch dasjenige, was wahr, gut und schön ist, ist es nur dann, wenn es an der übersinnlichen Sphäre der Ideen ‚(An)teil hat‘. So gibt es ein ‚Selbstschönes‘ (*αὐτὸ τὸ καλόν*); und für Platon ist es ausgemacht, „daß vermöge [dieses] Schönen alle schönen Dinge schön werden“.¹⁴⁵ Die Vorstellung des Seienden als ‚Teilhabung an einem Wesen‘ (*ἡ μέθεξις οὐσίας*)¹⁴⁶ hat auch Auswirkungen auf das Verfahren und die Bewertung der schönen Künste.

Eine Kunst, die bloß das Sinnliche nachahmt oder gar Götter in der Gestalt von Menschen zeigt, die sich tadelnswert verhalten, entfremdet uns von der Wahrheit der ewigen und unwandelbaren Ideen, korrumpiert die innere Harmonie der Seelenkräfte und gefährdet so letztlich die Stabilität des Gemeinwesens. Ein „Gott“ (*θεός*) hat gleichsam als „Wesensbildner“ (*φουτουργόν*) die Ideen geschaffen, die der Handwerker als „Werkbildner“ (*δημιουργόν*) in seinen Erzeugnissen nachahmt.¹⁴⁷ Wenn ein Künstler diese Nachahmungen nachahmt, indem er sie zum Beispiel in einem Gemälde darstellt, dann steht er von der Wahrheit ab wie „ein dritter von dem Könige und dessen wahrem Wesen“¹⁴⁸. Als Vorbild dient ihm dann nicht *das Seiende* (*τὸ ὄν*), sondern das *Erscheinende* (*φαινόμενον*), und sein Produkt ist folglich keine Nachahmung des *Wahren* (*ἀληθείας*), sondern eine Nachahmung von bereits ihrerseits nur unvollkommenen *Abbildern* (*εἰδωλα*).¹⁴⁹ Der darstellende Künstler produziert gleichsam *Traumbilder* (*φαντάσματα*), Produkte der Einbildungskraft, die in der Ordnung des Erkennbaren der Wahrheit hierarchisch noch ferner stehen als die empirischen Objekte der Sinnenwelt, zu denen auch die Artefakte der mechanischen Künste gehören. Im *Höhlengleichnis* hat Platon unsere Situation mit derjenigen von Menschen verglichen, die ihren Sinnen vertrauten,

¹⁴³ Vgl. zur *Philosophenkönig*-These ebd., S. 444 f. [V.18, 473c-e].

¹⁴⁴ Ebd., S. 624 f. [VII.16, 537d]: „[...] τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα τίς ὁμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δυνατὸς μεθιέμενος ἐπ’ αὐτὸ τὸ ὄν μετ’ ἀληθείας ἵεναι.“

¹⁴⁵ Platon: „Phaidon [ΦΑΙΔΩΝ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. III. Bearb. v. Dietrich Kurz, S. 1–207: S. 146 ff. [100c/d]; vgl. „Phédon“. In: *Œuvres complètes*, Bd. IV, 1. Teil. Bearb. v. Léon Robin. – 10. Aufl. – Paris 1967: „[...] ἀλλ’ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.“

¹⁴⁶ Platon: „Parmenides [ΠΑΡΜΕΝΙΔΕΣ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. V. Bearb. v. Dietrich Kurz, S. 195–319: S. 174 f. [151e]; vgl. „Parménide“. In: *Œuvres complètes*, Bd. VIII, 1. Teil. Bearb. v. Auguste Diès. – 5. Aufl. – Paris 1974.

¹⁴⁷ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 800 [X.2, 597d].

¹⁴⁸ Ebd., a. a. O. [X.2, 597e]: „[...] τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκῶς [...]“

¹⁴⁹ Ebd., S. 802 f. [X.2, 598b].

während das, was sie sähen, doch eigentlich nur Schatten von Gegenständen an einer Wand seien, auf die zu blicken sie durch Fesseln gezwungen würden.¹⁵⁰ Diese Menschen wären damit gleichsam Gefangene ihrer Vorurteile: „Auf keine Weise also können diese irgend etwas anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke [...]“.¹⁵¹

Auch die schöne Kunst läuft Gefahr, Schein in diesem trügerischen Sinne zu sein. Schiller hat deswegen gefordert, dass der ästhetische Schein im Unterschied zum logischen Schein „aufrichtig“ sein solle und nicht wie dieser absichtlich täuschen und betrügen dürfe (ÄE 26,402). Die Täuschung durch den ästhetischen Schein setzt damit allerdings voraus, dass wir, wie es bei Sulzer heißt, „vergesen“, dass es sich bei demjenigen, was wir sinnlich (für) wahr nehmen, um ein Werk der schönen Kunst handelt.¹⁵² Dies wiederum setzt voraus, dass sich grundsätzlich zwischen Wahrheit und Täuschung unterscheiden ließe.¹⁵³ Die „Unmündigkeit“ der Bewohner von Platons Höhle wäre mit Kant zwar „selbstverschuldet“, aber nachvollziehbar, weil sie doch so „bequem“ sei (WA 35 [482]). In diesen Zusammenhang gehört auch Rousseaus Rede vom Ausgang aus einer glücklichen Unmündigkeit (*sortir de l'heureuse ignorance*)¹⁵⁴. Ein Philosoph, der nach ewigen Wahrheiten sucht, ist ein Störenfried. Er operiere, wie es bei Schiller heißt, mit einem „feindselige[n] Licht der Erkenntniß“, denn immerhin zerstreue er mit den „Täuschungen“ genau dasjenige, worin die Menschen bisher ihr gesamtes „Glück“ gegründet hätten: „Sie müßten schon weise seyn, um die Weisheit zu lieben“ (ÄE 8,332). Für Platon schien es ausgemacht, dass die Höhlenbewohner den Philosophen töten würden¹⁵⁵, wenn dieser versuchen wollte, sie aus der Dun-

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 554–557 [VII.1, 514a–515c].

¹⁵¹ Ebd., S. 556 f. [VII.1, 515c]: „Παντάπασι δὴ, ἣν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.“ – Vgl. hierzu auch: F. Schiller: PhBr 111 ff.

¹⁵² J. G. Sulzer: Art. „Täuschung. (Schöne Künste)“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. IV, S. 514–516: S. 514.

¹⁵³ Vgl. C. Klinger: *Ethik & Ästhetik* (Anm. 40), S. 203: „Aus dem Prinzip der Expressivität folgt die Verpflichtung auf Authentizität“; dabei gehe es um eine „subjektive Wahrheit, also um Wahrhaftigkeit, um die Treue des künstlerischen Subjekts zu sich selbst“.

¹⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau: „*Discours sur cette question: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*“ [1750]. In: *Ders.: Œuvres complètes. Avec les notes de toutes les commentateurs*. 25 Bde, Bd. I: *Discours*. Paris: Dalibon, 1826, S. 1–45: S. 22 [*Préface*]: „Voilà comment le luxe, la dissolution et l'esclavage on été de tout temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle de avoir placés.“

¹⁵⁵ Exemplarisch ist Sokrates' Hinrichtung 399 v. Chr., vgl. Platon: „Des Sokrates Verteidigung [ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. II. Bearb. v. Heinz Hofmann, S. 1–69: S. 20 f. [24 b/c]; vgl. „*Apologie de Socrate*“. In: *Œuvres*, Bd. I. Bearb. v. Maurice Croiset. Paris 1966: Der Vorwurf lautete, „Sokrates [...] frevle, indem er die Jugend verderbe und die Götter, welche der Staat | annimmt, nicht annehme, sondern anderes neues Daimonisches.“ / „Σω-

kelheit der Höhle *direkt* zum Licht zu führen¹⁵⁶. Von Schillers Konzept einer ästhetischen Erziehung, wonach es „keinen andern Weg [gebe], den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht“ (ÄE 23,383), ist Platon demnach gar nicht allzu weit entfernt. Die „Verwandtschaft“ des Dichters und des Philosophen zeige sich, wie Jean Paul bemerkte, selten „so hell als in Platon, der eben beides war“.¹⁵⁷ Hegel berief sich namentlich auf Platon, als er die Forderung aufstellte: „Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter.“¹⁵⁸ Anders als Nietzsche, der die Ethik, weil sie ihm nicht länger begründbar schien, durch die Ästhetik ersetzte¹⁵⁹, versuchte Platon noch, das Gute im Schönen sichtbar werden zu lassen. Auch bei Schiller hatte das Schöne gerade darin noch seine Berechtigung, dass es den Weg zum Guten ebnet, nicht die Reflexion auf das Gute überflüssig machen sollte: „Das Angenehme, kann man daher sagen, *ist* nur, weil es *empfunden* wird; das Gute hingegen *wird empfunden*, weil es *ist*.“¹⁶⁰

Vor dem Hintergrund der Ideenlehre lässt sich die Frage, ob beispielsweise Homer etwas zur „Bildung des Menschen“ (*παιδείας περί ἀνθρώπου*) beigetragen habe, laut Platon verneinen.¹⁶¹ Homer könne vielmehr als derjenige gelten, der – indem er mit seinem bloß Schattenbilder erzeugenden Verfahren der *Nachahmung der Natur* für die Dichter ein Vorbild gewesen sei – eine Mitschuld daran trage, dass sich die Dichtkunst von der Wahrheit entfernt habe.¹⁶² Eine solche Dichtung im Staat zuzulassen, könnte nach Platon auch dazu führen, dass den Trieben die Vorherrschaft über den mutvollen und vernünftigen Seelenteil eingeräumt werde und dann solche Objekte wertvoll erschienen, die keine notwendigen Bedürfnisse

κράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει | οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.“

¹⁵⁶ Siehe hierzu: Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 562 f. [VII.3, 516e/ 517a].

¹⁵⁷ Jean Paul, d. i. Paul Friedrich Richter: *Vorschule der Ästhetik* [1. Aufl. 1804, 2. vollständ. Aufl. 1813]. – Nach der Ausg. v. Norbert Miller hrsg., textkrit. durchges. u. eingel. v. Wolfhart Henckmann. Unveränd. Nachdr. der 4. durchges. Aufl. v. 1980. – Hamburg: Meiner, 1990 (= PhB, Bd. 425), S. 58 [III. Programm: Über das Genie, § 12].

¹⁵⁸ G. W. F. Hegel: „Das älteste Systemprogramm“ (Anm. 117). In: *Werke*, Bd. I, S. 234.

¹⁵⁹ Vgl. Friedrich Nietzsche: „Nachgelassene Fragmente“ [Herbst 1881]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. – *Musarionausgabe*. – Hrsg. v. Richard Oehler, Max Oehler & Friedrich Chr. Würzbach [Abk.: *MusA*]. 23 Bde, Bd. XXI: Autobiographische Schriften u. Aufzeichnungen. München: Musarion Verl., 1928 [Nachgel. Fragm. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, NV 7]: „Wir kommen über die Ästhetik nicht hinaus [...]“

¹⁶⁰ F. Schiller: „Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände“ [1793, in: *Neue Thalia* (1792–93) Bd. IV, S. 115–180]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil, S. 222–240: S. 223.

¹⁶¹ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 806 f. [X.3, 599d].

¹⁶² Vgl. ebd., S. 808 ff. [X.4, 600e].

befriedigten. Unter anderem aus diesem Grund lehnte Platon auch die Demokratie ab, nämlich angesichts der Folgen, die es für die freie Objektwahl hätte, wenn die Freiheit als wohlverstandene *Unabhängigkeit* (*ἐλευθέρια*) in ungezügelte *Willkür* (*ἀναρχία*) umschlüge.¹⁶³ Wenn die Kunst bloß ein Spiegel einer Gesellschaft wäre, in der rücksichtslos Eigeninteressen verfolgt werden, dann lieferte sie kein Vorbild für sittliches Handeln. Die notwendige Unterscheidung von Sein und Sollen, wie Kant sie getroffen hat (vgl. KrV B868), ist damit bereits latent. Auch Schiller zufolge sollte der *moralisch-geistige* Teil des menschlichen Wesens nicht dessen *physisch-sinnlichem* Teil untergeordnet werden, weil damit die Freiheit in eine „wilde Ochlokratie“ führen und in einen „Despotismus“ der Begierden umschlagen würde (vgl. AW 280 ff.). Platon verurteilte die Tragödiendichter als „Lobredner der Tyranis“, die deshalb mitsamt ihrem Gefolge aus dem Idealstaat auszuweisen wären:

„Wie sie [d. i. die Tragödiendichter] aber in den andern Städten umherziehen, die Volksmengen um sich versammelnd, so locken sie durch die schönen, starken und einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dinge, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber.“¹⁶⁴

Platons Tugend- bzw. Wertelehre hängt eng mit seiner Seelenlehre, und diese beiden wiederum hängen mit der Lehre von den Staatsformen zusammen. Die höchste unter den Ideen ist die „Idee des Guten“ (*ἰδέα τὸ ἀγαθόν*)¹⁶⁵. Das Gutsein im Sinne der Tugend bezeichnet Platon mit dem Ausdruck „ἀρετή“.¹⁶⁶ Die Seele enthält drei Teile: einen vernünftigen Teil (*λογιστικόν*), einen muthaft-wollenden (*θυμοειδές*) und einen triebhaft-begehrenden (*ἐπιθυμητικόν*).¹⁶⁷ Kant hat hier von *Vermögen* gesprochen: „Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehungsvermögen“ (KU BXXII f.). Weil Kant die Ethik formal be-

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 690 ff. [VIII.13, 560e].

¹⁶⁴ Ebd., S. 716 f. [VIII.18, 568c]: „Εἰς δὲ γε, οἶμαι, τὰς ἄλλας περιμόντες πόλεις, ξυλλέγοντες τοὺς ὄχλους, καλὰς φωνὰς καὶ μεγάλας καὶ πιθανὰς μισθωσάμενοι, εἰς τυραννίδας τε καὶ δημοκρατίας ἔλκουσι τὰς πολιτείας.“

¹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 562 f. [VII.3, 517b].

¹⁶⁶ Siehe z. B. ders.: „Menon [ΜΕΝΩΝ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. II. Bearb. v. Heinz Hofmann, S. 505–599: S. 506 f. [70a]; vgl. „Ménon“. In: *Œuvres complètes*, Bd. III, 2. Teil. Bearb. v. Alfred Croiset. – 9. Aufl. – Paris 1966: Menon stellt eingangs des Dialoges die Frage, ob die Tugend gelehrt werden könne (*διδασκτόν*), geübt werden müsse (*ἀσκητόν*) oder ob sie den Menschen von Natur aus innewohne (*φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις*).

¹⁶⁷ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 330 ff. [IV.12, 436a ff.]. – Vgl. Karl Vretska: „Anm.“. In: Ders. (Hrsg.): *Platon: Der Staat (Politeia)*. – Unveränd. Nachdr. der 2., durchges. u. verb. Aufl. v. 1982 (1. Aufl. 1958). – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 8205), S. 469–633: S. 535.

gründet und von Lust und Unlust getrennt hat, ist es nicht mehr erforderlich, die Tugendlehre auf die Seelenlehre zu gründen. Platon hingegen ordnete jenen drei Seelenteilen die Haupttugenden „Weisheit“ (σοφία), „Tapferkeit“ (ἀνδρεία) und „Besonnenheit“ (σωφροσύνη) zu.¹⁶⁸ Gemeinsam mit der „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη) ergeben sich daraus die vier später sogenannten Kardinaltugenden. Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit wiederum werden jeweils einem der drei Stände im Staat zugeordnet. Die Gerechtigkeit bezieht sich auf das Verhältnis jener drei Tugenden zueinander.

Weise ist demnach der gesamte Staat, wenn er durch seine Herrscher, die Philosophenkönige, „wohlberaten“ (εὐβουλον) ist.¹⁶⁹ *Tapfer* ist der Staat, wenn seine „Erhaltung“ (σωτηρία) gewährleistet wird durch Wächter, die ihrerseits eine durch gesetzeskonforme Erziehung geweckte Auffassung über das „Furchtbare“ (δεινῶν) dauerhaft bewahren – in Schmerz und Lust, in Begierde und Furcht.¹⁷⁰ *Besonnen* ist der Staat, wenn seine gewerbetreibenden Bürger „eine Mäßigung gewisser Lüste und Begierden“ entwickeln.¹⁷¹ *Gerecht* aber ist der Staat erst dann, wenn ein jeder seiner Stände im genannten, tugendhaften Sinne „das Seinige verrichtet“¹⁷². Erst damit ist die sittliche Vortrefflichkeit eines Staates nach Platon vollständig. Die Gerechtigkeit ist gleichsam das ‚Mehr‘ in der Summe der Bestandteile des guten Staates. Sie ist nicht nur die Voraussetzung für seine Gründung sondern auch für seine Stabilität nach Innen und Außen. Mit Platon könnte die Ordnung des gerechten Staates auch ‚schön‘ heißen.

Die beschriebene Seelenlage der Wächter zeigt zudem Parallelen zu Edmund Burkes Bestimmung des „Erhabenen“ (*sublime*); ein Gemütszustand, der seine Quelle im „Schrecken“ (*terror*) hat, welcher gleichzeitig bewältigt wird.¹⁷³ Das Erhabene ist damit nach Burke „eine gewisse Modifikation von Macht [*pow-*

¹⁶⁸ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 302 f. [IV.6, 427e]: „Ich denke, unsre Stadt, wenn sie richtig angelegt ist, wird ja auch wohl vollkommen gut sein. [...] Offenbar also ist sie weise und tapfer und besonnen und gerecht.“/ „Οἴμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾤκισται. τελέως ἀγαθὴν εἶναι. [...] Δῆλον δὲ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία.“

¹⁶⁹ Ebd., S. 304 f. [IV.6, 428b].

¹⁷⁰ Ebd., S. 308 f. [IV.7, 429c/d]: „ἐν λύπαις καὶ ἐν ἡδοναῖς [...] ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις [...].“

¹⁷¹ Ebd., S. 312 f. [IV.8, 430e]: „ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια.“

¹⁷² Ebd., S. 320 f. [IV.10, 433b]: „[...] τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν.“

¹⁷³ Edmund Burke: *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* [1757]. Übers. v. Friedrich Bassenge. Neu eingel. u. hrsg. v. Werner Strube. – 2. Aufl. – Hamburg: Meiner, 1989 (= PhB, Bd. 324), S. 72 [Teil I, Abs. 7]. – Vgl. ders.: „*Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful with an introductory Discourse concerning Taste, and several other additions*“. In: *Ders.: The Works*. 9 Bde. Boston: Charles C. Little & James Brown, 1839, Bd. I, S. 55–206: S. 82 [Part I, Sec. 7]: „*Whatever ist fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that ist to say, whatever is in any sort terrible, or ist conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime.*“

er]“.¹⁷⁴ Kant hat die ambivalente Gefühlslage von Überwältigung und Selbstbehauptung unter dem Eindruck der „Natur als einer Macht“ das *Dynamisch-Erhabene* genannt (vgl. KU B102). Die Interpretation, die Ernst Cassirer im Zusammenhang mit Burkes Begriff des Erhabenen geliefert hat, könnte auch auf Platons Wächterstaat angewandt werden. Im Gefühl des Erhabenen, so Cassirer, offenbare sich einerseits die „innere Freiheit des Menschen gegenüber den Objekten der Natur und gegenüber der Gewalt des Schicksals“, zum anderen die äußere Freiheit des Individuums von „den tausendfältigen Bindungen [...] der bürgerlich-geselligen Ordnung“, so dass der Mensch sich „in dieser seiner Selbständigkeit und Ursprünglichkeit gegen das Universum, das physische und das soziale behaupten“ könne.¹⁷⁵ Mit Platon könnte man hier auch von einer, später für die Lehre der *Stoa* wichtig gewordenen ‚tapferen‘, im Idealfall ‚unerschütterlichen‘ Seele sprechen, die den Gedanken an das Furchtbare nicht flieht, sondern sich stets vergegenwärtigt, um dadurch ihre Standhaftigkeit zu festigen.¹⁷⁶

Bei Platon soll wie auf der sozialen Ebene, so auch in der Seele des Individuums der seiner Quantität nach kleinere und seiner Qualität nach bessere Teil über den größeren und schlechteren Teil herrschen: „Auch von dem Einzelnen also, Lieber, werden wir ebenso dafür halten, daß ebendiese drei Arten in seiner | Seele sich finden und er derselben Zustände wegen wie dort auch dieselben Namen erhalte wie der Staat.“¹⁷⁷ Zunächst sind das Angenehme, das Schöne und das Gute jeweils mit einer Lustempfindung und deshalb mit einem Begehren verbunden, „weil ja alle das Gute begehren“¹⁷⁸. Die Bildung einer wahrhaft guten Seele setzt allerdings die Herrschaft der Vernunft über das Triebleben voraus: „So wäre denn die Tugend, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit [*κάλλος*] und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Häßlichkeit [*αἴσχος*] und

¹⁷⁴ Ebd., S. 99 (Teil II, Abs. 5); [S. 98 (*Part II, Sec. 5*)]: „Besides those things which directly suggest the idea of danger, and those which produce a similar effect from a mechanical cause, I know of nothing sublime, which is not some modification of power.“

¹⁷⁵ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 344 f.

¹⁷⁶ Diesen Gedanken hat Pseudo-Longinus in seiner Abhandlung *Über das Erhabene* verarbeitet; vgl. J. G. Sulzer: Art. „Erhaben. (Schöne Künste)“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. II, S. 97–114: S. 104: „Auf eine ähnliche Weise erklärt der vorher angeführte Kunstrichter [Fußn.: Longin im XLIV. Abschn.], warum seine Zeiten das Erhabene der Beredsamkeit vermissen. Der vornehmste Grund, sagt er, liegt in der unseligen Habsucht, die unser ganzes Leben belagert und sich aller Würksamkeit bemächtigt. Denn die unersättliche Begierde nach Reichtum, tut er hinzu, an der wir alle krank darniederliegen, nebst Weichlichkeit und Wollust halten uns in der Unterdrückung, ersticken alle männliche Stärke [sic].“

¹⁷⁷ Platon: „Der Staat [*ΠΟΛΙΤΕΙΑ*]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 328 f. [IV.11, 435 b/c]: „Καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὃ φίλε, οὕτως ἀξιόσωμεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ | ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοισ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὁρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει.“

¹⁷⁸ Ebd., S. 336 f. [IV.13, 438a]: „[...] πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν.“

Schwäche.“¹⁷⁹ Mit dem Wort *kállos* kann entsprechend nicht nur etwas gemeint sein, was in ästhetischem Sinne ‚schön‘ ist, sondern auch etwas, was in moralischer Bedeutung ‚gut‘ oder ‚wertvoll‘, also im weitesten Sinne etwas, was der Bewunderung und Achtung würdig ist. Mit dem Wort *aischós* ist das Gegenteil gemeint, also etwas, was körperlich ‚hässlich‘, aber auch etwas, was moralisch ‚verächtlich‘ oder ‚schändlich‘ ist. In einer guten und schönen Seele soll gleichsam der „innere Mensch des Menschen“¹⁸⁰ die Kontrolle über das irrationale Triebleben behalten. Von hieraus ließe sich „das Edle“ (*καλὰ*) vorstellen „als dasjenige, wodurch das Tierische in der Natur unter den Menschen [...] gebracht wird“; und „das Schändliche“ (*αἰσχρὰ*) könnte so genannt werden, „weil es das Zahme unter die Gewalt des Wilden bringt“.¹⁸¹

Auch dieses Verhältnis findet sich bei Schiller wieder, der im Anschluss an Fichte von einem „idealischen Menschen“ sprach, der durch den „Staat“ repräsentiert werde (ÄE 3,316). Der „ästhetische Sinn oder das Gefühl für das Schöne“ sollte einen Beitrag leisten, die sinnlichen Begierden zu bändigen, indem der ästhetische Zustand die „harte Spannung“ zwischen der geistigen Tätigkeit und den sinnlichen Begierden „zu sanfter Harmonie herabstimmte“ (WkSB 90). Schillers Triebmodell und noch Sigmund Freuds psychischer Apparat lassen sich retrospektiv in Platons Seelenlehre hineinlesen. Nach Platon soll der vernünftige Seelenteil die Triebe kontrollieren, nach Schiller sollen der sinnliche Trieb und der Formtrieb in ein freies Spiel treten (vgl. ÄE 15,356), und nach Freud ist die den Individuen durch Einschränkungen ihres Triebens innerhalb der Gesellschaft abgezwungene „Triebsublimierung“ die Quelle der Kultur¹⁸².

Die Idee des Guten lässt sich zwar Platon zufolge nicht anschaulich *dar-*stellen, wohl aber abstrakt *vor-*stellen. Im *Philebos* heißt es dazu: „Wenn wir also nicht in einer Form das Gute auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen: Schönheit und Verhältnismäßigkeit und Wahrheit [...]“¹⁸³ Als eine harmonische Proportion verstanden, wird das Schöne so zu einem Attribut des Guten, wie Platon es im *Timaios* exemplarisch an der Gestalt von Lebewesen festmacht: „Nun ist alles Gute schön, das Schöne aber ist nicht disproportioniert.“

¹⁷⁹ Ebd., S. 360 f. [IV.18, 444d/e]: „Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς εἴοικεν, ὑγίειά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία | ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια.“

¹⁸⁰ Ebd., S. 780 f. [IX.12, 589a]: „[...] τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος [...]“

¹⁸¹ Ebd., S. 782 f. [IX.12, 589c/d]: „τὰ μὲν καλὰ | τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δὲ ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θεῷ τὰ θεϊκῶς ποιῶντα τῆς φύσεως, αἰσχρὰ δὲ τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἡμέρον δουλούμενα [...]“

¹⁸² Sigmund Freud: „Das Unbehagen in der Kultur“ [1930]. In: *Ders.: Studienausgabe*. 11 Bde. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich [u. a.]. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000 [Abk.: *StudA*], Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/ Ursprünge der Religion, S. 191–270: S. 227.

¹⁸³ Platon: „*Philebos* [ΦΙΛΗΒΟΣ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. VII. Bearb. v. Klaus Widdra, S. 255–443: S. 432 f. [65a]; vgl. „*Philèbe*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. IX, 2. Teil. Bearb. v. Auguste Diès. – 4. Aufl. – Paris 1966: „Οὐκοῦν εἰ μὲ μῖθ' δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θερεῖσαι, σύντρισι λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρῖα καὶ ἀληθεία [...]“

Auch ein Lebewesen also, welches derartig sein soll, muss man als ebenmäßig annehmen.“¹⁸⁴

Im *Phaidros* wird die Schönheit im Zusammenhang mit der *Liebe* (*ἔρωτας*) untersucht. Im Unterschied zum Guten und Wahren kann das Schöne durchaus in die Sinne (hier: Augen) fallen:

„Denn das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, mittels dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, denn zu heftige Liebe [*δεινούς ἔρωτας*] würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Gesicht, noch auch das andere Liebenswürdige; nur der Schönheit aber ist dieses zuteil geworden, daß sie uns das hervorleuchtendste ist und das Liebreizendste.“¹⁸⁵

Diese Deutung lässt sich durch eine Erwiderung des Sokrates auf die mythische Erzählung Agathons im *Symposion* ergänzen. Agathon hatte Eros als den jüngsten und besten unter den Göttern vorgestellt, weil erst mit dessen Erscheinen „aus der Liebe zum Schönen alles Gute bei Göttern und Menschen“ entstanden sei¹⁸⁶. Sokrates wendet ein, dass, wenn die Liebe eine „Liebe zur Schönheit“ und wenn auch alles Gute schön sei, sowohl das Schöne, als auch das Gute als etwas begriffen werden müssten, was Eros nicht bereits besitze, sondern dessen er bedürfe¹⁸⁷: „Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist und das Gute schön ist, so wäre er ja auch des Guten bedürftig [...]“¹⁸⁸ Die Schönheit steht also gleichsam in der Mitte zwischen dem *Sinnlichen* (als Quelle der Täuschung) und dem *Übersinnlichen* (als Quelle der Wahrheit).

Weil nach Platon neben der Schönheit auch die Wahrheit als ein Kennzeichen des Guten fungiert, kann das sokratische Verständnis der Liebe auch dazu beitragen, einen *Philosophen* von einem *Sophisten* zu unterscheiden. Derjenige, der nur vorgibt, bereits weise zu sein, entwickelt keine Liebe zur Weisheit. Er wird entsprechend die Suche nach der Wahrheit einstellen: „Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten, und Eros ist Liebe zu dem Schönen; so daß Eros notwendig weisheitliebend ist und also, als philosophisch, zwischen den Weisen und Unverständi-

¹⁸⁴ Vgl. ders.: „Timaios [*TIMAIOS*]“ (Anm. 140). In: *EiglerA*, Bd. VII, S. 194 f. [87c]: „*Πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον· καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον δετέον.*“

¹⁸⁵ Ders.: „Phaidros [*ΦΑΙΔΡΟΣ*]“ (Anm. 7). In: *EiglerA*, Bd. V, S. 88 f. [250d]: „*Ὅψις γὰρ ἡμῖν ὄξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἣ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται· δεινούς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργῆς εἰδῶλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν, καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά. Νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασιμιώτατον.*“

¹⁸⁶ Ders.: „Das Gastmahl [*ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ*]“ . In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. III. Bearb. D. Kurz, S. 209–393: S. 294 f. [197b]; vgl. „*Le Banquet*“. In: *Œuvres*, Bd. IV,2. Bearb. L. Robin. Paris ⁸1966: „*ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφν, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονε, καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.*“

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 308 f. [201a]: „[...] ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως [...]“

¹⁸⁸ Ebd., a. a. O. [201c]: „*Τί δέ; τὸ ἐνδεές κάλλους καὶ μηδαμῆ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι [...].*“

gen mitteninne steht.¹⁸⁹ Das Philosophieren ist also für Sokrates eine Bewegung des Denkens auf das Wissen hin. Damit erhält auch der Ausdruck *philosophia* selbst eine philosophische Bedeutung. Der Philosoph ist ein liebender Freund der Wahrheit. Der Sophist hingegen bedient sich der Wissenschaften und Künste nur um des Vorteils willen, ohne dabei nach deren letzten Gründen bzw. den ersten Prinzipien und Ursachen zu forschen. Für den Sophisten ist alle Wahrheit bloß nützlich. Auch Aristoteles hat mit kritischem Blick auf die Lehren des Protagoras von Abdera darauf hingewiesen, dass mit denjenigen, „die die Wahrheit am meisten geschaut haben“, eigentlich diejenigen gemeint sein müssten, „die sie am meisten suchen und lieben“.¹⁹⁰ Auch für Kant muss der Besitz der Weisheit ein „Ideal“ und für den Philosophen „das Ziel seiner *unaufhörlichen* Bestrebung sein“ (KpV 109, kursiv v. Verf.).

Im Unterschied zur Naturphilosophie der *Vorsokratiker* sahen die *Sophisten* ihre zentrale Aufgabe in der Erziehung des Menschen zum praktischen Leben. Ihr Erziehungsoptimismus spricht sich auch bei Protagoras aus: „Er sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind.“¹⁹¹ In dieser anthropozentrischen Perspektive liegt ein Grund dafür, die griechische Sophistik rückblickend als die Aufklärung der Antike zu bezeichnen. Der praktische Nutzen des Wissens tritt an die Stelle der kontemplativen Philosophie. Dieser Perspektivwechsel findet seinen Niederschlag in der *Überzeugungskunst* (*πειθώ*). In politischen Debatten und vor Gericht kommt es denjenigen, die in dieser Weise bloß kunstgerecht reden wollen, nicht auf die Wahrheit an, sondern, wie es bei Platon heißt, auf ‚das Scheinbare‘ (*τὸ εἰκός*), darauf, „das Glaubliche“ (*τὸ πιθανός*) an der Rede sichtbar zu machen.¹⁹² So führte paradoxer Weise gerade der theoretische Skeptizismus der Sophisten zu einem Vertrauen auf die eigene Stärke. „Natur“ (*φύσις*) und „Gesetz“ (*νόμος*) wurden zunehmend polarisiert.¹⁹³ Die Verfassung eines Staates widerspreche ‚augenschein-

¹⁸⁹ Ebd., S. 320 f. [204b]: „Ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.“

¹⁹⁰ Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 102 [IV.5 (Γ), 1009b 34]; vgl. *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 74: „[...] εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθές ἐωρακότες (οὔτοι δ' εἰσὶν οἱ μάλιστα ζητοῦντες αὐτὸ καὶ φιλοῦντες) [...]“

¹⁹¹ Vgl. Platon: „Theaitetos [ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. VI. Bearb. v. Peter Staudacher, S. 1–217: S. 30 f. [152a]; vgl. „Théétète“. In: *Œuvres complètes*, Bd. VIII, 2. Teil. Bearb. v. Auguste Diès. – 3. Aufl. – Paris 1955: „Φησὶ γὰρ που « πάντων χρημάτων μέτρον » ἄνθρωπον εἶναι, « τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν ».“

¹⁹² Vgl. ders.: „Phaidros [ΦΑΙΔΡΟΣ]“ (Anm. 7). In: *EiglerA*, Bd. V, S. 168 f. [272d/e].

¹⁹³ Vgl. ders.: „Gorgias [ΓΟΡΓΙΑΣ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. II. Bearb. v. Heinz Hofmann, S. 269–503: S. 376 [482e]; vgl. „Gorgias“. In: *Œuvres complètes*, Bd. III, 2. Teil. Bearb. v. Alfred Croiset. Paris ¹³1968: „Denn in der Tat, Sokrates, führst du immer, ohnerachtet du behauptest, die Wahrheit zu suchen, die Rede auf solche verfänglichen Dinge, die gut sind vor dem Volke vorzu-

lich‘ dem Gesetz der Natur, wenn sie von den Schwachen erlassen werde. Seither machen sich diejenigen, welche die Kunst der Rhetorik lehren, der Beihilfe zum Opportunismus verdächtig. Die sophistische Lehre förderte die Entstehung einer politischen Elite. Sie sollte vorgeblich zur „Staatskunst“ (πολιτική τέχνη) geschickt machen¹⁹⁴, lehrte aber Platons Kritik zufolge eher, die Willkür in der Argumentation durch die Kunst im sprachlichen Ausdruck zu überspielen.¹⁹⁵

Bei Thukydides finden wir die historischen Konsequenzen dieser Entwicklung im *Meliardialog* vorgeführt.¹⁹⁶ Vor dem Beginn des *Peloponnesischen Krieges* hatten die Athener ihre Machtpolitik noch mit Blick auf die eigenen geschichtlichen Verdienste und die Entstehung der *attisch-delischen Symmachie* ins Licht der Besonnenheit gerückt: „Lob verdient, wer entsprechend der menschlichen Natur zwar über andere herrscht, dabei aber gerechter vorgeht, als er aufgrund seiner Machtstellung müsste.“¹⁹⁷ Nun taten die Athener den Meliern gegenüber derartige Reden mit dem Hinweis ab, man wolle nicht länger „mit schön klingenden Worten“ argumentieren.¹⁹⁸ Die Melier bezahlten ihre Neutralität mit dem Leben.¹⁹⁹ Vor diesem Hintergrund könnte es zynisch erscheinen, wenn Nietzsche unter Berufung auf Thukydides den Ursprung der Gerechtigkeit im Verhältnis von „ungefähr gleich Mächtigen“ sah, weil nur diese überhaupt dazu Veranlassung hätten, sich gütlich zu einigen: „[D]er Charakter des *Tausches* ist der anfängliche Charakter der Gerechtigkeit.“²⁰⁰ Nietzsche ruft allerdings gerade deshalb ein moralisches Unbehagen hervor, weil seine Auffassung über das, was recht und billig sei, der politischen Wirklichkeit nahe kommt.²⁰¹

bringen, auf das nämlich, was von Natur nicht schön [καλά] ist, wohl aber nach dem Gesetz. Denn diese beiden stehn sich größtenteils entgegen, die Natur [φύσις] und das Gesetz [νόμος].“

¹⁹⁴ Vgl. ders.: „Protagoras [ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ]“. In: *EiglerA* (Anm. 7), Bd. I. Bearb. v. Heinz Hofmann, S. 83–217: S. 110 f. [319a]; vgl. „Protagoras“. In: *Œuvres complètes*, Bd. III, 1. Teil. Bearb. v. Alfred Croiset unter Mitw. v. Louis Bodin. – 5. Aufl. – Paris 1955.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 148 f. [334c/d].

¹⁹⁶ Vgl. Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg* [Πόλεμος τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων, entst. um 400 v. Chr.]. Übers. u. hrsg. v. Helmuth Vretska & Werner Rinner. – Völlig neu bearb. Ausg. (1. Aufl. 1966). – Stuttgart: Reclam, 2000 (= RUB, Nr. 1808); vgl. *Thucydides Historiae*. Hrsg. v. Henricus Stuart Jones, bearb. v. Johannes Enoch Powell. 2 Bde, Bd. I: Bücher 1–4; Bd. II: Bücher 5–8. Oxford: Clarendon Press, 1942 (= *Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), S. 451–459 (Buch V); [Ἱστοριῶν α΄, 85.1–113.1].

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 58–63 (Buch I); [Ἱστοριῶν ε΄, 73.1–79.1].

¹⁹⁸ Vgl. ebd., S. 452 (Buch V); [Ἱστοριῶν ε΄, 89.1]: „[...] μετ’ ὀνομάτων καλῶν [...] λόγων [...]“

¹⁹⁹ Vgl. ebd., S. 460 (Buch V); [Ἱστοριῶν ε΄, 116.4]: „Sie [d. i. die Athener] töteten alle erwachsenen Männer, die sie ergreifen konnten, die Kinder und Frauen verkauften sie in die Sklaverei.“/ „οἱ δὲ ἀπέκτειναν Μηλίων ὅσους ἠβῶντας ἔλαβον, παιδας δὲ καὶ γυναῖκας ἠνδραπόδισαν“.

²⁰⁰ F. Nietzsche: „Menschliches – Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister“ [2 Bde. Bd. I: 1878; Bd. II: 1879]. In: *MusA* (Anm. 159), Bde. VIII & IX. München: Musarion Verl., 1923, Bd. VIII, S. 89 [Hauptstück II, Aph. 92: Ursprung der Geschichte].

²⁰¹ Vgl. Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg* [Historiae] (Anm. 196), S. 452 (Buch V); [Ἱστοριῶν ε΄, 89.1]: „Nein, im Rahmen des von uns als wahr Erkannten sucht das Mögliche zu errei-

Platon hat die sophistische Lehre unter anderem am Beispiel von Gorgias, Kallikles, Thrasymachos und Protagoras verarbeitet. In der *Politeia* verkündet Thrasymachos, der hier, wie Peter Weber-Schäfer urteilte, als ein „Anwalt sophistischer Machtideologie“²⁰² auftritt: „Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche.“²⁰³ Auch im *Gorgias*-Dialog lassen sich in den Ausführungen des Kallikles sophistische Machttheoreme finden:

„Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das Üblere ist, also das Unrecht leiden, gesetzlich aber ist es das Unrecht tun. Auch | ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrecht leiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre, zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht imstande ist, sich selbst zu helfen, noch einem andern, der ihm wert ist. Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. [...] | Die Natur selbst aber, denke ich, beweist | dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige.“²⁰⁴

Platons Suche nach der möglichen Mäßigung der *Habsucht* (*πλεονεξία*) ist eine vorrangige Aufgabe der praktischen Philosophie geblieben. Seit Thukydides kennt auch die Geschichtsschreibung dieses Motiv.²⁰⁵ Noch Kant stellte fest: „[D]er Mensch ist das Tier, das wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat“ (IaG 23). Platons Vorschlag eines Philosophenkönigs lehnte Kant hingegen ab: „Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt“ (ZeF 369). Diese Einsicht führt

chen, da ihr ebenso gut wie wir wisst, dass Recht im menschlichen Verkehr nur bei gleichem Kräfteverhältnis zur Geltung kommt, die Stärkeren aber alles in ihrer Macht Stehende durchsetzen und die Schwachen sich fügen.“²⁰⁶ „[...] τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἐκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουνσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχαροῦσιν.“

²⁰² Peter Weber-Schäfer: „Platons *Politeia*“. In: Ders. (Hrsg.): *Das politische Denken der Griechen. Klassische Politik von der Tragödie bis zu Polybios*. München: List, 1969, S. 65–94: S. 66.

²⁰³ Platon: „Der Staat [*ΠΟΛΙΤΕΙΑ*]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 38 f. [I.12, 338c]: „φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.“

²⁰⁴ Ders.: „*Gorgias* [*ΓΟΡΓΙΑΣ*]“ (Anm. 193). In: *EiglerA*, Bd. II, S. 378 f. [483a]: „Φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἰσχρόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν. Οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτο γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστιν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προσπηλακίζόμενος μὴ οἴός τέ ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὐδ' ἂν κήθηται. Ἀλλ', οἶμαι, οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωπεί εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. [...] ἢ δὲ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτῷ ὅτι, δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ κείρονος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.“

²⁰⁵ Vgl. Antonios Rengakos: *Form und Wandel des Machtdenkens der Athener bei Thukydides*. Stuttgart: Steiner, 1984 (= Hermes Einzelschriften, Bd. 48), S. 23 ff. – Vgl. auch: Karl-Wilhelm Welwei: „Die Darstellung politischer Krisen im Geschichtswerk des Thukydides“. In: Géza Alföldy [u. a.] (Hrsg.): *Krisen der Antike. Bewußtsein und Bewältigung*. Düsseldorf: Schwann, 1975 (= Geschichte u. Gesellschaft. Bochumer Historische Studien, Bd. 13), S. 9–26: S. 17.

jedoch dazu, dass sich von überhaupt keinem (menschlichen) Herrscher eine vollkommene Lösung des Gerechtigkeitsproblems im Staat erwarten lässt. Ein vollkommen gerechter Herrscher ist eine ‚gute Idee‘, der in der Wirklichkeit jedoch niemand entsprechen kann: „Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt“ (IaG 23). Platons Utopie des gerechten Staates zeigt eine harmonischen Ordnung und instrumentalisiert das Schöne scheinbar negativ, nämlich indem alles, was die jene Ordnung korrumpieren könnte, abzuschaffen wäre.

Paul Natorp zufolge lassen sich die platonischen Dialoge als eine Entfaltung der Ideenlehre lesen: „Das Zentrum ist und wird immer bleiben: die *Lehre von den Ideen*.“²⁰⁶ Bei den Ideen, so Natorp weiter, handle es sich eigentlich um „*Gesetze, nicht Dinge*“²⁰⁷. Nach dieser Interpretation wäre bei Platon in der Tat Kants Ideal vom Philosophen als dem „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ vorbereitet (KrV 867). Dies aber gälte nur für die *Formen der Begriffe* und nicht für die *Formen der Anschauung*. Zudem bildet bei Platon die Idee des Guten – unabhängig davon, ob sie nun *logischen* oder *ontologischen* Charakter hat – den Maßstab für all dasjenige, was in irgendeiner Weise wertvoll sein soll; entsprechend auch für das Schöne. Obwohl Platons Verständnis der Wahrheit die Differenz des Sinnlichen und Intelligiblen voraussetzt, sind eine *Autonomie des Schönen* (in der Sinnenwelt) und dessen vollständige Trennung vom Guten nicht vorgesehen. Auch eine *Autonomie der Kunst* ist mit Platon nicht zu begründen.

Dem Ziel der größtmöglichen Stabilität des Staates opfert Platon die individuelle Freiheit. Auch soll der gesuchte Friede nur ein *innerer* Friede sein. Mit Platon bleibt eine Rechtfertigung zwischenstaatlicher Kriege möglich. Von hier aus wiederum ist Karl R. Poppers politische Interpretation der Philosophie Platons einsichtig, wonach dieser – wie auch Marx – zu den ‚Feinden der offenen Gesellschaft‘ zu zählen sei: Popper sprach polemisch vom „Zauber“ Platons, von „*Ästhetizismus*“ und „*Radikalismus*“ oder auch „*Romantizismus*“, die, weil sie die „Vernunft“ durch die „Hoffnung auf politische Wunder“ ersetzten, die Welt letztlich in eine „Hölle“ verwandelten.²⁰⁸ Poppers scharfe Kritik wäre vielleicht dahin-

²⁰⁶ P. Natorp: *Platons Ideenlehre* (Anm. 6), S. VII [Vorw. zur 1. Aufl.].

²⁰⁷ Ebd., S. X. – Natorp verweist auf Eduard Zeller und beklagt, dass dessen Ansatz aufgrund einer überwiegend an Aristoteles orientierten Rezeption von Platons Ideenlehre bisher zu wenig beachtet worden sei. – Vgl. hierzu: Eduard Zeller: *Platonische Studien*. Tübingen: C. F. Osiander, 1839, S. 259: „[D]ie Weltseele oder die mathematischen Dinge also sind nichts Anderes, als die Ideenwelt selbst, in ihrer Beziehung auf das Nichtseyende, oder, was dasselbe besagt, die Ideen als Gesetze der Sinnenwelt. Von allem diesem wird jedoch bei Aristoteles gar keine Notiz genommen, sondern der Idee die Erscheinung mit gleichen Ansprüchen auf Wirklichkeit der Existenz gegenübergestellt, und nun allerdings mit gutem Grunde die Unmöglichkeit, beide zu vereinigen, dargegan.“

²⁰⁸ Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* [*The open Society and Its Enemies*, 1945]. 2 Bde. Bd. I: *Der Zauber Platons* [*The Spell of Plato*]. Übers. v. Paul K. Feyerabend. – 7.

gehend zu korrigieren, dass der „platonische Politiker“ weniger, wie es bei Popper heißt, die Staaten „um ihrer Schönheit willen“ komponiere.²⁰⁹ Die Schönheit ist bei Platon ein Attribut des Guten. Es mag also eher die Idee des Guten sein, die den Maßstab der Komposition des Staates bildet. Ein Ästhetizismus entsteht erst dadurch, dass sich das Gute nicht sinnlich darstellen lässt und Platon es gleichwohl nicht grundsätzlich vom Schönen trennt. Bei Thomas Hobbes hat sich im *Leviathan* ohne Beschönigung und übersinnliche Rechtfertigung gezeigt, dass die Suche nach geeigneten politischen Maßnahmen zur Verhinderung des Bürgerkrieges *im Zweifelsfall* zu einem Verzicht auf die bürgerliche Freiheit führen muss:

„[D]enn wenn die Menschen die Freiheit hätten, ihre eigenen Träume und Einbildungen oder die Träume und Einbildungen von Privatpersonen für Gottes Gebote zu halten, würden kaum zwei Menschen darüber einig sein, was Gottes Gebot ist, und doch würde jedermann aus | Ehrfurcht vor ihnen die Gebote des Gemeinwesens mißachten. Darum schließe ich, daß in allen Dingen, die nicht dem Moralgesetz zuwiderlaufen (das heißt dem Naturgesetz), alle Untertanen verpflichtet sind, dem als göttlichen Gesetz zu gehorchen, was von den Gesetzen des Gemeinwesens als solches verkündet wird.“²¹⁰

Die berechtigte Kritik an der Herrschaft von Gottesgnaden führt dazu, die Moralphilosophie der politischen Philosophie unterzuordnen. Mit Kant wäre jedoch gerade die Friedenssicherung keine „Kunstaufgabe (*problema technicum*)“ gemäß der *politischen Klugheit*, sondern eine „sittliche Aufgabe (*problema morale*)“ aus *moralischer Pflicht* (ZeF 377). Es ist also sinnvoll, darauf hinzuweisen, dass weder ästhetische, noch politische Argumente von grundlegender Bedeutung für Probleme der Ethik sein sollten, auch wenn diese nicht bereits *dadurch* gelöst sind.

Aller Einwände ungeachtet, hat Platon der europäischen Philosophie ein Programm gegeben, an dem sie sich seit ihren Anfängen abgearbeitet hat. Ihr Ziel ist die Aufklärung. Platon verwendete diese Licht-Metaphorik bereits selbst. Im *Son-*

Aufl., mit weitgehenden Verb. u. neuen Anhängen (1. Aufl. Bern: Francke, 1957). – Tübingen: Mohr (Siebeck), 1992, S. 200 [Kap. 9: Ästhetizismus, Perfektionismus, Utopismus, S. 187–200].

²⁰⁹ Ebd., S. 197.

²¹⁰ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan* [1651]. Übers. v. Jutta Schlösser, mit Einl. u. Komm. hrsg. v. Hermann Klenner. Hamburg: Meiner, 2005 (= PhB, Bd. 491), S. 243 f. [Teil II, Kap. 26: Von staatlichen Gesetzen]; vgl. ders.: „*Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*“ [London, 1651]. In: Ders.: *The English Works*. Hrsg. v. William Molesworth, Bd. III. London: John Bohn, 1839, S. 274 f. [Part II, Chap. 26: Of Civil Laws]: „[F]or if men were liberty, to take for God's commandments, their own dreams and fancies, or the dreams and fancies of private | men; scarce two men would agree upon what is God's commandment; and yet in respect of them, every man would despise the commandments of the commonwealth. I conclude therefore, that in all things not contrary to the moral law, that is to say, to the law of nature, all subjects are bound to obey that for divine law, which is declared to be so, by the law of the commonwealth.“

*nengleichnis*²¹¹ vergleicht er das „Licht“ (φῶς) mit der „Wahrheit“ (ἀλήθεια): Wie in der sichtbaren Welt der „Sonnengott“ (ἥλιος) dem sehenden Auge die sinnliche Wahrnehmung der Farben ermögliche, so in der erkennbaren Welt die „Idee des Guten“ (ἰδέα τὸ ἀγαθόν) dem denkenden Verstand die geistige Schau der Ideen. Dem Einwand, dass eine solche Analogiebildung unzulässig sei, ließe sich mit Kant so begegnen, dass man sie als eine ‚symbolische Vorstellungsart‘ interpretierte, bei der zwar zwischen den Gegenständen keine Ähnlichkeit bestehe, wohl aber zwischen ‚den Regeln, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren‘ (KU B257).²¹² Das *Nicht-Existente* wäre bei Platon entsprechend wie von Finsternis verhüllt, in der sich gar nichts erkennen ließe und worin folglich das völlige *Nicht-Wissen* resultierte. Die Wahrheit ist das *Unvergessene* (ἀλήθεια). Im *Neuen Testament* ist sie gleichbedeutend mit der Offenbarung Gottes. Augustinus identifizierte entsprechend das Licht der Vernunft mit Jesus Christus, denn in diesem sei der ‚πάτρικος νοῦς‘, der Geist des Vaters, der menschlichen Vernunft offenbar geworden, die nunmehr ihrerseits um den Willen des Vaters wisse.²¹³ Um überhaupt etwas erkennen zu können, müsste auch Platon zufolge der Mensch seinen Erkenntnisgang bereits abseits der Finsternis antreten und durch das ‚Meinen‘ (δοξάζειν) zu ‚Meinungen‘ (δόξα) und durch das ‚Erkennen‘ (γινώσκειν) zur ‚Wissenschaft‘ (ἐπιστήμη) zu gelangen.²¹⁴ Damit befände er sich immer schon auf dem Wege der Aufklärung. Gäbe es überhaupt kein Licht, dann ließen sich weder *Meinungen* bilden – nicht einmal falsche oder vorläufige –, noch *Ziele* setzen – mögen sie auch verwerflich oder utopisch sein.

Für Platon ist alles Suchen und Lernen eigentlich ‚Erinnerung‘ (ἀνάμνησις)²¹⁵. Dies wiederum ließe sich symbolisch so vorstellen, dass die Seele ‚unsterblich‘

²¹¹ Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 540 ff. [VI.19, 508a–509b].

²¹² Vgl. Bernhard H. F. Taureck: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004 (= stw, Bd. 1666), S. 44: „Gleichnisse sind *Pseudo-Synonymien*, die ihren Status zu erkennen geben. Wenn, um einen berühmten Fall zu bezeichnen, Platons *Sonnengleichnis* besagt: die Sonne verhält sich zu Sehen und Sichtbarem wie das Gute zu Denken und Denkbarem, so ist dies keine Konklusion, sondern eine *Pseudo-Synonymie*.“ – In diesen Zusammenhang gehört auch das Gleichnis, wonach das Auge das ‚sonnenähnlichste‘ unter den Sinnesorganen sei; vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 540 f. [VI.19, 508b f.]. Damit ist nicht unbedingt gesagt, dass das Auge eine substanzielle Ähnlichkeit mit der Sonne besäße. Es könnte auch gemeint sein, dass dem Auge und der Sonne in ganz unterschiedlichen Kontexten eine ähnliche Funktion zukomme.

²¹³ Vgl. Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat [De Civitate Dei]*, entst. 413–426]. Übers. v. Alfred Schröder. 3 Bde. Bd. I: Bücher 1–8; Bd. II: Bücher 9–16; Bd. III: Bücher 17–22. Kempten & München: Kösel, 1914–1916 (= Bibl. der Kirchenväter, Bd. 16), Bd. II, X.28: Untersuchung über die irrigen Vorstellungen usw.].

²¹⁴ Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 454 f. [V.20, 477a/b].

²¹⁵ Ders.: „Menon [ΜΕΝΩΝ]“ (Anm. 166). In: *EiglerA*, Bd. II, S. 540 f. [81d]: „τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν.“

(ἀθάνατος) sei und die Ideen einst in der Unterwelt geschaut habe.²¹⁶ Platon lässt Sokrates sich dabei unter anderem auf Pindar beziehen und nennt dessen Auffassung bezeichnender Weise „[e]twas sehr Wahres, meines Erachtens, und Schönes“.²¹⁷ Im *Neuen Testament* steht das dem griechischen Wort für ‚Erinnerung‘ verwandte ἀμαρτιῶν für ‚Bekenntnis‘.²¹⁸ Zwar geriet die platonische mit der jüdisch-christlichen Lehre in Konflikt, derzufolge die Seele einst von Gott geschaffen worden sein müsse und deshalb nicht bereits ewig existieren könne. Dennoch liegt eine gewisse Kontinuität in der Annahme, dass es eine übersinnliche Sphäre geben müsse, die unsere (richtige) Auffassung des Guten gewährleiste: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Licht sehen wir das Licht“ (Ps. 36, 10). Das Wesen der Dinge in der Idee ist im Christentum durch das (All-)Sein Gottes ersetzt worden. Freilich haben auch Platons Seelen- und Tugendlehre damit eine neue Auslegung erfahren. Im neunzehnten Jahrhundert ist dem Licht der Vernunft seine gerade erst durch die Aufklärung (zurück-)gewonnene Autonomie radikal abgesprochen worden. Marx zufolge bestimmt das gesellschaftliche Leben das individuelle Bewusstsein, und Schopenhauer sieht die menschlichen Handlungen dem Willen des Leibes unterworfen.²¹⁹ Die Frage ist dabei dieselbe geblieben: es ist die Frage nach dem *Grund* unseres Denkens, Wollens und Fühlens.

Alfred North Whitehead hat einmal bemerkt, es sei die sicherste allgemeine Charakterisierung der europäischen Philosophietradition, wenn man behauptete, dass diese Tradition aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon bestehe.²²⁰ Der Zusammenhang des Wahren, Guten und Schönen bei Platon ist denn auch in vielfältiger Variation tradiert worden. Als ‚schön‘ kann seither dasjenige gelten, was materiell oder geistig wertvoll ist, was maßvoll, symmetrisch, deutlich geliedert, klar geordnet oder wohl proportioniert ist, was uns Lust bereitet oder unsere Liebe erweckt, etc. pp. Wichtiger ist es, festzuhalten, dass die Schönheit bei Platon in einer immanenten Beziehung zur Idee des Guten steht. Erst Kant hat das ästhetische vom pathologischen und moralischen Wohlgefallen *grundsätzlich* getrennt, um die Instrumentalisierung des schönen Scheins für politische Zwecke entlarven zu können. Die Aufklärung des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts hat diese

²¹⁶ Ebd., S. 538 f. [81c].

²¹⁷ Ebd., a. a. O. [81a]: „Ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν.“

²¹⁸ Vgl. Wilhelm Gemoll & Karl Vretska: Art. „ἀνάμνησις“. In: Dies.: *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. – 10., neu bearb. Aufl. – München [u. a.]: Oldenbourg, 2006, S. 60.

²¹⁹ Vgl. K. Marx: „Die deutsche Ideologie“. In: *MEW* (Anm. 89), Bd. III. Berlin: Dietz-Verl., 1956, S. 27: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ – A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. I, S. 151 [§ 18]: „Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte [sic!], d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens.“

²²⁰ Alfred North Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. – *Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927/1928*. – New York: Free Press, 1978, S. 39 [Teil II, Kap. 1, Abs. 1]: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“

Kritik des Geschmacks vorbereitet und Schiller hat sie produktiv ins Affirmative zu wenden versucht.

B.
DAS ÄSTHETISCHE IN DER THEORETISCHEN
PHILOSOPHIE

IV. Aufklärung als Kritik der sinnlichen Erkenntnis

1. Das neuzeitliche Subjekt zwischen Rationalismus und Empirismus

a) Die neuen Selbstdenker

„Ich beriet mich bei mir selbst“
(Heraklit)²²¹.

Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert sind die Philosophen wieder zu dem geworden, was Karl Leonhard Reinhold in seiner Schrift *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* aus dem Jahre 1791 programmatisch „Selbstdenker“²²² genannt hat. Mit Kant könnte man hier auch von ‚Aufklärern‘ sprechen. Den von ihm zum „Wahlspruch der Aufklärung“ erklärten Imperativ des Horaz: „*sapere aude!*“, übersetzte Kant mit den Worten: „[H]abe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ (WA 35 [481]).²²³ Das bedeutet zwar nicht, dass jeder Bürger ein Philosoph werden sollte. Schillers Übersetzung: „Erkühne dich, weise zu seyn!“ (ÄE 8,331), tendiert eher in diese Richtung. Wohl aber sollte Kant zufolge dasjenige, was einige „Selbstdenkende“ an Aufklärung bereits geleistet hätten, dem „Publikum“ frei zugänglich sein, damit diesem die schwierige Aufgabe leichter werde, „sich selbst auf[zu]klären“ (WA 36 [483]). Aus dem kritischen Umgang mit der philosophischen Tradition erwuchs insgesamt ein neues *Selbstbewusstsein*, das im Deutschen Idealismus seinen vorläufigen Höhepunkt erreichte; und dies im doppelten Sinne: als Selbstbewusstsein der Philosophen und als eine Philosophie des Selbstbewusstseins.

Thomas Hobbes hat bereits 1651 im Widmungsschreiben zu seinem *Leviathan* bekundet, man solle seinen potentiellen Kritikern sagen, „daß ich ein Mensch sei,

²²¹ Heraklit: „Fragm. Diels & Kranz 22 B 101“ [Plutarch, Adv. Col. 1118 C]. In: VS (Anm. 140), Bd. I, S. 256 f.: „ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν.“

²²² K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 24.

²²³ Vgl. Horaz, d. i. Quintus Horatius Flaccus: „Zweiter Brief. An Maximus Lollius“ [*Epistula II: Ad Lollium Maximum*]. In: *Horazens Episteln. Erstes Buch [Epistolarum. Liber Primus]*. – Lat.-dt. – Übers. u. Anm. v. Ludwig Döderlein. Leipzig: Teubner, 1856: S. 8–12: S. 10 (11) [I.2, V. 35–43]: „*Posces ante diem librum cum limine, si non/ Intendes animum studiis et rebus honestis./ Invidia vel amore vigil torquebere. Nam cur, / Que laedunt oculum, festinas demere; si quid / Est animum differs, curandi tempus in annum?/ Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude./ Incipe! Qui recte vivendi prorogat horam/ Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille/ Labitur et labetur in omne volubilis aevum.*“ („Wer nicht Bücher verlangt und nach Licht ruft, eh’ noch der Tag graut/ Geist und Gemüth nicht stärkt, durch Liebe zu würdiger Arbeit/ Wird, wenn er wacht, am Tage von Hass und Begierde gepeinigt. / Wenn dich im Auge was schmerzt, so entfernst Du’s eilig; warum denn/ Säumest du Jahr für Jahr ein Seelengebrechen zu heilen? / Frisch ans Werk ist halb schon gethan! Entschliess dich zur Weisheit! / Wer die Zeit zu vernünftigen Leben hinauschiebt, / Hartt wie der Bauer am Strom, bis das fließende Wasser vorbei sei/ Aber die Welten, sie rinnen und rinnen in ewige Zeiten fort“).

der seine eigenen Ansichten liebt und alles für wahr hält, was er sagt [...]“²²⁴. René Descartes zeigte sich in seinem 1637 noch anonym publizierten *Discours de la Méthode* zwar zurückhaltender, berief sich jedoch ebenfalls auf seinen eigenen Verstand: „Es ist also nicht meine Absicht, hier die Methode zu lehren, die jeder befolgen muß, um seinen Verstand richtig zu leiten, sondern nur aufzuzeigen, wie ich versucht habe, den meinen zu leiten.“²²⁵ Seine *Meditationes* von 1642 schrieb Descartes allerdings zunächst wieder auf Latein, damit diese Schrift – die der Metaphysik (*prima philosophia*) gewidmet ist und dadurch auf ein Gebiet vordringt, welches die Theologie für sich beanspruchte – nicht „jedermann zugänglic[h]“ sei und „sich nicht auch schwächlichere Köpfe zutrauten, diesen Weg einzuschlagen“.²²⁶ Diesen Hinweis gab Descartes in einer *Vorrede an den Leser*, die bezeichnenderweise in der ersten französischsprachigen Ausgabe aus dem Jahre 1647 fehlt. John Locke entschuldigte sich bei der Leserschaft seines *Essay concerning human understanding* zwar nicht für die darin vertretene Position, wohl aber für formale Mängel ihrer Darstellung, die das Verständnis erschweren könnten, ebenfalls damit, dass jene Untersuchung ursprünglich „zu meiner eigenen Belehrung dienen [sollte]“²²⁷.

Die Aufklärung entwickelte einen durchaus eigenständigen Wahrheitsbegriff, der allerdings von den Positionen des *Rationalismus* und *Empirismus* beeinflusst war. In Reinholds Worten handelte es sich dabei um die „zwey bisher einzig möglichen *dogmatischen* Systeme“.²²⁸ Der neuzeitliche Rationalismus wurde wesentlich von Descartes geprägt und unter anderem bei Spinoza oder Leibniz fortgebil-

²²⁴ Th. Hobbes: *Leviathan* (Anm. 210), S. 4 (Widmungsschreiben); [S. vi]: „[...] *I am a man that love my own opinions, and think all true I say [...]*.“

²²⁵ René Descartes: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung* [*Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, 1637]. Übers. u. hrsg. v. Lüder Gäbe. – Franz.-dt. Parallelausg. 2., verb. Aufl. (1. Aufl. 1960). – Hamburg: Meiner, 1997 (= PhB, Bd. 261), S. 6 f. [L.5]: „*Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne.*“

²²⁶ Ders.: *Meditationen* [*Meditationes*] (Anm. 135), S. 45 [*Praefatio*, Abs. 1].

²²⁷ John Locke: *Versuch über den über den menschlichen Verstand* [1690]. 2 Bde. – 5., durchges. Aufl. der von C. Winckler übers. Neuausg. 1911 ff. – Hamburg: Meiner, 2000 (= PhB, Bde. 75 & 76), Bd. I, S. 6 [Sendschreiben an den Leser, S. 5–21]; vgl. ders.: *An Essay concerning human understanding* [entst. ab 1671; ersch. 1690]. In: Ders.: *The works. A new edition, corrected*. 10 Bde, Bde. I–III. – Nach der 5., veränd. Ausg. v. 1706 (1. Aufl. 1690). – London: Thomas Tegg [u. a.], 1823, Bd. I, S. xlvi [*Epistle to the Reader*, S. xlv–lv]: „*For though it be certain, that there is nothing in this treatise of the truth whereof I am not fully persuaded; yet I consider myself as liable to mistakes, as I can think thee, and know that this book must stand or fall with thee, not by any opinion I have of it, but by thy own. If thou findest little in it new or instructive to thee, thou art not to blame me for it. It was not meant for those that had already mastered this subject, and made a thorough acquaintance with their own understandings; but for my own information, and the satisfaction of a few friends, who acknowledged themselves not to have sufficiently considered it.*“

²²⁸ K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 44.

det. Der Empirismus findet sich in verschiedenen Varianten bei Locke, Berkeley oder Hume. Beide Positionen zeigten ihre Wirkung auch in der Ästhetik. Der *Französische Klassizismus* ging eine enge Verbindung mit dem Rationalismus ein und bestimmte das Schöne – der platonischen Tradition gemäß – in Abhängigkeit vom Wahren und Vollkommenen.²²⁹ In der britischen Aufklärung entwickelte sich in Opposition dazu eine empirische Psychologie des Geschmacks, die ihrerseits auf die französische und teilweise auch auf die deutsche Aufklärung zurückgewirkt hat. Dies gilt insbesondere für Shaftesburys Behandlung des *Genieproblems* und die Bestimmung des *Erhabenen* bei Edmund Burke. In beiden Fällen handelt es sich Cassirer zufolge um Momente einer neuen ästhetischen „Subjektivität“²³⁰. Die objektive Gültigkeit ästhetischer Prinzipien wurde durch die Einsicht in die Subjektivität von (Geschmacks-)Urteilen zunehmend fragwürdig.²³¹

Reinhold diagnostizierte jedoch bei einigen Aufklärern des achtzehnten Jahrhunderts eine „Geisteskrankheit“, die darin bestehe, den „*philosophischen Geist*“ mit dem „*ästhetischen Genie*“ zu verwechseln und durch die „produktive Einbildungskraft“ zu philosophieren und dadurch dem Missverständnis zu erliegen, philosophische Wahrheiten würden sich aus der „Originalität [des Gefühls]“ statt aus der „Dennkraft“ gewinnen lassen“.²³² Bereits Kant hatte in der *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* den „Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken“ bemängelt, weil er ein Hindernis für den „Geist der Gründlichkeit in Deutschland“ darstelle, wie er vorbildlich bei Christian Wolff zu finden sei (KrV BXLII). Eine ähnliche Diagnose hat Friedrich Nietzsche rund ein Jahrhundert später gestellt. Wenn allerdings bei Nietzsche von „jener unschuldigen, reichen, noch jugendlichen Zeit des deutschen Geistes“ die Rede ist – von einer Zeit, „als man ‚finden‘ und ‚erfinden‘ noch nicht auseinander zu halten wusste!“ – dann ist davon auch die „Romantik“ betroffen, insbesondere Schellings objektiver Idealismus, also eine Strömung, die in der Philosophiegeschichte erst nach Kant wirkmächtig geworden ist.²³³

²²⁹ Exemplarisch spricht sich diese Auffassung aus bei: Nicolas Boileau-Despréaux: „*Épîtres*“. In: *Ders.: Œuvres complètes*. 4 Bde. Hrsg. v. Françoise Escal, eingel. v. d'Antoine Adam, Bd. II. Paris: Gallimard, 1979 (= Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 188), S. 1–164: S. 111 [Br. Nr. IX]: „*Rien n'est beau que le vrai: le vrai seul est aimable; Il doit régner partout, et même dans la fable: De toute fiction l'adroite fausseté! Ne tend qu'à faire aux yeux briller la vérité.*“

²³⁰ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 342.

²³¹ Vgl. z. B. die Kritik an Boileau bei: Étienne Bonnot de Condillac: „*Essai sur l'origine des connaissances humaines*“ [Versuch von dem Ursprung der menschlichen Erkenntnis, 1746]. In: *Ders.: Œuvres complètes*, Bd. I. Paris: Lecointe & Durey, 1822, S. 101 [Chap. X, § 91: „*Où l'imagination puise les agréments qu'elle donne à la vérité*, S. 99–102]: „*Rien n'est beau que le vrai: cependant tout ce qui, est vrai n'est pas beau.*“

²³² K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 24.

²³³ F. Nietzsche: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ [1885]. In: *MusA* (Anm. 159), Bd. XV: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. München: Musarion Verl., 1925, S. 1–267: S. 17 f. [Hauptstück I: Von den Vorurteilen der Philos., Aph. 11].

b) *Die Überwindung der Skepsis aus der Selbstgewissheit des Denkens*

Platons Lehre von der Zweiteilung der Welt zeigt ihre Spuren auch zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie. Auch bei Descartes erscheint dasjenige, was zur Sinnlichkeit gehört, als eine Quelle von Täuschungen. Nur von dem „natürlichen Licht (*lumen naturae*)“²³⁴, von der Vernunft, sei Erkenntnis zu erhoffen: „Denn schließlich dürfen wir uns, ob wir nun schlafen oder wachen, immer nur von der Evidenz unserer Vernunft überzeugen lassen. Und man beachte, daß ich sage, von unserer Vernunft [*raison*] und nicht von unserer Einbildungskraft [*imagination*] oder unseren Sinnen [*sens*].“²³⁵ Descartes' „allgemeine Regel“ der Erkenntnis lautet, dass nur dasjenige mit Sicherheit „wahr“ sei, was wir „ganz klar und deutlich begreifen“.²³⁶ Ein sicheres Kriterium aber, um das *Klare* und *Deutliche* vom *Verworrenen* und *Undeutlichen* zu unterscheiden, war es, was mit dem Beginn der Neuzeit fraglich geworden war.

Der Skeptizismus, den Descartes zu überwinden beabsichtigte, ist rückblickend eine problemgeschichtliche Konsequenz des *Universalienstreits* im ausgehenden Mittelalter. Im vierzehnten Jahrhundert trafen innerhalb der Scholastik *realistische* und *nominalistische* Auffassungen aufeinander. Frühformen dieser Positionen finden sich bereits im elften und zwölften Jahrhundert. Das Problem der Universalien selbst ist bereits durch die Kritik antizipiert, die Aristoteles an Platons Ideenlehre geübt hatte. Die sogenannten *Realisten* des zwölften Jahrhunderts, wie Anselm von Canterbury oder Wilhelm von Champeaux, waren davon ausgegangen, dass das Wesen der Dinge in den Allgemeinbegriffen von Gattung und Art liege (*universalia ante rem*).²³⁷ Dieser Begriffsrealismus folgte weitgehend

²³⁴ R. Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie* [*Principia Philosophiae*, 1644]. Übers. u. mit Anm. vers. v. Arthur Buchenau. – 8., durchges. Aufl. (1. Aufl. 1870). – Hamburg: Meiner, 1992 (= PhB, Bd. 28), S. 11 [I.30].

²³⁵ Ders.: *Von der Methode* [*Discours de la Méthode*] (Anm. 225), S. 64 f. [IV.8]: „*Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis, de notre raison, et non point, de notre imagination ni de nos sens.*“

²³⁶ Ebd., S. 54 f. [IV.3]: „[...] *je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous conevois fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies* [...].“

²³⁷ Vgl. Petrus Abaelard: „*Logica ,Ingredientibus*“. Glossen zu Porphyrios“ [„*Petri Abaelardi Logica Ingredientibus. Glossae super Porphyrium*“]. In: *Peter Abaelards Philos. Schriften*. Hrsg. v. Bernhard Geyer, Bd. I,1 (1919), S. 7–8; 9–32 (= Beitr. zur Geschichte der Philos. u. Theologie des Mittelalters, Bd. XXI,1). In: *Texte zum Universalienstreit*. 2 Bde. Hrsg. v. Hans-Ulrich Wöhler, Bd. I: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik: Lat., griech. u. arabische Texte des 3.–12. Jahrhunderts. Berlin: Akad.-Verl., 1992, S. 131–157: S. 131: Um den in der *Isagoge* des Porphyrios problematisierten logischen Status der Universalien bei Aristoteles zu klären, referiert Abaelard im Anschluss an den „Topik“-Kommentar des Boëthius drei Fragen: (1) „Ob die Genera und Spezies wirklich da sind [ein wirkliches Sein besitzen] oder sich in den bloßen Gedanken befinden [nur in der Einbildung bestehen]“, (2) „ob sie [sofern sie ein wirkliches Sein besitzen] körperliche

dem Neuplatonismus. Thomas von Aquin hat den Realismus im Anschluss an Aristoteles weitergebildet, dessen Schriften in Form von lateinischen Übersetzungen aus dem arabischen Raum wieder zugänglich waren. Petrus Abaelardus hatte zuvor eine nominalistische Position vertreten, die davon ausgeht, dass das Wesen der Dinge in den erfahrbaren Gegenständen liege (*in rebus*).²³⁸ Johannes Duns Scotus zufolge können die Universalien dabei unterschiedliche Funktionen erfüllen, je nachdem, ob sie sich auf die Relation zum wahrgenommenen Gegenstand oder auf abstrakte Begriffe beziehen. Für die radikalen Nominalisten sind solche Begriffe bloß *Namen*, die nicht das Wesen der Dinge erfassen, sondern erst nachträglich gebildet werden (*universalia post rem*).²³⁹ Diese Auffassung ist bei Abaelards Lehrer, Roscelin von Compiègne, vorbereitet worden, von dem wiederum Anselm sich abgegrenzt hatte. Zur Geltung gebracht wurde der Nominalismus durch Wilhelm von Ockham, der ihm im Anschluss an Thomas eine konzeptualistische Prägung verlieh. In seiner radikalen Variante wurde der Nominalismus von Hobbes, Berkeley, Hume und Mill aufgenommen, in seiner konzeptualistischen Variante von Locke, Reid und Brown.²⁴⁰ Die skeptische Grundhaltung in der Philosophie, die aus dem radikalen Nominalismus resultierte, ist charakteristisch für die frühe Neuzeit. Wenn Gattungs- und Artbegriffe bloß *Worte* (*flatus vocis*) sind, dann sind sie von den sinnlichen Gegenständen, die durch sie erkannt werden sollen, getrennt. Ein unmittelbarer Rekurs des abstrakten Denkens auf die konkrete Wirklichkeit scheint so nicht mehr möglich zu sein. Real ist nur das Einzelne. Damit wird etwa auch die Universalie „Mensch(heit)“ problematisch.²⁴¹

oder unkörperliche Wesen sind“ und (3) „ob sie von den Sinnendingen getrennt sind oder in ihnen existieren“.

²³⁸ Ebd., S. 153 f.: „Denn wir gestehen zu, daß alle Genera und Sezies sinnlich wahrnehmbaren Dingen inne|wohnen.“

²³⁹ Vgl. Roscelin von Compiègne: „Brief an Petrus Abaelard“ [*Roscelini Compendiensis Epistola ad Abaelardum*]. In: Joseph Reiners: *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard* (1910), S. 72–77 (= Beitr. zur Geschichte der Philos. u. Theologie des Mittelalters, Bd. VIII,5). In: *Texte zum Universalienstreit* (Anm. 237), S. 70–75: S. 73: „Man muß also feststellen, daß es ewige Dinge in der Mehrzahl gibt und in gewisser Hinsicht nicht gibt.“

²⁴⁰ Vgl. Art. „Konzeptualismus“. In: *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*. Begr. v. Friedrich Kirchner & Carl Michaelis. Fortges. v. Johannes Hoffmeister. Neu hrsg. v. Arnim Regenbogen & Uwe Meyer. Hamburg: Meiner, 1998 (= PhB, Bd. 500).

²⁴¹ Vgl. Anselm von Canterbury: „Brief über die Fleischwerdung des Wortes. Endgültige Fassung“ [*Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Epistula de incarnatione verbi*, Kap. 1–16]. In: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*. Hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. I,2 (1968), S. 9–35]. In: *Texte zum Universalienstreit* (Anm. 237), S. 76–96: S. 76: Anselm hat, um die *Trinität* rechtfertigen zu können, an der *Realität* des Begriffes „Mensch“ festgehalten und Roscelins nominalistische Auffassung verworfen, wonach die „universellen Substanzen nur für einen stimmlichen Hauch [*flatus vocis*] gehalten“ würden: „Wer nicht einmal begreift, auf welche Weise mehrere Menschen in einer Spezies ein einziger Mensch sein können, wie kann er dann erfassen,

Im Nominalismus liegt eine der Wurzeln des neuzeitlichen Subjektivismus und Relativismus. Noch vor David Hume mahnte Michel de Montaigne eine Zurückhaltung bei allen Urteilen mit Wahrheitsanspruch an (*suspension de iugement*).²⁴² Francis Bacon wies in seinem *Novum Organum* von 1620 – implizit an die aristotelische *Mesotes*-Lehre anschließend – auf eine Möglichkeit hin, extreme Positionen zu vermeiden, nämlich „die kluge Mitte [zu behaupten] zwischen einem vorschnellen, anmaßenden Urteil und einer verzweifelten Urteilsenthaltung über alles“²⁴³. Dieses Verfahren, sich eines definitiven Urteils zu enthalten (*ἐποχή*), wurde bereits in der Antike angewendet. Sextus Empiricus etwa lehnte es ab, ein dogmatisches System von Argumenten zu begründen. Zunächst sind alle Meinungen gleichwertig. Die Akzeptanz dieser *Gleichwertigkeit* (*ἰσοσθένεια*) verhindert, sich bei zwei einander ausschließenden Aussagen vorschnell für die Wahrheit einer der beiden zu entscheiden:

„Das ‚Ich halte mich zurück‘ verwenden wir anstelle von ‚ich vermag nicht zu sagen, welchem von den vorliegenden Gegenständen man glauben und welchem man nicht glauben soll‘ und wir zeigen damit, daß die Dinge uns hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit gleich *erscheinen*. Ob sie auch gleich *sind*, versichern wir nicht, sondern sagen nur, was uns über sie erscheint, wenn sie uns begegnen.“²⁴⁴

Es geht bei Sextus also nicht darum, die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt zu leugnen. Diese Form der Skepsis wäre ihrerseits dogmatisch. Es geht gewissermaßen darum, sich nicht in Streitigkeiten auf dem dialektischen „Kampfplatz“ der

in welcher Weise in jener entlegensten und höchsten Natur mehrerer Personen, von denen jede einzelne vollkommener Got ist, ein einziger Gott sein können?“

²⁴² Vgl. Michel de Montaigne: „*Apologie de Raimond Sebonde*“ [Schutzschrift für Raimond von Sebonde, 1580]. In: *Ders.: Essais* [3 Bde.: Bde. I & II: 1580; Bd. III: 1588]. *Avec les Notes de tous les Commentateurs*. Bde. I & II in einem Bd. Hrsg. v. Joseph-Victor Le Clerc. Paris: Lefèvre, 1836, S. 527–754: S. 617 [Bd. II, Kap. 12].

²⁴³ Francis Bacon: „Das neue Organon oder die wahre Anleitung zur Erklärung der Natur“ [*Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae*, 1620]. Hrsg. u. eingel. v. Wolfgang Krohn. 2 Bde. – Lat.-dt. Parallelausg. 2. Aufl. (1. Aufl. 1990). Lat. nach: James Spedding, Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath (1858); dt. nach: Manfred Buhr in der Übers. v. Rudolf Hoffmann, bearb. v. Gertraud Korf (1962). – Hamburg: Meiner, 1999 (= PhB, Bd. 400a & 400b), Bd. I, S. 69 (Vorr.); [S. 68 (*Praefatio*)]: „*At antiquiores ex Graecis (quorum scripta perierunt) inter pronuntiandi jactantiam et Acatalepsiae desperationem prudentius se sustinuerunt [...]*.“

²⁴⁴ Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Übers. u. eingel. v. Malte Hossenfelder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985 (= stw, Bd. 499), S. 138 [Buch I, Abs. 196]; vgl. ders.: *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων* [um 200 n. Chr.]. In: *Ders.* Hrsg. v. Immanuel[is] Bekker[i]. Berlin: Reimer[i], 1842, S. 3–187: S. 43 f. [A 196]: „Τὸ δὲ ἐπέχω παραλαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίνι χρὴ τῶν προκειμένων πιστεῦσαι ἢ τίνι ἀπιστῆσαι, δηλοῦντες ὅτι ἴσα ἡμῖν φαίνεται τὰ πράγματα πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν. καὶ εἰ μὲν ἴσα ἐστίν, οὐ διαβεβαιούμεθα· τὸ δὲ φαινόμενον ἡμῖν περὶ αὐτῶν, ὅτε ἡμῖν ὑποπίπτει, λέγομεν. καὶ ἡ ἐποχὴ δὲ εἴρηται ἀπὸ τοῦ ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν ὡς μήτε τιδέναι τι μήτε ἀναιρεῖν διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ζητουμένων.“

Metaphysik verwickeln zu lassen und die Philosophie stattdessen zum „fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden“ (vgl. KrV BXV; B421). So zeigt sich, dass paradoxerweise diejenigen Erkenntnistheorien, mit denen beabsichtigt wird, die Mannigfaltigkeit sinnlicher (Einzel-)Phänomene als Quelle und Objekt der Erkenntnis anzuerkennen, die Tendenz zum Skeptizismus bei sich führen.

Zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts sah sich die Philosophie vor die Alternative gestellt, entweder den Skeptizismus als eine begründete Position zu vertreten, oder aber zu versuchen, verbindliche Gründe zu finden, um den Zweifel zu überwinden. Descartes hat beides getan. Die Überwindung des Zweifels schien zunächst ebenfalls auf zwei Arten möglich: entweder auf traditionellem Wege, indem man nach (neuen) Gründen einer *unmittelbaren* Erkenntnis suchte, oder auf dem modernen Wege, indem man verbindliche Kriterien einer über Zeichen *vermittelten* Erkenntnis suchte. In diesem Spannungsfeld suchte der Rationalismus eine dem Skeptizismus vorausgehende Gewissheit.

Die Systemkunst des siebzehnten Jahrhunderts trug dem gewandelten Subjektbegriff des Spätmittelalters erstmals in systematischer Form Rechnung. Das *subjectum* des Wissens, das diesem *Zugrundeliegende*, sollte weder in einer transzendenten Wesenheit vorausgesetzt, noch in der sinnlichen Erfahrung gesucht werden. Descartes unternahm den für die Philosophiegeschichte der Neuzeit folgenreichen Versuch, den berechtigten Zweifel daran, dass das Denken sich unmittelbar auf die empirische Wirklichkeit beziehen könnte, aus der Selbstgewissheit des Denkens heraus zu überwinden. Wenn sich nur *eine* unumstößliche Wahrheit finden ließe, dann wäre damit die Möglichkeit der Wahrheit verbürgt. Eine solche erste Gewissheit meinte Descartes im Satz ‚*cogito ergo sum*‘ gefunden zu haben:

„Und indem ich erkannte, daß diese Wahrheit: ‚Ich denke, also bin ich‘ [*je pense, donc je suis*] so fest und sicher ist, daß sie ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne.“²⁴⁵

Auf dem Weg zu diesem Resultat hat Descartes einen *methodischen Zweifel* eingesetzt, der sich vom Skeptizismus dadurch unterscheidet, dass der Akt des Zweifels darauf gerichtet ist, zu sehen, „ob danach nicht irgendeine Überzeugung zurückbliebe, die gänzlich unbezweifelbar wäre“²⁴⁶. Die Möglichkeit der Wahrheit

²⁴⁵ R. Descartes: *Von der Methode [Discours de la Méthode]* (Anm. 225), S. 52 f. [IV.1]: „*Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.*“

²⁴⁶ Ebd., a. a. O.: „[...] *s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable.*“ – Kant unterschied in diesem Sinne eine „*skeptischen Methode*“, die „auf Gewißheit [geht]“, vom „*Skeptizismus*“, der mit dem destruktiven Ziel, „überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit übrig zu lassen“, die „Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt“ (KrV B451).

wird also im Merkmal des *Unbezweifelbaren* vorausgesetzt; und das Subjekt, das zweifelt, kann sich nicht selbst bezweifeln.

„Indem wir so alles nur irgend Zweifelhaftes zurückweisen und es selbst als falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, daß wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, daß das, was denkt zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich (*ego cogito, ergo sum*) die allererste | und gewisste aller Erkenntnisse, die sich dem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet.“²⁴⁷

c) *Mechanisierung des Weltbildes und Aufstieg des Nutzendenkens*

Der Skeptiker zu Beginn der Neuzeit erfuhr, dass an allem bisher für wahr gehaltenen zu zweifeln möglich sei. Nicht einmal das Weltbild schien länger gewiss zu sein. Paradoxerweise ging mit dieser Einsicht aber auch ein neuer Erkenntnisotimismus einher. Immerhin war das *Ptolemäische Weltbild* gerade auch durch revolutionäre Erkenntnisse der Naturwissenschaften zerbrochen. Auf dem Gebiet der Astronomie sind hier besonders Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton zu nennen. Eduard Jan Dijksterhuis hat für den Prozess des Aufstiegs der Naturwissenschaften seit dem fünfzehnten Jahrhundert den Ausdruck einer „*Mechanisierung des Weltbildes*“ geprägt, die sich auch bei Descartes in der Weise niederschlug, dass er „Mathematik und Naturwissenschaft faktisch identifiziert“ habe.²⁴⁸ Die Mechanisierung blieb nicht auf die Kosmologie beschränkt, sondern zeigte ihre Wirkung zunehmend auch in der politischen Philosophie und der Anthropologie. Spinoza versuchte, auch die *Ethik* nach Art der Geometrie darzustellen.²⁴⁹ Das Projekt des Rationalismus war eine Konstruktion der Wirklichkeit nach dem Vorbild der Mathematik. Die Stellung einer Schlüsselwissenschaft hat die Mathematik in der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts bewahrt. Allerdings wurde ihr rationalistischer Gebrauch bisweilen kritisiert; so implizit bei d’Alembert, wenn es heißt: „Die Vorstellungskraft arbeitet in einem schöpferischen Mathematiker nicht weniger stark als in einem schaffenden Dichter.“²⁵⁰

²⁴⁷ R. Descartes: *Prinzipien der Philos. [Principia Philosophiae]* (Anm. 234), S. 2 f. [I.9].

²⁴⁸ Eduard Jan Dijksterhuis: *Die Mechanisierung des Weltbildes [De mechanisering van het wereldbeeld]*, Amsterdam 1950]. Übers. v. Helga Habicht. – Nachdr. der Ausg. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer, 1956. – Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 1983, S. 194.

²⁴⁹ Vgl. Baruch de Spinoza: *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677]. – Nach der Übers. v. Johann Hermann von Kirchmann, neu hrsg. v. Alexander Heine. – Essen: Phaidon, 1996 (= Bibl. der Philos. Hrsg. v. Alexander Heine, Bd. 12). – Vgl. Benedictus de Spinoza: „*Ethica, ordine geometrico demonstrata*“. In: *Ders.: Opera philosophica omnia*. Hrsg. v. Johannes Colerus & August Friedrich Girörer. Stuttgart: Metzler, 1830, S. 285–430.

²⁵⁰ D’Alembert: *Einl. in die Enzyklopädie [Discours préliminaire]* (Anm. 78), S. 45 [xvj]: „*L’imagination dans un Géometre qui crée, n’agit pas moins que dans un Poëte qui invente.*“

Der Rationalismus marginalisierte die Sinnlichkeit erneut, nachdem sie in der Philosophie der Renaissance zunächst wieder verstärkt Aufmerksamkeit erfahren hatte. So hielt Descartes es für nötig, der aristotelischen These zu widersprechen, „daß es nichts im Verstande gebe, was nicht zuerst in den Sinnen gewesen sei [...]“²⁵¹. Auch das „bildlich[e] Vorstellungsvermögen“ (*imagination*) sei denkbar ungeeignet, um sich etwa Gott oder die Seele vorzustellen.²⁵² Gleichwohl bemühte auch Descartes anschauliche Vorstellungen, etwa indem er organische Körper als „Automaten“ beschrieb: als „Maschine[n]“ aus den Händen eines göttlichen Demiurgen, die freilich „unvergleichlich besser konstruiert“ seien, als solche von Menschenhand.²⁵³ Selbst bei der Erläuterung dessen, was eine klare und deutliche Erkenntnis ausmache, stellte Descartes einen Vergleich mit der sinnlichen Wahrnehmung her:

„Klar [*clara*] nenne ich die Erkenntnis, welche dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig und offenkundig ist, wie man das klar gesehen nennt, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und dasselbe hinreichend kräftig und offenkundig erregt. Deutlich [*distincta*] nenne ich aber die Erkenntnis, welche, bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden [*sejuncta et praecisa*] ist, daß sie gar keine andren als klare Merkmale in sich enthält.“²⁵⁴

Vom *Cogito* war Descartes zum Dualismus einer geistigen und einer körperlichen Substanz gelangt: „Daraus ist dann zu schließen, daß alles das, was wir klar und deutlich [*clare & distincte*] als verschiedene Substanzen begreifen, so wie Geist und Körper [*mens & corpus*], auch in der Tat Substanzen seien, die wirklich voneinander verschieden sind.“²⁵⁵ Die Einheit dieser beiden Substanzen schien sich wiederum nur durch die Annahme der Existenz Gottes gewährleisten zu lassen, die dem denkenden Subjekt (durch Gott) eingeboren ist.²⁵⁶ Diese Auffassung teilte auch Leibniz: „Es ist auch wahr, daß Gott nicht nur die Quelle der Existen-

²⁵¹ R. Descartes: *Von der Methode* [*Discours de la Méthode*] (Anm. 225), S. 60 f. [IV.6]: „[...] qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens [...]“

²⁵² Ebd., a. a. O.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 90 f. [V.9]: „Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire [...] concideront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.“

²⁵⁴ Ders.: *Prinzipien der Philos.* [*Principia Philosophiae*] (Anm. 234), S. 15 [I.45].

²⁵⁵ Ders.: *Meditationen* [*Meditationes*] (Anm. 135), S. 54 f. [I.2]: „[...] atque ex his debere concludi ea omnia quae clare & distincte concipiuntur ut substantiae diversae, sicuti concipiuntur mens & corpus, esse revera substantias realiter a se mutuò distinctas [...]“

²⁵⁶ Ders.: *Prinzipien der Philos.* [*Principia Philosophiae*] (Anm. 234), S. 18 [I.52].

zen, sondern auch die der Essenzen ist, soweit sie real sind, oder von dem, was an Realem in den Möglichkeiten ist.“²⁵⁷

Insgesamt muss sich für den konsequenten Rationalismus alles, was wir wissen können, systematisch aus angeborenen Vernunftideen heraus konstruieren lassen. Damit werden die physikalischen Gegenstände in Raum und Zeit den Prinzipien des Denkens von neuem unterworfen. Die bedeutendsten logischen Axiome, derer sich das Denken dabei bedient, sind der Satz der Identität (*principium identitatis*), der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch (*principium contradictionis*), der Satz des ausgeschlossenen Dritten (*exclusi tertii [medii] principium*) sowie der Satz des zureichenden Erkenntnisgrundes (*principium rationis sufficientis*).²⁵⁸ Die sinnliche Empfindungen und die Produkte der Einbildungskraft sind allein keine hinreichenden Bedingungen, wenn es um die Frage nach der Gewissheit von erworbenen Kenntnissen geht.

Descartes verstrickte sich allerdings bei dem Versuch, ein *système du monde* allein aus dem Denken zu konstruieren, in Widersprüche. Dem Dualismus einer denkenden Substanz (*res cogitans*) und einer ausgedehnten Substanz (*res extensa*) zufolge, sollte das Denken vollkommen unabhängig vom Körper sein. Gleichwohl sollte es möglich sein, die physikalische Körperwelt durch eine *philosophia mechanica* zu erklären. Die Natur, staatliche Gebilde und der menschliche Körper sollten sich wie das Räderwerk einer Uhr betrachten lassen. Wie aber lässt sich dann die These von der Absolutheit des Denkens aufrechterhalten? Martin Schneider hat diesbezüglich festgestellt:

„Das Geist-Maschine-Problem ist auf dualistische Weise nicht lösbar, auf nicht-dualistische Weise nicht angemessen formulierbar. Der Fehler Descartes' bestand nicht darin, eine dezidiert dualistische Position einzunehmen (denn diese ermöglichte es ihm gerade, die Problematik vollständig und unvoreingenommen zur Sprache zu bringen), sondern bloß darin, ein Problem lösen zu wollen, was theoretisch nicht lösbar ist.“²⁵⁹

John Locke suchte den Ursprung der Vorstellungen nicht wie Descartes in angeborenen Vernunftwahrheiten, sondern in Vorstellungen elementarer Erfahrungen: „Denn es scheint mir kaum faßlich zu sein, wie man dem Geist etwas einprägen kann, ohne daß er es wahrnimmt. [...] Denn wenn es keine von Natur eingepägten

²⁵⁷ Vgl. G. W. Leibniz: *Monadologie* (Anm. 138), S. 32 f. [§ 43]: „*Il est vray aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor celle des essences, entant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité.*“

²⁵⁸ Vgl. Art. „Denkgesetze“. In: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hrsg. v. Rudolf Eisler. 2 Bde. – 3., völlig Neubearb. Aufl. – Berlin: Mittler, 1910, Bd. I, S. 222–224: S. 222 f.

²⁵⁹ Martin Schneider: *Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem*. Stuttgart: Steiner, 1993 (= *Studia Leibnitiana Supplementa*. Hrsg. v. G. H. R. Parkinson, Heinrich Schepers & Wilhelm Totok, i. A. der G.-W.-Leibniz-Gesellschaft e.V., Bd. 29), S. 446.

Begriffe sind, wie könnten sie dann angeboren sein? Sind sie aber eingeprägte Begriffe, wie können sie dann unbekannt sein?“²⁶⁰ Weder *theoretische* noch *praktische Prinzipien* können vor aller Erfahrung feststehen. Die Annahme a priori-scher Prinzipien befördert Locke zufolge vielmehr eine Trägheit im Denken und ist ihrem Ursprung nach ein Herrschaftsinstrument:

„Es war für die, die sich als Meister und Lehrer aufspielten, von nicht geringem Vorteil, wenn sie zum Prinzip aller Prinzipien machten, daß *Prinzipien nicht in Zweifel gezogen werden dürften*. Denn war es | erst einmal zum Grundsatz erhoben, daß es angeborene Prinzipien gebe, so sahen sich deren Anhänger gezwungen, *bestimmte* Lehren als angeboren anzuerkennen; damit aber wollte man ihnen den Gebrauch ihrer eigenen Vernunft und Urteilskraft entziehen und sie dazu veranlassen, diese Lehren auf Treu und Glauben anzuerkennen. In dieser Haltung blinder Leichtgläubigkeit ließen sie sich von gewissen Leuten leichter regieren und besser ausnützen, die das Geschick und das Amt hatten, ihnen Prinzipien beizubringen und sie zu lenken.“²⁶¹

Als Vorbild fungierten bei Locke die Naturwissenschaften, besonders die Vereinigung der induktiven mit der mathematischen Methode. Die Aufklärung orientierte sich im Anschluss an Locke denn auch nicht allein an der rationalen Deduktion des Cartesischen *Discours de la Méthode* sondern auch an der empirischen Analyse in Newtons *Regulae philosophandi*.²⁶² Hegel zufolge hat sich bei Newton und Locke eine „Revolution“ der Denkungsart angebahnt, die für die Erkenntnistheorien der Aufklärung bestimmend geworden sei:

„Die Beobachtung der Dinge und das darin immanente Gesetz, das ihnen inwohnende Allgemeine zu erkennen, ist das Interesse geworden. Das scholastische Ausgehen von Grundsätzen, Definitionen hat man verworfen; praktisches Philosophieren, Philosophieren des räsonierenden Denkens ist das, was jetzt allgemein geworden ist und wodurch die ganze Revolution der Stellung des Geistes hervorgegangen ist.“²⁶³

²⁶⁰ J. Locke: *Versuch [Essay]* (Anm. 227), S. 31 (Buch I, Kap. 1, Abs. 5); [S. 15 (*Book I, Chap. 2, § 5*): „*For to imprint any thing on the mind, without the mind's perceiving it, seems to me hardly intelligible [...]: for if they [d. i. those impressions] are not notions naturally imprinted, how can they be innate? and if they are notions imprinted, how can they be unknown?*“

²⁶¹ Ebd., S. 103 f. (Buch I, Kap. 3, Abs. 25); [S. 81 f. (*Book I, Chap. 4, § 24*): „*And it was of no small advantage to those who affected to be masters and teachers, to make this the principle of principles, "that principles must not be questioned."* for having once established this tenet, that there are innate principles, it put their followers upon necessity of receiving some doctrines as such; which was to take them off from the use of their own reason and judgment, and put them on believing and taking them upon trust, without farther examination: in which posture of blind credulity they might be more easily governed by, and made useful to, some | sort of men, who had the skill and office to principle and guide them.“

²⁶² Vgl. E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 6.

²⁶³ G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XX, S. 222 [Teil III.2, Kap. 1, B1: Locke, S. 202–223].

Sowohl der Rationalismus als auch der Empirismus haben die *praktische* Stellung des Geistes zur Realität in der Philosophie etabliert. Bezogen auf das Individuum heißt es etwa bei Spinoza: „Je mehr jemand seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten strebt und vermag, mit desto größerer Tugend ist er begabt.“²⁶⁴ Und bezogen auf die Gesellschaft fügt Spinoza hinzu: „Was zur Vergesellschaftung des Menschen führt oder die Menschen zu einem einträchtigen Leben bestimmt, ist nützlich [...].“²⁶⁵ Analog zu Sabine M. Schneiders These, dass *Klassizismus* und *Romantik* einen „doppelten Ursprung der Moderne“ bildeten²⁶⁶, ließe sich vielleicht sagen, dass im Antagonismus von *Rationalismus* und *Empirismus* ein doppelter Ursprung der Erkenntnistheorien der Aufklärung liege.

Zwar könnte hier eingewandt werden, dass etwa die französische Aufklärung sich allein auf den Empirismus berufen, den Rationalismus hingegen gerade abgelehnt habe. Dagegen aber ließe sich wiederum einwenden, dass etwa Newton selbst gar kein Empirist gewesen sei, zumindest nicht in der Weise, dass sich daraus eine prinzipielle Opposition zu Descartes ableiten ließe, und dass es sich dabei um ein Missverständnis handle, das sich insbesondere durch den Einfluss der Deutung Voltaires gehalten habe. Panajotis Kondylis verweist in diesem Zusammenhang neben Voltaire auch auf Condillac und Diderot, die alle jeweils eher aus „allgemeinen weltanschaulichen Gründen“ eine prinzipielle Opposition von Descartes und Newton behauptet hätten, um, indem sie sich auf die Seite des letzteren stellen, den scholastischen „Systemgeist“, der nur metaphysische Konstruktionen hervorbringe, ablehnen zu können.²⁶⁷

An einer Synthese der rationalistischen und der empiristischen Position haben sich in der deutschen Aufklärung erstmals Johann Heinrich Lambert und Johannes Nicolaus Tetens versucht.²⁶⁸ Der Widerstreit zwischen der rationalen Deduktion einerseits und der empirischen Analyse andererseits führte auch zum Disput zwi-

²⁶⁴ Spinoza: *Ethik [Ethica]* (Anm. 249), S. 167 (Teil IV, Lehrsatz 20); [S. 386 (*Pars IV, Propos. XX*): „*Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum Esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est.*“

²⁶⁵ Ebd., S. 181 (Teil IV, Lehrsatz 40); [S. 396 (*Pars IV, Propos. XL*): „*Quae ad hominum communem Societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt.*“

²⁶⁶ S. M. Schneider: *Klassizismus & Romantik* (Anm. 32), S. 104.

²⁶⁷ Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg: Meiner, 2002, S. 231 f. – Vgl. Voltaire, d. i. François Marie Arouet: „*Lettres philosophiques (Les lettres Anglaise)*“ [engl. 1733]. In: *Ders.: Œuvres complètes*. Hrsg. v. M. Beuchot, Bd. XXXVII: *Mélanges de littérature, Tome I (1714–1738)*. Paris: Lefèvre, 1829, 103–276: S. 188 [*Lettre XIV (1734): Sur Descartes et Newton*, S. 186–194]: „*Ces fameux Newton, ce destructeur du système cartésien [...]*“ – Vgl. Étienne Bonnot de Condillac: „*Traité des systèmes*“ [1749]. In: *Ders.: Œuvres complètes*, Bd. II. Paris: Lecointe & Durey, 1822, S. 268 [*Chap. XII: Des hypothèses*, S. 254–279]: „*Sans entreprendre de former le monde, il [d. i. Newton] se contenta de l'observer; projet moins beau que celui de Descartes, ou plutôt moins hardi, mais plus sage.*“

²⁶⁸ Vgl. Franz Schupp: *Geschichte der Philosophie im Überblick*. 3 Bde. Hamburg: Meiner, 2003, Bd. III: *Neuzeit*, Kap. 13: *Die Philos. der Aufklärung*, S. 288–315: S. 313.

schen Gottsched und dem Kreis um die Schweizer Philologen Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger.²⁶⁹ Das Projekt der *Encyclopédie* in der französischen Aufklärung behandelte jenen Widerstreit in der methodischen Differenz von *esprit de système* und *esprit systématique*.²⁷⁰ Neben den Grundannahmen der empiristischen Erkenntnistheorie sind die mechanistischen Elemente der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts in die Erkenntnistheorien der Aufklärung eingegangen.

d) Die Kette der Wesen

Ein Mittelweg zwischen Metaphysik und Erfahrungswissenschaft zeigt sich auch in der Vorstellung einer *Kette der Wesen*.²⁷¹ Alexander Pope hat sie in seinem *Essay on Man* aus dem Jahre 1734 als Metapher genutzt, um den Menschen innerhalb der göttlichen Schöpfung zu verorten²⁷², und Charles Bonnet verarbeitete sie 1745 in seiner *Idée d'une échelle des êtres naturels* zu einem Schema der Arten²⁷³. Obwohl Schiller sich ausdrücklich von Bonnet distanzierte²⁷⁴, zeigt sich jener Mit-

²⁶⁹ Vgl. E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 346–353 [Kap. 5: Verstand u. Einbildungskraft. Gottsched u. die Schweizer].

²⁷⁰ Vgl. d'Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours préliminaire]* (Anm. 78), S. 20 [vj]: „[...] le véritable esprit systématique, qu'il faut bien se garder de prendre pour l'esprit de système avec lequel il ne se rencontre pas toujours.“ – S. u. [Kap. IV, Abs. 2 b), S. 96].

²⁷¹ Vgl. Arthur Oncken Lovejoy: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1936, S. 183 f. [Kap. VI: *The Chain of Being in the Eighteenth-Century Thoughts, and Man's Place and Role in Nature*, S. 183–207]: „Nevertheless there has been no period in which writers of all sorts [...] talked so much about the Chain of Being [...]“, z. B. „Addison, King, Bolingbroke, Pope, Haller, Akenside, Buffon, Bonnet, Goldsmith, Diderot, Lambert, Herder, Schiller [...]“.

²⁷² Alexander Pope: *An Essay on Men (in Four Epistles)* [1733/34]. New York: Samuel R. Wells, 1867, S. 19 [*Epistle I: On the Nature and State of Man with Respect to the Universe*, S. 11–21]: „See, through this air, this ocean, and/ All matter quick, and bursting into birth./ Above, how high progressive life may go!/ Around, how wide! How deep extend below!/ Vast chain of being! which from God began,/ Natures ethereal, human, angel, man,/ Beast, bird, fish, insect, what no eye can see,/ No glass can reach: from infinite to thee,/ From thee to nothing [...]“.

²⁷³ Vgl. Charles Bonnet: „*Idée d'une échelle des êtres naturels*“ [1745]. In: *Ders.: Collection Complète de Œuvres d'Histoire naturelles et de Philosophie*. Neuschâtel: Samuel Fauche, 1779–1883, Bd. I, S. 1; vgl. ders.: „*Contemplation de la nature*“ [1764]. In: *Œuvres* (ebd.), Bd. VII, S. 51 f. [*Seconde Partie, Chap. 9*]: „[I]mmensité de la chaîne des êtres entre le degré le plus bas et le degré le plus élevé de la perfection corporelle ou spirituelle, il est un nombre presque infini de degrés intermédiaires. La suite de ces degrés compose la chaîne universelle. [...] Mais, si nos connoissances sur la chaîne des êtres sont très-imparfaites, elles suffisent au moins pour nous donner les plus hautes idées de cette magnifique progression, et de la variété qui regne dans l'univers.“

²⁷⁴ Vgl. F. Schiller: *Phil.Phys.* 22 [§ 8]: „Mit unverzeihlichem Leichtsinn hüpfte der Französische Gaukler [d. i. Herr Bonnet] über die schwersten Punkte dahin, legt Dinge zum Grund, die er niemals beweisen kann, zieht Folgen daraus, die kein Mensch, ausgenommen ein Franzose wagen

telweg auch bei ihm, bereits im Ausdruck, wenn Schiller in seiner *Philosophie der Physiologie* von einer „Mittelkraft“ sprach, welche den Hiatus von „Welt“ und „Geist“ überwinden solle; was zwar durch die „Theorie“ nicht begründbar, wohl aber durch „Erfahrung“ bewiesen sei (Phil.Phys 13 f.).

Der Versuch, die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen innerhalb eines systematisch geordneten Zusammenhangs zu denken, zeigt sich auch in anderer, kritisch reflektierter Form in einer Aufgabe, die Kant der teleologischen Urteilskraft zuwies.²⁷⁵ Zuvor waren die unterschiedlichen Versuche, ein Schema der Gattungen und Arten zu erstellen, entweder überwiegend statisch geblieben, indem sie von deren Konstanz seit der Schöpfung ausgingen, oder sie hatten alle Veränderungen auf ein gelegentliches göttliches Wirken zurückgeführt. Selbst die sogenannte „*Evolutionstheorie*“, die im achtzehnten Jahrhundert aufkam, meinte noch eher eine „*Involutionstheorie* (oder die der Einschachtelung)“ (KU B376)²⁷⁶. Zwar klingt bei Kant bereits die Vorstellung einer Genealogie an. Anders als für Lamarck und später Darwin stellte sich das Problem der *Kette der Wesen* für Kant jedoch weniger in morphologischer als in erkenntnistheoretischer Hinsicht: Ohne das Postulat einer Zweckmäßigkeit aller Naturerscheinungen für unser Erkenntnisvermögen lässt sich, im Großen und Ganzen betrachtet, kein geordneter Fortschritt der Wissenschaften unterstellen. Kant insistierte darauf, in naturwissenschaftlicher Absicht die (metaphysisch-)deduktive und die (empirisch-)induktive Methode kombinieren zu müssen: „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen [...]“ (KrV BXIII).

Descartes hat mit dem Prinzip der Subjektivität die Richtung vorgegeben, in die sich die Philosophen der Aufklärung insgesamt bewegt haben. Cassirer zu-

kann. Seine Theorie mag seinem Vaterland gefallen, der schwerfällige Teutsche entrüstet sich, wenn er den Goldstaub weggeblasen, und unten nichts als Luft sieht.“

²⁷⁵ Kant erwähnt neben Bonnet lobend Blumenbachs Theorie eines „Bildungstriebes“ (Tel.Pr. 180; KU B379). – Vgl. Johann Friedrich Blumenbach: *Handbuch der Naturgeschichte* [1779]. – 10. Aufl. – Göttingen: Dieterich, 1821, Abs. 2: Von den organisirten Körpern überhaupt, S. 13–35: Blumenbach wandte sich hier gegen die „Evolutions-Hypothese“, wonach alle Ausprägungen der Organismen „schon seit der Schöpfung als präformirte Keime“ bereitlägen (S. 13 [§7]). Stattdessen schlug er vor, von einer „allmähliche[n] Ausbildung (*Epigenesis*)“ auszugehen (S. 16 [§ 8]), deren Möglichkeit sich durch einen „Bildungstrieb“ erklären lasse, in dem sich das „Mechanisch[e] mit dem zweckmäßig modificirbaren“ verbinde, so dass sich die spezifischen Ausprägungen „durch die Reproduction“ im Kontext mit äußeren Einflüssen erklären ließen (S. 17 f. [§ 9]).

²⁷⁶ Vgl. J. F. Blumenbach: *Handbuch der Naturgeschichte* (Anm. 275), S. 13 [§ 7]: Blumenbach kritisierte die ‚Evolutions‘-Theorie ebenfalls mit dem Hinweis, dass hiernach alle möglichen Zeugungen „gleichsam wie eingepackte Schachteln“ ineinanderstecken würden. Kant berief sich in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* ausdrücklich auf Blumenbach (vgl. KU B378) und setzte dessen produktive Theorie der „*generischen Präformation*“ einer eduktiven Theorie der „*individuellen Präformation*“ entgegen (KU B376).

folge sei es fortan ein Ziel der Philosophie gewesen, „all die mannigfaltigen und scheinbar heterogenen Erscheinungsformen ein und demselben Prinzip zu unterwerfen und sie aus ihm zu bestimmen und abzuleiten“; und damit wiederum sei auch der Weg, den die Ästhetik in der Aufklärung genommen habe, „ein für allemal vorgezeichnet“ worden.²⁷⁷ Exemplarisch zeigt sich ein solches Bestreben nach Letztbegründung im Titel eines Werkes von Charles Batteux: *Les beaux arts réduits en un même principe*. Bei Batteux erlebte die ästhetische *Nachahmungstheorie*, die mit der Aufklärung bereits fragwürdig geworden war, indem sie, wie Irmela von der Lühe herausgearbeitet hat, in eine „Legitimationskrise“ geraten war²⁷⁸, noch einmal eine Renaissance. Laut Cassirer ist es Batteux darum gegangen, nicht nur die „Gesetze der Natur“ auf ein erstes Prinzip zurückzuführen, sondern auch die Gesetze der „Nachahmung der Natur“ einem „*Axiom der Nachahmung überhaupt*“ zu unterwerfen.²⁷⁹ Batteux erläuterte dies durch ein Bild:

„Alle Regeln sind Zweige, die insgesamt aus einem einzigen Stamme hervorsprossen. Gienge man bis auf ihren Ursprung zurück, so würde man hier einen Grundsatz antreffen, der natürlich und unversteckt genug wäre, daß man ihn auf den ersten Blick wahrnehmen könnte, und doch auch weitläufig genug, daß alle die kleinen besondern Regeln, welche man bloß mittelst des Gefühls zu kennen braucht, und deren Theorie nur den Geist fesselt, ohne ihn aufzuklären, darein, als die allgemeine Regel, sich von selbst verlieren würden. An diesen Grundsatz würden sich nunmehr alle diejenigen festhalten können, die zu den Künsten wirklich Genie haben. Er würde sie von tausend eiteln Zweifeln befreien, und sie bloß einem einzigen unumschränkten Gesetz unterwerfen, welches, so bald es einmal begriffen worden wäre, der Grund, die Bestimmung, und die Auslegung aller übrigen sein würde.“²⁸⁰

²⁷⁷ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 292 f.

²⁷⁸ Irmela von der Lühe: *Natur und Nachahmung. Untersuchungen zur Batteux-Rezeption in Deutschland*. Bonn: Bouvier Verl. H. Grundmann, 1979 (= Abh. zur Kunst-, Musik- & Literaturwissenschaft, Bd. 283), S. 102 f.: „Der Versuch, mit dem Mimesispostulat einen alle Künste begründenden und zusammenfassenden Grundsatz zu entwickeln, ein Versuch, der von der Wissenschaftsgläubigkeit der Epoche bestimmt ist, deutet auf die Legitimationskrise sowohl der Künste als auch der durch sie repräsentierten Wirklichkeit. [...] | Nachahmung der Natur bezieht sich bei Batteux immer auf die *natura naturata*, niemals auf die *natura naturans*.“

²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 293.

²⁸⁰ Charles Batteux: *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz* [*Les beaux arts réduits en un même principe*, 1770]. Übers. u. mit Abhandlungen begleitet v. Johann Adolf Schlegel. Zwei Teile in einem Bd. – Nachdr. der 3., verm. Aufl., ersch. Leipzig 1770 (1. Aufl. 1758). – Hildesheim & New York: Georg Olms, 1976, S. 4 [Vorbericht d. Verf.].

2. Die anthropologische Ordnung der Künste und Wissenschaften

a) *Selbsterkenntnis aus dem Gefühl der Lust und Unlust bei Étienne Bonnot de Condillac*

Unabhängig von der Frage nach der Konsistenz oder Inkonsistenz der „Ästhetik“ als einer eigenständigen Disziplin, kann festgehalten werden, dass sich Hegels Reduktion der Ästhetik auf eine „*Philosophie der schönen Kunst*“²⁸¹ nicht umstandslos auf die Philosophie des Ästhetischen im achtzehnten Jahrhundert anwenden lässt. Die Aufklärer legten meist noch einen weiter gefassten Begriff von „Kunst“ zugrunde und rangen um eine Bestimmung der Quellen und Prinzipien des Ästhetischen im Spannungsfeld einer psychologischen Kritik des Geschmacks und einer logischen Systematik der freien und mechanischen Künste. Den Wissenschaften eröffnete sich im Prozess der Aufklärung eine anthrozentrische Perspektive. Wissenschaft, Moral und Kunst sollten zwar auch weiterhin nur verschiedene Betätigungsfelder der *einen* menschlichen Vernunft sein, jedoch ohne dabei ein erstes metaphysisches Prinzip, ein *primum principium*, als den Grund der systematischen Einheit des Wissens bereits *vorauszusetzen*, wie die Scholastik und in anderer Weise der Rationalismus dies getan hatten. Gewissermaßen erfüllt diese logische Funktion fortan die *Bestimmung des Menschen*.

Étienne Bonnot de Condillac vertrat eine sensualistische Position, mit der unter anderem an Locke anknüpfte. In seinem *Traité des sensations* von 1754 deutete Condillac sowohl das Schöne, als auch das Gute als sinnliche Lustempfindungen. Das „Schöne“ (*le beau*) ordnete er dabei dem Gesichts- und Gehörsinn zu, die sich mehr auf den „Geist“ (*l'esprit*) des Menschen bezögen; das „Gute“ (*le bon*) dem Geschmacks- und Geruchssinn, die sich mehr auf dessen „Leidenschaften“ (*les passions*) bezögen.²⁸² Weder das Schöne, noch das Gute seien dabei *absolut* gut und schön, sondern vom Charakter desjenigen abhängig, der darüber urteile.²⁸³ Aus der Trennung des subjektiven Urteils von den objektiven Eigenschaften resultiert bei Condillac ein erkenntnistheoretischer Relativismus:

„[W]ir betrachten einen Menschen, der allein lebt, und fragen nicht nach der Güte und Schönheit der Dinge, sondern nur nach den Urtheilen, die er darüber fällen kann. Es wird

²⁸¹ Vgl. G. W. F. Hegel: „Ästhetik“ (Anm. 11). In: *Werke*, Bd. XIII, S. 13 [Einl., S. 13–124].

²⁸² Étienne Bonnot de Condillac: *Abhandlung über die Empfindungen* [1754]. Übers. u. erläutert v. Eduard Johnson mit einem Excurs über das binoculare Sehen. Berlin: L. Heimann Verl., 1870, S. 198 [Teil IV, Kap. 3, § 1]; vgl. ders.: „*Traité des sensations*“. In: *Ders.: Œuvres complètes*, Bd. III: *Traité des sensations et des animaux*. Paris: Lecoq & Durey, 1831, S. 37–310: S. 276 [Part. IV, Chap. 3, § 1].

²⁸³ Vgl. ebd., S. 198 (Teil IV, Kap. 3, § 3); [S. 277 (Part. IV, Chap. 3, § 3)]: „[...] *c'est que le bon et le beau ne sont point absolus: ils sont relatifs au caractère de celui qui en juge, et à la manière dont il est organisé.*“

nicht Alles, was er für gut hält, in moralischer Hinsicht gut, sowie nicht Alles, was er für schön hält, wirklich schön sein.“²⁸⁴

Was schön und was gut ist, lässt sich nicht vollständig bestimmen. Es steht nicht ein für alle mal fest, sondern es ist dem Wandel unterworfen. Man könne sich, so Condillac, „unmöglich die verschiedenen Urtheile alle denken“, die ein Mensch – „je nach den Umständen“ – fällen könnte.²⁸⁵ Einerseits bilde sich die Auffassung über das Gute und Schöne durch die Erfahrung heraus: Sie lehre uns, was *Freuden* oder *Schmerzen* bereite („*des plaisirs [...] ou des peines*“); und so könnte man mit Condillac behaupten, dass Gefühle der Lust und Unlust, wenn es sich einstellen, gleichsam bereits selber *Aufklärung* („*lumière*“) seien.²⁸⁶ Andererseits werde beispielsweise eine geliebte Person nicht ihrer Schönheit wegen geliebt, ja überhaupt nicht aufgrund ihrer Eigenschaften, sondern um ihrer selbst willen; weil Eigenschaften sich verändern könnten, während das Ich, an dem sie aufträten, dasselbe bleibe.²⁸⁷ Kant hat diesen Gedanken später präzisiert: „Daher ist alles, was sich verändert, *bleibend*, und nur sein *Zustand wechselt*“ (KrV B230). Auch für Schillers Konzeption des ästhetischen Zustands bleibt wichtig, dass nur der „Zustand“ wechselt, während die „Person“ dieselbe bleibt (vgl. ÄE 11,341).

Die intensive Auseinandersetzung mit den Empfindungen führte bereits bei Condillac zu einer kritischen Selbstwahrnehmung. Ähnlich wie bei d’Alembert erfüllt die Aufklärung dabei eine doppelte Funktion. Nach d’Alembert sollte sie einerseits der „Vernunft“ (*raison*) und dem „Geschmack“ (*goût*) zur Freiheit verhelfen, andererseits vor „Übertreibung“ (*excès*) im Gebrauch derselben bewahren.²⁸⁸ Auch bei Condillac sollte die Freiheit im Denken und Handeln durch eine Aufklärung *über* bzw. *durch* die Empfindungen sowohl initiiert, als auch reguliert werden:

„Durch die Erfahrung belehrt prüfe, erwäge ich, ehe ich handle. Ich gehorche nicht mehr blindlings meinen Leidenschaften; ich widerstehe ihnen, verfare mit Einsicht, bin frei und

²⁸⁴ Ebd., S. 198 (Teil IV, Kap. 3, § 3, Fußn.); [S. 277 (*Part. IV, Chap. 3, § 3*, Fußn.): „*Nous considérons un homme qui vit seul, et nous ne cherchons pas quelle est la bonté et la beauté des choses, nous cherchons seulement les jugemens qu’il en peut porter. Tout ce qu’il jugera bon ne sera pas moralement bon, comme tout ce qu’il jugera beau ne sera pas réellement beau.*“

²⁸⁵ Ebd., S. 200 (Teil IV, Kap. 3, § 9); [S. 279 (*Part. IV, Chap. 3, § 9*): „*Il n’est pas possible d’imaginer tous les différens jugemens qu’elle portera suivant les circonstances [...]*“

²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 218 (Teil IV, Kap. 8, § 4); [S. 303 (*Part. IV, Chap. 8, § 4*).

²⁸⁷ Vgl. ebd., S. 58 (Teil I, Kap. 6, § 3, Fußn.); [S. 90 (*Part. I, Chap. 6, § 3*, Fußn.): „*[...] et pour quelques qualités qu’on m’aime, c’est toujours moi qu’on aime: car les qualités ne sont que moi modifié différemment.*“

²⁸⁸ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours préliminaire]* (Anm. 78), S. 55 [xx].

mache von meiner Freiheit einen umso besseren Gebrauch, je mehr Kenntnisse ich erworben habe.“²⁸⁹

Die Möglichkeit allerdings, Erfahrungserkenntnisse zu objektivieren, bleibt mit Condillac problematisch. Was nämlich die „Gewißheit“ (*la certitude*) der aus solchen Untersuchungen gewonnenen Kenntnisse angehe, müsse man konstatieren, dass, wenn man *nur* seine Empfindungen kenne, man *weder* die äußeren Gegenstände, *noch* sich selbst wirklich kenne.²⁹⁰ Aus Condillacs sensualistischer Position heraus ließe sich mit Locke festhalten: „Der Verstand der Menschen ist ebenso verschiedenartig wie ihr Gaumen [...]“.²⁹¹

Wenn die Aufklärung das individuell-subjektive Urteil des Einzelnen verallgemeinern können soll, dann musste nach anderen Kriterien gesucht werden. So verwarf Condillac zwar die abstrakten Systeme, nicht aber allen wissenschaftlichen Anspruch. Ein „*esprit conséquent*“ muss der Wissenschaft erhalten bleiben.²⁹² In der Politik, wo Systeme notwendig sind, ist ihre (systematische) Kritik ebenso notwendig.²⁹³ Die schöne Kunst arbeitet im Unterschied zur mechanischen Kunst nicht allein mit Naturbetrachtung und -nachahmung, sondern wie die Sprache (zunächst) weitgehend unbewusst (*à notre insu*).²⁹⁴ Condillacs Hinwendung zu einer Psychologie der Sprache ist in ihrer sensualistisch-materialistischen Ausrichtung von den sogenannten *Ideologen* aufgenommen worden. Die (ästhetischen) *Empfindungen* fügen sich keiner apriorisch systematischen Erkenntnisweise. Sie sind ihrem Ursprung nach gewissermaßen autonom geworden.

²⁸⁹ É. B. de Condillac: *Abh. über die Empfindungen* [*Traité des sensations*] (Anm. 282), S. 218 (Teil IV, Kap. 8, § 4); [S. 304 (*Part. IV, Chap. 8, § 4*)]: „*Instruite par l'expérience, j'examine je délibère avant d'agir. Je n'obéis plus aveuglément à mes passions, je leur résiste, je me conduis d'après mes lumières, je suis libre, et je fais un meilleur usage de ma liberté, à proportion que j'ai acquis plus de connaissances.*“

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 218 (Teil IV, Kap. 8, § 5); [S. 304 (*Part. IV, Chap. 8, § 5*)], sowie: ebd., S. 219 (Teil IV, Kap. 8, § 6); [S. 305 f. (*Part. IV, Chap. 8, § 6*)]: „*Cependant si je connais imparfaitement les objets extérieurs, je ne me connais pas mieux moi-même. [...] Je sais qu'elles sont à moi sans pouvoir le comprendre: je me vois, je me touche, en un mot, je me sens, mais je ne sais ce que je suis; et, si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire.*“

²⁹¹ J. Locke: *Versuch* [*Essay*] (Anm. 227), S. 9 (An den Leser); [S. *xlvi* (*To the Reader*)]: „*We have our understandings no less different than our palates [...]*“

²⁹² É. B. de Condillac: *Traité des systèmes* (Anm. 267), S. 313.

²⁹³ Ebd., S. 291 ff. [*Chap. XV: De la nécessité des systèmes en politique, etc.*].

²⁹⁴ Ebd., S. 308 [*Chap. XVII: De l'usage des systèmes dans les artes*].

b) *Die Erkenntnisfunktionen des Menschen in Jean Le Rond d'Alemberts
„Discours préliminaire de l'Encyclopédie“*

Einige Vertreter der französischen Aufklärung brachen, wie bereits Locke, mit der Annahme, dass es überhaupt so etwas wie ‚dunkle Vorstellungen‘ geben könne. In seiner Einleitung zur *Encyclopédie* hat d'Alembert „[z]wei Grenzen“ ausgemacht, „die sozusagen fast alle gesicherten und unserem natürlichen Verständnis zugänglichen Erkenntnisse in verdichteter Form umfassen“:

„Eine dieser Grenzen stellt unseren Ausgangspunkt dar: Es ist die Vorstellung unserer selbst, die zu der des allmächtigen Wesens und unserer wesentlichsten Pflichten führt. Die andere ist jenes Gebiet der Mathematik, dessen Gegenstand die allgemeinen Eigenschaften der Körper, des Raumes und der Größe bilden.“²⁹⁵

Zunächst scheint hier der cartesianische Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* beibehalten zu werden. Im Fortgang der Erörterung wird jedoch deutlich, dass d'Alembert jene Grenzen als die *alleinige* Grundlage aller Wissenschaften und Künste ablehnte. Die bisher in der Philosophie unternommenen Versuche, durch eine solche Grenzbestimmung die Prinzipien eines wissenschaftlichen Zugangs zur Welt in metaphysischer Weise zu (er)finden, vergleicht d'Alembert mit der Betrachtung eines ‚Kunstwerks‘, nämlich im Sinne eines ‚Konstrukts‘, das uns in seinem Kern ‚unverständlich‘ bleiben müsse:

„Der zwischen diesen beiden äußersten Punkten sich dehnende unermeßliche Abstand hat dem höchsten Vernunftwesen anscheinend zu einem Spielfeld mit dem menschlichen Wissensdrang gedient, das einmal mit zahllosen Wolken überzogen wird, um uns dann wieder durch einzelne zeitweilig hervorbrechende Lichtstrahlen anzulocken. Das Weltall könnte so mit gewissen dichterischen Kunstwerken von erhabener Unverständlichkeit verglichen werden, deren Autoren bisweilen von ihrer Höhe bis zur geistigen Ebene ihrer Leser herabsteigen und ihn dabei zu überzeugen versuchen, daß ihm fast alles klar geworden sei. Sind wir einmal in dieses Labyrinth hineingeraten, dann wollen wir froh sein, wenn wir den rechten Weg nicht verlieren! Die für ihn als Anhaltspunkte bestimmten Lichtblitze könnten uns sonst leicht genug nur immer weiter von ihm abbringen.“²⁹⁶

²⁹⁵ D'Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours préliminaire]* (Anm. 78), S. 23 [vii]: „*Arrêtons-nous un moment ici, & jettons les yeux sur l'espace que nous venons de parcourir. Nous y remarquerons deux limites où se trouvent, pour ainsi dire, concentrées presque toutes les connoissances certaines accordées à nos lumieres naturelles. L'une de ces limites, celles d'où nous sommes partis, & l'idée de nous-mêmes, qui conduit à celles de l'être tout-puissant, et de nos principaux devoirs. L'autre est cette partie des mathématiques qui a pour objet les propriétés générales des corps, de l'étendue & de la grandeur.*“

²⁹⁶ Ebd., a. a. O.: „*Entre ces deux termes est un intervalle immense, où l'intelligence suprême semble avoir voulu se jouïer de la curiosité humaine, tant par les nuages qu'elle y a répandus sans nombre, que par quelques traits de lumiere qui semblent s'échapper de distance en distance pour nous attirer. On pourroit comparer l'univers à certains ouvrages d'une obscurité sublime, dont les*

Derartige, auf Produkten unserer Phantasie gebaute Systeme tragen eher dazu bei, die Grundlagen der wissenschaftlichen Kenntnisse zu verdunkeln, als dass sie uns darüber aufklärten. Die zahlreichen Metaphern und Gleichnisse in diesem Textabschnitt erfüllen dabei eine polemische Funktion, indem sie den „komparative[n] Charakter“ der Sprache als solchen kenntlich machen.²⁹⁷

Für die meisten Aufklärer sollte sich der Wert einer Wahrheit an ihrem praktischen Nutzen messen lassen. Programmatisch ist in diesen Zusammenhang d’Alemberts Kritik an der „Sucht nach dem Schöngestigen“ (*la fureur du bel esprit*), welche „die Zahl der Gelehrten verringert und [...] die Mittel der Belehrung zu vervielfachen und zugleich zu vereinfachen“ gezwungen habe.²⁹⁸ Damit aber hat sich der Gegenstand der Frage nach der Wahrheit verschoben. D’Alembert schlug vor, alles zu prüfen und dasjenige, was für gut befunden wird, festzuhalten, und zwar auch dann, wenn das Resultat bisherigen Einsichten widersprechen sollte (*omnia probate, quod bonum est tenete*).²⁹⁹ In dieser instrumentellen Vernunftauffassung bereitet sich der Wahrheitsbegriff des *Pragmatismus* vor. So wäre die Definition der Wahrheit, die William James zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts formuliert hat, wohl von vielen Autoren der Aufklärung geteilt worden: „Man kann sagen: ‚sie [d. i. die Wahrheit] ist nützlich, weil sie wahr ist‘, oder ‚sie ist wahr, weil sie nützlich ist‘. Beide Sätze bedeuten dasselbe, nämlich daß hier ein Gedanke da ist, der verwirklicht und verifiziert werden kann.“³⁰⁰

Was die *schöne Kunst* angeht, so erwies sich ihr praktischer Nutzen als relativ gering. D’Alembert urteilte:

auteurs en s’abaissant quelquefois à la portée de celui qui les lit, cherchent à lui persuader qu’il entend tout à-peu-près. Heureux donc, si nous nous engageons dans ce labyrinthe, de ne point quitter la véritable route; autrement les éclairs destinés à nous y conduire, ne serviroient souvent qu’à nous en écarter davantage.“

²⁹⁷ Vgl. Klaus Semsch: *Abstand von der Rhetorik. Strukturen und Funktionen ästhetischer Distanznahme in der ‚ars rhetorica‘ bei den Französischen Enzyklopädisten*. Hamburg: Meiner, 1999 (= Studien zum 18. Jh., Bd. 25), S. VIII [Vorbem.]: „Der Text erscheint nun – vor jeder gattungsspezifischen Charakterisierung – nicht mehr als rhetorisch ausgeschmückte Nachahmung, die die Wirklichkeit konkret und sukzessiv erfassen und wirksam zu gestalten vermag, sondern zunächst als Summe einzelner ‚Schreibbausteine‘, die sich als rationale Bezeichnungen aus einer jeweils vergleichenden und als bildhaft erkannten Erörterung des zu Beschreibenden ergeben.“

²⁹⁸ D’Alembert: Art: „Wörterbücher der Wissenschaften und der freien sowie der mechanisch- en Künste“. In: *Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl*. Übers. v. Theodor Lücke. Ausw. u. Einf. v. Manfred Naumann. Leipzig: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 1740), S. 111–116: S. 112; vgl. ders.: Art.: „*Dictionnaires de sciences et d’arts, tant libéraux que mécaniques*“. In: *Encyclopédie* (Anm. 78), Bd. IV, S. 968: „*C’est la fureur du bel esprit qui a diminué le goût de l’étude, & par conséquent les savans; & c’est la diminution de ce goût qui a obligé de multiplier & de faciliter les moyens de s’instruire.*“

²⁹⁹ Ebd., S. 115; vgl. 1. Thess. 5, 19–22: „Den Geist dämpfet nicht,/ die Weissagung verachtet nicht;/ prüfet aber alles, und das Gute behaltet./ Meidet allen bösen Schein.“

³⁰⁰ W. James: *Wahrheitsbegriff des Pragmatismus* (Anm. 72), S. 432.

„Der Vorteil, den die freien Künste infolge der erforderlichen Geistesarbeit und der Schwierigkeit, in ihnen Hervorragendes zu leisten, vor den Handwerken haben, wird hinreichend durch den erheblich größeren Nutzen ausgeglichen, den die letzteren in den meisten Fällen verschaffen.“³⁰¹

Horst Bredekamp hat gezeigt, dass ein solcher „Aufstieg des Nutzendenkens“ im achtzehnten Jahrhundert eine „Rangordnung der Künste nach dem Grad ihrer Nützlichkeit“ und damit auch eine Neuorganisation der Kunstkammern zur Folge hatte.³⁰² Den *schönen Künsten* gereichte dies gegenüber den *mechanischen Künsten* zum Nachteil. Mit einer anderen Begründung findet sich diese Einschätzung bei Hegel. In den *Vorlesungen über die Ästhetik* stellte Hegel fest, dass der schönen Kunst ihre wissenschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Funktion, die sie ehemals in mythischen oder religiösen Darstellungen zu erfüllen vermocht hätte, bereits endgültig abhanden gekommen sei: „Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein.“³⁰³

Wenn das Wahre mit dem Nützlichen identifiziert wird, dann geht es nicht länger allein darum, was *an sich* wahr ist, sondern zunächst darum, *für wen* es wahr bzw. nützlich ist. So muss bei der Frage nach dem Nutzen darauf geachtet werden, dass es nicht der Willkür des Einzelnen überlassen bleibt, was für nützlich erklärt wird. Diese Konsequenz hat der *Libertinismus* gezogen. Vielmehr muss es um die Befriedigung *notwendiger* Bedürfnisse gehen. Zudem kann eine Wahrheit erst dann potenziell jedermann nützlich sein, wenn sie auf einen Begriff gebracht worden ist. So ist es nicht zufällig, wenn Reinhold sowohl forderte, dass der Philosoph nicht „sich selbst“ sondern „der Wissenschaft dienen“ solle, als auch, dass der „letzte Zweck der Philosophie“ darin bestehen müsse, „das Eine, was der Menschheit noth ist, und was der edle Mann, der es von jeher gewollt hat, durch ein bisher unbegreifliches Gefühl kennt, in durchgängig bestimmte, jedem Selbstdenker mittheilbare und gemeinschaftliche Begriffe aufzulösen [...]“.³⁰⁴

Jean Paul konstatierte in seiner im Jahre 1804 erschienenen *Vorschule der Ästhetik*: „Von nichts wimmelt unsere Zeit so sehr als von Ästhetikern.“³⁰⁵ Und

³⁰¹ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 37 [xii]: „Cependant l’avantage que les Arts libéraux ont sur les Arts mécaniques, par le travail que les premiers exigent de l’esprit, et par la difficulté d’y exceller, est suffisamment compensé par l’utilité bien supérieure que les derniers nous procurent pour la plûpart.“

³⁰² Horst Bredekamp: *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*. – Überarb. Neuausg. (1. Ausg. 1993). – Berlin: Wagenbach, 2000 (= Wagenbach Tb, Bd. 361), S. 77 f.

³⁰³ G. W. F. Hegel: „Ästhetik“ (Anm. 11). In: *Werke*, Bd. XIII, S. 141 [Teil I: Die Idee des Kunstschönen oder das Ideal: Stellung der Kunst, S. 127–144].

³⁰⁴ K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. XVI f.

³⁰⁵ J. Paul: *Vorschule der Ästh.* (Anm. 157), S. 22 [Vorr. zur 1. Ausg. 1804].

d'Alembert beklagte bereits rund fünfzig Jahre zuvor, man hätte über die freien Künste „zweifellos lieber weniger, aber dafür besser schreiben sollen“³⁰⁶. Unter den *freien* Künsten verstand d'Alembert allerdings weder ausschließlich, noch vorrangig die *schönen* Künste. Bereits im Ausdruck „*Arts libéraux*“ klingen noch die *artes liberales* an, die sieben freien Künste der *Artistenfakultät* – Dialektik, Grammatik und Rhetorik (*Trivium*) sowie Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie (*Quadrivium*) – die neben der theologischen, juristischen und medizinischen Fakultät zum Bildungskanon der Universität gehörten. Auch der Sache nach blieb bei d'Alembert erhalten, was die Scholastik unter dem Titel der *facultas artium* versammelt hatte. Allerdings wurden diese Künste nun in anderer Weise begründet, differenziert, geordnet und bewertet.

Das *Trivium* von *Logik*, *Grammatik* und *Rhetorik* hat seine Bildungsfunktion weitgehend eingebüßt. Mittels der „*Logik*“, so urteilte d'Alembert, könnten unsere Kenntnisse – weil diese letztlich sämtlich auf „Sinnesempfindungen“ rückführbar seien – gar „nicht eigentlich erweitert“, sondern bestenfalls „in leicht faßlicher Form zugänglich“ gemacht werden, und als „Lehre von der Urteilskraft“ könne die Logik folglich zwar einer „Zusammenstellung und Verbindung“ von erworbenen Kenntnissen dienen, aber das Urteilsvermögen selber sei uns „von Natur aus verliehen“ und seine Regeln würden, zumindest von den dafür Begabten, „fast unbewußt“ angewendet.³⁰⁷ Die „*Grammatik*“ könne zwar dem logischen Zeichengebrauch zuträglich sein, befördere aber auch bisweilen eine „eigensinnige Willkür“³⁰⁸, und die „*Rhetorik*“ sei grundsätzlich eine „alberne Schulmeisterei“.³⁰⁹ Das Augenmerk der Aufklärung hat sich so von den sprachlich orientierten Künsten zu naturwissenschaftlichen Disziplinen und handwerklichen Künsten verlagert.

Als Herausgeber der *Encyclopédie* traten d'Alembert und Diderot mit dem Anspruch auf, das gesamte verfügbare Wissen auf dem aktuellen Stand der Zeit zu sammeln und öffentlich zugänglich zu machen. Die Entdeckung der *Öffentlichkeit* als einer gesellschaftlichen Institution war von Beginn an mit einem Bildungsauf-

³⁰⁶ D'Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 99 [xxxvij]: „*Les traités sur les arts libéraux se sont multipliés sans nombre; la république des Lettres en est inondée. Mais combien peu donnent les vrais principes? combien d'autres les noyent dans une affluence de paroles, ou les perdent dans des ténèbres affectées? Combien dont l'autorité en impose, & chez qui une erreur placée à côté d'une vérité, ou décrédite celle-ci, ou s'accrédite elle-même à la faveur de ce voisinage? On eût mieux fait sans doute d'écrire moins & d'écrire mieux.*“

³⁰⁷ Ebd., S. 27 f. [ix]: „[...] *l'art de combiner & de rapprocher des idées directes, n'ajoute proprement à ces mêmes idées [...]*“

³⁰⁸ Ebd., S. 30 [x]: „[...] *cet esprit philosophique qui remonte à la source de tout, les raisons du choix bizarre en apparence, qui fait préférer un signe à un autre [...]*“

³⁰⁹ Ebd., S. 31 [xi]: „[...] *à l'égard de ces puérités pédantesques qu'on a honorées du nom de Rhétorique [...]*“

trag und damit indirekt auch mit einer Beförderung der politischen Partizipation des Bürgertums verbunden³¹⁰:

„Wir hielten also ein Wörterbuch für wichtig, das man für alle Gebiete der Kunst und Wissenschaft heranziehen könnte und das gleichzeitig diejenigen, die sich mutig genug fühlen, andere zu unterrichten, anleiten könnte, wie auch dazu, jene aufzuklären, die es zum Selbststudium benutzen. Ein so großes Werk hat bisher niemand unternommen oder hat wenigstens noch niemand ausgeführt.“³¹¹

Ursprünglich hatte es bei diesem Projekt um eine französische Übersetzung der englischen *Cyclopaedia* von Ephraim Chambers aus dem Jahre 1728 gehen sollen. Der Umfang der *Encyclopédie*, deren Bände zwischen 1751 und 1772 erschienen sind, übersteigt jedoch bei weitem denjenigen der englischen Vorlage. Trotz der Hochschätzung für Chambers beurteilt d’Alembert bereits den Umfang jenes Werkes als zu gering: „Soll man denn wirklich glauben, daß alles, was zur Wissenschaft und Kunst gehört, in zwei Folio-Bände zusammengefaßt werden kann?“³¹² Bei ihrem Verweisschema für die alphabetisch angeordneten Artikel orientierte sich die *Encyclopédie* an der Ordnung der Wissenschaften, wie sie Francis Bacon in seinem Werk *De dignitate et augmentis scientiarum* vorgestellt hat.³¹³ D’Alembert und Diderot entwickelten auf dieser Grundlage einen ‚Stammbaum‘ des Wissens (*arbre généalogique*)³¹⁴. Er sollte zum einen in der historischen Entwicklung und Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften seit der Renaissance

³¹⁰ Vgl. hierzu: Volker Gerhardt: *Partizipation: Das Prinzip der Politik*. München: Beck, 2007, S. 34 [Kap. 1, Abs. 11]: „Öffentlichkeit ist die interne Bedingung des Wissens, das damit niemals bloß innerlich ist. [...] Schon das individuelle Bewußtsein hat eine *interne Pluralität*, die im öffentlichen Bewußtsein ihre *empirische Bedingung* hat.“ Neben der „Partizipation“, so Gerhardt, bildeten „Repräsentation und Konstitution [...] das Dreieck, in dem sich alles Politische bewegt“ (ebd., S. 475 [Beschluß]).

³¹¹ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 92 [xxxiv]: „Nous avons donc crû qu’il importoit d’avoir un dictionnaire qu’on pût consulté sur toutes les matieres des Arts & des Sciences, & qui servît autant à guider ceux qui se sentent le courage de travailler à l’instruction des autres, qu’à éclairer ceux qui ne s’instruisent que pour eux-mêmes. Jusqu’ici personne n’avoit conçu un ouvrage aussi grand, ou du moins personne ne l’avoit exécuté.“

³¹² Ebd., S. 94 [xxxv]: „En effet, conçoiton que tout ce qui concerne les Sciences & les Arts puisse être renfermé en deux Volumes in-folio?“

³¹³ Vgl. Francis Bacon: *De dignitate et augmentis scientiarum* [engl. 1605, lat. 1623]: In: *Ders.: The Works*. Hrsg. v. James Spedding, Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath. London: Longman & Co, 1857, Bd. I, S. 414–837: S. 494 [*Liber Secundus, Caput I*]: „Partitio Doctrinae Humanae ea est verissima, quae sumitur ex triplici facultate Animae Rationalis, quae doctrinae sedes est. Historia ad Memoriam referetur; Poësis ad Phantasiam; Philosophia ad Rationem.“ – Vgl. hierzu: Rudolf Eisler: Art. „Francis Bacon“. In: *Ders.: Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. – Unveränd. Neudr. der Ausg. Berlin, 1912. – Vaduz: Topos-Verl., 1977: Bacon lege hier, so Eisler, bereits ein „psychologisches Prinzip“ zugrunde: „[D]em Gedächtnis entspricht die Geschichte, der *Einbildungskraft* die Poesie, dem *Verstand* die Philosophie.“

³¹⁴ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 40 [xiv].

wurzeln, zum anderen in den menschlichen Erkenntnisfunktionen, die in der Geschichtsschreibung, der Philosophie und in den (schönen) Künsten primär angewandt werden: nämlich das „Gedächtnis“ (*memoire*), die „Vernunft“ (*raison*) und die „Vorstellungskraft“ (*imagination*).³¹⁵ Die Vernunft wird dabei dem Gedächtnis und der Vorstellungskraft übergeordnet, weil diese in jener zusammenträfen.³¹⁶

Die *Encyclopédie* sollte sehr wohl einen *systematischen* Zusammenhang der Wissenschaften sowie der freien und mechanischen Künste stiften, ohne doch damit ein in sich geschlossenes *System* zu errichten. So schrieb d’Alembert:

„Je enger man die Grundsätze einer Wissenschaft zahlenmäßig begrenzt, um so größer wird tatsächlich deren Wirkungsbereich [...]. Diese Beschränkung, die gleichzeitig auch zum leichteren Verständnis dient, kennzeichnet den wahrhaft systematisch vorgehenden Geist [*esprit systématique*], den man keinesfalls mit einem System-Geist [*esprit de système*] verwechseln darf, mit dem er nicht in der gleichen Ebene liegt.“³¹⁷

Weil die metaphysische Tradition ein in sich abgeschlossenes System wiederholt herzustellen versucht hatte, musste der *Systemgeist* der Scholastik und des Rationalismus von dem *systematisch vorgehenden Geist* der Aufklärung unterschieden werden. Kant hat sich daran gehalten: „Man sieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche“ (KrV B361).

Weder kann die Gesamtheit des verfügbaren Wissen in Form eines bloß zufälligen Aggregats, noch in Form eines dogmatischen Systems angemessen dargestellt werden. Dies gilt auch für die Darstellung der einzelnen Wissenschaften. D’Alembert fragte: „Was ist denn überhaupt eine Wissenschaft anderes als ein System von Regeln oder auf einen bestimmten Gegenstand bezogenen Tatsachen?“, fuhr fort: „Die Definition einer Wissenschaft besteht genauso genommen in der ausführlichen Darstellung der Gegenstände, mit denen diese Wissenschaft sich beschäftigt“, und schloss: „Nach diesem Grundsatz scheint die so bestimmte Definition jeder Wissenschaft eher an den Schluß als an den Anfang des ihr gewidmeten Buches zu gehören: sie wäre dann das äußerst zusammengedrängte Ergeb-

³¹⁵ Ebd., S. 44 [xvj]: „Ainsi la mémoire, la raison proprement dite, & l’imagination, sont les trois manieres différentes dont notre ame opere sur les objets de ses pensées. [...] Ces trois facultés forment d’abord les trois divisions générales de notre système, & les trois objets généraux des connoissances humaines; l’Histoire, qui se rapporte à la mémoire; la Philosophie, qui est le fruit de la raison; & les Beaux-arts, que l’imagination fait naître.“

³¹⁶ Vgl. ebd., S. 45 [xvj]: „[...] les deux autres se trouvent réunies jusqu’à un certain point, et que la raison s’y joint à la mémoire.“

³¹⁷ Ebd., S. 20 [vj]: „En effet, plus on diminue le nombre des principes d’une science, plus on leur donne d’étendue [...]. Cette réduction, qui les rend d’ailleurs plus faciles à saisir, constitue le véritable esprit systématique, qu’il faut bien se garder de prendre pour l’esprit de système avec lequel il ne se rencontre pas toujours.“

nis aller erworbenen Begriffe.“³¹⁸ Diese Einsicht in die Vorgängigkeit der wissenschaftlichen Praxis vor ihrer Definition findet sich auch bei Edmund Burke: „Aber die Definition mag leisten, was sie will: nach der Ordnung der Dinge selbst scheint sie unserer Untersuchung besser nachzufolgen als voranzugehen, weil sie als deren Resultat betrachtet werden muß.“³¹⁹ Sie findet sich auch bei Kant beinahe wörtlich wieder, wenn es heißt, „daß in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen, als anfangen müsse“ (KrV B759). Auf diese Weise könnten selbst „mangelhafte Definitionen“, d. i. „Sätze“, die zwar „wahr“, aber noch nicht „vollständig“ seien, durchaus „sehr nützlich“ sein (KrV B759, Fußn.).

In der *Encyclopédie* sollten die bisherigen Leistungen der Wissenschaften und Künste und ihr gegenwärtiger Stand gleichsam nachgezeichnet und aufgeschrieben, nicht aber als ein verbindlicher Maßstab in der Weise *vor*-geschrieben werden, als könnte man den Weg aller künftigen Wissenschaft bereits vorzeichnen.³²⁰ Alles Definieren und was die *Encyclopédie* sonst noch an Aufklärung leistet, kann für den Wissenschaftler, Handwerker und Künstler ein Hilfsmittel sein; unter diesen jedoch vorrangig für diejenigen, die sich ihrer Werkzeuge bisher meist eher unreflektiert bedient haben. Von diesen schreibt d’Alembert im Rückblick:

„Wir haben Arbeiter gesehen, die seit mehr als 40 Jahren arbeiten, ohne über ihre Maschinen auch nur das Geringste zu wissen. Bei ihnen mußten wir jene Tätigkeit ausüben, deren Sokrates sich gerühmt hat, die mühselige und heikle Aufgabe der ‚*obstetrix animorum*‘ – einer Hebamme des Geistes – nämlich ihrem Geist ans Licht zu verhelfen.“³²¹

³¹⁸ Ebd., S. 100 [xxxvij]: „*En effet, qu’est-ce qu’une Science? sinon un système de regles ou de faits relatifs à un certain objet; & comment peut-on donner l’idée de ce système à quelqu’un qui seroit absolument ignorant de ce que le système renferme? [...] La définition d’une Science ne consiste proprement que dans l’exposition détaillée des choses dont cette science s’occupe [...]; & il nous semble d’après ce principe, que ce qu’on appelle définition de chaque Science seroit mieux placé à la fin qu’au commencement du livre qui en traite: ce seroit alors le résultat extrêmement réduit de toutes les notions qu’on auroit acquises.*“

³¹⁹ E. Burke: *Ideen vom Erhabenen & Schönen* [*Ideas of the sublime & the beautiful*] (Anm. 173), S. 43 (Einf.); [S. 58 (Intr.)]: „[B]ut let the virtue of a definition be what it will, in the order of things, it seems rather to follow than to precede our inquiry, of which it ought to be considered as the result.“

³²⁰ Dies hat später Fichte gefordert, s. o. [Kap. I, Abs. 4, S. 26 (Anm. 67)].

³²¹ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie* [*Discours Préliminaire*] (Anm. 78), S. 105 [xxxix]: „*Nous avons vû des ouvriers qui travaillent depuis quarante années, sans rien connoître à leurs machines. Il a fallu exercer avec eux la fonction dont se glorifioit Socrate, la fonction pénible & délicate de faire accoucher les esprits, obstetrix animorum.*“ – Vgl. hierzu: Platon: „*Theaitetos* [ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ]“ (Anm. 191). In: *EiglerA*, Bd. VI, S. 22 ff. [149a ff.]: Sokrates erklärt, dass er mit den „gebährenden Seelen“ [der Männer] wie eine Hebamme [bei Frauen] verfare. Allerdings bestehe seine eigene *Hebammenkunst* (τεχνή ἢ μαϊεύουμαι) vornehmlich darin, zu unterscheiden, ob die Seele [des Jünglings] „Mißgestaltetes und Falsches“ oder aber „Gebildetes und Echtes“ gebähre.

3. Alexander Gottlieb Baumgartens Grundlegung der Ästhetik als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis

„*Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis,) est scientia cognitionis sensitivae*“ (A. G. Baumgarten)³²².

Im ersten Paragraphen der *Aesthetica* gibt Alexander Gottlieb Baumgarten die folgende Definition: „Die Ästhetik (als Theorie der freien Künste, als untere Erkenntnislehre, als Kunst des schönen Denkens und als Kunst des der Vernunft analogen Denkens) ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis.“³²³ Die Ästhetik ist nicht nur die Lehre von den freien Künsten (*theoria liberalium artium*), sondern primär die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis (*scientia cognitionis sensitivae*). Die Ästhetik soll damit nicht bloß einer Deskription des Ästhetischen dienen, sondern die ersten Prinzipien seiner Produktion auffinden.³²⁴ So erscheinen auch die *Rhetorik* und die *Poetik* als Teilbereiche einer Wissenschaft, die sich mit einer *autonomen*, nämlich der sinnlichen Erkenntnis, beschäftigt. Deshalb hat Mendelssohn hier von „schönen Wissenschaften“ gesprochen.³²⁵

Bei Baumgarten werden die Prinzipien und Regeln der schönen Künste und Wissenschaften in systematischer Weise behandelt. Eine philosophische Ästhetik soll dabei nicht allein von den Gegenständen ausgehen, wie dies seit der Antike immer wieder versucht worden ist. Sie erfordert vielmehr zunächst die Grundlegung einer auch der Kunstphilosophie übergeordneten Wissenschaft „unserer Untererkenntnisvermögen“ (*gnoseologia inferior*)³²⁶. Unter den Begriff der Ästhetik subsumiert Baumgarten auch die Kunst, schön zu denken (*ars pulchre cogitandi*), die man mit Dominique Bouhours eine „*Logique sans épines*“, eine Logik

³²² A. G. Baumgarten: *Aesthetica* (Anm. 12), S. 1 [Prol., § 1].

³²³ Ders.: „Ästhetik“ [*Aesthetica*, 1750]. In: *Grundlegung der Ästh.* (Anm. 13), S. 25 [§ 1]. – Vgl. Michael Jäger: *Kommentierende Einführung in Baumgartens „Aesthetica“*. Zur entstehenden wissenschaftlichen Ästhetik des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Hildesheim & New York: Georg Olms, 1980 (= *Philos. Texte & Studien*, Bd. 1), S. 5: „Die Ästhetik (die Theorie der freien Künste, die untere Erkenntnislehre, die Kunst des schönen Denkens, die Kunst des Vernunftähnlichen) ist die Wissenschaft der sensitiven Erkenntnis.“

³²⁴ H. R. Schweizer: „Einf.“ (Anm. 13). In: *Grundlegung der Ästh.*, S. IX: „Der Begriff der ‚sinnlichen Erkenntnis‘ hat für Baumgarten offenbar gleichzeitig rezeptive und produktive Bedeutung [...]“

³²⁵ Moses Mendelssohn: „Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften“ [u. d. T. „Betrachtungen über die Quellen und Verbindungen der schönen Künste & Wissenschaften“]. In: *Bibl. der schönen Wissenschaften & Künste*, 1757]. In: *Ders.: Philos. Schriften*. 2 Bde. Bd. II: Zweyter Theil. – 2., verb. Aufl. – Berlin: Christian Friedrich Voß, 1877, S. 95–152: S. 119.

³²⁶ A. G. Baumgarten: „Vorlesungsnachschrift aus A. G. Baumgartens Kollegium über die Ästhetik“ [Hs. von B. Poppe, Leipzig 1907]“. In: *Grundlegung der Ästh.* (Anm. 13), S. 79–83: S. 80.

ohne Dornen, nennen könnte.³²⁷ Das „schöne Denken“ entbehrt zwar der wissenschaftlichen Strenge, d. i. der von Descartes geforderter Klarheit und Deutlichkeit, muss aber nicht bereits deswegen gänzlich regellos und unfruchtbar sein. Egbert Witte hat Baumgartens ästhetische Rationalität entsprechend als einen „Einspruch gegen begriffliche Abstraktionen philosophischer Reflexion“ interpretiert:

„Unter systematischen Gesichtspunkten könnte die Vermutung geäußert werden, wonach die Entstehung der Ästhetik der Neuzeit einhergeht mit der Entstehung der modernen Rationalität seit Descartes, der sich in seinen hypertrophen und verabsolutierten Grundsätzen im Hinblick auf das von ihm Marginalisierte seiner eigenen Grenzen inne wird.“³²⁸

Bei Baumgarten geht es also letztlich darum, auch dasjenige, was durch die Einbildungskraft nur dunkel und verworren erkannt wird, philosophisch zu legitimieren. In ähnlicher Weise hat bereits Cassirer festgestellt, dass sich „die Ästhetik aus der Logik [entfalte]“:

„Er [d. i. Baumgarten] ist nicht nur einer der Führer der Schullogik gewesen [...], sondern seine eigentliche gedankliche Tat besteht darin, daß er sich in ebendieser Vollendung ihrer inhaltlichen, ihrer systematischen Grenze aufs stärkste bewußt geworden ist.“³²⁹

Baumgarten habe bemerkt, dass die Vernunft, wenn sie etwa den Satz vom zureichenden Erkenntnisgrunde (*principium rationis sufficientis*) auf den „ästhetischen Sinn“ von Kunstwerken anzuwenden versuche, an ihre Grenzen stoße.³³⁰ Baumgarten hat hier also bemängelt, was auch Schiller mit Kant feststellte, dass nämlich selbst dem „Universalgenie eine Grenze“ gesetzt sei, wenn es auf dem Wege der „Abstraktion“ versuchen wollte, die „strengen Fesseln der Logik“ mit dem „freyen Gange der Dichtungskraft“ zu vertauschen (vgl. ÄE 6,327).

Zwar findet sich auch noch bei Baumgarten die in Platons Höhlengleichnis antizipierte Unterscheidung zwischen einem Reich der Dunkelheit (*regnum tenebrarum*) und einem Reich des Lichts (*regnum lucis*).³³¹ Nach Baumgarten aber ist die Ästhetik gerade auch die Kunst des der Vernunft analogen Denkens (*ars analogi rationis*). Damit ist nicht bloß eine Ähnlichkeit gemeint. Das ästhetische Den-

³²⁷ Vgl. Dominique Bouhours: „*La Maniere de bien Penser dans les Ouvrages d’Esprit. Dialogues*“ [1687]. – *Nouvelle Édition*. – Paris: Gauillaume Desprez, 1768, S. vj [Avertissement].

³²⁸ Egbert Witte: *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A. G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2000 (= Studien u. Materialien zur Geschichte der Philos., Bd. 53), S. 206 f.

³²⁹ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 354.

³³⁰ Ebd., S. 359.

³³¹ Vgl. A. G. Baumgarten: „*Metaphysica*“ [1739]. – 7. Aufl. Nachdr. der 3. Aufl. von 1749. – Halle/ Magdeburg: Carl Hermann Hemmerde, 1779, S. 179 [*Pars III, Cap. I: Psychologia empirica, Sec. I: Exsistentia animae, § 518*]: „*Status animae, in quo perceptiones dominantes obscurae sunt, est regnum tenebrarum, in quo clarae regnant, regnum lucis est.*“

ken solle vielmehr, wie Rudolf Schweizer betont, dem vernünftigen Denken fortan „gleichwertig“ zur Seite stehen.³³² Cassirer stellte diesbezüglich fest, dass die Ästhetik als Wissenschaft für Baumgarten aus einer ‚Synthese‘ habe resultieren müssen: Weder lasse sie sich allein durch einen ‚Inbegriff technischer Regeln für die Erzeugung des Kunstwerks‘, noch allein durch einem ‚Inbegriff psychologischer Beobachtungen über seine Wirkung‘ begründen.³³³ Wie jede Wissenschaft, so müsse sich auch die Ästhetik zum einen dem „*genus proximum*“ des Wissens genügen, das sich mit dem „Begriff der Erkenntnis“ bezeichnen lasse, zum anderen aber müsse sie zugleich durch eine „eigentümliche Aufgabe“ in ihrer „spezifischen Differenz“ definiert werden; und beidem habe Baumgarten Rechnung zu tragen versucht, wenn er die Ästhetik als die Lehre von der „sensitiven Erkenntnis“ (*scientia cognitionis sensitivae*) bestimmt habe.³³⁴

Wenn eine Lehre vom *unteren* Erkenntnisvermögen möglich sein soll, dann muss diese Lehre entweder als ein Teilgebiet der Lehre vom *oberen* Erkenntnisvermögen gelten und also mit deren Mitteln behandelt werden können. Das hieße, die sinnliche Erkenntnis in die Logik zu integrieren. Oder aber jene Lehre muss sich als eine andere, eigenständige Form der Erkenntnis begründe lassen. Und das hieße, für die Ästhetik den Status einer spezifischen Wissenschaft zu reklamieren. Die damit verbundenen Schwierigkeiten zeigen sich in Baumgartens Begriff der „Analogie“. Wenn die Kunst der *sensitiven* Erkenntnis der Kunst der *vernünftigen* Erkenntnis „analog“ ist, im Sinne einer *ars analogi rationis*, dann bleibt die Ästhetik von der Logik abhängig. Weshalb, so ließe sich also fragen, wird dann noch eine neue Wissenschaft der unteren Erkenntnisvermögen benötigt, wenn die Prinzipien und Regeln der oberen Erkenntnisvermögen doch davon unberührt und allgemein gültig bleiben?

In seiner *Metaphysica* behandelte Baumgarten neben dem „Sinn“ (*sensus*), der „Einbildungskraft“ (*imaginatio*), dem „Dichtungsvermögen“ (*facultas fingendi*) und dem „Gedächtnis“ (*memoria*) – die schon Christian Wolff zum unteren Teil des Erkenntnisvermögens gezählt hatte – zusätzlich die Vermögen der „durchdringende[n] Einsicht“ (*perspicacia*) und der „Voraussicht“ (*praevisio*), das „Urteilsvermögen“ (*iudicium*), das „Erwartungs- und Ahnungsvermögen“ (*praesagition*) sowie das „Bezeichnungsvermögen“ (*facultas characteristic*).³³⁵ Die *Metaphysica* enthält außerdem den Hinweis, dass die „kritische Ästhetik“ (*aesthetica critica*) den Menschen über seine Vorurteile aufklären könne:

„Daher ist die Kunst, den Geschmack zu bilden, oder die Kunst, sinnlich zu urteilen und das Urteil darzulegen, die kritische Ästhetik. Wer über das im Bereich des Verstandes täti-

³³² H. R. Schweizer: „Einf.“ (Anm. 13). In: *Grundlegung der Ästh.*, S. XX.

³³³ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 354.

³³⁴ Ebd., S. 355.

³³⁵ H. R. Schweizer: „Einf.“ (Anm. 13). In: *Grundlegung der Ästh.*, S. XII.

ge Urteilsvermögen verfügt, ist ein Kritiker im weiteren Sinne, und entsprechend ist die Kritik in der allgemeinen Bedeutung die Wissenschaft der Regeln für die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der deutlichen Beurteilung.³³⁶

Die Ästhetik erfüllt in ihrer Gründungsphase eine doppelte Aufgabe. Albrecht Koschorke zufolge dient sie sowohl der kritischen „Fragmentierung“ des Wissbaren, als auch der systematischen „Wiederherstellung von Ganzheit“.³³⁷ Die theoretische Grundlegung der ästhetischen Wissenschaft bei Baumgarten erschließt einen Problemkomplex philosophischer Reflexion, der die Dissoziation von theoretischer und praktischer Vernunft kenntlich macht und zugleich Ansatzpunkte für eine neue Form der Synthese beider Sphären bietet. Ästhetisch ist diese Wissenschaft im doppelten Sinne: zum einen behandelt sie *das Ästhetische*, zum anderen kann Wissenschaft hiernach auch selber *ästhetisch* sein.

Cassirer erläutert die Probleme, die mit einer solchen Bestimmung verbunden sind, mit dem Hinweis, dass es durchaus den Anschein haben könne, als wäre die Ästhetik bei Baumgarten ein „logisches Zwitterding“, nämlich eine Synthese der „reinen Erkenntnis“ mit dem „Gebiet des Verworrenen, des Undeutlichen“ (*gnoseologia inferior*).³³⁸ Johann Jakob Bodmer habe entsprechend mit Ablehnung reagiert, weil er angenommen habe, dass es Baumgarten darum gegangen wäre, einer „dunklen Erkenntnis“ das Wort zu reden, während dieser selbst vielmehr umgekehrt eine „Erkenntnis vom Dunklen“ beabsichtigt habe, d. h. von demjenigen, was zwar seiner „Materie“ nach verworren und undeutlich sein möge, dies deswegen aber nicht auch seiner „Form“ nach sein müsse, ja, die Sinnlichkeit habe hiernach vielmehr eine eigene, „neue Vollkommenheit“ beweisen sollen, nämlich die ‚phänomenale Vollkommenheit‘ (*perfectio phaenomenon*).³³⁹

Bodmers Argwohn und Verwirrung seien jedoch durchaus verständlich, weil Baumgarten seine philosophische Terminologie von der metaphysischen Tradition übernommen und sich damit an einer „Rang- und Wertordnung der Erkenntnisse“ orientiert habe, innerhalb derer die „Erkenntnis des Sinnlichen“ den untersten Grad eingenommen habe.³⁴⁰ Zwar habe Baumgarten tatsächlich Leibnizens Lehre von der „Stufenfolge der Erkenntnis“ zum Ausgangspunkt genommen, aber aus dessen Unterscheidung von *klaren* und *deutlichen* Erkenntnissen habe er eine an-

³³⁶ A. G. Baumgarten: „Metaphysik“ [*Metaphysica*, 1739]. In: *Grundlegung der Ästh.* (Anm. 13), S. 55 f. [§ 607]: „*Hinc ars formandi gustum seu de sensitive diiudicando et iudicium suum proponendo est Aesthetica Critica. Iudicio intellectuali gaudens est Criticus Significatu Latiori, unde Critica Significatu Generali est scientia regularum de perfectione vel imperfectione distincte iudicandi.*“

³³⁷ Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts.* – Zugl.: Berlin, Freie Univ., Habil., 1999. – München: Fink, 1999, S. 242.

³³⁸ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 355.

³³⁹ Ebd., S. 356.

³⁴⁰ Ebd., S. 357.

dere Konsequenz gezogen: Für Leibniz sei eine Erkenntnis bereits dann „klar“, wenn sie den „Bedürfnissen des täglichen Lebens genüg[e] und ihnen angepasst“ sei und so „eine erste Orientierung in unserer sinnlichen Umwelt“ ermögliche; eine solche Erkenntnis aber bleibe nach Leibniz ‚unvollkommen‘, denn sie liefere zwar ein Wissen vom „Daß“ der Dinge, nicht aber von ihrem „Warum“. ³⁴¹ Die sinnlichen Gegenstände werden also zwar gewöhnlich in ihrem *So-Sein* aufgefasst und verstanden, dadurch aber nicht bereits in ihrer Notwendigkeit begründet. Dazu bedarf es, wie es in der *Monadologie* heißt, eines „zureichenden Grundes“ (*raison suffisante*) ³⁴²; sowohl für die notwendigen Vernunftwahrheiten (*verités de raisonnement*) als auch für kontingente Tatsachenwahrheiten (*verités de fait*) ³⁴³.

Cassirer zufolge ist Leibniz über die Frage, wie sich die „Einheit des Wesens“ der Dinge garantieren lasse, dazu geführt worden, stets nach einem solchen „letzten Grund“ zu suchen:

„Der ‚Satz vom Grunde‘ wird daher, neben dem Satz der Identität und des Widerspruchs, zur eigentlichen Norm aller Wissenschaft: Die Dinge verstehen heißt nicht sie a posteriori, gemäß ihren Erscheinungsformen, erfassen, sondern sie a priori aus ihren Gründen begreifen. Die ‚Erkenntnis a priori‘ und die ‚Erkenntnis aus dem Grunde‘ besagt für Leibniz dasselbe: Die ‚kausale‘ Definition ist der einzig zugängliche Ausdruck für jede echte und wahrhafte ‚Realdefinition‘.“ ³⁴⁴

Von einer „deutlichen“ Erkenntnis lasse sich mit Leibniz erst dann sprechen, wenn „jedes komplexe Phänomen in seine einfachen Elemente“ aufgelöst worden und es gelungen sei, „den Gegenstand nicht lediglich abzubilden, sondern ihn vor uns entstehen zu lassen, ihn bis zu seinen Ursprüngen zurückzuverfolgen und ihn aus diesen wieder aufzubauen“. ³⁴⁵

Baumgarten nun habe dieses „logische Ideal“ zwar nicht angetastet, wohl aber bemängelt, dass es mit Leibniz unmöglich sei, den „ästhetischen Sinn“ von Kunstwerken zu erfassen – dass etwa ein „künstlerisches Darstellungsmittel“ nicht auf einen bloß „mathematisch-physikalischen Begriff“ reduzierbar sei, ohne dass dabei seine „ästhetische Funktion“ verloren ginge – und daraus habe Baumgarten geschlossen, dass es eine eigenständige Wissenschaft geben müsse, die gar nicht auf „Gründe“ ausgehen könne, weil eben dies „den ästhetischen Gehalt der Erscheinung nicht erklären, sondern vernichten“ würde. ³⁴⁶ Baumgarten sei grundsätzlich davon ausgegangen, dass die Fähigkeit des Künstlers gerade darin bestehe, uns ein „reines Bild“ zu liefern, welches wir entsprechend in seiner „reinen

³⁴¹ Ebd., a. a. O.

³⁴² Vgl. G. W. Leibniz: *Monadologie* (Anm. 138), S. 26 f. [§ 32].

³⁴³ Vgl. ebd., S. 28 f. [§§ 33 & 36].

³⁴⁴ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 358.

³⁴⁵ Ebd., a. a. O.

³⁴⁶ Ebd., S. 359.

Wirkung“ aufzufassen hätten,³⁴⁷ und dass sich also damit der Zugang zu einem Gebiet eröffne, in dem der *Satz vom Grunde* „keine Macht“ haben könne:

„Dieser Satz [vom Grunde] ist der Ariadnefaden, der uns in die Hand gegeben ist, um uns aus dem Labyrinth der erscheinenden Wirklichkeit herauszuführen, um uns in die Region des ‚Intelligiblen‘, in das Reich der ‚Noumena‘ zu erheben. Die Kunst aber vollzieht keine derartige Transzendenz, und sie erträgt sie nicht. Sie will die Erscheinung nicht überfliegen, sondern sie bleibt mitten in ihr stehen; sie will nicht zu ihren Gründen zurück, sondern sie will sie in ihrem reinen ‚Was‘ erfassen und die in ihrem eigenen Sein und Sosein vor uns hinstellen.“³⁴⁸

Für Baumgarten bestehe – anders als für Leibniz – keine Gefahr, dass wir „unsere geistige Welt wieder in das Chaos zurückstürzen“, wenn wir die „rein anschauliche Wirklichkeit“ betrachteten, denn auch diese habe „ein ihr eigentümliches Maß“ und entsprechend könne auch eine „ästhetische Anschauung“ eine „bestimmte Ordnung und Regel“ zeigen.³⁴⁹ Der Begriff einer „*perfectio confusa*“, den Baumgarten auf das „Reich des Ästhetischen“ anwende, sei also sehr wohl im etymologischen Sinne als „Zusammenfluß“ einzelner Elemente zu verstehen, nicht aber so, als würde daraus zwangsläufig eine „Verwirrung“ der Erkenntnis resultieren, denn das Ästhetische sei bereits in seinem „reinen Anblick [...] durchgängig bestimmt“, und obwohl die „Herrschaft des Rationalen“ weiterhin ausser Frage stehe, sei jene „vorbegriffliche Sphäre“ nicht über den ‚(Um)Weg der Begriffe‘ zu erfassen, sondern erfordere die besagte *gnoseologia inferior*.³⁵⁰

Baumgarten konstatiere zwar einen Unterschied zwischen der „rein poetischen Darstellung“ und der „logisch-wissenschaftlichen“, versuche aber, beide Darstellungsweisen zu vereinigen, nämlich durch den Gedanken der „lebendige[n] Einsicht“ (*vita cognitionis*), welche nicht bloß vom Besonderen zum Allgemeinen schreiten, sondern das Allgemeine im Besonderen und das Besondere im Allgemeinen erfassen können sollte.³⁵¹ Während alle „Abstraktion“ immer auch ein „Prozeß der Subtraktion“ bleiben müsse – weil hier vom Besonderen „abgesehen“, ja letztlich von ihm „weggesehen“ werde und folglich die „Richtung auf die Allgemeinheit“ der „Richtung auf Bestimmtheit“ gerade entgegengesetzt sei –; lasse sich mit Blick auf die schöne Kunst eine Synthese beider Sphären herstellen:

„Die Ästhetik erst heilt diesen Riß; denn ihre ‚Wahrheit‘ kann nicht über der Bestimmtheit gesucht noch gegen sie erreicht werden; sondern sie läßt sich nur in ihr und durch sie ver-

³⁴⁷ Ebd., S. 359 f.

³⁴⁸ Ebd., S. 361.

³⁴⁹ Ebd., a. a. O.

³⁵⁰ Ebd., a. a. O.

³⁵¹ Ebd., S. 363.

wirklichen. Die Schönheit fordert nicht nur, wie der wissenschaftliche Begriff, ‚intensive‘ Klarheit, sondern sie besitzt ‚extensive‘ Klarheit.“³⁵²

Während bei einer *intensiven Wahrheit* das „Wesen“ einer Anschauung durch die Reduktion „auf wenige Grundbestimmungen“ erlangt werde, sei dieses Verfahren für eine *extensive (ästhetische) Wahrheit* nicht anwendbar.³⁵³ Zwar müsse auch ein Künstler nicht allein „Phantasie“ sondern auch „Scharfblick und Tiefblick“ besitzen (*dispositio naturalis ad perspicaciam*); aber anders als der analytische Scharfsinn des Wissenschaftlers über die Erscheinungen „hinwegblick[e]“, „verweil[e]“ der ästhetische Scharfblick des Künstlers bei den Erscheinungen, um diese in ihrer Totalität und immanenten Seinsweise zu erfassen.³⁵⁴ Baumgarten habe erkannt, dass die „Verfeinerung der Lust“ keine Spontaneität enthalte, womit sie zu einer „Ästhetik des Reizes“ verkommen müsse, und dass also die Vollendung der Sinnlichkeit nicht im Sinnengenuß sondern in der Schönheit gesucht werden müsse.³⁵⁵

Von hieraus eröffnet sich ein Ausblick auf Schillers Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*. Bevor diese Line von Baumgarten zu Schiller führen konnte, hatte Kant dem Schönen und Erhabenen jeweils seine systematische Stelle jenseits des Guten und Angenehmen zugewiesen und damit die Autarkie des Ästhetischen, gegenüber dem *Ideal der Vollkommenheit* auf der einen, sowie *Reiz und Rührung* auf der anderen Seite, begründet.³⁵⁶ Die Kritik der sinnlichen Erkenntnis, die mit Descartes von neuem auflebte, musste sich letztlich auch gegen die vorgebliche (natürliche) Konformität der Empfindungen richten. Erst die *vollständige* Emanzipation der Ästhetik von der Logik, ermöglicht es, dem Geschmack – im kritischen Sinne – einen Beitrag zur Ethik zu attestieren.

³⁵² Ebd., a. a. O.

³⁵³ Ebd., a. a. O.

³⁵⁴ Ebd., S. 364.

³⁵⁵ Ebd., S. 371.

³⁵⁶ Vgl. KU B38 ff. [§ 13] & B44 ff. [§ 15].

V. Die Gesetzmäßigkeit der Natur bei Kant

1. Die Idee der Transzendental-Philosophie

„Durch diese [Kritik der Vernunft] kann nun allein dem *Materialism*, *Fatalism*, *Atheism*, dem freigeisterischen *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealism* und *Skeptizism*, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden“ (KrV BXXXIV).

In der *Vorrede* zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant auf ein grundsätzliches Problem der spekulativen Philosophie hingewiesen. Die Vernunft evoziert Fragen, zu deren Lösung sie den Zugang verwehrt, und beides geschieht notwendig (KrV, Vorrede, AVII). Die Gattung derjenigen Erkenntnisse, bei denen dies der Fall ist, nennt Kant „*Metaphysik*“. Neu ist Kants Programm, weil es auf eine Erkenntnisform abzielt, „die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (KrV B25). Die Vernunft untersucht im Zuge einer „Kritik“ die „Quellen“ des Wissens und „Grenzen“ ihres eigenen Vermögens (KrV B 25).³⁵⁷ Kant hat das erkenntnistheoretische Dilemma der Aufklärung zwischen Rationalismus und Empirismus mit seiner Annahme gelöst, dass „die Gegenstände [...] sich nach unserem Erkenntnis richten [müssen]“ (KrV BXVI); genauer: dass sich „der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens [richtet]“, und dass sich solche „Gegenstände, oder, was einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden“, nach „Begriffen“ richten, „mit denen sie übereinstimmen müssen“ (KrV BXVII).

Die Dialektik der Vernunft muss vor dem „Gerichtshofe der Vernunft“ selbst ausgetragen werden.³⁵⁸ Kants Fragestellung ist rekursiv. Den Ausgangspunkt bildet eine Forderung, nämlich dass „*Metaphysik* als Wissenschaft“ möglich sein „soll“ (KrV BXXXVI). Es geht also nicht länger darum, *ob* Wissenschaft möglich sei, sondern darum, was notwendig vorauszusetzen ist, damit ihre Sätze ‚wahr‘ genannt werden können. Auch wenn die Formen der Erkenntnis erst *a posteriori* erschlossen werden können, gehen sie *prinzipiell* der Erfahrung voraus. Alles, was

³⁵⁷ Vgl. Log. 25: „Der Philosoph muß also bestimmen können: 1) die Quellen des menschlichen Wissens, 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens und endlich 3) die Grenzen der Vernunft. Das letztere ist das nöthigste aber auch das schwerste [...]“

³⁵⁸ Vgl. O. Höffe: *Kants Kritik* (Anm. 114), S. 37: „Da eine reine Vernunft definitionsgemäß erfahrungsunabhängig ist, kann ihre Möglichkeit nur erfahrungsunabhängig, also wieder durch die reine Vernunft untersucht werden. In Kants Gerichtshof übernimmt die Vernunft nicht weniger als fünf Rollen. Sie ist die Angeklagte, die Anklägerin und die Verteidigerin, vor allem aber die Richterin, erläßt überdies Gesetze, nach denen sie sich richtet, selbst.“

ein *empirischer* Gegenstand der Erkenntnis werden kann, ist *bedingt*. Das „*Unbedingte*“, auf das die *metaphysische* Erkenntnis abzielt, soll ohne „*Widerspruch*“ denkbar werden, indem wir davon ausgehen, dass es „nicht an den Dingen, so fern wir sie *kennen*, (sie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, so fern wir sie *nicht kennen*, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse [...]“ (KrV BXX, kursiv v. mir, B. L.):

„Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfallt [...]“ (KrV BXX).

Die Transzendentalphilosophie soll hier als eine „Idee im Ganzen“ begriffen werden (vgl. KrV BXLIV). Auch wenn Kant im Laufe seiner philosophischen Entwicklung einige seiner Einsichten teilweise revidiert hat, ist es der *systematische* Gedanke, der die *kritische* Philosophie erst verständlich macht. Die Begriffe *Kritik* und *System* sind für Kant keine Gegensätze sondern wechselseitig voneinander abhängig. Ohne Kritik bleibt ein System inkonsistent und ohne das erklärte Ziel eines Systems bleibt Kritik destruktiv.

Kant widmete seine philosophische Arbeit dem wesentlichen „Interesse des Menschen“ (KrV BXXXII). In Kants *Vorlesungen über Logik*, die im Jahre 1800 von Gottlob Benjamin Jäsche herausgegeben worden sind, wird denn auch die Frage: „Was ist der Mensch?“, ins Zentrum der Philosophie gestellt (Log. 25). *Metaphysik*, *Moral* und *Religion* liefen auf *Anthropologie* hinaus (vgl. Log. 25). Die zentrale Bedeutung einer Bestimmung des Menschen hatte Kant bereits in der Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* aus dem Jahre 1789 betont:

„Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist“ (Anthr. 119).

Die *Anthropologie* erfordert Kant zufolge vor allem „Menschenkenntniß“ (Anthr. 120). Methodisch seien mit ihr gewisse Schwierigkeiten verbunden: Erstens pflanze der Mensch sich „genirt“ zu zeigen, wenn er beobachtet werde, zweitens könne er bei der „Selbstbeobachtung“ seine „eigene Action“ nicht beobachten und drittens werde die Wissenschaft vom Menschen durch dessen „Angewöhnungen“ erschwert (Anthr. 121). Zu den verschiedenen Hilfsmitteln, derer sich die *Anthropologie* bedienen könne, gehörten die *Weltgeschichte*, *Biographien*, *Schauspiele* und *Romane*. Sollten die poetischen Darstellungen eines Richardson oder Molière

auch „im Grade übertrieben“ sein, so könnten sie doch sehr wohl „der Qualität nach [...] mit der menschlichen Natur übereinstimmen“ (Anthr. 121):

„Eine systematisch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefaßte Anthropologie führt den Vortheil für das lesende Publicum bei sich: daß durch die Vollständigkeit der Titel, unter welche diese oder jene menschliche, ins Praktische einschlagende beobachtete Eigenschaft | gebracht werden kann, so viel Veranlassungen und Aufforderungen demselben hiermit gegeben werden, jede besondere zu einem eigenen Thema zu machen, um sie in das ihr zugehörnde Fach zu stellen; wodurch die Arbeiten in derselben sich von selbst unter die Liebhaber dieses Studiums vertheilen und durch die Einheit des Plans nachgerade zu einem Ganzen vereinigt werden; wodurch dann der Wachstum der gemeinnützigen Wissenschaft befördert und beschleunigt wird“ (Anthr. 121 f.).

Von einer Philosophie, die nach einem spezifischen „*Schulbegriff*“ verfare, lasse sich bloß ein logischer Gebrauch machen, so dass der Philosoph hier ein bloßer „Vernunftkünstler“ bliebe; Kant plädiert entsprechend für eine Philosophie, die nach einem „*Weltbegriff (conceptus cosmicus)*“ verfährt, um so die „wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ zu befördern (KrV B866 f.). Nur wenn der Philosoph sein Interesse auf das richtet, „was jedermann notwendig interessiert“ (KrV B868, Fußn.), kann er versuchen, dem „Ideal des Philosophen“ näher zu kommen, worunter Kant einen „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ versteht (KrV B867). Dazu muss, wie Kant es getan hat, von allem empirischen Inhalt einer Erkenntnis abstrahiert und auf die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Synthesis überhaupt rekuriert werden. Kants methodische Ausgangsfrage lautet entsprechend: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ (KrV B19).

Der gegen ihn gerichteten Polemik, die sich exemplarisch in dem Wort vom „Alleszermalmer“³⁵⁹ ausspricht, der vor allem der Religion die Erkennbarkeit ihrer Grundlage entzogen habe, begegnet Kant in der *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem Hinweis:

„Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moral widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (KrV BXXX).

Paradox ist diese Kritik auch bezogen auf bestimmte philosophische Strömungen der christlichen Tradition, innerhalb derer es seit der Spätantike mehrfach Projekte zur Harmonisierung von Philosophie und Theologie gegeben hatte. Die Überzeugung jedoch, eine philosophische Gewissheit dürfe der Offenbarung in der

³⁵⁹ S. o. [Kap. II, S. 42 (Anm. 111)].

Heiligen Schrift nicht widerstreiten, da ansonsten die Häresie einer doppelten Wahrheit drohe, wurde damit zur Farce, denn Glauben und Wissen beziehen sich auf unterschiedliche Topoi. Die Vernunft darf sich nicht dazu vermessen, in dem Gebiet des ihr Vermögen Transzendierendem etwas *wissen* zu wollen. Religiöse Wertvorstellungen sind bei Kant allerdings damit nicht einfach vernichtet, sondern können individuell in einem umso stärkeren, weil von einem vermessenen Absolutheitsanspruch befreiten Glauben weiterleben.

In geschichtsphilosophischer Hinsicht führt Kant auch einen Schlag gegen den Skeptizismus und den Dogmatismus innerhalb der Philosophie. Der Skeptizismus kann wiederum paradoxerweise in Dogmatik umschlagen. Diesen Effekt gab es bereits in der griechischen Sophistik. Wenn es vom Geschick des Rhetors abhängt, ob Äußerungen zu einem Sachverhalt jeweils für etwas Wahres genommen werden, dann kann im Extremfall nach Belieben *alles* behauptet werden, sofern es nur *überzeugt*. Kant relativiert sowohl den Skeptizismus Humes, als auch den Dogmatismus der Leibniz-Wolffischen Schule. Weder ist Wissenschaft generell unmöglich, noch kann sie auf Erfahrung oder auf angeborene Denk- und Seinsprinzipien allein gegründet werden. Während der Skeptizismus demnach der erste Schritt ist, um die dogmatischen Systeme aufzubrechen, so muss doch auch er durch die kritische Philosophie widerlegt werden, sofern sie weiterhin auf Gewissheit gehen können soll.

Das *Ding an sich* ist dasjenige, was nie Gegenstand der Erfahrung sein kann, da es bloß als *Erscheinung* vorkommt (*transzendente Differenz*). *Analytische Urteile* fügen dem Subjekt im Prädikat nichts hinzu (*Erläuterungsurteile*), *synthetische Urteile* tun dies (*Erweiterungsurteile*). *Apriorische* Erkenntnisse sind solche, die von aller Erfahrung frei sind, *aposteriorische* Erkenntnisse sind solche, die von der Erfahrung abhängig sind.³⁶⁰ Die oberen Erkenntnisvermögen sind Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Der *Verstand* ist „das Vermögen der Regeln“ oder der „Begriffe“ (KrV B171; 199), die *Urteilskraft* ist „das Vermögen unter Regeln zu subsumieren“ (KrV B171), und die *Vernunft* ist das Vermögen „mittelbar zu schießen“ oder das „Vermögen der Prinzipien“ oder auch das Vermögen, „das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten“ (KrV B355; B357; B674). Die Sinnlichkeit liefert dem Verstand Anschauungen in Raum und Zeit, die in der Einbildungskraft zusammengefasst und mittels der Urteilskraft unter die Kategorien des Verstandes subsumiert, d. i. nach Regeln gedacht werden, und die Vernunft zieht daraus Schlüsse und stellt Prinzipien auf.

Die Denkkraft des Menschen beruht Kant zufolge vor allem auf der Urteilskraft: „Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen“ (KrV B172, Fußn.). Wenn der Philosoph in der Darstellung seiner Gedanken einen Beitrag dazu leisten will,

³⁶⁰ Vgl. O. Höffe: *Kants Kritik* (Anm. 114), S. 53 ff.

die Urteilskraft auszubilden, so kann er bevorzugt Beispiele anführen: „Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beispiele: daß sie die Urteilskraft schärfen“ (KrV B173). Beispiele tragen also nichts zur Erweiterung der Erkenntnis bei, wohl aber dazu, Erkenntnisse besser anwenden zu können. Dazu wird der Begriff bereits vorausgesetzt: „[D]er Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (Prol. 320).

Es ging Kant nicht darum, ein mögliches Erkennen empirischer Gegenstände zu leugnen, insofern diese als Erscheinungen betrachtet werden, sondern darum, den berechtigten Zweifel an der Objektivität der Erfahrung auf subjektive Bedingungen zu gründen, die zwar nicht das Ding an sich erkennbar machen, es aber erlauben, die Möglichkeiten und Grenzen einer autonomen Vernunft zu bestimmen. Kants Absage an die Erkennbarkeit von bloßen Ideen muss – relativ zum Erkenntnisideal des Rationalismus – dennoch radikal erscheinen und wird auch so formuliert: „[D]as transzendente Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte“ (KrV B333). Das Bewusstsein der Nichtübereinstimmung von Begriffen und Anschauungen mit den Gegenständen, wie sie *an sich* sind, ermöglicht eine umfassende Kritik der natürlichen (Fehl-)Leistungen der Vernunft:

„Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche *Dialektik der reinen Vernunft*, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhindertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln, und sie | unablässig in *augenblickliche Verwirrungen* [sic!] zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen“ (KrV B354 f.).

Wenn die Vernunft in der Metaphysik das *Unbedingte* zu erkennen strebt, um den *regressus ad infinitum* abubrechen – beispielsweise wenn Aristoteles zum ‚ersten unbewegt Bewegenden‘ (*πρώτον κινῶν ἀκίνητον*) seine Zuflucht nimmt³⁶¹: ein erstes Kausalprinzip aufstellt, das seinerseits nicht wiederum der Kausalität unterworfen ist –, dann verwickelt sie sich notwendig in Widersprüche. Nicht nur das Bedürfnis der Vernunft ist notwendig sondern auch der Umstand, dass sie es niemals gestillt werden kann. Sowohl für die *Thesis*, z. B. dass die Welt einen Anfang habe, als auch die *Antithesis*, z. B. dass sie keinen Anfang habe, lassen sich gleichwertige Argumente vorbringen. Solche *Antinomien der reinen Vernunft* lassen sich nur da-

³⁶¹ Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 312 ff. [XII.7 (A) 1027b 7 f.]; vgl. *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 231: „Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τι κινῶν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν [...]“; vgl. ebd., S. 319 [XII.8 (A) 1074a 35 ff.]; vgl. *Opera*, Bd. VIII, S. 236: „Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. Ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον ὄν [...]“.

durch ‚auflösen‘, dass der Vernunft mit Grund abgesprochen wird, derartige Fragen in theoretischer Weise lösen zu können.³⁶²

Gemäß der *Tafel der Ideen* (vgl. KrV B438) ist das Verhältnis von *Prinzip* und *Wirklichkeit* demjenigen von *Welt* und *Natur* analog: Die absolute Vollständigkeit der „Zusammensetzung“ betrifft die *Quantität*, die Vollständigkeit der „Teilung“ die *Qualität*, die der „Entstehung [einer] Erscheinung überhaupt“ die *Relation* und die der „Abhängigkeit des Daseins [des] Veränderlichen in der Erscheinung“ betrifft die *Modalität* der Vorstellungen:

„Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert [sic!] die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin schlechthin (d. i. in *aller* Absicht) *vollständige Synthesis*, wodurch die Erscheinungen nach Verstandesgesetzen exponiert werden könne“ (KrV B443).

Auch mit einer solchen „schlechthin vollendete[n] Synthesis“ fordert die Vernunft das „Unbedingte“ (KrV B444) und bedient sich dabei der „Idee der Totalität“ (KrV B445). Wenn diese Totalität im Sinne eines *unendlichen Regresses* gedacht wird, dann ist „nur das Ganze“ *unbedingt*, die einzelnen Glieder des Regresses aber jeweils *bedingt*. Wird die Totalität hingegen so verstanden, dass das Unbedingte ein „Teil der Reihe“ ist, dann gibt es etwas, was selbst „unter keiner anderen Bedingung steht“ (KrV B445). Im ersten Falle ist die Reihe unendlich; im zweiten gibt es einen *zeitlichen* „Weltanfang“, eine *räumliche* „Weltgrenze“, das jeweils als *Teil des Ganzen* gedachte „Einfache“, eine *kausal* „absolute Selbsttätigkeit (Freiheit)“ und eine *ontologische* „Naturnotwendigkeit“ (KrV B446). Betrifft die Idee der Totalität die *Zusammensetzung und Teilung*, dann handelt es sich dabei um „Weltbegriffe“; betrifft sie die Entstehung und Abhängigkeit des Daseins, so handelt es sich um „*transzendente Naturbegriffe*“ (KrV B447 f.).

Einer *Kritik der Vernunft* ist es um die Möglichkeit der Natuerkenntnis zu tun, und daher sind hier nur die Verstandesbegriffe a priori relevant, die sich auf mögliche Erfahrung beziehen lassen. Die sich darunter mischenden *Paralogismen* der Vernunft müssen immer wieder anhand von Anschauungen überprüft werden. Die drei möglichen Arten von Vernunftschlüssen – *kategorische*, *hypothetische* und

³⁶² Die aus der *Dialektik der Vernunft* resultierende „augenblickliche Verwirrung“ (KrV B355) ist ein Komplexreizwort für den Ästhetiker, denn jene Struktur des Widerspruchs ist auch in der Kunst gegenwärtig. Hier ist es die *Phantasie*, die nicht aufhört, immer neue Bezüge herzustellen; und doch ist das Kunstwerk laut Adorno etwas ‚Geronnenes‘. Wie der Begriff des Augenblicks die Paradoxie des Ewigen im Vergänglichen impliziert, so steht das Werk selbst außerhalb der Zeit, in der es erscheint. Adorno hat daraus eine Pseudo-Definition der Phantasie abgeleitet, vgl. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie* [Nachgelassenes Fragm.]. Hrsg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973 (= stw, Bd. 2), S. 260: „Involviert ein jegliches Kunstwerk einen – wahrscheinlich aporetischen – Problemzusammenhang, so entflöße daraus nicht die schlechteste Definition von *Phantasie*. Als Vermögen, im Kunstwerk Ansätze und Lösungen zu erfinden, darf sie das Differential von Freiheit inmitten der Determination heißen.“

disjunktive – haben die Gemeinsamkeit, dass sie Ideen auf die empirische Realität projizieren, da durch die Vernunft Dinge nicht erkannt, sondern innerhalb einer Ordnung gedacht werden, die nur in der Vernunft selber liegt. So enthalten beispielsweise disjunktive Urteile „nicht ein Verhältnis von Begriffen, sondern selbst von Urteilen“ (KrV B141).

Unter dem *Paralogismus der Personalität* grenzt Kant den Begriff der „Person“ (KrV A362) von der unzulässigen Vorstellung einer substantiellen Seele ab. Die transzendente Persönlichkeit meint die ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins, die eine funktionale Voraussetzung dafür ist, dass sich das Subjekt reflexiv auf sein Denken beziehen kann, wie dafür, dass es die Mannigfaltigkeit der empirisch apprehendierten Anschauungen auf ein Ich, das denkt, hinordnen kann (vgl. KrV B131 f.). Es handelt sich um die Bedingung der Möglichkeit von Synthesis und damit von Erkenntnis überhaupt. Obwohl dieser Persönlichkeitsbegriff keine objektive Realität hat, kann er als „zum praktischen Gebrauche nötig und hinreichend“ (KrV A365) postuliert werden. Otfried Höffe hebt dieses für die Vernunftkritik zentrale Motiv als ein „*para-doxes*“ hervor: „Die Objektivität verdankt sich dem erkennenden Subjekt, freilich nicht den unterschiedlichen Besonderheiten empirischer Subjekte, sondern den vorempirischen Elementen aller theoretischen Subjektivität.“³⁶³

2. Die transzendente Elementarlehre

„Denn, wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer *Idee* angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung kongruieren könne“ (KrV B649).

Zwar könne man, so Kant, von der „Sinnlichkeit“ nicht behaupten, „daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei“ (KrV B310), aber wenn ein Gegenstand nicht „*sensibel*“ sondern bloß „*intelligibel*“ sei (KrV. B312, Fußn.), dann wäre es unzulässig, von einer Anschauung „in *positiver* Bedeutung“ (KrV B311) zu sprechen, denn der Verstand kann hier nicht „diskursiv“, sondern nur „intuitiv“ verfahren, und seinen Gegenstand nur im Sinne einer „nichtsinnlichen Anschauung“ denken, was einem „unbekannten Etwas“ gleichkomme (KrV B312). Zwar sei die Einteilung der *Begriffe* in „sinnliche“ und „intellektuelle“ zulässig, aber nicht die Einteilung der *Welt* in eine „Sinnen- und Verstandeswelt“, denn in der letzteren gebe es keinen Gegenstand und folglich auch keine Objektivität (vgl. KrV B312). Kant warnt ausdrücklich davor, die *Ideen* der Vernunft als für die Erfahrung konstitutiv zu nehmen. Er betont, bloß *regulativ* dürfe von ihnen Gebrauch gemacht werden: „Der Begriff eines *Noumenon* ist also bloß ein Grenz-

³⁶³ O. Höffe: *Kants Kritik* (Anm. 114), S. 47.

Belgriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche“ (KrV B310 f.):

„Der Begriff eines *Noumeni*, bloß problematisch genommen, bleibt dem ungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörete, ist selbst ein Problem, nämlich, nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv zu einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können“ (KrV B311 f.).

Idee und Erscheinung sind niemals deckungsgleich. Der Verstand aber kann keine Werte erzeugen oder Zwecke setzen, die in Form von Kausalität gleichsam in empirischen Gegenständen vorlägen, sondern das, was empirisch real ist, ist dies immer nur durch und für den erkennenden Verstand. Die Natur hat keine Werte, das Sein kein Sollen, diese liegen nur in der Vernunft. Ein Ideal, als ein der Idee adäquates Wesen, ist ein unwirkliches Ding, das als wirkliches Unding gedacht wird.

a) *Die transzendente Ästhetik*

Die *Kritik der reinen Vernunft* enthält eine *Elementarlehre* und eine *Methodenlehre*. Den ersten Teil der Elementarlehre bildet die *Transzendente Ästhetik*. Sie ist nicht der Lehre vom Schönen gewidmet, da eine solche nur a posteriori möglich wäre, sondern erarbeitet die „Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ (KrV B36): den „Raum“, d. i. der *äußere* Sinn, und die „Zeit“, d. i. der *innere* Sinn. In einer Fußnote weist Kant darauf hin, dass es „eine verfehltete Hoffnung“ sei, „die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben“ (KrV A22, Fußn.), wie Baumgarten dies in seiner *Aesthetica* versucht habe. In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 zieht Kant daraus alleinig den Schluss, es sei daher „ratsam, diese Benennung [d. i. Ästhetik] wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in *αἰσθητὰ καὶ νοητὰ* sehr berühmt war“ (KrV A22, Fußn.). In der zweiten Auflage von 1787 nennt Kant hingegen eine Alternative, nämlich „sich die Benennung mit der spekulativen Philosophie zu teilen und die Ästhetik teils im transzendentalen Sinne, teils in psychologischer Bedeutung zu nehmen“ (KrV B36, Fußn.). Während der Name ‚Ästhetik‘ also zunächst der Lehre vom *Sichtbaren* im Unterschied zu der Lehre vom *Erkennbaren* vorbehalten sein sollte, erkennt Kant in der zweiten Auflage die Möglichkeit an, die Ästhetik als ein Teilgebiet der (empirischen) *Psychologie* zu etablieren. Gleichwohl ist auch in der neueren Fassung von einem eigenen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft noch

nicht die Rede und auch hier verwendet Kant bevorzugt die Bezeichnung „Kritik des Geschmacks“ (KrV B35, Fußn.).

In der *transzendentalen Ästhetik* bezeichnet der Begriff *Sinnlichkeit* zunächst „die Fähigkeit, (*Rezeptivität*) Vorstellung durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“ (KrV B33). Der Prozess sinnlichen Rezeption beginnt mit der bloßen *Empfindung*, der „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ (KrV B34). Die an eine „Materie“ gebundene Empfindung ist dasjenige, was „in“ der Erscheinung ist, und eine Erscheinung ist der „*unbestimmte* Gegenstand“ der Anschauung (KrV B34). Damit eine gedachte Anschauung von sinnlichen Erscheinungen möglich ist, müssen diese wahrgenommen werden können. Ohne ein Vermögen der Sinnlichkeit, die unbestimmte Mannigfaltigkeit der sinnlichen Empfindungen aufzufassen, wäre dies unmöglich. Sowohl für den Raum, als auch für die Zeit führt Kant vier bzw. fünf Argumente an, die begründen sollen, dass beide gemeinsam als apriorische Prinzipien der Sinnlichkeit fungieren. Schopenhauer hat in dieser Lehre von Raum und Zeit ein großes Verdienst von Kants Erkenntnistheorie gesehen:

„[Ich möchte] Zeit und Raum das *principium individuationis* nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das *principium individuationis* [...]“³⁶⁴

Kant wandte sich zunächst einer *metaphysischen Erörterung des Raumes* zu. Alle „äußere Erfahrung“ ist durch die Raumvorstellung bedingt, „denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, [...] dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“ (1. *Raumargument*, KrV B38). Der Raum ist demnach erstens eine apriorische Vorstellung. Als solche ist er zweitens für äußere Erfahrung notwendig, denn:

„Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Es wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängige Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt“ (2. *Raumargument*, KrV B39).

Drittens ist der Raum eine „reine Anschauung“, denn man kann sich „nur einen einzigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes“; empirische Teilräume sind also keine „Bestandteile“ des Gesamtraumes, aus denen dieser sich (additiv) zusammensetzte, sondern können nur (divisiv) ausgefällt, „nur in ihm gedacht werden“ (3. *Raumargument*, KrV B39). Der Raum ist viertens kein „Be-

³⁶⁴ A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. I, S. 166 [§ 23].

griff“, da ein solcher zwar unendlich viele Vorstellungen „unter sich“, aber niemals „in sich“ enthalten kann, was beim Raum aber der Fall ist, weil „alle Teile des Raumes [...] ins Unendliche zugleich“ sind (4. *Raumargument*, KrV B40). Zusammengefasst ist der Raum eine unendliche, ganzheitliche, nicht-begriffliche Vorstellung, eine reine Anschauung a priori, die notwendigerweise allen äußeren Sinneserscheinungen zugrunde liegt.

Kants Raumvorstellung enthält einen Dualismus von *transzendentaler Idealität* und *empirischer Realität*. Einerseits zeige sich, „die *Idealität* des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden“ (KrV B44), also die transzendente Bestimmung des Raumes, die Bedingung der Möglichkeit äußerer Erfahrung zu sein, und gleichzeitig offenbart sich andererseits „die *Realität* (d. i. objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann“ (KrV B44). In jeder äußeren empirischen Anschauung ist der Raum *formal* enthalten, und insofern besitzt dieses *subjektive* Prinzip eine *objektive* Gültigkeit für mögliche Erfahrung. Damit sind für Kant potentiell auch die Grundsätze der *Geometrie* gesichert, denn sie können sich auf eine apriorische Vorstellung beziehen, den Raum, und so synthetische Sätze a priori formulieren, die mathematisch demonstrierbar sind (vgl. KrV B40 f.).

Bei der Erörterung der Zeit verfährt Kant nach dem gleichen Schema, fasst jedoch die transzendente Bestimmung in ein fünftes Argument (3. *Zeitargument*, KrV B47). Wie der Raum, so ist die Zeit erstens kein induktiv erschließbarer „empirischer Begriff“, denn „das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“ (1. *Zeitargument*, KrV B46). Als eine reine Vorstellung a priori ist die Zeit zweitens notwendig, da man „in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben“ kann und sie „die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit“ ist (2. *Zeitargument*, KrV B46). Die Zeit ist drittens, wird sie transzendental bestimmt, die „Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit“, sie hat „nur eine Dimension“, da „[v]erschiedene Zeiten [...] nicht zugleich, sondern nach einander sind“ (3. *Zeitargument*, KrV B47). Viertens ist Zeit eine „reine Form der sinnlichen Anschauung“, weil „[v]erschiedene Zeiten [...] nur Teile eben derselben Zeit“ sind, in der „Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar“ enthalten sind (4. *Zeitargument*, KrV B47). Fünftens muss die „ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben“ angesehen werden und kann kein Begriff sein, denn die „Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei“ (5. *Zeitargument*, KrV B48). Die Zeit ist eine reine Anschauung a priori, die notwendig aller wahrnehmbaren Veränderung zugrunde liegt. Sie bestimmt das „Verhältnis der Vorstellungen in unserem innern Zustande“ (KrV B50). Umgekehrt ist die Zeit auch an alle sinnliche Wahrnehmung gekoppelt: „Sie ist nur von objektiver Gültigkeit

in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen“ (KrV B51).

Die Bestimmung der Zeit als eines *inneren Sinns* konfrontiert das Bewußtsein mit einem Paradox in seiner *Selbstwahrnehmung*, worauf Kant an späterer Stelle hinweist:

„Hier nun ist der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir uns nur anschauen wie wir sinnlich affiziert werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten [...]“ (KrV B152 f.).

Bei der Bestimmung empirischer Gegenstände ergibt sich damit ein weiteres Paradox der *Fremdwahrnehmung*:

„Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, *bleibend*, und nur sein *Zustand wechselt*. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir, in einem etwas paradox erscheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören, und andere anheben“ (KrV B230 f.).

b) Die transzendente Logik

Im zweiten Teil der *Elementarlehre*, in der *Transzendentalen Logik*, leitet Kant die reinen Verstandesbegriffe aus den „Funktionen der Einheit in den Urteilen“ ab (KrV B94): „Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu Urteilen, (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken,) erzeugt [...]“ (KrV B106). Den Namen „Kategorien“ übernimmt Kant von Aristoteles, den er zugleich scharf kritisiert, weil er in Ermangelung eines „Principium[s]“ die Aussageweisen aufgerafft habe, „wie sie ihm aufstießen“ (KrV B107).³⁶⁵

Kants *Urteils-* und *Kategorientafel* sind analog zueinander gegliedert und umfassen unter vier Titeln jeweils drei Urteilsweisen bzw. Kategorien, die vorgeblich alle möglichen Formen von Beziehungen auf Gegenstände enthalten (vgl. KrV B95: *Tafel der Urteile* sowie KrV B106: *Tafel der Kategorien*): Hinsichtlich der

³⁶⁵ Aristoteles nennt im *Organon* fünf *Prädikabilien*: *Gattung* (γένος), *Art* (εἶδος), *Differenz* (διαφορά), *Proprium* (ἴδιον) und *Akzidenz* (συμβεβεχός) sowie zehn *Prädikamente* (*Kategorien*): *Substanz* (οὐσία), *Quantität* (ποσόν), *Qualität* (ποιόν), *Relation* (πρός τι), *Ort/Wo* (πού), *Zeit/Wann* (ποτέ), *Lage* (κεῖσθαι), *Haben/Zustand* (ἔχειν), *Tun/Wirken* (ποιεῖν) und *[Er]leiden* (πάσχειν); vgl. ders.: „Kategorien [Κατηγορίαι]“. In: *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. I: *Organon*, S. 1–38: S. 2 f. [Kap. 3/4].

Quantität können *allgemeine* Urteile unter die Kategorie der „Einheit“ subsumiert werden, *besondere* Urteile unter die der „Vielheit“ und *einzelne* Urteile unter die der „Allheit“; hinsichtlich der *Qualität* fallen *bejahende* Urteile unter die Kategorie der „Realität“, *verneinende* unter die der „Negation“ und *unendliche* unter die der „Limitation“; hinsichtlich der *Relation* sind *kategorische* Urteile Aussageweisen der „Inhärenz und Subsistenz“, *hypothetische* der „Kausalität und Dependenz“ und *disjunktive* der „Gemeinschaft und Wechselwirkung“; hinsichtlich der *Modalität* sagen *problematische* Urteile etwas über die „Möglichkeit“ bzw. „Unmöglichkeit“ aus, *assertorische* Urteile über das „Dasein“ bzw. „Nicht-sein“ und *apodiktische* über „Notwendigkeit“ bzw. „Zufälligkeit“. Die drei Kategorien der *Quantität* (Einheit, Vielheit, Allheit) und die drei Kategorien der *Qualität* (Realität, Negation, Limitation) sind Aussageformen von *Anschauungen*. Die drei Kategorien der *Relation* (Inhärenz & Subsistenz, Kausalität & Dependenz, Wechselwirkung & Gemeinschaft), und die drei Kategorien der *Modalität* (Möglichkeit vs. Unmöglichkeit, Dasein vs. Nicht-sein, Notwendigkeit vs. Zufälligkeit) sind Aussageformen der *Existenz*. Die Kategorien dürfen Kant zufolge weder „angeboren“ sein, wie bei Platon, weil sie dadurch besonders in der Theologie als eine „Zauberlaterne von Hirngespinsten“ fungierten; noch dürften sie bloß „erworben“ sein, wie bei Epikur, weil sie dadurch auf „Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne“ eingeschränkt würden (KpV 141).

3. Der Begriff einer „Erkenntnis überhaupt“

a) Die allgemeine Mittelbarkeit

Kant meinte, den „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ darin gefunden zu haben, dass beim Schönen die Beurteilung dem Wohlgefallen vorhergehe (KU B27). Um die „subjektive allgemeine Mittelbarkeit“ des ästhetischen Urteils begründen zu können, aus der das Gefühl des Schönen erst resultiert, müssen „Einbildungskraft und Verstand“ beteiligt sein, weil beide zu einer „Erkenntnis überhaupt“ erforderlich sind (KU B29). Damit eröffnet sich zum einen die Möglichkeit, die *Antinomie des Geschmacks* aufzulösen: Das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand liefert zwar keine ‚bestimmten‘, aber doch ‚unbestimmte‘ Begriffe. Ansonsten ließe sich über den Geschmack nicht nur nicht „disputieren“ sondern nicht einmal „streiten“ (vgl. KU B233). Der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks liegt also in der Einsicht, dass sich ein subjektiver „Gemütszustand“ nur dann *allgemein* mitteilen lasse, wenn sich eine gegebene Vorstellung „auf *Erkenntnis überhaupt*“ beziehe (KU B28). Das ästhetische Urteil bezieht sich auf den Zustand „eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem *Erkenntnis überhaupt*“ (KU B28). Als „Erkenntnis überhaupt“ bezeichnet Kant denjenigen Teil einer Erkenntnis, der nichts Empirisches

enthält, also dasjenige Erkenntnisstück, welches mittels der *transzendentalen Methode* untersucht wird. Der Ausdruck dient demnach auch dazu, zwischen *transzendentalen* und *metaphysischen* Prinzipien, *allgemeinen* und *besonderen* Naturgesetzen sowie *Zweckmäßigkeit* und *Zwecken* zu unterscheiden.

In der *Kritik der Urteilskraft* spricht Kant auch von einer „Natur überhaupt“, von einer „Ursache überhaupt“ und einer „Urteilskraft überhaupt“ (KU BXXXII; ebd.; BXXXIX). In der *Kritik der reinen Vernunft* steht die „Erkenntnis überhaupt“ in direktem Zusammenhang mit der Frage: „*Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*“ (KrV B24; 22). In der *Transzendentalen Ästhetik* verwendet Kant auch den spezifischeren Ausdruck einer „sinnlichen Erkenntnis überhaupt“ (KrV B59). Während die *Kritik* (der theoretischen Vernunft) „notwendig zur Wissenschaft“ führt, führt „der dogmatische Gebrauch“ der Vernunft (ohne vorhergehende Kritik) „auf grundlose Behauptungen“, was, wenn dies offensichtlich wird, wiederum im „*Skeptizismus*“ endet (KrV B22 f.). In der *Kritik der praktischen Vernunft* hingegen spielt die ‚Erkenntnis überhaupt‘ nur indirekt eine Rolle. Hier ist von der „Vernunft überhaupt“ (KpV 3) die Rede, insbesondere der „praktischen Vernunft überhaupt“ (KpV 8), von einem „Objekt überhaupt“ (KpV 136), aber auch von der objektiven Form eines „Gesetzes überhaupt“ (KpV 31; 34; 68) bzw. einer „Gesetzmäßigkeit überhaupt“, nach der die praktische Urteilskraft das Sittengesetz auf Gegenstände „*in concreto*“ anwende (KpV 69).

Der Formel von einer *Erkenntnis überhaupt* in der theoretischen Philosophie lässt sich in der praktischen Philosophie am ehesten die Formel eines *Gesetzes überhaupt* gegenüberstellen. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass der theoretische Vernunftgebrauch sich durch den *Schematismus* des Verstandes auf Gegenstände die Sinne beziehen lässt: dass hier also die Form der Gesetzmäßigkeit (*Kategorien*) mit den Formen der Anschauung (*Raum und Zeit*) verbunden werden können und sollen. Beim praktischen Vernunftgebrauch darf dies nur in Form einer *Typologie* geschehen, um den „*Empirismus* der praktischen Vernunft“ zu verhindern, denn aus der (sinnlichen) Erfahrung abgeleitete Gesetze würden dem Sittengesetz die objektive Gültigkeit nehmen (vgl. KpV 70).

In der *Kritik der Urteilskraft* wird die Erkenntnis überhaupt erneut bedeutsam. Kant unterscheidet hier zunächst zwischen *transzendentalen* und *metaphysischen* Prinzipien. Ein Prinzip heißt *transzendental*, wenn es als „allgemeine Bedingung a priori“ vorgestellt wird, unter der allein „Dinge“ zu Objekten unserer „Erkenntnis überhaupt“ werden können (KU BXXIX). Ein Prinzip heißt *metaphysisch*, wenn es als die (allgemeine) „Bedingung a priori“ vorgestellt wird, unter der allein „Objekte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß“ – die also bereits transzendente Prinzipien voraussetzen –, „a priori weiter bestimmt“ werden können (KU BXXIX). Entsprechend würde die Metaphysik, d. i. das „*System der reinen Vernunft* (Wissenschaft)“, nicht nur die ganze „wahre“ philosophische Erkenntnis sondern auch die bloß „scheinbare“ enthalten (vgl. KrV B869).

Während folglich ein transzendentes Prinzip eine Bedingung dafür ist, dass etwas ‚überhaupt‘ als ein Objekt der Erkenntnis bestimmbar wird, erschließt ein metaphysisches Prinzip eine Bedingung dafür, dass ein (immer schon transzendental) bestimmbares Objekt ‚näher‘ bestimmt werden kann.³⁶⁶ Wie ein transzendentes, so ist auch ein metaphysisches Prinzip selber „nicht empirisch“ sondern „a priori“ erschlossen, „weil es zur Verbindung des Prädikats mit dem empirischen Begriffe des Subjekts ihrer Urteile *keiner weiteren* Erfahrung bedarf, sondern jene [Verbindung] völlig a priori eingesehen werden kann“ (KU BXXX). Die Synthese von Subjekt und Prädikat muss jeweils vor aller konkreten Erfahrung hergestellt werden können, wenn es sich dabei um ein allgemeines „Prinzip“, ein Produkt der Vernunfttätigkeit, handeln soll. Entscheidend ist, was da jeweils zur Synthese gebracht wird.

Kant unterscheidet außerdem *allgemeine Naturgesetze* und *besondere Naturgesetze*. Die „allgemeinen Gesetze des Verstandes“ seien zugleich „Gesetze der Natur“ (KU BXXXVIII).³⁶⁷ Wenn nämlich unter dem Begriff ‚Natur‘ das „Objekt unserer Erkenntnis überhaupt“ verstanden werde, dann komme dieser ‚Natur überhaupt‘ die Kategorien des Verstandes „notwendig“ zu (KU BXXXIX). Die „besonderen Gesetz[e]“ der ‚empirischen Natur‘ stehen zwar sämtlich unter den Bedingungen einer solchen ‚Erkenntnis überhaupt‘, aber dass die unendliche „Mannigfaltigkeit“ dieser empirischen Gesetze einer für den Verstandesgebrauch notwendigen systematischen „Ordnung“ auch „wirklich angemessen“ ist, dies sei – zumindest für unseren Verstand – „zufällig“ (KU BXXXIX). Eine solche „Einheit der Prinzipien“ der empirischen Natur ist selber kein allgemeines Gesetz, das der ‚Natur überhaupt‘ notwendig zukäme, sondern ein „Zweck“, der bloß für die „Absicht“, eine solche Einheit herzustellen, „notwendi[g]“ sei (KU BXXXIX). Der Verstand kann für die Vereinigung der besonderen Naturgesetze unter ein ihnen gemeinsames Prinzip kein allgemeines Gesetz „vorschreiben“, weil die besonderen Gesetze immer auch einen empirischen Bestandteil haben (KU BXXXIX). Zwar unterstehen diese besonderen empirischen Naturgesetze jeweils auch der Form der Gesetzmäßigkeit, aber dass die empirische Mannigfaltigkeit letztlich eine „durchgängig zusammenhängende Erfahrung“ (KU BXXXIV) bildet, dies ist ein „Zweck“, den „die Urteilskraft der Natur beilegen muß“ (KU BXXXIX).

³⁶⁶ Beispielsweise ist der Satz, dass alle Veränderung „eine Ursache“ habe, ein *transzendentes Prinzip*, weil hier die Bedingung dafür genannt ist, dass bei einer Veränderung eine Ursache (überhaupt) gedacht werden kann; der Satz hingegen, dass alle Veränderung „eine *äußere* Ursache“ habe, ist ein *metaphysisches Prinzip*, weil hier die Bedingung dafür genannt ist, dass bei einer Veränderung eine Ursache denkbar ist, von der wir bereits einen empirischen Begriff haben: Die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat erfolgt in beiden Fällen a priori, aber der Begriff der ‚Ursache‘ ist ein ontologisches Prädikat (reiner Verstandesbegriff), der Begriff einer ‚äußeren Ursache‘ enthält ein empirisches Moment in Raum und Zeit (vgl. KU BXXIX).

³⁶⁷ Als Beispiel für ein allgemeines Gesetz der Natur führt Kant den Satz an: „[A]lle Veränderung hat ihre Ursache (*allgemeines Naturgesetz*)“ (KU BXXXII).

Entsprechend gibt es außer den allgemeinen und den besonderen Naturgesetzen noch andere Grundsätze, die in den Naturwissenschaften auch Anwendung finden. Kant bezeichnet sie als „*Maximen der Urteilkraft*“ oder auch als „*Sentenzen der metaphysischen Weisheit*“ (KU BXXX).³⁶⁸ Solche Grundsätze sind nicht nur keine Naturgesetze – weder allgemeine noch besondere – sondern auch nicht allein empirisch, weil sie Begriffe allererst vorgeben, nach denen die Natur beurteilt werden „soll“ (KU BXXXI). Die Maximen der Urteilkraft dienen also einem Zweck; nämlich dazu, die Vielzahl der besonderen Gesetze in eine verstandesgemäße allgemeine Ordnung zu bringen. Da es sich hierbei um einen notwendigen „Leitfaden“ (KU XXXVI) für den Verstandesgebrauch handelt, der Verstand selber aber keinen solchen Leitfaden an die Hand gibt, und da die Vernunft *keinen unmittelbaren* Zugang zur Erfahrung hat, sondern nur *mittelbar* schließen kann (vgl. KrV B355), so muss die Urteilkraft ein *eigenes* transzendentes Prinzip haben, das zwar nicht theoretisch oder praktisch gesetzgebend ist, das es aber allererst ermöglicht, die ‚empirische Natur‘ so zu beurteilen, *als ob* sie den Bedingungen unserer ‚Erkenntnis überhaupt‘ entspreche.

Die Urteilkraft erfüllt also nicht nur eine *bestimmende* sondern auch eine *reflektierende* Funktion, d. i. sich beim Verstandesgebrauch nach Ideen orientieren zu können. Ein solches Prinzip der Urteilkraft bleibt subjektiv, weil es dem Gegenstand nicht a priori vorschreiben kann, wie er objektiv bestimmt sein müsse. Das Postulat der Zweckmäßigkeit der Naturerscheinungen für unsere Erkenntnisabsicht es ist aber durchaus *zweckmäßig* für eine ‚Erkenntnis überhaupt‘; es ist das Prinzip der ‚Zweckmäßigkeit überhaupt‘ all desjenigen, was nach einem (Verstandes-)Begriff bestimmbar sein können soll, ohne dass wir bereits über einen solchen verfügen.³⁶⁹

b) Zweck und Zweckmäßigkeit

Kant unterscheidet die Begriffe *Zweck* und *Zweckmäßigkeit*. Ein Gegenstand heißt „Zweck“, wenn der Begriff von diesem Gegenstand als „der reale Grund seiner Möglichkeit“ gedacht wird (KU B32). Ein Gegenstand ist also dann ein Zweck, wenn er dem Kausalnexus von Ursache und Wirkung in einer Weise unterworfen vorgestellt wird, dass er nur deshalb (überhaupt) existieren kann, weil er das Re-

³⁶⁸ Als Beispiele für „*Maximen der Urteilkraft*“ (KU BXXX) bei der Bestimmung der empirischen Natur nennt Kant die folgenden Sätze: „Die Natur nimmt den kürzesten Weg (*lex parsimoniae*); sie tut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderung noch der Zusammenstellung spezifisch verschiedener Formen (*lex continui in natura*); ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Prinzipien (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)“ (KU BXXXI).

³⁶⁹ Vgl. G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XX, S. 373 [Teil III, 3b: Kant, S. 328–386]: „[...] der Zweck ist allgemeine Bestimmung; das Zweckmäßige ist besondere Realität, das nur durch das Allgemeine bestimmt ist.“

sultat einer logisch vorhergehenden Absicht ist. Ein Zweck kann nicht nachträglich auf eine empirische Ursache zurückgeführt werden, sondern er muss bereits als eine Wirkung vorgestellt worden sein, bevor er als ein Gegenstand vorgestellt werden kann, der erst durch einen Begriff von der Form dieses Gegenstandes empirisch wirklich geworden ist. Ein Zweck zeigt sich nicht im Gegenstand und lässt sich nicht anschaulich erkennen, sondern er realisiert sich in der Form des Gegenstandes und wird gesetzt.

Der Begriff der „Zweckmäßigkeit (*forma finalis*)“ bezeichnet „die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts“ (KU B32). Wenn also ein Begriff einem Gegenstand in einer Weise entspricht, als enthielte dieser Gegenstand einen Grund dafür, dass ihm dieser Begriff entspricht, dann erscheint der Gegenstand als zweckmäßig (für unsere Erkenntnisabsicht). Die Zweckmäßigkeit bezieht sich nicht auf die Möglichkeit des Gegenstandes selbst, sondern auf die Möglichkeit, den Gegenstand als einem Begriff von ihm entsprechend beurteilen zu können. Zwar entspricht jeder Zweck der *Form* der Zweckmäßigkeit. Die Vorstellung eines Gegenstandes ist ein Zweck, wenn die *Vorstellungsart* nur dadurch möglich wird, dass man sich eine Vorstellung von einer im Gegenstand realisierten Form machen kann, so dass die reale Ursache des Gegenstandes die begriffliche Vorstellung seiner als Wirkung ist. Der Gegenstand wird dann einem *Zweck(-Begriff)* gemäß vorgestellt, also als zweckmäßig. Aber die Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist nicht immer mit einem solchen Zweckbegriff verbunden. Ein Gegenstand selber lässt sich auch als einem Begriff von ihm gemäß vorstellen, unabhängig von der Frage, ob der Gegenstand nur deshalb empirische Realität habe, weil er als eine Wirkung dieses Begriffes von ihm vorgestellt wird. Bei der Vorstellung eines Zweckes muss der *empirische* Begriff eines *Willens* hinzugedacht werden können. Bei der Vorstellung der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes kann zwar ebenfalls ein Wille hinzugedacht werden, der diese Zweckmäßigkeit beabsichtigt hat; aber das Merkmal, einen Willen auch hier hinzudenken können zu müssen, ist seinerseits nicht notwendig, um die ‚Zweckmäßigkeit überhaupt‘ denken zu können. Die vorgestellte Zweckmäßigkeit einer Vorstellungsart setzt kein Wissen von einer Absicht voraus, ja nicht einmal die Vorstellung eines Gegenstandes. Die Zweckmäßigkeit könnte hier auch zufällig oder innerlich notwendig sein. Es gibt also neben der auf dem empirischen Begriff des Willens basierenden *praktischen* Zweckmäßigkeit noch eine *transzendente* Zweckmäßigkeit, die ihrerseits nicht auf einem empirischen Begriff (des Willens) basiert, sondern selber mit Blick auf die systematische Einheit der empirischen Gesetze der Natur vorausgesetzt wird.

Zwar bleibt die Zweckmäßigkeit der empirischen Natur (für unsere Erkenntnisabsicht) unserer „*Einsicht*“ nach „zufällig“, aber unserem „*Verstandesbefürfnis*“ nach ist sie „unentbehrlich“ (KU BXXXVIII, kursiv v. Verf.). Und weil ein „*Bedürfnis*“ eine „notwendig[e] Absicht“ ist (KU BXXXIII), ist die Zweckmäßigkeit der Natur, obwohl sie sich der theoretischen Einsicht entzieht, in theoretischer Absicht notwendig. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also eine Art „Gesetzlich-

keit des Zufälligen“ (KU B344). Das „Prinzip“ einer „[subjektiven] Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze)“ ist folglich ein transzendentes Prinzip der Urteilskraft (KU BXXIX f.). Der Objektbegriff, nämlich die ‚Natur überhaupt‘, ist hier nur „der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt“ und enthält „nichts Empirisches“ (KU BXXX). Im Unterschied hierzu ist das „Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit“ („in der Idee der Bestimmung eines freien Willens“) ein *metaphysisches* Prinzip (KU BXXX). Der Objektbegriff ist hier „der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens“ und muss „empirisch gegeben werden“; der Wille gehört „nicht zu den transzendentalen Prädikaten“ (KU BXXX), denn würde er dazu gehören, wäre es nicht möglich, zwischen Phantasie und Wirklichkeit zu unterscheiden.

Die Vorstellung eines Zweckes setzt ein metaphysisches Prinzip voraus, nämlich das Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit: dass es dem Begehrungsvermögen möglich ist, sich aus Freiheit einem Zweck gemäß zu bestimmen (vgl. KU BXXX). Der Wille ist ein *empirischer Begriff* und wird hier a priori als die Bedingung dafür erschlossen, dass bestimmte Zwecke gedacht werden können. – Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit setzt ein transzendentes Prinzip voraus, nämlich das Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit: dass es der Urteilskraft möglich ist, sich für unsere Erkenntnisart selbst ein Prinzip vorzuschreiben. Die Zweckmäßigkeit ist ein *transzendentaler Begriff* und wird hier a priori als die Bedingung dafür erschlossen, dass Gegenstände als Objekte gedacht werden können, die unserer ‚Erkenntnis überhaupt‘ entsprechen. Während allerdings die *Form der Gesetzmäßigkeit* (des Verstandes) für *alle* Gegenstände möglicher Erfahrung *objektiv-real* gültig ist, ist die *Form der Zweckmäßigkeit* (der Urteilskraft) ‚nur‘ *subjektiv-ideell*. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit konstituiert keinen Gegenstand. Es ist nicht dazu erforderlich, einen Gegenstand nach der Form der Gesetzmäßigkeit zu bestimmen, denn ein Naturgegenstand ist auch unabhängig von der Vorstellung der Zweckmäßigkeit unserer Vorstellungsart empirisch real. Gleichwohl ist die Zweckmäßigkeit ein notwendig zu postulierendes Prinzip für den reflektierenden Gebrauch der Urteilskraft, sofern es dabei gar nicht um die Möglichkeit des Gegenstandes sondern darum geht, unsere Beurteilungsart von Gegenständen nach unseren Absichten ausrichten zu können.

An dieser Stelle ergibt sich bereits ein Ausblick auf die Untersuchung der ästhetischen Urteilskraft. Sofern Wahrnehmungen mit Gesetzen nach der Form der Gesetzmäßigkeit verknüpft werden, hat das Subjekt keine Lustempfindung, weil der Verstand hier ganz „unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt“ (KU BXL). Wenn wir aber eine „Absicht“ fassen und das Beabsichtigte auch erreichen, dann kann dies sehr wohl „Gefühle der Lust“ bereiten (KU BXL). Wenn nun die „Bedingung“ dafür, dass wir eine Absicht fassen *können*, eine „Vorstellung a priori“ ist, dann ist auch der „Grund“ der Lust, die wir tatsächlich empfinden, wenn wir das Beabsichtigte erreichen, ein „Grund a priori“, der „für jedermann

gültig“ ist (KU BXL). Wenn es uns beispielsweise gelingt, „heterogen[e] Naturgesetze“ unter ein höheres Prinzip zu subsumieren und sie so zur Einheit zu bringen, dann ist dieses Gelingen von einer Lustempfindung begleitet (KU BXL). Die Absicht, solches zu leisten, hat eine Bedingung a priori, nämlich die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt (KU BXL). Diese Vorstellung a priori ist wiederum ein Prinzip der *reflektierenden* Urteilskraft und nicht der *bestimmenden* Urteilskraft, weil – anders als im „rationalen Gebrauc[h]“ – „im empirischen Felde [...] keine Grenzbestimmung möglich ist“ (KU B XLII).

Dass wir uns einen empirischen Gegenstand als zweckmäßig vorstellen, kann zwei Gründe haben: entweder einen „bloß subjektiven“, oder einen (zugleich) „objektiven“ Grund (KU B XLVIII). *Subjektiv* ist der Grund der Vorstellung der Zweckmäßigkeit eines empirischen Gegenstandes, wenn die „Form“ dieses Gegenstandes mit den „Erkenntnisvermögen“ des Subjekts übereinstimmt, und dies bereits „vor allem Begriffe“ vom Gegenstand, so dass „in der Auffassung (*apprehensio*)“ der Form des Gegenstandes eine Vereinigung von „Anschauung mit Begriffen“ hergestellt wird, nämlich „zu einem Erkenntnis überhaupt“ (KU B XLVIII). – *Objektiv* ist der Grund der Vorstellung der Zweckmäßigkeit eines empirischen Gegenstandes, wenn dessen „Form“ mit der „Möglichkeit des Dinges selbst“ übereinstimmt, und dies erst „nach einem Begriffe“ vom Gegenstand, so dass der Begriff bereits „vorhergeht“, der den Grund der Form des Gegenstandes „enthält“ (KU B XLVIII f.). Die aus subjektivem Grunde vorgestellte Zweckmäßigkeit bezieht sich auf die „*unmittelbar[e]* Lust an der Form des Gegenstandes“ in der „bloßen Reflexion“ über diese Form: sie beruht auf dem „Gefühle der Lust an den Dingen“ (KU BXLIX). Die aus objektivem Grund vorgestellte Zweckmäßigkeit bezieht sich auf eine „*bestimmt[e]* Erkenntnis des Gegenstandes“ nach „einem gegebenen Begriffe“ von der Form des Gegenstandes: sie beruht auf dem „Verstande *in Beurteilung* [der Dinge]“ (KU BXLIX, kursiv v. Verf.). Beim ersten, subjektiven Grund wird die Urteilskraft *ästhetisch* und beim zweiten, objektiven Grund wird sie *teleologisch* gebraucht.

Der „Begriff“ der Zweckmäßigkeit ist *kein* „Begriff vom Objekt“, sondern ein „Prinzip“, d. h. ein Vernunftbegriff, und als ein solcher subjektiv (KU BL). Diese subjektive Zweckmäßigkeit dient auch bei der objektiven Beurteilung der Naturformen „nach empirischen Gesetzen“ vorrangig dazu, sich in der „übergroßen Mannigfaltigkeit“ der Naturerscheinungen „Begriffe zu verschaffen“, d. h. sich in der Naturbetrachtung „orientieren zu können“ (KU BL). Damit jedoch wird die Natur – „nach der Analogie eines Zweckes“ – bloß so vorgestellt, *als ob* sie (absichtlich) „Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen“ nehmen würde (KU BL).

Das Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit kann nun auf zweierlei Arten zur Anwendung kommen: in einem ästhetischen Urteil „durch Geschmack“ oder in einem (*teleo*-)logischen Urteil „durch Verstand und Vernunft“ (KU BL). Füllen wir ein *ästhetisches Urteil*, dann ist die „Naturschönheit“ die „Darstellung des Begriffs einer formalen (bloß subjektiven) [Zweckmäßigkeit]“ (KU BL); als wäre

die Form der Objekte unserem Erkenntnisvermögen in einer Weise angemessen, dass wir in der Reflexion auf das Objekt eine Lustempfindung haben *sollten*, wobei allerdings unbestimmt bleibt, was das Objekt sei. Füllen wir ein (*teleo*)*logisches* Urteil, dann sind die „Naturzwecke“ die „Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit“ (KU BL); als wäre die Form der Objekte unserem Erkenntnisvermögen in einer Weise angemessen, dass wir in der Reflexion auf das Objekt einen Begriff vom Objekt erhalten *sollten*, wodurch das Objekt näher bestimmt werden könne.

c) Die objektive Zweckmäßigkeit der Natur

Um die unterschiedlichen Arten des Gebrauchs zu untersuchen, den das Subjekt beim reflektierenden Gebrauch seiner Urteilskraft von dem der Urteilskraft eigentümlichen (Vernunft-)Prinzip der Zweckmäßigkeit macht, ist es sinnvoll, die *Kritik der Urteilskraft* als ein Ganzes zu betrachten. Die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* behandelt Probleme der subjektiven Zweckmäßigkeit und die *Kritik der teleologischen Urteilskraft* solche der objektiven Zweckmäßigkeit. Dabei mag es sich zwar, wie Schopenhauer abfällig urteilte, um eine „barocke Vereinigung“ handeln³⁷⁰; aber eine solche, die es erlaubt, die Eigentümlichkeit der beiden Gebrauchsweisen in Abgrenzung zur jeweils anderen kenntlich zu machen.

Die *subjektive Zweckmäßigkeit* ist das Prinzip der ästhetisch gebrauchten Urteilskraft bzw. der Kritik des Geschmacks. Ästhetische Urteile sind immer subjektiv (im psychologischen Sinne), weil sie nicht eigentlich etwas über Gegenstände, sondern über das mit der Vorstellung von diesen Gegenständen verbundene Gefühl der *Lust und Unlust* aussagen. Während allerdings Urteile über das Wohlgefallen am Schönen beanspruchen können, *subjektiv-allgemein* zu sein, weil sie einen Grund a priori haben (nämlich die Lust an der Mitteilbarkeit einer Erkenntnis überhaupt); ist dies beim Wohlgefallen am Angenehmen nicht möglich, denn hier geht die Lust ihrer Mitteilbarkeit im Urteil vorher, das *individuell*-subjektiv bleibt. Folglich ist bei der subjektiven Zweckmäßigkeit zwischen einer *formal*-subjektiven Zweckmäßigkeit (des Schönen) und einer *material*-subjektiven Zweckmäßigkeit (des Angenehmen) zu unterscheiden.

Das Prinzip für den teleologischen Gebrauch der Urteilskraft ist die *objektive Zweckmäßigkeit* (vgl. KU, § 61). Analog zur ästhetischen ist auch bei der teleologischen Urteilskraft zwischen einer *formal*-objektiven und einer *material*-objektiven Zweckmäßigkeit zu unterscheiden (vgl. KU, § 62). Die *material*-objektive Zweckmäßigkeit lässt sich abermals unterteilen in eine *relativ*-*material*-objektive Zweckmäßigkeit und eine *innere*-*material*-objektive Zweckmäßigkeit (vgl. KU § 63). Auch in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* wird weiterhin davon ausge-

³⁷⁰ Vgl. A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. I, S. 672 [Kritik der Kantischen Philos.].

gangen, dass das Prinzip der Zweckmäßigkeit bloß regulativ und nicht konstitutiv sein könne (vgl. KU B270; 294 f.; 296; 301). Dennoch wird hier der subjektiv-ästhetischen Zweckmäßigkeit eine objektiv-teleologische Zweckmäßigkeit zur Seite gestellt. Der Begriff von Objektivität muss allerdings dahingehend eingeschränkt werden, dass es sich nicht um einen theoretisch-objektiven Verstandesbegriff handelt. Wie durch den ästhetischen, so lassen sich durch den teleologischen Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft keine Zwecke erkennen, weil diese durch die Vernunft gesetzt werden müssen und folglich einen übersinnlichen Bestimmungsgrund haben. Aber durch das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit wird es doch möglich, unsere praktische Urteilsweise, die nach einer Kausalität aus Freiheit funktioniert, auf ein *ganz anderes* Verhältnis zu übertragen, nämlich auf die wissenschaftliche Beurteilung von Naturgegenständen, die eigentlich eine theoretische Beurteilungsart voraussetzt, für die allein die Naturkausalität gesetzgebend ist. Die reflektierende Urteilskraft kann weder bestimmen, was ein Gegenstand *ist*, noch, was er *sein soll*. Entsprechend kann sie weder im theoretischen, noch im praktischen Sinne ein Erkenntnisurteil fällen.

Wer Gegenstände nach dem Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit beurteilt, verfährt also lediglich *in Analogie* zur praktischen Beurteilungsart, die wiederum als eine theoretische Beurteilungsart ausgegeben wird, nicht, um damit die Natur „aus objektiven Gründen zu erkennen“, sondern um sie sich „nach der Analogie mit einem subjektiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen“ (KU B268). Mittels einer *kausal-mechanistischen* Betrachtungsweise ließe sich potenziell bloß angeben, was die Ursache einer gegebenen Wirkung ist, wobei uns diese Ursache wiederum nur als eine Wirkung gegeben ist, und so fort (*nexus effectivus*); mittels der *teleologischen* Beurteilungsart nach dem Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit lässt sich hingegen darüber hinaus auch in umgekehrter kausaler Richtung fragen, wozu ein (bereits gegebener) Gegenstand in einem (erst herzustellen) Kontext mit anderen (gegebenen) Gegenständen dienlich sein könnte (*nexus finalis*) (vgl. KU B289). Weil die (gegebene) Form aller empirischen Gegenstände der Natur für unseren Verstand „im höchsten Grade zufällig“ bleibt, ist die objektive Zweckmäßigkeit „wenigstens ein Prinzip mehr“, um genau dasjenige beschreibbar zu machen, was der Verstand sich mittels einer bloß mechanischen Kausalität von Ursache und Wirkung nicht erklären kann, weil diese Erklärungsart auf Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt werden muss (KU B269).

Als *formal-objektiv-zweckmäßig* können Gegenstände der Mathematik, besonders solche der Geometrie beurteilt werden. Die Zweckmäßigkeit ist hier „objektiv und intellektuell“, weil sie etwas über das Verhältnis der Teile eines Gegenstandes zueinander aussagt (KU B271 ff.). Sie ist dabei aber bloß eine „formale (nicht reale)“ Zweckmäßigkeit, weil sie keinen realen Zweck ihrer Bestimmungen dieses Verhältnisses angeben kann (KU B274). So ist es etwa nicht möglich, aus den begrifflich bestimmbaren Eigenschaften einer geometrischen Figur a priori

darauf schließen, wozu sie brauchbar sein werden, oder ob eine Figur nur deshalb solche Eigenschaften habe, weil diese für vielerlei Demonstrationen innerhalb der Geometrie gebraucht werden könnten (vgl. KU B272).

Als *relativ-material-objektiv zweckmäßig* werden Gegenstände beurteilt, die im Zusammenhang mit anderen Gegenständen oder bezogen auf uns selbst betrachtet werden. Eine solche Zweckmäßigkeit kann im Sinne von „*Nutzbarkeit* (für Menschen)“ oder auch „*Zuträglichkeit* (für jedes andere Geschöpf)“ verstanden werden (KU B279 f.). Hierin gehören alle Beziehungen, die nicht das Objekt selber erklären, sondern dasjenige, wozu es jeweils gut ist, ohne dass dabei das Objekt als erst durch einen Zweck möglich gedacht wird (vgl. KU B283). Fiele die letztere Einschränkung weg, hätten wir es nicht mit einem *teleologischen*, sondern einem *praktischen* Urteil zu tun. Es geht hier aber gar nicht um die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes, sondern um eine spezifische Art, bereits gegebene Gegenstände zu beurteilen. Deshalb muss die Vorstellung der *Nutzbarkeit*, also einer *relativ-material-objektiven* Zweckmäßigkeit, bemüht werden.

Die *innere-material-objektive* Zweckmäßigkeit ist dasjenige, was Kant einen Naturzweck nennt. Dieser Anwendungsbereich des Prinzips der Zweckmäßigkeit ist das Kernstück der *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Als „Naturzweck“ sollten nicht alle Naturgegenstände, sondern ausschließlich diejenigen beurteilt werden, die wir uns „als organisiert[e] und sich selbst organisierend[e] Wesen“ vorstellen (KU B292). Allein nämlich in diesen, so lautet Kants Begründung, sei alles wechselseitig als „Ursache und Wirkung“ beurteilbar (KU B286). Es handelt sich also nicht bloß um eine zwar *material-objektive*, aber dabei bloß *relative* Zweckmäßigkeit, sondern um eine *innere-material-objektive* Zweckmäßigkeit, die dem Organismus die Fähigkeit zur Selbstorganisation zuspricht. In der Physik kommt das Prinzip der Zweckmäßigkeit nur am Rande vor, beispielsweise, wie auch in allen anderen Naturwissenschaften, dann, wenn es darum geht, die Mannigfaltigkeit der empirischen Gesetze unter anderen, sie umfassenden „höheren Prinzipien“ zu vereinigen (vgl. KU BXXVII). In der Biologie und der Ökologie hingegen ist die Vorstellung der Zweckmäßigkeit ein weit bedeutenderes Hilfsmittel, weil es diese Wissenschaften mit Organismen zu tun haben. Organismen müssen sich als Naturzwecke denken lassen, sofern etwas über deren innere zweckmäßige Organisation, welche sie für uns erst zu Organismen macht, ausgesagt werden können soll. Auch durch das Prinzip einer *inneren-material-objektiven* Zweckmäßigkeit lassen sich Zwecke nicht erkennen, wohl aber als Naturzwecke begreiflich machen. Dies geschieht dadurch, dass hier neben dem *verstandesgemäß-konstitutiven* Kauselnexus von Ursache und Wirkung nach Begriffen (*nexus effectivus*) ein *vernunftgemäß-regulativer* Kausalnexus von Grund und Folge nach Ideen (*nexus finalis*) hergestellt wird. Indem Kant diese Differenz als einen prinzipiellen Unterschied kenntlich macht, hat er der *Teleologie* erstmals eine

charakteristische Bedeutung gegeben, die diesen Begriff in der Philosophie erst geläufig gemacht hat.³⁷¹ Gleichzeitig hat Kant den wissenschaftlichen Status der Teleologie sogleich wieder eingeschränkt. Sie gehört nicht zur „*Doktrin*“ einer Wissenschaft, sondern bloß zur „*Kritik*“ der Urteilskraft (vgl. KU B366).

d) *Gemeinsinn versus Sensus Communis*

Ein *transzendentes Prinzip* ist, wie gesehen, eine „allgemeine Bedingung a priori“, unter der irgendwelche „Dinge“ zu Objekten der „Erkenntnis überhaupt“ werden können (KU BXXIX). Das Schöne nun ist formal zweckmäßig für unsere Erkenntnisabsicht, gerade weil es sich *nicht* in klaren und deutlichen Begriffen sondern in der (implizit vorausgesetzten) Annahme eines „übersinnliche[n] Substrat[s] der Menschheit“ gründet (KU B237). Ein ästhetisches Urteil formuliert zwar keine Erkenntnis im theoretischen Sinne, aber es enthält *der Form nach* etwas, was für *jede* Erkenntnis, die zu Recht so genannt werden kann, vorauszusetzen ist: dass sie *allgemein mitteilbar* sei. Das Postulat einer solchen „notwendige[n] Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis“ bezeichnete Kant als „*Gemeinsinn*“ (KU B66).

Das Postulat eines *Gemeinsinns* ist vom *sensus communis* zu unterscheiden. Wer etwas behauptet und dafür allgemeine Zustimmung erwartet, indem er sich auf den *sensus communis* beruft, behauptet damit implizit zugleich, an etwas appellieren zu können, was bei jedem vernünftigerweise vorausgesetzt werden kann. Im Unterschied dazu wolle der *Gemeinsinn*, so Kant, „zu Urteilen berechtigen, die ein *Sollen* enthalten: er sagt nicht, daß jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen *werde*, sondern damit zusammenstimmen *solle*“ (KU B67). Für die Annahme, dass ein ästhetisches Urteil allgemeine Zustimmung finden *wird*, gibt es keinen Grund. Niemand kann allein durch Argumente davon überzeugt werden, etwas schön zu finden, sollte die angeführte Begründung auch noch so plausibel sein. Folglich kann hier nicht auf den gemeinen Verstand rekuriert werden. Der *Gemeinsinn* ist also bloß „subjektiv-allgemein (eine jedermann notwendige Idee)“ (KU B68). Wer andere auffordert, dem eigenen ästhetischen Urteil zuzustimmen, kann dies sinnvoll nur unter der Voraussetzung tun, dass es prinzipiell möglich wäre zu verstehen, was mit diesem Urteil ausgesagt wird.

Das ästhetische Urteil speist sich also *auch* aus einer übersinnlichen Quelle, sofern es die Form eines Imperativs hat. Wenn es bloß um sinnlichen Genuss geht, dann wird man sich, um Streitigkeiten zu vermeiden, eventuell noch darauf einigen können, dass Geschmäcker eben verschieden seien. Beim Schönen aber wollen für uns Kant zufolge nicht damit abfinden. Hier setzen wir voraus, dass jeder

³⁷¹ Vgl. H. Schlüter: Art. „Teleologie; teleologisch“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter† & Karlfried Gründer. – Völlig neu bearb. Ausg. des Wörterbuchs der philos. Begriffe v. Rudolf Eisler. – Basel: Schwabe, 1971 ff., Bd. X, S. 970–979: S. 970.

potentiell nachfühlen kann, welche Art von Empfindung gemeint ist, wenn wir sagen, dass etwas schön sei. Wir werden entsprechend darauf beharren, dass ein ästhetisches Urteil (über unseren eigenen Zustand) in einer Weise zutreffend sei, die jeder Mensch einsehen können soll.

Was aber die Erkenntnisfunktion der produktiven Einbildungskraft betrifft, die durch das Schöne in Tätigkeit gesetzt wird, so muss diese Kant zufolge durch den Verstand eingeschränkt werden, weil die Phantasie ansonsten, wenn sie gleichsam ungezügelt im Übersinnlichen schwärmt, dem „Unsinn oder Wahnsinn“ Vorschub leistet (KpV 120). Die Ambivalenz von *Sinn* und *Unsinn* hat Kant auch in den *Prolegomena* herausgestellt:

„Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb den Schranken der Erfahrung hält; denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß aber der Verstand, der denken soll, an dessen statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nöthig ist, Grenzen zu setzen“ (Prol. 317).

Innerhalb gewisser Grenzen hat selbst die Neigung der Einbildungskraft zum Unsinn eine produktive Funktion. Sie kann das Gemüt beleben und zur Tätigkeit animieren. Auch eine Fähigkeit des *Genies* besteht für Kant darin, die durch gesellschaftliche Konventionen zur Geltung gebrachten Regeln und Meinungen *überschreiten* zu können, also eine (relativ dazu) *paradoxe* oder *heterodoxe* Position zu beziehen, ohne doch dabei „originalen Unsinn“ zu produzieren (vgl. KU B182).³⁷² Genie ist ein „Talent“, etwas Originelles zu hervorbringen, was anderen wiederum als „Muster“ dienen kann, wobei das Genie jedoch unreflektiert – „als Natur“ – verfährt, so dass es zwar nicht der „Wissenschaft“, aber doch der schönen „Kunst“ eine Regel in „exemplarisch[er]“ Gestalt vorschreiben kann (KU B182 f.).

Von hier aus lässt sich verstehen, weshalb Diderot davon ausging, dass es, um die Leistung eines Genies als eine solche zu würdigen, eines anderen Genies bedürfe: „Daher rührt auch die Ungewißheit des Erfolges für jedes Werk von Genie. Es steht allein. Man kann es nur würdigen, indem man es in unmittelbare Beziehung zur Natur bringt. Und wessen Blick reicht so weit? Der Blick eines zwei-

³⁷² Vgl. Winfried Menninghaus: *Lob des Unsinnns. Über Kant, Tieck und Blaubart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 30: „Kants Begriff des *Unsinnns* markiert diese Notwendigkeit eines Schnitts, einer Zäsur in das Vermögen des Genies. Der produktive Möglichkeitsgrund schöner und das Verstehen ohne Ende beschäftigender Kunst ist die Tendenz zum Unsinn bei gleichzeitiger Beschneidung der Tendenz. Nicht Steigerung oder Potenzierung, sondern Disziplin, Zucht und Beschneidung bringen die hermeneutische Unendlichkeit ästhetischer Ideen hervor.“

ten Genies.“³⁷³ Aussagen darüber, was schön sei, lassen sich also sowohl seitens der Rezeption von Kunstwerken als auch seitens ihrer Produktion durchaus anhand eines Einzelfalls diskutieren. Allerdings kann dabei weder auf ein Naturgesetz des Geschmacks zurückgegriffen, noch kann ein solches dadurch erschlossen werden.

Ein ‚Reflexionsurteil‘ über das Schöne ist Kant zufolge im Unterschied zum ‚Sinnenurteil‘ über das Angenehme sowie zum ‚Erkenntnisurteil‘ über das mittelbar und unmittelbar Gute von allem Interesse und von jedwedem Zweck unabhängig. Der *Geschmack* – als das „Vermögen der Beurteilung des Schönen“ (KU B3, Fußn.) – lässt keine objektiven Urteile zu, weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht. Aber die Beschäftigung mit dem Schönen kann doch jederzeit ein „Interesse hervor[bringen]“ (KU B8, Fußn.). Das Schöne selbst entzieht sich dem zweckrationalen Denken. Man kann dieses Gefühl nicht erzwingen. Gerade deshalb aber macht es uns, wie Schiller sagt, zu *beliebigen* Unternehmungen des täglichen Lebens tauglich (vgl. ÄE 22,380).

Anders als für Baumgarten und Mendelssohn – die Schiller zur „Schar der Vollkommenheitsmänner“ rechnete (Kal. 175) –, kann es mit Kant keine ‚schönen Wissenschaften‘ geben, und die Ästhetik muss deshalb eigentlich eine ‚Kritik des Geschmacks‘ genannt werden:

„Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur | schöne Kunst. Denn was das erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob etwas für schön zu halten sei oder nicht; das Urteil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurteil sein. Was das zweite betrifft, so ist eine Wissenschaft, die als solche schön sein soll, ein Unding“ (KU B 176 f.).

Die Untersuchung der Form des ästhetischen Urteils kann einen Beitrag zur „Selbsterkenntnis der Vernunft“ leisten.³⁷⁴ Diese kritische Funktion der Ästhetik als *Selbstverständigung* ist noch bei ansonsten so unterschiedlichen Autoren wie Heidegger und Adorno wirksam geblieben. Gegenwärtig ist sie durch die Vorherrschaft eines vorgeblich ‚nachmetaphysischen Denkens‘ weitgehend obsolet geworden.³⁷⁵ Für die Aufklärungsbewegung des achtzehnten Jahrhunderts erfüllte die Kritik des Geschmacks noch dezidiert eine epistemologische und moralische

³⁷³ D. Diderot: „Versuch über die Malerei“ [1765]. In: *Ästh. Schriften* (Anm. 104), Bd. I, S. 635–694: S. 694 [Kap. 7]; vgl. ders.: „*Essai sur la peinture pour faire suite au salon de 1765*“. In: *Œuvres complètes* (ebd.), Bd. X: *Beaux-Arts, Artes du Dessin, Salons*, S. 455–520: S. 520 [Chap. 7]: „*De là l’incertitude du succès de tout ouvrage de génie. On ne l’apprécie qu’en le rapportant immédiatement à la nature. Et qui est-ce qui sait remonter jusque-là? Un autre homme de génie.*“

³⁷⁴ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 354.

³⁷⁵ Vgl. J. Früchtl: *Ästhetische Erfahrung & moralisches Urteil* (Anm. 27), S. 15.

Funktion. Sie diene auch einer Kritik der *Vor-Urteile* und wurde bereits deshalb von Kant im Rahmen einer *Kritik der Urteilskraft* verhandelt.

4. Zur Systematik der Kritik

Die dreifache Unterteilung der Philosophie scheint besonders durch Kants *Drei Kritiken* gerechtfertigt werden zu können. Sie findet sich der Sache nach bereits in einer Schrift aus Kants vorkritischer Periode. In den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 unterscheidet Kant implizit drei Ebenen der Kritik des Geschmacks:

„Es giebt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum so genannt wird, weil man es [1.] länger ohne Sättigung und Erschöpfung genießen kann, oder weil es [2.] so zu sagen eine Reizbarkeit der Seele voraussetzt, die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht, oder weil es [3.] Talente und Verstandesvorzüge anzeigt, da im Gegentheile jene bei völliger Gedankenlosigkeit statt finden können“ (GSE 208).

Die Untersuchung der spezifischen Art des Genusses am Schönen liegt auf einer im engeren Sinne ästhetischen Ebene. Diese wiederum lässt sich einerseits in ihrer Affinität zum sittlichen Gefühl auf einer praktischen und andererseits in ihrem Verhältnis zur Denkkraft und Erkenntnisfähigkeit auf einer theoretischen Ebene untersuchen. Im Zuge der Vernunftkritik hat Kant diese drei Bereiche voneinander gesondert und gleichzeitig versucht, einen neuen Zusammenhang der Philosophie zu stiften. In der Kantischen Philosophie schließen sich Kritik- und Systembegriff nicht gegenseitig aus sondern gehören untrennbar zusammen.

Das Projekt der *Transzendental-Philosophie* soll Kant zufolge als eine „Idee im Ganzen“ begriffen werden (vgl. KrV BXLIV). So werden retrospektiv bereits in der *Kritik der reinen [theoretischen] Vernunft* von 1781 und in der *Kritik der [reinen] praktischen Vernunft* von 1788 nicht eigentlich zwei unterschiedliche Arten von Vernunft untersucht, sondern zwei irreduzible Gesetzgebungsverfahren für „einunddieselbe Vernunft“ in ihrer *theoretischen* oder *praktischen* „Absicht“ (KpV 121). In der *Kritik der Urteilskraft* sollen die Bedingungen untersucht werden, unter denen sich diese beiden Arten des Gebrauchs als miteinander vereinbar denken ließen. Obwohl der theoretische und der praktische Vernunftgebrauch jeweils ein eigenes „Gebiet (*ditio*)“ für sich beanspruchen könnten, weil sie ihrer „Gesetzgebung“ nach wesentlich verschieden seien, solle die Tätigkeit der Vernunft doch immer auf ein und demselben „Boden (*territorium*) [...] ausgeübt“ werden, nämlich der *Natur* als dem „Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung“ (KU BXVI f.); und obwohl das „Feld des Übersinnlichen“ für unser *gesamtes* Erkenntnisvermögen „unzugänglich[h]“ sei, müssten wir es doch „zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen

besetzen“ (KU BXIX); und obwohl alle „Erfahrungsbegriffe [...] kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, *domicilium*)“ auf dem sinnlichen Gebiet des Naturbegriffs hätten (KU BXVII), sollten sich doch auf diesem die übersinnlichen „Zwecke nach Freiheitsgesetzen“ verwirklichen lassen (KU BXX).

Gerade weil für die Urteilskraft gar kein Gebiet beansprucht werden kann, ist sie auch nicht *a priori* auf ein solches eingeschränkt. Deshalb mag Kritik der Urteilskraft besonders geeignet sein, um dem Konflikt zwischen theoretischen und praktischen Interessen in der Philosophie zu schlichten. Erst mit der *Kritik der Urteilskraft* beansprucht Kant denn auch, sein „ganzes kritisches Geschäft“ abgeschlossen zu haben (KU BX). Es ging insgesamt darum, die bisher unbeachteten Geschäftsbedingungen festzulegen, unter denen alle Geschäftstätigkeit der philosophierenden Vernunft stehen muss, wenn sie langfristig ertragreich sein soll. Damit ist zugleich festgelegt, welche Erträge sie erbringen kann und welche nicht. Die Vernunft hatte dabei zu bestimmen, was bei ihrer eigenen Tätigkeit logisch immer schon vorausgesetzt sein muss, sofern sie nach Wahrheit streben will.

Das Hauptresultat der (Selbst-)Kritik der Vernunft sind drei Prinzipien *a priori*. Wenn sich erstens unser gesamtes „*Erkenntnisvermögen*“ auf die Gegenstände der „Natur“ richtet, dann ist das Prinzip der Anwendung dieses Vermögens die „Gesetzmäßigkeit“ aller jener Gegenstände möglicher Erfahrung für den „Verstand“; wenn zweitens das „*Begehrungsvermögen*“ die Objekte des Begehrens aus „Freiheit“ wählt, dann ist das Prinzip dieser Wahl der „Endzweck“ aller aus Freiheit möglichen Zwecke für die „Vernunft“ selbst; und wenn drittens das „Gefühl von Lust und Unlust“ mit einer Reflexion auf Artefakte (der „Kunst“) verbunden wird, dann ist das Prinzip der Beurteilung die „Zweckmäßigkeit“ dieser Art zu reflektieren für die „Urteilskraft“ (vgl. KU BLVIII).

Es liegt zunächst nahe, diesen Prinzipien die drei Leitfragen der Philosophie zuzuordnen, wie Kant sie im *Kanon der reinen Vernunft* formuliert hat: „*Was kann ich wissen?*“, „*Was soll ich tun?*“ und „*Was darf ich hoffen?*“; darnach ist alles „Interesse meiner Vernunft“ entweder ‚bloß theoretisch‘ oder ‚bloß praktisch‘ oder aber ‚beides zugleich‘ (vgl. KrV B833). Problematisch ist allerdings, dass jene Fragen in den *Vorlesungen über Logik* ergänzt werden durch die vierte Frage: „*Was ist der Mensch?*“ (Log 25); problematisch, weniger des Gegenstandes dieser Frage wegen, auf den zu reflektieren einem Hauptinteresse der Aufklärungsphilosophie entspricht, wohl aber, weil hier den vier Fragen die Disziplinen *Metaphysik*, *Moral*, *Religion* und *Anthropologie* zugeordnet werden:

„Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) *Was kann ich wissen?* 2) *Was soll ich thun?* 3) *Was darf ich hoffen?* 4) *Was ist der Mensch?* Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (Log. 25).

Diese Einteilung lässt sich mit der obigen in die Philosophie der *Natur*, der *Freiheit* und der *Kunst* scheinbar nicht zur Deckung bringen. Anders als diese dreifache gehört jene vierfache Zuordnung jedoch nicht zur Systematik der Vernunftkritik im engeren Sinne. Sie gehört vielmehr bereits zur *Doktrin* des philosophischen Wissens. Sie bezieht sich nicht mehr länger allein auf die „Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll“ (KrV B25), auf das transzendente Projekt also, das Kant mit der *Kritik der Urteilskraft* abgeschlossen hatte, sondern auf spezifische philosophische Wissensbereiche, in denen die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis immer schon zur Anwendung kommen und deshalb bewusst angewandt werden sollen.

Gegenstand der *Metaphysik* ist dasjenige, was der Mensch wissen kann, also die „theoretischen Erkenntnisse aller Dinge“ bzw. die *Natur* (vgl. KrV B869); Gegenstand der *Moral* ist dasjenige, was der Mensch tun soll, also „die ganze Bestimmung des Menschen“ bzw. die *Freiheit* (vgl. KrV B868); Gegenstand der *Religion* ist dasjenige, was der Mensch hoffen darf, wenn er tut, was er soll, also „das Ideal des höchsten Guts“ bzw. der *Endzweck* (vgl. KrV B838); und Gegenstand der *Anthropologie* ist die ganze „Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt“ bzw. der *Mensch* selbst (Anthr. 119). *Allein* die *Moral* lässt sich *vollständig* aus Prinzipien *a priori* ableiten. Die *Metaphysik* (der *Natur*) hat nämlich immer *auch* einen Bezug auf die Gegenstände möglicher Erfahrung. Die (natürliche) *Religion* hat immer *auch* einen Bezug auf die Idee der Glückseligkeit als Materie aller Zwecke. Die „*Metaphysik der Sitten*“ hingegen sei, so Kant, die „*reine Moral*, in welcher *keine Anthropologie* (keine *empirische* Bedingung) zu Grunde gelegt wird“ (KrV B 869 f., kursiv v. Verf.). Deshalb ist die *Metaphysik* die „Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft“: Sie liegt (als *Metaphysik der Natur*) der „Möglichkeit *einiger* Wissenschaften“ und (als *Metaphysik der Sitten*) „dem Gebrauche *aller* [Wissenschaften], zum Grunde“ (KrV B878 f., kursiv v. Verf.); also auch der *Anthropologie* (sofern sie eine Wissenschaft sein soll).

In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant sich auf einen ‚kritischen‘ Begriff der Philosophie beschränkt:

„*Metaphysik* also, sowohl der *Natur*, als der *Sitten*, vornehmlich die *Kritik* der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübend* (*propädeutisch*) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können“ (KrV B850).

Eine „*empirische Psychologie*“ hat innerhalb der *Metaphysik* keinen festen Platz (KrV B876). Sie sei hier, so Kant, bloß ein „lange aufgenommenener *Fremdling*, dem man auf einige Zeit einen *Aufenthalt* vergönnt, bis er in einer ausführlichen *Anthropologie* (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können“ (KrV B877).

Kants Definition der Anthropologie als der *systematisch abgefassten Lehre von der Kenntnis des Menschen* (vgl. Anthr. 119) ist gemessen an der Vernunftkritik zunächst in der Tat bloß ein „*Schulbegriff*, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben“ (KrV B 866). In den *Vorlesungen über Logik* findet sich jedoch eine Einschränkung, was die vierfache Einteilung und ihre Zuordnung zu den philosophischen Leitfragen angeht, dass dies nämlich in „einer *weltbürgerlichen* Bedeutung“ zu verstehen sei (vgl. Log. 25). Und was dies wiederum bedeutet, das lässt sich gerade anhand von Kants Definition der Anthropologie zeigen. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* heißt es, die Anthropologie könne zwei unterschiedlichen Zwecken dienen: in *physiologischer* Hinsicht ziele sie auf die „Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht“; in *pragmatischer* Hinsicht ziele sie darauf, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Anthr. 119).

So zeigt sich, dass in Kants Begriff der „Anthropologie“ die Einteilung der Philosophie in die theoretische und die praktische bereits vorausgesetzt ist und erhalten bleibt. Eine Anthropologie „in pragmatischer Hinsicht“ liefert – obwohl sie nicht allein auf metaphysischen sondern auch auf empirischen Bedingungen basiert – nicht bereits die „Erkenntniß der Sachen in der Welt“, wohl aber die „Erkenntniß des Menschen als Weltbürgers“, denn: „Noch sind die Ausdrücke: die Welt *kennen* und Welt *haben* in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander: indem der Eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der Andere aber mitgespielt hat“ (Anthr. 120).

Der Begriff des „Weltbürgers“ in obiger vierfacher Einteilung ist geeignet, negativ anzudeuten, dass sich die Einheit der philosophischen Disziplinen nur innerhalb eines *Systems der Zwecke* denken lässt. Ein *Weltbegriff* ist „derjenige, der das betrifft, *was jedermann notwendig interessiert*“ (KrV B886, Fußn.). Eine darauf gerichtete „notwendig[e] Absicht“ ist ein „*Bedürfnis*“ (KU BXXXIII). Ein Bedürfnis wiederum ist etwas, was wir nicht bloß haben *können* sondern (in der Regel) „haben“ (vgl. GMS 415). Entsprechend *kann* (und *muss*) mit Bedürfnissen pragmatisch umgegangen werden. Im Wollen der Zwecke ist dann das Wollen der dazu notwendigen Mittel bereits enthalten. Der Begriff eines Weltbürgers in diesem Sinne ist so etwas wie die Idee eines „*Jedermanns*“, an dem sich die notwendigen Absichten des Menschen exemplarisch aufzeigen ließen. In Kants „Weltbegriff“, so Cassirer, sei die „logische Systematik“ des Leibniz-Wolffischen Schulbegriffes zu einer „allgemeinen Systematik des Kulturbewußtseins“ erweitert und vollendet worden.³⁷⁶

³⁷⁶ E. Cassirer: „Freiheit & Form“ (Anm. 60). In: *ECW*, Bd. VII, S. 151 [Kap. 3].

Innerhalb eines *Systems der Zwecke* lässt sich der Mensch nicht nur empirisch als ein sinnlich bedürftiges Lebewesen denken sondern zugleich als der „*Endzweck der Schöpfung*“ (KU B411). Von hieraus lässt sich einsehen, weshalb Kant das dreifache philosophische Interesse daran, was wir wissen können, tun sollen und hoffen dürfen, in der ‚*Lehre vom Menschen*‘ vereinigt sieht, nämlich nicht allein in der Lehre seiner *physisch-sinnlichen*, sondern auch und primär seiner *moralisch-vernünftigen* Bestimmung. Der (moralische) Wert eines Menschen beruht nicht darauf, „*was er empfängt und genießt*“, sondern darauf, „*was er tut*“ (KU B411). Deshalb enthält die Lehre von der Moral im engeren Sinne bereits die „*ganze*“ Bestimmung des Menschen (vgl. KrV B868). Wenn wir sagen können, was der Mensch kraft seiner Freiheit *tun soll*, dann ist alle philosophische Tätigkeit, auch diejenige, die empirisch bestimmt, was der Mensch *tut* und (in pragmatischer Hinsicht) *tun muss*, bereits auf einen moralischen Zielpunkt ausgerichtet und durch diesen reguliert. Denn wenn die Rede davon, dass der Mensch etwas *tun soll*, ihrerseits sinnvoll sein soll, dann muss dasjenige, was getan werden soll, auch getan werden *können* (sofern der Mensch willens ist zu tun, was er soll).

In dieser Vorstellung vom Menschen als *animal rationale* und *animal morale* ist nicht nur abermals die Differenz des *Natur-* und *Freiheitsgegriffes* vorausgesetzt, sondern auch auf die Möglichkeit der Kunst verwiesen. Die *mechanische Kunst* liefert einen empirischen Beleg dafür, dass der Mensch zumindest einige seiner Zwecke verwirklichen kann. Die Untersuchung der Zweckmäßigkeit selber aber liegt weder im Gebiet der theoretischen noch der praktischen Philosophie. Zwecke können weder beobachtet, noch vor aller Erfahrung gesetzt werden. Ihre Untersuchung anhand von empirischen Gegenständen ist *teleologisch*.

Auf der Möglichkeit, das Handeln überhaupt nach Zwecken auszurichten, gründet sich alle *Kultur*. Die Kultur basiere, so Kant, auf der „Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)“ und ist die (allmähliche) „Hervorbringung“ dieser Tauglichkeit (KU B391). Ob wir allerdings im Laufe des Kulturprozesses dazu tauglich werden, *alle* unsere Zwecke zu verwirklichen, das lässt sich vorab nicht entscheiden. Das *höchste Gut* ist bloß ein „Ideal der Vernunft“ (vgl. KrV B838). Die Frage, ob sich das Streben nach *Glückseligkeit* mit dem bloß formalen Bestimmungsgrund der Moralität vereinigen ließe, kann durch Erfahrung weder verifiziert noch falsifiziert werden. Sie muss separat im Rahmen der (natürlichen) Religion behandelt werden. Denn nur dann, so Kant, wenn eine „höchste Vernunft“ angenommen werde, „die nach moralischen Gesetzen gebietet“ und die zugleich als „Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird“, dürfe mit Grund „gehofft“ werden, dass die Menschen, indem sie sich durch moralisches Handeln der Glückseligkeit „würdig machen“, auch tatsächlich glücklich werden könnten (KrV B838).

Dennoch lässt sich sagen, dass die Kulturgüter für den Menschen zweckmäßig sind. Die *Kultur der Geschicklichkeit* ist dem Menschen ein Mittel, um seine *natürlichen* und zunehmend auch die *nicht-natürlichen* Bedürfnisse zu befriedigen.

Insofern ist alle wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit potentiell von *Lust oder Unlust* begleitet. Ein „Gefühle der Lust“, so Kant, stelle sich nicht dann ein, wenn der Verstand „*unabsichtlich* nach seiner Natur *notwendig* verfährt“, wohl aber dann, wenn wir dabei einer „*Absicht*“ folgen und das Beabsichtigte schließlich erreichen (KU BXL, kursiv v. Verf.). Das bedeutet nicht, dass sich unser Vermögen, Lust oder Unlust zu empfinden, nur im Gelingen oder Misslingen einer *bewussten* Tätigkeit zeigte. Bereits das Gelingen solcher Tätigkeiten ist von Faktoren abhängig, die für uns zufällig sind. Noch weniger kann ein damit einhergehendes Lustgefühl beliebig erzeugt werden. Zwar stellt es sich unter Bedingungen ein, die empirisch analysierbar sind. Das Gefühl selbst aber kann individuell sehr unterschiedlich ausfallen. Lust und Unlust unterliegen also der Gesetzmäßigkeit des Verstandes nicht vollständig. Wir können dem Gefühl nicht vorschreiben, wie es jeweils ausfallen *wird*. Mag die schöne Kunst auch das gelungene Resultat der Intention des Künstlers sein. Die Schönheit erschließt sich nicht im Begriff des Kunstwerks, sondern liegt sprichwörtlich im Auge des Betrachters.

Das *Naturschöne* wird in Kants *Analytik des Schönen* bevorzugt behandelt. Es bleibt von der Frage unberührt, die sich bezogen auf das Kunstschöne stellen lässt, nämlich, ob das Kunstwerk „gelungen“ sei. Deshalb ist die schöne Kunst laut Kant die „Kunst des Genies“ (KU B181). Genie zeigt sich gerade darin, nicht bloß schulgerecht nach allen Regeln der Kunst zu verfahren, sondern etwas hervorzu-bringen, was über die bloße Nachahmung hinausgeht. Dieses Verfahren lässt sich nicht begrifflich in Regeln fixieren. Nicht, *was* an der Kunst gefällt, sondern *dass* sie gefällt, ist das eigentliche Rätsel der philosophischen Ästhetik. In den Schönheiten der Natur bzw. der Kunst des Genies lässt sich keine konkrete Absicht erkennen. Sobald ein Gefühl als das Resultat eines Kalküls entlarvt würde, ginge sein rein ästhetischer Charakter verloren. Wohl aber hat auch die Schönheit eine spezifische Form von Zweckmäßigkeit. Das Schöne kann das Interesse für einen Gegenstand wecken und bevorzugt dann dauerhaft wach halten, wenn der Gegenstand des Wohlgefallens keinem bestimmten Zweck dient und ein solcher deshalb auch niemals als erreicht gelten kann. Die materiale Zweckmäßigkeit mechanischer Künste erschließt sich erst durch die Kenntnis der Zwecke, die zu verwirklichen die Form ihrer Artefakte ersonnen wird.

Das Nachsinnen über den *Grund* der Schönheit lässt bestenfalls erahnen, dass es eine höhere kunstvolle Ordnung der Natur – sowohl der äußeren als auch menschlichen Natur – geben könnte, die sich potentiell nach mechanischen Gesetzen erklären ließe, nach denen wir aber in diesem Falle gar nicht zu fragen brauchen. Voraussetzen müssen wir eine solche Ordnung allerdings dann, wenn wir einen Grund dafür angeben können wollen, dass der Gebrauch, den der Mensch von den Wissenschaften und mechanischen Künsten macht, ihn im Zuge eines *Fortschritts der Kultur* den höchsten Zwecken der Vernunft näher bringen wird, weil diese ihrerseits nicht der mechanischen Kausalität unterliegen. Es ist nicht zu erwarten, dass der Mensch ohne sein Zutun glücklich werde. Da wir dies

aber gar nicht wissen können, sind wir darauf verwiesen, uns an demjenigen Gesetz zu orientieren, das als einziges (praktisches) Gesetz von allen möglichen Gesetzen „völlig a priori aus Prinzipien abgeleitet“ werden kann (vgl. KrV B869). Dieses Gesetz aber ist nicht das Ordnungsprinzip des „bestirnte[n] Himmel[s] über mir“ sondern das des „moralische[n] Gesetz[es] in mir“ (vgl. KpV 161).

Man könnte also die These vertreten, dass die *Ästhetik* nicht *allein* deshalb in der vierfachen Einteilung der Wissenschaften in *Metaphysik*, *Moral*, *Religion* und *Anthropologie* nicht vorkommt, weil es keine Wissenschaft des Schönen geben kann, sondern *auch* deshalb, weil der Schönheit auf allen Ebenen des Philosophierens eine – wenngleich nicht gesetzmäßig bestimmbare – Funktion zukommt. Die *Idee* einer solchen Funktion ist zwar niemals konstitutiv, wohl aber kann sie regulativ gebraucht werden: Sie lässt sich auf ein für die Bedürfnisse des Menschen zweckmäßiges System der Zwecke beziehen, ohne, wie die mechanischen Künste, ein *Mittel* zum Zweck und ohne bereits (selbst) Zweck zu sein, wie der Mensch. Die theoretischen Grundlagen einer moralischen Funktion der Autonomie der Ästhetik im Kanon der philosophischen Disziplinen sind demnach nicht innerhalb der Ästhetik zu finden, sondern müssen aus der Idee der *Transzendental-Philosophie* im Ganzen indirekt erschlossen werden.

Die Naturerkenntnis wird aus der Synthese von Verstandesbegriffen und empirischen Anschauungen gebildet. Sie ist als eine *positive* Erkenntnis des Sinnlichen durch die Erfahrung *begrenzt* und kann genau deshalb *erweitert* werden. Eine Vernunftkenntnis ist im theoretischen Gebrauch als eine *negative* Erkenntnis des Übersinnlichen durch die Erfahrung *nicht begrenzt* und kann genau deshalb *nicht erweitert* werden. Die reinen *Verstandesbegriffe* (*Kategorien*) sind ihrem Gebrauch *immanent*, weil sie auf Gegenstände möglicher Erfahrung in Raum und Zeit eingeschränkt sind; die reinen *Vernunftbegriffe* (*transzendentalen Ideen*) sind ihrem Gebrauch *transzendent*, weil ihre Gegenstände (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) den Bereich möglicher Erfahrung überschreiten (vgl. KrV B283).

Die Vernunft verwickelt sich notwendig in eine Dialektik, weil sie stets das *Unbedingte* sucht. Im *spekulativen* Gebrauch ist die Vernunft lediglich von *negativem* Nutzen für die Erkenntnisgewinnung, weil sie dem empirischen Subjekt, das durch eine Kritik seines eigenen Vermögens über die Möglichkeiten und Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit aufgeklärt wird, *regulative* Prinzipien zur Orientierung an die Hand geben kann. Die *praktischen* Grundsätze der Vernunft hingegen sind zu „einem ganz anderen Gebrauche“ bestimmt als die spekulativen (KpV 7). Im praktischen Gebrauch diktiert die Vernunft dem transzendentalen Subjekt die moralischen Gesetze nach einer *Kausalität aus Freiheit*, durch die gar nichts theoretisch erkannt, sondern das Begehungsvermögen bestimmt werden soll.

Es gibt also gemäß den ersten zwei *Kritiken* zwei disparate Gesetzgebungen der Vernunft. Im *theoretischen* Gebrauch liefert die Vernunft *regulative* Prinzipien für den Verstand, durch den das, was empirisch *zufällig* ist, nach einem *konstitutiven Naturbegriff* bestimmt ist. Im *praktischen* Gebrauch liefert die Vernunft

konstitutive Prinzipien für das Begehrungsvermögen, das seinerseits durch das, was moralisch *notwendig* ist, nach einem *regulativen Freiheitsbegriff* bestimmt sein soll. Damit ist zugleich eine theoretisch unüberwindliche Grenze zwischen *Sein* und *Sollen* gezogen. In der *Kritik der Urteilskraft* stellt Kant die Frage nach der möglichen Vereinbarkeit der scheinbar unvereinbaren Gesetzgebungen des *Verstandes* und der *Vernunft*:

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem *Gebiete des Naturbegriffs*, als dem Sinnlichen, und dem *Gebiete des Freiheitsbegriffs*, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des *theoretischen* Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur *muß* folglich auch so *gedacht werden können*, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (KU BXIX, kursiv v. Verf.).

Kant fordert nicht nur eine Vermittlung dessen, was er strikt getrennt hat, sondern auch, dass diese Vermittlung im Medium des „*gesunden* [Menschen-]Verstandes“ möglich sein soll (KU BVII). Damit hat Kant sicher nicht gemeint, dass sein Argumentationsgang unmittelbar einleuchtend wäre, wohl aber könnte gemeint sein, dass dessen Ausgangs- und Zielpunkt dem Verfahren des *sensus communis* entspreche, nämlich das, was aus Freiheit möglich sein soll, auch verwirklichen zu wollen. Die Vernunftkritik musste zu diesem Zweck zwischen theoretischen und praktischen Erkenntnissen unterscheiden, denn Gegenstände begreiflich zu „bestimmen“, sei, so Kant, etwa ganz anderes, als ihn „wirklich zu machen“ (KrV BX). Für das ‚natürliche‘ Bewusstsein sind Außen und Innen, Sein und Sollen, Objektivität und Subjektivität, Rezeptivität und Spontaneität, Substantialität und Funktionalität nicht klar und deutlich voneinander geschieden. Darin liegt die Gefahr eines *empiristischen Fehlschlusses*, wonach die Objekte der Natur als dasjenige, *was ist*, so beurteilt werden, als ob sie Werte als dasjenige, *was sein soll*, enthalten könnten, die ihr vielmehr erst durch das tätige Subjekt untergelegt werden; wie in anderer Weise in einem *rationalistischen Fehlschluss* dasjenige, was sich ohne Bezug auf ein Objekt widerspruchsfrei denken lässt, mit dem *Realgrund* der Erscheinungen verwechselt wird (vgl. KrV B329).

Es ist demnach nicht nur bezogen auf den *reinen Verstand*, sondern auch bezogen auf den sogenannten *gesunden Menschenverstand* erforderlich, „sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag“ (KrV B297); mit anderen Worten: eine Kritik der Urteilskraft durchzuführen. Die Kritik ermöglicht es, das Unvermögen, metaphysische Probleme zu lösen, produktiv zu wenden. Die Frage nach der Wirklichkeit betrifft keinen ausschließenden Gegensatz von Objekt und Subjekt sondern deren Wechselbestimmung im dynamischen Prozess der Erfahrung.

Diese Grenzbestimmung dient auch hier dazu, eine aus Unkenntnis der Prinzipien resultierende „übele Wirtschaft“ zu verhindern (KrV BX). Weil die Philosophie für Kant letztlich ein praktisches Interesse verfolgen soll, nämlich zu zeigen, wie eine allgemein gültige und damit eine potentiell für jedermann brauchbare Orientierung möglich ist, steht die *Kritik der Urteilskraft* in besonderer Weise im Dienste der Intention, einen Beitrag zur *Bestimmung des Menschen* zu leisten. Mit Cassirer wird in einem solchen kritischen Sinne gar nicht mehr darnach gefragt, „[w]ie das ‚Ding an sich‘ in die bloße ‚Vorstellung‘ übergeht“; stattdessen dienen Subjektivität und Objektivität „einander wechselseitig als Maßstab“ hinsichtlich ihrer Bedeutung für das ‚Gesamtsystem der Erfahrung‘: „So handelt es sich hier im letzten Grunde nicht darum, was eine bestimmte Erfahrung ‚ist‘, sondern um das, was sie ‚wert ist‘, d. h. welche Leistung ihr, als besonderem Baustein, im Aufbau des Ganzen zukommt.“³⁷⁷

³⁷⁷ E. Cassirer: „Substanzbegriff & Funktionsbegriff“ (Anm. 74). In: *ECW*, Bd. VI, S. 298.

VI. Der ästhetische Zustand bei Schiller

1. „Das Gebäude der Lebenskunst“

„Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, *und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*. Dieser Satz, der in diesem Augenblicke vielleicht paradox erscheint, wird eine große und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erst dahin gekommen seyn werden, ihn auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden; er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwürigern Lebenskunst tragen“ (Schiller: ÄE 15,359).

Der Dreiteilung der kritischen Philosophie Kants nach den Anwendungsgebieten der oberen Erkenntnisvermögen, *Natur*, *Freiheit* und *Kunst* (vgl. KU BLVIII), wird bei der Untersuchung des Verhältnisses von Ethik und Ästhetik in Schillers philosophischen Schriften entsprochen. Bei Schiller lassen sich analog dazu der „ästhetisch[e] [Zustand]“ (ÄE 20,375), der „ästhetisch[e] Staat“ (ÄE 27,410) und das „[ästhetische] Ideal“ (ÄE 9,334) unterscheiden. Alle drei Ebenen stehen im Kontext der Frage nach der möglichen Synthese von „ästhetische[r] Kunst“ und „Lebenskunst“ in einer Ästhetik des Spiels (ÄE 15,359). Das Konzept des *ästhetischen Zustands* bildet den Zielpunkt des (transzendentalen) „Weg[es] der Abstraktion“ zum „Vernunftbegriff der Schönheit“ (vgl. ÄE 10,340 ff.), den Schiller in den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* beschreitet. Dabei geht Schiller von den beiden letzten spekulativen Prinzipien aus, die er im Anschluss an Johann Gottlieb Fichte gefunden zu haben meint: der „Person“ als dem „Bleibende[n]“ und dem „Zustand“ als dem „Wechselnde[n]“ (ÄE 11,341). Die Idee des *ästhetischen Staates* wird in der Schrift *Ueber Anmuth und Würde* vorbereitet, in der die „Schönheit des Spiels“ jede Form von Despotismus im Staat verhindern soll (vgl. AW 282). Damit ist der Weg auf dem der Fortschritt der Kultur vom „Staat der Noth“ zum „Staat der Freyheit“ hinsteuern soll (ÄE 4,318), bereits vorgezeichnet: „[E]s giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht“ (ÄE 23,383). Das *ästhetische Ideal* ist zum einen ein *Ideal der Kunst* im engeren Sinne, d. h. der *schönen Kunst*, die vor dem Hintergrund untersucht wird, dass eben diese „Kunst des Ideals“ vom Pragmatismus der Aufklärung bedroht sei (vgl. ÄE 2,311). Schiller spricht auch von einem „Ideale ästhetischer Reinigkeit“, das im Kunstwerk zu verwirklichen die höchste, aber letztlich unerfüllbare Aufgabe des Genies sei (vgl. ÄE 22,380). Zum anderen ist das ästhetische Ideal ein *Ideal der Kultur*, in dem Natur und Freiheit als vereint vorgestellt werden. Von dieser Synthese kann bevorzugt der sentimentalische Dichter dem Menschen eine (Vor-)Ahnung zu geben versuchen (NuSD 437).

Alle drei Argumentationsebenen setzen damit unterschiedliche Akzente innerhalb desselben philosophischen Projekts, nämlich die „absolut[e] Immunität“ (ÄE

9,333) – die *Autonomie der Kunst* – in einer Weise zu begründen, dass der Kunst bei ihrem Versuch, „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben“ (NuSD 437), eine anthropologisch notwendige Funktion zukommen kann. Letztlich soll Schiller zufolge die Idee von der „*Totalität* des Charakters“ im ästhetischen Leben verwirklicht werden, was seinerseits notwendig sei, um die politische Freiheit des moralisch selbstbestimmten Menschen gewährleisten zu können (vgl. ÄE 4,318).

Die Untersuchung des Verhältnisses von Ästhetik und Ethik bei Schiller beschränkt sich auf seine philosophische Schriften, die in theoretischer, praktischer und im engeren Sinne ästhetischer Hinsicht analysiert werden. Der Kritik des Geschmacks kommt auf all diesen Ebenen eine klärende Funktion zu. Die „Ausbildung des Empfindungsvermögens“ (ÄE 8,332) ist in allen genannten Begründungszusammenhängen wirksam. Schiller erprobt die Möglichkeit, den Mangel an möglicher *Konkretion* zu kompensieren, der einer begrifflichen *Abstraktion* notwendig anhaftet. Dieser Mangel schlägt sich jedoch besonders in der ästhetischen Theorie nieder, weil diese weder Naturphänomene noch moralische Gesetze sondern ästhetische Ideen zum Gegenstand hat. Letztlich geht es darum, etwas zu begreifen, „wofür der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen [sic!] hat“ (ÄE 15,360). Diese prinzipielle Unmöglichkeit, in der Theorie das Gesuchte finden zu können, muss man sich vor Augen halten, wenn Schillers eigene Dichtung im Folgenden ausgeklammert wird. Ästhetische Theorien können für den Kritiker des Geschmacks bestenfalls eine *Vorübung* zur Rezeption künstlerischer Praxis sein. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, systematisch die Grundlagen dafür zu klären, was die Kritik leisten kann und soll – und was nicht.

Die kritische philosophische Reflexion der Aufklärung hat zwar grundsätzlich das naive Verständnis der Unmittelbarkeit des Gegenstandsbezuges aufgehoben und damit allererst die Möglichkeit eröffnet, bewusst nach einer Lösung theoretischer und praktischer Probleme zu suchen. Sie hat aber gerade dadurch den unmittelbaren Kontakt zu eben denjenigen Gegenständen, die sie damit eigentlich zu erkennen strebt, verloren:

„Wie der Scheidekünstler so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung, und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freywilligen Natur. Um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muß er sie in die Fesseln der Regel schlagen, ihre schönen Körper in Begriffen zerfleischen, und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren. Ist es ein Wunder, wenn sich das natürliche Gefühl in einem solchen Abbild nicht wiederfindet, und die Wahrheit in dem Berichte des Analysten als Paradoxon erscheint?“ (ÄE 1,310).

Wie eine angewandte Naturwissenschaft, so bleibt auch eine auf die künstlerische Praxis gerichtete Theorie, für sich genommen, *theoretisch*. Nur im Ideal scheinen sich die Sphären des Besonderen und des Allgemeinen als Einheit darstellen zu

lassen. Das Privileg einer Freiheit der Darstellung, die hierzu erforderlich ist, hat in höchstem Maße aber nicht die philosophische Wissenschaft der Kunst, sondern die schöne Kunst selbst: „Ganze Jahrhunderte lang zeigen sich die Philosophen wie die Künstler geschäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefe gemeiner Menschheit hinabzutauchen; jene gehen darinn [sic!] unter, aber mit eigener unzerstörbarer Lebenskraft ringen sich diese siegend empor“ (ÄE 9,333).

In den schönen Künsten und in der philosophischen Ästhetik werden zwei Seiten desselben Problems bearbeitet, die nicht ineinander aufgehen können. Das Kunstwerk ist ein einzelnes Schönes, und wenn sich darin die Schönheit zeigen soll, dann muss diese als etwas begriffen werden, was vom Kunstwerk getrennt ist. Gleichwohl soll die Schönheit aus der auf das Schöne gerichteten Reflexion notwendig hervorgehen können: „[A]us Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen [Bildung]“ (ÄE 16,361). Dazu aber muss die Idee der Schönheit bereits vorausgesetzt werden. Diese Idee hat ihren Grund nicht allein in den schönen Gegenständen. Sie muss ihrerseits Gegenstand einer Forderung werden, mit welcher der Mensch an die Wirklichkeit herantritt. Dies wirkt sich sowohl in produktionsästhetischer als auch in rezeptions- und werkästhetischer Hinsicht aus.

Schiller sollte also auch und gerade dort als ein Philosoph ernst genommen werden, wo er *exakte* philosophische Begriffe vermissen lässt. Jens Kulenkampff etwa hat Schiller Mängel in der Begrifflichkeit unterstellt, die erst die Autoren des *Deutschen Idealismus* nachträglich behoben hätten:

„Es ist dieser prinzipielle Subjektivismus Kants, gegen den bereits Schiller in den Kallias-Briefen opponiert, freilich ohne sich über die Aufgabe, die sich dann ergibt, voll im klaren zu sein, und mit der er auch in seinen späteren Schriften trotz ihrer starken Suggestivkraft theoretisch nicht wirklich zurandegekommen ist; dazu bedurfte es eines neuen philosophischen Instrumentariums, das Schiller nicht besaß.“³⁷⁸

In der Tat müsste das Problem eines objektiven Prinzips der schönen Kunst spekulativ behandelt werden, da es nicht unmittelbar aus der ästhetischen Erfahrung oder aus den Eigenschaften bestimmter künstlerischer Artefakte gewonnen werden kann. Andererseits könnte ein solches Prinzip seine Wahrheit nur anhand des empirischen Materials erweisen, für das es gelten soll, und es würde demnach mit der Wahl der Beispiele stehen und fallen. Wie Schiller selbst implizit einräumt, ist er mit dem ursprünglichen Vorhaben, ein objektives Prinzip des Schönen zu formulieren, gescheitert. In den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* erkennt Schiller eine unüberwindliche Kluft zwischen ästhetischer Erfahrung und ästhetischer Theorie. Diese sei ein „natürliche[s] Gefühl“, jene nur ein „dürftige[s]

³⁷⁸ Jens Kulenkampff: „Vorwort“. In: Ders. (Hrsg.): *Materialien zu Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974 (= stw, Bd. 60), S. 8–31: S. 21.

Wortgerippe“ (vgl. ÄE 1,310). Wenn der Philosoph versucht, etwas in Begriffe zu fassen, was sich gar nicht begrifflich fassen lässt, dann müssen seine Begriffe widersprüchlich bleiben. Im Falle der Ästhetik sind Paradoxien also gar keinem etwaigen Mangel der Theorie, sondern der Sache geschuldet. Im theoretischen Sinne lässt sich, wie Kant gezeigt hat, *positiv* keine Objektivität des Schönen bestimmen. Die Überwindung der Kluft von ästhetischer Theorie und ästhetischer Erfahrung muss dennoch zumindest *denkbar* sein; nämlich im *negativen* Sinne, weil die Unüberwindbarkeit dem Postulat der Freiheit eigentlich widersprechen müsste, was sie aber gar nicht tut. So gesehen ist die Objektivität der Kunst unbedingt.

Die im weitesten Sinne politische Perspektive mit dem utopischen Zielpunkt des ästhetischen Staats verweist auf den eigentlichen Ausgangspunkt zurück, nämlich auf die Funktionsbestimmung der Künste, auf ihre Charakterisierung sowie rezeptions-, produktions- und werkästhetische Klassifizierung, auf die Orientierung an einem *ästhetischen Ideal*. Die ästhetische Reflexion erscheint stets in einem größeren Zusammenhang. So spricht Schiller in seinem im Jahre 1792 erschienenen Aufsatz *Ueber die tragische Kunst*, wenn auch eher beiläufig, von einer „Lebensphilosophie“ (TrK 151). Schiller ist also primär nicht an einer innerakademischen Auseinandersetzung interessiert. Sein Interesse richtet sich auf das, was die Theorie der Kunst für die Kunst und was diese für das Leben bedeuten könne. Dass Schiller ausgerechnet Kant, den Professor der Logik und Metaphysik, als denjenigen Autor erwählt hat, an dessen „Grundsätze[n]“ er sich zu orientieren beabsichtigte (ÄE 1,309), scheint zunächst wenig naheliegend. Dieser Umstand ist nicht allein auf die Empfehlung seines Freundes Körner zurückzuführen, eher vielleicht auf den Umstand, der zu dieser Empfehlung geführt haben könnte, dass Kant nämlich – wie Volker Gerhardt herausgearbeitet hat – besonders mit seinen späten Werken eine „Philosophie des Lebens“ vorgelegt habe.³⁷⁹

Wenn die Theorie nicht in der Lage ist zu sagen, was das Schöne allgemein ist, kann es ihr als Aufgabe bestimmt werden, selbst ästhetisch zu werden. In dieser bei Schiller tendenziell vorgeprägten Alternative drückt sich aber nicht wie später bei Adorno ein Zustand der Zerrissenheit, der Irritation, Desorientierung und Entfremdung des Subjekts aus.³⁸⁰ Schiller untersuchte vielmehr die Möglichkeit, das Schöne im Zusammenhang von Identitätsarbeit, politischer Theorie und Kunstphilosophie zu denken, ohne es auf einzelne Momente, wie *Kontemplation* oder *Irrationalität*, zu reduzieren.

³⁷⁹ Volker Gerhardt: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002 (= RUB, Nr. 18235), S. 31.

³⁸⁰ Vgl. Th. W. Adorno: *Minima Moralia* (Anm. 52), S. 9: „Der subjektiven Betrachtung, sei sie auch kritisch gegen sich geschärft, haftet ein Sentimentales und Anachronistisches an: Etwas von der Klage über den Weltlauf, die nicht um seiner Güte willen zu verwerfen wäre, sondern weil das klagende Subjekt sich in seinem Sosein zu verhärten droht und damit wiederum das Gesetz des Weltlaufs zu erfüllen.“

Im Fortgang seiner philosophischen Reflexion tritt immer deutlicher hervor, dass Schiller das Schöne gar nicht primär als das bestimmen will, was es *ist*, sondern als das, was es sein *soll*:

„Die wirklich vorhandene Schönheit ist des wirklich vorhandenen Spieltriebes werth; aber durch das Ideal der Schönheit, welches die Vernunft aufstellt, ist auch ein Ideal des Spieltriebes aufgegeben, das der Mensch in allen seinen Spielen vor Augen haben soll“ (ÄE 15, 358).

Eine solche Bestimmung des Schönen in praktischer Absicht zielt insofern weniger darauf, welche Eigenschaften ein Kunstwerk hat, die es schön machen, nach welchen konkreten Regeln ein Künstler verfahren sollte oder wie das Urteil des Publikums verfasst ist. All dies ist zwar vordergründig sehr wohl immer wieder das Hauptthema. Aber im Kern kommt es darauf an, die Bedingungen zu klären, unter denen es sinnvoll ist, einen ästhetischen Anspruch an den Künstler und das Publikum überhaupt zu stellen. Und eine dieser Bedingungen, die Schiller bei Kant vorfand, ist die „Idee der Selbstbestimmung“ (Kal. 191). Aus dem Gedanken einer „Autonomie in der Erscheinung“ (Kal. 182) leitete Schiller zunächst einen Zusammenhang der Autonomie des Ästhetischen mit der Autonomie des moralischen Subjekts ab, der gleichzeitig ein Zusammenhang von Natur und Freiheit ist, weil dies die Gebiete sind, mit denen sich die Metaphysik nach Kant beschäftigen soll.

Die Bestimmung des Menschen kann aber nicht allein durch den Begriff der Freiheit erfüllt werden, weil dieser nur *einen*, nämlich den *vernünftigen Teil* des menschlichen Wesens ausmacht. Auch die Schönheit kann die Einheit nicht garantieren, weil sie zum Bereich des Sinnlichen gehört und damit zufällige Bestimmungsgründe hat. Eine „Totalität des Charakters“ (vgl. ÄE 4,318) ist nur mittels eines sehr schillernden Naturbegriffs zu haben. Gleich, ob von der *sinnlichen* und der *übersinnlichen* Natur die Rede wäre, von der *kausal-determinierten* und der *schöpferisch-gestaltenden* Natur, von der *äußeren* und *inneren* oder auch von der *triebhaften* und der *moralischen* Natur: stets ist der Begriff der *Natur* ambivalent bestimmt und lässt sich jeweils nicht auf eine der beiden Seiten festlegen. Der Begriff der *Natur* ist bei Schiller immer zugleich theoretisch *und* praktisch gedacht: selbst wenn es bloß darum geht, die äußere Natur zu erkennen, ist im Vorgang des Erkennens bereits ein Moment der Spontaneität enthalten, und wenn es gar darum geht, einen *Zweck* in die Natur hineinzulegen, braucht es ein Subjekt, das diesen Zweck setzt, jemanden, der selber der Naturkausalität nicht vollständig unterworfen ist, die er zu erkennen strebt; kurz: die *Natur* ist eine *Idee*, eine Schöpfung des Geistes, und erst dadurch, dass sich der Mensch sich nach Ideen bestimmen kann, wird er zum Menschen.

So ist es am Ende eigentlich gar nicht die Schönheit, welche Schiller objektiv bestimmt, sondern die *Bestimmung des Menschen* ist es, aus der die Objektivität

des Schönen abgeleitet werden können soll. Wie der Begriff der Natur, so ist auch der Begriff der „Bestimmung“ selbst ambivalent bestimmt: Er bezeichnet nicht allein eine begrifflich-logische Fixierung des menschlichen Wesens im Sinne eines Gattungsbegriffes, etwa als eines *animal rationale*, sondern kann auch sehr viel umfassender einen *Anspruch* meinen, den der Mensch durch Vernunft an sein eigenes Tun stellt. Aus der ersten Konnotation folgt, dass der Mensch gerade durch seine Vernunft ausgezeichnet ist und dass, wenn die Vernunft die Quelle der Freiheit ist, wiederum der Wille des Menschen angesprochen wird, der zum Guten wie zum Bösen bestimmt sein kann. Wenn es sich zudem so verhält – und auch dies ist ein Ergebnis der Aufklärung –, dass die Bestimmung des Menschen nicht länger in der göttlichen Vernunft gegründet wird, dann wird sich der Mensch selber zum Rätsel. Wie kann er noch *zu etwas bestimmt* sein, wenn er es sich doch selbst *bestimmen* muss; nur dadurch, dass die *Autonomie* mit der *Heteronomie* vereint *gedacht* wird, obwohl diese Vereinigung in der Erfahrung zufällig bleibt, ja wider Erwarten eintritt, also paradox ist. Je unwahrscheinlicher es ist, dass ein Affekt eintritt, desto stärker wird er ausfallen; und was könnte unwahrscheinlicher sein, als etwas (in der Theorie) für unmöglich Erachtetes?

„Beyde Gefühle, des *Beyfalls* und der *Lust*, gründen sich auf eine *Befriedigung*: jenes auf Befriedigung eines *Anspruchs*: denn die Vernunft *fodert* bloß, aber bedarf nicht; dieses auf Befriedigung eines *Anliegens*: denn der Sinn *bedarf* bloß, und kann nicht fodern. Beyde, die Forderungen der Vernunft und die Bedürfnisse des Sinnes, verhalten sich zu einander wie *Nothwendigkeit* zu *Nothdurft*, sie sind also beyde unter dem Begriff von Necessität enthalten; bloß mit dem Unterschied, dass die Necessität der Vernunft *ohne Bedingung*, die Necessität der Sinne *bloß unter Bedingungen* statt hat. Bey beyden aber ist die Befriedigung zufällig. Alles Gefühl, der Lust sowohl als des Beyfalls, gründen sich also zuletzt auf die Übereinstimmung | des *Zufälligen* mit dem *Nothwendigen*. Ist das Nothwendige ein *Imperativ*, so wird Beyfall, ist es eine Nothdurft, so wird Lust die Empfindung seyn; beyde in desto stärkerem Grade, je zufälliger die Befriedigung ist“ (Path 213 f., kursiv v. Verf.).

Aus einer spekulativ herbeigeführten Synthese von Ästhetik und Ethik resultieren zwangsläufig Paradoxien, die sich innerhalb des jeweils hergestellten Kontextes ihrerseits als Folge der unbedingten Forderung nach Freiheit interpretieren lassen. Wenn dies so ist, dann führt bei Schiller gerade das Scheitern des Versuchs, das Schöne im Begriff zu objektivieren, dazu, in der Schönheit eine prinzipiell abschließbare Aufgabe für den Menschen zu sehen, womit die Schönheit ihrerseits (vielleicht auch unbeabsichtigt) zu einer *kategorischen* Forderung geworden ist. In dieser Zirkelstruktur wäre die Möglichkeit der Freiheit zugleich das beabsichtigte Resultat und eine notwendige Voraussetzung; was sich in Imperativen ausspricht, wie: „[D]er Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen“ (AW 283), oder auch: „[D]er Mensch *soll* mit der Schönheit nur spielen, *und er soll* nur mit der Schönheit *spielen*“ (ÄE 15,359, kursiv v. Verf.). Wenn die Formel vom „Schönen als Imperativ“ mehr bedeutet als eine formale Bestimmung

des ästhetischen Urteils oder als eine sublimierte Krisenerfahrung, dann könnte sie im Sinne eines ‚vereinigt Unvereinbaren‘ kulturelle Zeugnisse verstehen und erklären helfen, deren Wert oft erst im Nachhinein anerkannt und bisweilen ursächlich einer produktionsästhetischen Genialität zugeschrieben wird.

In dieser hier nur angedeuteten Interpretation erweist sich bereits die Crux des Versuches, eine *Autonomie der Kunst* spekulativ zu begründen, also ein Prinzip aufzustellen und auf die ästhetische Erfahrung anzuwenden, das seinerseits die Negation von Regelmäßigkeit beinhaltet. Die Schönheit wäre darnach einerseits wesentlich bestimmt durch den autonomen Zustand des Subjekts in der sinnlichen und geistigen Rezeption eines Gefühls, das uns ein Objekt eben durch eine bestimmte Form der Wahrnehmung als schön erscheinen lässt. Andererseits wird die andere, vorgeblich im Kunstwerk manifeste Wirklichkeit erst legitimiert durch eine Ästhetik, die vom Werk selber getrennt ist, wonach das Schöne seinen Schein auf die historische Materialität zurückwerfen und die Möglichkeit aufzeigen soll, das Dasein zu veredeln; was der Kunst dann, stilisiert zu einem Symbol der Freiheit, zum humanistischen Erziehungsauftrag wird.

Der Verdacht liegt nahe, dass das Schöne hier vor einer ‚natürlichen‘ Aufgabe steht, die es zwar allein meistern *soll*, jedoch *allein* nicht meistern kann. Die einzelnen Bestimmungen und Theoreme in den philosophischen Schriften Schillers scheinen in letzter Konsequenz auf eine Theorie der Freiheit hingebordnet zu sein. Diese *kulturphilosophische* Dimension ist es eben, woran sich die Aktualität von Schillers Erklärungsversuch der Verbindlichkeit des Schönen zeigen lässt. Das Schöne setzt eine seelische *Tätigkeit* voraus, die niemals zum Erliegen kommen darf, *sofern* der Mensch als Individuum der wesenhaften Tüchtigkeit seiner Gattung folgen können *soll*, *ohne* seiner moralischen Bestimmung zu widerstreiten.

2. „Freyheit in der Erscheinung“

„Schönheit also ist nichts anders als Freyheit in der Erscheinung“ (Kal. 183).

Schillers Definition, dass die Schönheit „*Freyheit in der Erscheinung*“ sei, entstammt einem Brief an Körner vom 8. Februar 1793, der Teil des zu den sogenannten *Kallias*-Briefen zusammengefassten Schriftverkehrs ist, der erst im Jahre 1847 veröffentlicht wurde. Schiller teilt in diesen Fragmenten zunächst die möglichen Erklärungen des Schönen in vier Gruppen ein: *sinnlich-subjektiv*, wie Edmund Burke; *subjektiv-rational*, wie Kant; *rational-objektiv*, wie Baumgarten, Mendelssohn und „die ganze Schar der Vollkommenheitsmänner“ sowie *sinnlich-objektiv*, wie Schiller selbst (Kal. 175):

Tafel der vierfachen Klassifikation der Erklärungen des Schönen
(frei nach Kal. 175)

	<i>objektiv</i>	<i>subjektiv</i>
<i>rational</i>	Baumgarten & Mendelssohn: Das Schöne ist <i>vernunftmäßig</i> (Ästhetik der Vollkommenheit)	Kant: Das Schöne ist <i>vernunftähnlich</i> (Ästhetik des Geschmacks)
<i>sinnlich</i>	Schiller: Das Schöne ist eine <i>freie Wirkung</i> (Ästhetik der Freiheit)	Burke: Das Schöne ist eine <i>nicht-freie Wirkung</i> (Ästhetik der Sinnlichkeit)

Schiller positioniert sich, wie Kant, zwischen dem *Empirismus des Geschmacks* und dem *Rationalismus des Geschmacks*. Baumgarten zufolge ist die Schönheit eine „sinnliche Vollkommenheit“³⁸¹, und Mendelssohn bestimmte das „Wesen der schönen Künste und Wissenschaften“ als eine „künstlich[e] sinnlich vollkommen[e] Vorstellung“ bzw. eine „durch die Kunst vorgestellt[e] sinnlich[e] Vollkommenheit“.³⁸² Burke hingegen gründete den Geschmack auf das Vermögen, von extramentalen Gegenständen (*external objects*) sinnlich affiziert zu werden.³⁸³

Im Unterschied zu Kant wählte Schiller nicht das *Subjekt* sondern das *Objekt* zum Ausgangspunkt seiner Einteilung und nahm dabei die jeweils anderen Elemente der doppelt bestimmten Positionen auf. Schiller versuchte also, Kant zu korrigieren, ohne damit das Ziel aufzugeben, zwischen den extremen Positionen zu vermitteln. Das systematisch erste Glied jener doppelten Bestimmungen wird auch jeweils zuerst genannt. Deswegen heißt die Kantische Position hier nicht „rational-subjektiv“, sondern „subjektiv-rational“: Bezogen auf die *Quelle* der Erkenntnis geht der Empirismus von der sinnlichen Erfahrung aus, der Rationalismus von intelligiblen Grundsätzen und Kant vom transzendentalen Subjekt. Hiernach bestimmte sich Schiller selbst als einen Empiristen und nicht als einen kritischen Transzendental-Philosophen. Bezogen auf die *Prinzipien* sind sowohl der Empirismus als auch der Rationalismus „dogmatisch[h]“³⁸⁴, weil sie entweder der *Subjektivität* des Gefühls oder der *Objektivität* des Begriffes vertrauen; während das ästhetische Urteil bei Kant seinem Bestimmungsgrund nach *subjektiv* und seiner Form nach *rational* ist. Hiernach wäre Schiller ein Rationalist und ebenfalls kein kritischer Transzendental-Philosoph.

Schiller rekurrierte also auf diejenigen Elemente der beiden extremen Positionen, die Kant verworfen hatte. Bezogen auf *Quelle* des ästhetischen Urteils ging

³⁸¹ Vgl. A. G. Baumgarten: *Aesthetica* (Anm. 12), S. 6 [*Pars I, Cap. 1, Sec. 1, § 14*]: „*Aesthetics finis est perfectio cognitionis sensitivae [...]. Haec autem est pulcritudo [...].*“

³⁸² M. Mendelssohn: *Hauptgrundsätze schöner Wissenschaften & Künste* (Anm. 321), S. 106 f.

³⁸³ E. Burke: *Ideen vom Erhabenen & Schönen [Ideas of the sublime & the beautiful]* (Anm. 173), S. 44 (Einf.); [S. 59 (Intr.)].

³⁸⁴ Vgl. K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 44.

Schiller damit hinter Kant zurück, indem er versucht dasjenige, was schön sei, als einen empirischen Gegenstand begreifen. Bezogen auf das *Prinzip* ging er über Kant hinaus, indem die Aussage, dass etwas schön sei, gewissermaßen ein Erkenntnisurteil sein sollte. Schiller relativierte also den Vollkommenheitsanspruch, ohne ihn gänzlich aufgeben, und er berücksichtigte den Sinnenreiz, ohne die Konsequenz seiner Zufälligkeit tragen zu wollen. Das Ziel dieser Vorgehensweise war eine Synthese; jedoch nicht durch eine *Kritik* der überkommenen Positionen, wie bei Kant, sondern durch deren *Negation*. In der Konsequenz wären Burke, Locke, Condillac oder Hume skeptische Empiristen, Baumgarten und Mendelssohn wären dogmatische Rationalisten, Kant wäre ein rationaler Skeptiker – und Schiller: ein *dogmatischer Empirist*.

Mit dem Ausdruck ‚sinnlich‘ könnte allerdings auch die *Rezeptivität* der Sinnlichkeit und mit dem Ausdruck ‚objektiv‘ die *Spontaneität* des Verstandes gemeint sein. Damit wäre das Schöne etwas potentiell Objektivierbares, das aber gleichzeitig sinnlichen Ursprungs sein sollte. Gewährleistet wäre dies dann, wenn es gelingen könnte, ein allgemein-gültiges Prinzip des Geschmacks aufzustellen, das vor der empirischen Wirklichkeit des beurteilten Gegenstandes gewiss und in jeder ästhetischen Erfahrung gegenwärtig wäre. Schiller ordnete sein Projekt demnach zwischen *objektiver Ästhetik* und *Geschmacksästhetik* ein und schlug entsprechend methodisch einen „doppelten Weg“ ein, indem er versuchte, ein idealisches Prinzip der schönen Empfindung zunächst *theoretisch* – „durch Vernunftschlüsse“ – zu deduzieren, um es anschließend *empirisch* – „durch die Erfahrung“ – zu verifizieren (Kal. 178).

Schiller knüpfte negativ an die Konsequenz von Kants *Analytik des Schönen* an, wonach das Schöne bloß subjektiv-allgemein sei: „Aber eben von dieser [...] Unmöglichkeit eines objektiven Prinzips für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen“ (Kal. 175). Schiller verfuhr *rekursiv*. Kant sprach in der *Vorrede* zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* davon, dass sein transzendentaler Ansatz die Funktion erfüllen solle, zu zeigen, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, was nur unter der Voraussetzung sinnvoll erscheint, dass dies möglich „*sein soll*“ (vgl. KrV B25); d. h. dass ein *Interesse* besteht, dies zu zeigen. Für Schiller ließe sich Gleiches von der Schönheit sagen: das Schöne *soll* als etwas allgemein Verbindliches möglich sein, und also muss ein objektives Prinzip der Schönheit *denkbar* sein; welches (bloß) noch aufzufinden wäre. Ein wesentlicher Unterschied zu Kant besteht darin, dass dieser immer wieder davor gewarnt hatte, etwas positiv begründen zu wollen, was *unbedingt* ist.

Ontologisch betrachtet ist die Schönheit nur die „Form einer Form“, denn neben der *Form* selbst ist auch der dem Kunstwerk zugrundliegende *Stoff* bereits ein „geformter Stoff“ (Kal. 176). Affirmativ wird auf Kant Bezug genommen: „Nun hat Kant darin offenbar recht, daß er sagt, das Schöne gefalle ohne Begriff [vgl. KU B32]; ich kann ein schönes Objekt lange vorher schön gefunden haben, ehe ich nur entfernt imstande bin, die Einheit des Mannigfaltigen anzugeben und zu

bestimmen, was die herrschende Kraft in demselben ist“ (Kal. 178). Schon hier entfernt sich Schiller von Kants Allgemeinheit „ohne Begriff“ (vgl. KU B32), nach der es ja gerade nicht möglich ist, eine solche „herrschende Kraft“ anzugeben, auch im Nachhinein nicht. Schiller missachtet hier anscheinend die Kluft zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich*. Dazu berechtigt fühlt er sich, weil der Schönheit auch nach Kant eine Harmonie der Erkenntniskräfte zugrunde liegt. Daraus gewinnt Schiller seine Definition der Schönheit als „Freyheit in der Erscheinung“. Diesen Gedanke entfaltet er wie folgt:

„Entdeckt nun die praktische Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, daß es durch sich selbst bestimmt ist, so schreibt sie demselben (wie die theoretische Vernunft in gleichem Fall einer Anschauung Vernunftähnlichkeit zugestand) Freyheitsähnlichkeit oder kurzweg Freyheit zu. Weil aber diese Freyheit dem Objekte von der Vernunft nur geliehen wird, da nichts frey sein kann als das Übersinnliche, und Freyheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann – kurz – da es hier bloß darauf ankommt, daß ein Gegenstand frey *erscheine*, nicht wirklich *ist*: so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der pr(aktischen) Vernunft nicht Freyheit in der Tat, sondern bloß Freyheit in der Erscheinung, *Autonomie* in der Erscheinung“ (Kal. 182).

Zur Erläuterung stellt Schiller eine „vierfache Klassifikation der vorgestellten Erscheinung“ vor, die möglich sind, nämlich in *logischer, teleologischer, moralischer* und *ästhetischer* Hinsicht (Kal. 182 f.). Die logischen Vorstellungen zeichnen sich durch eine *Vernunftmäßigkeit* aus, denn die Begriffe stimmen hier mit der Form der Erkenntnis überein. Teleologische Vorstellungen bestehen hingegen in *Vernunftähnlichkeit*, insofern Anschauungen nur in Analogie mit der Form der Erkenntnis beurteilt werden. Bei moralischen Vorstellungen greift das Prinzip der Sittlichkeit, das in der Übereinstimmung von *freien Wirkungen* (Handlungen) mit der Form des reinen Willens besteht. Ästhetisch schließlich werden *nicht freie Wirkungen* (Erscheinungen) in Analogie mit der Form des reinen Willens beurteilt. Es gibt also zwei Möglichkeiten der *Übereinstimmung* und zwei Möglichkeiten der *Analogie*, von denen jeweils eine zum einen auf das *Erkenntnisvermögen* und zum anderen auf das *Begehrungsvermögen* bezogen ist.

Das ästhetische Vorstellungsart präzisierend, verwendet Schiller den Ausdruck „*Heautonomie*“, die zur Autonomie hinzutreten soll, so dass die Form des Gegenstandes zugleich „*selbstbestimmend* und *selbstbestimmt*“ sei (Kal. 207).³⁸⁵ Kant zufolge habe die Urteilskraft zwar ein „Prinzip a priori“, nämlich das „*Gesetz der*

³⁸⁵ Vgl. KU BXXIX–BXXXVIII [Einl., Abs. V]: „*Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentes Prinzip der Urteilskraft*“. In seinem Handexemplar der *Kritik der Urteilskraft* hat Schiller in diesem Abschnitt sechs Textstellen markiert, auch die zum Begriff der „*Heautonomie*“ (KU BXXXVII); vgl. J. Kulenkampff: „Friedrich Schiller: Vollständiges Verzeichnis der Randbemerkungen in seinem Handexemplar der ›Kritik der Urteilskraft‹“. In: *Materialien zu Kants „KU“* (Anm. 378), S. 127 f. [Anm. 2 bis 7].

Spezifikation der Natur“, welches die Urteilskraft aber nicht *objektiv* „der Natur (als Autonomie)“ vorschreiben könne, sondern nur *subjektiv* „ihr selbst (als Heautonomie)“, nämlich für die Art und Weise, auf die Natur zu reflektieren.

Tafel der vierfachen Klassifikation der vorgestellten Erscheinungen
(frei nach Kal. 182 f.)

	<i>Übereinstimmung...</i>	<i>Analogie...</i>
<i>...mit der Form der Erkenntnis</i>	Vernunftmäßigkeit logischer Begriffe	Vernunftähnlichkeit teleologischer Anschauungen
<i>...mit der Form des reinen Willens</i>	freie Wirkungen moralischer Handlungen	nicht freie Wirkungen ästhetische Erscheinungen

Es handelt sich hier also Kant zufolge um eine bestimmte (reflektierende) *Vorstellungsart*: um das Vorstellen (einer selbstbestimmten Erscheinung) nach selbstbestimmten Bedingungen. Diesen reflektierenden Gebrauch der Urteilskraft interpretiert Schiller nicht ausschließlich *teleologisch*, sondern zugleich *ästhetisch*:

„Sie [d. i. die Natur] ist die reine Zusammenstimmung des inneren Wesens mit der Form, eine Regel, die von dem Dinge selbst zugleich befolgt und gegeben ist. (Aus diesem Grunde ist in der Sinnenwelt nur das Schöne ein Symbol des in sich Vollendeten oder des Vollkommenen, weil es nicht wie das Zweckmäßige auf etwas | außer sich braucht bezogen zu werden, sondern sich selbst zugleich gebietet und gehorcht und sein eigenes Gesetz vollbringt)“ (Kal. 208 f.).

Durch diese zirkuläre Bestimmung hat Schiller seinen Ausgangspunkt formuliert: Die Forderungen nach der Selbstbestimmung (des Subjekts) *in der Beurteilung* dessen, was allein durch sich selbst bestimmt sein soll.

Bei Kant fußt das ästhetische Urteil, was dessen eingeforderte Verbindlichkeit angeht, auf der bloß subjektiven Voraussetzung, dass es allgemein mitteilbar *sein soll*. Für diese Voraussetzung hat Kant den Begriff des „*Gemeinsinnes*“ geprägt (vgl. KU B66). Die Schönheit ist keine Eigenschaft der Gegenstände, sondern ein *Gefühl*, das aus einer spezifischen *Beurteilungsart* von Gegenständen resultiert. Schiller versuchte hingegen, *Sein* und *Sollen* im Schönen zur Synthese zu bringen. Jedes Bild wird im Bewusstsein desjenigen, dem es erscheint, erst erzeugt. Die Differenz von *Sein* und *Schein* gehört zu den ältesten Unterscheidungen in der Philosophie. Schiller definiert den *ästhetische Schein* im Unterschied zum *logischen Schein* wie folgt: „der erste ist Spiel, da der letzte bloß Betrug ist. [...] Nur soweit er [d. i. der Schein] *aufrichtig* ist, (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt) und nur soweit er *selbständig* ist, (allen Beystand der Realität entbehrt) ist der Schein ästhetisch“ (ÄE 26,402).

Die Täuschung durch den ästhetischen Schein muss im Bewusstsein um diesen ihren Täuschungscharakter geschehen, sonst könnte auch den Werken der schönen Kunst keine Bewunderung *als Kunst* zuteil werden. Ein Grundmerkmal der Ästhetik ist demnach die Fähigkeit des Menschen, sich zu seinem eignen Verhalten zu verhalten und beurteilen zu können, *wie* dem Ich das erscheint, was ihm erscheint. Bei Hegel findet sich dieses Motiv als „*sinnliche[s] Scheinen der Idee*“ wieder.³⁸⁶

3. „Unsre zweyte Schöpferin“

„Es ist nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsre zweyte Schöpferin nennt“ (ÄE 21,378).

Die Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* sind die in philosophischer Hinsicht bedeutendste Schrift Schillers. Schiller selbst urteilte, diese Briefe seien „das beßte, was ich je gemacht habe, und was ich überhaupt hervorbringen kann“ (Br. 27,119). Grundlage dieser Schrift sind die sogenannten *Augustenburger Briefe*, die Schiller im Laufe des Jahre 1793 zum Dank für ein dreijähriges Stipendium dem dänischen Erbprinzen, Herzog Friedrich Christian von Holstein-Augustenburg, geschrieben hat. Der ästhetische Zustand wird in den Briefen *Neunzehn* bis *Zweiundzwanzig* exponiert. Die Reflexion baut auf dem *transzendentalen Weg* auf, den Schiller in den Briefen *Zehn* bis *Fünfzehn* beschreitet, besonders auf den beiden im elften Brief demonstrierten letzten Prinzipien der spekulativen Vernunft, nämlich der *Person*, die für „das bleibende“ und dem *Zustand*, der für „das wechselnde“ steht (ÄE 11,341).

a) *Form und Stoff*

Die Schönheit in ihrer Funktionalität zu begründen, kann heißen, dass ihre Möglichkeit durch Voraussetzungen bestimmt wird, die ihrerseits für die menschliche Kulturentwicklung notwendig sind. Bei Schillers ersten Studien zur Transzendentalphilosophie hat die synthetische Leistung der reflektierenden Urteilskraft seine besondere Aufmerksamkeit. Das Triebmodell, das Schiller entwickelt, geht aus von der Polarität zwischen sinnlichem *Stoff* (*ύλη*) und intentionaler *Form* (*μορφή*). Der subjektive Idealismus Fichtes 1794 hat den „transzendentalen Weg“ vorgezeichnet, den Schiller dann mit einer eigenen Intention gegangen ist. Die Forderung nach der durch Vernunft legitimierten *Freiheit*, sei sie ethisch oder ästhetisch, ist ihnen als Primat gemein, so etwa, wenn Schiller von einem „idealischen Menschen“ spricht, den ein jeder in sich trage (ÄE 4,316).

³⁸⁶ G. W. F. Hegel: „Ästhetik“ (Anm. 11). In: *Werke*, Bd. XIII, S. 151 f. [Teil I, Kap. 1, Abs. 1: Die Idee des Schönen, S. 151–157].

Zum Ausgangspunkt seiner wahrnehmungstheoretischen Überlegungen nimmt Schiller sich den „Zustand der bloßen Bestimmbarkeit“, in dem der Mensch über seine Erkenntnisdispositionen in reiner Potentialität verfügt. Schiller gibt diesem Zustand noch andere Bezeichnungen: „Zustand des menschlichen Geistes vor aller Bestimmung“, „Bestimmbarkeit ohne Grenzen“ im „weiten Reiche des Möglichen“, „Zustand der Bestimmungslosigkeit“ und „leere Unendlichkeit“ (ÄE 19, 368). All diesen Bestimmungen ist gemein, dass sie den Menschen als *unbestimmt* vorstellen, in einem Zustand *vor aller Erfahrung*.

Der Preis, den das Gemüt für den Zugang zur Wirklichkeit zahlt, ist der Verlust seines ehemals unendlichen Vermögens: „Realität ist also da, aber die Unendlichkeit ist verloren“ (ÄE 19, 369). Der (besondere) Stoff begrenzt die (allgemeine) Form; dadurch, dass der Stoff seiner (räumlichen) Gestalt und (zeitlichen) Veränderung nach bestimmt wird. Nach Kant sind *Raum und Zeit* „reine Anschauungen a priori“ (KrV B73); und empirische Anschauungen werden erst durch „*Einschränkungen*“ jener (unendlichen) Formen bestimmt (vgl. KrV B39; B48). Schiller schrieb analog: „Wir gelangen also nur durch *Schranken* zur Realität, nur durch Negation oder Ausschließung zur Position oder wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unserer freien Bestimmbarkeit zur Bestimmung“ (ÄE 19,369). Um *Bewegung* und *Veränderung* denken zu können, wäre es mit Kant erforderlich, dass sich die Formen der Sinnlichkeit mit der Erfahrung verbinden:

„Daher das Bewegliche etwas sein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Eben so kann die transzendente Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Dasein, und der Sukzession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert“ (KrV B58).

Bei Schiller heißt es entsprechend: „Wir gelangen also freylich nur durch den Theil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen auch nur durch das Ganze zum Theil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze“ (ÄE 19,369). Fichte hatte für beide Seiten einen Trieb gefordert.³⁸⁷ Indem Schiller dieser Forderung folgte, wich er von Kant ab, und prädierte den beiden Kräften – dem *Stofftrieb* und dem *Formtrieb* – antithetische Prädikate:

³⁸⁷ Vgl. J. G. Fichte: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ [1794, ²1802]. – Nach der 2. verb. Ausg. Jena & Leipzig: Gabler, 1802. – In: *Werke* (Anm. 57), Bd. I: Schriften zur theoretischen Philos., S. 83–328: S. 326 [§ 11: Achter Lehrsatz. Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können, S. 322–328]: „Was entweder idealisch gesetzt, oder gefühlt werden soll, dafür muss sich ein Trieb aufzeigen lassen.“

Tafel der zwei Grundtriebe im Menschen

(frei nach ÄE 19,369 f.)

<i>Stofftrieb</i>	<i>Formtrieb</i>
Empfinden	Denken
Leiden	Tätigkeit
besonders	allgemein
zufällig	notwendig
Materie/ Stoff	Form
(einzelne) Empfindung	(allgemeines) Gesetz
beschränktes Dasein	absolutes Dasein

Der „Uebergang“ von der unbestimmten Materialität zur absoluten Formalität soll durch das Schöne ermöglicht werden; jedoch nicht so, als könnte der Zwischenraum dadurch ausgefüllt werden, was unmöglich ist, denn, so stellt Schiller fest, „diese Kluft ist unendlich“ (ÄE 19,369). Gemeint ist die „unübersehbare Kluft“, die Kant zufolge „zwischen dem *Gebiete des Naturbegriffs*, als dem Sinnlichen, und dem *Gebiete des Freiheitsbegriffs*, als dem Übersinnlichen, befestigt ist“ (KU BXIX). Um diese Kluft zu überwinden, muss nach Schiller ein neues selbständiges Vermögen dazwischentreten. Obwohl Schiller den Begriff nicht verwendet, lässt sich daraus, dass er als die „unmittelbare Handlung“ des besagten Vermögens den „Gedanken“ benannte, und aus einem vorhergehenden Hinweis darauf, dass der „Gedanke“ aus der Fähigkeit zu „urtheilen [sic!]“ resultiere, erschließen, dass jenes Vermögen mit der *Urteilkraft* identifizierbar ist (ÄE 19,369). So lässt sich auch verstehen, weshalb Schiller konkretisierte, die Schönheit sei nur Mittel, „insofern die den Denkkraften Freyheit verschafft, ihren eigenen Gesetzen gemäß sich zu äußern“ (ÄE 19,370). Erst dadurch, dass der Mensch einerseits über *Verstand*, *Urteilkraft* und *Vernunft* andererseits über *Sinnlichkeit* und *Einbildungskraft* verfügt, wird das Schöne möglich. Damit ist die Schönheit zugleich ein spezifisch menschliches Phänomen (vgl. KU B15).

Für das Denken wird *Autonomie* gefordert, trotz der Grenzen, innerhalb derer es, wenn es sich auf sinnliche Empfindung bezieht, notwendig eingeschlossen ist. Daher führt Schiller dem drohenden Widerspruch beugend an, die Freiheit des Denkens könne nur *negativ*, nur dadurch, dass keine sinnliche Anschauung gegeben werde, jedoch niemals *positiv*, was hieße, *aktiv* durch irgendeine Macht beschränkt werden (vgl. ÄE 19,370). So liege denn auch, wenn von der „Stärke des Affekts“ die Rede ist, eigentlich eine „Schwäche des Geistes“ zugrunde (ebd.), welcher den jeweiligen Affekt nicht kontrolliert. Die sogenannte *Macht der Sinne* wäre demnach ein (un)willkürlicher *Machtverzicht des Geistes*. Die Herrschaft der Affekte wäre demnach wie die „Unmündigkeit“ in Kants Definition der Aufklärung „selbstverschulde[t]“ (WA 35 [481]). Die Schönheit kann das Gemüt dazu

anregen, ein Spiel der Erkenntniskräfte in Gang zu setzen und also eine Tätigkeit veranlassen, die dann aber eine *autonome Tätigkeit* der Erkenntnisvermögen ist.

Aus dem scheinbar durch die Verlagerung ins Subjekt gelösten Problem der Vermittlung von *Denken* und *Empfinden* ergibt sich für Schiller ein neues Problem: der Verdacht, er habe damit die „Selbständigkeit des Gemüts auf Kosten seiner Einheit gerettet“ (ÄE 19,370). Gemäß der transzendentalen Methode – „die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (KrV B25) –, löst Schiller den Widerspruch einer *Einheit in der Vielfalt* nicht auf, sondern erklärt ihn dadurch, dass die „Entgegensetzung im Gemüthe“ *und* die „absolute Einheit desselben“ als „gleich *nothwendige* Bedingungen der Erfahrung“ gelten müssten (ÄE 19,371). Das Gemüt vereint diese dualistische Gegensätze in sich, ohne dass es in dadurch in zwei Substanzen zerfiele: „Beyde Triebe existiren und wirken zwar in ihm [d. i. dem Menschen], aber er selbst ist weder *Materie* noch *Form*, weder *Sinnlichkeit* noch *Vernunft* [...]“ (ebd.). Das Auge muss nicht sonnengleich sein, um zu sehen, die Erkenntnisvermögen werden nicht durch einen Substanz- sondern einen Funktionsbegriff beschrieben. Die „doppelte Nöthigung“ (ebd.) durch die in einander entgegen gesetzten Richtungen nach Befriedigung strebenden Triebe – den auf äußere Empfindung gerichteten sinnlichen Trieb und den auf das abstrakte Denken zielenden Formtrieb – sieht Schiller in der (transzendentalen) Notwendigkeit, die beide besitzen, aufgehoben. Die Grundtriebe bestimmen sich wechselseitig: Ohne den auf die sinnliche Materie bezogenen Stofftrieb besäße der Mensch gleichsam *Weltbegriffe ohne Welt*, ohne den auf den Verstand gegründeten Formtrieb besäße er sinnliche *Mannigfaltigkeit ohne Begriffe*. Nur im Zusammenspiel von Form- und Stofftrieb ist eine Harmonie von Erfahren und Begreifen möglich.

b) *Person und Zustand*

Das Ideal des Charakters sieht Schiller in dessen *Totalität*, die im Fortgang des Zivilisationsprozesses verloren gegangen sei:

„Sie [d. i. die Freiheit] nimmt ihren Anfang erst, wenn der Mensch vollständig ist, und seine beyden Grundtriebe sich entwickelt haben; sie muß also fehlen, so lang er unvollständig und einer von beyden Trieben ausgeschlossen ist, und muß durch alles das, was ihm seine Vollständigkeit zurückgiebt, wieder hergestellt werden können“ (ÄE 20,373 f.).

Dazu bedarf es eines vermittelnden *Spieltriebes*, der aber eigentlich keinen eigenständigen Trieb, sondern das (Zusammen)Spiel zwischen den beiden Grundtrieben bezeichnet. Zur Erläuterung nimmt Schiller vier mögliche Relationen von Dingbeschaffenheiten und Erkenntnisapparat an, nämlich die Beurteilung in *physischer, logischer, moralischer* oder *ästhetischer* Hinsicht.

*Tafel der vier möglichen Beziehungen unseres Denkens
auf ein Ding in der Erscheinung*
(frei nach ÄE 20,375 f., Fußn.)

	<i>physische Beschaffenheit</i>	<i>logische Beschaffenheit</i>	<i>moralische Beschaffenheit</i>	<i>ästhetische Beschaffenheit</i>
<i>Eine Sache bezogen auf</i>	unsern sinnlichen Zustand	den Verstand	den Willen	das Ganze unsrer verschiedenen Kräfte
<i>...liefert uns</i>	Daseyn und Wohlseyn	Erkenntnis	einen Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen	kein bestimmtes Objekt für eine einzelne Kraft
<i>...zeigt sich in</i>	Dienstfertigkeit	Unterhaltung	Charakter	der bloßen Betrachtung (durch die Erscheinungsart)
<i>...bezweckt</i>	Annehmlichkeit	Denktätigkeit	Achtung	Wohlgefallen
<i>...erzieht zu</i>	Gesundheit	Einsicht	Sittlichkeit	Geschmack & Schönheit (Harmonie geistiger & sinnlicher Kräfte)
<i>Das Gemüt handelt</i>	[unmittelbar, determiniert]	mit logischer Nothwendigkeit beym Denken	mit moralischer Nothwendigkeit beym Wollen	frey von allem Zwang (Gesetze werden nicht vorgestellt)

Was Schiller sucht, ist eine der ästhetischen Beschaffenheit der Dinge entsprechende mittlere (*freie*) Stimmung des Gemüts, was er mittels eines Vergleichs veranschaulicht: Die Waagschalen einer Waage stehen auf gleicher Höhe, wenn sie *leer* sind, oder wenn sie *gleiche* Gewichte enthalten; das heißt wenn Sinnlichkeit und Vernunft „*zugleich thätig*“ sind, heben sie ihre „bestimmende Gewalt“ gegenseitig auf, bewirken durch ihre Entgegensetzung „eine Negation“, und das Gemüt wird weder „physisch noch moralisch genöthigt“, sondern ist „auf beyde Art thätig“ (ÄE 20,375). Josef Früchtl ordnet das erste Glied der Alternative, dass die Waagschalen *leer* seien, Kant zu und nennt diese Auffassung „puristisch“; Schiller hingegen favorisiere das zweite Glied der Alternative, dass die Schalen der „ästhetischen Urteilswaage“ gleich stehen und nennt dies ein „integratives“ Modell.³⁸⁸ Während die ästhetische Stimmung bei Kant gerade durch das von aller Bestimmung freie Spiel charakterisiert wird, betont Schiller das schöpferische *Potenzial*, das in einer ergebnisoffenen Bestimmbarkeit liegt. Bereits Kant hat darauf hingewiesen, dass die Erkenntniskräfte bei ästhetischen Vorstellungen durchaus mit „im Spiel“ seien und deshalb die ästhetische Beurteilung „unabsichtlich“ mit der logischen Beurteilung verglichen werde (KU BXLIV).

Es handelt sich folglich um einen Gemütszustand, der zwischen dem physischen Zustand sinnlicher (Fremd-)Bestimmung und dem logisch-moralischen Zustand übersinnlicher (Selbst-)Bestimmung vermittelt, indem beide in Wechselbe-

³⁸⁸ Vgl. J. Früchtl: *Ästhetische Erfahrung & moralisches Urteil* (Anm. 27), S. 80 f.

stimmung zu einer realen und aktiven Bestimmbarkeit vereint werden – dies ist es, was Schiller den *ästhetische Zustand* nennt (vgl. ÄE 20,375). Martin Heidegger erläutert Schillers Unterteilung wie folgt: das Ästhetische sei im Allgemeinen die „sinnliche Wahrnehmung (*sensatio*)“, die sich wiederum „*physikalisch*“ betrachten lasse (eine Sache bezieht sich auf meinen sinnlichen Zustand, z. B.: Der Tisch ist hart; Empfindung wird verursacht durch ein Ding), *logisch* (eine Sache bezieht sich auf meinen Verstand, z. B.: Der Tisch ist keine Uhr; Verschiedenheit, Gleichheit, Einheit u. dergl. kann ich nicht sehen), *moralisch* (die Sache kann sich auf unseren Willen beziehen) oder im Sinne der *ästhetischen* Beschaffenheit (eine Sache bezieht sich auf das Ganze unserer Verschiedenen Kräfte; Sinnlicher Zustand, Verstand, Wille).³⁸⁹

Die ästhetische Gemütsverfassung ist gleichsam ein Durchgangsstadium, in dem Fühlen und Denken in Wechselbestimmung stehen. Notwendig wird die prozessuale Folge der Zustände durchlaufen, immer von neuem ergibt sich ein Wechsel, der durch das Spiel der Triebe veranlasst wird. Johann Gottlieb Fichte spricht in seiner Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 von einem „Trieb nach Wechsel“, der gleichsam einen inneren Motor anwirft und das Getriebe des Gemüts in Gang hält:

„Der Trieb der Wechselbestimmung geht demnach zugleich aus auf ein Gefühl. In ihm sind daher ideale Thätigkeit und Gefühl innig vereinigt; in ihm ist das ganze Ich Eins. – Wir können ihn insofern nennen den Trieb nach Wechsel überhaupt. – Er ist es, der sich durch das Sehnen äußert; das Object des Sehnsens ist etwas anderes, dem Vorhandenen entgegengesetztes.“³⁹⁰

Es wird dem Menschen nicht möglich sein, längere Zeit in einem bestimmten Zustand zu verharren, sondern er wird stets dem Wechsel unterworfen sein. Sowohl den Begriff des *Triebes*, wie den der *Wechselbestimmung* entlehnt Schiller von Fichte. In Anknüpfung an das ontologische Modell von *Form-* und *Stofftrieb* sowie an die transzendente Bestimmung von *Person* und *Zustand*, hat Schiller vier mögliche Gemütszustände entwickelt.

Das Gemüt ist *bestimmbar*, „bloß insofern es überhaupt nicht bestimmt ist“ und „insofern es nicht ausschließlich bestimmt, d. h. bey seiner Bestimmung nicht beschränkt ist“; und das Gemüt ist *bestimmt* „insofern es überhaupt nur beschränkt ist“ (empfindet) und „insofern es sich selbst aus eigenem absoluten Vermögen beschränkt“ (denkt) (ÄE 21,376). Von der Bestimmungslosigkeit ausgehend, wird das Gemüt zunächst durch die Sinne bestimmt, um sich anschließend, nachdem es den ästhetischen Zustand durchlaufen hat, im logisch-moralischen

³⁸⁹ Vgl. M. Heidegger: *Schilles Briefe* (Anm. 10), S. 15 f. [1. Sitzung am 4. Nov. 1936].

³⁹⁰ J. G. Fichte: „Grundlage der ges. Wissenschaftslehre“ (Anm. 387). In: *Werke*, Bd. I, S. 320 [§ 10: Siebenter Lehrsatz. Der Trieb muß gesetzt und bestimmt werden, S. 301–322].

Zustand (autonom) durch Vernunft zu bestimmen. Die passiven Zustände sind *Leere* und *Leiden*, die aktiven Zustände sind *Fülle*, bzw. „Negation aus innerer unendlicher Fülle“, und *Kraft*, bzw. „Beschränkung aus innerer unendlicher Kraft“ (ÄE 20,377):

Tafel der vier möglichen Zustände des Gemüts

(frei nach ÄE 21,376 f.)

	<i>bestimmbar</i>	<i>bestimmt</i>
<i>passiv</i>	Zustand der passiven Bestimmbarkeit (bestimmungslos)	Zustand der passiven Bestimmung (physisch/ sinnlich)
<i>aktiv</i>	Zustand der aktiven Bestimmbarkeit (ästhetisch)	Zustand der aktiven Bestimmung (logisch-moralisch)

Empfinden und Denken haben zwar eine Gemeinsamkeit, denn das Gemüt ist in beiden Zuständen „determinirt [sic!]“, entweder psychologisch als *Individuum* oder moralisch als *Person*; und auch der ästhetischen Bestimmbarkeit und Bestimmungslosigkeit ist eines gemein, da jedes „bestimmte Daseyn [sic!]“ jeweils ausgeschlossen ist (ÄE 20,377). Die Unterschiede sind jedoch gravierend. Empfinden und Denken entfernten sich, so Schiller, „ins Unendliche“ voneinander, und auch die Bestimmungslosigkeit und die ästhetische Bestimmbarkeit seien „unendlich verschieden“, verhielten sich wie das Nichts zur Allheit, die „leere Unendlichkeit“ werde ersetzt durch eine „erfüllte Unendlichkeit“, sie werde „ästhetische Bestimmungsfreyheit“ (ebd.). Damit ist Schiller zufolge auch das Schöne möglich gemacht. Es liegt in einem Zwischenraum, der alle Kräfte potentiell in sich schließt und in ein wechselseitiges Spiel versetzt. Heidegger hat den Gegensatz einer „leere[n] Unendlichkeit“, die eine Bestimmbarkeit habe, und einer „unendlichen Leere“, die keine Bestimmbarkeit habe, mit „Raum und Zeit“ auf der einen und dem „Nichts“ auf der anderen Seite identifiziert.³⁹¹

c) *Die Paradoxie des Ästhetischen*

Aus der Autonomie des ästhetischen Zustandes leitet Schiller die Bedingung der Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit ab. Ihm sei das Schöne, auf den Begriff gebracht, eine „zweyte Schöpferin“ (ÄE 21,378). Dieses zentrale Resultat der *Briefe* soll hier mittels einer analytischen Kritik der Argumentationsstruktur auf seine Stringenz hin überprüft werden.

³⁹¹ M. Heidegger: *Schillers Briefe* (Anm. 10), S. 27 f. [2. Sitzung am 11. Nov. 1936].

Aus der Untersuchung der Gemütszustände hat Schiller die Definition gewonnen, der ästhetische Zustand sei eine aktive Bestimmbarkeit, also:

- (1) „Im ästhetischen Zustande ist der Mensch [...] Null“; d. h. unbestimmt.
- (2) Wenn dies so ist, dann ist das Schöne „in Rücksicht auf Erkenntnis und Gesinnung [...] völlig indifferent und unfruchtbar“ (ÄE 21,377).

Wider Erwarten ist die ästhetische Bestimmbarkeit gemäß der ersten Prämisse zunächst vereinbar mit jenen Positionen, die dem Schönen eine epistemologische, moralische, ja selbst eine pädagogische Funktion absprechen. Dies sei, so Schiller, bereits durch die Erfahrung einsehbar, denn die Schönheit gebe „kein einzelnes Resultat“ (weder für den Verstand noch für den Willen), sie führe keinen „Zweck“ aus (weder *technisch* noch *moralisch*), finde „keine einzige Wahrheit“ und helfe „keine einzige Pflicht“ erfüllen, sie sei also „gleich ungeschickt, den Charakter zu gründen, und den Kopf aufzuklären“ (ÄE 21,377). Wenn das Schöne nicht konstitutiv für Erkenntnis und Moralität ist, dann bleibt die Würde, der „Werth eines Menschen“, durch die ästhetische Kultur „völlig unbestimmt“ (ÄE 21,377). Aus dieser, von der Warte der Wirkungsästhetik aus gesehen, ernüchternden Voraussetzung zieht Schiller den Schluss:

- (3) Also ist durch das Schöne (bloß) erreicht, dass es dem Menschen „von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will – daß ihm die Freyheit, zu seyn, was er seyn soll, vollkommen zurückgegeben ist“ (ÄE 21,377).

Spätestens Schillers Bewertung dieser Konsequenz spricht nun eine deutlich andere Sprache: „Eben dadurch aber ist etwas unendliches erreicht“; die Möglichkeit der freien Selbstentfaltung des Menschen gemäß seiner natürlichen Anlagen setzt voraus, dass er weder eine „einseitige Nöthigung der Natur bey dem Empfinden“, noch die „ausschließende Gesetzgebung der Vernunft bey dem Denken“ erfährt, und also frei ist von äußeren und inneren Zwängen (ÄE 21,378). Wenn diese Freiheit von sinnlicher und kognitiver Gesetzmäßigkeit für das Menschsein notwendig ist, und wenn sie dem Menschen durch das Schöne zurückgegeben werden kann und muss, dann ist ästhetische Stimmung die „Schenkungen der Menschheit“ und damit natürlicherweise die „höchste aller Schenkungen“ (ÄE 21,378).

Natur und Freiheit müssen nach dem Prinzip der *Wesensbestimmung* des Menschen zusammengebracht werden:

- (1) Die erste Schöpferin des Menschen als vernunftbegabtes Sinnenwesen ist die Natur, durch die er seine „Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustand, in den er kommt“ besitzt, die also verloren ist, wenn er physisch-sensualistisch von außen oder moralisch-intellektuell von innen her bestimmt wird.

- (2) Wenn diese natürliche Bestimmungslosigkeit die Bedingung der Freiheit ist, dann „muß“ sie dem Menschen, „wenn er zu einem entgegengesetzten [Zustand] soll übergehen können, jedes Mal aufs neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden“.
- (3) Also ist „die Schönheit unsre zweyte Schöpferin“ (ÄE 21,378).

Beide Prinzipien, Natur und Freiheit, sind gleichermaßen notwendige Bedingungen des Menschseins, wobei die Natur determiniert, was daraus aber gemacht wird, unserem freien Denken und Wollen überantwortet ist, worin jene Naturanlage besteht. Natur und Freiheit sind demnach nicht für sich mit Determination und Autonomie identifizierbar, sondern ineinander verschränkt.

Zur eigentlichen Paradoxie in der Bestimmung einer „ästhetische[n] Stimmung des Gemüths“ führt der Syllogismus eingangs des zweiundzwanzigsten Briefes:

- (1) Der ästhetische Zustand ist ein „Null[-Zustand]“ im Hinblick auf „einzelne und bestimmte Wirkungen“.
- (2) Der ästhetische Zustand ist deshalb zugleich ein „Zustand der höchsten Realität“ im Hinblick auf „die Abwesenheit aller Schranken“ und die „Summe der Kräfte“.
- (3) Also ist der ästhetische Zustand der „fruchtbarst[e] in Rücksicht auf Erkenntniß und Moralität“ (ÄE 22,379).

Fasst man den Argumentationsgang des einundzwanzigsten und zweiundzwanzigsten Briefes zusammen, dann ist der ästhetische Zustand, weil er im Besonderen weder für die Verstandes-, noch für die Willensbildung eine *bestimmte* Wirkung entfaltet, im Allgemeinen für eine unbestimmte Verstandes- und Willensbildung am wirksamsten. In ihrer Zwecklosigkeit liegt hier der höchste Zweck der Schönheit, nämlich die Funktion, frei von Bestimmung zu machen, sei es Fremd- oder Selbstbestimmung.

Um Paradoxien aufzulösen, gibt es Richard M. Sainsbury zufolge drei Möglichkeiten: erstens die Schlussfolgerung des Arguments akzeptieren, zweitens die logische Folgerung als fehlerhaft ablehnen oder drittens eine oder mehrere Prämissen verwerfen.³⁹² Da Schiller behauptete, sein Schluss, die Schönheit sei unsere zweite Schöpferin, wäre „nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig“ (ÄE 21,378), muss er einer solchen Betrachtung zugänglich sein.

Schiller stellt zwei Prämissen auf. Zum einen verfüge der Mensch natürlicherweise über Sinnlichkeit und Vernunft, die ihn aktiv oder passiv bestimmten, und seine Freiheit müsse demnach durch ein Drittes gewährleistet werden; zum anderen sei der Mensch im ästhetischen Zustand unbestimmt, und im Schönen zeige sich seine vollständige Freiheit. Schiller orientiert sich implizit an den drei Forderungen der Inschrift am Apoll-Tempel zu Delphi: „*Erkenne Dich selbst!*“ (γνῶθι

³⁹² Vgl. Richard Mark Sainsbury: *Paradoxien. Erweiterte Ausgabe [Paradoxes. Second Edition, 1995]*. Übers. v. Vincent C. Müller. Stuttgart: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 18135), S. 51.

σεαυτόν); „Nichts im Übermaß!“ (μεδὲν ἄγαν) und „[Werde, der] Du bist! (εἶ)³⁹³. Allerdings werden diese Imperative bei Schiller in eigentümlicher Weise interpretiert. Der Mensch bleibt durch die ästhetische Stimmung zwar *physisch-sinnlich* und *geistig-moralisch* unbestimmt – erkennt sich also nicht – wird aber gleichzeitig, nämlich gerade *durch* diese Unbestimmtheit in die Lage versetzt, sich selbst seiner Naturanlagen gemäß zu verwirklichen, das heißt in Freiheit zu leben.

Wenn man das Gelingen dieses Unterfangens mit Aristoteles als „ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit“³⁹⁴ deutete – womit sich zugleich die Möglichkeit erschlosse, glücklich zu werden –, und wenn man es bei der Bestimmung des Menschen als eines „vernünftigen Lebewesens“ mit Hegel hielte: „Es ist ein altes Vorurteil, daß das, wodurch sich der Mensch von dem Tiere unterscheidet, das Denken ist; wir wollen dabei bleiben“³⁹⁵; dann ließe sich sowohl die innere, als auch die äußere Grenzbestimmung akzeptieren, die beide in Schillers erster Prämisse enthalten sind. Der Mensch ist ein *vernunftbegabtes Sinnenwesen* und besitzt damit eine Doppelnatur, wobei der rationale Teil gegenüber dem sinnlichen Teil wesensbestimmend ist.

Der Mensch verhält sich nur dann seiner Natur gemäß, wenn er auf der persönlichen und gesellschaftlichen Ebene die Ausbildung seiner Anlagen aktiv befördert. Interessanter Weise steht der Mensch also einerseits außerhalb der Natur, indem er von ihr sich frei sprechen und sie zu beherrschen versuchen kann, andererseits ist er angehalten, seine eigene Natur nicht zu verleugnen, sondern sich ihr gemäß zu verhalten. Ob man dies optimistisch bewertet, indem davon ausgegangen wird, es sei ihm möglich, sich selbst seiner Bestimmung gemäß zu verwirklichen; oder ob man dies ‚pessimistisch‘ deutete, wie man Sartre interpretieren könnte, wenn er sagt, dass der Mensch „zur Freiheit verurteilt“ sei³⁹⁶. Jedenfalls ist der Mensch der Determination enthoben, insofern er sein eigenes Verhalten zumindest reflektieren kann.

³⁹³ Zit. nach: Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen* [*De hominis dignitate*, 1496]. Auf der Textgrundlage der *Editio princeps* hrsg. u. übers. v. Gerd von der Gönna. – Lat.-dt. Parallelausg. Unveränd. Nachdr. der Ausg. von 1997. – Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 9658), S. 32 f.: (1) „ne quid nimis“, (2) „cognosce te ipsum“, (3) „es“.

³⁹⁴ Aristoteles: *Nik. Eth.* (Anm. 79), S. 17 [I.6, 1098a 16]; vgl. *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. IX, S. 11: „[...] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν [...]“.

³⁹⁵ G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XVIII, S. 23, Fußn. [Einl. (Heidelberger Niederschrift, 1817), A. Bestimmung der Geschichte der Philos., S. 19–27].

³⁹⁶ Jean Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [*L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. Hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Übers. v. Traugott König & Hans Schöneberg, Bd. III: *Philos. Schriften I*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991, S. 838 [565]: „Tatsächlich sind wir eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein: wir sind zur Freiheit verurteilt [...]“.

Handelt es sich hingegen eine (unzulässige) Gebietsüberschreitung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), wenn Schiller aus dem Konzept des ästhetischen Zustands ableitet, dass dieser mit *Notwendigkeit* durchlaufen werden müsse? Wären nicht auch andere Optionen denkbar, durch die Mensch seine Freiheit verwirklichen könnte? Erst aus der *Definition* des ästhetischen Zustands folgt, dass die Schönheit auf Basis von natürlichen Anlagen jenes *Dritte*, d. i. die ihrerseits unbedingte Bedingung der Möglichkeit einer vollständigen menschlichen Existenz sei, indem sie wechselseitige Übergänge von der Sinnenempfindung über die Verstandestätigkeit zum Willensentschluss und umgekehrt ermöglichte.

Eines latenten Widerspruches gewiss, verteidigte Schiller dieses Postulat präventiv gegen Anfechtungen. Wie bereits mit Fichte festgestellt worden ist³⁹⁷, wird ein bestimmter Zustand von der Person, die sich darin befindet, nicht lange ertragen. Schiller nennt Affekte, „Furcht vor der Leerheit“ oder „Furcht vor Beschränkung“ als Gründe (ÄE 21,378, Fußn.). Der Mensch sieht sich dazu genötigt, das Vakuum absoluter Selbstbestimmung in sich selbst und den Zwang realer Fremdbestimmung in der Welt jeweils zugunsten des entgegengesetzten Zustands zu fliehen, um der Furcht vor dem *Nichts* oder der *Überfülle* zu entgehen. Da sich dieser Wechsel meist unreflektiert vollzieht, wird die ästhetische Stimmung, die Schiller zufolge jederzeit dazwischentritt, nicht immer bemerkt und weniger noch als solche erkannt. Ein möglicher Einwand gegen Schillers Konzeption wird demnach durch dessen Hinweis entkräftet, dass ein fehlender empirischer Nachweis nicht dazu berechtigt, den ästhetischen Zustand in seiner (transzendentalen) Notwendigkeit anzuzweifeln. Und in der Tat ist die Freiheit ja ein Postulat der reinen praktischen Vernunft und kann weder empirisch verifiziert, noch logisch deduziert werden. Eine Prüfung der *logischen* Stringenz von Schillers Argumentation stößt hier an eine Grenze, die unüberwindbar ist. Auch die Begriffe *Natur* und *Freiheit*, *Stoff* und *Form*, *Zustand* und *Person* sind Vernunftbegriffe.

Potenziell böten sich drei Möglichkeiten an, um Schillers Schluss dennoch plausibel zu begründen, nämlich im Sinne eines *hypothetischen*, *disjunktiven* oder eines *kategorischen* Vernunftschlusses. Hypothetisch gesehen, könnten die Prämissen anerkannt und so das Ergebnis der Argumentation akzeptiert werden. Dies würde eine kritische Reflexion auf die Notwendigkeit des Konzeptes ausblenden. Disjunktiv gesehen könnten die Prämissen und mit ihnen das Gesamtkonzept entweder anerkannt oder verworfen werden. Dies würde aber ebenfalls in die Beliebigkeit führen. Es bleibt eine dritte Möglichkeit, nämlich dem Schönen seine Aufgabe trotz ihres indemonstrablen Charakters kategorisch festzusetzen. Dies wäre, für sich genommen, ideologisch. Da die Freiheit nicht theoretisch bestimmt werden kann, wird sie ins Praktische gewendet, und so zu einer *unbedingten* Forderung; spricht Schiller doch von der Möglichkeit des Menschen, durch das Schöne

³⁹⁷ S. o. [Kap. VI, Abs. 3 b), S. 155 (Anm. 390)].

„zu *seyn*, was er *seyn soll*“ (ÄE 21,378), einer Identität von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung.

Im vierundzwanzigsten Brief fügt Schiller hinzu, der Mensch solle weder ein „vernunftloses“ noch ein „vernünftiges Thier“ sein, sondern „er soll Mensch sein“, denn: „Beyde Gesetzgebungen sollen vollkommen unabhängig von einander bestehen, und dennoch vollkommen einig seyn“ (ÄE 24,393). Die Vereinigung des Unvereinbaren negiert nicht den Widerspruch, sondern die Art und Weise, ihn auszutragen. In Sulzers *Theorie der schönen Künste* heißt es ganz ähnlich:

„Der rohe Mensch ist blos grobe Sinnlichkeit, die auf das thierische Leben abzielt; der Mensch, den der Stoiker bilden wollte, aber nie gebildet hat, wäre blos Vernunft, ein blos erkennendes und nie handelndes Wesen; der aber, den die schönen Künste bilden, steht zwischen jenen beyden grade in der Mitte; seine Sinnlichkeit besteht in einer verfeinerten inneren Empfindsamkeit, die den Menschen für das sittliche Leben wirksam macht.“³⁹⁸

Das gesuchte *Dritte* ist demnach ein bestimmtes Verhältnis, in dem Denken und Empfinden zueinander stehen. Dieses Verhältnis darf weder ein Reduktionismus auf eines der Glieder, noch deren Antagonismus oder deren Nivellierung, sondern es muss *spielerisch*, d. i. scheinbar frei von Bestimmung, sein. Ein Blick auf die zentrale Formulierung im fünfzehnten Brief mag diese Deutung bestätigen:

„Nun spricht aber die Vernunft: das Schöne soll nicht bloß Leben und nicht bloß Gestalt, sondern lebende Gestalt, das ist, Schönheit seyn; indem sie ja dem Menschen das doppelte Gesetz der absoluten Formalität und der absoluten Realität diktiert. Mithin thut sie auch den Ausspruch: der Mensch soll mit der Schönheit *nur spielen*, und er soll *nur mit der Schönheit* spielen. Denn, um es endlich einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ (ÄE 15,359).

Diese ästhetische Konstitution des Menschen könnte man den *ästhetischen Imperativ* nennen. Das *freie Spiel* mit der Schönheit ist sowohl eine Tätigkeit, deren Form alle Fremdbestimmung ausschaltet, als auch ein Zustand, dessen Realität jede Selbsttäuschung ausschließt. Um nicht dogmatisch zu werden, muss das Prinzip der ästhetischen Autonomie ein „Paradoxon“ bleiben, wie Schiller es eingangs der Briefe angekündigt hat (vgl. ÄE 1,310).

In dieser Einsicht zeigt sich, neben der wiederholten Ermahnung durch Goethe, ein weiterer Anlass dafür, dass Schiller Ende des Jahres 1795 von einer philosophischen Beschäftigung wieder Abstand nahm. Es handelte sich dabei um einen aus dem Mangel der Spekulation selbst erwachsenen Grund. Bereits Anfang 1795 schrieb Schiller unter dem Eindruck der ersten Lektüre des *Wilhelm Meister* an

³⁹⁸ J. G. Sulzer: Art. „Künste; Schöne Künste“. In: *Theorie d. Künste* (Anm. 41), Bd. III, S. 72–95: S. 78.

Goethe: „So viel ist gewiß, der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Carricatur gegen ihn.“³⁹⁹ Die Doppelgestalt der Schönheit im Spannungsfeld von ästhetischer Erfahrung und ästhetischer Theorie verleiht dem Phänomen des Schönen einen autonomen Status, den es selbst dann nicht verliert, wenn es in einer Regel gefasst wird; nur dass diese Regel als solche notwendig diskursiv und somit von der schönen Empfindung selber unendlich weit getrennt bleiben muss.

Die Vorstellung des Schönen als Imperativ enthält eine ästhetisch-teleologische Paradoxie. Die theoretisch aufgestellte Forderung zum ausschließlichen Spiel mit der Schönheit ist unbedingt, darf jedoch praktisch nicht befolgt werden, damit sie ihren Spielcharakter nicht verliert, und gleichzeitig ist es die Vernunft selbst, die dieses Gesetz „diktiert“ (ÄE 15,359). Wenn der Mensch sich menschlich verhielte, dann bedürfte er des ästhetischen Sollens eigentlich nicht, da die Freiheit bereits in seiner Natur liegt. Das Schöne wäre dann einer Emanation vergleichbar. In der Theorie bleiben sowohl die Freiheit, als auch die Schönheit Postulate, die allerdings durch praktische Vernunft einzufordern sind. Hier zeigt sich die Einheit von Forderung und Tat in spezifischer Form.

Naturdetermination und Willensfreiheit bilden eine *Antinomie* der Vernunft, in der weder das eine noch das andere bewiesen werden kann, aber sowohl das eine, als auch das andere als Idee unauflöslich bestehen bleibt, da es erst durch begriffliche Fixierung als Dichotomie festgeschrieben ist. Im ästhetischen Zustand liegt die dialektische *Einheit der Widersprüche*, und er umfasst durch seinen Totalitätscharakter daher alle Vermögen des Menschen. Schiller schreibt:

„[Eine] Gemüthsbestimmung, welche das Ganze der Menschheit in sich begreift, muß nothwendig auch jede einzelne Aeüßerung derselben, dem Vermögen nach in sich schließen; eine Gemüthsstimmung, welche von dem Ganzen der menschlichen Natur alle Schranken entfernt, muß diese nothwendig auch von jeder einzelnen Aeüßerung derselben entfernen“ (ÄE 22,379).

Wenn er keine „Funktion der Menschheit ausschließend in Schutz“ nimmt, aber einer jeden „günstig“ ist, dann kann der ästhetische Zustand des Gemüts als „der Grund der Möglichkeit von allen“ Funktionen der Menschheit begriffen werden, und damit spezifisch, in Abgrenzung zu allen anderen Zuständen, sind auch die Zeitbedingungen aufgehoben (ÄE 22,379):

„Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weist uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich verei-

³⁹⁹ F. Schiller: „Brief an Goethe vom 7. Jan. 1795“. – Zit. nach: Norbert Oellers: „Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe“. In: Ders.: *Friedrich Schiller. Zur Modernität eines Klassikers*. Hrsg. v. Michael Hoffmann. Frankfurt a. M. & Leipzig: Insel Verl., 1996, S. 81–99: S. 89.

nigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen; und unsre Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren“ (ÄE 22,379).

Die Synthese von Zeitlichem und Außerzeitlichem soll „*allein*“ ästhetisch möglich sein, also im Sinne einer Ausschließlichkeitsopposition. Es kann vielleicht als eine Paradoxie dieser Paradoxie gelten, dass die theoretisch unauflösliche Aporie von *Heteronomie* (des empirischen) und *Autonomie* (des transzendentalen Subjekts) durch das Schöne symbolisiert wird, indem dieser Widerspruch in der ästhetischen Paradoxie selber gegenwärtig ist, ohne dass sein Bestimmungsgrund angegeben würde noch werden könnte, dass aber gerade deshalb dieser Grund eingefordert wird: die (künstlerische) Freiheit.

C.
DAS ÄSTHETISCHE IN DER PRAKTISCHEN
PHILOSOPHIE

VII. Aufklärung als Kritik des sozialen Gefühls

1. Die Kritik der Vorurteile

„[D]ie Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ (Karl Marx)⁴⁰⁰.

Der Begriff des *Vorurteils* lässt sich in Kontinuität zum Wahrheitsbegriff der Aufklärung bestimmen. Im Unterschied zum Begriff der Wahrheit hat der des Vorurteils allerdings erst durch die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts eine programmatische Bedeutung gewonnen. Zahlreiche Schriften von Befürwortern und auch Gegnern der Aufklärung sind Abhandlungen über bzw. gegen Vorurteile.⁴⁰¹

Voltaire definierte ein „Vorurteil“ als eine Meinung ohne Urteil: „*Le préjugé est une opinion sans jugement.*“⁴⁰² Bereits in dieser Definition liegt eine ambivalente Bewertung des Vorurteils. Einerseits wären Vorurteile – zumal wenn sie didaktisch missbraucht werden – abzulehnen. Andererseits ist eine gewisse Vorurteilsstruktur unvermeidlich, um konkrete Urteile überhaupt fällen und systematisch ordnen zu können. Selbst das geflügelte Wort von Karl Marx, dass die Religion „Opium *des* Volks“ sei⁴⁰³, kritisiert weniger das Vorurteil, auf dem Religion (als solche) basiert, als vielmehr die sozialen *Verhältnisse*, die das (falsche) Bedürfnis nach Religion erzeugen und folglich deren systemstabilisierende *Funktion*.

Bereits wenn bei den Vorsokratikern die sogenannten „*doxa*“ kritisiert wurden, konnte damit sowohl eine kritikwürdige (Lehr-)Meinung als auch ein trügerischer (logischer) Schein gemeint sein. Wenn also gewisse (geltende) Lehren kritisiert werden, wird zugleich der Einfluss kritisiert, den sie auf das Bewusstsein der Menschen und deren Auffassung von Wahrheit haben. So gesehen ist die philoso-

⁴⁰⁰ K. Marx: „Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: *MEW* (Anm. 89), Bd. I: 1839–1844. – 6. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1962. – Berlin/DDR: Dietz Verl., 1975, S. 378.

⁴⁰¹ Vgl. bes. Paul Thiry d’Holbach, d. i. Paul Heinrich Dietrich Freiherr von Holbach: „*Essai sur les préjugés, ou De l’influence des opinions sur les mœurs & le bonheur des hommes*“ [1770], D. Diderot. „*Lettre sur l’examen de l’Essai sur les préjugés (Pages contre un tyran)*“ [1771]; bzw. Abraham-Joseph de Chaumeix: *Préjugés légitimes et réfutation de l’Encyclopédie avec un Examen critiques du livre De l’Esprit* [1758], Abbé Armand-Pierre Jacquin: *Les Préjugés* [1760].

⁴⁰² Voltaire, d. i. François Marie Arouet: Art. „*Préjugé*“. In: Ders.: *Dictionnaire philosophique, portatif* [1764 ff.]. 3 Bde. – 6. durchges. u. erw. Aufl. – London: o. V., 1767, Bd. II, S. 434–438: S. 434: „*Le préjugé est une opinion sans jugement. Ainsi dans toute la terre on inspire aux enfants toutes les opinions qu’on veut, avant qu’ils puissent juger. [...] Il y a donc de très-bons préjugés: ce sont ceux que le jugement ratifie quand on raisonne.*“

⁴⁰³ K. Marx: „Kritik der hegelschen Rechtsphilos.“ (Anm. 400). In: *MEW*, Bd. I, S. 378 f.: „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf“.

phische Kritik, die an Vorurteilen geübt wird, in den Augen derjenigen, die solche haben, etwas *Paradoxes*.⁴⁰⁴

Ein Vorbild für die Aufklärung bei deren Suche nach den (Vor-)Bedingungen der Kritik von Vorurteilen ist Francis Bacon gewesen. Bacon nahm im *Novum Organum* eine ähnliche Perspektive ein wie bereits Platon im *Höhlengleichnis*⁴⁰⁵. Die sogenannten ‚*Idole*‘ der Menschen sind Hindernisse für die Suche nach Wahrheit. Bacon unterschied vier Gruppen von Idolen: *Idole des Stammes, der Höhle, des Marktes und des Theaters*.⁴⁰⁶ Der Mensch wird also durch Vorurteile irre geleitet, die geprägt sind durch seine allgemeine Natur, seinen individuellen Gesichtskreis, in dem er gefangen ist, durch den gesellschaftlichen Verkehr sowie mannigfache (philosophische) Erdichtungen. Erst unter zwei Voraussetzungen wäre die Erkenntnis der Wahrheit möglich: Erstens müsste es objektive Wahrheit geben, und zweitens müssten die Hindernisse, die ihrer Erkenntnis im Wege stehen, unwirksam gemacht werden können. Um den Schein vollständig aufzuheben, müsste von einer Position ausgegangen werden können, die von jeglicher Verblendung frei wäre. Dies ist jedoch anscheinend unmöglich, sowohl was die Beurteilung der Natur, als auch die der moralisch-politischen Welt angeht. Der menschliche Verstand könne, so Bacon, niemals etwas „Letztes und Äußerstes“ finden, weil er „ständig im Gleiten“ begriffen sei und zudem zu Trugschlüssen verleitet werde durch den „Willen“ und die „Gefühl[e]“ (*a voluntate et affectibus*).⁴⁰⁷

Die Kritik von Vorurteilen richtete sich in der radikalen Aufklärung denn auch vornehmlich gegen die kirchlichen und weltlichen *Institutionen*, die den Menschen unter dem Deckmantel der Religion absichtlich in Unmündigkeit gehalten hätten. Erstmals wurde ein Atheismus – zumindest im Untergrund – theoretisch gerechtfertigt. Ein Beispiel für diese *littérature clandestine*, in der ‚atheistisch‘ zu nennende Thesen vertreten worden sind, ist der anonym erschienene *Traité des trois imposteurs*. Dabei handelt es sich um eine wohl im letzten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts entstandene Antologie, in der die Religionsstifter Moses, Je-

⁴⁰⁴ Das Wort „Paradox(on)“ (*παράδοξος*) ist komponiert aus „παρά“ (*gegen/ wider*) und „δόξα“ (*Meinung/ Erwartung*). Demnach bezeichnet es ursprünglich etwas *Widersprüchliches, Gegensätzliches* oder *Unerwartetes*, etwas, was wider die Meinung bzw. Erwartung des Publikums vorgetragen wird; vgl. Franz von Kutschera: Art. „Paradox“. In: *Hist. Wb. der Philos.* (Anm. 371), Bd. VII, S. 81 ff.

⁴⁰⁵ Vgl. Platon: „Der Staat [IIOAITEIA]“ (Anm. 133). In: *EiglerA, Bd. IV, S. ???* [VII.1, 514a]; s. o. [Kap. III, S. 55 f.].

⁴⁰⁶ F. Bacon: *Das Neue Organon [Novum Organum]* (Anm. 243), S. 100 (Aph. 39); [S. 100, XXXIX]: „*Quatuor sunt genera idolorum, quae mentes humanas obsident. Iis (docendi gratia) nomina imposuimus; ut primum genus, idola tribus; secundum, idola specus; tertium, idola fori; quartum, idola theatri, vocentur.*“ – Zur Ausführung vgl. ebd., S. 100 ff. [Aph. XLI–XVIV].

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., S. 109 (Aph. 48); [S. 108, XLVIII] und ebd., S. 111 (Aph. 49); [S. 110, XLIX].

sus und Mohammed offen als „Betrüger“ (*imposteurs*) diskreditiert werden.⁴⁰⁸ Damit wurde zugleich die Möglichkeit göttlicher Offenbarung infrage gestellt.⁴⁰⁹ Bei den Verfassern der montierten Texte handelt es sich unter anderem um Lucilio (Julius Caesar) Vanini, François de La Mothe le Vayer, Guillaume Lamy sowie vor allem Hobbes und Spinoza.⁴¹⁰ Die religiösen Wahrheiten sollten hier als Instrumente entlarvt werden, die dem Herrschaftsinteresse Weniger dienten. Diese Form der Religionsskritik hat sich in Frankreich am deutlichsten ausgeprägt. In Deutschland blieb sie zunächst meist auf eine innertheologische Kritik fixiert und in England richtete sich das Interesse der Aufklärung, die hier infolge der *Glorious Revolution* von 1689 bereits politisch wirksam geworden war, vorrangig auf die Teilhabe an rechtlichen und ökonomischen Errungenschaften der Gesellschaft.

Einen Atheismus im engeren Sinne kannten weder die antike noch die mittelalterliche Philosophie.⁴¹¹ Zwar wurde der Erkennbarkeit des göttlichen Wertmaßstabes und dessen Relevanz für das Leben der Menschen immer wieder mit Skepsis begegnet. Aber erst seit dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert wurde das Göttliche *überhaupt* und damit die Grundlage aller (Offenbarungs-)Religion ernsthaft mit philosophischen Argumenten bestritten. In der Antike spottete Xenophanes den Gottesdarstellungen seiner Zeit, weil diese an verschiedenen Orten auch ein unterschiedliches Bild darboten, das zudem jeweils an der äußeren Erscheinung der dort lebenden Menschen orientiert war:

„Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten / und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen, / so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt von Pferden, / die Rinder in der von Rindern, und sie würden solche Statuen weißeln, / ihrer eigenen Körpergestalt entsprechend.“⁴¹²

⁴⁰⁸ Vgl. Winfried Schröder: „Einleitung“. In: [Anonymus:] *Traktat über die drei Betrüger* [*Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinoza)*]. – Franz.-dt. Parallelausg. Kritisch hrsg., übers., komm. u. mit einer Einl. vers. von W. Schröder. – Hamburg: Meiner, 1992 (= PhB, Bd. 452), S. VII-XLIII: S. VII, Fußn.

⁴⁰⁹ Vgl. *Traité des trois imposteurs* (ebd.), S. 111 [Kap. IV, §1]: „Aufgrund unserer Darstellung von Moses, Jesus und Mohammed ist es offensichtlich abwegig, in ihren Schriften eine wahre Vorstellung von Gott zu suchen. Die Erscheinungen Gottes und seine Unterredungen mit Moses und Mohammed sind ebenso wie die göttliche Herkunft Jesu die größten Betrügereien, die je verbreitet wurden. Wer die Wahrheit liebt, muß sich von ihnen fernhalten.“

⁴¹⁰ W. Schröder: „Einl.“ (Anm. 408). In: *Traité des trois imposteurs*, S. XXVIII.

⁴¹¹ Vgl. Art. „Atheismus“. In: *Enzyklopädie Philos. u. Wissenschaftstheorie*. Hrsg. v. Jürgen Mittelstraß [u. a.]. – 2., neubearb. u. erg. Aufl. – Stuttgart [u. a.]: Metzler, 2008, Bd. I: „In der griechischen und römischen Antike waren ‚*atheoi*‘ diejenigen, die den offiziellen Göttern nicht huldigten, im christlichen Mittelalter waren ‚*atheistae*‘ die Heiden.“

⁴¹² Xenophanes: „Fragm. Diels & Kranz 21 B 15“ [Clemens von Alexandria, Strom. V 109,3]. In: VS (Anm. 140), Bd. I, S. 222 f.: „ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες [ἵπποι τ'] ἢ λέοντες ἢ γράψαι χεῖρας καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνθρωες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ [κε] θεῶν ἰδέας ἔργαφον καὶ σῶματ' ἐποίουν τοιαύθ' οἷόν περ καὶ τοὶ εἶχον [ἕκαστοι].“

Mit dieser Kritik hatte Xenophanes die Darstellungen der Götter als menschliche Projektionen entlarvt, nicht aber das Göttliche überhaupt angezweifelt. Xenophanes stellte sich die Frage, was das all jenen Darstellungen Gemeinsame sei, und schloss aus deren Unterschiedlichkeit darauf, dass das Göttliche etwas ganz anderes sein müsse, als bisher angenommen: „Ein einziger Gott ist unter Göttern und Menschen der Größte, / weder dem Körper noch der Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich.“⁴¹³ Damit hat Xenophanes die sinnliche Darstellbarkeit in Zweifel gezogen und zugleich das Göttliche jenseits der Anschauung bewahrt.

Bei Demokrit, Platon oder Aristoteles wurden die Götter denn auch meist nur noch im metaphorischen Sinne erwähnt. Platon sprach etwa von einem Gott (θεός) als einem Demiurgen, dessen Verfahren der Mensch in den handwerklichen Künsten nachahme.⁴¹⁴ Bei Aristoteles findet sich gar keine Theologie, insofern auch kein Atheismus. Zwar verwendete Aristoteles ebenfalls den Ausdruck *theos* und sprach vom ersten Bewegenden, das selbst unbewegt sei (πρώτον κινούν ακινεός). Damit aber sind nicht die Götter der griechischen Mythologie gemeint sondern ein philosophisches Prinzip. Der Verweis auf das Göttliche in der *Metaphysik* sollte kenntlich machen, dass es sich dabei um eine Wissenschaft handle, „die allein um ihrer selbst willen da“ und deshalb die „göttlichste“ aller Wissenschaften sei⁴¹⁵. Aristoteles nennt zunächst drei Ursachen der Veränderung: „Begriff und Form“ (λόγος και εἶδος), „Privation“ (στέρησις) und „Stoff“ (ύλη)⁴¹⁶. Als *erste* Ursache aber müsse es *ein* „unbewegliches Wesen“ geben (οὐσίαν ἀκίνητον)⁴¹⁷, dessen Wesen „Verwirklichung“ ist (ἐνεργεία)⁴¹⁸; das „bewegt, wiewohl es nicht bewegt wird“⁴¹⁹.

Das griechische Denken zeigte insgesamt eher ein Unbehagen gegenüber dem „Unbeschränkten“ (ἄπειρον)⁴²⁰ – das Anaximander zufolge der Urstoff sein sollte, der den Kosmos umschließt und erhält – und suchte meist eine erste Ursache des Seienden und eine wirkende Kraft der Bewegung. Bei Aristoteles stehen die Begriffe „Prinzip“ (ἀρχή) und „Grenze“ (πέρας) semantisch nahe beieinander: „[D]as Prinzip ist gewissermaßen eine Grenze“, d. i. „das Äußerste eines jeden Einzelnen, sowohl als Erstes, außerhalb dessen nichts zu finden ist, als auch das Erste

⁴¹³ Ders.: „Fragm. Diels & Kranz 21 B 23“ [Clemens von Alexandria, Strom. V 109,1]. In: *VS*, Bd. I, S. 224 f.: „εἷς θεός ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὐδὲ νόημα.“

⁴¹⁴ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 800 f. [X.2, 597d]; s. o. [Kap. III, S. 55 (Anm. 147)].

⁴¹⁵ Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 22 f. [I.2 (A) 982b 24 ff.]; vgl. *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 7.

⁴¹⁶ Ebd., S. 303 [XII.2 (Λ) 1069b 30]; vgl. *Opera*, Bd. VIII, S. 224.

⁴¹⁷ Ebd., S. 309 [XII.6 (Λ) 1071b 4]; vgl. *Opera*, Bd. VIII, S. 228.

⁴¹⁸ Ebd., S. 310 [XII.6 (Λ) 1071b 20]; vgl. *Opera*, Bd. VIII, S. 229.

⁴¹⁹ Ebd., S. 312 [XII.7 (Λ) 1072a 25 f.]; vgl. *Opera*, Bd. VIII, S. 230.

⁴²⁰ Vgl. Anaximander: „Fragm. Diels & Kranz 12 A 16“ [Aristoteles: *Physik*, III.5 (Γ), 204b 23 f.]. In: *VS* (Anm. 140), Bd. I, S. 68 f.; vs. Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 56 [II.2 (α) 994b 25]; vgl. *Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 36: „Und nichts Unbegrenztes [ἄπειρον] hat Sein.“

innerhalb dessen alles ist“.⁴²¹ In diesem Sinne sprach Aristoteles nun auch vom ersten unbewegten Beweger: „Füglich ist das bewegende Unbewegliche mit Notwendigkeit seiend; und insofern es mit Notwendigkeit existiert, existiert es auch schön [καλῶς]; in diesem Sinne ist es auch Prinzip [ἀρχή].“⁴²² Die Ursache für das ‚Schönsein‘ des ersten Prinzips liegt also in seiner *Unbedingtheit*: „Denn das, was *begehrt* wird, ist das schön *Scheinende* [φαινόμενον καλόν], das aber, was zuerst *gewollt* wird, ist das schön *Seiende* [τὸ ὄν καλόν]. Wir begehren aber etwas viel mehr, weil es schön erscheint, als daß es schön erscheint, weil wir es begehren.“⁴²³ Mit Kant würde könnte man hier von „*Grenzbegriffen*“ sprechen: „Der Begriff eines *Noumenon* ist also bloß ein Grenz|begriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von *negativem* Gebrauche“ (KrV B310 f.).

Im Mittelalter baute Anselm von Canterbury seinen *ontologischen Gottesbeweis* auf der Position eines Gottesleugners auf. Diese Position blieb jedoch eine Hypothese, die gerade dazu diente, ihre Widersinnigkeit zu belegen. Noch Descartes hatte in dieser Weise von einem ‚Täuscher-Gott‘ gesprochen:

„Vielleicht aber gibt es Menschen, die lieber einen so mächtigen Gott leugnen, als zu glauben, daß alle andern Dinge ungewiß seien. Wir wollen ihnen nicht entgegenreten und einmal zugeben, alles über Gott Gesagte sei erdichtet. [...] Ich will also annehmen, daß nicht der allgütige Gott, der die Quelle der Wahrheit ist, sondern ein böser wie mächtiger und listiger Geist all sein Bestreben darauf richtet mich zu täuschen [...].“⁴²⁴

Ein solcher mißgünstiger Geist (*genium malignum*) blieb bei Descartes ebenfalls hypothetisch. Anselm zufolge ist Gott dasjenige, „über dem nichts Größeres gedacht werden kann“ (*id, quo nihil maius cogitari potest*)⁴²⁵. Es wäre nun Torheit, die Existenz des denkmöglich Größten zu leugnen, denn wenn diesem kein ‚*Sein*‘ zukäme, dann wäre noch etwas Größeres denkbar, bei dem dies der Fall sein könnte. Folglich müsse Gott nicht nur im Verstand sondern auch außerhalb desselben existieren; und zwar notwendig, weil es ansonsten abermals noch etwas Größeres gäbe, nämlich dasjenige, was als nichtexistierend nicht gedacht werden könnte. Genau dies aber sollte Gott sein.

⁴²¹ Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 142 [V.17 (Δ) 1022a 4 ff.]; vgl. *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 104; 105: „Πέρασ λέγεται τὸ ἔσχατον ἐκάστον καὶ οὐ ἔξω μηθὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου, καὶ οὐ ἔσω πάντα πρώτου [...]. ἢ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρασ τι, τὸ δὲ πέρασ οὐ πᾶν ἀρχή.“

⁴²² Ebd., S. 313 [XII.7 (Λ) 1072b 10 f.]; vgl. *Opera*, Bd. VIII, S. 231.

⁴²³ Ebd., S. 312 [XII.7 (Λ) 1072a 28 f.]; vgl. *Opera*, Bd. VIII, S. 230.

⁴²⁴ R. Descartes: *Meditationen [Meditationes]* (Anm. 135), S. 70 f. [I.10]: „*Essent verò fortasse nonnulli qui potentem aliquem Deum mallent negare, quàm res alias omnes credere esse incertas. Sed iis non repugnemus, totumque hoc de Deo demus esse fictitium.*“ – Ebd., S. 72 f. [I.12]: „*Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret [...].*“

⁴²⁵ Anselm von Canterbury: *Proslogion*. Übers. von Franciscus Salesius Schmitt. Lat.-dt. Parallelausg. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962, S. 84 f. [Kap. 2: Daß in Wahrheit Gott existiert].

Kant hat das ontologische Argument Anselms, das sich in abgewandelter Form auch bei Descartes und Leibniz findet, durch den Hinweis widerlegt, dass es sich bei dieser Vorstellung um eine bloße „Idee“ handle, einen Vernunftbegriff, in dem das Prädikat „groß“ hypostasiert werde (vgl. KrV B632)⁴²⁶. Gottes Größe ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung und „Existenz“ ist grundsätzlich kein Prädikat: „Sogar ist in der bloßen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind bloße Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem *Satze des Widerspruchs* gesetzt, und es bleibt fest, daß das Dasein eigentlich gar kein Prädicat von irgend einem Dinge sei“ (BDG 75). Anselms Beweisführung reiht sich in ein gängiges Argumentationsschema der Scholastik ein, bei dem Problemstellungen, wie die Widerlegung unmöglich zu vertretender Meinungen, zum Zweck dialektischer Übung konstruiert wurden. Die Prämissen standen also von vornherein als *impossibilia* fest. Zwar haben derartige Gedankenspiele durchaus zu Häresien geführt, die auf einen Atheismus hinausliefen, aber ein solcher war weder intendiert, noch wurde er affirmativ vertreten.

Ein konsequenter *Atheismus* müsste nicht nur, wie ein *Agnostizismus*, alle Aussagen über die Existenz Gottes als zweifelhaft ablehnen, sondern Argumente vorbringen und vertreten, um Gottes Nichtexistenz zu belegen. Weder antike, noch mittelalterliche Zeugnisse haben dies ernsthaft getan. Auch die heterodoxen Texte der *Renaissance* taten dies nicht. Mit der *Reformation* wurde zwar Kritik an den Dogmen und der Kultpraxis der katholischen Kirche geübt. Diese Kritik war aber primär eine *inner-theologische* Auseinandersetzung, wenn sie auch vor allem um die soziale Rolle der Kirche geführt wurde. Jedenfalls ging es nicht darum, aller Theologie die Grundlage abzuspochen.

Zum Instrument der Religionskritik wurde in der Aufklärung die Unterscheidung der biblischen *Offenbarungsreligion* von der *natürlichen Religion*. Die sinnlichen Begierden galt es nach wie vor durch Gesetze zu beschränken. Diese Gesetze sollten allerdings nicht länger als etwas verstanden werden, was durch eine (göttliche) Autorität bereits festgelegt worden wäre. In der Spätantike hatte Augustinus die grundsätzlich positive Bewertung sinnlicher Schönheit noch in dieser Weise relativiert. „Schöne Körper“, heißt es in den *Confessiones*, „gewähr[t]en [zwar] einen reizenden Anblick, ebenso wie Gold, Silber und alles Derartige, und für das Gefühl übt fleischliche Sympathie einen starken Reiz aus [...]“, aber verglichen mit Gottes „Wahrheit“ (*veritas*) und seinem „Gesetz“ (*lex*) seien solche

⁴²⁶ Kant bedient sich an dieser Stelle des folgenden Vergleichs: „Es ist also an dem berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweis, vom Dasein eines höchsten Wesens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte“ (KrV B632).

Reize allesamt „wertlos und verwerflich“ (*abiecta et iacentia*).⁴²⁷ An dieser Hierarchie der Lüste hat sich bis zur Aufklärung wenig geändert.

Die *Französischen Moralisten* des siebzehnten Jahrhunderts hingegen begannen, vorgeblich ehrbare Motive zu demaskieren und damit auch die theologische Grundlage der Moral infrage zu stellen. Als eigentliches Prinzip der Moral erscheint statt der Liebe zum Nächsten die Liebe zu sich selbst (*l'amour-propre*). La Rochefoucauld stellte explizit einen Zusammenhang von Moralität und Geschmack her: „Unsere Eigenliebe nimmt eher die Verurteilung unserer Überzeugungen hin als die unseres Geschmacks.“⁴²⁸ Die Moralphilosophie der Aufklärung hat diese eher psychologischen Reflexionen zu einer Pathologie der Gesellschaft und der historischen Entwicklung erweitert. Die Moralkritik der Aufklärung beinhaltet die Forderung, nicht nur den *Geist* sondern auch die *Sinnlichkeit* von der Bevormundung durch (kirchliche) Autoritäten zu befreien. Bei den *Libertinern* ging die Forderung nach Emanzipation von traditionellen sittlichen Wertvorstellungen entsprechend mit der Entfesselung der sinnlichen Begierden einher. Aus der *Kritik* von Vorurteilen in Gestalt von durch Kultur und Gesellschaft oktroyierten moralischen und ästhetischen Normen wurde so eine bewusste *Provokation*.

Seit der Antike ist die Auffassung verbreitet, dass niemand bewusst etwas (für sich) Schlechtes erstrebe.⁴²⁹ So könnte der Einzelne nur bedingt verantwortlich dafür sein, wenn er dies (irrtümlicherweise) doch tut. Der vorgeblich Irregeleitete müßte sodann gegen seinen Willen über seine Vorurteile aufgeklärt werden. Das Selbstbewußtsein wird von den Vorurteilen affiziert. Der Schein des Wahren wird für das Gute gehalten. Paradoxerweise wird also das Falsche innig geliebt. Es müßte sich demnach (bloß) als ein Irrtum erweisen lassen, dass dasjenige, was

⁴²⁷ Augustinus: „Bekenntnisse“ [*Confessiones*, entst. um 396]. In: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften*, Bd. VII. Übers. v. Alfred Hoffmann. Kempten & München: Kösel, 1914 (= Bibl. der Kirchenväter, Bd. 18); vgl. *S. Aurelii Augustini Confessiones: Ad fidem Codicum Lipsiensium et editionum antiquiorum recognitas*. Hrsg. v. Carl Hermann Bruder. Lipsiae [Leipzig]: Sumptibus Ernesti Bredtii, 1869, S. 25 [II.5]: „Etenim species est pulchris corporibus, et auro, et argento, et omnibus; et in contactu carnis congruentia valet plurimum ceterisque sensibus est sua cuique adcommodata modificatio corporum. Habet etiam honor temporalis, et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur; et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, Domine, neque deviandum a lege tua. [...] Pulchra sunt enim et decora, quam-quam prae bonis superioribus et beatificis abiecta et iacentia.“

⁴²⁸ Vgl. François de La Rochefoucauld: *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* [anonym, 1665]. Übers. v. Konrad Nußbächer. – Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1965. – Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 678), S. 4 [Aph. 13].

⁴²⁹ Vgl. Aristoteles: *Nik. Eth.* (Anm. 79), S. 5 [I.1, 1094a 1 f.]; vgl. *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. IX, S. 1: „Jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird. Daher die richtige Bestimmung von Gut als das Ziel, zu dem alles strebt.“ / „Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰ γὰρ δὸν, οὗ πάντ' ἐφίεται.“

sich gleichsam unter dem Mantel der Wahrheit versteckt hielte, Glück bedeuten könnte; um so den Menschen auf den Pfad der (wahren) Tugend zu führen.

Die schönen Künste sind hierbei allerdings, wie beispielsweise Sulzer herausgestellt hat, nicht *per se* förderlich. Selbst die Verfeinerung des Geschmacks könne den Menschen zum Guten, wie zum Bösen verleiten:

„Die reizende Kraft der schönen Künste kann leicht zum Verderben der Menschen gemäßbraucht werden; gleich jenem paradiesischen Baum, tragen sie Früchte des Guten und des Bösen und ein unüberlegter Genuß derselben kann den Menschen ins Verderben stürzen. Die verfeinerte Sinnlichkeit kann gefährliche Folgen haben, wann sie nicht unter der beständigen Führung der Vernunft angebaut wird. Die abenteuerlichen Ausschweifungen der verliebten, oder politischen oder religiösen Schwärmereyen, der verkehrte Geist fanatischer Sekten, Mönchs-Orden und ganzer Völker, was ist er anders als eine von Vernunft verlassene und dabei noch übertriebene feinere Sinnlichkeit.“⁴³⁰

Kant zufolge sollte die Aufklärung unter anderem deshalb nicht in Form einer politischen Revolution wirksam werden, weil die *Vorurteile* nicht auf einen Schlag abgebaut werden könnten. Dies sei nur durch einen allmählichen Prozess möglich, in dessen Verlauf Bevormundung und Zensur schrittweise eingeschränkt würden. „Freiheit“ bedeutet in diesem Zusammenhang, „von seiner Vernunft einen öffentlichen Gebrauch zu machen“ (WA 36 [484])⁴³¹. Das vorrangige Ziel der Aufklärung bestünde also in einer Revolution der Denkart:

„[S]chädlich ist es Vorurtheile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publicum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen, sondern neue Vorurtheile werden, ebenso wohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen“ (WA 36 [484]).

Kant unterschied hier den „öffentliche[n] Gebrauch“ der Vernunft, der „jederzeit frei sein“ solle, vom „Privatgebrauch“ der Vernunft, der „öfters sehr enge eingeschränkt“ werden dürfe; sofern dies dem „Fortschritt der Aufklärung“ im Großen keinen Abbruch tue und gleichzeitig die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalte

⁴³⁰ J. G. Sulzer: Art. „Künste; Schöne Künste“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. III, S. 72–95: S. 78.

⁴³¹ Dass die Medienindustrie im zwanzigsten Jahrhundert die Kritik der Vorurteile eher behindern als fördern würde, war für Kant nicht absehbar. Günther Anders jedenfalls sah sich angesichts der „globale[n] Bilderflut von heute“ dazu veranlasst, von einem „post-literarische[n] Analphabetentum“ zu sprechen, in: Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*. 2 Bde., Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. – 2. Aufl. (1. Aufl. 1980). – München: C. H. Beck, 2002 (= Beck'sche Reihe, Bd. 319), S. 3 [Einl.].

(vgl. WA 37 [483 f.]). Ähnlich äußerte sich Schiller, wenn er davon sprach, dass „das lebendige Uhrwerk des Staats gebessert werden [müsse], indem es schlägt“, so dass es gelte, „das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen“ (ÄE 3,314).

Dass die *Ästhetik* hierzu einen Beitrag leisten könnte, hat bereits Baumgarten mit dem Versuch, aus der Kritik des Geschmacks eine (philosophische) Wissenschaft zu machen, nahegelegt:

„Je mehr also jemand an Vorurteilen leidet, die mit den Empfindungen eine Bestimmung gemeinsam haben, je weniger er vor einem sich einschleichenden Fehler auf der Hut ist, umso mehr Blendwerk der Sinne vermag bei ihm wirksam zu werden. Bei demjenigen, der von allen Vorurteilen und allen sich einschleichenden Fehlern frei wäre, könnte alles Blendwerk der Sinne nichts ausrichten.“⁴³²

Cassirer zufolge behielten bei Baumgarten die Prinzipien und Regeln der Logik zwar ihre uneingeschränkte Geltung, aber Baumgarten habe erstmals auch die ästhetische Problematik „vor dem Gerichtshof der Vernunft selbst“ ausgetragen: „Er [d. i. Baumgarten] will die Anschauung retten, indem er zeigt, daß auch in ihr ein inneres Gesetz waltet.“⁴³³ Die Sphäre des „logischen Begriffs“ sei damit nicht länger identisch mit derjenigen des „Gesetzes“, vielmehr habe diese nun einen weit größeren „Umfang“ als jene, und die „Vernunft als Ganzes“ müsse folglich beide Sphären in sich aufnehmen: das *bloß Begriffliche* und das *Gesetzliche schlecht-hin*.⁴³⁴ Grundlegend dafür, die Grundlegung der Ästhetik zu verstehen, ist die These, dass die Vernunft zwar die Herrschergewalt behaupten, aber keine Tyrannei ausüben sollte.⁴³⁵

Im Kontext der Aufklärung erscheint die Hinwendung zur Ästhetik demnach nicht nur als ein Beitrag zur Kritik von Vorurteilen, sondern – indem diese zunehmend als etwas erschienen, was sich auf dem Wege der Logik allein nicht beseitigen lasse –, als etwas, was einer praktischen Orientierung bedürfe; also bestimmten Zwecken unterstehe. Und da im Zuge der Herausbildung dieser Kritik die Autoritäten, einschließlich der göttlichen, als Maßstab von Zwecken, zumal wenn deren Bestimmungsgrund in der Sinnlichkeit liegen sollte, zweifelhaft ge-

⁴³² A. G. Baumgarten: „Metaphysik“ [*Metaphysica*, 1739]. In: *Grundlegung der Ästh.* (Anm. 13), S. 24 f. [§ 547]: „*Quo quis ergo pluribus prae-iudiciis cum sensationibus terminum communem habentibus laborat, quo minus sibi cavet a vitio subreptionis: hoc plures apud ipsum praestigiae possunt esse efficaces. Apud liberum a praeiudiciis et vitiis subreptionis omnibus omnes praestigiae inefficaces forent.*“

⁴³³ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 362.

⁴³⁴ Ebd., a. a. O.

⁴³⁵ Vgl. A. G. Baumgarten: *Aesthetica* (Anm. 12), S. 5 [Prol., § 12]: „*Imperium in facultates inferiores poscitur, non tyrannis. Ad hoc, quatenus naturaliter impetrari potest, manu quafi ducet aethetica*“

worden waren, so rückte die Frage nach den Grundlagen von möglichen Zwecksetzungen ins Zentrum der Philosophie und mit ihnen der Mensch selbst, „weil er sein eigener letzter Zweck ist“ (Anthr. 119).

2. Die Bestimmung des Menschen

a) *Moralische Temperamente*

Bei dem Versuch der *Bestimmung* des Menschen hat die Aufklärung teilweise auf Vorstellungen der Antike zurückgegriffen, nicht selten, um sie zu kritisieren und so die eigene Auffassung davon abzugrenzen. Das Resultat dieses Verfahrens war ein zwiespältiges Verhältnis zur philosophischen Tradition. Die überkommenen Lehren konnten zwar nicht länger überzeugen, wurden aber auch nicht vollständig verworfen. Ein Beispiel hierfür ist die hippokratisch-galenische Lehre von den Temperamenten. Darnach verfüge jedes Individuum über eine relativ konstante Struktur seiner Gefühlswelt und zeige eine ihr entsprechende Verhaltensweise.⁴³⁶ Hippokrates hat die Temperamentenlehre auf der materiellen Grundlage von vier Elementen entwickelt: *Feuer, Erde, Luft* und *Wasser*. Diese Lehre geht ihrerseits auf Empedokles zurück. Bei Empedokles wurden die Elemente noch durch Götter symbolisiert: das „Feuer“ (*πῦρ*) gleiche dem hell leuchtenden Zeus, die „Erde“ (*γῆ*) der lebenspendenden Hera, die „Luft“ (*αἰθήρ*) dem unsichtbaren Aidoneus und das „Wasser“ (*ὑδωρ*) der fließenden Nestis; wobei die vier Elemente sich – durch das Wechselspiel von „Freundschaft“ (*Φιλία*) und „Streit“ (*Νεῖκος*) veranlasst – immer fort trennen und wieder verbinden.⁴³⁷

Hippokrates zufolge entstehen solche Verbindungen auch im menschlichen Körper aus der Mischung von Säften (*humores*). Durch Galen ist diese Lehre weiterentwickelt worden. Analog zu den Elementen lassen sich vier idealtypische Temperamente unterscheiden: das *sanguinische*, das *phlegmatische*, das *melancholische* und das *choleriche Temperament*.⁴³⁸ Bei Sanguinikern mischt sich heiße Luft mit feuchtem Herzblut, Phlegmatiker haben kaltes Wasser in Gehirn und Lymphen, bei Melancholikern führt kalte Erde zu einer trockenen Milz und einer schwarzen Galle, und Choliker weisen eine durch Feuer trockene und heiße Le-

⁴³⁶ Vgl. Philipp Sarasin: *Reizbare Maschinen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 78 f.

⁴³⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 28 f. [I.4 (A), 985a 23 ff.]; S. 73 ff. [III.4 (B) 1000a 5 ff.]; vgl. *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 12 [I.4 (A)]; S. 50 ff. [II.4 (B)]; siehe auch: Empedokles: „Fragm. Diels & Kranz 31 B 30“. In: *VS* (Anm. 140), Bd. II, S. 88–91.

⁴³⁸ Vgl. R. Eisler: Art. „Temperament“. In: *Wb. der philos. Begriffe* (Anm. 258): „Die Lehre des Hippokrates bildet Galen aus. Gelbe Galle (*cholê, calidum siccum*), schwarze Galle (*melaina cholê, frigidum siccum*), Schleim (*phlegma, frigidum humidum*), Blut (*sanguis, calidum humidum*) und binäre Kombinationen bedingen acht bis zwölf Temperamente (Intemperamente, *dyskrasiai*. Dazu die *eukrasia*), von denen besonders einseitig sind das choleriche, melancholische, phlegmatische, sanguinische Temperament.“

ber sowie eine gelbe Galle auf. Ein sanguinisch temperiertes Gemüt zeichnet sich durch heitere Lebhaftigkeit und den Hang zur geselligen Kommunikation aus, der phlegmatisch Temperierte ist schwerfällig, träge und antriebslos, der Melancholiker ist von Schwermut und Trübsinnigkeit erfüllt, und Choleriker zeigen äußerst wechselhafte starke Gefühlsäußerungen. Auch Kant hat sich in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 auf diese Einteilung bezogen und sie mit dem „moralischen Charakter“ assoziiert (GSE 218 f.).

Friedrich Bouterwek lieferte 1789 im *Berlinischen Journal für Aufklärung* eine andere Einteilung der Temperamente und beschnitt zugleich massiv den Geltungsanspruch dieser Lehre. Zunächst unterschied Bouterwek eine „äußere“ und eine „innere Natur“ des Menschen und gestand zu, dass der „Verstand“ oftmals wie „ein Spielzeug der sinnlichen Natur“ wirken könne.⁴³⁹ Zudem differenzierte er zwischen der antiken und neuzeitlichen Interpretation dieser Heteronomie. Den Alten zufolge habe den Temperamenten jeweils eine bestimmte „Mischung der Säfte“ zugrundegelegen, für die Neueren hingegen liege deren Ursache in der „Natur der Nerven“.⁴⁴⁰ Allerdings lässt sich Bouterwek zufolge aus keinem dieser beiden Ansätze eine Typologie der menschlichen Verhaltensweisen erstellen und erst recht keine mechanische Kausalität erschließen. Zum einen nämlich ließen die Temperamente sich gar nicht derart scharf voneinander unterscheiden, wie es diese Lehre unterstelle. Vielmehr bildeten sich letztlich individuelle Züge heraus, so dass es eigentlich ebenso viele Temperamente wie „lebend[e] Menschen“ geben müsste; wie überhaupt das „Klassifizieren“ nur ein „Notbehelf unserer schwachen Natur“ sei, worin sich „noch nie“ die „Wahrheit erschöpft“ habe.⁴⁴¹ Zum anderen führten die Temperamente, sofern sie bloß Anlagen sein sollten, keine Notwendigkeit bei sich, wirklich zu werden; denn: „[N]icht jeder, wer Beine hat, kann tanzen; nicht jeder, wer das Dichtertemperament hat, ist ein Dichter“.⁴⁴² Wollte man dennoch an der Temperamentenlehre festhalten, dann könnten laut Bouterwek bloß drei Arten des Temperaments zugestanden werden, auf die sich dann auch nachträglich die Begriffe der Tradition anwenden ließen: die „Reizlosigkeit“ könnte dem phlegmatischen, eine „flache Reizbarkeit“ dem sanguinischen und eine „tiefe Reizbarkeit“ dem cholerischen Temperament zugeordnet werden; ein melancholisches Temperament könne es hingegen gar nicht geben, „denn kein gesunder Mensch ist aus körperlichen Ursachen melancholisch“.⁴⁴³

Die Unterscheidung, die Bouterwek hier vorschlug, geht weniger sowohl von einem *qualitativen* als vielmehr von einem *quantitativen* Unterschied aus. Zudem

⁴³⁹ Friedrich Bouterwek: „Ueber die Temperamente. Eine philosophische Grille“ [1789]. In: *Berlinisches Journal für Aufklärung* (1788–90) Jg. 1789, Bd. IV, S. 50–64: S. 51.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 53.

⁴⁴¹ Ebd., S. 58.

⁴⁴² Ebd., S. 60.

⁴⁴³ Ebd., S. 62.

sei ein Temperament kein pathologischer Fall – im Unterschied zur *Hypochondrie* oder auch der fälschlich für ein Temperament gehaltenen *Melancholie* –, ebenso wenig lasse sich die Tugendhaftigkeit eines Menschen auf neuronale Strukturen reduzieren: „Die Tugend ist so wenig in den Nerven als die Klugheit. Ehrgeiz, Geiz, Argwohn hat nichts zu thun mit dem Temperament“ –; und so ließe sich über eine Typologie, die auf den unterschiedlichen Graden der Reizbarkeit basiert, zwar durchaus streiten, er, Bouterwek, aber wolle aus den genannten Gründen darüber „nicht disputieren“⁴⁴⁴; d. i. nicht den Versuch unternehmen, durch „objektive Begriffe“ die Einhelligkeit des Urteils herbeizuführen (vgl. KU B233).

b) *Lebenskunst zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden*

Die Bestimmung des Menschen könne, so der Tenor der Aufklärungszeit, nicht allein darin liegen, zum Göttlichen zu streben, sondern müsse sowohl darin liegen, in den Schranken der Sinnlichkeit zu verweilen – nach einem Wort Goethes, „im Endlichen nach allen Seiten“ zu gehen⁴⁴⁵ –, und in der Folge sei, so Cassirer, in Ethik, Religionsphilosophie, Rechts- und Staatsphilosophie dem absoluten Ideal der Gottähnlichkeit fortan das Ideal der Humanisierung der Erkenntnis gegenübergestellt und mit ihr das Recht der Einbildungskraft sowie das Recht der sinnlichen Leidenschaft eingefordert worden⁴⁴⁶: „Von allen Seiten bricht jetzt, insbesondere in der französischen Psychologie und Ethik, der Ruf nach einer Emanzipation der Sinnlichkeit hervor, und er schwillt immer stärker und stärker an.“⁴⁴⁷ Dem stoizistischen Ideal werde nun gleichsam eine epikureische Grundstimmung gegenübergestellt; bei La Mettrie in Form des ‚nackten Sinnengenusses‘ oder bei anderen *Libertinern* in Form raffinierter Techniken zur intellektuellen Verfeinerung und ständigen Sublimierung der Freuden des Daseins.⁴⁴⁸

In der Antike hatten die Epikureer für einen maßvollen Hedonismus und die Stoiker für das Ideal der Unerschütterlichkeit plädiert. Epikur stellte den Nutzen der (praktischen) „Einsicht“ (*φρόνησις*) über den Nutzen der (bloß kontemplativen) „Philosophie“ (*φιλοσοφία*):

„Darum ist auch die Einsicht noch kostbarer als die Philosophie. Aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden, und sie lehrt, daß es nicht möglich ist, lustvoll zu leben ohne verständig,

⁴⁴⁴ Ebd., S. 64.

⁴⁴⁵ Vgl. J. W. Goethe: „Gott, Gemüt und Welt“ [1827]. In: *Frankfa* (Anm. 15), Bd. II: Gedichte (1800–1832). Hrsg. u. komm. v. Karl Eibel. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 34), S. 379–383: S. 380 [V. 29 ff.]: „Willst Du in’s Unendliche schreiten, / Geh nur im Endlichen nach allen Seiten. / Willst du dich am Ganzen erquicken; / So mußst du das Ganze im Kleinsten erblicken.“

⁴⁴⁶ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 370.

⁴⁴⁷ Ebd., a. a. O.

⁴⁴⁸ Ebd., a. a. O.

schön und gerecht zu leben, noch auch verständig, schön und gut, ohne lustvoll zu leben. Denn die Tugenden sind von Natur verbunden mit dem lustvollen Leben und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar.“⁴⁴⁹

Lukrez hat die Abschottung gegen die Leidenschaften ausgebaut: „Denn es ist weniger schwer die Schlingen der Liebe zu meiden / Als, wenn man einmal gefangen im Netz, daraus zu entkommen / Und zu zerreißen die Knoten, die Venus so kräftig geknüpft hat.“⁴⁵⁰ Wie der Arzt dem Kinde die bittere Arznei mit Honig versüßt, so sollen auch die Philosophen ihre trockene Lehre „mit der Dichtung süßestem Wohlklang“ geschmückt dem Publikum präsentieren, damit es sie leichter aufnehmen könne: „So wird es getäuscht wohl, doch nicht betrogen.“⁴⁵¹

Bei Lukrez klingt damit sowohl Schillers Rede vom ‚aufrichtigen‘ ästhetischen Schein an (vgl. ÄE 26,402); als auch dessen These, dass die Wahrheit „in einer andern Form gefunden und in einer andern angewandt und verbreitet werden“ müsste⁴⁵². Die Kantische Grundlegung der Ethik mag für den (Schul-)Philosophen ihre Geltung auch in ihrer ungeschönten Form behaupten. Um die Öffentlichkeit in moralischen Dingen aufzuklären, ohne sie dadurch zu überfordern, müssten ihr die bitteren Pillen der Wahrheit und Sittlichkeit gleichsam erst ‚schmackhaft‘ gemacht werden. Die „Wahrheit“ sollte, wie es ähnlich bei Sulzer heißt, „in Gestalt des Guten nicht *erkannt*, sondern *empfunden* werden, denn nur dieses reizt die Begehrungskräfte“.⁴⁵³ Dies dürfe jedoch nicht auf Kosten der Grundsätze selbst ge-

⁴⁴⁹ Epikur: „Brief an Menoikeus“ [*Επιστολή προς Μενοικέα*]. In: *Ders.: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*. Übers. und hrsg. von Olof Gigon. – 2., durchges. Aufl. – Zürich: Artemis Verl., 1968, S. 100–105: S. 104 f. – Vgl. *Epicurus: Epistula tertia: Epicuri ad Menoeceum*. In: *Epicuri Epistulae tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae; accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum*. Hrsg. von Peter von der Mühlh. – Nachdr. der 1. Aufl., ersch. Leipzig 1922. – Stuttgart: Teubner, 1966, S. 44–50: S. 44 f.: „διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρονήσις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφυῖ κασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.“

⁴⁵⁰ Lukrez, d. i. Titus Lucretius Carus: *Von der Natur der Dinge* [*De rerum natura*, 55 v. Chr.]. Übers. v. Hermann Diels. – Nachdr. der 1. Aufl. von 1924. – Berlin: Aufbau-Verl., 1957, Buch IV: Wahrnehmung, Denken, Begehren; Schwer ist die Flucht vor der Liebe. – Vgl. *Titi Lucretii Cari De rerum natura Libri sex*. Hrsg. und komm. von Dionysius Lambinus. Cantabrigiae 1675, S. 126 [*Liber Quartus*]: „*Nam vitare, plagas in amoris ne iaciamur, / Non ita difficile est quam captum retibus ipsi/ Exire: & validos Veneris perrumpere nodos.*“

⁴⁵¹ Ebd., Buch I: Dichterbekanntnis; S. 26 f. [*Liber Primus*]: „[...] *deceptaque non capiatur, / Sed potius tali facto recreata valescat: | Sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur / Tristior esse, quibus non est tractata, retroque / Volgius abhorret ab hac: volui tibi sua-viloquenti / Carmine Pierio rationem exponere nostram, / Et quasi Musaeo dulci contingere melle, / Si tibi forte animum tali ratione tenere / Versibus in nostris possem, dum perspicis omnem / Naturam rerum, qua constet compta figura.*“

⁴⁵² F. Schiller: „Brief an den Prinzen vom 13.07.1793“. In: *NA*, Bd. XXVI (Anm. 106), S. 258.

⁴⁵³ J. G. Sulzer: Art. „Künste; Schöne Künste“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. III, S. 72–95: S. 78.

schehen. Auch gelte es zu verhüten, dass künstlerische Mittel didaktisch missbraucht werden. Deshalb sollte Sulzer zufolge die (praktische) Vernunft den Primat vor der Empfindung behaupten:

„Und wann die Kraft der schönen Künste in verrätherische Hände kommt, so wird das herrlichste Gesundheitsmittel zum tödlichen Gifte, weil die liebenswürdige Gestalt der Tugend auch dem Laster eingepägt wird. Dann läuft der betrogene Mensch im Schwindel der Trunkenheit gerade in die Arme der Verführerin, wo er seinen Untergang findet. Darum müssen die Künste in ihrer Anwendung notwendig unter der Vormundschaft der Vernunft stehen.“⁴⁵⁴

Die stoische Lehre hatte das epikureische Leitbild einer ausgeglichenen ‚Gemütsruhe‘ (*ἀταραξία*) noch zu einer vollkommenen ‚Unempfindlichkeit‘ (*ἀπάθεια*) radikalisiert.⁴⁵⁵ Gut wäre hiernach nur die Tugend allein, *schlecht* nur das Laster, alle übrigen Dinge wären wertneutral (*ἀδιάφορα*).⁴⁵⁶

Die Stoa hielt grundsätzlich am Primat des *Logos* vor der *Phronesis* fest. Nur durch die *theoretische* Vernunft erschließe sich das Gesetz der Natur (*lex naturalis*), das auch den richtigen Weg zur Praxis, zur Verwirklichung des Guten, aufzeige. Bei Seneca heißt es: „Die Natur [*natura*] nämlich muß man zur Führerin nehmen; auf sie achtet die Vernunft [*ratio*], sie fragt sie um Rat.“⁴⁵⁷ Abweichend vom aristotelischen Eudämonismus, wonach das höchste Gut nicht allein in der ethischen Tüchtigkeit liege, und abweichend vom epikureischen Hedonismus, wonach die Tugend das Glück zwar begleite, nicht aber bereits enthalte; erscheint die Sittlichkeit für Seneca als Selbstzweck, als das *summum bonum* selbst:

„Das höchste Gut liegt in der Urteilskraft selbst und in der Verfassung der besten Seele [...]. Du fragst, was ich von der Tugend haben will. Sie selbst. Denn sie besitzt nichts Besseres, sie ist selber ihr Preis. [...] Das höchste Gut ist die unzerbrechliche Festigkeit der Seele, ihre Voraussicht, Erhabenheit, Gesundheit, Freiheit, Harmonie und Schönheit [...].“⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Ebd., S. 79.

⁴⁵⁵ Vgl. Dieter Birnbacher: „Das gute Leben.“ In: Ders. & Norbert Hoerster (Hrsg.): *Texte zur Ethik*. – 9. Aufl. (1. Aufl. v. 1976). – München: Dt. Tb. Verl., 1993, S. 270–275: S. 274.

⁴⁵⁶ Vgl. Fritz-Heiner Mutschler: „Nachwort“. In: L. A. Seneca: *Vom glücklichen Leben [De vita beata]*, um 54–59 n. Chr.]. Übers. u. hrsg. v. Fritz-Heiner Mutschler. – Lat.-dt. Parallelausg. Bibliogr. erg. Aufl. (1. Aufl. 1990). – Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 1849), S. 100–120: S. 103.

⁴⁵⁷ Lucius Annaeus Seneca: *Vom glücklichen Leben [De vita beata]* (ebd.), S. 22 f. [VIII,1]: „*Natura enim duce utendum est; hanc ratio observat, hanc consulit.*“

⁴⁵⁸ Ebd., S. 29; [S. 28 (IX,3 f.)]: „*Summum bonum in ipso iudicio est et habitu optima mentis [...]. Interrogas quid petam ex virtute? ipsam. Nihil enim habet melius [enim], ipsa pretium sui. [...] summum bonum est infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor [...].*“

Die kritischen Impulse der Aufklärung entfalteten sich primär in der praktischen Philosophie. Unter die hier behandelten Themen fielen nicht nur moralische und politische sondern auch theologische, juristische und ökonomische Probleme. In ihrer radikalen Ausprägung beabsichtigte die Aufklärung, den Menschen aus der Vormundschaft kirchlicher und weltlicher Autoritäten zu befreien. Das politische Ziel bestand wenigstens darin, auf einen *aufgeklärten Absolutismus* bzw. eine *konstitutionelle Monarchie* hinzuwirken. Mit dieser philosophischen Kritik der bestehenden Ordnung wurden die Bedingungen dafür geschaffen, dass auch die Ästhetik im Zuge einer Neuordnung der Wissenschaften und Künste in ihrer Eigenständigkeit zur Geltung gebracht werden konnte. Unter dem Begriff der Kunst werden nicht allein die schönen Künste, sondern, ähnlich wie in der Antike, alle Formen von methodisch organisierten Fertigkeiten verstanden. Es handelt sich um *Praktiken*, die Diderot zufolge erst durch Abstraktion den Status von Künsten und Wissenschaften erhalten:

„Zunächst machte man Beobachtungen über die Natur, die Brauchbarkeit, die Verwendung, die Eigenschaften der Dinge und ihrer Symbole; dann bezeichnete man mit *Wissenschaft, Kunst* oder *Disziplin* im allgemeinen das Zentrum oder den Sammelpunkt, auf den man die gemachten Beobachtungen bezog, um aus ihnen ein System von Regeln oder von Hilfsmitteln und Regeln zu bilden, die auf ein und dasselbe Ziel gerichtet sind; denn darin besteht – generell gesprochen – die *Disziplin*.“⁴⁵⁹

Die *mores* hingegen wurden bereits seit dem fünfzehnten Jahrhundert im Rahmen der Lehren von Sitte und Anstand behandelt. Die traditionellen Grundlagen solcher Morallehren erschienen jedoch zunehmend kritikwürdig. Die Französische Moralistik des siebzehnten Jahrhunderts hat die polemische Attitüde vorbereitet, die sich in der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts ebenfalls gegen die Sitten und den Geschmack der Zeit insgesamt richtete. La Rochefoucauld stellte bereits 1664 ein Abhängigkeitsverhältnis von Ethik und Ästhetik heraus: „Wenn unsere Tugend herabsinkt, sinkt auch unser Geschmack.“⁴⁶⁰

In anderer Weise wurde die Moralität auch seitens der Vertreter der Schottische Schule mit dem Gefühlsleben verbunden gedacht. Adam Smith etwa gestand dem diskursiven Verstand nur einen geringen Einfluss in der Ethik zu.⁴⁶¹ Teile

⁴⁵⁹ Vgl. D. Diderot: Art. „Kunst“. In: *Diderots Enzyklopädie* (Anm. 298), S. 57–60: S. 57; vgl. ders.: Art. „Art“. In: *Œuvres complètes* (Anm. 104), Bde. XIII–XVII: *Encyclopédie*, Bd. XIII (A à B), S. 360–373: S. 360: „On a commencé par faire des observations sur la nature, le service, l'emploi, les qualités des êtres et de leurs symboles; puis on a donné le nom de science ou d'art ou de discipline en général, au centre ou point de réunion, auquel on a rapporté les observations qu'on avoit faites, pour en former un système ou de regles ou d'instrumens, et de regles tendant à un même but. Car voilà ce que c'est que discipline en général.“

⁴⁶⁰ Vgl. La Rochefoucauld: *Réflexions* (Anm. 428), S. 54 [Aph. 379].

⁴⁶¹ Vgl. Adam Smith: *The theory of moral sentiments* [2 Bde. 1759]. In: *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*. 6 Bde. Hrsg. v. David D. Raphael. Oxford: Ox-

seiner Theorie lassen sich allerdings als ein säkulares Konzept der Kardinaltugenden lesen. Smith nannte hier „Klugheit“ (*prudence*), „Gerechtigkeit“ (*justice*) und „Güte“ (*benevolence*).⁴⁶² Die Schottische Schule hat im Egoismus die treibende Kraft des zivilisatorischen Fortschritts gesehen. Hatte Thomas Hobbes den Hang des Menschen zur rücksichtslosen Durchsetzung des Eigeninteresses noch zum Anlass für Kontrollmaßnahmen genommen, so wurde nun die produktive Wirkung des auch bei Kant *der Natur nach* für den Fortschritt nützlichen „Antagonismus in der Gesellschaft“ betont (vgl. IaG 20). Auch hier zeigt sich, dass sich die Theorien der Aufklärung, wie Cassirer schrieb, weniger durch ihren „Inhalt“ als vielmehr durch ihren „Gebrauch“, ihre „Stellung“ und „Aufgabe“ charakterisieren lassen.⁴⁶³

c) Staatskunst zwischen Egoismus und Gemeinwohl

Im achtzehnten Jahrhundert schien das Nutzendenken zunehmend eines ‚moralischen‘ Kalküls zu bedürfen, das die letztlich immer egoistischen Motiven folgende Bedürfnisbefriedigung des Einzelnen ermöglicht, ohne dadurch die Stabilität der Gesellschaft zu gefährden. Jeremy Bentham plädierte für die Formel vom *Größten Glück der größten Zahl*.⁴⁶⁴ Über Francis Hutcheson gelangte diese Auffassung zu den Vertretern der *Schottischen Schule* um Adam Ferguson. Rechtssicherheit und Privateigentum seien für das Glück der Menschen erforderlich. Dies hatte bereits Locke betont.⁴⁶⁵ Die Verfassung eines Staates musste folglich beides gewährleisten: das größtmögliche Glück des Einzelnen *und* das größtmögliche Glück der Gesellschaft.⁴⁶⁶ Auch laut David Hume bestehe die Zweck einer stabi-

ford Univ. Press., 1976 ff., Bd. I, S. 569: „If virtue, therefore, in every particular instance, necessarily pleases for its own sake, and if vice as certainly displeases the mind, it cannot be reason, but immediate sense and feeling, which, in this manner, reconciles us to the one, and alienates us from the other.“

⁴⁶² Vgl. ebd., S.

⁴⁶³ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. XII [Einl.]; vgl. auch: R. Grimminger: *Aufklärung, Absolutismus & bürgerliche Individuen* (Anm. 100), S. 43: „Die Vernunft wird durch den Verstand ‚wissenschaftlich‘ rationalisiert, sie erhält eine neue formale Qualität, darüber hinaus aber so gut wie keine neuen Inhalte.“

⁴⁶⁴ Jeremy Bentham: „*Leading Principles of a Constitutional Code, for any State*“ [1823]. In: *Ders. The Works*. Hrsg. unter Aufsicht seines Nachlassverwalters John Bowring, 11 Bde., Bd. II. Edinburgh: William Tait, 1842, S. 267–274; S. 269 [Sec. I: *Ends aimed at*]: „*This Constitution has for its general end in view, the greatest happiness of the greatest number [...]*.“

⁴⁶⁵ Vgl. John Locke: „*Two Treatises of Government*“. In: *Ders.: The works. A new edition, corrected*. 10 Bde, Bd. V. London: Thomas Tegg [u. a.], 1828, S. 207–485; S. 412 [Book II, Chap. 9, § 124]: „*The great and chief end, therefore, of men’s uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property.*“

⁴⁶⁶ Vgl. z. B.: Dugald Stewart: „*Outlines of moral Philosophy, Part II*“ [1793]. In: *Ders.: The collected Works*. Hrsg. v. William Hamilton. 11 Bde., Bd. VI: *The Philosophy of the Active and*

len und gerechten Gesellschaftsordnung darin, den Bürgern nicht nur eine relative Sicherheit, sondern auch das größtmögliche Glück zu verschaffen. Und noch Kant hatte angemahnt, „sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen“ (KrV B879).

John Lockes *Two Treatises of Government* hatten für die politische Orientierung der Aufklärungsbewegung in Frankreich Vorbildcharakter. Selbst bezogen auf die Grundlagen des Kontraktualismus, der in dieser Form als eine philosophische Neuerung in der politischen Philosophie gelten kann, knüpften die Vertreter der Aufklärung, die das Naturrecht propagierten, der Sache nach an eine philosophische Tradition an, die bis in die Antike zurückreicht, und versahen sie doch mit ganz anderen Implikationen. Während die menschlichen Vorschriften meist dem Schutz der Schwachen dienten, herrsche laut den Sophisten in der Natur das Recht des Stärkeren.

Seit dem siebzehnten Jahrhundert diene das Postulat eines *natürlichen Rechts* nicht mehr länger bloß wahlweise der Kritik oder der Legitimation einer jeweils *bestehenden* Ordnung, sondern als ein verbindlicher Maßstab für politisches Handeln überhaupt. Hugo Grotius entwickelte im Rahmen seiner Schrift *De iure belli ac pacis* aus dem Jahre 1625 ein an den Ideen des Naturrechts und der natürlichen Religion orientiertes Völkerrecht, das für alle Staaten *grundsätzlich* gültig sein sollte: „Denn ich gestehe offen, dass ich nach Art der Mathematiker, welche ihre Figuren getrennt von den Körpern betrachten, bei der Behandlung des Rechts jeden Einzelfall außer acht gelassen habe.“⁴⁶⁷ Den Ausgangspunkt dieses Konzeptes bildete, wie Thomasius in der *Vorrede* zur deutschen Übersetzung urteilte, Grotius' Einsicht, dass der Mensch der „Urheber seines eigenen Unglücks“ sei.⁴⁶⁸ Thomas Hobbes hatte das Hauptaugenmerk seiner politischen Philosophie wieder, wie bereits Machiavelli, auf eine Prävention von Bürgerkriegen gerichtet. Allerdings wird auch bei Hobbes die Forderung, dass die Bürger ihre Souveränität an einen *Leviathan* abtreten sollten, unter anderem damit begründet, dass im Naturzustand ein Krieg aller gegen alle herrschen würde; und dass sich entsprechend nur durch staatliche Institutionen eine größtmögliche Stabilität menschlicher Gemein-

Moral Powers of Men, Vol. I. Edinburgh [u. a.]: Thomas Constable & Co. [u. a.], 1855, *Part II, Chap. 2, Sec. 7: Of the Office and Use of Reason in the Practice of Morality*, § 460: „It is owing to the last of these considerations, that the study of happiness, both private and public, becomes an important part of the science of Ethics. Indeed, without this study, the best dispositions of the heart, whether relating to ourselves or to others, may be in a great measure useless.“

⁴⁶⁷ Hugo Grotius: *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens* [*De iure belli ac pacis libri tres*, Paris 1625]. Übers., eingeleit. u. hrsg. v. Walter Schätzel. – Nebst einer Vorr. v. Christian Thomasius zur 1. dt. Ausg. von 1707. – Tübingen: Mohr (Siebeck), 1950 (= *Die Klassiker des Völkerrechts in modernen dt. Übers.*, Bd. 1), S. 44 [Vorr., Abs. 58].

⁴⁶⁸ Chr. Thomasius: „Vorr.“. In: *Ebd.*, S. 1.

ten nach *Innen* und damit auch nach *Außen* gewährleisten ließe: „Außerhalb von Staatswesen herrscht immer ein Krieg eines jeden gegen jeden.“⁴⁶⁹

Hobbes teilte mit Machiavelli den ‚ungeschönten Blick‘ auf die für notwendig erachteten politischen Maßnahmen. In der Widmung zum *Fürsten* heißt es bei Machiavelli:

„Ich habe dieses Werk nicht geschmückt mit einer Fülle weitläufiger Reden, hochtrabender und prächtiger Worte, noch sonst mit einem andern Prunk auswendiger Verzierungen, womit so Manche ihre Sachen zu schreiben und zu schmücken pflegen; weil ich gewollt, daß es entweder durch gar nichts sich empfehlen soll, oder die Wahrheit der Sachen allein und die Würde des Vorwurfs es angenehm mache.“⁴⁷⁰

Bei John Locke sollte ein Gesellschaftsvertrag (*social contract*) die Grundlage der Regierung bilden, allerdings ein solcher, der sich am historischen Vorbild der *Bill of Rights* orientierte, wonach den Bürgern ‚von Natur aus‘ gleiche Rechte und Privilegien zustünden.⁴⁷¹ Christian Thomasius trat wiederum für den Primat des Naturrechts vor dem positiven Recht ein.⁴⁷² Rousseau hat sein Konzept seines Gesellschaftsvertrages (*contrat social*) an der Idee eines Willens orientiert, den er zwar einen *volonté générale* nannte, der aber in der Praxis eine Mehrheitsmeinung bedeutete, die gleichwohl die *richtige* Meinung sein sollte, nämlich eine solche, die es theoretisch erlaubt, dass die Individuen ihre Persönlichkeit frei entfalten könnten.⁴⁷³ So ist bleibt auch in der Forderung nach der *Volkssouveränität* scheinbar ein ‚natürliches‘ Recht zu Zwangsmaßnahmen bestehen, weil sich das Gemeinwohl anders als beim liberalistischen Modell nicht gleichsam automatisch aus dem Antagonismus von Einzelinteressen der Mitglieder einer Gesellschaft entwickle, sondern aktiv hergestellt werden müsse. Der Gemeinwille habe immer Recht und ziele immer auf das Gemeinwohl.⁴⁷⁴ Deshalb meinten die Jakobiner sich zur Zeit des *terreur* in der Französischen Revolution auf Rousseau berufen zu können.

⁴⁶⁹ Vgl. Th. Hobbes: *Leviathan* (Anm. 210), S. 104 (Teil I, Kap. 13: Vom Naturzustand der Menschen in Bezug auf ihr Glück u. Elend); [S. 112 f. (*Part I, Chap. 13: On the natural condition of mankind as concerning their felicity, and misery*)]: „Hereby it is manifest, that during the time men | live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man.“

⁴⁷⁰ Niccolò Machiavelli: *Der Fürst [Il Principe]*, 1513; dt. 1532]. Übers. v. Gottlob Regis. – Nebst einer authentischen Beilage. – Stuttgart & Tübingen: J. G. Cotta, 1842, S. 2 [Widmung].

⁴⁷¹ Vgl. J. Locke: *Two Treatises of Government* (Anm. 465), S. 262 [§ 67].

⁴⁷² Vgl. Christian Thomasius: *Lehrbuch des Naturrechts* [1687], *Fundamenta iuris naturae et gentium* [1705].

⁴⁷³ Vgl. J.-J. Rousseau: „*Du contrat social ou ou principes du droit politique*“ [„Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts“, 1762]. In: *Œuvres complètes* (Anm. 154). Paris: Dalibon, 1826, S. 1–120.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., II, 403.

Fichte hingegen folgte wieder Machivelli und Hobbes, wenn er konstatierte, dass der Staat eine „Zwanganstalt“ sein müsse, weil man stets vom Schlimmsten auszugehen habe, nämlich davon, dass der Mensch seiner Natur nach böse sei und dass ohne eine staatliche Ordnung entsprechend der „Krieg Aller gegen Alle“ herrschen würde.⁴⁷⁵ Zwar sei, so Fichte weiter, derjenige Teil von Machivellis Werk über geeignete Maßnahmen der Staatsführung, der sich mit dem *inneren* Frieden beschäftige, „für unser Zeitalter erledigt“⁴⁷⁶, weil im Unterschied zur Situation im Italien des sechzehnten Jahrhunderts bereits relativ stabile rechtliche Verhältnisse hergestellt worden seien. Jedoch sei derjenige Teil jenes Werkes nicht erledigt, der sich ansatzweise mit den *äußeren* Verhältnissen der Staaten untereinander beschäftige, denn in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sei eine „Zeitphilosophie“ am Werke, die zwar „ihr höchstes Gut eine gewisse *Humanität, Liberalität und Popularität*“ nenne⁴⁷⁷, der es aber gleichzeitig an Entschlusskraft mangle, entsprechende politische Maßnahmen zu ergreifen. Was also die internationalen Verhältnisse angehe, sei Machiavelli durchaus aktuell: „So mag denn nun Einer, der nicht unbekannt ist und nicht unberüchtigt, von den Toten aufstehen, und sie [d. i. die Weltleute] des Rechten bedeuten!“⁴⁷⁸ Bei demjenigen, was von Natur aus ‚recht‘ sei, handelt es sich also nicht um (durch Natur gegebene) Tatsachen, sondern um (durch Vernunft erhobene) Forderungen.⁴⁷⁹

3. Der Fortschritt der Kultur

a) Die „Querelle des Anciens et des Modernes“

Die Aufklärer widmeten sich verstärkt demjenigen, was im geselligen Verkehr der Menschen hervorgebracht wird und diesen Verkehr strukturiert und regelt. Damit entstand auch ein Interesse für die Sitten und Gebräuche außereuropäischer Kultu-

⁴⁷⁵ Vgl. J. G. Fichte: „Über Machiavelli als Schriftsteller“ [1807]. – Nach der 1. Ausg. Bonn: Adolph-Marcus, 1834/1835. – In: *Werke* (Anm. 57), Bd. XI: Nachgelassene Werke (1791–1813). Dritter Band, S. 401–453; S. 420; 421 [Inwiefern Machiavelli’s Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe, S. 420–428].

⁴⁷⁶ Ebd., S. 422.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 427.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 428.

⁴⁷⁹ *Art. 51* der *Charta der Vereinten Nationen* enthält z. B. den Hinweis, es handle sich beim Recht auf *Selbstverteidigung* um ein „naturegegebenes Recht“ (*inherent right*), das vom positiven Recht stets unberührt bleibe. Auf einen ‚unverfügbaren‘ Grund von ‚unveräußerlichen‘ Rechten in der ‚Natur‘ (des Menschen) zu rekurrieren, dient hier wohl dem Zweck, ihre uneingeschränkte Geltung zu betonen. Es handelte sich folglich um Postulate der praktischen Vernunft. Bemerkenswert ist, dass in *Art. 5* des *Nordatlantikvertrages*, der auf *Art. 51* der *Charta* verweist, nicht von einem ‚naturegegebenen‘ sondern einem (allgemein) „anerkannten Recht“ auf Selbstverteidigung gesprochen und sogleich hinzugefügt wird, dass die vom Verteidigungsfall betroffenen Staaten jeweils das Recht hätten, alle Mittel einzusetzen, „die sie für erforderlich erachten“. Damit ist aus einer moralischen Maxime politisches Kalkül geworden.

ren sowie eine am Ideal der Vorurteilsfreiheit orientierte Axiologie. Die Einsicht in die schicksalslose Historizität der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ist auch eine der Voraussetzungen für die Idee eines geistigen und materiellen Fortschritts gewesen.

Die *Querelle des Anciens et des Modernes* im ausgehenden siebzehnten Jahrhundert hat hierzu einen Beitrag geleistet.⁴⁸⁰ Über ein scheinbar unpolitisches Thema bereitete sich hier das kritische Epochenbewusstsein der Aufklärung vor. Eine bürgerlich-aufklärerische Kunst begann, ein neues Selbstbewusstsein gegenüber der höfisch-feudalen Kunst auszubilden, wobei die Zuordnung allerdings nicht immer eindeutig ist. Die mit der *Querelle* thematisch aufgeworfenen Probleme betrafen auch die Form ihrer ästhetischen Bewältigung: die Gattungen der freien Künste, besonders die literarischen und dramaturgischen Techniken. Sind das Drama, die Tragödie, die Komödie, die Prosa faktisch noch am Vorbild eines Homer und Vergil orientiert oder haben sie eigenständige Formen geschaffen? Wichtiger noch: Übertreffen die neueren Dichter die Leistungen ihrer Vorbilder?

Charles Perrault provozierte den Streit mit seinem *Poème sur le Siècle de Louis le Grand*, das am 27. Januar 1687 auf einer Sitzung der *Académie française* vorgetragen wurde.⁴⁸¹ Perrault stellte nicht nur – der „panegyrische[n] Tradition“ gemäß – einen Vergleich zwischen der Herrschaft des Sonnenkönigs und der Augusteischen Epoche her, sondern vertrat darüber hinaus die These, dass es eine neue (französische) Kultur geben könne, welche diejenige der Antike überrage, deren kultische Verherrlichung entsprechend abzulegen sei.⁴⁸² Den Ausgangspunkt des Streites bildete also rückblickend eine Auseinandersetzung innerhalb des hier noch nicht programmatisch begründeten *Französischen Klassizismus*. In beiden Parteien – der ‚progressiven‘ sowohl als der ‚konservativen‘ – war der ‚Modellcharakter der Antike‘ zuvor weitgehend unwidersprochen geblieben.⁴⁸³ Auf Seiten der ‚Modernen‘ insistierte Perrault erstmals darauf, dass die (französische) Literatur ihre ästhetischen Maßstäbe aus eigener Kraft begründen könne.⁴⁸⁴ Man solle es Perrault zufolge „endlich wagen“ – wie Hans Kortum referiert –, „statt weiterhin Tausenden von groben Irrtümern Beifall zu zollen, [...] uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen“⁴⁸⁵. Auf Seiten der ‚Alten‘ formierte sich Widerstand. Nicolas

⁴⁸⁰ Vgl. Volker Roloff (Hrsg.): *Tradition und Modernität: Aspekte der Auseinandersetzung zwischen Anciens und Modernes*. – Kolloquium der Partneruniversitäten Nantes und Düsseldorf vom 15. bis 17. Juni 1987. – Essen: Hobbing, 1989.

⁴⁸¹ Vgl. Hans Kortum: *Charles Perrault und Nicolas Boileau: der Antike-Streit im Zeitalter der klassischen französischen Literatur*. Berlin: Rütten & Loening, 1966, S. 19 [Die Krise des Französischen Humanismus, S. 19–45].

⁴⁸² Bernard le Bovier (Bouyer) de Fontanelle: „*Poésies pastorales, avec un Traité sur la nature de l'épique et une digression sur les anciens et les modernes*“ [1688].

⁴⁸³ H. Kortum: *Antike-Streit*. (Anm. 481), S. 14.

⁴⁸⁴ Vgl. Charles Perrault: *Poème sur le siècle de Louis le Grand* [1687].

⁴⁸⁵ Vgl. H. Kortum: *Antike-Streit* (Anm. 481), S. 21.

Boileau-Despréaux forderte, sich auch weiterhin an antiken Vorbildern, wie Horazens *Ars Poetica* oder Quintilians *Institutio Oratoria*, zu orientieren.⁴⁸⁶ Für Boileau schien die Annahme eines Fortschritts in der Dichtkunst nicht nur entbehrlich zu sein, sondern als ein Abfall vom Ideal der Kunst überhaupt. Auch Boileau aber habe, so Kortum, den „Fortschritt der modernen Naturwissenschaften der neuzeitlichen Philosophie durchaus an[erkannt]“⁴⁸⁷.

Die Vorzeichen der *Querelle* reichen bis ins sechzehnte Jahrhundert zurück. In seinem *Discours Préliminaire* nannte d’Alembert den Dichter François de Malherbe als Vertreter einer Entwicklung, die sich seit der Renaissance zwar bewusst an der Antike orientiert, in der Auseinandersetzung mit dieser jedoch zunehmend der französischen Volkssprache zu einer eigenen (strengen) Form verholphen habe:

„Man begann zu empfinden, daß das Schöne in der Volkssprache nichts an Wert einbüßt, sondern sogar den Vorteil der leichteren Verständlichkeit für die Allgemeinheit gewinnen würde; [...] Man empfand bald, daß die Schönheit und nicht einfach die Wörter der alten Sprachen in unsere Sprache aufgenommen werden mußten.“⁴⁸⁸

Malherbe versuchte im Unterschied zu den *Pléiade* nicht, die Formensprache der Antike wiederzubeleben, sondern sie im Französischen neu zu entwickeln. Diese Entwicklung wurde laut d’Alembert unter anderen mit Pierre Corneille und Jean Racine fortgeführt.⁴⁸⁹ An Corneilles *Le Cid* von 1637 entfachte sich ein weiterer Streit: die *Querelle de Cid*. Dabei ging es sowohl um ästhetische Aspekte, wie die Auflösung der drei Einheiten (Ort, Zeit und Handlung), als auch um moralische Aspekte, wie den Verstoß gegen die Schicklichkeit (*bienséance*); worauf d’Alembert anspielte, wenn er bei Corneille „Zugeständnisse an den schlechten Geschmack“ erkannte (*quelques années au mauvais goût*), welche dieser erst später überwunden habe.⁴⁹⁰

Im Zuge der *Querelle* wurde die bisweilen verklärende Sicht auf die Antike bereits teilweise korrigiert. Andererseits wurde an einer intensiven Auseinandersetzung mit ihr festgehalten. So ist nicht nur der Gedanke eines wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritts, sondern auch derjenige einer Selbstgesetzgebung der Moderne retrospektiv geprägt worden, ja vielleicht erst zu Bewußtsein

⁴⁸⁶ Vgl. Nicolas Boileau-Despréaux: *L’art poétique* [1674], *Reflexions sur la poétique et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes* [1684] und *Réflexions sur Longin* [1693].

⁴⁸⁷ H. Kortum: *Antike-Streit* (Anm. 481), S. 12.

⁴⁸⁸ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 58 f. [xxj]: „On commença à sentir que le beau, pour être en Langue vulgaire, ne perdoit rien de ses avantages; qu’il acquéroit même celui d’être plus facilement saisi du commun des hommes [...] Bientôt l’on sentit qu’il falloit transporter dans notre Langue les beautés & non les mots des Langues anciennes.“

⁴⁸⁹ Ebd., S. 59 [xxij].

⁴⁹⁰ Ebd., a. a. O.

gekommen, durch die philosophische Reflexion auf ein Thema aus dem Bereich der Ästhetik. Die *Querelle des Anciens et des Modernes* hat kein eindeutiges Ende. Sie wirkte in den ästhetischen Diskurs des achtzehnten Jahrhunderts hinein und ihre Nachwirkungen sind noch in Schillers Schrift *Über naive und sentimentale Dichtung* aus dem Jahre 1795 erkennbar, ja als ein Modell für die Form ästhetischer Debatten ist sie noch bis in die Gegenwart präsent.

b) Abkehr von der Utopie

Die Bemühungen der Aufklärung erschöpfen sich weder darin, das Gegebene bloß zu analysieren, noch darin, hypothetische Handlungsmaximen aufzustellen. Vielmehr stellte sich in der Aufklärung die Frage nach den gesellschaftlichen und historischen Bedingungen, unter denen es überhaupt möglich ist, eine politische Veränderung herbeizuführen, wie sie etwa mit der *Französischen Revolution* auch tatsächlich eingetreten ist. Es ging den meisten Autoren der Aufklärung dabei allerdings nicht um Gesellschaftsutopien, wie sie Thomas Morus, Tommaso Campanella oder Francis Bacon entworfen hatten.⁴⁹¹ Das moralische Ungenügen der Gegenwart wurde vielmehr im Spannungsfeld von Vergangenheit und Zukunft untersucht, ohne dass der Anfang und das Ende der geschichtlichen Zeit dabei länger als ‚absolut‘ begriffen worden wären.

Rousseau, der das moralisch Gute mit der Natur identifizierte und in der Kultur den Quell des Übels in der Welt sah, ging auf Distanz zum aristotelischen Diktum vom *zōon politikón*, wonach der Mensch „von Natur [...] für die Gemeinschaft“ bestimmt sei.⁴⁹² Vielmehr zeige sich, „daß die meisten unserer Leiden unser eigenes Werk sind und daß wir sie fast alle hätten vermeiden können, wenn wir die Lebensweise – einfach, gleichförmig und allein zu leben – beibehalten hätten, die uns von der Natur verordnet wurde“⁴⁹³. Der Mensch ist Rousseau zufolge aus einem zeitlich nicht näher bestimmbar Naturzustand in einen Zustand der Gemeinschaft allererst eingetreten; vermutlich weil er sich in der Natur angesichts unberechenbarer Gefahren für Leib und Leben dazu gezwungen sah.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Vgl. z. B. Thomas Morus: „Über den besten Zustand des Staates oder die Insel Utopia“ [*De optimo republicae statu deque nova insula Utopia*, 1516], Tommaso Campanella: „Der Sonnenstaat“ [*Civitas Solis*, 1617] und Francis Bacon: „Neu-Atlantis“ [*Nova Atlantis*, 1627].

⁴⁹² Aristoteles: *Nik. Eth.* (Anm. 79), S. 15 [I.5, 1097b 10 f.]; vgl. *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. IX, S. 9: „[...] φύσει πολιτικός ἄνθρωπος [...]“; vgl. ders.: „*De Republica* [*ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ*]“. In: *Aristotelis Opera*, Bd. X, S. 3 [I.2 (A) 1253a 1 f.]: „[...] ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [...]“.

⁴⁹³ J.-J. Rousseau: „*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*“ [1755]. In: *Œuvres complètes* (Anm. 154), Bd. I: *Discours*. Paris: Dalibon, 1826, S. 220–339: S. 260.

⁴⁹⁴ Vgl. Ders.: „*Essai sur l'origine des langues*“ [Abhandlung über den Ursprung der Sprache]. In: *Œuvres* (ebd.), Bd. I, S. 383.

Die Aufklärung hat die Geschichtlichkeit neu entdeckt. Die Geschichte wurde nicht mehr theologisch als Heilsgeschichte bzw. Verfallsgeschichte gedeutet. Der Mensch sollte seine moralischen Vorbilder nicht mehr allein aus der Betrachtung von vergangenen Heldentaten, aus der Darstellung einer jenseitigen *civitas Dei* oder aus utopischen Entwürfen einer idealen Gesellschaftsform gewinnen. Vielmehr sollte er sein Interesse auf die aktuellen gesellschaftlichen Zustände richten, die es im Interesse der Menschen zu verändern gelte. Die Aufklärung entdeckte, dass der Mensch selbst das „Subjekt der Geschichte“ sei⁴⁹⁵; einer Geschichte, die künftig ohne einen bereits von Natur vorgegebenen Anfangs- und Zielpunkt auskommen müsse. Mit dem Aufkommen einer von Voltaire erstmals so bezeichneten Geschichtsphilosophie (*philosophie de l'histoire*)⁴⁹⁶ zeigt sich ein Bedeutungswandel des Begriffs der „Utopie“, also einem Ort, der *nirgends* ist, hin zu einer „Uchronie“, also zu etwas, was *niemals* war oder zumindest gegenwärtig nicht mehr bzw. noch nicht sein kann.

Die Geschichte ist weder auf Schicksal noch Freiheit allein gegründet. Selbst dasjenige, was wider Erwarten geschieht (*παρὰ δόξα*), ist nicht grundsätzlich verstandeswidrig (*παρὰ λόγον*). Ein überraschendes historisches Ereignis muss zuvor nicht zwangsläufig unvorhersehbar gewesen sein. Bereits am Beginn der politischen Geschichtsschreibung, in Thukydides' Darstellung des *Peloponnesischen Krieges*, wird ein Disput darüber geschildert, ob die Wechselspiele des Lebens dem Zufälligen bzw. Schicksalhaften (*τύχη*) geschuldet seien oder ob nicht vielmehr die Kausalität von historischen Ereignissen, mag sie sich auch teilweise der planenden Voraussicht entziehen, sich – wenn auch nur retrospektiv – durchaus herstellen ließe. In der Rede des Perikles zum *Kriegsbeschluss der Athener* heißt es: „Denn es ist möglich, dass die Wechselfälle der Ereignisse sich nicht weniger unberechenbar entwickeln als die Pläne der Menschen; deshalb pflegen wir auch bei allem, was wider unsere Berechnung ausgeht, dem Zufall die Schuld zu ge-

⁴⁹⁵ Vgl. G. Mensching: [Einleitung:] *D'Alembert: Einl. zur Enzyklopädie* (Anm. 88), S. XXIX [Abs. 3: Die Enzyklopädie u. das Subjekt der Geschichte, S. XVI–XLIX]: „Bevor Kant die Frage zu beantworten versuchte, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, hat die radikale Aufklärung die kritische Wendung zum Subjekt schon implizit vollzogen.“

⁴⁹⁶ Vgl. Voltaire, d. i. François Marie Arouet: „*Philosophie de l'histoire (Introduction de l'Essai sur l'histoire générale, et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours)*“ [erstmalig ersch. u. d. Pseud. „Abbé Bazin“, Amsterdam 1765]. In: *Ders. Œuvres complètes*. Hrsg. v. Théodore Besterman [u. a.], Bd. XLIX. Hrsg. v. J. H. Brumfitt. – 2., verb. Aufl. (1. Aufl. 1963). – Genf & Toronto: *Institut et Musée Voltaire* [u. a.], 1969, S. 83–275; S. 83 [I. *Changements dans le globe*]: „*Vous voudriez que des philosophes eussent écrit l'histoire ancienne, parce que vous voulez la lire en philosophe. Vous ne cherchez que des vérités utiles, et vous n'avez guère trouvé, dites-vous, que d'inutiles erreurs. Tâchons de nous éclairer ensemble; essayons de déterrer quelques monuments précieux sous les ruines des siècles.*“

ben.⁴⁹⁷ Perikles verkörpert in thukydideischer Perspektive den Typus des *idealen Staatsmannes*, der die Voraussetzungen mitbringe, den Staat weise und gerecht zu führen, indem er nicht dem Orakelspruch vertraue, sondern auf der Basis eines „geistige[n] Durchdringen[s] der jeweiligen Situation“ (*γνώμη*) handle.⁴⁹⁸

Was sich der vorausschauenden Planung, also auch der Erwartung, entzieht, muss bei einer zukunftsorientierten Perspektive gerade dann gefürchtet werden, wenn die Zukunft als ergebnisoffen betrachtet wird. Die Umsetzung des Machbaren, setzt ein Wissen um das, was machbar ist, voraus, wenn Machbarkeit nicht zufällig sein soll. Aber ob etwas machbar sei, sagt noch nichts darüber aus, ob es auch wirklich *wird*, geschweige denn werden *soll*. Wenn politische Aktionen fehlschlagen, muss dies nicht heißen, dass dies aufgrund höherer Gewalt geschah, sondern kann auch bedeuten, dass die Planung ohne die erforderliche Umsicht erfolgte. Ob die Geschichte (nach Regeln) fortschreite, ließe sich also nicht allein durch die (historische) Erfahrung entscheiden. Auch hier müsste das ‚überhaupt Mögliche‘ in der Vorurteilsstruktur der menschlichen Natur gesucht werden.

⁴⁹⁷ Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg* [*Historiae*] (Anm. 196), S. 106 (Buch I); [*Ἱστοριῶν α'*, 140.1].

⁴⁹⁸ Vgl. hierzu: Helmuth Vretska: „Nachwort“. In: *Thukydides: Der Peloponnesische Krieg* (Anm. 196), S. 777–812: S. 796.

VIII. Der Endzweck der Freiheit bei Kant

1. Die formale Grundlegung der Ethik

a) *Die Autonomie des moralischen Subjekts*

„Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (KpV 30).

In der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant die folgende Definition der Begriffes „Leben“ gegeben: „*Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“ (KpV 9, Fußn.). Die Kantische Ethik hat in ihrer formalen Begründung keine konkreten Vorbilder. Dies heißt jedoch nicht, dass sie aus der philosophischen Tradition herausgelöst wäre, sondern bloß, dass hier eine Perspektive eröffnet wird, die unter anderem daraus, dass sie die bisherigen Voraussetzungen der Tradition relativiert, ihre Eigentümlichkeit gewinnt. Bei Kant werden einige Grundannahmen der Aufklärung bewahrt, etwa, wenn es vom „moralische[n] Gefühl“ heißt, dass es „gleichsam ein besonderer Sinn (*sensus moralis*)“ sei (MS 387). In der *Metaphysik der Sitten* nennt Kant die „Vorbegriffe für die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ ausdrücklich „[ä]sthetische“ Vorbegriffe; zu denen er neben dem *moralischen Gefühl* noch das *Gewissen*, die *Nächstenliebe* und die *Selbstschätzung* zählt (MS 399). Dabei handele es sich um „natürliche“ Prädispositionen, „kraft deren“ der Mensch überhaupt erst zu etwas „verpflichtet“ werden könne (ebd.). Die Pflicht selbst aber lasse sich aus diesen Anlagen nicht ableiten; vielmehr müsse das „Bewußtsein“ eines *moralischen Gesetzes* bereits vorhanden sein, um durch die Wirkung dieses Gesetzes auf jene Naturanlagen und auch diese Anlagen selber *bewußt* als moralische ‚erleben‘ zu können (ebd.).

„[Das moralische Gefühl] ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur Tat, wo der ästhetische Zustand (der Affizierung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. – Das erste ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann“ (MS 399).

Die Rede von der „Freiheit des Willens“ erhält erst dann eine moralische Funktion, wenn es um die Frage geht, welches die notwendige Voraussetzung der Moralität sei. Dabei wird die Möglichkeit dasjenige zu bestimmen, *was getan werden soll* – was der Gegenstand der Moral ist – bereits vorausgesetzt. Es war nicht Kants Anliegen, eine neue Moral zu stiften, sondern den Grund aller Moralität als einen notwendigen zu bestimmen; eine Aufgabe, die allein durch Vernunft zu lö-

sen wäre. Dem Begriff der „Autonomie“ als einer Selbstbestimmung der Person hat erst Kant eine genuin philosophische Gestalt und Bedeutung gegeben.⁴⁹⁹ Gerade angesichts der Grenzziehungen innerhalb der kritischen Philosophie ergibt sich der Eindruck einer systematischen Einheit ihrer Widersprüche. Das Besondere besteht unter anderem darin, dass Kant diese Widersprüche ausgehalten hat.

Hatte Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* neben der Naturkausalität eine Kausalität aus Freiheit zwar als denkmöglich, aber theoretisch unerweislich bestimmt, so wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* das Postulat der Freiheit, das im kategorischen Imperativ mit dem unbedingten Sollen eine wechselseitige Begründung eingeht, in seiner praktisch-notwendigen Realität bestimmt. Die Notwendigkeit des Sittengesetzes ist ein „Faktum der Vernunft“ (KpV 31). Dies erklärt zwar nicht, wie die Freiheit theoretisch möglich wird, zeigt aber, dass sie in praktischer Hinsicht postuliert werden muss. Ansonsten wäre alle Moralphilosophie grundlos. Während die Freiheit in theoretischer Hinsicht ein negativer Begriff bleibt, ist sie in praktischer Hinsicht der positive Begriff ihres Gegenteils.

Nach Kant ist die *Sittlichkeit* das einzige, was sich vollständig aus apriorischen Prinzipien ableiten lässt. Zwar gesteht Kant auch dem logischen Verstandesgebrauch zu, dass er nach seinen eigenen (unabänderlichen) Gesetzen funktioniert, indem der Verstand selbst das „Vermögen zu urteilen“ ist (KrV B94), und es in einer besonderen Form seines Gebrauchs, als *bestimmende* Urteilskraft, ermöglicht, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“, sofern das Allgemeine bereits „gegeben“ ist (vgl. KU BXXVI). Das Denken bleibt dabei jedoch theoretisch, mit anderen Worten ‚betrachtend‘, indem es auf die durch die Sinnlichkeit vermittelten raumzeitlichen Anschauungen bezogen werden können muss. Mit der Freiheit jedoch verhält es sich anscheinend umgekehrt. Sie ist eine regulative Idee: ein *Grenzbegriff*, an dem wir uns orientieren, über den wir aber nicht hinausgehen können. Die Freiheit lässt sich weder empirisch noch spekulativ beweisen, aber in praktischer Hinsicht ist dies auch gar nicht in dieser Weise erforderlich. Hier genügt es, dass die Annahme der Freiheit keinen inneren Widerspruch enthält, um sich davon zu überzeugen, dass sie notwendig und entsprechend auch wirklich sei. Die Moralphilosophie nämlich ‚funktioniert‘ auf eine ganz andere Weise als die Naturphilosophie. Die „Imperative“ der Vernunft sind „objektive Gesetze der Freiheit, [...] welche sagen, was *geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie *geschieht*“ (KrV B830). So ist das die praktische Vernunft interessierende Resultat, d. i. die moralische Handlung, keine Funktion des Sittlichen, die empirisch gegeben sein müsste. Es ist hier gleichgültig, dass der Wille selbst

⁴⁹⁹ Vgl. Rosemarie Pohlmann: Art. „Autonomie“. In: *Hist. Wb. der Philos.* (Anm. 371), Bd. I, S. 701–719: S. 707: „A[utonomie] meint jetzt nicht mehr nur ein beschränktes Recht auf institutionelle Selbstbestimmung, sondern der Begriff der A[utonomie] steht jetzt für die Möglichkeit und Bestimmung des Menschen, sich durch sich selbst in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen zu bestimmen.“

bloß ein empirischer Begriff ist. Es genügt, *dass* die Willensbestimmung sittlich sein können *soll*, um die Freiheit als apriorische Notwendigkeit zu postulieren.

Wenn nicht bereits diese Form der Fragestellung nach der Möglichkeit von Moralität überhaupt abgelehnt wird, dann lässt sich aus dem *guten Willen* – der einzig „ohne Einschränkung“ *gut* heißen kann (vgl. GMS 393) – ersehen, dass Kants Begründung der Freiheit tautologisch ist. Da aber Tautologien immer wahre Aussagen sind, könnte die praktische Notwendigkeit der Freiheit des Willens nur dann bezweifelt werden, wenn sie bereits grundsätzlich abgelehnt würde. Bereits der Umstand, dass es möglich ist, dies zu tun, wäre zwar ein Hinweis auf die Autonomie des Willens selber, aber letztlich ist es in der Moralphilosophie irrelevant, dass sich ihr Fundament nicht empirisch verifizieren lässt. Es wäre verfehlt, alle Antworten auf ethische Fragen für beliebig oder gar unlösbar zu erklären, oder den Weg der humanistischen Tradition zugunsten eines moralischen Relativismus zu verlassen. Denn in der theoretischen Unerklärlichkeit des Prinzips der Moralität liegt keine Schwäche der Theorie, sondern gerade das die Notwendigkeit des Praktischen konstituierende Moment. Eine Beantwortung der Frage, wie Freiheit wirklich sein könne, setzt die Möglichkeit der Freiheit voraus, und lässt sich bereits dann indirekt ‚beweisen‘, wenn eine als wirklich erlebte Freiheit die notwendige Bedingung von Moralität ist.

Kant hatte die Aufklärung als den „Ausgang des Menschen aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit“ bestimmt (WA 35 [481]); und sogleich eingeräumt, dass diese Emanzipation von Fremdbestimmung beschwerlich sei:

„Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich Diät beurteilt u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen“ (WA 45 [482]).

Zudem wäre eine vollständige *Freiheit* im Sinne der platonischen *Anarchie* das Ende der bürgerlichen Gesellschaft. Kant will dies mit der Unterscheidung von *privatem* und *öffentlichem* Gebrauch der Vernunft verhüten, wobei der öffentliche *frei* sein solle, der private hingegen *eingeschränkt* werden müsse:

„Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? Welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? – Ich antworte: der *öffentliche Gebrauch* seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stan|de bringen; der *Privatgebrauch* derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht“ (WA 37 [483 f.]).

Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant festgestellt, dass das „Recht“, seine Gedanken öffentlich frei zu äußern, „heilig“ sei und „nicht geschmäleret werden“ dürfe (KrV B780). Aus dieser Differenz des Öffentlichen und des Privaten könnte die Aufklärung als ein allmählicher Prozess befördert werden.

„So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allen seinen Vermögen auszubreiten“ (WA 41 [493]).

Das Kantische Modell der Ethik ist auf eine *Autonomie des Willens* gegründet, dessen Bestimmung formal subjektiv ist, ohne dabei auf äußerlich-materiale Bestimmungsgründe zu rekurrieren. Das Paradox der Freiheit erweist sich hier in der praktischen Notwendigkeit, die individuelle Freiheit institutionell beschränken zu müssen, um sie innerhalb einer Gesellschaft gewährleisten zu können. Denn die uneingeschränkte Freiheit des Individuums hätte das Gegenteil von gesellschaftlicher Ordnung zur Folge: das Chaos. Würde umgekehrt die Freiheit des Willens in menschlichen Handlungen als determiniert vorgestellt, „so würde sie im Grunde nicht besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegung verrichtet“ (KpV 97).

In der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles hat Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ihr Komplement. Aristoteles hat die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) als das Ziel des Handelns bestimmt.⁵⁰⁰ Grundsätzlich stehen hier zwei Modelle der Ethik einander gegenüber: ein *material-teleologisches* und ein *formal-deontologisches* Modell. Kants Ethik repräsentiert letzteres, indem die Frage des guten Lebens nicht auf Tugenden und Güter gerichtet ist, sondern auf eine Vernunft des rechten Gebrauchs der Freiheit gegründet wird: auf ein Handeln „nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“ (GMS 399). Dadurch sind aber durchaus nicht sämtliche moralische Bestimmungen der Tradition, wie etwa die aristotelische *Mesotes*-Lehre, außer Kraft gesetzt, jedoch wird ihnen durch Kant abgesprochen, bereits das *philosophische Fundament* der Sittlichkeit zu bilden. Rüdiger Bittner schreibt:

„Das Paradoxe der kantischen Lösung liegt darin, daß ein rational begründbarer Entwurf des guten Lebens eines vernünftigen, aber bedürftigen Wesens es gerade ausschließt, daß der gute Wille aus der Absicht auf Glückseligkeit verstanden wird. Die Selbsterhaltung der Vernunft im Felde des Praktischen erfordert einen Willen, dessen Güte allein in der Tauglichkeit seiner Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung liegt. Diese Bestimmung des guten Willens gewinnt jedoch aus dem Gedanken, daß in ihr die Regel formuliert ist, unter

⁵⁰⁰ Aristoteles: *Nik. Eth.* (Anm. 79), S. 16 [I.5, 1097b 20]; *Opera*, Bd. IX, S. 10: „So erweist sich denn das Glück als etwas Vollendetes, für sich allein Genügendes: es ist das Endziel des uns möglichen Handelns.“ / „Τέλειον δὲ τι φαίνεται καὶ αὐταρκές ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν αἴσα τέλος.“

der allein das Glück eines vernünftigen, aber bedürftigen Wesens möglich ist, eine um so stärkere Überzeugungskraft. Das Glück eines solchen Wesens kann nur als ein nach einer Regel seiner Freiheit selbstgewirktes zustande kommen.“⁵⁰¹

Kants formale Ethik basiert auf der Annahme der möglichen *Selbstbestimmung der Person*. Durch die Vernunft, das „Vermögen der Prinzipien“ (KrV B357), als eines ‚Mediums‘, das die Relation zum Allgemeinen nicht mehr nötig hat, weil es selbst davon ausgeht, ist die Grundlage der Ethik *subjektiv*, und kann zugleich als *Menschenvernunft* beanspruchen, immer schon *objektiv* wirklich zu sein.

Was notwendig sein soll, darf nicht zufällig sein. Das Verfahren einer doppelten Verneinung verweist *via negationis* auf das *Unbedingte* in jeder positiven Begründung eines Sachverhaltes, die allein aus dem Begriff erfolgt (vgl. KrV B98 f.). So hat Parmenides, der das *Sein* als das *Nicht-Nichtsein* bestimmte, darauf hingewiesen, das *Sein* und *Nichts* keineswegs gleichwertig seien: „Denn niemals kann erzwungen werden, daß ist, was nicht ist.“⁵⁰² So können auch die Konsequenzen einer Welt, in der die Freiheit fehlte, d. h. in der das moralische Subjekt allein heteronom wäre, a priori als das *Negative* bestimmt werden, das durch die Verneinung seines Gegenteils positiv gewendet werden soll. So hatte auch Schiller disjunktiv geschlossen, dass der „negative Begriff der Freiheit [...] nur durch den positiven Begriff seines Gegenteils denkbar“ sei (Kal. 203).

In seinem Buch *Freiheit und Form* bestimmt Cassirer den Grundgedanken der Kantischen Ethik als die Wendung „eines rein durch sich selbst verbindlichen Gesetzes“ vom *Logischen* ins *Praktische*; denn dadurch, dass der Mensch als Person ein „Zweck an sich selbst“ sei (vgl. GMS 428), erhalte die „Kantische Freiheitsidee“ ihren Ausgangspunkt, der alles folgende bereits vorgezeichnet habe: „Die Gewißheit eines kategorischen Wertes ist es, die unmittelbar die Notwendigkeit eines kategorischen Imperativs und die Formel dieses Imperativs in sich faßt.“⁵⁰³ Bereits an dieser Stelle wird deutlich, wie zentral bei Kant die Stellung des *Unbedingten* ist. In der theoretischen Philosophie führte es zu Widersprüchen. In der praktischen Philosophie soll es nun Anerkennung finden und den Ausgangspunkt bilden, aus dem heraus Kant seine ‚kritische‘ Ethik entwickelt.

Im weiteren Gang der Untersuchung spezifiziert Cassirer die Form des sittlichen Imperativs: „[Die Ethik] hat es, als kritische Disziplin, nicht mit der Eigenart besonderer Imperative, sondern mit der Eigenart des Imperativs, mit der Feststellung der Grundform des ‚Sollens überhaupt‘ zu tun.“⁵⁰⁴ Dass die Freiheit bloß

⁵⁰¹ Rüdiger Bittner: „Vorwort“. In: Ders. (Hrsg.): *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975 (= stw, Bd. 59), S. 9–23: S. 12.

⁵⁰² Parmenides: „Fragm. Diels & Kranz 28 B 7“ [Platon: „Soph.“, 237a, 258d]. In: VS (Anm. 140), Bd. I, S. 318 f.: „οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆϊ εἶναι μὴ ἔόντα [...]“

⁵⁰³ E. Cassirer: „Freiheit & Form“ (Anm. 60). In: *ECW*, Bd. VII, S. 155 [Kap. 3].

⁵⁰⁴ Ebd. S. 158.

ein Postulat ist, bedeutet demnach keine Schwäche der Argumentation, sondern gibt ihr erst eine Legitimation, die ihrerseits nicht abzuleiten ist. Man könne sich bei der Bestimmung von ethischen Wertmaßstäben, so schreibt Cassirer in *Kants Leben und Lehre*, zwar der „Frage nach dem Grunde dieses Wertvorzugs nicht entschlagen“, aber wenn dieser Grund angegeben werden könnte und würde, hätte sich „das *Unbedingt-Wertvolle* in ein *bedingt Wertvolles* verwandelt“.⁵⁰⁵

Kants Begriff der „Person“ ist für ein Verständnis seiner formalen Ethik unabdingbar. Er kann insgesamt dreifach akzentuiert werden⁵⁰⁶: erstens als Person im transzendentalen Verstande, zweitens als Person im psychologischen Sinne und drittens als Person in moralischer Bedeutung. Die transzendente Bestimmung des Egos als das *Subjekt der Erkenntnis* ist bereits referiert worden.⁵⁰⁷ Demnach ist die theoretische Subjektivität die apriorische Bedingung der Objektivierbarkeit von Erkenntnis, indem sie die Synthesis des Mannigfaltigen ermöglicht. Von der Person im psychologischen Sinne heißt es in der *Metaphysik der Sitten*, sie sei „das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Denkens bewußt zu werden“ (MS 223). Damit ist die numerische Identität der Person als eine psychologische Notwendigkeit vorgestellt, und was in das Bewusstsein tritt, sind die verschiedenen empirischen Zustände des individuellen Daseins in der Zeit.

Die Person in moralischer Bedeutung wird durch „die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“ charakterisiert, demnach an dem Vermögen eines Wesens festgemacht, „sich selbst“ Gesetze zu geben und sich dadurch *autonom* zu verhalten; mit anderen Worten: sich in seinem Verhalten selbst zu *beschränken* (MS 223). Personen in diesem Sinne sind „Zwecke an sich selbst“, und der Mensch wird so zu einem „Gegenstand der Achtung“ (GMS 428). Grenzt man die *psychologische* Akzentuierung des Begriffs der Person von dessen *moralischer* ab, dann offenbart sich ein scheinbarer logischer Widerspruch, nämlich das Paradoxon von der doppelten Natur des Menschen. Das moralische Subjekt wird entgegen jener Bestimmung als von Natur determiniert, nach dieser als durch Freiheit sich selbst bestimmend gedacht. Beide Zustände, der psychologische und der moralische Zustand, erscheinen als gleich notwendige Bedingungen des Menschseins. Sie widersprechen sich nicht, weil sie grundsätzlich zu unterscheidende Perspektiven auf ihren Gegenstand eröffnen.

⁵⁰⁵ E. Cassirer: „Kants Leben und Lehre“ [21921]. In: *ECW* (Anm. 1), Bd. VIII. Text u. Anm. bearb. v. Tobias Berben. – Nach der 2. Aufl., Berlin 1921 (1. Aufl. 1918). – Hamburg: Meiner, 2003, S. 237 [Kap. 5].

⁵⁰⁶ Vgl. auch: Wolfgang Jahnke: „Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit“. In: *Kantstudien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*. Hrsg. v. Gottfried Martin, Bd. 58 (1967), S. 433–457: S. 439 ff.

⁵⁰⁷ S. o. [Kap. II, S. 47 sowie Kap. V, Abs. 1, S. 111].

Für ein moralisches Handeln ist die Autonomie des Willens das oberste Prinzip, denn der kategorische Imperativ gebietet diese Autonomie selbst:

„Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nichts anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien“ (GMS 440).

Kant sah sich dazu veranlasst, seine Grundlegung der Moralität durch eine *Kritik der praktischen Vernunft* zu erhärten, da er den folgenden doppelten Widerspruch als einen nur scheinbaren begreift:

- (1) „einerseits im theoretischen Erkenntnis geleugnete im praktischen objektiv behauptete objektive Realität auf *Noumenen* angewandeten Kategorien,
- (2) andererseits die paradoxe Forderung, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen“ (KpV 6).

Die Begriffe der *praktischen Philosophie* seien zu „einem ganz anderen Gebrauche“ bestimmt als diejenigen der *theoretischen Philosophie* (vgl. KpV 7). Die theoretische Erkenntnis basiert auf ästhetischen und logischen Formen, die auf Erfahrung bezogen werden können müssen. Der Form der praktischen Vernunft hingegen kann gar keine empirische Anschauung korrespondieren, weil sie sich auf das Begehungsvermögen bezieht. Eine Analyse der allgemeinen „Bestimmung einer freien Willkür“ ermöglicht es laut Kant, die *Kategorien der Freiheit* anzugeben, ohne dass sie sich, wie die Kategorien der Natur, auf Raum und Zeit beziehen können müssen; sondern durch die „Form eines reinen Willens“ selbst werden sie bestimmt (KpV 65 f.).

Das moralische Subjekt kann seine Freiheit „in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ gemäß der *Tafel der Kategorien der Freiheit* wie folgt bestimmen (vgl. KpV 66): Ein Urteil, das *konstitutiv* dasjenige bestimmt, was gut ist, wird entweder durch eine individuell-subjektive Meinung, durch eine prinzipiell-objektive Vorschrift oder ein apriorisches Gesetz konstituiert (*Quantität*). Dass etwas gut ist, wird entweder *intuitiv* nach praktischen Regeln des Begehrens, nach solchen des Unterlassens oder der Ausnahmen antizipiert (*Qualität*). *Warum und wozu* es gut ist, wird *regulativ* entweder durch die Persönlichkeit, durch den Zustand der Person oder das Verhältnis zwischen Personen erfahren (*Relation*). *Wie und wann* etwas gut ist, lässt sich *postulieren*, indem es als das Erlaubte bzw. Unerlaubte, als das Pflichtgemäße bzw. Pflichtwidrige oder als eine vollkommene bzw. unvollkommene Pflicht bestimmt wird (*Modalität*).

Ein Ethos der Ausnahme entsteht dann, wenn das Eigeninteresse zur Triebfeder des Handelns wird. In dem 1797 erschienenen Aufsatz *Über ein vermeintes Recht*

aus Menschenliebe zu lügen werden grundsätzlich keine Ausnahmen vom Sittengesetz, sondern lediglich „nähere Bestimmungen“ zugelassen, die dann aber, weil sie sich auf konkrete Fälle beziehen, politisch geregelt werden müssen und nicht im engeren Sinne ethisch sind:

„Alle rechtlich-praktische Grundsätze müssen strenge Wahrheit enthalten, und die hier sogenannten mittleren können nur die nähere Bestimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten: weil diese die Allgemeinheit vernichten, derentwegen allein sie den Namen der Grundsätze führen“ (VRML 430).

Kant begründet dies damit, dass „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, [...] formale Pflicht des Menschen gegen jeden [ist]“ und dass deren Verletzung ein „Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird“ (VRML 426). Wahrhaftigkeit ist die „Basis aller auf Vertrag gegründeten Pflichten“, ein „Vernunftgebot“, welches nicht eingeschränkt werden darf (ebd. 427). Kants stärkstes Argument gegen die Lüge ist also die notwendige Allgemeinheit der Wahrhaftigkeit. Sie ist in der Tat erforderlich, um den Schaden abzuwenden, der für die ‚Menschheit überhaupt‘ entstehen würde, wenn ein Verstoß gegen ein solches apodiktisch-praktisches Prinzip legitimiert würde, weil damit überhaupt keine rechtlichen Grundsätze möglich wären.

Juridisch beurteilt, korrespondiert die Willensfreiheit der „Person“ mit den Begriffen von Verantwortlichkeit und ‚Zurechnungsfähigkeit‘ (vgl. MS 223). Ohne eine Freiheit der Entscheidung anzunehmen, wäre etwa auch jede Erziehungsfunktion des Strafvollzuges hinfällig. Daraus aber ergibt sich eine entscheidende Konsequenz:

„Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes) allein enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nötigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird“ (MS A379).

Das Postulat der Freiheit des Willens ist also die Bedingung dafür, dass das Handeln heteronom bestimmbar ist, aber nicht durch Fremdeinwirkung sondern durch die Autonomie der Vernunft: eine Freiheit aus Pflicht zum Selbstzwang.

b) *Kategorische und andere Imperative*

Eine populäre Interpretation der Kantischen Moralphilosophie liegt in der Annahme, der *Kategorische Imperativ* repräsentiere eine Version der *Goldenen Regel*, wonach alles, was man an sich selbst getan haben wolle, auch anderen getan wer-

den solle. Noch für Thomas Hobbes handelte es sich bei diesem Satz um ein „Naturgesetz“⁵⁰⁸. In ihrer positiven Formulierung ist die Goldene Regel dem *Neuen Testament* zu entnehmen: „Und wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, so tut ihnen gleich auch ihr“ (Lk. 6,31), bzw.: „Alles nun, das ihr wollet, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch“ (Mt. 7,12). Negativ formuliert ist dieser Lehrsatz älter. So heißt es in den *Apokryphen*: „Was Du selbst nicht erleiden möchtest, das füge auch keinem anderen zu!“ (Tobit/Tobias 4,15). Im Unterschied zum positiv formulierten Gebot, seinen Nächsten so zu lieben, wie sich selbst (3. Mose 19,18; Gal. 5,14; Jak. 2,8) – von dem Matthäus sagt: „Es ist kein anderes Gebot größer als dieses“ (Mt. 12,32) – ist die Goldene Regel als ein *Verbot* historisch älter, denn als ein *Gebot*.

Als ein praktischer Lehrsatz, als eine ‚Faustregel‘, mag diese Reduktion eine gewisse Berechtigung haben. Aber Kant selbst begründet die Ethik formal. Es geht ihm um die Bedingung der Möglichkeit der Moralität überhaupt. Die Goldene Regel hingegeben hat ein utilitaristisches Moment, das – selbst wenn man sie im Sinne der Formel vom größten Glück der größten Zahl erweitert⁵⁰⁹ – Gefahr läuft, einer relativ-material-objektiven Zweckmäßigkeit verhaftet zu bleiben; sei es, dass sie das Glück, den Besitz oder das Ansehen der Person beträfe. Auf solche Werte lässt sich keine objektive Verbindlichkeit praktischer Gesetze gründen. So scheidet die Goldene Regel als theoretisches Fundament der Ethik aus.

Birgit Recki stellt diesbezüglich fest, dass der „kritische“ Kant zwar ein „*Anti-Utilitarist*“ sei, dass er aber im Verhältnis des Pragmatischen zum Praktischen bloß einen „prinzipiellen *Unterschied*“ und keinen „unüberwindbaren *Gegensatz*“ herausstelle, insofern sich zwar „die Moralität auf das Prinzip des Nutzens nicht gründen lässt“, jedoch „alle Rücksicht auf das Nützliche hier zuletzt der Achtung vor der Freiheit und Gleichheit des Menschen untergeordnet wird“, denn „der größte Nutzen, den etwas überhaupt haben kann, wird in seiner Funktion für die Selbstbestimmung des Menschen gesehen – die ihrerseits nur moralisch bestimmt werden kann und darin ein Prinzip darstellt, das über allen Nutzen hinausweist“.⁵¹⁰

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hebt an mit einer scheinbaren Tautologie: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein Guter Wille“ (GMS 393). ‚Gut‘ bleibt ein Prädikat, es bestimmt etwas anderes, und ihm selbst wird hier nichts hinzugefügt. Aber dieser Satz enthält den Hinweis auf das der Handlung Zugrundeliegende, und dies ist die Willensfreiheit

⁵⁰⁸ Th. Hobbes: *Leviathan* (Anm. 210), S. 232 (Teil II, Kap. 26: Von bürgerlichen Gesetzen); [S. 258 (*Part II, Chap. 26: Of Civil Laws*)]: „*The laws of nature therefore need not any publishing, nor proclamation; as being contained in this one sentence, approved by all the world, Do not to another, which thou thinkest unreasonable to be done by another to thyself.*“

⁵⁰⁹ S. o. [Kap. VII, Abs. 2 c), S. 182].

⁵¹⁰ B. Recki: *Ästhetik der Sitten* (Anm. 17), S. 34.

des moralischen Subjekts. Der *kategorische Imperativ* steht demnach in einem direkten Verhältnis zur möglichen Willensbestimmung der Person.

Kant definierte einen „*Imperativ*“ als „normatives Urteil“, als einen Satz, der ein „*Sollen*“ enthalte, eine „praktische Notwendigkeit“ (GMS 413). Im Kontext der Ethik lässt sich der Begriff des „Imperativs“ aus dem der „Pflicht“ ableiten.⁵¹¹ Das Gute muss gewollt und der menschliche Wille – weil er kein *an sich* guter Wille sondern *unvollkommen* ist (vgl. GMS 414) – zum Wollen des Guten *genötigt* werden. Diese Nötigung lässt sich in drei Arten des Sollens analysieren. Das *problematische Sollen* ist notwendig unter der Voraussetzung irgendeiner zu bewirkenden „möglichen“ Absicht und damit „*technisch* (zur Kunst gehörig)“; das *assertorische Sollen* ist notwendig unter der Voraussetzung einer „wirklich“ gefassten Absicht, die alle Menschen haben (nicht bloß haben können), und damit „*pragmatisch* (zur Wohlfahrt [gehörig])“; das *apodiktische Sollen* ist notwendig „ohne Beziehung auf irgend eine Absicht“ und damit „*moralisch* (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig)“ (GMS 415 f.).

Eine moralisch-gute Handlung muss *unbedingt* gewollt werden. Während das *problematische Sollen* und das *assertorische Sollen*, die jeweils ein Mittel zu einer *möglichen* bzw. *wirklichen* Absicht vorschreiben, bloß *hypothetische Imperative* sind, ist das apodiktische Sollen, das sich nicht nach Zweck und Mittel aufteilen lässt, ein *kategorischer Imperativ*. Es gibt also zwei mögliche Arten von Imperativen: *hypothetische* und *kategorische* (vgl. GMS 414). Ein „disjunktiver“ Imperativ scheidet aus, weil er das Moment der Verbindlichkeit des Sollens entbehrt. Ein hypothetischer Imperativ bezieht sich auf einen Zweck, den zu erreichen ein Mittel vorgeschrieben wird, und drückt demnach ein „*wozu*“, ein *bedingtes Sollen* aus; ein kategorischer Imperativ hingegen ist eine absolute Forderung, ohne Rücksicht auf eine Zweck-Mittel-Relation, drückt ein „*an sich*“, ein *unbedingtes Sollen* aus (GMS 414; 428; 432). Der kategorische Imperativ der Sittlichkeit ist ein „*apodiktisch-praktisches Prinzip*“ (GMS 415). Er wird „durch keine Bedingung eingeschränkt“ und fordert ein Handeln, das weder durch Neigung bestimmt, noch bloß legal ist, sondern aus Pflicht erfolgt (GMS 416). Bei den hypothetischen Imperativen ist der Wille fremdbestimmt (*heteronom*), so dass sein Bestimmungsgrund von der zufälligen Natur des Subjekts oder vom positiven Recht abhängt. Beim kategorischen Imperativ ist der Wille durch sich selbst bestimmt (*autonom*), so dass der Bestimmungsgrund selber unbedingt ist (vgl. GMS 436). Eine unbedingte Notwendigkeit kann nur in der Vernunft gründen, da sie nicht im Inhalt der guten Handlung, sondern nur in der Form ihres Bestimmungsgrundes liegen kann. Eine Maxime kann nur dann zu einem Gesetz werden, wenn sie kein subjektives Prinzip bleibt, sondern zugleich praktisch-objektive Gültigkeit beanspruchen kann.

⁵¹¹ Vgl. hierzu: Annemarie Pieper: Art. „Imperative, kategorischer Imperativ“. In: *Hist. Wb. der Philos.* (Anm. 371), Bd. IV, S. 242–258.

Daraus ergeben sich drei Formeln des kategorischen Imperativs. Das erste Formel liefert den objektiven Grund aller praktischen Gesetzgebung (*Form der Allgemeinheit*): „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ oder „Handle so als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“ (GMS 421). – Die zweite Formel ergibt sich aus der Zweck-Mittel-Relation und liefert den subjektiven Zweck, nämlich das Wollen um allen sittlichen Wollens willen (*Materie des Wollens*): „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (GMS 429). – Die dritte Formel ergibt sich aus der Frage, wie sich die Unterwerfung unter ein Gesetz mit der Freiheit vereinbaren lässt, und liefert die Möglichkeit, den gesetzmäßigen Zusammenhang aller Maximen zu erklären (*vollständige Bestimmung aller Maximen*). Es handelt sich um „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ (GMS 431). In dieser, letztgenannten Formulierung erschließt sich auch der Grund dafür, dass alle vorangehenden Versuche der Philosophen fehlgeschlagen sind, ein erstes Prinzip der Sittlichkeit aufzustellen, denn sie übersahen, dass der Mensch beim Handeln aus Pflicht nur „seiner eigenen“ und dennoch „allgemeinen Gesetzgebung“ unterworfen sei (vgl. GMS 433).

Die logische Struktur hypothetischer Imperative ist *analytisch*, da im Wollen des Zwecks schon das Wollen der Mittel enthalten ist; andernfalls wäre der Zweck ein bloßer Wunsch. Die logische Struktur des kategorischen Imperativs ist *synthetisch*, denn hier wird die subjektive Maxime zum objektiven Zweck. Das Subjekt soll seinen Willen einer Bedingung unterwerfen, die selbst unbedingte ist, so dass der Maximeninhalt mit der Form seiner Gesetzesfähigkeit verbunden wird. Im Moralischen geht dem Gefühl der Lust bereits ein Gesetz voraus. Dieses Gesetz aber basiert nicht auf Naturkausalität sondern auf einer Kausalität aus Freiheit. Deshalb ist hier kein „Schema“ (durch Einbildungskraft) möglich, sondern nur ein „Typus“ (durch den Verstand) (KpV 69).

2. Geschichtsphilosophie: Der weltbürgerliche Zustand

„Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert* bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel“ (IaG 26).

Die Schriften, in denen sich Kant mit der Geschichte beschäftigt, gehören zu seinen Nebenschriften.⁵¹² Kant hat keine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie vor-

⁵¹² Neben der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) sind dies vor allem die *Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785) sowie die Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). Darüber hin-

gelegt. Dasjenige aber, was sich bei ihm finden lässt, zeigt ihn als Antipoden Johann Gottfried Herders.⁵¹³ Kants Aufsatz zur *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* erschien im November des Jahres 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift*. Im April desselben Jahres war auch der erste Teil von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* erschienen. Herder ließ die Geschichte der Menschheit „vom Himmel“ anfangen.⁵¹⁴ Kant ließ sie mit der „Existenz des Menschen“ beginnen: „Will man nicht in Muthmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also: mit der Existenz des Menschen [...]“ (MAdM 110).

Anders als Herder sah sich Kants Ansatz später lange Zeit dem Vorwurf ausgesetzt, einem (angeblich) naiven Fortschrittsbegriff der Aufklärung verhaftet geblieben, wenn nicht gar dahinter zurückgefallen zu sein.⁵¹⁵ Für Herder, der sich Kants kritischer Wende verweigerte, stellte sich die Geschichte als ein Teil der Schöpfung dar, als ein Schicksal, das sich nur annäherungsweise durch den säkularen Bezug auf die Vergangenheit erschließt:

„Was ist denn Ganzes auf der Erde vollführt? was ist auf ihr Ganzes? Sind also die Zeiten nicht geordnet, wie die Räume geordnet sind? und beide sind ja die Zwillinge Eines Schick-

aus stellte Kant im zweiten Teil seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* (1798) die *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, und auch in seinen religionsphilosophischen Schriften und im *Handschriftlichen Nachlass* finden sich Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie. Ergänzt werden dies Überlegungen vor allem durch den Aufsatz zur *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) und durch die Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) sowie *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788).

⁵¹³ In den Schriften *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) und *Kalligone* (1800) hat Herder Kant offen angegriffen. Der Streit reicht bis zu Kants *Rezension* von Herders *Ideen* zurück. Vgl. hierzu: Martin Bollacher: „[Kommentar zu] Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“. In: *Johann Gottfried Herder: Werke in 10 Bänden*. Hrsg. v. Günther Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack [u. a.], Bd. VI: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hrsg. u. komm. v. M. Bollacher. Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker Verl., 1989 (= *Bibl. dt. Klassiker*, Bd. 41), S. 899–1153: S. 906.

⁵¹⁴ Vgl. J. G. Herder: „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“ [2 Bde. Bd. I: 1784, Bd. II: 1791]. In: *Werke* (ebd.), Bd. VI, S. 9–898: S. 21: „Vom Himmel muß unsre Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermassen diesen Namen verdienen soll.“

⁵¹⁵ Isaiah Berlin hat einen Gegensatz konstruiert, wonach Herder als ein Vorreiter eines kulturellen „Pluralismus“ erscheint, während die Fortschrittsidee der Aufklärung eher ein totalitäres Geschichtsdenken nahe gelegt habe, dem Kant noch – trotz aller Skepsis – verhaftet geblieben sei; vgl. Isaiah Berlin: „Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert“. In: Ders.: *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* [*The crooked timber of humanity*, 1959]. Übers. v. Reinhard Kaiser, hrsg. v. Henry Hardy. Frankfurt a. M.: Fischer, 1992, S. 97–122. – Diese Auffassung wird relativiert bei Manfred Riedel: [*Einleitung zu*] *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. – Unveränd. Nachdr. der bibliogr. erg. Aufl. von 1985 (1. Aufl. 1974). – Stuttgart: Reclam, 2004 (= RUB, Nr. 9694), S. 3–20: S. 8 f.

sals. Jene sind voll Weisheit; diese voll scheinbarer Unordnung; und | doch ist offenbar der Mensch dazu geschaffen, daß er Ordnung suchen, daß er einen Fleck der Zeiten übersehen, daß die Nachwelt auf die Vergangenheit bauen soll: denn dazu hat er Erinnerung und Gedächtnis.“⁵¹⁶

Herder verarbeitete eine Fülle historischen Materials und schien dadurch eher als Kant dem Individuellen gerecht zu werden, das mitunter als spezifisches Kennzeichen historischer Wissenschaften fungiert.⁵¹⁷ Kant hingegen insistierte erstens auf dem Allgemeinen, nämlich darauf, ein Ziel der Geschichte bei der Betrachtung ihrer Teile voraussetzen zu müssen, zumindest dann, wenn man die Geschichte im Ganzen untersuchen wolle. Zweitens sollte der Mensch kraft seiner Freiheit das Subjekt der Geschichte sein, obwohl nicht für die Individuen, sondern nur für die Gattung zu hoffen sei, dass sie ihrer Bestimmung zugeführt werde.

In seiner *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* hat Kant zwar anerkannt, dass dieses Buch „Stoff zum Denken“ gebe (Rec.Herder 45), ihm aber damit zugleich implizit abgesprochen, der *Form* nach ‚wissenschaftlich‘ zu sein. Herder habe, wie Kant erläutert, vorgeblich unter „Vermeidung aller metaphysischen Untersuchungen“ aus einer „Analogie mit den Naturbildungen“ darauf geschlossen, dass der Mensch ein „Schema der Vollkommenheit“ für die durch eigene „geistige Kräfte“ sich vervollkommende Organisation der Natur sei (Rec.Herder 52). Kant wandte sich entschieden gegen eine solche Interpretation. So lasse sich etwa auf die Unsterblichkeit der individuellen Seele und deren „Stufenerhebung“ nach dem Tode bestenfalls „aus moralischen, oder, wenn man so will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Erzeugnisse“ schließen (Rec.Herder 53). Selbst wenn dieses Verfahren zugestanden würde, wäre es dann nicht vielmehr so, dass die gegenteilige Deutung näher läge, weil doch in der belebten Natur jeweils allenfalls die Gattungen und Arten erhalten bleiben, während die Individuen stets untergehen? Herder habe, so fährt Kant fort, scheinbar „im fruchtbaren Felde der Dichtkunst“ versucht, „das, was man nicht begreift“, durch etwas zu erklären, „was man noch weniger begreift“, und sich so selbst der Möglichkeit enthoben, in der „Erfahrung“ nach einem „Gesetz“ der Organisation der Natur zu suchen, wenn man schon von deren letzter „Ursache“ nichts wissen könne: „Auch ist dieses [d. i. was Herder tut] immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt“ (Rec.Herder 54).

⁵¹⁶ Vgl. J. G. Herder: „Ideen“ (Anm. 514). In: *Werke*, Bd. VI, S. 15 f. [Vorr.].

⁵¹⁷ Vgl. Heinrich Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Erstentwurf von 1898; ⁶1926]. Mit einem Nachw. hrsg. v. Friedrich Vollhardt. – Nach der 6. u. 7. durchges. u. erg. Aufl., Tübingen 1926 [Zitatbelege nach dieser Ausg. erfolgen zusätzlich in eckigen Klammern]. – Stuttgart: Reclam, 1986 (= RUB, Nr. 8356[2]), Kap. VII: Natur u. Geschichte, S. 75 [54].

Kant konnte freilich nicht absehen, dass sich diese Modeerscheinung zu einer Weltanschauung auswachsen würde. So richtete sich der Metaphysik-Vorwurf seit dem neunzehnten Jahrhundert eher gegen Kant als gegen Herder. Der Historismus hat dazu geführt, dass es noch heutzutage weitgehend obsolet ist, der Geschichte einen geordneten Fortgang oder gar Ziele zu unterstellen. Die Forderung nach Objektivität bei der kritischen Bearbeitung historischer Quellen sowie die Thesen von der Singularität und Isosthenie historischer Fakten bergen allerdings ihrerseits methodische Probleme. Bereits Nietzsche erkannte darin einen Nihilismus:

„Ihr [d. i. der Geschichtsschreibung] vornehmster Anspruch geht jetzt dahin, *Spiegel* zu sein; sie lehnt alle Teleologie ab; sie will Nichts mehr ‚beweisen‘; sie ver- | schmät es, den Richter zu spielen, und hat darin ihren guten Geschmack, – sie bejaht so wenig als sie verneint, sie stellt fest, sie ‚beschreibt‘... Dies Alles ist in einem hohen Grade asketisch; es ist aber zugleich in einem noch höheren Grade *nihilistisch*, darüber täusche man sich nicht!“⁵¹⁸

Vor diesem Hintergrund ist Kants philosophische Propädeutik zu einer Weltgeschichte bereits teilweise rehabilitiert worden. Auch wenn die Geschichte bei Kant eine untergeordnete Rolle spielt, bedeutet dies nicht, dass Kants Philosophie insgesamt, zumindest nicht allein deshalb ‚ungeschichtlich‘ wäre.⁵¹⁹

a) *Vom Leitfaden der Weltgeschichte*

„*Pragmatisch* ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens ebenso gut, als die Vorwelt besorgen könne“ (GMS 417, Fußn.).

Kant geht bei seiner Untersuchung der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* von dem *teleologischen* Grundgedanken aus, dass man sich stets eines „Leitfadens der Vernunft“ bedienen müsse, um ein ansonsten „trostlose[s] Ungefähr“ bei der Naturbetrachtung zu vermeiden (IaG 18). Auch bei einem philosophischen Blick auf die Weltgeschichte müsse demnach ein „Naturplan“ vorausgesetzt werden, nämlich ein solcher, wonach der Mensch irgendwann „seine Bestimmung hier auf Er-

⁵¹⁸ F. Nietzsche: „Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift“ [1887]. In: *MusA* (Anm. 159), Bd. XV: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. München: Musarion Verl., 1929, S. 269–449: S. 442 [Abh. III: Was bedeuten asketische Ideale, Aph. 26].

⁵¹⁹ Vgl. M. Riedel: *Kants Geschichtsphilosophie* (Anm. 515), S. 3. – Riedel wendet sich hier gegen Friedrich Meinecke [vgl. Ders.: „Die Entstehung des Historismus“. In: *Werke*, Bd. III. München 1959, S. 288]. Wohl aber sei es richtig, so Riedel weiter, dass Kants Philosophie lange Zeit als ‚ungeschichtlich‘ *gegolten* habe [vgl. Ludwig Landgrebe: „Die Geschichte im Denken Kants.“ In: *Phänomenologie und Geschichte*. Darmstadt 1968, S. 46].

den“ erfüllen sollte (IaG 30).⁵²⁰ Die Weltgeschichte soll folglich so beurteilt werden, als ob sie auf ein für den Menschen vorgesehenes Ziel hinsteuern würde.

Die neun Thesen, auf denen Kant seine Argumentation aufbaut, lassen sich so paraphrasieren, als habe eine personifizierte Natur die folgenden praktisch-notwendigen Forderungen aufgestellt:

- (1) Alles, was in einem Lebewesen angelegt ist, soll sich einmal vollständig und zweckmäßig entwickeln (vgl. IaG 18).
- (2) Diejenigen Anlagen, die der Mensch (d. i. ein vernünftiges Lebewesen) allein durch Vernunftgebrauch entwickeln kann, sollen sich nur in der Gattung und nicht im Individuum vollständig und zweckmäßig entwickeln (vgl. IaG 18).
- (3) Der Mensch soll alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins hinausgeht, gänzlich aus sich selbst herausbringen, und er soll auch seine Glückseligkeit oder Vollkommenheit nicht durch Instinkt, sondern allein durch Vernunftgebrauch erlangen (vgl. IaG 19).
- (4) Damit alle Anlagen im Menschen sich vollständig und zweckmäßig entwickeln können, soll ein Antagonismus dieser Anlagen in der Gesellschaft herrschen, sofern dadurch schließlich eine gesetzmäßige Ordnung herbeigeführt wird (vgl. IaG 20).
- (5) Die Menschheit soll sich an dem Problem abarbeiten, eine allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft herzustellen (vgl. IaG 22).
- (6) Dieses Problem soll für die Menschheit das schwerste sein und historisch am spätesten aufgelöst werden (vgl. IaG 23).
- (7) Es soll nur dann lösbar sein, wenn zuvor ein gesetzmäßiges äußeres Staatenverhältnis (d. i. ein Völkerbund) hergestellt worden ist (vgl. IaG 24).
- (8) Weil sich das, was im Menschen angelegt ist, nur im Zustand einer *innerlich*-vollkommenen (bürgerlichen) Staatverfassung vollständig und zweckmäßig entwickeln kann, soll die Geschichte die Menschheit folglich zu einer *äußerlich*-vollkommenen (weltbürgerlichen) Staatsverfassung hinführen (vgl. IaG 27).
- (9) Es soll dem Menschen möglich sein, die Weltgeschichte so zu beurteilen, *als ob* sie auf eine vollkommene bürgerliche Vereinigung der Menschheit angelegt sei, damit er zum Gelingen dieses (meines) Planes beitragen kann (vgl. IaG 29).

So spricht die Natur. – Lässt man die politischen Implikationen ihres Ergebnisses zunächst beiseite, dann mutet eine solche Überlegung vorkritisch an. Sie ist jedoch einer Besonderheit des Gegenstandes geschuldet, den die Geschichtsphilosophie bearbeitet.

⁵²⁰ Vgl. Kant: IaG 18: „[E]ine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre.“ – Damit schließt Kant an die chiliastische Tradition an, vgl. IaG 27: „Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben [...]“ – Allerdings hat der Gedanke einer *ordo naturae*, welche auch der Autonomie des historischen Subjekts begrenzt, bei Kant einen anderen Status als beispielsweise bei Thomas; vgl. *Summe gegen die Heiden* [*Summa contra gentiles*, entst. 1259–1264], III,113. Auch ist ein *Telos* der Geschichte bei Kant nicht, wie es z. B. die Alternative *civitas terrena* oder *civitas Dei* bei Augustinus nahelegt, derart eschatologisch gemeint, als wäre ein kommendes „tausendjähriges Reich“ das Produkt göttlicher Gnade.

Zunächst ist zu bemerken, dass Kant nicht beabsichtigte, „die Bearbeitung der eigentlich bloß empirisch abgefaßten Historie [zu] verdrängen“, sondern bloß, „einen Leitfaden a priori“ für die „Idee einer Weltgeschichte“ aufzuzeigen (IaG 30). Was Kant vorschlug, sollte also nicht die Methode der Geschichtsschreibung revolutionieren, sondern (bloß) Anhaltspunkte dafür bieten, wie dasjenige, was sie verzeichnet, im Rahmen einer *Weltgeschichte* als ein geordneter Prozess beurteilt werden könnte. Der Historiker betrachtet das „Spiel der Freiheit des menschlichen Willens“, indem er die menschlichen Handlungen als „Erscheinungen“ behandelt, die als solche durchaus der Naturkausalität unterliegen (IaG 17). Die Geschichte der menschlichen Freiheit kann allerdings nicht vollständig nach mechanischen Prinzipien erklärt werden, die sich etwa durch wissenschaftliche Experimente verifizieren ließen. Auch in seiner Schrift über den *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* betont Kant, dass eine „Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt“ werden und deren „Prüfung“ folglich „auf ganz anderen Gründen, als bloßer Naturphilosophie“ beruhen müsse (MAdM 109). Wenn die menschlichen Handlungen dessen ungeachtet wie ein Naturprozess aufgefasst würden, dann wären sie nicht nur für uns zufällig, sondern erschienen in ihrem Zusammenspiel chaotisch, weil die Ursache der einzelnen Handlungen in einer Kausalität aus Freiheit liegt, die sich ihrerseits nicht beobachten lässt:

„Denn, da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur, in der Reflexion über ihre Produkte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urteilkraft hinzu denken; so sind sie uns nicht durch das Objekt gegeben. A priori ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff, seiner objektiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen“ (KU B336).

Für den Verlauf der Geschichte lassen sich keine Naturgesetze aufstellen. Bestenfalls können gewisse Regelmäßigkeiten herausgearbeitet werden, die aber keinesfalls verbindliche Aussagen darüber erlauben, wie die Geschichte zukünftig verlaufen wird.

Wenn die Geschichtsphilosophie ein Prinzip des historischen Prozesses ausfindig machen soll, dann ist es problematisch, sie in die Ordnung der philosophischen Disziplinen einzufügen, wie Kant sie gemäß der Differenz von Natur- und Freiheitsbegriff vorgestellt hat (vgl. KU BXXI). Auf dem *sinnlichen Gebiet* der Naturphilosophie ist allein der *Verstand* a priori gesetzgebend, der aber den bisherigen Verlauf der Geschichte nicht gesetzmäßig bestimmen kann, weil das (Zusammen-)Spiel der Freiheit des menschlichen Willens nicht vollständig der Naturkausalität unterliegt. Auf dem *übersinnlichen Gebiet* der Moralphilosophie ist allein die *Vernunft* a priori gesetzgebend, die aber den bisherigen Verlauf der Geschichte ebenfalls nicht gesetzmäßig bestimmen kann, weil die Akteure des historischen Prozesses bereits in einer bestimmten Weise gehandelt haben. Historische Ereignisse sind ihrer Form nach immer synthetisch und lassen sich, wenn über-

haupt, erst a posteriori bestimmen. In der Geschichts-Philosophie lässt sich also scheinbar weder ein Prinzip der Geschichte angeben, wonach der Verstand dieser vorschreiben könnte, wie sie bisher verlaufen sei, noch ein solches, wodurch die Vernunft ihr a priori vorschreiben könnte, wie sie verlaufen solle.

Wenn die *Historie* eine Wissenschaft sein soll, dann genügt es nicht, auf das bisher Geschehene zurückzublicken. Die Geschichte muss vielmehr im Ganzen betrachtet werden, um ihren Verlauf als einen geordneten Prozess erschließen zu können. Vom Ende des Geschichtsprozesses können wir aber nichts wissen. Wir sind deshalb gezwungen, in der bisherigen, auf empirischen Quellen basierenden Geschichtsschreibung nach Anhaltspunkten dafür zu suchen, dass ein nur vorgestellter Zielpunkt bereits vom Beginn der Geschichte an festgestanden hat, so verwickelt auch der Prozess sein mag, der uns dorthin führen wird: „Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke“ (IaG 27). Um dies aber überhaupt bewerkstelligen zu können, müssen wir uns zuvor einen Begriff vom Ziel der Geschichte gemacht haben. Ein solcher Begriff kann aber kein Verstandes- sondern nur ein Vernunftbegriff sein. In Ermangelung einer stichhaltigen Alternative geht Kant von der Hypothese aus, dass die Geschichte – zumindest im Großen betrachtet – bisher in diejenige Richtung verlaufen *ist*, in die sie verlaufen *sollte*, und dass sie also auf ein Ziel hinsteuert, das zugleich ein Zweck der praktischen Vernunft sein kann. Dasjenige allerdings, was mit der „Entwicklung der Naturanlagen“ *verbunden* sei, könne gar „nicht unser Zweck“ sein, denn dies sei ein „glänzende[s] Elend“ (KU B393).⁵²¹

In seiner Schrift zur *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* wies Kant darauf hin, dass „im Gang menschlicher Dinge“ beinahe alles „paradox“ sei, sofern dieser Gang „im Großen betrachtet“ werde (WA 41). Paradox ist es zunächst auch, wenn Kant einerseits die „regellos“ erscheinenden Wirkungen einer „Freiheit des Willens“ – d. i. nicht diese Freiheit selbst, die der Grund jener Wirkungen ist – als den Gegenstand der Historie bestimmt; und wenn er andererseits die Hoffnung hegt, dass die Geschichte durchaus einen „regelmäßigen Gang“ nehmen könne, genau dann, wenn sie nach einer (moralischen) Idee „im Großen“ betrachtet werde (IaG 17). Wir sträuben uns nämlich zunächst auch und gerade in dieser weltgeschichtlichen Perspektive davor, einen geordneten Fortschritt der Menschheit zum Besseren hin anzunehmen, weil sich gerade umgekehrt trotz „hin und wieder anscheinender Weisheit *im Einzelnen* doch endlich alles *im Großen* aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet“ (IaG 18, kursiv v. Verf.).

⁵²¹ Kant spricht an anderer Stelle auch von „schimmernde[m] Elend“ (IaG 26). Der Ausdruck „glänzen“ ist hier also wohl im Sinne von „hervorschimmern“ zu verstehen; vgl. Art. „Glänzen“. In: *Grimm'sches Wb.* (Anm. 71), Bd. VII, Sp. 7627, sowie: Art. „Schimmern“. In: Ebd., Bd. XV, Sp. 162. – Damit könnte angedeutet sein, dass die Menschen dazu neigen, in ihrem augenfälligen Elend einen *Vorschein* der Verdammnis zu sehen oder aber die Erlösung herbeizusehen.

Genau vor diesem Hintergrund lässt sich jedoch bereits in theoretischer Hinsicht zeigen, weshalb der Gedanke, „daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare“, ein notwendiger „Leitfaden“ der Vernunft im Umgang mit der Geschichte sei, nämlich dazu, „ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen wenigstens *im Großen* als ein *System* darzustellen“ (IaG 29, kursiv v. Verf.). Um überhaupt wissenschaftlich verfahren zu können, darf die Historie sich nicht in bloßen Tatsachenbeschreibungen erschöpfen. Zwei Stellen aus der *Kritik der reinen Vernunft* machen dies deutlich. In der *transzendentalen Analytik* heißt es, dass jeder „Zusammenhang in einem System“ nur dann hergestellt werden könne, wenn die Teile des Systems nicht in Form eines „*Aggregats*“, sondern „vermittelst einer Idee des Ganzen“ begriffen würden (KrV B98); und in der *Methodenlehre* entwickelt Kant daraus eine Bedingung von Wissenschaftlichkeit überhaupt: ein System ist die „Einheit der mannigfachen Erkenntnisse unter einer Idee“; eine solche Idee ist wiederum ein „Vernunftbegriff von der Form eines *Ganzen*“, und dieser Vernunftbegriff enthält „den *Zweck* und die Form des *Ganzen*“, welches mit dem „scientificischen Vernunftbegriff [...] congruirt [sic!]“ (KrV B860, kursiv v. Verf.). Damit also die Geschichtsschreibung als eine Wissenschaft begründet werden *könnte*, müssten sich die Teile der Geschichte systematisch auf eine Idee ihres Ganzen beziehen lassen – und dazu benötigte die Geschichtsschreibung einen Zweck.

Die Annahme eines Zieles der Geschichte ist also nur in praktischer Hinsicht sinnvoll. Allerdings kann laut Kant der Grund dafür, dass die Geschichte überhaupt auf ein Ziel hinsteuert, gar nicht allein unsere „eigene Absicht“ sein (IaG 18). Damit nämlich wäre nicht viel gewonnen, weil der Mensch die Vergangenheit nicht beeinflussen kann, und es ihm auch bezogen auf die Zukunft zur Umsetzung seines vernunftgemäßen Planes an Macht und Lebensdauer mangelt. Um eine historische Entwicklungsstufe zu erreichen, „welche ihrer Absicht vollständig angemessen“ wäre, bedürfte die menschliche Vernunft vieler „Versuche, Übung und Unterricht“ und „vielleicht einer unabsehbaren Reihe von Zeugungen, deren eine der anderen ihre Aufklärung überliefert“ (IaG 19). Und selbst dann, wenn die Aufklärung weit fortgeschritten und verbreitet worden wäre, ließe sich die Idee eines weltbürgerlichen Zustands, der nach Kant das Ziel der Geschichte sein soll, nur annäherungsweise verwirklichen. Auch lässt dieses Ziel sich nicht anschaulich beschreiben, weil es Gegenstand einer „Forderung der Vernunft“ ist (KrV B396).

Wenn wir also davon ausgehen wollen, dass ein weltbürgerlicher Zustand kein haltloser Wunsch sei, sondern dass sich ein (verbindlicher) Grund dafür angeben ließe, dass er sich im Geschichtsprozess tatsächlich zunehmend verwirklichte – wenn auch nur „asymptotisch“ (Rec.Herder 65) –, dann dürfen wir diesen Zustand nicht *allein* als unsere eigene Vernunftabsicht ansehen, sondern müssen ihn *auch* als eine Naturabsicht beurteilen können (vgl. IaG 18). Es handelt sich hier folglich um die Anwendung des reflektierenden Verfahrens der Urteilskraft: „[D]ie Natur muß [...] so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenig-

stens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (KU BXIX). Um allerdings in dieser, *teleologischen* Weise auf die Geschichte reflektieren zu können, muss sie – obwohl der Mensch selbst das Subjekt der Geschichte ist – *wie* ein Naturprozess beurteilt werden können, der seinerseits einen Grund dafür enthielte, dass der Mensch seine Zwecke auch verwirklichen könne, der also auf ein Ziel hin angelegt sei, von einem Willen, der nicht der unsrige ist. So gesehen ist es nicht verwunderlich, dass die ersten Bücher des Alten Testaments Geschichtsbücher sind und mit der Schöpfung anheben.

Mit dem Hinweis, dass es eines „Leitfadens der Vernunft“ bedürfe, um ein „trostloses Ungefähr“ bei der Naturbetrachtung zu verhindern (IaG 18), ist bereits die komplexere Begründung angedeutet, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* aus dem Prinzip der Zweckmäßigkeit entwickelt hat: Die Natur muss als für die menschliche Erkenntnisabsicht zweckmäßig eingerichtet beurteilt werden, um dasjenige, was sich allein mittels der mechanischen Kausalität des Verstandes nicht vollständig bestimmen lässt, begreiflich zu machen. Zwar scheint die Geschichte der menschlichen Handlungen zunächst ebenfalls ein solcher Gegenstand zu sein, und im siebenten Satz des Geschichts-Aufsatzes wird der Begriff der „Zweckmäßigkeit“ auch explizit genannt (IaG 25). Ginge es allerdings allein um eine objektive Zweckmäßigkeit der historischen Ereignisse, dann gehörten solche Sätze, die der Natur mit der Geschichte eine Absicht unterstellen, ihrem epistemologischen Status nach wohl eher zu den „Sentenzen der metaphysischen Weisheit“ (KU BXXX). Jedoch stellt sich der Mensch die Zweckmäßigkeit des Geschichtsverlaufes gerade nicht nur deshalb vor, um die Geschichte gemäß unserer Erkenntnisabsicht wissenschaftlich untersuchen zu können, sondern auch, um sie als mit moralischen Forderungen vereinbar zu denken.

Die Vorstellung eines Zwecks der Geschichte, sofern diese als Natur betrachtet wird, berührt ein grundsätzliches Problem der Teleologie. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant zwischen *Teleologie* und *Moral* wie folgt unterschieden:

„Die *Teleologie* erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die *Moral* ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine *theoretische* Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine *praktische* Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen“ (GMS 436, Fußn.).

In seinem Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien* in der Philosophie trägt Kant diese Unterscheidung in die Teleologie hinein.⁵²² Auch die in eine *fremde* Vernunft gesetzten Zwecke können nur in Analogie zu *unserer eigenen*

⁵²² Kant verweist hier auf seinen Aufsatz über zur *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* von 1785 [vgl. AA, Bd. VIII, S. 89–106].

Vernunft gedacht werden (vgl. Tel.Pr. 182)⁵²³. Wenn es sich dabei um Zwecke der Natur handelt (d. i. um Endursachen), durch die wir uns begreiflich machen wollen, warum etwas in der Natur so funktioniert, wie es funktioniert (d. i. in der Natur als dem Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung), dann muss der Gebrauch der teleologischen Prinzipien auf die Erfahrung eingeschränkt werden (als *Physik*), und wir können deshalb niemals eine oberste Ursache aller Zwecke (d. i. einen Welturheber) in der Natur angeben, sondern nur auf die (organische) Natur reflektieren, als ob sich in ihrer inneren Organisation Zwecke realisieren würden. Eine solche Lehre von den Endursachen nennt Kant eine natürliche Teleologie.

Wenn es sich hingegen um Zwecke der praktischen Vernunft handelt (d. i. um moralische Zwecke), die wir in der Welt verwirklichen sollen (d. i. in der Natur samt ihrer obersten Ursache), dann muss der Gebrauch der teleologischen Prinzipien über die Erfahrung hinausgehen (als *Metaphysik*), und hier müssen wir eine oberste Ursache der Natur annehmen, weil sich nur dadurch die Möglichkeit begründen lässt, dass sich die Zwecke, die nach dem Prinzip aller möglichen Zwecke überhaupt a priori aufgestellt werden (d. i. nach dem *Endzweck*), auch in der Welt verwirklichen lassen. Eine solche Lehre von den moralischen Zwecken hieße eine praktische Teleologie. Um also ein System aller möglichen Zwecke aus reiner Vernunft aufzustellen (d. i. eine praktische reine Zweckslehre [der Freiheit]), dazu müssen wir uns die Endursachen in der Natur so denken, als ob sie mit der Möglichkeit einer Natur überhaupt (d. i. mit der *Transzendental-Philosophie*) vereinbar wären. Darauf haben wir aber gar keinen Einfluss. Es bleibt uns nur zu hoffen. Die Besonderheit der Geschichte liegt nun darin, dass wir die Idee einer Naturabsicht hier dazu gebrauchen können, selber an deren Verwirklichung mitzuarbeiten.

Wie die Philosophie insgesamt, so soll sich auch die Geschichtsphilosophie an einem „Weltbegriff (*conceptus cosmicus*)“ orientieren, der es uns erlaubt, die „wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ zu befördern (KrV B867). Zwar ist es in theoretischer Hinsicht nicht möglich zu sagen, ob die Natur mit der Geschichte *tatsächlich* einen Zweck verfolgt, weil wir Zwecke nicht beobachten können (vgl. KU B336); zumal dann nicht, wenn der Zweck ein Zustand sein soll, der noch gar nicht eingetreten ist. Die Zweckmäßigkeit bleibt hier subjektiv. Wir können den Endpunkt der Geschichte aber auch nicht in praktischer Hinsicht so beurteilen, als wäre die Vorstellung seiner Form der reale Grund seiner Möglichkeit (vgl. KU B32), denn ob er sich als Zweck überhaupt realisieren lässt, können wir nicht wissen. Um jedoch einen Grund dafür anzugeben, aus dem wir einen Zweck der Geschichte wenigstens virtuell annehmen dürfen, dazu ist die (empirische) *Geschichtsschreibung* auf (metaphysische) Grundsätze der *Geschichtsphilosophie* angewiesen.

⁵²³ Vgl. für das Folgenden bes. Kant: Tel.Pr. 159; 182; 183.

Der Geschichtsphilosoph kann, wenn er sich *allein* auf eine Vernunftidee be ruft, über den empirischen Verlauf der Geschichte nichts aussagen. Der Historiker wiederum kann, wenn er *allein* von historischen Quellen ausgeht, diese nicht systematisch nach einer Idee im Ganzen bestimmen und entsprechend auch keine Wissenschaft von ihnen betreiben. Im Detail aber ist der Historiker genötigt, immer *auch* quellenbasiert zu verfahren, gerade der Grenzen wegen, die der theoretischen Vernunft gesetzt sind, sofern sie auf das Besondere geht. Das nämlich darf sie nur „mittelbar“ tun (KrV B355), d. h. nur unter den gesetzmäßigen Bedingungen möglicher Erfahrung. Ein über die Historie reflektierender Philosoph kann bestenfalls aufzuzeigen versuchen, dass es sinnvoll ist, auf die Geschichte im Großen so zu reflektieren, als ob die Menschheit von Natur aus daraufhin angelegt wäre, sich im historischen Prozess auf ein Ziel hinzuentwickeln, um dadurch die Geschichte und die Aufgabe, die dem Menschen mit ihr gestellt ist, begreiflich zu machen. Erst durch den regulativen Gebrauch einer solchen Vernunftidee kann mit Grund behauptet werden, dass der Mensch in seiner Freiheit dazu bestimmt sei, an der Verwirklichung jener Idee mitzuwirken. Wer die historische Erfahrung unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, betrachtet etwas, was dem Denken niemals allein äußerlich ist. Wilhelm Dilthey hat daraus ein reflexives Verhältnis zur Geschichte abgeleitet:

„Der einzelne Mensch in seinem auf sich selber ruhenden individuellen Dasein ist ein geschichtliches Wesen. Er ist bestimmt durch seine Stelle in der Linie der Zeit, seinen Ort im Raum, seine Stellung im Zusammenwirken der Kultursysteme und der Gemeinschaften. Der Historiker muß daher das ganze Leben der Individuen, wie es zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort sich äußert, verstehen.“⁵²⁴

Hier läge ein Grund für die These einer notwendigen Verbindung von Philosophie und Geschichte. Manfred Riedel etwa hat hierin – in Anspielung Kants Satz: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV B75) – ein reziprokes Verhältnis gesehen: „Philosophie ohne Geschichte [...] bleibt leer. Geschichte ohne Philosophie [...] macht blind.“⁵²⁵ Und nach Günther Menschling sei die „Geschichte der Philosophie“ immer zugleich eine „Philosophie der Geschichte“:

„Sie [d. i. die historische Erfahrung] wird dadurch mehr als eine einmalige und als solche zufällige Manifestation, daß ihre Verbindlichkeit vom Betrachter denkend überprüft und angeeignet wird. So muß die einem Philosophem immanente Wahrheit hervortreten, indem

⁵²⁴ Wilhelm Dilthey: „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ [1910]. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Karlfried Gründer. 26 Bde., Bd. VII. – 6. Aufl. der Ausg. Berlin 1926. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, S. 135 [Das Leben und die Geisteswissenschaften, S. 130–138].

⁵²⁵ M. Riedel: *Kants Geschichtsphilosophie* (Anm. 515), S. 6.

es als notwendige Stufe zu Späterem begriffen wird, welches damit zugleich der Schlüssel zum Früheren ist. Geschichte der Philosophie ist also ohne Philosophie der Geschichte nicht zu haben.⁵²⁶

Kant gesteht selbst, dass die „Rolle des Menschen“ nach seinem *teleologischen* Geschichtsverständnis „sehr künstlich“ sei, weil man hiernach nicht für den Menschen als „Individuum“, sondern nur als „Gattung [...] hoffen“ könne, dass er seine „Bestimmung“ auch erreichen werde (IaG 23, Fußn.). Diese Bestimmung ist ein „unaufhörliches Fortschreiten“, eine bloße Konstruktion, und auch die Annahme, dass es damit irgendwann an ein Ende kommen solle, ist nur eine Idee; gleichwohl aber ist es eine sehr „nützliche Idee“, damit wir nämlich durch sie die praktische Notwendigkeit einsehen, unsere Freiheit *gezielt* einsetzen zu müssen (vgl. Rec.Herder 65). Eine solche „nützliche Idee“ wäre etwa auch die Idee eines höchsten Wesens (vgl. KrV B629). Ohne die Idee des Fortschritts nach einem Leitfaden der Vernunft bleibt die Geschichtsphilosophie ein bloßes ‚Herumtappen‘, ja, ohne diese Idee kann es gar keinen geregelten Fortschritt der Geschichte geben.

Damit diese Idee allerdings das, was sie beinhaltet, befördern kann, ist neben der Annahme eines Naturplanes noch dreierlei erforderlich: Erstens müssen wir uns „richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung“ bilden, zu der uns die Geschichte hinführen soll, zweitens müssen wir eine „große durch viel Weltläufe geübte Erfahrung“ besitzen, was auch die Möglichkeit einschließt, auf entsprechende Quellen zugreifen zu können, und drittens muss „über das alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille“ da sein, der auf das Ziel der Geschichte hinzuarbeiten bereit ist, gerade weil wir nicht wissen können, ob dieses Unternehmen auch gelingen mag (vgl. IaG 23). So ist im Folgenden zu klären, was Kant unter einem weltbürgerlichen Zustand versteht und was uns die historische Erfahrung über den Kulturprozess lehren kann sowie welche Hilfsmittel geeignet sind, um den Willen auf jenen Zweck der Geschichte auszurichten.

b) *Vom Antagonismus in der Kultur zum ewigen Frieden*

„Krieg ist von allem der Vater, von allem der König, denn die einen hat er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien gemacht“ (Heraklit)⁵²⁷.

Die Schrift *Zum Ewigen Frieden* von 1798 enthält einen Abschnitt, den Kant nicht ohne Ironie einen „geheimen Artikel“ genannt hat, denn immerhin wird er ja hier

⁵²⁶ G. Mensching: *Geschichte der Philos.* (Anm. 81), S. 20.

⁵²⁷ Vgl. Heraklit: „Fragm. Diels & Kranz 22 B 53“ [Hippolytos: „Haer.“ IX 9,4]. In: *VS* (Anm. 140), Bd. I, S. 258 f.: „πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς· καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.“

der Öffentlichkeit präsentiert (ZeF 368). Darin ist festgeschrieben, dass die Staatsoberhäupter dieser Welt den Rat der Philosophen einholen sollen, ehe politische Entscheidungen getroffen werden, insbesondere solche über Krieg und Frieden. Kant wandte sich mit seinem geheimen Artikel auch gegen Platons Forderung nach einem Philosophenkönig.⁵²⁸ Die Lösung des Problems, wie sich ein ewiger Friede her- und sicherstellen lasse, ist für Kant keine „Kunstaufgabe (*problema technicum*)“ gemäß der politischen Klugheit, sondern eine „sittliche Aufgabe (*problema morale*)“ aus moralischer Pflicht (ZeF 377). Es könne nun aber nicht die Aufgabe des Philosophen sein, selbst politische Macht auszuüben, weil dies seine freie Urteilsfähigkeit zwangsläufig korrumpieren würde (vgl. ZeF 369).

Die Bedingungen der Möglichkeit des (ewigen) Friedens müssen unabhängig vom politischen Kalkül gefunden und können erst daran anschließend in die Entscheidungsfindung eingebracht werden: „Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden“ (ZeF 368). Mit dieser Einsicht ist zugleich die Grenze der praktischen Philosophie markiert. Sie bleibt, für sich genommen, immer Theorie. So ist denn etwa der Versuch, die Grundsätze des Völkerrechts umzusetzen, in der Geschichte relativ jung, obwohl der für das Völkerrecht leitende Gedanke von der *Gerechtigkeit* zu den ältesten Motiven des abendländischen Denkens gehört. Gleichwohl sind in der Neuzeit einige revolutionäre Neuerungen in die politische Philosophie eingebracht worden, ohne die auch das Kantische Konzept nicht auskommt, wie etwa die Idee eines Gesellschaftsvertrages. Obwohl viele Autoren der Aufklärung im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vom Grundgedanken eines Kontraktualismus ausgegangen sind, ist dasjenige, was sie darunter verstanden haben, nicht einhellig bestimmt worden.⁵²⁹

Vor Kant verfügte die Philosophie der Aufklärung nicht über eine formale Grundlegung der Ethik, und blieb deshalb der material-objektiven Zweckmäßigkeit der Idee eines Gesellschaftsvertrages verhaftet. Kant nahm einige wesentliche Elemente des Kontraktualismus seiner Vorgänger in sein Konzept auf. Die Sätze Fünf bis Acht des Geschichtsaufsatzes lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die Natur habe es dem Menschen zur schwersten und historisch erst ganz zuletzt auflösbaren Aufgabe bestimmt, eine weltbürgerliche Gesellschaft herauszubilden, deren verfassungsrechtliche Grundlage es erlaubt, dass die Staaten sich nach außen in einem Völkerbund organisieren, um dadurch nach innen die freie Entfaltung aller menschlichen Anlagen zu gewährleisten (vgl. IaG 22; 23; 24; 27).

Unter einer bürgerlichen Gesellschaft versteht Kant eine solche, welche die „größte Freiheit“, d. i. den „durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder“, und die „genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit“ vereint (IaG

⁵²⁸ Vgl. hierzu: Platon: „Der Staat [*IIOAITEIA*]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 444 ff. [V.18, 473c–e].

⁵²⁹ S. o. [Kap. VII, Abs. 2 c), S. 183 f. sowie Kap. VIII, Abs. 2 b), S. 198 f.].

22).⁵³⁰ In der *Kritik der Urteilskraft* heißt es entsprechend, die „bürgerliche Gesellschaft“ sei dasjenige Ganze, worin eine „Verfassung“ dafür Sorge, dass „dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt [...] entgegengesetzt wird“; wobei für die Stabilität einer solchen Verfassung zudem „ein weltbürgerliches Ganze[s], d. i. ein System aller Staaten“ erforderlich sei (KU B393). Die Vereinigung der „Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt“ wäre laut Kant eine „vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“, und eine solche die Voraussetzung dafür, dass die Natur auch „ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung“ erreichen könne (IaG 22). An dieser Stelle zeigt sich, dass das zunächst geschichtsphilosophisch bearbeitete Problem des weltbürgerlichen Zustands nicht nur eine teleologische und ethische, sondern auch eine rechtsphilosophische Seite hat.

Die Idee des „*Foedus Amphictyonum*“, also eines nicht rein militärischen Völkerbundes, ist in politischer Hinsicht deshalb wichtig, weil Kant zufolge allein von einer „vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens“ sichergestellt werden könne, dass die „Sicherheit und Rechte“ eines jeden Staates, unabhängig von dessen eigenen Mitteln gewahrt bleiben (IaG 24). Zwar möge, wie Kant zu bedenken gab, die Idee eines solchen vertraglichen Bündnisses „schwärmerisch“ erscheinen, und so seien denn auch der Abbé von St. Pierre und Rousseau dafür „verlacht worden“; aber dies liege wohl weniger an der Idee selbst, als vielmehr daran, dass diese Autoren sie „in der Ausführung zu nahe glaubten“ (IaG 24). Hierin mag ein Grund dafür liegen, dass Kant in einem separaten Leitsatz seines Geschichtsaufsatzes betont, dass sich dieser weltpolitische Zustand erst ‚ganz zuletzt‘ verwirklichen sollte (vgl. IaG 23 [6. Leitsatz]). Damit kann niemand behaupten, die Geschichte hätte diese *Idee* als solche widerlegt. Und selbst wenn ein Völkerbund einmal zustande gekommen sein sollte, wird es erforderlich bleiben, seine Aufgaben immer erneut wahrzunehmen.

Mit dem *dritten Satz* des Geschichtsaufsatzes, dass der Mensch seine „Glückseligkeit“ und „Vollkommenheit“ nur „durch eigene Vernunft“ erlangen sollte (IaG 19), sind gleichsam die Chancen und der Fluch des Fortschritts angesprochen. Der Prozess der Zivilisation ist niemals abgeschlossen. Der Mensch ist in physiologischer Hinsicht gegenüber vielen Tieren defizitär ausgestattet und verfügt beispielsweise nur über geringe Mittel seiner „äußeren Sicherheit und Vertheidigung“ (IaG 19). Der Mensch sollte „alles aus sich selbst herausbringen [...], selbst seine Einsicht und Klugheit und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigen Werk sein“ (IaG 19). Die Freiheit ist die Voraussetzung allen

⁵³⁰ Damit ist die bürgerliche Gesellschaft zugleich eine *Folge* von Aufklärung und eine *Bedingung* dafür, dass diese ihre Wirksamkeit entfalten kann, vgl. Kant: WA 443: „Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten.“

Fortschritts. Der empirische Fortschritt ist aber gerade wegen dieser Bedingung seiner Möglichkeit jederzeit bedroht. Kant deutet diesen Umstand im Sinne eines ökonomischen Minimalismus der Natur: „Sie scheint sich hier in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben [...]“ (IaG 19). Offenbar habe die Natur zudem mehr Wert auf die „vernünftige Selbstschätzung“, als auf das „Wohlbefinden“ des Menschen gelegt (IaG 20):

„Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird sich zu disciplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln“ (IaG 22).

So kann alles Streben des Menschen nur dahin gehen, „daß er sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen“ (IaG 20). Die „Vernunft“ aber hätte „auch ohne so viel traurige Erfahrung“ in der Geschichte sagen können, was der Menschheit not tut, um die Not, die sie sich selber zufügt, zu beenden (IaG 24).

Das Verhältnis von *Natur* und *Kultur* war ein zentrales Thema der Aufklärung. Rousseau sah hierin einen Antagonismus, der die Einsicht in eine *Dialektik* der Aufklärung vorbereitet hat. Rousseaus philosophische Schriften wurden von Kant überwiegend positiv rezipiert, obwohl beide die Kulturentwicklung ganz unterschiedlich interpretiert haben, und obwohl Kant mit seiner Idee zu einer allgemeinen Geschichte scheinbar unter anderem dazu angetreten war, Rousseau zu widerlegen. In Anlehnung an ein Wort Goethes ließe sich vielleicht sagen, dass Rousseau aus Kants Sicht zwar die Teile zu einer Theorie der Kultur in der Hand gehalten, jedoch ein anderes geistiges Band geknüpft habe, um sie miteinander zu verbinden.⁵³¹ Bei Kant kommt es aber gerade auf dieses ‚geistige Band‘ an: den Leitfaden der Vernunft. Während bei Rousseau die Natur als der Grund des moralisch Guten positiv, die Kultur hingegen als Quell des Bösen negativ konnotiert ist, geht Kant davon aus, dass sich das von der Natur vorgesehene Ziel des Geschichtsprozesses nur über den (Um-)Weg der Kultur erreichen lasse: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht“ (IaG 21). So sind die imaginären Zwecke der Natur zwar nicht mit den Zwecken des Menschen identisch, sofern sich der Mensch nach Frieden und Glückseligkeit sehnt. Aber damit beide Seiten, Natur und Kultur, sich überhaupt einander annähern können, bedarf es der Freiheit, die sowohl der Grund

⁵³¹ Vgl. J. W. Goethe: *Faust* (Anm. 15). In: *FrankfA*, Bd. VII.1, S. 84 [V. 1936 ff.]: „Wer will was lebendig's erkennen und beschreiben, / Sucht erst den Geist heraus zu treiben, / Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt leider! nur das geistige Band./ *Encheiresin naturae* nennt's die Chemie, / Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.“ – Zur „Kette der Wesen“ s. o. [Kap. IV, Abs. 1 d), S. 85 ff.].

des Antagonismus in der Gesellschaft als die Bedingung der Möglichkeit ist, diesen Antagonismus durch die Kultur (der Disziplin) zu überwinden.

In dieser Weise könnten wir, wie Kant an anderer Stelle schrieb, ohne dabei in Widersprüche zu geraten, viele der Übel, mit denen wir zu kämpfen hätten, unserer eigenen Schuld zuschreiben und doch zugleich die „Zweckmäßigkeit der Anordnung“ bewundern, dass es uns selbst obliegt, Zwecke zu verwirklichen (MAdM 116). Rousseau habe zwar, was die menschlichen Individuen angeht, den Antagonismus von Natur und Kultur richtig herausgearbeitet. Er zeige „ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als in einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte [...]“ (MAdM 116).⁵³² Aber andererseits habe Rousseau versucht, „das schwerere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite“ (MAdM 116).⁵³³ Weil Rousseau die Kultur für die Übel in der Welt verantwortlich machte, konnte er das letztere Problem nicht lösen.

Kant gibt der *Kritik der Urteilskraft* eine Definition des Kulturbegriffs. Die „Kultur“ sei die „Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) [...]“ (KU B391). Zur Kultur gehört demnach nicht nur alles, was der Mensch sich selbst schafft, um seine Bedürfnisse – auch die nicht-natürlichen – zu befriedigen.⁵³⁴ Kants Kulturbegriff ermöglicht es darüber hinaus, die Kultur nicht bloß in Opposition zur ersten Natur, sondern als deren höchsten Zweck zu bestimmen (vgl. KU B391). Kant unterscheidet innerhalb dieses Kulturbegriffes eine Kultur der „Geschicklichkeit“ und einer Kultur der „Zucht (*Disziplin*)“ (KU B392). Bei Michel Foucault ist dieses Motiv zentral, wenn er den Zusammenhang zwischen der zunehmenden Disziplinierung und dem linearen Fortschrittsgedanken in der Aufklärung herstellt.⁵³⁵ Kant zufolge ist die *Geschicklichkeit* zwar notwendig aber „nicht hin-

⁵³² Vgl. J.-J. Rousseau: *Einfluss der Wissenschaften* (Anm. 154) sowie *Über die Ungleichheit* (Anm. 493).

⁵³³ Vgl. Ders.: „*Du Contrat Social*“ (Anm. 473).

⁵³⁴ Vgl. Emil Angehrn: „Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis“. In: Friedrich Jaeger & Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. 3 Bde. Bd. I: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart & Weimar: Metzler, 2004, S. 385–400: S. 387 f.: Zunächst meine Kultur dasjenige, „was nicht von Natur ist“, also „die Welt der Konstrukte und Artefakte“. Angehrn plädiert jedoch für eine „funktionale Betrachtung“ der Kultur: „Nicht bestimmte materielle Sektoren, sondern solche Äußerungen des sozialen Lebens sind als Kultur bestimmt, die eine spezifische Reflexivität der Gesellschaft realisieren, indem sie bestimmte Funktionen für diese erfüllen.“

⁵³⁵ Vgl. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [*Surveiller et punir. La naissance de la prison*, 1975]. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994 (= stw, Bd. 2271), S. 207: „Der Fortschritt der Gesellschaften und die Entwicklung der Individuen – diese beiden großen Entdeckungen des 18. Jahrhunderts entsprechen wohl den neuen Machttech-

reichend“, um den „Willen in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern“, denn dazu bedürfe es neben dieser „subjektiven Bedingung“ der Tauglichkeit noch einer „negativ[en]“ Bedingung, nämlich der Disziplin, die in der „Befreiung des Willens vom Despotism der Begierden“ bestehe (KU B392). Auch dieses Motiv hat Foucault aufgenommen, wenn er den Ursprung der *Bio-Politik* beschreibt.⁵³⁶ Laut Kant sollen die Mittel zur Disziplinierung des Trieb- lebens allerdings nicht bloß institutionelle Regulierungs- und Kontrollfunktionen übernehmen, sondern auch und primär eine moralische Funktion haben. Die Kultur der Disziplin ist keineswegs ein bloßes Beherrschungsinstrument. In Anlehnung an Kants formale Grundlegung der Ethik ließe sich eher sagen, dass die Disziplin diesbezüglich ein Korrektiv darstelle, weil eine Kultur der Geschicklichkeit allein nicht dazu geeignet sei, dass sich die Kultur auch „allgemein- zweckmäßig“ entwickeln kann (vgl. GMS 393).

Zunächst sind es meist egoistische Motive, die den Menschen dazu treiben, seine Geschicklichkeit stetig weiter zu vervollkommen. Die Vertreter der *Schot- tischen Schule* haben daraus ein Prinzip der ökonomischen Entwicklung der Ge- sellschaft insgesamt gemacht. Den eigenen Vorteil gegenüber seinen Mitmen- schen zu suchen und auszuspielen, bedeutet letztlich, Macht anzustreben und aus- züben. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass Kant die Voraussetzung dafür, dass sich eine Kultur der Geschicklichkeit überhaupt entwickeln kann, da- rin sieht, dass eine „Ungleichheit unter den Menschen“ herrsche (KU B392). Nur dann nämlich, wenn nicht alle Mitglieder einer Gesellschaft mit den „Notwendig- keiten des Lebens“ beschäftigt seien, könne einer zahlenmäßig kleineren – wenn man so will – ‚elitären‘ Gruppe die „Muße“ verschafft werden, die erforderlich ist, um auch die „mindernotwendigen Stücke der Kultur“, nämlich „Wissenschaft und Kunst“, zu bearbeiten (KU B392 f.). Obwohl dies nun die Entwicklung der Kultur einer Gesellschaft auch insgesamt befördere, indem sich die Errungen- schaften dieser (herrschenden) Klasse allmählich auch in jener (beherrschten) Klasse auswirkten, sei es doch so, dass diese von jener überwiegend „im Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses“ gehalten werde (KU B393).

niken, den neuen Prozeduren des abteilenden, reihenden, zusammenfügenden und -zählenden Einsatzes der Zeit. Diese Makrophysik und diese Mikrophysik der Macht haben gewiß nicht die (längst wirkliche) Geschichte konstituiert; aber sie haben in die Ausübung von Kontrollen und in die Praxis von Beherrschungen eine einheitliche, kontinuierliche und kumulative Zeitdimension integriert.“

⁵³⁶ Vgl. Ders.: *Sexualität und Wahrheit, I: Der Wille zum Wissen [Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir, 1976]*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (= stw, Bd. 716), S. 170: „Der abend- ländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen, Lebenserwartungen, eine individuelle und kollektive Gesundheit, die man modifizieren, und einen Raum, in dem man sie optimal verteilen kann. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen.“

Für Kant ist die „Ungleichheit unter Menschen“ in der Gesellschaft also einerseits eine „reiche Quelle so vieles Bösen“, aber zugleich „auch alles Guten“ (MAdM 119). Die innergesellschaftliche Ungleichheit kann den Kulturprozess einleiten und auch vorantreiben. Was allerdings nicht den Prozess, sondern die Leistung der Kultur angeht, so besteht diese Leistung Kant zufolge „eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen“ (IaG 21). Neben einer Kultur der Geschicklichkeit ist deshalb zusätzlich eine Kultur der Disziplin erforderlich, um den freien Gebrauch aller verfügbaren Mittel einzuschränken. Nur so kann darauf hingearbeitet werden, dass die Menschen nicht „bloß“ zu beliebigen Zwecken anderer gebraucht und ausgebeutet, sondern immer „zugleich“ als „Zwecke an sich selbst“ geachtet werden (GMS 428).

Dies ist alles andere als ein naiver Fortschrittsbegriff, wie er Kant bisweilen unterstellt wird. Es scheint vielmehr so, dass es, solange der Kulturprozess voranschreitet, gar nicht möglich sein wird, dass alle Menschen von anderen überhaupt nicht mehr als Mittel gebraucht würden. So finden wir in Kants Begründung der Kultur ein Indiz dafür, dass es auch Kants Ethik zufolge gar nicht darum gehen kann, dass der Mensch, solange er in eine Gesellschaft eingebettet ist, einzig und allein als ein Zweck ausgezeichnet wäre. Er soll es immer nur zugleich und auch dann sein, wenn er von anderen als Mittel gebraucht wird, was in jeder Gesellschaft, zumal einer arbeitsteiligen unvermeidlich ist. Das Ideal bestünde demnach darin, die Grundsätze der Moralität mit den materiellen Bedingungen der gesellschaftlichen Reproduktion in größtmöglichem Maße zu vereinigen. Um jedoch die Zweck-Mittel-Relation gänzlich aufzuheben, dazu müsste der Mensch ein reines Vernunftwesen sein, was er – unabhängig davon, ob es nach dem Tode möglich wäre – gewiß im Leben nicht werden kann.

Auf die Erreichung eines weltbürgerlichen Zustands hinzuarbeiten, dazu zwingt den Menschen besonders die größte „Not“, der er sich ausgesetzt findet, nämlich derjenigen, „welche sich Menschen unter einander selbst zufügen“ (IaG 20). Hobbes hatte mit der Formel: *homo homini lupus*, noch einen Naturzustand beschrieben, der es erforderlich scheinen ließ, die Freiheit des Menschen in Fesseln zu schlagen. Kants Deutung des gesellschaftlichen Antagonismus ist hingegen eine doppelte. Zwar ist der dauernde Kriegszustand etwas, was im Laufe der Geschichte überwunden werden soll, damit diese Einsicht sich aber überhaupt herausbilden konnte, hat der Mensch auch solche Konflikte austragen müssen und muss dies wohl auch weiterhin tun⁵³⁷:

⁵³⁷ Kant wählt ein Beispiel aus der Natur, um diesen Effekt zu veranschaulichen, vgl. IaG 22: So kann die Ursache dafür, dass ein Baum, wenn er ungestört wachsen kann, einen „schönen geraden Wuchs“ aufweist, gerade darin zu gesehen werden, dass Bäume normalerweise im Wald stehen und schnellstmöglich dem Licht entgegenstreben müssen, um sich gegen ihre Konkurrenten durchzusetzen.

„Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein“ (MAdM 121).

Die „Anlagen“ des Menschen, Vernunft und Sinnlichkeit, sind dazu bestimmt, einen „Antagonism [...] in der Gesellschaft“ auszutragen, allerdings nur, sofern er „am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird“ (IaG 20, vierter Satz). Wie für Hobbes ist auch für Kant der „Naturstand [*status naturalis*]“ des gesellschaftlichen Lebens des Menschen ein „Zustand des Krieges“, während ein „Friedenszustand“ erst „gestiftet“ werden müsse (Zef 348).⁵³⁸

Der Gedanke, dass die Streitkultur ein Kennzeichen des politischen Lebens sei, findet sich im Ansatz bereits bei Heraklit: „Es gehört sich, daß man weiß, daß der Krieg etwas Allgemeines ist und Recht Zwiespalt und daß alles geschieht in Übereinstimmung mit Zwiespalt und so auch verwendet wird.“⁵³⁹ Bei Kant lässt sich der Antagonismus – den er paradox als die „ungesellige Geselligkeit der Menschen“ definiert (IaG 20) –, allerdings unter eine Absicht der Natur nur mit der Einschränkung subsumieren, dass diese Absicht gerade darin bestehe, mit dem Streit zugleich eine Bewegung auf den inneren Frieden hin bezweckt zu haben. Es gibt laut Kant eine doppelte „Anlage [...] in der menschlichen Natur“ (IaG 20): einerseits die „Neigung sich zu vergesellschaften“, andererseits den „Hang sich zu vereinzeln (isolieren)“ (IaG 20; 21).⁵⁴⁰ Der Mensch wird hier also nicht länger, wie in der aristotelischen Tradition, allein als das von Natur zur Gemeinschaft

⁵³⁸ Vgl. Kant: Zef 349, Fußn.: „Alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören. Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen, 1) die nach dem Staatsbürgerrecht der Menschen in einem Volke (*ius civitatis*), 2) nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältniß gegen einander (*ius gentium*), 3) die nach dem Weltbürgerrecht, so fern Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*ius cosmopolitanicum*).“

⁵³⁹ Heraklit: „Fragm. Diels & Kranz 22 B 80“ [Kelsos ap. Orig., C. Cels. VI 42]. In: VS (Anm. 140), Bd. I., S. 258 f.: „εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυγόν καὶ δίκην ἔρην καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔρην καὶ χρεώμενα.“

⁵⁴⁰ Dieses Gegensatzpaar findet sich auch bei Edmund Burke: das *Schöne* befördert die Geselligkeit, das *Erhabene* isoliert; vgl. E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: ECW, Bd. XV, S. 345. – Vgl. E. Burke: *Ideen vom Erhabenen & Schönen [Ideas of the sublime & the beautiful]* (Anm. 173), S. 76 (Teil I, Abs. 1); [S. 85 (Part I, Sec. 1)]: „Ich nenne das Schöne eine soziale Qualität [...]“/ „I call beauty a social quality [...]“ Ebd., S. 72 (Teil I, Abs. 6; 7); [S. 81 f. (Part I, Sec. 6; 7)]: „Bei den Leidenschaften, die die Selbsterhaltung betreffen, geht es zumeist um Schmerz und Gefahr. [...] Alles was auf irgendeine Weise geeignet ist, die Ideen von Schmerz und Gefahr zu erregen [...] ist eine Quelle des Erhabenen.“/ „The passions which concern selfpreservation, turn mostly on pain or danger. [...] Whatever ist fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger [...] is a source of the sublime.“

bestimmte Wesen angesehen.⁵⁴¹ Vielmehr entspringen die ersten Schritte aus der „Rohigkeit zur Cultur“ daraus, dass der Mensch in der Gemeinschaft stets gezwungen ist, die Konflikte mit seinen Mitmenschen auszutragen (IaG 21).

„Dieser Widerstreit ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die rohe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganzes verwandeln kann“ (IaG 21).

Platon hatte in der beginnenden Steigerung des Wett EIFERS den Anfang vom Ende der gesellschaftlichen Harmonie und Stabilität gesehen. Platons Konzeption der (natürlichen) Abfolge der Regierungsformen liegen eine zirkuläre Zeitvorstellung und der Gedanke zugrunde, dass allem Werden ein Untergang beschieden ist.

Im *Mythos vom Untergang der Polis* schildert Platon diesen Verfallsprozess.⁵⁴² In der *Monarchie* herrsche der „Beste“ (ἀριστος). Dies sei eine gute Verfassung, auch dann noch, wenn die Macht unter den Besten geteilt werde, wie in der *Aristokratie*. Irgendwann jedoch würden schwache Herrscher geboren, so dass ein Wettstreit um die Macht entstehe, aus dem diejenigen als Herrscher hervorgingen, die sich die größte „Ehre“ (τιμὴ) erwürben. In der *Timokratie* schlage das Streben nach Ehre in ein Streben nach Reichtum um, bis sich die Herrschaft auf „Wenige“ (ὀλιγοί) konzentriere, die durch Besitz den größten Einfluss gewöhnen. Die *Oligarchie* werde durch soziale Ungleichheit zerstört, weil das benachteiligte „Volk“ (δῆμος) revoltiere und die alten Machthaber beseitige. Die *Demokratie* werde durch das Streben der Individuen nach Freiheit so lange geschwächt, bis ein Volksführer alle Macht an sich reiße. Die *Tyrannis* sei nach der *Timokratie*, *Oligarchie* und *Demokratie* die „vierte und letzte Krankheit“⁵⁴³, die einen guten und schönen Staat befallen könne.

Kant hingegen sieht im Wett EIFER den Beginn der Kultur und die Triebkraft ihres (dynamischen) Fortschritts. Der Mensch nehme zu seinen Mitmenschen ein ambivalentes Verhältnis ein, „die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch

⁵⁴¹ Aristoteles: *Nik. Eth.* (Anm. 79), S. 15 [I.5, 1097b 10 f.]; vgl. *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. IX, S. 9: „[...] φύσει πολιτικός ἄνθρωπος [...]“; vgl. ders.: *De Republica [ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ]*. In: *Opera*, Bd. X, S. 3 [I.2 (A) 1253a 1 f.]: „[...] ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [...]“ [wie Anm. 492].

⁵⁴² Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 644 ff. [VIII.3, 546a bis VIII.19, 569c].

⁵⁴³ Vgl. ebd., S. 640 f. [VIII.1, 544c].

nicht lassen kann“ (IaG 21)⁵⁴⁴. Hätte die Natur den Menschen zu einem „arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechseliebe“ bestimmt, dann hätte es keinen Kulturprozess gegeben; und aus dieser Perspektive erscheint selbst noch die „Triebfeder [zur] Ungeselligkeit“ der „Anordnung eines weisen Schöpfers“ und keineswegs der „Hand eines böartigen Geistes“ geschuldet (IaG 22).

Aus dem gesetzlosen Zustande der ‚Wilden‘, aus dem „unvermeidlichen Antagonism“ der Staaten herausfinden und in einen Völkerbund zu treten, dies sei „der unvermeidliche Ausgang der Not, worein sich Menschen einander versetzen“, und er erfordert eine „Entschliebung“, nämlich dass der „wilde Mensch“ die „brutale Freiheit“ aufgebe:

„Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der | Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen [...]; bis endlich einmal [...] ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann“ (IaG 24 f.).

Um einen moralischen Zustand der Kultur erreichen zu können, müssen die Staaten Kant zufolge „Revolutionen“ durchmachen (IaG 25; 28). Dass dies durch einen „epikureischen Zusammenlauf wirkender Ursachen“ geschehe, als wären die Staaten mit „kleinen Teilchen“ vergleichbar (was sie zwar sind, ohne sich doch genau so zu verhalten), dass dies also „von ungefähr“ geschehe, das wäre „ein Glückszufall, der sich wohl schwerliche jemals zutragen wird!“ (IaG 25). Deshalb sei es besser, „einen regelmäßigen Gang“ der Natur anzunehmen, „durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst“, der sich in einer „scheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäßig“ vollziehe (IaG 25). Die Alternative wäre, anzunehmen, „daß es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist“, dann jedoch stünde am Ende gleichsam die „Hölle“, welche „alle bisherigen Fortschritte der Cultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde“ (IaG 25).

c) *Die moralische Funktion des Geschichtenerzählens*

„Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend“ (IaG 26)⁵⁴⁵.

Einzig ein guter Wille ist „ohne Einschränkung“ gut (GMS 393). – Selbst wenn man sich einen Begriff vom *Ziel* der Geschichte gemacht hat, und wenn man an-

⁵⁴⁴ Dies erinnert an ein Urteil, das Aristophanes über das Verhältnis gefällt haben soll, welches das athenische Volk zu Alkibiades gehabt habe: „Bald haßt, bald liebt es ihn, es kann ihn nicht entbehren“, vgl. Plutarch: „Alkibiades“. In: *Ders. Lebensbeschreibungen. Gesamtausgabe*. Übers. v. J. F. Kaltwasser, bearb. v. H. Floerke. München 1964, Bd. II, S. 43–85: S. 57.

⁵⁴⁵ S. o. [Kap. VIII, Abs. 1 a), S. 207 (Anm. 521)].

erkennt, dass gewalttätige Auseinandersetzungen unvermeidlich sind, um dieses Ziel erreichen zu können, wird man sich doch nur dann dazu bequemen, an der Herbeiführung eines moralischen (Selbst-)Zweckes mitzuwirken – von dem man, was die Glückseligkeit angeht, unmittelbar gar nichts hat –, wenn man dazu guten Willens ist. Der Punkt nun, zu dem der Geschichtsprozess uns hinführen soll, wäre die „vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung“ (IaG 29). Kant bezeichnet sie im neunten Satz seines Geschichtsaufsatzes nicht nur als dasjenige, woran der Philosoph begrifflich „zu arbeiten“ habe, sondern auch als dasjenige, worauf gleichsam die Natur „abziele“, wenn sie dem Philosophen durch dessen Vernunft auftrage, auch seinen Mitmenschen zu zeigen, dass dies nicht nur „möglich“, sondern „selbst für diese Naturabsicht beförderlich“ sei (IaG 29).

Abweichend von der Theologie ist ein „*Chiliasmus*“ in der Philosophie im Falle der Weltgeschichte alles andere als „schwärmerisch“, denn „zu dessen Herbeiführung [kann] ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden [...]“ (IaG 27, 8. Satz). Es wäre also im doppelten Sinne ‚fatal‘, wenn der Mensch den Endzweck der Freiheit missverstünde. Zum einen erschiene das Ziel der Geschichte unabänderlich, zum anderen würde diese Einsicht dazu verleiten, diesen Untergang selbst herbeizuführen. Für Schiller dürfte es von besonderem Interesse gewesen sein, dass Kant es dem Menschen zur Aufgabe bestimmte, kraft seiner Vernunft „die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern“; wobei allerdings beachtet werden müsse, dass er „keine Grenze ihrer Entwürfe“ kenne (IaG 18 f.). Es ist also erforderlich, dass der Mensch dieses ‚grenzenlose‘ Vermögen zu gebrauchen lernt; ansonsten drohte der geschichtliche Prozess zu einem „kindischen Spiel“ zu verkommen (IaG 19). In der *Kritik der Urteilskraft* hat Kant die Rolle der Einbildungskraft gegenüber den vorangegangenen zwei Kritiken gestärkt. So ermöglicht es der Geschmack, „die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar“ vorzustellen und „sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen“ zu haben (KU B260). Mit Einschränkungen trifft dies auch auf die Geschichte zu. Zwar müsste die produktive Einbildungskraft bei der Geschichtsschreibung noch weit stärker eingeschränkt werden, als in der Beurteilung von Kunstgegenständen, weil sie auf der Bearbeitung historischer Quellen basieren sollte. So seien im Laufe der Geschichte Kulturen aufgestiegen und untergegangen – die Kultur der Griechen sei durch die der Römer und die der Römer durch die der sogenannten ‚Barbaren‘ zerstört worden –, wenn man nun aber, so Kant, zu diesen ‚Geschichten‘ die „Staatengeschichte anderer Völker“, sei es auch nur „episodisch“ hinzutue, durch deren „aufgeklärten Völker“ die nachfolgenden Generationen erst Kenntnis von jener „Staatengeschichte“ hätten, dann werde man „eine regelmäßigen Gang der Verbesserung in unserem Weltteile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken“ können (IaG 29). Dass allerdings stets „ein Keim der Aufklärung“ die Zeiten überdauern und „durch jede Revolution“ sich weiter entwickeln werde;

dass man also einen solchen „Leitfaden“ entdecken werde, lasse sich „ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grunde hoffen“ (IaG 30).

Die Geschichtsschreibung zeichne sich vielmehr in der Regel durch eine „Umständlichkeit“ aus, die zwar durchaus „rühmlic[h]“ sei, angesichts derer sich aber die Frage stelle, wie es künftigen Generationen erleichtert werden könnte, die damit entstehende „Last der Geschichte“ zu tragen (IaG 30). Auch für eine Reduktion dieser Last könnte ein Leitfaden durch die Geschichte nützlich sein. An der Idee, dass die Natur mit der Geschichte eine Absicht verfolge, könnte sich auch der Geschichtsschreiber orientieren, sofern dieser bei seiner Quellenarbeit immer zugleich Teile zu einer möglichen Weltgeschichte verzeichnet.

Es ist jedoch wichtig, auf der Trennung von *Historie* und *Weltgeschichte* zu insistieren, damit die Geschichtsschreiber keine rein fiktiven Geschichten erdichten. Wenn diese Trennung missachtet wird, dann muss es paradox erscheinen, dass Kant vorschlug, die Geschichte „nach einer Idee“ abzufassen, wie der Weltlauf gehen müßte“, weil man dies, wie Kant selbst einräumt, wohl eher von einem „Roman“ vermuten würde (IaG 29). Die Weltgeschichte kann aber durchaus eine ähnliche *Funktion* wie der Roman erfüllen: beide können, wie Kant in seiner *Anthropologie* schreibt, als ein Hilfsmittel dienen, um uns die Natur des Menschen begreiflich(er) zu machen (vgl. Anthr. 121). In ähnlicher Weise dürften „Muthmaßungen“ zwar *grundsätzlich* nicht als ein „ernsthaftes Geschäft“ angesehen werden, sehr wohl aber „als eine der Einbildungskraft *in Begleitung* der Vernunft zur Erholung und Gesundheit des Gemüths vergönnte Bewegung“ (MAdM 109, kursiv v. Verf.).

Selbst dann jedoch, wenn der Geschichtsphilosoph sich gleichsam auf den „Flügeln der Einbildungskraft“ bewegt (MAdM 109), sollte dies nicht unternommen werden, „ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden“ bei der Hand zu haben (MAdM 110). Hätte man einen solchen Leitfaden nicht und ließe die Geschichte „ganz und gar aus Muthmaßungen entstehen“, dann hätten wir es tatsächlich mit dem „Entwurf zu einem Roman“ und entsprechend nicht einmal mit einer „muthmaßlichen Geschichte“, sondern mit einer „bloßen Erdichtung“ zu tun (MAdM 109). Die metaphorische Form des Ausdrucks „Leitfaden“ deutet bereits an, dass es sich dabei auch dem Inhalt nach zu einem gewissen Teil um ein Produkt der produktiven Einbildungskraft handelt.

Mit Blick auf den moralischen Endzweck des Handelns sei diejenige „Darstellung der Geschichte ersprießlich und dienlich zur Lehre und zur Besserung“, die weder die göttliche „Vorsehung“, noch die biblischen „Stammeltern“ für die „Übel“ verantwortlich mache, denen der Mensch sich in der Welt ausgesetzt finde, sondern die aufzeige, dass diese Übel „aus dem Mißbrauche seiner Vernunft entspringen“ und der Mensch sich entsprechend „die Schuld gänzlich selbst bei-

zumessen habe“ (MAdM 123)⁵⁴⁶. Damit nämlich wird es möglich, davon auszugehen, dass die Natur den Menschen gerade deshalb mit Vernunft ausgestattet habe, damit er sich aus den Übeln – die zwar zunächst durch die Vernunft verursacht worden sein mögen – selber herausarbeiten sollen und damit auch können, indem er nämlich dieses Vermögen nur im Laufe der Geschichte entsprechend zu nutzen lerne, weil dies der einzig mögliche Weg sei, seiner Bestimmung als eines vernünftigen Lebewesens gerecht zu werden:

„Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählig entwickelt; zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist“ (MAdM 123).

Durch die Idee einer Weltgeschichte nach einem Plan der Natur könnten wir wenigstens die bisherigen Epochen hinsichtlich dessen beurteilen, „was die Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben“ (IaG 31). Auch unsere Nachkommen werden vermutlich die Geschichte unter diesem „Gesichtspunkt“ betrachten, sofern es dasjenige ist, was sie am Meisten „interessiert“ (IaG 31). Und da ein Interesse ein „Wohlgefallen“ ist, „das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (KU B5), so werden sie mit Wohlgefallen auf diejenigen Zeiten und Taten in der Geschichte zurückblicken, die in weltbürgerlicher Absicht etwas Großes geleistet haben. Es kann also einen „kleinen Bewegungsgrund“ für den Geschichtsphilosophen abgeben, „die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter sowohl als ihrer Diener“ auf das „einzige Mittel zu richten“, sich ein „rühmliches Andenken“ zu bewahren, indem sie nämlich Anreiz hätten, entsprechend zu handeln (IaG 31). Auf diese Weise könnten Personen zu dem werden, was Hegel „welthistorische Individuen“ nannte.⁵⁴⁷

Ein Andenken kann aber nur dann bewahrt werden, wenn die nachfolgenden Generationen über Quellen verfügen, die es erlauben, die Geschichte unter genau diesem Gesichtspunkt zu untersuchen; oder besser noch solche Quellen, die diesen Gesichtspunkt bereits selber berücksichtigt haben. Es bedarf also, wenn man

⁵⁴⁶ Vgl. Kant: RGV 21: Auch von einem bösen Charakter müssen wir sagen, dass die „Schuld“ an diesem nicht die Natur trage, „sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei“.

⁵⁴⁷ G. W. F. Hegel: „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ [gehalten: 1822/23 bis 1830/31; ersch.: 1837]. In: *Werke* (Anm. 11), Bd. XII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw., Bd. 612), S. 43 f. [Einl., S. 10–104]: Während es „für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staats“ nicht schwer sei, das Gute zu erkennen, entstünden „in den großen geschichtlichen Verhältnissen“ neue „Möglichkeiten“, die den bisherigen Gesetzen und Sitten eines Staates „entgegengesetzt“ seien, und so ein neues „Allgemeines“ hervorbrächten: „Die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen sind diejenigen, in deren Zwecken ein solches Allgemeines liegt.“

es bereits hier so nennen darf, einer „*Erinnerungskultur*“. Wer sich allerdings anschickte, eine solche Weltgeschichte auf aktuellem Stand zu schreiben, der müsste weit mehr als bloß ein „philosophischer Kopf“ sein, nämlich auch und vor allem „sehr geschichtskundig“ (IaG 30). Um die virtuellen (Entwicklungs-)Linien – oder auch „unsichtbaren Wege“ (*routes secretes*) und „Luftlinie[n]“ (*ligne droite*), wie es bei d’Alembert heißt⁵⁴⁸ –, denken (und in die Geschichte hineinlesen) zu können; dazu müssen diese Linien „gezogen werden“ (vgl. KrV B137).

3. Religionsphilosophie: Das höchste Gut

a) „*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“ oder *Über die Würdigkeit, glücklich zu sein*

„Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Grenzen bindenden Wesen gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“ (Kant: RGV 3, Vorrede zur 1. Aufl.).

Die religionsphilosophischen Schriften Kants gehören in den Bereich der praktischen Philosophie. Verwunderlich ist dies deshalb nicht, weil die Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie unter anderem auf dem Gegensatz des „Sinnlichen“ (Natur) und des „Übersinnlichen“ (Freiheit) beruht. Alles, was übersinnlich ist, lässt sich nicht positiv bestimmen. Das Göttliche, wovon die Theologie handelt, kann also nur in praktischer Hinsicht etwas zur philosophischen ‚Erkenntnis‘ beitragen. Die Religionsphilosophie steht bei Kant im Kontext der Frage nach der möglichen Verwirklichung des „höchst[en] Gut[es]“, das zwei Seiten hat: „Sittlichkeit“ und „Glückseligkeit“ (KpV 124). Die Glückseligkeit wiederum bestehe darin, gemäß den eigenen Vorstellungen zu leben:

„*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ (KpV 124).

In der Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aus dem Jahre 1793 versucht Kant, das Verhältnis von *Moral* und *Religion* zu bestimmen, ohne dabei eine *Offenbarung* als Grundlage der Moralität vorauszusetzen.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours préliminaire]* (Anm. 78), S. 42 [xv].

⁵⁴⁹ Der erste Teil dieser Schrift erschien bereits im Jahre 1792 in der *Berlinischen Monatschrift*. Die vollständige, vier Teile umfassende Abhandlung folgte 1793 und eine überarbeitete, zweite Auflage 1794.

Durch dieses Werk geriet Kant in Konflikt mit der preußischen Obrigkeit. Dabei kam indirekt das *Wöllnersche Religionsedikt* vom 9. Juli 1788 zur Anwendung.⁵⁵⁰ Erst nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. am 16. November 1797 und nach der Entlassung Wöllners am 11. März 1798 erschien *Der Streit der Fakultäten*. In der *Vorrede* zu dieser Schrift hat Kant die gegen ihn erhobenen Vorwürfe und seine eigene Stellungnahme dazu öffentlich gemacht.

In der Maßregelung, die auf den 1. Oktober 1794 datiert ist, hatte Wöllner Kant vorgeworfen, dieser habe seine „Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht“ und dadurch gegen seine „Pflicht als Lehrer der Jugend“ sowie ihm, Kant, „sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten“ verstoßen (SdF 6). Kant verteidigte sich in seinem Antwortschreiben vom 12. Oktober 1794 mit dem Hinweis, dass er in seiner Funktion als Lehrer der Jugend beinahe ausschließlich Schriften von Baumgarten zugrundegelegt habe, die gar keinen Titel zur Bibel und zum Christentum enthielten (SdF 7). Die vornehmlich kritisierte Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* sei hingegen für die „Verhandlung zwischen Facultätsgelehrten“ bestimmt und daher für das breite „Publicum [...] ein unverständliches, verschlossenes Buch“, ein Buch, „wovon das Volk keine Notiz“ nehme und durch dessen Inhalt die Öffentlichkeit deshalb gar nicht verdorben werden könne (SdF 8). Zudem dürfe von einer Herabwürdigung des Christentums keine Rede sein, weil es ihm, Kant, bei seiner Untersuchung nicht um die christliche Religion, sondern allein um eine „Würdigung der natürlichen Religion“ gegangen sei (SdF 8). Dennoch wolle er sich künftig Äußerungen in Religionsdingen „gänzlich enthalten“ (vgl. SdF 10). Kant berief sich also implizit auf die traditionelle Unterscheidung einer *esoterischen* und einer *exoterischen Lehre*, was mit Blick auf das Bildungsprojekt der Aufklärung durchaus problematisch ist.

Kants Ausgangsthese in der Religionschrift bleibt jedoch, auch vom moraltheologischen Standpunkt aus gesehen, provokant: Die Moral (als solche) soll ohne Religion auskommen. Es bedürfe, so Kant, „keines Zweckes“, weder um zu „erkennen“, was „Pflicht“ sei, noch, um dafür zu sorgen, dass diese auch „ausgeübt“ werde; die Moralität sei vielmehr „sich selbst genug“ (RGV 4). Die Religion könne von vornherein nichts mit dem (intelligiblen) „Grund“, sondern bestenfalls etwas mit den (empirischen) „Folgen“ der Moralität zu tun haben (RGV 4). Möglich werde selbst letzteres nur deshalb, weil sich von der Moralität allein ausgehend sich zwar sagen ließe, „wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe“, und so müsse hier ein bestimmter „Zweck“ – zumindest nachträglich – „aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*)“ (RGV 4). Es könne uns nämlich im Leben gar „nicht gleichgültig sein“, worauf wir „unser Thun und Lassen“

⁵⁵⁰ Johann Christoph von Wöllner hatte dieses Edikt in seiner Funktion als Justizminister unter Friedrich Wilhelm II. ursprünglich gegen die luth. Landeskirche in Stellung gebracht. Offiziell war es bereits am 27. Dezember 1793 wieder aufgehoben worden.

richteteten, entsprechend auch bei moralischen Handlungen nicht (RGV 5). Ob allerdings die Religion überhaupt dazu verhelfen kann, einen in die Moral integrierbaren Zweck aufzufinden, oder ob sie einen solchen gar selbst bereitstellt; dies wäre gleichsam vor dem Richterstuhl der Vernunft allererst zu prüfen.

Wenn in moralischer Bedeutung von ‚Zwecken‘ die Rede ist, dann geht es zunächst nur um die Art und Weise, „wie wir sie haben *sollen*“, nämlich so, dass wir das Sittengesetz aus Pflicht befolgen, wobei von aller bedingten Materie des Wollens zu abstrahieren ist; aber *alle*, auch die unter jener formalen Bedingung stehenden konkreten „Zwecke, die wir *haben*“, beinhalten sehr wohl eine Materie, die letztlich auf die Idee der *Glückseligkeit* bezogen ist⁵⁵¹, bei der also zu fragen wäre, inwiefern sie der Pflichtbefolgung ‚angemessen‘ sein könnte (vgl. RGV 5). Auf der einen Seite wäre eine Handlung, die *allein* deshalb ausgeführt würde, *weil* wir dadurch glücklich(er) werden wollten, nicht moralisch, denn das individuelle oder gesellschaftliche Glück ist kein Selbstzweck. Auf der anderen Seite aber ist der Zweck, *dass* wir glücklich werden wollen, ein solcher, den wir in der Regel nicht bloß haben *können*, sondern *haben*.

Obwohl es unmöglich ist, ein pragmatisches Handeln, das auf die Glückseligkeit abzielt, mit dem unbedingten Grund des moralischen Handelns zu vereinbaren, muss es also zumindest denkbar sein, dass die Glückseligkeit eine Folge der Moralität sein sollte.⁵⁵² Wenn wir uns die Synthese dieser (apriorischen) „Zweckmäßigkeit aus Freiheit“ mit jener (empirischen) „Zweckmäßigkeit der Natur“ denken, dann haben wir es mit der „Idee eines höchsten Guts in der Welt“ zu tun (RGV 5). Und um dieses höchste Gut wiederum in seiner Möglichkeit denken zu können, dazu müssen wir laut Kant „ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen“ (RGV 5):

„Moral führt also unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“ (RGV 6, Vorrede zur 1. Aufl.).

Dieses moralische Argument ist kein Gottesbeweis, der auf das *Dasein* eines solchen Wesens geht und gehen kann.⁵⁵³ Auffällig ist jedoch, dass Kant sich an der,

⁵⁵¹ Vgl. Kant: KU B391: „[D]ie Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden [...]“

⁵⁵² Vgl. Kant: KpV B234: „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wie darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.“

⁵⁵³ Vgl. Kant: KU, B424 f., Fußn.: „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein

von ihm in der *Kritik der reinen Vernunft* sogenannten „natürliche[n] Schlußweise“ orientiert, nämlich von der Notwendigkeit ausgehend zu schließen (vgl. KrV B632). Den Ausgangspunkt bildet aber weder die *Realität* im Begriff eines höchsten Wesens, wie beim *ontologischen Gottesbeweis*⁵⁵⁴, noch die *Notwendigkeit* eines solchen Wesens, falls überhaupt irgendetwas in der Welt existieren soll, wie beim *kosmologischen Gottesbeweis*⁵⁵⁵, auch nicht die *Kausalität* einer ersten Ursache angesichts der Dinge in der Welt, wenn man diese als Wirkungen begreift, wie beim *physikotheologischen Gottesbeweis*⁵⁵⁶. Kant hatte vielmehr bereits hier den moralischen Endzweck im Blick, für den die Annahme eines höchsten Wesens eine notwendige *Funktion* erfüllt, *sofern* wir einen Grund zu der *Hoffnung* haben wollen, dass wir, wenn wir tun, was wir sollen, auch glücklich werden können. Dies führt dann letztlich, wie Kant es in der *Dialektik der praktischen Vernunft* dargelegt hat, zur „*Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*“ (vgl. KpV 129).⁵⁵⁷

Kant erläutert diese These mit dem Hinweis darauf, dass „der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck!“, ein „synthetischer Satz a priori“ sei (RGV 7, Fußn.). Dass jedermann seine eigene Glückseligkeit befördern sollte, dies sei der „subjective Endzweck“ des Handelns, und alle darauf gegründeten praktischen Sätze seien „zwar synthetisch, aber zugleich empirisch“ und damit nicht a priori gültig (RGV 6, Fußn.). Dass jedermann allein aus Pflicht handeln sollte, dies sei bereits im Begriff der Moral enthalten, und alle darauf gegründeten praktischen Sätze seien zwar a priori gültig, aber zugleich „bloß formale Gesetze“, die „keine Materie der Willkür“ enthielten (RGV 6, Fußn.). „Daß

Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. – Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist durch sie notwendig. Mithin ist es ein subjektiv, für moralische Wesen, hinreichendes Argument.“

⁵⁵⁴ Vgl. Kant: KrV B620: Der *ontologische Gottesbeweis* besagt, dass Gott etwas sei, „dessen Nicht-Sein unmöglich ist“. – S. o. [Kap. VII, Abs. 1, S. 171].

⁵⁵⁵ Vgl. Kant: KrV B632: Der Leibnizsche Gottesbeweis *a contingentia mundi* laute: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdingsnotwendiges Wesen existieren. Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolutnotweniges Wesen.“

⁵⁵⁶ Vgl. Kant: KrV B648.

⁵⁵⁷ Vgl. Kant: KpV B233: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.“

aber jedermann sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen sollte“, dies sei ein „objectiv-praktischer“ Satz, der weder bereits im Begriff der Moral enthalten, noch auf einen empirischen Zweck gerichtet und folglich sowohl synthetisch, als auch a priori gültig sei (RGV 7, Fußn.). Der praktische Nutzen dieses Satzes liegt in einer Motivation zum moralischen Handeln, obwohl die Moral *als solche* gar keiner ausser ihr liegenden Motivation bedarf. Kant ging davon aus, dass der mögliche Erfolg einer jeden Handlung gewöhnlich zwar „in der Ausübung (*nexu effectivo*) [...] das letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (*nexu finali*) das erste“ sei (RGV 7, Fußn.). Das höchste Gut sollte aber nicht so gedacht werden, als würde es aus einem Kausalnexus von Ursache und Wirkung *mechanisch* hervorgehen, weil dadurch der moralische Gebrauch der Freiheit infrage gestellt würde. Vielmehr sollte dieses Gut als Endzweck der (praktischen) Vernunft angesehen werden, gerade weil sich über dessen mögliche Realisierung (theoretisch) nichts Gewisses aussagen lässt. Auch in der Religionsphilosophie ist die Rechtfertigung der ihr zugrunde liegenden Idee also bloß negativ.

Den Endzweck können wir uns streng genommen nicht, wie andere Zwecke, die wir uns setzen, als einen Gegenstand vorstellen, der erst *durch* die Vorstellung seiner Form möglich wird, denn *dass* der Endzweck *überhaupt* möglich ist, lässt sich gar nicht objektiv bestimmen. Wir stellen uns den Endzweck nur so vor, *als ob* sich aus dieser Idee die auch Mittel dazu erschließen ließen, um dasjenige zu verwirklichen, was seiner Form entspräche. Insofern haben wir es hier mit der Beantwortung der dritten Frage gemäß dem letzten Bestimmungsgrund der reinen Vernunft zu tun: „[W]enn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“ (KrV B833).

Der einzige Grund des Handelns, der mit Grund als ein allgemeiner und notwendiger bestimmbar ist, liegt in der Befolgung des Sittengesetzes aus Pflicht. Wir haben demnach mit Blick auf das höchste Gut gar keine andere Wahl, als anzunehmen, dass es auf moralischem Wege zu erreichen sei.⁵⁵⁸ Mit Grund können wir dies nur dann annehmen, wenn wir die Idee eines höchsten Wesens in unsere Maxime aufnehmen können, ohne die Moral dadurch zu korrumpieren. Um dies zu gewährleisten, ist aber wiederum ein (selbst-)kritisches Verhältnis zu den Bestimmungsgründen der eigenen Maximen erforderlich, das der dogmatischen Gottesvorstellung ihren ‚vermessenen‘ Anspruch nimmt.⁵⁵⁹ In Ansehung des höchsten

⁵⁵⁸ Vgl. Kant: KU B424: „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.“

⁵⁵⁹ Vgl. Kant: KU, B309, Fußn.: „Das deutsche Wort vermessen ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urteil, bei welchem man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demütig klingen, und macht doch große Ansprüche, und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben

Gutes muss der Mensch Maß halten, damit er nicht zur Schwärmerei oder zum Fatalismus verleitet wird. Auch mit Blick auf die Vereinbarkeit von Religion und Moralität bedarf es also der Aufklärung, damit das Wahre hier nicht zum Falschen wird.

Um den Vernunftglauben gegen alle ungerechtfertigten Zensurmaßnahmen zu verteidigen, stellt Kant in der Religionsschrift klar, wer in theologischen Fragen überhaupt zur „Censur“ – welche er als „Kritik, die Gewalt hat“, definiert – befugt sein dürfe (RGV 8). Zu diesem Zweck unterscheidet Kant zunächst zwischen dem biblischen und dem philosophischen Theologen. Der biblische Theologe könne wiederum zum einen ein „Geistlicher“ sein, dem es allein um das „Heil der Seelen“ zu tun sei, zum anderen ein „Gelehrter“, dem zusätzlich das „Heil der Wissenschaften“ obliege und dem entsprechend gegenüber dem Geistlichen die „Obersensur“ in der Exegese der *Heiligen Schrift* zugestanden werden müsse (RGV 8). Der philosophische Theologe müsse zwar stets „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ verbleiben, auch wenn er die Bibel studiere, und könne insofern nicht in die „öffentlichen Lehren“ der biblischen Theologen, zumal die der Geistlichen, eingreifen, sehr wohl aber müsse er die „volle Freiheit haben, sich, so weit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten“ (RGV 9). Ansonsten würde der Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens gehemmt werden.⁵⁶⁰ Der wechselseitige Nutzen einer äußeren Freiheit des philosophischen Denkens liegt nicht nur für die Theologen, sondern etwa auch für die Juristen auf der Hand, „weil beide [...] der Vernunft und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können“ (RGV 10). Der öffentliche Gebrauch der Vernunft muss auch und gerade in theologischen Fragen jederzeit frei sein; so wie Kant es auch bei seiner Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?“, gefordert hat (vgl. WA 36 [484]). Dies könne auch den theologischen Grundlagen der Religion nur zum Vorteil gereichen, denn „eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“ (RGV 10).

In der *Vorrede* zur zweiten Auflage der Religionsschrift von 1794 reagierte Kant bereits auf Einwände, die gegen seine Darstellung des Verhältnisses von Offenbarungs- und Vernunftglauben vorgebracht worden waren. Kant bediente sich zur Erläuterung jenes Verhältnisses eines Bildes aus dem Bereich der Geometrie: Wenn wir uns beide Herangehensweisen wie „concentrische Kreise“ dächten, dann schlosse zwar die „Offenbarung“ eine „Vernunftreligion“ in sich, aber wenn

vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.“

⁵⁶⁰ Zwei Beispiele dafür, dass die Missachtung der Trennung von Theologie und Naturwissenschaft drastische Konsequenzen haben kann, sind Giordano Bruno, der im Jahre 1600 wegen Kezerei verbrannt wurde, und Galileo Galilei, der 1633 verhaftet, von Papst Urban VIII. verbannt und gezwungen wurde, dem heliozentrischen Weltbild des Kopernikus abzuschwören. Rund dreihundert Jahre hat es gedauert, bis Galilei durch Papst Johannes Paul II. rehabilitiert worden ist.

es darum gehe, die Religion „in moralisch-praktischer Absicht“ zu untersuchen, dann müsse der erste Schritt dahin gehen, ein „Vernunftsystem der Religion“ (im inneren Kreis) zu entwickeln, das „selbständig“ zu sein habe gegenüber der „Offenbarung als historisches System“ (im äußeren Kreis), weil letztere erst dann, nämlich in einem zweiten Schritt, darauf hin überprüft werden könne, ob ihre historisch-empirischen Anteile mit denjenigen Anteilen der Offenbarung übereinstimmen, die auch aus reiner Vernunft gewonnen werden könnten und die ihrerseits für die „eigentliche Religion [...] hinreichend“ seien (RGV 12).

Was die religiösen Schriften an konkreten Gleichnissen und Beispielen der Tugend enthalten – diese mögen nun historisch belegt sein oder nicht –, das lässt sich nur dann herausstellen, wenn der Rahmen dessen, was mit dem Begriff Offenbarung gemeint ist, entsprechend weit gefasst wird. Was die Religion aber im Kern ausmacht und welchen Status ihre Prinzipien haben, dies kann nur dann überhaupt herausgefunden werden, wenn ein philosophischer Vernunftglaube der (historischen) Offenbarung logisch vorhergeht. Die Vernunft muss die a priori-schen Prinzipien einer natürlichen Religion aufstellen, aus denen sich eine Theologie als Wissenschaft allererst systematisch entfalten ließe.

Für den philosophischen Theologen muss jederzeit die Gesetzgebung der Vernunft maßgebend sein, auch und gerade dann, wenn sie dem Wortlaut des Bibeltextes widerspricht. Dies nun tue, so Kant, dem allgemeinen Verständnis für die Tugend gar keinen Abbruch. Es könne dasselbe sogar befördern, denn der empirische Tugendbegriff müsse hier nicht erst nachträglich in einen moralischen „verwandelt“ werden, wie es etwa bei „Katechismen“ der Fall sei, deren Inhalte obendrein meist nur dem Anscheine nach allgemein verständlich dargestellt seien (RGV 14). Auch der Vorwurf, den Zugang zur Tugend durch ihre Terminologie zu erschweren, trifft die Philosophie somit nicht. Philosophische Fachtermini würden, so Kant, nur „der Schule wegen“ verwendet, um also einen wissenschaftlichen Diskurs zu ermöglichen; was sie aber der „Sache“ nach bezeichnen, dies könne – zumindest in moralischen Fragen – auch in „der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt“ vermittelt werden (RGV 14).

Bei der Vermittlung ethischer Kompetenz kann also auf die logische Strenge verzichtet werden, die ihrerseits erforderlich ist, um der Moral ein feststehendes Fundament zu geben, was die Religion gar nicht leisten kann. Darin liegt aber auch ein Vorteil der Religion. Wenn wir mit Schopenhauer davon ausgehen, dass der Mensch ein „*animal metaphysicum*“ sei⁵⁶¹, dann ist die Suche nach letzten Gründen des richtigen Handelns eine notwendige Absicht; also ein Bedürfnis. Schopenhauer unterscheidet zwei Arten von Metaphysik: *Philosophie* und *Religion*. Die Sätze der Philosophie müssten „*sensu stricto et proprio*“ wahr sein, für die Religion hingegen genüge es, wenn ihre Sätze „*sensu allegorico*“ wahr sei-

⁵⁶¹ A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. II, S. 185 [Kap. 17: Über das metaph. Bedürfnis].

en.⁵⁶² Zwar muss sich das spekulative Denken innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bewegen, aber die religiöse Erziehung durch Beispiele hat gegenüber der Philosophie den Vorteil der Anschaulichkeit.

Als Beispiel für die Möglichkeit einer *sachlichen* Übereinstimmung, trotz der *sprachlichen* Differenz von wissenschaftlicher und populärer Ausdrucksweise, führt Kant die Begriffe „*virtus phaenomenon*“ und „*virtus noumenon*“ an (RGV 14). Sie sollten den Unterschied kenntlich machen zwischen einer „pflichtmäßigen“ Handlung „als Fertigkeit“ und einer Handlung „aus Pflicht [...] als standhafte Gesinnung“ (RGV 14). Sollte das Publikum auch mit der Begrifflichkeit nichts anfangen können, so beansprucht Kant doch, dass die darin enthaltene Differenz von Legalität und Moralität der Sache nach allgemein einleuchten können müsse. *Legal* wäre demnach eine Handlung, die dem Gesetz entspricht, *moralisch* eine solche, die um des Gesetzes willen ausgeführt wird. Es besteht also ein Unterschied, ob jemand sich bemüht, nichts Böses zu tun, oder ob er stets das Gute tun will. Derjenige, der unrechtmäßiges Handeln bloß zu vermeiden suchte, könnte dies etwa auch aus Furcht vor Strafe tun. Derjenige aber, der rechtmäßig handelt, ohne dabei auf die Folgen zu blicken, muss eine feste moralische Überzeugung haben. Wer einen guten Charakter hat, tut das Gute um des Guten willen.

Dieser Unterschied ist zugleich wichtig, um das Verhältnis von Religion und Moral zu bestimmen. Während der empirische Charakter (*virtus phaenomenon*) nur durch eine „allmähliche Reform [der] Sinnesart“ verändert werden könne, erfordere der intelligible Charakter (*virtus noumenon*) eine „Revolution in der Gesinnung im Menschen“: eine (radikale) „Revolution [der] Denkungsart“ (RGV 47). Die Habitualisierung des moralischen Handelns ist also nur dann möglich, wenn die moralische Maxime bereits zuvor freiwillig angenommen worden ist. Legales Verhalten kann erlernt und muss geübt werden. Die moralische Maxime kann nicht erlernt, sondern muss bedingungslos angenommen werden. Zwar hat die Religion folglich mit einer „Gründung“ eines guten Charakters nichts zu tun, aber wenn eine solche ersteinmal erfolgt ist, dann kann die Religion durchaus dazu beitragen, den Charakter zu festigen, auch wenn dies „nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern“ möglich ist, weil der Mensch ein sinnlich bedürftiges und kein rein vernünftiges Wesen ist (RGV 48).

Wenn folglich die Tugend als ‚Tugend an sich‘ betrachtet wird, dann kann diese Vernunftidee weder etwas sein, was erst erlernt werden muss, noch kann es mehrere Tugendhaftigkeiten geben, weil der Mensch hier so beurteilt wird, wie er

⁵⁶² Es gebe folglich zwei Möglichkeiten, Metaphysik zu betreiben: als „Philosophie“ oder als „Religion“ (ebd., S. 192); die religiöse Metaphysik trägt ihre Beglaubigung „außer sich“, die philosophische Metaphysik trägt sie „in sich“, Religion ist „Glaubenslehre“, Philosophie „Ueberzeugungslehre“ (ebd., S. 190). – Vgl. hierzu auch: F. Schiller: WkSB 91: „[...] Religion wirkt im Ganzen mehr auf den sinnlichen Theil des Volks – sie wirkt vielleicht durch das Sinnliche allein so unfehlbar. Ihre Kraft ist dahin, wenn wir ihr dieses nehmen [...].“

sein soll; wenn die Tugend aber als ‚Tugend in der Erscheinung‘ betrachtet wird, dann muss man konstatieren, dass der Mensch sowohl das sittliche Verhalten erst erlernen muss, als auch, dass er teils tugendhaft, teils lasterhaft handelt, weil der Mensch hiernach so beurteilt wird, wie er ist (vgl. RGV 24 f., Fußn.). Ein Nachweis, ob die Tugendhaftigkeit ein dispositives Merkmal der menschlichen Gattung sei oder nicht, könne, so Kant, nur dann geführt werden, „wenn es sich in der anthropologischen Naturforschung“ zeigen würde (RGV 25).

Im ersten Teil der Abhandlung *Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten: oder über das radical Böse in der menschlichen Natur* referiert und widerlegt Kant drei gängige Meinungen, die das Verhältnis des Guten und Bösen in der menschlichen Natur betreffen (vgl. RGV 19ff.). Nach der ersten Meinung sei dem Menschen aufgrund seiner Anlage zum Bösen der unausweichliche Untergang beschieden (vgl. RGV 19), nach der zweiten Meinung sei es im Menschen dagegen angelegt, sich stetig zum Besseren zu entwickeln (vgl. RGV 19 f.), und der dritten Meinung zufolge seien die Anlagen im Menschen teils böse, teils gut (vgl. RGV 20 ff.). Die ersten beiden Meinungen lassen sich relativ leicht durch den wechselseitigen Hinweis auf die jeweils andere widerlegen. Bereits die historische Erfahrung widerspreche sowohl der Meinung, dass der Weltuntergang unmittelbar bevorstehe, da diese These mindestens „so alt, als die Geschichte“ selbst sei (RGV 19), als auch der Meinung, dass der kontinuierliche Fortschritt zum Guten eine „natürliche Grundlage“ im Menschen habe (RGV 20)⁵⁶³, da ein solcher Fortschritt offensichtlich gar nicht automatisch stattfindet. Bei der dritten Meinung fällt die Widerlegung schon schwerer, aber auch sie sei abzulehnen, weil es in der Sittenlehre „keine moralische Mitteldinge“ geben dürfe, denn ansonsten liefe diese Lehre aufgrund einer „Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr [...], ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen“ (RGV 22). Eine jedwede, zu Recht so genannte „Gesinnung“ ist niemals moralisch „indifferent“, ja, sie kann nicht einmal in einer Hinsicht gut, in einer anderen böse sein, weil „das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist“ (RGV 24). In der Ethik darf es keine Kompromisse, keine Neutralität und keinen Relativismus geben. Gerade weil dies so sein soll, wird es umso wichtiger, dass der Grund der Moralität fest gelegt ist, dass er allgemein verbindlich und unumstößlich ist. Darin zeigt sich auch, weshalb eine geoffenbarte Religion einen solchen Grund der Moralität nicht bereitstellen kann. Im Unterschied zur Freiheit als Grund der Sittlichkeit ist Gott als Grund der göttlichen Gebote kein *Faktum der Vernunft* (vgl. KpV 31). Religiöse Wertvorstellungen und spirituelle Erfahrungen

⁵⁶³ Vgl. a. a. O.: Dies sei, so Kant, „vermuthlich bloß eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könnte.“

müssen sich vielmehr an der Grundlegung der Moralität aus reiner (praktischer) Vernunft messen lassen und können nur dadurch ihre Berechtigung erhalten.

Wenn der Begriff einer „Natur“(-Ursache) als „das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit“ verstanden wird, also als Grund einer mechanischen Kausalität einer Handlung, dann kann das Böse nicht in den Handlungen, sondern allein in den „Maximen“ gesucht werden (RGV 20). Einerseits kann man „Maximen [...] nicht beobachten“, andererseits könnte man, würde bloß von außen auf die Handlung geblickt, diese gar nicht als böse, sondern bloß als „gesetzwidrig“ bestimmen (RGV 20):

„Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“ (RGV 21).

Weil der Bestimmungsgrund guter oder böser Handlungen nicht in einem „Naturtrieb“ gesucht werden könne, müsse jener ein „subjectiver Grund“ sein (RGV 21). Zwar könne man durchaus sagen, dass die Möglichkeit, einen „Actus der Freiheit“ ausüben zu können, „angeboren“ wäre; mit dieser Aussage ist aber nicht viel gewonnen, denn die „Schuld“ für seine konkreten Handlungen trage der Mensch stets selbst (RGV 21)⁵⁶⁴.

Kant erläutert die Besonderheit der moralischen Betrachtungsart des Guten und Bösen wie folgt (vgl. RGV 22, Fußn.). Grundsätzlich könnte die Gesinnung eines Menschen erstens *eindeutig* oder zweitens *nicht eindeutig* bestimmt sein. Wäre sie eindeutig bestimmt, dann könnte sie entweder *gut* sein ($x = a$) oder aber *böse* ($x = b$). Wäre die Gesinnung nicht eindeutig bestimmt, dann könnte sie entweder sowohl gut als auch böse ($x = a+b$), oder aber weder gut noch böse sein ($x = 0$). Eine Gesinnung, die *nicht-gut* ist ($x = \neg a$), könnte also zunächst entweder die Negation des Guten, nämlich das positive Böse ($\neg a = -a$), oder aber indifferent gegenüber dem Guten und Bösen sein ($\neg a = a+(-a)$ bzw. $\neg a = 0$). Mit Blick auf den Gegensatz von Vergnügen und Schmerz gibt es tatsächlich ein Mittleres dieser Art. Eine Abwesenheit des Vergnügens ($x = \neg a$) könnte entweder im Schmerz liegen ($\neg a = -a$) oder aber in der Gleichgültigkeit ($\neg a = 0$). Solche Zustände der Lust und Unlust sind allerdings pathologisch, nicht moralisch. Was uns körperlich jeweils Vergnügen oder Schmerz bereitet, lässt sich zudem metaphysisch nicht bestimmen. Wenn nun aber der Grund des Guten oder Bösen, wie im Falle von Vergnügen oder Schmerz, keine Triebfeder wäre, also nicht etwas, was jeweils bewusst gewollt werden müsste, um wirklich zu werden, sondern sinnlich bedingt wäre, dann wäre dieser Grund für uns zufällig. Es könnte dann alles dasjenige böse heißen,

⁵⁶⁴ Vgl. Kant: MAdM 123.

was nicht-gut ist ($x = \neg a$); also nicht nur dasjenige, was dem Guten entgegengesetzt ist ($\neg a = -a$), sondern auch dasjenige, was indifferent gegenüber dem Guten ist ($\neg a = 0$). Wir könnten zudem erst nachträglich darüber urteilen, ob eine Handlung legal oder illegal sei. Das *positive Gute* ließe sich dann ebenso wenig bestimmen, wie das *positive Böse*. Um also sagen zu können, ob eine Handlung gut oder böse sei, muss das moralische Gesetz eine Triebfeder und diese der Grund des Guten sein ($x = a$). Bereits das Nicht-Wollen des Guten ist ein ‚Aktus der Freiheit‘ (vgl. RGV 21). Entsprechend kann nur diejenige Handlung moralisch böse heißen, deren Triebfeder der guten „realiter“ entgegengesetzt ist ($b = -a$). Bereits derjenige, der sich dem in der Vernunft liegenden übersinnlichen Grund des Guten verweigert, muss demnach als böse gelten. Eine „moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*)“ kann es so gar nicht geben (RGV 23). Würde eine solche Gleichgültigkeit zugestanden werden, dann ginge das Gute seiner Verbindlichkeit verlustig, was letztlich alle Moralität vernichten würde. Auch eine Moral, die „aus Naturgesetzen“ erklärt würde, hätte genau diese Konsequenz, weil so dann der Bestimmungsgrund einer Handlung *für uns* zufällig wäre (vgl. RGV 23). Wir hätten dann keinen plausiblen Grund, unser Begehrungsvermögen moralisch einzuschränken, weil alle Maximen, nach denen wir handelten, als etwas zur Naturgesetzmäßigkeit Gehöriges interpretiert werden könnten. Die *Libertiner* haben genau dies getan. Hier diente der Rekurs auf die mechanische Determination paradoxerweise gerade dazu, sich von der jeglicher Normativität zu emanzipieren, und also ‚frei‘ zu werden. In moralischer Absicht lehnte Kant deshalb eine mechanische Erklärungsart des Guten und Bösen zugunsten einer „rigoristische[n] Entscheidungsart“, die auf einer Kausalität aus Freiheit basiert, ab (RGV 23).

b) „Das Ende aller Dinge“ oder Vom furchtbar-Erhabenen

„Dieser Gedanke [vom Ende aller Dinge] hat etwas Grauenhaftes an sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist [...]; und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge wiederum darauf zu wenden [...]. Er ist *furchtbar-erhaben* [...]“ (Kant: EaD 317 [496]).

Kants Aufsatz über *Das Ende aller Dinge* erschien im Jahre 1794 in der *Berlinischen Monatsschrift*. Im engeren Sinne gehört das darin behandelte Thema in den Bereich der Religionsphilosophie. Es geht um eine kritische Reflexion auf chiliasische und eschatologische Motive. Die Argumentation enthält jedoch außerdem erkenntnistheoretische, ethische, geschichtsphilosophische und auch ästhetische Implikationen. Eine integrative Funktion erfüllt der Begriff des *Übersinnlichen*. In der *Kritik der praktischen Vernunft* hatte Kant betont, dass es grundsätzlich „nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen“ sei, „seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen“ (KpV 71). In der

Kritik der reinen Vernunft hatte Kant jedoch bereits festgestellt, dass wir „in praktischer Absicht“ durch die spekulative Vernunft geradezu dazu „aufgefordert“ seien, auf dem „Felde des Übersinnlichen“, sofern es in theoretischer Hinsicht habe „leer“ bleiben müssen, nach „praktische[n] Data“ zu suchen, um es auszufüllen (KrV BXXXI f.).⁵⁶⁵ Die Idee vom ‚Ende aller Dinge‘ liegt auf jenem Felde:

„Daß einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. [...] Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsre Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt“ (EaD 333 f. [511 f.]).

Zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung wählte Kant die Redewendung, dass ein Sterbender ‚aus der Zeit in die Ewigkeit‘ gehe (vgl. EaD 326 [495]). Der Begriff der „Ewigkeit“ meine hier keine unendliche Zeitspanne, sondern „ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen (*duratio Noumenon*)“ (EaD 327 [495]). Aus der Zeit in die Ewigkeit überzugehen, bedeute somit zwar das „Ende aller Dinge“, sofern es sich dabei um „Zeitwesen“ handle, aber gleichzeitig den „Anfang einer Fortdauer“ der Menschen, sofern es sich bei ihnen (auch) um „übersinnlich[e], folglich nicht unter Zeitbedingungen stehend[e] Wesen“ handle (EaD 327 [496 f.]). Auch die Idee eines *Jüngsten Tages* enthalte zugleich das „Ende aller Dinge in der Zeit“ und den „Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit“ (EaD 328 [497]). Es gehe um einen Zustand, der nicht länger den *virtus phaenomenon*, sondern fortan ausschließlich den *virtus noumenon* betreffen könne (vgl. RGV 14; 47). Sofern also die Menschen solch übersinnliche Wesen seien, werde ihr „Zustand“ keiner anderen als einer „moralische[n] Bestimmung“ zugänglich sein (EaD 327 [496 f.]). Es sollte demnach in praktischer Absicht untersucht werden, was sich im Hier und Jetzt mit jenen Ideen anfangen ließe: Wenn wir uns das Jüngste Gericht ausmalen, orientierten wir uns eigentlich nicht am „physischen“ sondern am „moralischen“ Lauf der Welt (EaD 328 [498]). Die Beschäftigung mit solch einem ‚Gegenstand‘ setzt implizit voraus, dass die Menschen sich einerseits „dem Endzweck ihres Daseins gemäß“ erweisen sollten, was aber andererseits, solange die gegenwärtige Welt bestehe, nicht möglich sei (EaD 330 [503]). Diese Annahme nun werde meist – angesichts einer „verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts“ – mit der Vorstellung verbunden, es sei ein „Ende mit Schrecken“ zu erwarten (EaD 330 [503]).

Kant gibt eine Systematik der möglichen Vorstellungen von den Ursachen eines Endes aller Dinge. Diese Vorstellungen lassen sich in *natürliche* und *nicht-natürliche* einteilen, die wiederum jeweils nach ihrer Zuordnung zur theoretischen oder zur praktischen Vernunft unterteilt werden können (vgl. EaD 333 [508 f.]). Ein natürliches Ende aller Dinge kann entweder *materialiter*-natürlich sein, sofern

⁵⁶⁵ S. o. [Kap. II, S. 43].

es als physisch-notwendig aus „Naturursachen“ gedacht wird, oder es kann *formaliter*-natürlich sein, sofern es als moralisch-notwenig „nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit“ gedacht wird (EaD 333 [508]). Ein nicht-natürliches Ende kann entweder übernatürlich bzw. mystisch sein, sofern es als angelegt „in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts verstehen“, gedacht wird, oder es kann widernatürlich bzw. verkehrt sein, sofern es „von uns selbst, dadurch daß wir den Endzweck mißverstehen, herbeigeführt“ wird (EaD 333 [508 f.]):

*Tafel der Klassifikation der Idee vom Ende aller Dinge,
nach dem Verhältnis, das es zu unserem Erkenntnisvermögen hat*
(frei nach EaD, bes. 333 [508])

	<i>theoretische Vernunft</i> („Das Ende <i>wird</i> sein“)	<i>praktische Vernunft</i> („Das Ende <i>soll</i> sein“)
<i>natürliches</i> <i>Ende der Dinge</i>	<i>materialiter</i> -natürlich: physisch-notwendig durch Naturursachen	<i>formaliter</i> -natürlich: moralisch-notwendig durch Zwecke göttlicher Weisheit
<i>nicht-natürliches</i> <i>Ende der Dinge</i>	<i>über</i> -natürlich: mystisch durch unverständbare Ursachen	<i>wider</i> -natürlich: verkehrt durch uns selbst, indem wir den Endzweck mißverstehen

Den Gedanken des durch Naturursachen – *materialiter-natürlich* – bedingten Endes aller Dinge führt Kant nicht näher aus und unterscheidet entsprechend nur die verbleibenden drei Möglichkeiten. Dies ließe sich damit begründen, dass Kant die Untersuchung der *natürlichen* Gründe eines Endes aller Dinge von Beginn an auf das *moralisch-notwendige* Ende eingeschränkt hat, so dass wir es folglich „bloß mit *Ideen* zu thun haben (oder damit spielen), die die Vernunft sich selbst schafft“ (EaD 332 [507]). Naturphilosophisch lässt sich weder der Grund eines solchen Zustands, noch der Zustand selbst untersuchen, weil es sich dabei nicht um einen Gegenstand möglicher Erfahrung handelt.

Die Idee vom *moralisch-natürlichen* Ende aller Dinge bedeute davon auszugehen, dass über den inneren moralischen Wert eines Menschen nach Verdienst und Schuld ein göttliches Urteil fallen werde. Hierzu gebe es grundsätzlich drei mögliche Auffassungen, von denen faktisch aber bloß zwei vertreten würden: Während die „*Unitarier*“ die Seligkeit „allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt)“ zusprechen, gingen die „*Dualisten*“ davon aus, dass bloß „einigen Auserwählten“ die Seligkeit, „allen übrigen aber die ewige Verdammniß“ beschieden sei; die dritte Möglichkeit, nämlich ein System, „wonach *Alle* verdammt zu sein bestimmt wären“, werde nicht ernsthaft vertreten, weil sich hiermit, so vermutete Kant, ein Schöpfungsakt nicht mehr rechtfertigen ließe und unser Dasein also Gefahr laufe, zwecklos zu erscheinen (EaD 328 f. [499 f.]).

Kant zog durchaus die Möglichkeit in Betracht, dass es natürliche Anlagen im Menschen geben könnte, die bereits mit der Geburt unterschiedlich ausgeprägt sind und unsere Urteilsweise beeinflussen. Dies aber ist kein Indiz dafür, dass Kant von einer physiologischen Manifestation der Moralität ausginge; im Gegenteil: Ideen – zumal die *transzendentalen* Ideen von der Einheit des denkenden Subjekts (*Psychologie*), der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (*Kosmologie*) und der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (*Theologie*) (KrV B391) –, sind gerade dadurch bestimmt, dass ihnen niemals eine empirische Anschauung „kongruent“ sein kann (vgl. KrV B393). Gerade damit aber fordern solche „Produkt[e] unsrer eigenen Vernunft“ erst zur sinnlichen Darstellung heraus, und eröffnen ein „freies Feld“ für die produktive Einbildungskraft (vgl. EaD [508]). Wenn vom menschlichen „Charakter“ alles abgezogen werde, was erstens durch ein „angeborenes gutartiges Temperament“ und zweitens durch „Zufall“ bedingt sei, dann werde die *Anmaßung* deutlich, die darin liege, über Verdienst und Schuld durch ein *Dogma* – „einen an sich selbst (objektiv) gültigen theoretischen Satz“ – entscheiden zu wollen; denn das Innerste des Charakters wäre gleichsam allein dem „allsehenden Auge eines Weltrichters“ zugänglich, verborgen bleiben aber müsse es dem Auge des Menschen, der – wenn er dessen ungeachtet urteilte – sich des „Eigendümel[s]“ und einer „oberflächlichen Selbsterkenntniß“ verdächtig machte und zudem nur auf seinen „Vortheil“ bedacht zu sein scheine (EaD 329 f. [501 f.]). Beide Systeme, das *unitarische* und das *dualistische System*, können keine Erkenntnisse liefern und führen, wenn sie dies dennoch vorgeben, in den Dogmatismus.

Wenn sich der „moralisch[e] Zustand“ eines Menschen gar nicht theoretisch-objektiv bestimmen lässt, dann wird es zur Privataufgabe unseres subjektiven „Gewissens“, jenen Zustand darauf hin zu untersuchen, ob er zu Lebzeiten „unter der Herrschaft des guten oder des bösen Prinzips“ gestanden habe (EaD 330 [502]). Wenn in diesem Sinne gar nicht beansprucht wird, von einem Leben nach dem Tode irgendetwas zu wissen, dann ist dem Unitarismus der Dualismus vorzuziehen, da dieser mit der Differenzierung von Gut und Böse ein Schema zur moralischen Orientierung anbietet. Kant schließt, dass es in praktischer Absicht demnach „weise“ sei, „so zu handeln, als ob ein anderes Leben, und der moralische Zustand mit dem wir das gegenwärtige endigen, samt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe [das jenseitige Leben] unabänderlich sei“ (EaD 330 [503])⁵⁶⁶. Es geht darum, seine Tätigkeit am Guten zu orientieren, jedoch nicht, um dadurch die Glückseligkeit zu erlangen, sondern um ein selbstkritisches Bewusstsein auszubilden, wonach die eigenen Handlungen so ausgerichtet werden sollen, als ob am Ende über Erlösung und Verdammung entschieden würde. Damit hat die Lehre vom Fegefeuer ihren Stachel eingebüßt.

⁵⁶⁶ Vgl. Kant: EaD 333 [511].

Die apokalyptische Forderung aus der *Offenbarung des Johannes*, „daß hinfort *keine Zeit* sein soll“, deutet Kant so, „daß hinfort *keine Veränderung* sein soll“ (EaD 333 [509])⁵⁶⁷. Eine solche unendliche Dauer ist zwar theoretisch undenkbar – denn der Übergang von der „Sinnenwelt“ in die „intelligible“ würde in einem „Augenblick“ geschehen, folglich selbst noch innerhalb der „Zeitreihe“ stehen müssen, der er gerade enthoben sein soll –, aber sie lässt sich praktisch und damit negativ denken – nämlich insofern dem „Endzweck, auf dem Weg beständiger Veränderung nie Genüge gethan werden kann“ (EaD 334 [510]). Weil die „Gesinnung“ eines Menschen gar kein „Phänomen“, sondern etwas „Übersinnliches“ ist, lässt sie sich als etwas denken, was „nicht in der Zeit veränderlich“, sondern „beharrlich“ ist (EaD 334 [511]):

„Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft dieser Idee gemäß will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsre Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Bessern, unser moralische Zustand, der Gesinnung nach, (der *homo Noumenon*, ‚dessen Wandel im Himmel ist‘) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre“ (EaD 334 [511], vgl. auch 333 [503]).

Selbst aber wenn wir uns den „moralisch-physischen Zustand des Menschen“ so vorstellen, *als ob* er sich auf dem Wege des „beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut“ befinde, so ist doch die dauernde „Zufriedenheit“ unerreichbar, da der jeweils gegenwärtige verglichen mit dem folgenden Zustand ein „Übel“ bleibt, es sei denn, dass „der Endzweck endlich einmal erreicht wird“, was aber kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist (EaD 335 [512 f.]).

Die mystischen Ideen vom Ende aller Dinge sind für Kant ein Ausdruck der Schwärmerei. Wenn der über den Endzweck sinnierende Mensch sich nicht mit dem „*immanenten*, d. i. praktischen Gebrauch“ der Vernunft begnüge, sondern „im Transzendenten etwas wagt“, dann gerate er zwangsläufig in die Mystik, „wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten“ (EaD 335 [513]). Diese Entgrenzung durch eine mystische Spekulation habe in der asiatischen Philosophie eine Tendenz hervorgebracht, wonach die Glückseligkeit im „Nichts“ zu suchen wäre; und wer diesem Gedanken anhängt, versuche daher, durch meditative Selbstversenkung – „in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen“ – eine

⁵⁶⁷ Vgl. Offb. X,5–7: „Und der Engel, den ich stehen sah auf dem Meer und auf der Erde, hob seine rechte Hand auf zum Himmel / und schwor bei dem, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel geschaffen hat und was darin ist, und die Erde und was darin ist, und das Meer und was darin ist: *Es soll hinfort keine Zeit mehr sein*, / sondern in den Tagen, wenn der siebente Engel seine Stimme erheben und seine Posaune blasen wird, dann ist vollendet das Geheimnis Gottes, wie er es verkündigt hat seinen Knechten, den Propheten.“

„Vorempfindung“ von dem „Zustande“ am Ende aller Dinge zu erhalten, wenn seine Persönlichkeit vernichtet und schließlich „im Abgrund der Gottheit“ mit dieser vereinigt werde; dies sei eine Auffassung, die sich auch im *Spinozismus* finde, der eine „metaphysisch[e] Sublimierung“ des *Pantheismus* darstelle, der sich wiederum zurückführen lasse auf das „Emanationssystem aller Menschen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in dieselbe)“ (EaD 335 [513 f.]).

Das *widernatürliche* Ende aller Dinge als das „Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist selbst bei ihren guten Zwecken, Thorheit: das ist Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind“ (EaD 336 [514]). Wer sich nur deshalb in einer bestimmten Weise verhält, weil er davon ausgeht, dass es zum Endweck des menschlichen Daseins gehöre, das Ende aller Dinge herbeizuführen, der unterliegt einem Missverständnis dieser Idee.

Das *Christentum* ist Kant zufolge in moralischer Hinsicht wesentlich durch zwei Momente charakterisierbar: erstens durch die *Achtung* (vor dem Gesetz) und zweitens durch *Liebe* (zu Gott). Die *Achtung* werde durch die „Heiligkeit der Gesetze unwiderstehlich eingeflößt“, und sie gehe der ‚Liebenswürdigkeit‘ noch vorher, die primär nicht die Liebenswürdigkeit Christi sei, sondern „der Sache selbst“ entspringe, nämlich der von jenem gestifteten „sittlichen Verfassung“ (EaD 337 [518]). Die *Liebe* sei die „freie Aufnahme des Willens eines anderen unter seine Maximen“ und erfülle damit eine wichtige Funktion bei dem Versuch, den Menschen zur Einhaltung religiöser Gebote zu motivieren, denn die Liebe habe als ein „subjektive[r]“ Grund für die „Pflichtbefolgung“ einen Einfluss darauf, „was er thun *werde*“, was die „Pflichtvorstellung“ allein nicht leisten könne, da diese zwar einen „objektiven“ Grund dafür enthalte, „was er thun *soll*[e]“, nicht aber die Forderung enthalten könne, dass er dies „auch *gern* thun solle“: „Das Christentum hat zur Absicht: Liebe zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt zu befördern, und bringt sie auch hervor [...]“ (EaD 338 [518 f.]).

Was die religiöse Erziehung angehe, so dürfe den „frommen Lehrern“ nicht nur als „*Klerus*“, sondern müsse ihnen auch hinsichtlich der „durch sie erleuchteten praktischen Vernunft“ Gehör gegeben werden: als „*Mitbürger*[n]“; denn wenn ihre „Entwürfe“ zu Gemeingut würden, dann könnten sie auf „unverdächtige Art beweisen, daß ihnen um Wahrheit zu thun sei“ [EaD 336 [515 f.]]; so dass das Volk „durch das allgemein gefühlte nicht auf Autorität gegründete Bedürfnis der notwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage, daran Interesse nimmt“ (EaD 336 [516]). Es sei daher ratsam, „[j]ene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die *Idee* betrifft, der sie nachgehn, auf gutem Wege sind“; *Weisheit* hingegen (die ihren Namen verdiene) müsse „lediglich auf das Moralische gehen“ (EaD 337 [516]).

Die christliche *Caritas* ist demnach nicht auf die Autorität eines den Gehorsam fordernden Willens gegründet, sondern auf das „Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks“ (EaD 338 [520]). Das Christentum sei „eine freiwillig angenommene Lebensmaxime“ und die Warnung vor Strafen entspringe dem „Wohlwollen

des Gesetzgebers“, das Gesetz aber sei „als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung“ eingeschrieben und selbst dem Eingriff Gottes nicht zugänglich (EaD 338 f. [520]). Nach einer „liberalen Deutungsart“ entspringe die Achtung der göttlichen Gebote gerade dem „Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennütigen Beweggründen entspringen“; „ohne Achtung aber gibt es keine wahre Liebe“ (EaD 339 [521])⁵⁶⁸. Diese Form der moralischen Liebe habe das Christentum „gegen die Abneigung erhalten [...], die es sonst hätte treffen müssen“; und „welche (was merkwürdig ist) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto hellern Lichte zeigt“ (EaD 339 [522]). Der „Antichrist“ würde gleichsam dann auf Erden regieren, wenn das Handeln der Menschen *ausschließlich* von „Furcht und Eigennutz“ bestimmt würde (EaD 339 [522]). Damit wäre nicht nur die Idee einer „Weltreligion“ gescheitert, sondern auch „das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht ein[ge]treten“ (EaD 339 [522]).

Die ästhetischen Implikationen der Idee vom Ende aller Dinge verweisen insgesamt auf die Fähigkeit zur *Symbolisierung*. Die Vorstellungen von den Tagen, die auf den Jüngsten Tag folgten, seien, so Kant, „eine *Versinnlichung* des letzten samt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen Folgen“ (EaD 328 [498]). Die Vorstellung, dass die Schöpfung den Menschen „zwecklos“ erscheinen müsste, wenn diese ihren Endzweck nicht erreichten, vergleicht Kant mit einem „*Schauspiel*, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen giebt“ (EaD 331 [503]). Auch Kants Beispiele für eine pessimistische Weltdeutung lassen sich als Illustration des Versuches lesen, Ideen anschaulich darzustellen. So werde die Welt bisweilen wie ein „*Wirtshaus*“ gedacht: „wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefasst sein muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden“; oder wie ein „*Zuchthaus*“: „ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstoßner, Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen“; wie ein „*Tollhaus*“: „wo nicht allein Jeder für sich seine eignen Ansichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obendrein die Geschicklichkeit und Macht das thun zu können für die größte Ehre hält“; oder gar wie ein „*Kloak*“: „wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden“ (EaD 331 [504], Fußn.).

Auch angebliche Vorzeichen des *Jüngsten Tages* erfordern eine „ästhetische Kritik“; „denn wo lässt es eine durch große Erwartungen erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?“ – Dass die Apokalypse kurz bevorstehe und wie man sie sich vorzustellen habe, wird so ausgemalt, dass diese Idee sich

⁵⁶⁸ Diesen Gedanken erläutert Kant so: „Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Befürchtete empfängt, sondern bloß nach der Gültigkeit des Willens dessen, der geneigt ist es zu ertheilen: sollte er auch etwa nicht dazu vermögend sein, oder durch andre Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden“ (EaD 339 [521]).

vorgeblich bereits ‚empirisch‘ manifestiere: zum einen in der Gesellschaft, etwa in „dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster, sammt den sie begleitenden Übeln“, in einer „überhandnehmenden Ungerechtigkeit“, in der „Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen“, in „dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben“ oder in „den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen“; zum anderen in „ungewöhnlichen Naturveränderungen“, wie „Erdbeben, Stürmen und Überschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen“ (EaD 331 f. [504 f.]).

Die Idee vom Ende aller Dinge muss also zwar als etwas entlarvt werden, was in theoretischer Hinsicht „überschwänglich“ ist, kann aber „in praktischer Absicht“ einen Wert haben, *sofern* sie „zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten, Grundsätze“ gebraucht wird, „wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objektive praktische Realität bekommen“; dazu aber ist es erforderlich, das freie „Feld des Übersinnlichen“ (KrV BXXI f.) als ein „Produkt unsrer eigenen Vernunft“ kenntlich zu machen (EaD 333 [508]):

Unter (selbst-)kritischen Voraussetzungen kann es demnach sinnvoll sein, auch Vernunftbegriffe (scheinbar) sinnlich zu machen – nämlich in dem Bewusstsein, dass dies unmöglich ist. Das „Denken“ enthält, wenn dies versucht wird, ein „Reflektieren“, dessen Unangemessenheit mit Blick auf das *Ende der Zeit* bereits dadurch ‚ersichtlich‘ wird, dass es nur dann möglich ist, „sich in einem solchen Zustand hineinzudenken“, wenn dieser wiederum *ästhetisch*, d. i. räumlich und zeitlich, vorgestellt wird: sei es nun als ein ewig gleiches „Hallelujah“ oder als ein immerwährender „Jammer[ton]“ (EaD 334 f. [512]). In dieser ‚Unangemessenheit‘ für die Einbildungskraft liegt zugleich das Erhabene jener Idee (vgl. hierzu: KU B77). Wenn allerdings die Differenz des *theoretischen* (mittelbar auf Erfahrung beziehbaren) und des *praktischen Vernunftgebrauchs* (in seiner Beziehung auf *ästhetische Ideen*) missachtet wird, dann könnten „Theosophen“ und „Mystiker“ der Vernunft gleichsam „Ungeheuer aufdringen, und es wäre [dann] ebenso gut gar keine [Vernunft] zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben“ (KpV 120 f.).

IX. Der ästhetische Staat bei Schiller

1. Die „Pflicht der Erscheinung“

„Ich nenne die Schönheit eine Pflicht der Erscheinungen, weil das ihr entsprechende Bedürfnis im Subjekte in der Vernunft selbst gegründet und daher allgemein und notwendig ist. Ich nenne sie eine frühere Pflicht, weil der Sinn schon geurtheilt hat, ehe der Verstand sein Geschäft beginnt“ (AW 264).

Als ein Leitfaden für die Erörterung des Konzepts vom *ästhetischen Staat* kann eine Frage fungieren, die Schiller im historischen ersten Teil der Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* aufgeworfen hat: „[W]oran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?“ (ÄE 8,331). Als Schiller am 26. Mai 1789 in Jena seine Antrittsrede über *Universalgeschichte* hielt, hatte er sich im akademischen Betrieb zu beweisen.⁵⁶⁹ Bei den Briefen über die Ästhetik, die Schiller im Jahre 1793 an Körner und an den Prinzen von Augustenburg schrieb, handelte es sich zunächst um private Äußerungen. Schiller philosophisches Projekt einer ästhetischen Erziehung stand so von Beginn an nicht allein im Spannungsfeld von Politik und Geschichte, sondern auch von universitärer und populärer Bildung.

Wenn Schiller am Ende seiner Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung* von „einigen wenigen auserlesenen Zirkeln“ spricht, in denen sein politisches Konzept sich bereits im Ansatz zeigen könne, dann mag ihm ein „Staat des schönen Scheins“ im Kleinen vor Augen gestanden haben (ÄE 27,412). Ein solcher Staat existiere, so Schiller, „[d]em Bedürfnis nach“ bereits „in jeder feingestimmten Seele“; aber „der That nach“ nur „in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln“ (ÄE 27,412). Shaftesbury hatte eine solche Freiheit eines kleinen Kreises geschätzt (*Liberty of the Club*)⁵⁷⁰. Wird Schiller hier allerdings politisch interpretiert, dann trifft wohl eher Adornos Kritik des bürgerlichen Kunstverständnisses zu:

⁵⁶⁹ Diese Vorlesung erschien im November 1789 u. d. T. *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* im von Wieland herausgegebenen *Teutschen Merkur*. Gemeinsam mit den Schriften *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* (in: Thalia, H. 11, 1790, S. 3–29), *Die Sendung Moses* (in: Thalia, H. 10, 1790, S. 3–37), *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (in: Thalia, H. 11, 1790, S. 30–82) und *Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter* (in: *Allgemeine Sammlung historischer Memoires*, 1790, S. 386–410) bildet sie das Projekt einer ‚Universalgeschichte‘, das Schiller bedingt durch seinen gesundheitlichen Zusammenbruch in der ersten Hälfte des Jahres 1791 bereits wieder aufgeben hat. – Vgl. Otto Dann: „Nachwort“. In: Ders. (Hrsg.): *Friedrich Schiller. Universalhistorische Schriften*. Frankfurt a. M. u. Leipzig: Insel Verl., 1999, S. 146–167: S. 160.

⁵⁷⁰ Vgl. Shaftesbury, d. i. Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury: *„Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour“* [1709]. In: Ders.: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Bd. I. Hrsg. v. Philip J. Ayres. Oxford: Clarendon Press, 1999, S. 35–82: S. 45.

„Die Reinheit der bürgerlichen Kunst, die sich als Reich der Freiheit im Gegensatz zur materiellen Praxis hypostasierte, war von Anbeginn mit dem Ausschluß der Unterklasse erkaufte, deren Sache, der richtigen Allgemeinheit, die Kunst gerade durch die Freiheit von den Zwecken der falschen Allgemeinheit die Treue hält.“⁵⁷¹

In letzter Konsequenz sollte sich die Idee der Menschheit im Staatsgebilde manifestieren. Diesen utopischen Zustand bezeichnete Schiller als den „ästhetischen Staate“ (ÄE 27,412). Schiller forderte eine Erziehung hin zur Wahrnehmung einer Kunst, die aus der Verbindung von Phantasie und Vernunft, jenes Ideal des selbstbestimmten Menschen erzeugt, der in der Entfaltung seiner Anlagen und Fähigkeiten die Gesellschaft insgesamt zu veredeln hilft:

„Die Schönheit oder vielmehr der Geschmack betrachtet alle Dinge als Selbstzwecke und duldet schlechterdings nicht, daß eines dem andern als Mittel dient oder das Joch trägt. In der ästhetischen Welt ist jedes Naturwesen ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und nicht einmal um des Ganzen willen darf gezwungen werden, sondern zu allem schlechterdings konsentieren muß. In dieser ästhetischen Welt, die eine ganz andere ist als die vollkommenste Platonische Republik, fodert auch der Rock, den ich auf dem Leibe trage, Respekt von mir für seine Freiheit, und er verlangt von mir, gleich einem verschämten Bedienten, daß ich niemanden merken lasse, daß er mir dient. Dafür verspricht er mir auch reziproke, seine Freiheit so bescheiden zu gebrauchen, daß die meinige nichts dabei leidet; und wenn beide Wort halten, so wird die ganze Welt sagen, daß ich schön angezogen sei“ (Kal. 207).

Wenn Freiheit in der Erscheinung „die Selbstbestimmung an einem Dinge“ ist, „insofern sie sich in der Anschauung offenbart“ (Kal. 192), dann muss Autonomie in zweifacher Hinsicht gegeben sein, damit die Erscheinung einer Handlung zu Recht als schön beurteilt wird. Während die moralische Empfindung auf Pflichtgefühl beruht, richtet sich die schöne Empfindung auf eine Handlung, die als von jeder Art Zwang emanzipiert erscheint:

„Also wäre eine moralische Handlung dann erst eine schöne Handlung, wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur. Mit einem Wort: eine freye Handlung ist eine schöne Handlung, wenn die Autonomie des Gemüts und Autonomie in der Erscheinung koinzidieren. Aus diesem Grund ist das Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen moralische Schönheit, denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist“ (Kal. 198).

Vom Moralgesetz soll der Mensch sich lösen, indem er es sich zum inneren Prinzip macht, welches ihn wie automatisch antriebe, ohne dass er sich dadurch eingeschränkt sähe. Die Pflicht ist dann paradoxerweise vom Zwang befreit, dem sich die moralische Person, wenn auch freiwillig, unterwirft und wird zu einer Auto-

⁵⁷¹ Th. W. Adorno & M. Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung* (Anm. 101), S. 143.

nomie, die sie ihrer praktischen Bestimmung gemäß nicht hat, aber ihrerseits haben soll. Wenn ein Handeln aus Pflicht *natürlich* werden könnte, dann wäre es allerdings kein Akt eines freien Willens mehr, sondern seinerseits determiniert. Die Freiheit bestünde dann nicht mehr in einer konditionierten Selbstgesetzgebung sondern in einem intuitiven, spontanen und unreflektierten Habitus.

In seiner Abhandlung *Ueber Anmuth und Würde* hielt Schiller den sogenannten „Rigoristen der Moral“ eine „Neigung zu der Pflicht“ entgegen (AW 283).⁵⁷² Dabei bezog er sich direkt auf Kant: „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen“ (AW 384). Diesem Schaudern, ja Grauen, entgegenwirkend, soll der *kategorische Imperativ* bei Schiller in einem harmonischen Einklang, mit dem Anmut und Würde ihn gleichsam ummanteln, zu einer ‚*schönen Sittlichkeit*‘ veredelt werden. Die Schönheit ist somit ihrerseits eine praktische Notwendigkeit, die im sittlich-schönen Akt aber als zwanglos empfunden werden können soll:

„Der Mensch ist aber als Erscheinung zugleich Gegenstand des Sinnes. Wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, da will das ästhetische nicht verkürzt seyn, und die Übereinstimmung mit einer Idee darf in der Erscheinung kein Opfer kosten. So streng also auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachlässig fordert das Auge Schönheit“ (AW 277).

Diese Form der Harmonie hat von vornherein bloß Idealcharakter. Sie kann nie vollkommen sein, weil dies dem Menschen durch die physischen Bedingungen seiner Existenz verwehrt wird. In der Sinnlichkeit kann das moralische Gesetz der praktischen Vernunft bloß in Analogie zum Schönen stehen, die hier gleichsam das „Auge“ fordert. Der Mensch soll also seine moralische Bestimmung als Vernunftwesen in der Sinnenwelt wiederfinden können. Und wenn dies geschieht, dann erscheint ihm die Natur als schön.

In seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 nahm Kant zum Rigorismus-Vowurf Stellung (vgl. RGV 23 f., Fußn.). Kant stellte hier zunächst fest, mit Schiller „in den wichtigsten Principien einig“ zu sein, wandte aber gegen ihn ein, „dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde

⁵⁷² Die Wendung „Anmuth und Würde“ findet sich bereits bei Reinhold, vgl. K. L. Reinhold: „Ueber den Einfluß des Geschmackes auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten. Aus einer akademischen Antrittsrede“. In: *Der Teutsche Merkur* (1773–89) Jg. 1788, 1. Viertelj., S. 167–183; S. 182 f.: „Am auffälligsten endlich zeichnet sich der Mann von Geschmack [sic!] von dem gelehrten Pöbel durch den Gebrauch aus, den er von seinen Kenntnissen zu machen weiß. Er hat das Angenehme mit dem Nützlichen ver|binden gelernt, und das langweiligste Geschäft gewinnt unter seinen Händen *Anmuth* und *Würde*, der trockenste Stoff Geist und Leben, die härteste Wahrheit Geschmeidigkeit und Reiz.“

willen keine Anmuth beigesellen“ zu können (RGV 23). Allerdings hafte der Verbindlichkeit des Sittengesetzes keineswegs die Strenge eines Glaubensartikels an (vgl. RGV 23). Der „Gebietet“ der Sittlichkeit befinde sich hier nicht *außerhalb* – wie bei der Religion –, sondern „in uns selbst“, und dadurch werde „ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne“ (RGV 23). Da die „moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel“ ziehe, sei eine „Begleitung der Grazien“ nicht ausgeschlossen (RGV 23). Fröhlich und muthig sei „die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das | Temperament der Tugend“ (RGV 23 f.), und daraus folge: „[D]as fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung“, insofern diese „eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben“ (RGV 24). Die Tugend vereint also eine fröhliche Unbefangenheit mit mutiger Selbstbehauptung durch die Einsicht in die moralische Bestimmung, die in der Ambivalenz liegt, dem Zwang des Sittengesetzes aus Freiheit folge zu leisten; eben gerade nicht, weil wir *müssten*, sondern weil wir *sollen*. Das Sollen muss gewollt werden, damit es moralisch sein kann.

„Alle Anmuth ist schön [...]“ (AW 251) – Hermann August Korff hat seinerzeit darauf hingewiesen, dass sich die Ideen von Anmut und Würde bei Schiller durch „Schönheit und Erhabeneinheit“ ersetzen ließen⁵⁷³. Aber die Anmut ist durchaus nicht identisch mit der Schönheit, gleichsam als einer metaphysischen Wesenheit, sondern wird bloß als schön beurteilt, sie wird also durchaus als eine spezifische Schönheit exponiert, sie ist „eine bewegliche Schönheit [...], die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann“, also keine notwendigen, „fixen“, Verbindungen mit dem Subjekt eingeht, sondern nur in zufälligen Bewegungen an ihm auftritt, die „Ausdruck moralischer Empfindungen“ sind (AW 252 f.). Somit ist die Schönheit in der Anmut „nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht“ (AW 254): zwar ist alle Anmut schön, aber nicht alle Schönheit ist anmutig (vgl. AW 251).

Schiller unterschied darüber hinaus zwischen *architektonischer Schönheit*, die das System der Zwecke selbst, und *technischer Vollkommenheit*, die die Darstellungsweise dieser Zwecke betreffe (AW 252). Die architektonische Schönheit wird im ästhetischen Urteil von Zwecken isoliert und nur in der Erscheinung beurteilt, während eine Schönheit der technischen Vollkommenheit nicht ohne Zweckideen der Vernunft gedacht werden kann. Bei der Anmut liegt die Schönheit allein in der Erscheinung, die Würde andererseits steht immer in Beziehung zum Begehrungsvermögen der Vernunft und damit auch zu einer Zweckidee.

⁵⁷³ H. A. Korff: *Geist der Goethezeit* (Anm. 34), Bd. II, S. 280.

Als Person kann der Mensch seinen Zustand in Freiheit bestimmen und passives Empfinden mit der geistigen Tätigkeit in Einklang bringen: „Anmuth ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freyheit; die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt“ (AW 264). Während Anmut ein Gleichgewicht von Naturanlagen und willkürlicher Formgebung schafft, ist die Würde auf den Menschen als moralische Person bezogen. So wird die Anmut „auf Veranlassung einer Empfindung“ erzeugt und heißt „sympathetische“ Bewegung, während mit Würde eine „willkührliche“ Bewegung bezeichnet wird (AW 266).

Bei der *Würde* führe sich der Geist „in dem Körper als Herrscher auf“ (AW 296), indem er versuche, den Drang zur Triebbefriedigung durch seine moralische Kraft zu kontrollieren; Würde ist also eine Form der (Selbst-)Beherrschung; bei der *Anmut* hingegen „regiert [der Geist] mit Liberalität“ (AW 297), da er den Trieben keine Kraft entgegenzusetzen suche und diese selbst als natürlich erscheinen: Anmut ist Freiheit (in der Erscheinung). Das Wechselspiel von Sinnlichem und Übersinnlichem, Natur und Freiheit, das uns hier begegnet – „So wie wir Anmuth von der Tugend fordern, so fordern wir Würde von der Neigung“ (AW 298) –, verweist auf ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis von moralischer und ästhetischer Kraft des Menschen, indem dieser im Zwang mittelbar Freiheit ästhetisch apprehendiert.

Schillers Idee der schönen Sittlichkeit synthetisiert das Vernünftige und das Sinnliche durch den Mittelbegriff der Freiheit. Damit versucht Schiller, die Leistung von Kants Philosophie zu würdigen:

„Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: *Bestimme Dich aus Dir selbst*; sowie das in der theoretischen Philosophie: *Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze*. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit“ (Kal. 191).

Das Schöne ist keine Eigenschaft der äußerlich gegebenen Natur, sondern ein *Symbol* der sittlichen Bestimmung des Menschen, der in den Gegenständen seine eigene freie Natur (wieder-)erkennt.

„Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und die Tugend ist nichts anders, als eine Neigung zu der Pflicht“ (AW 283).

Die *ästhetische Revolution* muss einer *politischen Revolution* vorhergehen bzw. diese begleiten können, denn die Menschen müssen erst zum richtigen Gebrauch ihrer Freiheit gebildet werden, damit ihr Freiheitsdrang bei dessen Entfesselung nicht in Barbarei umschlägt. Im ästhetischen Zustand des Einzelnen ist sowohl die Möglichkeit des *ästhetischen Staates* gegründet, als auch der Fluchtpunkt vorge-

geben, an dem sich das ästhetische Ideal der schönen Künste orientieren soll: eine Freiheit im (unreflektierten) Spiel mit der Schönheit. Gerade weil der *ästhetische Imperativ* im Unterschied zu *moralischen Imperativ* nicht durch einen Vernunftbegriff bestimmt, sondern durch eine spezifische Form der Empfindung veranlasst ist, scheinen sich hier *Determination* (der Erscheinung) und *Freiheit* (in der Idee) begegnen zu können.

2. „Die Bürgerin zweier Welten“

„Die Schönheit ist daher als die Bürgerin zweier Welten anzusehen, deren einer sie durch Geburt, der anderen durch Adoption angehört; sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht“ (AW 260).

Die Grundbegriffe der ästhetischen Reflexionen stellt Schiller mehrfach auf eine Vergleichsebene mit der Organisation von Herrschaft. So könnte die intendierte ästhetische Revolution als Transposition einer politisch gescheiterten gelesen werden. In literatursoziologischer Perspektive steht sie Autonomie des Ästhetischen denn auch in einem dialektischen Verhältnis zum historischen Kontext, in dem die philosophischen Schriften Schillers verorten werden. Zwar sei auch die „Kunst“, wie Michael Böhler schreibt, „etwas ganz anderes als die allgemein historische und zeitgeschichtliche Wirklichkeit, allein in ihrem Verhalten zu ihr gleichwohl von ihr affiziert“⁵⁷⁴.

Schiller hat seinem Unmut über die Folgen der *Französischen Revolution* in einem Brief an Körner vom 8. Februar 1793 Ausdruck verliehen: „Ich kann seit 14 Tagen keine franz[ösische] Zeitung mehr lesen, so ekeln diese elenden Schindesknechte mich an.“⁵⁷⁵ Als Schiller dies schrieb, war es eben zweieinhalb Wochen her, dass Ludwig XVI., für den Schiller eine Verteidigungsschrift bereits entworfen hatte, am 21. Januar 1793, einen Tag nach seiner Verurteilung, mit der Guillotine hingerichtet worden war. Zweieinhalb Jahre später hat sich Schillers Verachtung der Revolutionäre zur Missachtung gewandelt. An Johann Friedrich Reichardt schrieb Schiller am 3. August 1795: „[O]b ich gleich mir habe sagen lassen, daß in Frankreich eine Revolution vorgefallen, so ist dies ohngefähr, das wichtigste, was ich davon weiß.“⁵⁷⁶ Schiller zieht es also vor, die Augen vor der Terrorherrschaft der Jakobiner von Anfang Juni 1793 bis Ende Juli 1794, in welcher der Wohlfahrtsausschuss unter der Führung von Maximilien de Robespierre den Kampf gegen die Konterrevolutionäre führte, zu verschließen. Es ist bemerkenswert, dass zu dieser Zeit, nämlich von Anfang 1793 bis Ende 1795 die bedeu-

⁵⁷⁴ Michael J. Böhler: *Soziale Rolle und ästhetische Vermittlung. Studien zur Literatursoziologie von A. G. Baumgarten bis F. Schiller*. Bern & Frankfurt a. M.: Lang, 1975, S. 242.

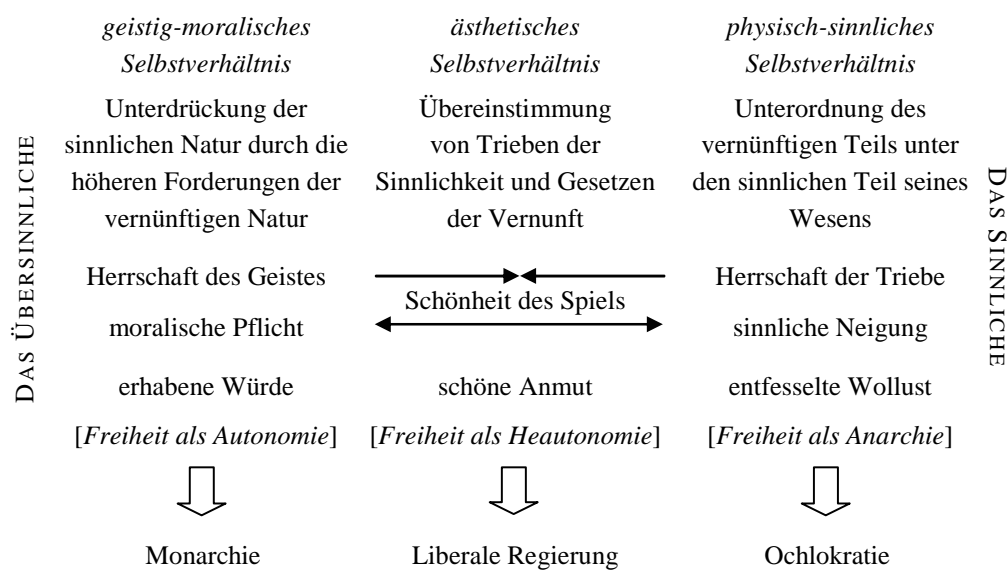
⁵⁷⁵ F. Schiller: „Brief an Körner“. In: *NA*, Bd. 26.2/15.

⁵⁷⁶ F. Schiller: „Brief an Reichardt“. In: *NA*, Bd. XXVIII, S. 18.

tendsten philosophischen Schriften Schillers entstanden sind. Am 17. Dezember 1795 teilte Schiller Goethe mit, dass er seine „philosophische Bude“ zeitweilig zu schließen beabsichtige.⁵⁷⁷ Dass Schillers ästhetische Theorie auch eine Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution ist, darauf haben andere Interpreten bereits eingehend aufmerksam gemacht. So hat etwa Heidegger geurteilt, Schillers Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* seien „der erste bewußte und große Gegenschlag gegen die *französische Revolution*“ gewesen.⁵⁷⁸

Die Schrift *Ueber Anmuth und Würde* von 1793 ist nicht nur Schillers erste große Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie, sie stellt nicht nur, wie Schiller selbst urteilte, „eine Art von Vorläufer meiner Theorie des Schönen“ dar (Kal. 246). Sie enthält darüber hinaus die Verbindung von kunst- und staatstheoretischer Metaphorik. So überträgt Schiller etwa das Verhältnis von *Geist* und *Wahrnehmung* auf dasjenige von *Regent* und *Regierten*. Wenn eine Regierung „gegen“ die Neigung des Bürgers ihren Willen „behauptete“, dann wäre sie „nicht liberal“, und sie wäre umgekehrt „gar nicht Regierung“, wenn dies der Bürger gegen die Regierung täte; wenn entsprechend dem „freien Effekt der Sinnlichkeit“ der „Ausdruck des Geistes“ fehlte, wäre Schönheit „keine Schönheit des Spiels“, und es wäre umgekehrt gar „keine Schönheit“, wenn die Sinnlichkeit unter dem „Zwang“ des Geistes stünde (AW 278 f.).

*Tafel der drei möglichen Selbstverhältnisse des Menschen
nebst deren politischer Analogien*
(frei nach AW 280 ff.)



⁵⁷⁷ F. Schiller: „Brief an Goethe. Jena, den 17. Dez. 1795“. In: *NA*, Bd. XXVII.

⁵⁷⁸ M. Heidegger: *Schillers Briefe* (Anm. 10), S. 13 [1. Sitzung am 4. Nov. 1936].

Es handelt sich hier um eine wechselseitige Abhängigkeit, „denn Freiheit kann man einem zwar lassen, aber nicht geben“ (AW 279). Daraus ergeben sich nach Schiller die genannten drei Möglichkeiten des menschlichen Selbstverhältnisses, mit jeweiligen Konsequenzen: *Autonomie*, *Heautonomie* und *Anarchie*.

In der Harmonie von *Vernunftwelt* und *Sinnenwelt* wäre der Mensch „einig mit sich selbst“ (AW 280). Es wäre ihm möglich, das moralische Gesetz der Pflicht, wie es im kategorischen Imperativ formuliert ist, in seinem Zwangscharakter zu kompensieren und damit einem ästhetischen Imperativ zu entsprechen, denn „der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen“ (AW 283). Eine *liberale Regierung* wäre nun dieser „Übereinstimmung“ in einer „schönen Seele“ förderlich (AW 287).

„In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Daß die *Moral selbst* endlich aufgehört hat, diese Sprache zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wieder hergestellt zu haben“ (AW 282).

Der „Geist“, so Schiller, mache das Schöne zwar „möglich“, „wirklich“ aber werde es erst als Folge einer „freye[n] Naturwirkung“ (AW 278). Als reines Produkt des Geistes bliebe das Schöne also *problematisch*. Wäre das Schöne hingegen ein Produkt der (determinierten) Natur, nämlich sowohl der äußeren Natur als auch der inneren Vorraussetzung ihrer Wahrnehmung, d. i. der Sinnlichkeit, dann wäre das Schöne zwar *assertorisch*, aber nicht *apodiktisch*, denn diese könnte es erst dann sein, wenn es eine notwendige Funktion für die Herausbildung des ganzen Menschen erfüllte. Geist und Natur verhalten sich zueinander wie Vernunft und Sinnlichkeit, Autonomie und Heteronomie, Spontaneität und Rezeptivität, Form und Stoff, Person und Zustand, Würde und Anmut, Erhabenheit und Schönheit, Monarchie und liberaler Staat. Allein ein ästhetischer Staat aber wäre das „Siegel der vollendeten Menschheit“ (AW 287).

3. „Wie aus der Zeit gerissen...“

„[N]ur der ästhetische [Zustand] ist ein Ganzes in sich selbst [...]. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen [...]“ (ÄE 22,379).

In seinen Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* fasste Schiller sein ästhetisches Projekt gleichsam in einen geschichtsphilosophischen Rahmen, in dem auch sein „politisches Glaubensbekenntnis“ eingefasst sei.⁵⁷⁹ Schiller ent-

⁵⁷⁹ Vgl. F. Schiller: „Brief an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg. Jena, den 20. Januar 1795 (Nr. 95)“. In: *NA*, Bd. XXVII, S. 125.

wickelt hier nicht nur die Paradigmen des klassizistischen Erziehungsprogramms, sondern gab auch eine negative Antwort auf die Konsequenzen der Französischen Revolution. In der *Ankündigung* der von ihm selbst editierten Zeitschrift *Die Horen* weckte Schiller die Publikumserwartung, dass alle hier aufgenommenen Beiträge von der politischen Brisanz des Zeitgeschehens unabhängig sein sollten.⁵⁸⁰ Dazu aber stehen inhaltlich besonders die ersten der hier im Jahre 1795 veröffentlichten *Briefe* in einem paradoxen Verhältnis, denn sie nehmen das Zeitgeschehen nicht nur auf, sondern formulieren ein historisches Krisenbewusstsein. Hans-Robert Jauß hat in Schiller Forderung nach einer „ästhetischen Revolution“ ein Exempel für die seit der Renaissance immer wiederkehrenden „symbolischen Akte der Proklamation des Neuen“ gesehen, womit jeweils die „allmähliche Abscheidung einer Vergangenheit“ vollzogen werden sollte.⁵⁸¹

Schiller ging es, wie bereits in den *Kallias*-Briefen darum, eine Verbindlichkeit des Schönen nachzuweisen. Nun jedoch sollte dieser Nachweis im Kontext eines politischen und historischen Konzepts erfolgen. Die zentrale These formuliert Schiller im zweiten Brief, wonach es die „Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert“ (ÄE 2,312). Und entsprechend heißt es im dreiundzwanzigsten Brief nun als Ergebnis formuliert: „[E]s giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht“ (ÄE 23,383). Jauß deutete diese Einsicht als eine „Antwort auf die Enttäuschung der emanzipatorischen Naherwartung“, in der beispiellos das Bewusstsein einer Epochenwende dokumentiert sieht, die im „utopischen Anspruch dieser ästhetischen Revolution“ bestehe, nämlich einer „vollendeten Emanzipation der Kunst zur ästhetischen Kunstautonomie, dem Programm der ästhetischen Bildung mit dem Ziel eines ästhetischen Staats“.⁵⁸²

Schiller entwickelte eine Phylogenese der Menschheit, wonach der Mensch als Sinnenwesen durch den „Zwang der Bedürfnisse“ in den sogenannten „Nothstaat“ geworfen worden sei (ÄE 3,313). Einen ‚Urzustand‘ anzunehmen, hat in der politischen Philosophie Tradition. Die Vorstellungen eines solchen Zustandes sind extrem unterschiedlich und hängen unter anderem mit dem Menschbild zusammen, von dem eine Argumentation jeweils ausgeht. Auch die Bewertungen changieren entsprechend zwischen den Polen eines *Negativen*, das es zu negieren gelte, wie bei Hobbes, oder eines *Positiven*, das als Negation gegenwärtiger Mißstän-

⁵⁸⁰ Vgl. den *Ankündigungstext*, in: *Die Horen. Eine Monatsschrift*, von einer Gesellschaft verfaßt und hrsg. von Schiller, Jg. 1795. Die Beiträge in dieser Zeitschrift, so schrieb Schiller dort, erlegten sich „über das Lieblingsthema des Tages ein strenges Stillschweigen“ auf.

⁵⁸¹ H. R. Jauß: *Prozeß des Modernismus* (Anm. 102), S. 70 f.: Auf dieses Modell eines konstitutiven Epochenbewusstseins, das mit Schelling als ‚Abscheidung eines Vergangenen‘ charakterisierbar wird, hat Jauß bereits früher hingewiesen: vgl. Hans Robert Jauß: „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität“. In: Ders.: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 418), S. 11–66: S. 15.

⁵⁸² H. R. Jauß: *Prozeß des Modernismus* (Anm. 102), S. 82 f.

de erscheint, wie bei Rousseau. Gewalt und Selbstsucht, die Schiller zufolge den Charakter des rohen Menschen kennzeichneten, müssten zunächst durchaus der Kontrolle unterworfen werden, um den relativen Frieden zu gewährleisten. Dieser sanktionierte Zustand widerstreite jedoch dem Streben des Menschen als Vernunftwesen nach Freiheit, denn im sogenannten „Nothstaat“ seien Instrumente gewaltsamer Fremdbestimmung wirksam. Die Umformung des „Naturstaates“ zu einem „sittlichen Staat“ wäre nur dadurch möglich, dass „der Mensch in der Zeit“ sich, wie Schiller schrieb, „zum Menschen in der Idee“ sich veredele (ÄE 4,316). Diese aristokratisch anmutende Veredelung beinhaltet ökonomisch gesehen auch ein gewisses Maß an materieller Unabhängigkeit. Ansonsten könnten Tugenden, die über die (erzwungene) *Legalität* hinausgehen, kaum ausgebildet werden.

Allein in der „Totalität des Charakters“, so fuhr Schiller fort, könnten die destruktiven Kräfte des rohen Menschen gebändigt werden (vgl. ÄE 4,318). Indem Schiller feststellt, dass es an einer solchen Totalität (gegenwärtig) mangle, hat er gewissermaßen auch eine tiefere Ursache dafür erschlossen, dass die Menschen (noch immer) ‚Barbaren‘ seien. In ähnlicher Weise hatte etwa Thukydides bei seiner Untersuchung der Kriegsursachen des Peloponnesischen Krieges neben den *äußeren Streitigkeiten* um Kerkyra und Poteidaia vor allem die *Furcht* Spartas vor Athens Machtzuwachs als die *tiefere Ursache* (*πρόφασις*) für die kriegerische Eskalation des Konfliktes herausgestellt.⁵⁸³ Das Wort *próphasis* kann hier, wie Georg Rechenauer erläutert, sowohl allgemein das bedeuteten, „was (als Grund) zum Vorschein kommt“, als auch im Besonderen das „Zum-Vorschein-Kommen“ einer Krankheit bzw. der Symptome.⁵⁸⁴ Thukydides zufolge erschließen sich die wahren Ursachen historischer Ereignisse also nicht allein in ihrer genauen Beschreibung. Es bedarf außerdem grundsätzlicher Überlegungen aus der Distanz heraus, die den Maßstab der Interpretation bilden.

Zeitdiagnostisch vor dem Hintergrund, dass der „Nutzen [...] das große Idol der Zeit“ sei (ÄE 2,311), wird ein revolutionärer Umsturz der politischen Verhältnisse im fünften Brief als Szenario eines Umschlags von Ordnung in Chaos entfaltet. Einerseits verhindert demnach eine Art zweckrationaler Egoismus die Orientierung am *Endzweck* der praktischen Vernunft, andererseits wäre die ungezügelte Freiheit eine *Anarchie*. Sowohl die geistigen, wie die sinnlichen Grundkräfte zeigen sich jeweils in ihrer pervertierten Form. Die Auflösung der staatlichen Ordnung durch die niederen Klassen erscheint, ob ihrer brutalen Auswüchse, gar als eine nachträgliche Legitimation despotischer Repressionsmaßnahmen. Egoistische „Verkehrtheit und Rohigkeit“ sowie „moralische[r] Unglauben“ sind gegen-

⁵⁸³ Vgl. Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg [Historiae]* (Anm. 196), S. 25–52; 69; 87 (Buch I); [*Ἱστοριῶν α'*, 24.1–66.1; 88.1; 118.1].

⁵⁸⁴ Georg Rechenauer: *Thukydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*. Hildesheim, Zürich, New York: Gerog Olms, 1991 (= Spudasmata, Bd. 47), S. 109.

über Sittlichkeit und Solidarität sogar in den vorgeblich „civilisierten Klassen“ vorherrschend (ÄE 5,320 f.).

Die durch Arbeitsteilung und wissenschaftlichen Fortschritt verursachte Vereinzelung und Entfremdung fasste Schiller in eine Maschinenmetapher:

„Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts seiner Wissenschaft“ (ÄE 6,323).

Eine Revolution der politischen Verhältnisse ohne vorhergehende Revolution der Denkungsart und des Empfindungsvermögens wird damit zum Scheitern verurteilt. Erst wenn der Mensch die Harmonie seines Wesens (wieder-)gefunden hätte, wäre Schiller zufolge auch eine politische Veränderung möglich. Ähnlich wie bei Kant bedürfte der moralische Fortschritt also eines Umwegs. Über die Kantische Forderung nach Freiheit im öffentlichen Gebrauch der Vernunft hinausgehend, plädierte Schiller für eine Freiheit des Gefühlslebens. Dazu aber wäre es erforderlich, die Empfindungsweise so zu schulen, dass sie keine bewusste Einschränkung durch die praktische Vernunft mehr nötig hätte.

Um einen solchen Zustand auszumalen, verwendete Schiller die Zeit der alten Griechen als Projektionsfläche. Zwar ist die Rückkehr zur Empfindungsweise der alten Griechen unmöglich, aber indem Schiller darauf hinzuweist, dass hier eine Totalität des Charakters – wenn auch in anderer Weise – bereits wirklich gewesen sei, wird zumindest die Möglichkeit eines solchen Zustands denkbar. Um allerdings einen sittlichen Staat in einer modernen Welt errichten zu können, müssten neue Wege gesucht werden, die auch den durch die Aufklärung veranlassten Bewusstseinswandel berücksichtigen könnten.

Wenn die Autonomie der Kunst in literatursoziologischer Weise untersucht wird, dann lässt sie sich als eine genuin bürgerliche Kategorie interpretieren, zumal wenn die Untersuchung unter ideologiekritischen Gesichtspunkten erfolgt. So wird die Proklamation jener Autonomie um das Jahr 1800 für Berthold Hinz zum „Symbol des mittels der praktischen Philosophie nicht durchsetzbaren Vernunftziels der Sittlichkeit“⁵⁸⁵. Die Kunst ist als *autonome* Kunst der Kritik enthoben, aber die Forderung nach ihrer Autonomie ist gleichzeitig Ausdruck jeweils gegenwärtiger sozialer und ökonomischer Verhältnisse, die es erforderlich scheinen lassen, gegen sie revoltieren, indem man sich von ihnen lossagt. Insofern hat die Kunst – sei sie nun autonomisiert oder funktionalisiert – immer einen ethischen Bezugsrahmen; nämlich denjenigen, Kunst innerhalb einer Gesellschaft zu sein.

⁵⁸⁵ Berthold Hinz: „Zur Dialektik des bürgerlichen Autonomie-Begriffs“. In: *Autonomie der Kunst* (Anm. 35), S. 173–198: S. 195.

Bei Adorno heißt es entsprechend: „Der Doppelcharakter von Kunst: der von Autonomie und *fait social* äußert stets wieder sich in handfesten Abhängigkeiten und Konflikten beider Sphären.“⁵⁸⁶ Aber dieser soziologische Bezugsrahmen kann erst dann hervortreten, wenn das Bewusstsein bereits begonnen hat, sich von ihm zu emanzipieren.

Dass der Mensch (von Natur) dazu bestimmt sei, den ästhetischen Zustand zu durchlaufen, ist eine Aussage, die sich nicht durch Erfahrung verifizieren lässt. Die Verbindung eines Vernunftbegriffs der Schönheit mit der Annahme ihrer anthropologischen Notwendigkeiten läuft auf einen (*ästhetischen*) *Humanismus* hinaus, zu dessen wichtigsten Merkmalen es gehört, die (zweck-)freie Entfaltung des Menschen zu gewährleisten. Ein sittliches Gesetz der praktischen Vernunft, wie Kant es mit dem kategorischen Imperativ formuliert, läuft auf einen Rigorismus hinaus: auf die bedingungslose Unterwerfung unter dieses Gesetz. Für Schiller bedurfte es einer Legitimation der Moralität, die der doppelten Natur des Menschen gerecht wird. Zwar darf die Achtung des Sittengesetzes keiner Bedingung unterliegen, aber es muss möglich sein, eine Neigung zu sittlichem Handeln zu kultivieren, ohne sich *dadurch* der Moralität zu entheben.

Die ästhetische Erziehung des Menschen muss also gewissermaßen das Ziel verfolgen, das Bewusstsein der Selbstbeschränkung in der moralischen Willensbestimmung überflüssig zu machen. Erreicht wäre dies dann, wenn dem Menschen „die Pflicht zur Natur geworden“ wäre (Kal. 198). Wolfgang Jahnke schreibt:

„Nun wäre die Möglichkeit der idealen Wechselbestimmung grundsätzlich erwiesen, wenn die in einem Falle wirklich wären; denn was wirklich ist, ist auch möglich. Der Mensch vermöchte sich als Mensch zu erfahren, wenn er in einem Falle eine ‚vollständige Anschauung seiner Menschheit‘ gewänne. Weil einer Idee aber niemals eine Anschauung adäquat sein kann, gibt es nur die Möglichkeit, ein Übersinnliches zu versinnlichen, im Symbol. So hat die Sicherung der Menschheit eine symbolische Darstellung ihrer selbst zur Bedingung.“⁵⁸⁷

Das Schöne symbolisiert die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen, die als Ideal verbindlich ist. Das Individuum soll im Bewußtsein seiner Endlichkeit danach streben, die Bestimmung der Menschheit zu verwirklichen. Schönheit, die im Sinne Kants zum Symbol der Sittlichkeit wird⁵⁸⁸, ist für den Menschen und durch ihn überzeitlich wirklich. Sie ist paradoxe Empfindung der Unendlichkeit im endlichen Dasein, „als hätte“ die Menschheit noch keine Korruption durch die Außenwelt erfahren (ÄE 22,379), als wäre diese frei von Fremdbestimmung, der

⁵⁸⁶ Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie* (Anm. 362), S. 340.

⁵⁸⁷ W. Jahnke: *Die Zeit in der Zeit aufheben* (Anm. 506), S. 449.

⁵⁸⁸ Vgl. Kant: KU, § 59: „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“, in dem Kant die von Schiller aufgegriffene Verbindung von ästhetischem Urteil und Vernunft herstellt. – S. u. [Kap. XI, Abs. 3, S. 324 ff.].

die Zeitlichkeit unweigerlich aussetzt, und als könne sie sich selbst gemäß ihrer Bestimmung verwirklichen, und eben das macht das Schöne zum Gegenstand des Sollens. Cassirer sieht darin das Problem einer Grenzbestimmung:

„Idee und Wirklichkeit bleiben als unausgeglichene Gegensätze einander gegenüberstehen – denn die Wirklichkeit erscheint in der Deutung der Vernunft als ein Materielles und Ungeistiges, während andererseits die Welt des Geistes sich in ein bloßes Bild der Phantasie auflöst, das über das Wirkliche keine Macht hat. [...] Eine Lösung des Konflikts ist nur zu erwarten, wenn der Geist darauf verzichten lernt, sich selbst und seine und seine ästhetischen Forderungen und Ideale unmittelbar in die Wirklichkeit hineinzutragen, wenn er die Grenzen zwischen Ästhetik und Logik, zwischen Anschauung und Begriff, zwischen Einbildungskraft und Vernunft bestehen läßt, ohne doch die Beziehungen zwischen beiden Gebieten aufzuheben.“⁵⁸⁹

Benno von Wiese weist in seinem Aufsatz *Die Utopie des Ästhetischen bei Schiller* darauf hin, dass sich grundsätzlich drei Arten von Utopien unterscheiden ließen: Utopien des *Zukünftigen*, des *Vergangenen* und des *Ästhetischen*⁵⁹⁰. Utopisch meine dabei „das hier und jetzt Unmögliche, das dem Menschen dennoch als Zukünftiges abverlangt wird“⁵⁹¹. Die Utopie könne demnach dieses Zukünftige aus vorwegnehmendem Denken speisen, aus erinnerndem Denken rekonstruieren, oder aber versuchen, „eine Sphäre außerhalb von Raum und Zeit noch unter den Bedingungen von Raum und Zeit zu realisieren“⁵⁹², und damit eine Utopie des Ästhetischen zu entfalten:

„Wo die Utopie des Ästhetischen als höchstes Heil für den Menschen geglaubt wird, da kann der Anspruch der Wirklichkeit auf Wahrheit als nur vorgespiegelt, als bloßer Schein im negativen Sinn des Wortes aufgefaßt werden, eine Scheinhaftigkeit, die dadurch entsteht, daß die Wirklichkeit sich zwar als wahr ausgibt, aber damit im Grunde nur sich selbst und den Menschen betrügt. Zwar existiert auch das ‚Unmögliche‘ der ästhetischen Utopie nur als ‚Schein‘; aber dieser Schein ist positiv, er beansprucht in legitimer Weise, daß sich Wahrheit in ihm ebenso verhüllt wie auch wiederum enthüllt. Das Schöne wird dann der einzige Weg, der zur Wahrheit zu führen vermag.“⁵⁹³

Der ästhetische Zustand bediene das Konzept der ästhetischen Utopie, denn „[d]er Mensch, der das Heil des Ästhetischen im Ganzen seiner Menschheit erfährt, steht zwar innerhalb der Zeit; aber es ist ihm so, als ob er bereits mitten im Leben

⁵⁸⁹ E. Cassirer: „*Methodik des Idealismus*“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 90.

⁵⁹⁰ Benno von Wiese: „Die Utopie des Ästhetischen bei Schiller“. In: Ders.: *Zwischen Utopie und Wirklichkeit. Studien zur deutschen Literatur*. Düsseldorf: Bagel, 1963, S. 81–101: S. 81 ff.

⁵⁹¹ Ebd., S. 82.

⁵⁹² Ebd., 84 f.

⁵⁹³ Ebd., S. 85.

schon aus der Zeit getreten sei“⁵⁹⁴. Schiller präsentiere uns demnach eine „Philosophie der Ganzheit und der Freiheit“⁵⁹⁵, indem scheinbar unvereinbare Gegensätze in dialektischer Wechselbestimmung vereinigt würden.

Im *Spiel mit der Schönheit* liegt nicht nur das Fundament der „ästhetischen Kunst“, sondern auch das der „Lebenskunst“ (ÄE 15,359), und es scheint, als werde der Pflichtcharakter des Ästhetischen durch die Konnotation der Leichtigkeit und Unbefangenheit eines autonomen Spiels verklärt. Aber Schiller verlangt gerade nicht, dass der Mensch, in den Himmel des Schönen entrückt, sich vom Leben entfernte, indem er sich selbst betröge, sondern eher das Gegenteil, nämlich dass sich der Mensch des ästhetischen Scheincharakters der Kunst bewusst bleibt. Auch der Künstler muss um die Eigenheiten seiner Gattung wissen, um praktische Regeln, die seinen Schaffensprozess begleiten. Sowohl werk- als auch rezeptionsästhetisch ist ein ästhetisches Sollen paradox, denn einerseits soll dem Rezipient durch das Kunstwerk die ästhetische Stimmung gegenwärtig sein, und andererseits soll er die Wirklichkeit transzendieren, und damit setzt Freiheit, die erst daraus hervorgehen soll, sich selbst schon voraus. Dieses Phänomen gleichzeitiger Sukzession nennt Wolfgang Jahnke einen *ästhetischen Augenblick*, den er wie folgt charakterisiert:

„Die Seinsbestimmung des Kunstwerks als Wirklichkeit, in welcher die Zeit in der Zeit aufgehoben ist, erhält einen offenbar paradoxen Sinn von Zeit. Das so aufbrechende Paradoxon einer ewigen Zeit kann der ästhetische Augenblick genannt werden. Für Schiller hat der Augenblick bereits als das alle Zeit eingrenzende Jetzt ein ‚dialektisches‘ Verhältnis zur Ewigkeit. Indem nämlich der Augenblick gesetzt ist, ist die ewige Zeit negiert; der Augenblick kann aber nur gesetzt werden als entgegengesetzt der ewigen Zeit. Das durch ihn negierte ist vorauszusetzende Position.“⁵⁹⁶

Aus diesem Zirkel ist spekulativ nicht herauszukommen, da der Augenblick nur aus der allgemeinen Zeit ausgefällt werden könnte, die gleichzeitig aber aufgehoben sein müsste. Der Augenblick wäre zeitlich und außerzeitlich zugleich. So plädiert Schiller wohl für das Idealkonzept des ästhetischen Zustands nicht obwohl, sondern gerade *weil* er unmöglich erreichbar sei, so jedenfalls schließt Benno von Wiese:

„Hier wird das Unmögliche nicht darum begehrt, damit es möglich werde, sei es als realisierte Zukunft oder als neu erschlossene Vergangenheit, sondern hier wird nach dem Unmöglichen gerade darum verlangt, weil es das Unmögliche ist und in seiner Weise auch weiterhin bleiben soll.“⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ Ebd., S. 87.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 89.

⁵⁹⁶ W. Jahnke: *Die Zeit in der Zeit aufheben* (Anm. 506), S. 455.

⁵⁹⁷ B. v. Wiese: *Utopie des Ästhetischen* (Anm. 590), S. 84.

Die *Uchronie* enthält eine ‚unlogische Wahrheit‘. Die Verbindung des *Zeitlosen* mit dem *Zeitlichen* erzeugt eine Sphäre, die einerseits im ästhetischen Schein bewusst als etwas Unwirkliches konstruiert wird, und die andererseits als eine reale Empfindung von Schönheit über den bloßen Eindruck hinaus auf etwas Zeitloses verweist. Das Bedürfnis, diese Antinomie aufzulösen, wird befriedigt, indem man sie akzeptiert. Logische Paradoxien können aufgelöst werden, indem man sie als durch sich selbst hervorgerufen anerkennt⁵⁹⁸; die Paradoxien des Ästhetischen bleiben davon unberührt. Insofern enthält Kunst einen inneren Widerspruch, der mit Adorno auch ihr äußeres Verhältnis zur Gesellschaft kennzeichnet:

„Soweit von Kunstwerken eine gesellschaftliche Funktion sich präzisieren läßt, ist es ihre Funktionslosigkeit. Sie verkörpern durch ihre Differenz von der verhexten Wirklichkeit negativ einen Stand, in dem, was ist, an die rechte Stelle käme, an seine eigene. Ihr Zauber ist Entzauberung. Ihr gesellschaftliches Wesen bedarf der Doppelflexion auf ihr Fürsichsein und auf ihre Relationen zur Gesellschaft. Ihr Doppelcharakter ist manifest in all ihren Erscheinungen; sie changieren und widersprechen sich selbst.“⁵⁹⁹

Nivellierte man gleichsam die Opposition von Sein und Sollen, so wären damit Antrieb und Möglichkeit zum Handeln verschwunden, denn der Mensch bliebe in der Paradoxie paralytisiert, wenn er tatsächlich erreichte, was er erstreben soll. Übernähme man diese Differenz unreflektiert, dann paralytisierte sie ebenfalls. So soll der ästhetische Zustand zwar erstrebt werden, dabei aber Ideal bleiben, und das verleiht ihm seinen utopischen Charakter. Vielleicht ist es dieses Paradox des Sollens, das aus der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit hinüberführt, worin nach Franz Kafka das Potential und die Grenze der Kunst liegen:

„Die Kunst fliegt um die Wahrheit, aber mit der entschiedenen Absicht, sich nicht zu verbrennen. Ihre Fähigkeit besteht darin, in der dunklen Leere einen Ort zu finden, wo der Strahl des Lichts, ohne daß dies vorher zu erkennen gewesen wäre, kräftig aufgefangen werden kann.“⁶⁰⁰

Wenn es dem Menschen gelänge, die ‚Kraft‘ der Wahrheit mit ästhetischen Ideen zu verbinden, dann könnte sie sich ‚mit mehrerer Leichtigkeit entwickeln, da die Sinne ihr nicht entgegen wirken, und das Unbestimmte *wenigstens negativ* an das

⁵⁹⁸ S. o. [Kap. VI, Abs. 3 c), S. 158 (Anm. 392)].

⁵⁹⁹ Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie* (Anm. 362), S. 336 f.

⁶⁰⁰ Franz Kafka: „Die acht Oktavhefte“ [nachgelassenes Fragm.]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. 8 Bde. Hrsg. v. Max Brod, Bd. 6: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande u. andere erzählende Prosa aus dem Nachlaß. – Ungekürzte Ausg. (1. Aufl. 1983). – Frankfurt a. M.: Fischer, 1998, S. 76 f. [Oktavheft Nr. III].

Unendliche grenzt“ (ÄE 27,407 Fußn.); und: „[W]er's nie gekonnt, der stehle /
Weinend sich aus diesem Bund.“⁶⁰¹

⁶⁰¹ F. Schiller: „An die Freude“ [1786, in: *Thalia* (1785–91) Jg. 1786, Bd. I, H. 2, S. 1–5: S. 2].
In: *NA*, Bd. II,1, S. 225/226: 226.

D.
DAS ÄSTHETISCHE IN DER PHILOSOPHIE DES
ÄSTHETISCHEN

X. Aufklärung als Kritik des (Kunst-)Geschmacks

1. Ästhetische Subjektivität

„Man erlebt, mit dem Heraufkommen neuer wissenschaftlicher und philosophischer Gedanken und neuer politischer und sozialer Forderungen, zugleich den Wandel der ästhetischen Maßstäbe. Die neue Zeit fordert immer energischer und immer selbstbewußter eine neue Kunst“ (E. Cassirer)⁶⁰².

In der britischen Ästhetik wurde das Schöne explizit im Zusammenhang mit dem moralischen Gefühl in seiner sozialen Funktion behandelt. In Shaftesburys Begriff des *Genies* zeigt sich dabei zugleich eine neue ‚ästhetische Subjektivität‘, die Edmund Burke um eine (empirische) Psychologie des *Erhabenen* bereichert hat.⁶⁰³ In Frankreich plädierte Denis Diderot für eine ‚natürliche und wahrhaftige Kunst‘.⁶⁰⁴ Ästhetische Kritik wurde zur Gesellschaftskritik. Friedrich Bassenge schrieb über Diderots Kunstauffassung: „Die Kunst ist nicht um ihrer selbst willen da. Sie hat eine gesellschaftliche Aufgabe. Sie hat dazu beizutragen, daß die Welt besser und schöner werde.“⁶⁰⁵ Es ist aber innerhalb der französischen Aufklärung keineswegs ausgemacht, dass den *schönen* Künsten mit Blick auf dieses Ziel eine privilegierte Stellung zukäme. Zumindest die *Arts libéraux* haben mit Blick auf ihre Bildungsfunktion eher an Bedeutung verloren, wenn etwa d’Alembert der *Logik* absprach, unsere Kenntnisse zu erweitern, der *Grammatik* die Beförderung einer „eigensinnige[n] Willkür“ attestierte, und die *Rhetorik* als „alberne Schulmeisterei“ abtat.⁶⁰⁶

Auch dasjenige, was Baumgarten unter der *scientia cognitionis sensitivae* verstanden hat, changiert zwischen *Aisthesis*, *Kallistik*, *Kritizismus* und *Poiesis*.⁶⁰⁷ Scheinbar wurde hier die aristotelische Tradition der Ästhetik als *Lehre von der (sinnlichen) Wahrnehmung (αἴσθησις)* im Rahmen der Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie fortgebildet und in ihrem Geltungsbereich erweitert. Und doch hat Baumgarten eine bedeutende Neuerung in die Philosophie eingeführt. Die Ästhetik wurde hier der Logik erstmals ‚gleichwertig‘ zur Seite gestellt.⁶⁰⁸ Das Ästhetische erschien nicht länger als ein Teil der rationalen oder empirischen Psycholo-

⁶⁰² E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 309 f.

⁶⁰³ Vgl. ebd., S. 342.

⁶⁰⁴ F. Bassenge: „Einführung“. In: *Ästh. Schriften* (Anm. 104), Bd. I, S. V–LXXXVIII: S. V.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., S. LXXXVIII.

⁶⁰⁶ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 28 [ix]: „[...] *l’art de combiner & de rapprocher des idées directes, n’ajoute proprement à ces mêmes idées* [...]“; ebd., S. 30 [x]: „[...] *cet esprit philosophique qui remonte à la source de tout, les raisons du choix bisarre en apparence, qui fait préférer un signe à un autre* [...]“, ebd., S. 31 [x]: „*A l’égard de ces puérités pédantesques qu’on a honorées du nom de Rhétorique* [...].“ – S. o. [Kap. IV, Abs. 2 b), S. 94].

⁶⁰⁷ A. G. Baumgarten: *Aesthetica* (Anm. 12), S. 1 [Prol. §1].

⁶⁰⁸ R. Schweizer: *Grundlegung der Ästh.* (Anm. 13), S. XX.

gie, sondern sollte einen spezifischen Wissensbereich ausmachen. So ist es nicht nur der *Gegenstand* der Ästhetik, sondern auch deren Status als eine philosophische *Disziplin*, was fortan zu rechtfertigen war.

a) Shaftesburys Ästhetik des Genies

Shaftesbury verband das Schöne – scheinbar im Sinne der neuplatonischen Tradition – mit den Vorstellungen von Ordnung, Einheit und Harmonie.⁶⁰⁹ Zwar sollte die Erfahrung die Quelle der Erkenntnis sein, aber sofern Erkenntnisse in der Sprache der Wissenschaft formuliert werden, handelt es sich bloß um eine Verknüpfung von Zeichen. Mit dieser nominalistischen Position folgt Shaftesbury seinem Lehrer John Locke. Ein ästhetisches Urteil bezieht sich jedoch zunächst gar nicht auf die Ordnung der *Begriffe* sondern auf eine Ordnung der *Gefühle*. Die schöne Empfindung steht in direkter Beziehung zum *sensus communis* und von hier aus zur Idee des sittlich-Guten.⁶¹⁰ Shaftesbury unterschied den *sensus communis* vom *common sense*. Der „*common sense*“ meint den (all)gemeinen Menschenverstand; der Ausdruck „*sensus communis*“ schließt auch die Neigung der Individuen ein, sich zu vergesellschaften und hat damit einen Bezug zur Nächstenliebe, zum öffentlichen Wohl und zur Rechtsgleichheit im Staat.⁶¹¹

Wie die Logik, so steht auch die Ästhetik im Spannungsfeld von Rationalismus und Empirismus. Cassirer zufolge können beide Positionen das Problem der Begründung des Schönen grundsätzlich nicht lösen; der Empirismus habe die Probleme des Rationalismus fortgeschrieben, indem auch er seine Begründung „an das ‚Wahre‘ anlehnt und sie als eine verhüllte Form desselben ansieht“⁶¹². Zwar wird die Wahrheit des Ästhetischen extrem unterschiedlich beurteilt. Während sie für den Rationalisten *allgemein* und *notwendig* sein und sich folglich „in a priori-schen Sätzen“ gründen lassen müsse, sei sie für den Empiristen *alltätlich* und *nützlich* und müsse sich folglich „in praktischen Erfahrungen“ gründen lassen; aber in beiden Fällen werde der „eigentümliche Sinn und Wert des Schönen“ verfehlt, weil der „Maßstab“ seiner Beurteilung jeweils einer anderen Sphäre entstamme als das „reine Phänomen des Schönen“, welches also jeweils gar nicht in seiner Eigenständigkeit erfasst sondern entweder der Vernunft oder dem Verstand

⁶⁰⁹ Angelika Baum: *Selbstgefühl und reflektierte Neigung: Ästhetik und Ethik bei Shaftesbury*. – Zugl.: Zürich, Univ., Diss, 1997. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001 (= *Problemata*, Bd. 143).

⁶¹⁰ Shaftesbury: „*Sensus communis*“. In: *Characteristicks* (Anm. 570), S. 80 [*Part IV, Sect. 3*]: „*Some Moral and Philosophical Truths there are withal so evident in themselves, that 'twou'd be easier to imagine half Mankind to have run mad, and join'd precisely in one and the same Species of Folly, than to admit any thing as Truth, which shou'd be advanc'd against such natural Knowledge, fundamental Reason, and common Sense.*“

⁶¹¹ Vgl. Ders.: „*A Letter concerning Enthusiasm*“ [1708]. In: *Characteristicks* (ebd.), S. 5–34.

⁶¹² E. Cassirer: „*Philos. der Aufklärung*“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 325.

untergeordnet werde.⁶¹³ Um hingegen die „wirkliche Autonomie des Schönen und die Autarkie der Einbildungskraft“ begründen zu können, dazu habe es eines Lösungsweges jenseits der regelgeleiteten Analytik oder der empirischen Psychologie bedurft. Diesen Weg habe Shaftesbury beschritten. Er habe sich die „*reine Anschauung*“ zum Gegenstand seiner Ästhetik genommen und damit die „erste wahrhaft umfassende und wahrhaft selbständige Philosophie des Schönen“ aufgestellt, womit – zumindest in der deutschen Rezeption – der in der britischen Aufklärung durch Locke, Berkeley und Hume bereits besiegelte „Sieg des strengen Empirismus“ erneut fraglich geworden sei.⁶¹⁴

Shaftesbury habe von seinem Lehrer John Locke nur „bestimmte *Inhalte*“, nicht aber „die *Form* seines Geistes und seiner Lehre“ übernommen, welche sich vielmehr an der Renaissance und damit indirekt an der Antike orientiere: an Platon, Aristoteles, Plotin, Seneca, Marc Aurel und Epiktet, um dadurch das umfassende klassische „Ideal der Weisheitslehre“ gegen die systematische oder einzelwissenschaftliche Perspektive der Moderne von neuem zu errichten.⁶¹⁵ Vor dem Hintergrund einer solchen, holistischen Perspektive sei für Shaftesbury der Bezug zum Schönen unumgänglich gewesen; was sich in dem Satz ausspreche: „*All beauty is truth*“⁶¹⁶. Abweichend von Boileaus Feststellung: „*Rien n'est beau que le vrai*“⁶¹⁷, sei unter „Wahrheit“ mit Shaftesbury nämlich nicht der „Inbegriff von theoretischen Erkenntnissen“ zu verstehen, sondern der „innere Zusammenhang des Universums“, der sich wiederum allein in „Form des Nachlebens und des innerlichen Verstehens“ erschließen lasse, wie sie dem Menschen „im Phänomen des Schönen zuteil“ werde.⁶¹⁸ Damit habe Shaftesbury zugleich die imaginäre Grenze zwischen *Innen-* und *Außenwelt* aufgehoben, wie sie für den Rationalismus kennzeichnend ist.⁶¹⁹

⁶¹³ Ebd., S. 325.

⁶¹⁴ Ebd., S. 326.

⁶¹⁵ Ebd., S. 327.

⁶¹⁶ Ebd., S. 328. – Vgl. Shaftesbury: „*Sensus communis*“. In: *Characteristicks* (Anm. 570), S. 77 [Part I, Sect. 3]: „AND thus, after all, the most natural Beauty in the World is Honesty, and Moral Truth. For all Beauty ist TRUTH. True Features make the Beauty of a Face; and true Proportions the Beauty of Architecture; as true Measures that of Harmony an Musick. In Poetry, which is all Fable, Truth still is the Perfection.“

⁶¹⁷ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 299. – Vgl. N. Boileau: „*Épitres*“. In: *Œuvres* (Anm. 229), Bd. II, S. 111.

⁶¹⁸ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 328.

⁶¹⁹ Ebd., S. 328 f.: „Alle Schönheit ist auf Wahrheit gegründet und geht auf sie zurück; aber andererseits kann sich uns der volle, der konkrete Sinn der Wahrheit auch nirgends anders als in der Schönheit offenbaren. So wendet Shaftesbury die stoische Grundforderung des *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* vom Ethischen ins Ästhetische. Den reinsten Einklang zwischen sich selbst und der Welt stellt der Mensch | erst durch das Medium des Schönen her. Denn hier begreift er nicht nur, sondern hier erfährt und weiß er, daß es ein und dieselbe Urform ist, auf der alle Ordnung und Regelmäßigkeit, alle Einheit und Gesetzmäßigkeit beruht; daß es ein und dasselbe Ganze ist, das sich in

Shaftesbury stehe damit am eigentlichen „Wendepunkt der Ästhetik“, weg von den Eigenschaften der Gegenstände, hin zu den Zuständen des Subjekts, und selbst in der eklektizistischen Überformung der Gedanken Shaftesburys sei dieses Moment fortan erhalten geblieben, etwa bei Adam Ferguson, Francis Hutcheson, und Henry Home.⁶²⁰ Shaftesbury selbst sei es jedoch nicht primär darum gegangen, eine werkästhetische oder rezeptionsästhetische Perspektive einzunehmen, sondern darum, eine „Wendung von der Welt des Geschaffenen zur Welt des Schöpferischen“ zu vollziehen, um dadurch eine Synthese von Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Mensch und Gott herzustellen.⁶²¹ Auch hier zeigt sich also ein Beispiel für den Wandel der Rezeptivität zur Produktivität des philosophischen Denkens.⁶²²

Für seine Ästhetik der Intuition habe Shaftesbury den Gedanken des *intellectus archetypus* von Platon und Plotin zwar aufgenommen, aber in der Weise umgedeutet, dass der Künstler mittels des intuitiven Verstandes keineswegs bloß die „Produkte“ menschlicher Tätigkeit und die „Außenseite der Dinge“ sondern den „Akt der Produktion“ selbst als das „reine Werden“ nachbilden und sich so jenseits der sinnlich-empirischen und diskursiv-logischen Sphäre bewegen könne.⁶²³ Auch wenn Shaftesbury den Begriff des „Genies“ für diese Fähigkeit verwende, übernehme er diesen zwar von der Tradition, verleihe ihm aber erstmals einen „prägnanten und einen spezifisch philosophischen Sinn“, indem damit weder – wie bei Boileau – das „*ingenium*“ gemeint sei, welches als eine Steigerung des „*bon sens*“ letztlich mit der Vernunfttätigkeit zusammenfalle, noch – wie bei Bouhours – der *geniale Gedanke* („*pensée ingénieuse*“⁶²⁴), der Ausdruck der „*délicatesse*“ sei⁶²⁵, den Weg der Gradlinigkeit verlassen zu können; vielmehr

ihm selbst, wie in jedem anderen Einzelwesen, unmittelbar ausspricht. Die Wahrheit des Kosmos wird im Phänomen der Schönheit gewissermaßen zum Sprechen gebracht; sie bleibt nicht länger in sich verschlossen, sondern sie gewinnt Ausdruck und Rede – jene Rede, in der sich ihr Sinn, ihr eigentlicher *λόγος*, erst völlig offenbart.“

⁶²⁰ Ebd., S. 329.

⁶²¹ Ebd., S. 330 f.: Hierin zeige sich der Gedanke der ‚prometheischen Natur‘ des Menschen: Im Kunstwerk werde der Mensch für Shaftesbury zum „zweiten Schöpfer unter Jupiter“. – Vgl. Shaftesbury: „*Soliloquy: or Advice to an Author*“ [1710]. In: *Characteristicks* (Anm. 570), S. 83–188: S. 111 [*Part I, Sect. 3*]: „*Such a Poet is indeed a second Maker: a just PROMETHEUS, under JOVE.*“ – Diesen Gedanken hat Schiller aufgenommen, in: PhBr 116: „Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte – ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo.“

⁶²² E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. XII [Einl.].

⁶²³ Ebd., S. 331.

⁶²⁴ D. Bouhours: *La Manière de bien Penser* (Anm. 327), S. 10 [*Premier Dialogue*, S. 1–81].

⁶²⁵ Vgl. ebd., S. 171 [*Second Dialogue*, S. 82–261]: „*Il faut, à mon avis, raisonner de la délicatesse des pensées qui entrent dans les ouvrages d’esprit, par rapport à celle des ouvrages naturels [...].*“

werde der Geniebegriff bei Shaftesbury „rein dem Umkreis der eigentlich produktiven, der bildenden und schaffenden Kräfte“ vorbehalten.⁶²⁶

Francis Hutcheson, ein Mitbegründer der *Schottischen Schule*, habe die bei Shaftesbury in „rhapsodisch-hymnischen Stile“ hingeworfenen Ideen zwar ausgearbeitet und so deren Tradierung befördert, dabei allerdings deren Sinn verändert, wie etwa, wenn hier die Grenzen zwischen *Rezeptivität* und *Spontaneität*, zwischen *Empfindung* und *Intuition* zu verwischen begönnen.⁶²⁷ Bei Hutcheson werde zudem das Genie wieder eher als eine „Gabe der Empfänglichkeit“ gefasst und so letztlich mit dem „feinen Geschmack“ nivelliert.⁶²⁸ Bei Shaftesbury hingegen habe der „Begriff der ästhetischen Intuition“ gerade dazu gedient, den Widerstreit des Rationalismus und Empirismus zu überwinden, indem das Schöne weder eingeboren, noch durch Erfahrung erworben, sondern eine „urtümliche Funktion des Geistes“ sein sollte.⁶²⁹

Um Shaftesburys Lehre von Schönheit und Geschmack in ihren Neuerungen zu erfassen, vergleicht Cassirer sie mit derjenigen von Jean-Baptiste Dubos. Der „Dynamismus“ des Schönen bei Shaftesbury zeige zunächst eine scheinbare Übereinstimmung mit Dubos Gedanken, wonach das Schöne die seelischen Kräfte belebe; allerdings nehme Dubos dabei den „Standpunkt des *Zuschauers*“ ein und nicht den „Standpunkt des *Künstlers*“ wie Shaftesbury.⁶³⁰ Beide Positionen hätten also nur die *negative* Seite gemein: die Wendung *gegen* alle Versuche, „das Schöne auf strenge, ein für allemal feststehende Regeln zu bringen“, und die entsprechende Betonung der Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis des Schönen;

⁶²⁶ Ebd., S. 332. – Vgl. auch: ebd., 333 f. (Fußn.): Baeumlers These, dass die deutsche Ästhetik von Frankreich ausgegangen sei – besonders von Claude Adrien Helvétius: *De l'esprit* [1759] – wird von Cassirer zurückgewiesen: Helvétius sei vielmehr ein Autor, der das Schöpferische, das in der „Erfindungsgabe“ (*invention*) des Geniegedankens liege, zurückgenommen habe. Nach dieser „sensualistische[n] Nivellierung“ könnten alle ‚neuen‘ Gedanken immer nur eine „Kombination“ vorhandener sein: „Von Helvétius führt kein Weg zum Gedanken der ‚Heautonomie des Schönen‘ hinüber: Wohl aber sind in Shaftesburys Lehre vom ‚Enthusiasmus‘, vom ‚interesselosen Wohlgefallen‘, vom Genie im Menschen, das dem ‚Genius der Welt‘ verwandt und das ihm gewachsen ist, die ersten Keime zu der neuen Grundauffassung enthalten, die ihre Entfaltung und ihre systematische Begründung bei Lessing, bei Herder und bei Kant gefunden hat.“

⁶²⁷ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 335. – Vgl. hierzu: Francis Hutcheson: *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in two Treatises* [1725]. Teil I: *Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*; Teil II: *Concerning Moral Good and Evil. – The Third Edition corrected* (1. Aufl. 1725). – London: Printed for J. & J. Knapton [u. a.], 1729, S. 9 [Teil I, Abt. 1, Abs. 10]: „*This greater Capacity of receiving such pleasant Ideas we commonly call a fine Genius or Taste: In Musick we seem universally to acknowledge something like a distinct Sense from the External one of Hearing, and call it a good Ear; and the like distinction we should probably acknowledge in other Objects, had also got distinct Names to denote these Powers of Perception by.*“

⁶²⁸ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 336.

⁶²⁹ Ebd., S. 336 f.

⁶³⁰ Ebd., S. 337.

unterschieden aber seien sie auf der *positiven* Seite, denn für Shaftesbury liege jenes Vermögen im „Prozess des reinen Gestaltens“ begründet, für Dubos hingegen in „nicht weiter ableitbar[en] Modi des Empfangens und Auffassens“.⁶³¹ Die Quelle des Schönen sei also für Shaftesbury eine „Dynamik des reinen Bildens und Formens“, für Dubos hingegen eine Dynamik „des Leidens und der Leidenschaften“.⁶³² Für Dubos liege der Wert in der „Intensität der Erregung“ und die Qualität (Natur und Eigenart) trete dahinter zurück; damit ist die Gemütsbewegung nicht auf „rein künstlerische Phänomene“ eingeschränkt.⁶³³

Während Shaftesbury mit seiner „*Ästhetik der Intuition*“ versucht habe, eine Charakteristik des „künstlerischen Prozesses“ zu geben, gebe Dubos eine „*Ästhetik des Pathetischen*“: „Er [d. i. Dubos] will die Zuständlichkeiten, die reinen *πάθη*, mustern und überschauen, die durch die Werke der Dichtung und der bildenden Kunst im Menschen hervorgerufen werden.“⁶³⁴ Den Maßstab der Beurteilung allein in das „Pathetische der Bilder“ (*le pathétique des images*) zu setzen, birgt aber laut Cassirer die Gefahr, damit auch den Wert eines Kunstwerks auf seine Wirkung und das Kunstwerk selber letztlich auf ein „bloßes Schaustück“ (*spec-taculum*) zu reduzieren.⁶³⁵ Der höchste Zweck der Kunst liege für Dubos darin, zu gefallen und zu bewegen, und eben hierin liege auch ihre eigentliche Erhabenheit.⁶³⁶ Damit sei Dubos weit von der Kantischen Position entfernt:

„Kant hat der Ethik des Eudämonismus einmal entgegengehalten, daß durch sie alle sittlichen Wertunterschiede nivelliert und schließlich völlig vernichtet würden: Denn wer den ethischen Wert einer Handlung lediglich nach ihrem Lustertrag bemesse, frage nicht nach Art und Herkunft der Lust, wie es demjenigen, der nach Gold verlangt, gleich viel gilt, ob es aus Erz gegraben oder aus dem Sande gewaschen sei. Ein ähnlicher Einwurf läßt sich gegen Dubos' Ästhetik erheben, die allen ästhetischen Gehalt in das Gefühl auflöst, dieses letztere aber in Reiz und Rührung aufgehen läßt. Das Faktum dieser Rührung wird hier zuletzt zum einzig sicheren Kriterium, das über Wert oder Unwert eines Kunstwerks entscheidet.“⁶³⁷

Auch hinsichtlich der Lehre vom Geschmack sei die Übereinstimmung bei Shaftesbury und Dubos nur eine scheinbare. Beide verträten zwar die Auffassung, dass

⁶³¹ Ebd., a. a. O.

⁶³² Ebd., S. 338.

⁶³³ Ebd., S. 337 f. – Vgl. Abbé Jean-Baptiste Du Bos: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture I-III* [1770]. Slatkine: Genève-Paris, 1982, S. 9; 10 [*Première Partie, Sect. 1, S. 6; 11*].

⁶³⁴ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 338.

⁶³⁵ Ebd., S. 339:

⁶³⁶ Vgl. Du Bos: *Réflexions critiques* (Anm. 633), S. 141 [*Part. II, Sect. 1, S. 5*]: „*Le Sublime de la Poësie et de Peinture est de toucher et de plaire*“

⁶³⁷ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 339. – Vgl. Du Bos: *Réflexions critiques* (Anm. 633), S. 141 [*Part. II, Sect. 1, S. 5*]: [...] *le véritable moyen de connaître le mérite d'un poëme sera toujours de consulter l'impression qu'il fait.*“

der Wert der Kunst sich nicht *begrifflich vermittelt* – „*par voye de dicussion*“ – sondern nur *unmittelbar sinnlich* – „*par voye de sentiment*“ – adäquat verstehen lasse; aber während Shaftesbury ein „Prinzip der reinen ästhetischen Intuition“ suche, bleibe Dubos bei der „bloßen Sensation“ stehen und rücke damit den ästhetischen „*Geschmack*“ in die Nähe des *sinnlichen* „*Schmecken[s]*“.⁶³⁸

Shaftesbury hingegen sei mit seiner Lehre vom „interesselosen Wohlgefallen“ in der Lage, prinzipiell zwischen „Reiz“ und „Form“, „Empfindung“ und „Gefühl“, dem „Angenehmen“ und dem „Schönen“ zu unterscheiden.⁶³⁹ Dadurch, dass das Schöne hier nicht als eine „Wirkung“, sondern im Sinne der „reinen ästhetischen Kontemplation“ verstanden werde, lasse sich auch erklären, weshalb die Begriffe Schönheit und Wahrheit sowie Kunst und Natur von Shaftesbury nahezu identisch gebraucht werden könnten, ohne dass das Schöne dadurch seine „Selbständigkeit“ verlöre, weil nämlich das Schöne durch diesen Gedanken der Kontemplation vorstellbar werde als etwas, was zwar in einer substantiellen „Harmonie“ mit dem Wahren stehe, nicht aber in einer kausalen „Abhängigkeit“ von ihm.⁶⁴⁰

Die Natur bleibe zwar auch für Shaftesbury das „Vorbild“ der Nachahmung, sie sei aber für ihn kein bloßes „Scheinbild“, und auch das Produkt des Genies sei für ihn kein „leeres Phantasma“, sondern vielmehr ein „wahrhaftes Sein“: „Das Genie braucht die Natur, die Wahrheit nicht zu suchen; es trägt sie in sich.“⁶⁴¹ Schiller habe die „knappste und schlagendste Charakteristik“ des Verhältnisses von Natur und Kunst bei Shaftesbury geliefert: „Mit dem *Genius* steht die *Natur* in ewigem Bunde: / Was der Eine verspricht, leistet die Andere gewiß“⁶⁴²; und auch Kants Definition des Genies als „Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt“ (vgl. KU B181), decke sich sachlich mit derjenigen Shaftesburys.⁶⁴³ Shaftesbury hat das *Prinzip der Subjektivität* gegen das traditionelle *Prinzip der Naturnachahmung* zur Geltung gebracht; und dies im Sinne einer *ganzheitlichen* Subjektivität, welche nicht nur vom konsistenten logischen Subjekt des klassizistischen Rationalismus sondern auch von der in sich dissoziierten Subjektivität des psychologischen Empirismus zu unterscheiden ist.

b) Edmund Burkes Ästhetik des Erhabenen

Obwohl der Begriff des Erhabenen bereits im siebzehnten Jahrhundert verwendet wurde, ist er erst mit Edmund Burkes *Philosophical Inquiry into the Origin of our*

⁶³⁸ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 340.

⁶³⁹ Ebd., a. a. O.

⁶⁴⁰ Ebd., S. 340; 341.

⁶⁴¹ Ebd., S. 341.

⁶⁴² Vgl. F. Schiller: „Kolumbus“ [1804]. In: *NA*, Bd. II,1: Gedichte (1799–1805), S. 239.

⁶⁴³ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 342.

Ideas of the Sublime and Beautiful aus dem Jahre 1757 in einer Weise theoretisch aufbereitet worden, die im Zuge der Wende zum Subjektivismus dazu geeignet war, die strenge Formensprache der rationalistischen Ästhetik zu relativieren. Laut Cassirer wurde mit dem Erhabenen eine „Lücke“ in der Ästhetik ausgefüllt, nämlich durch die Einsicht, dass auch die „Unform“ ihren „ästhetischen Wert“ habe, dass „nicht nur das Geregeltere sondern auch das Ungeregeltere, nicht nur das in bestimmte Maße Faßbare, sondern auch das Maßlose“ gefalle, und dass darin für den Menschen die „neue Erfahrung seiner eigenen Grenzenlosigkeit“ Ausdruck finde.⁶⁴⁴

Kants Urteil über diese Leistung ist zwiespältig. Burke habe bei seiner „Exposition der ästhetischen Urteile“ eine „physiologisch[e]“ Perspektive eingenommen und könne unter denen, die dies getan hätten, „als der vornehmste Verfasser“ gelten, wofür er im Rahmen einer „empirischen Anthropologie“ auch entsprechend zu würdigen sei (KU B128 f.). Um jedoch den Anspruch eines Geschmacksurteils auf Allgemeingültigkeit philosophisch zu rechtfertigen, sei dieser Ansatz nicht geeignet, weil Burke hier bestenfalls „den Stoff zu einer höheren Untersuchung“ geliefert habe (KU B130).

Burke definierte den „Geschmack“ (*taste*) als „diejenige Fähigkeit oder Mehrheit von Fähigkeiten des Gemütes [...], die von den Werken der Einbildungskraft und von den schönen Künsten affiziert wird oder die solche Werke und Künste beurteilt“.⁶⁴⁵ Die subjektiven Vermögen, die sich in dieser Art auf äußere Objekte richteten, seien „die Sinne [*senses*], die Einbildungskraft [*imagination*] und die Urteilskraft [*judgement*]“.⁶⁴⁶ Die Vorstellung der „Schönheit“ (*beauty*), so Burke, besitze für den Menschen eine gewisse „soziale Qualität“ (*social quality*), weil ein Mensch durch die „persönlich[e] Schönheit“ (*personal beauty*) eines Individuums vom jeweils anderen Geschlecht dazu gebracht werde, seine (sexuellen) Leidenschaften auf dieses Objekt zu „fixieren“ (*fix his choice*)⁶⁴⁷:

„Ich nenne Schönheit eine soziale Qualität; denn sooft uns der Anblick eines Mannes oder einer Frau, aber auch irgendeines Tieres ein Gefühl von Freude und Vergnügen bereitet (und das tun sehr viele solche An- | blicke), so flößen sie uns zugleich eine Gesinnung von Zärtlichkeit und Zuneigung gegen sie ein [...].“⁶⁴⁸

⁶⁴⁴ Ebd., S. 343, ebd.; 344.

⁶⁴⁵ E. Burke: *Ideen vom Erhabenen & Schönen [Ideas of the sublime & the beautiful]* (Anm. 173), S. 43 (Einf.); [S. 59 (Intr.)]: „But to cut off all pretence for cavilling, I mean by the word Taste no more than that faculty or those faculties of the mind, which are affected with, or which form a judgment of, the works of imagination and the elegant arts.“

⁶⁴⁶ Ebd., S. 44 (Einf.); [S. 59 (Intr.)]: „All the natural powers in man, which I know, that are conversant about external objects, are the senses; the imagination; and the judgement.“

⁶⁴⁷ Ebd., S. 76 (Teil I, Abs. 10); [S. 85 (Part I, Sec. 10)].

⁶⁴⁸ Ebd., S. 76 f.; [a. a. O.]: „I call beauty a social quality; for where women and men, and not only they, but when other animals give us a sense of joy and pleasure in beholding them (and there

Während das Erhabene immer auch mit einer gewissen Abneigung gegen das affizierende Objekt verbunden bleibt, ist das Schöne als eine affirmative Beziehung zum Gegenstand gekennzeichnet: „Unter Schönheit verstehe ich die Qualität oder die Qualitäten eines Körpers, durch die er Liebe oder eine ähnliche Leidenschaft verursacht.“⁶⁴⁹ Für Burke ist dieser durch die Schönheit hervorruftene Effekt allerdings nicht bewusst, und so bleibt es problematisch, auf einen „letzten Zweck“ (*end*) des Phänomens zu schließen, weil die subjektive Wahrnehmung und mit ihr die Fixierung der Objektwahl individuell unterschiedlich ausfällt.⁶⁵⁰ „In vielen Fällen bin ich aber außerstande zu entdecken, zu welchem Zwecke die Dinge so geordnet sind. [...] Doch es ist wahrscheinlich, daß die Vorsehung auch diesen Unterschied nur im Hinblick auf einen großen Zweck gemacht habe [...].“⁶⁵¹ Burke nähert sich hier einer skeptischen Position, was sich etwa auch darin zeigt, dass er es für evident hält, dass die jeweiligen Proportionen nicht die Ursache der Schönheit von Menschen und Tieren sein könnten:

„Wenn wir diese Mannigfaltigkeit betrachten, so finden wir in keinem ihrer Bestandteile etwas, das uns bestimmen könnte, a priori zu sagen, wie die anderen sein sollten, oder irgendwelche Vermutungen darüber zu heben, wie sie sind; – es sei denn etwas, das die Erfahrung als voller Täuschungen und Irrtümer erweisen würde.“⁶⁵²

Das „Erhabene“ (*sublime*) bringt Burke mit demjenigen in Verbindung, „was die stärkste Bewegung hervorbringt, die zu fühlen das Gemüt fähig ist“, die da seien: „Schmerz und Gefahr“ (*pain and danger*).⁶⁵³ Wenn wir zu den Objekten, welche diese Empfindungen veranlassen, in „einer gewissen Entfernung stehen“, ihnen also nicht direkt ausgesetzt sind, dann können sie uns auch „froh machen – und

are many that do so), they inspire us with sentiments of tenderness and affection towards their persons [...].“

⁶⁴⁹ Ebd., S. 127 (Teil III, Abs. 1); [S. 127 (*Part III, Sec. 1*)]: „By beauty I mean that quality, or those qualities in bodies, by which they cause love, or some passion similar to it.“

⁶⁵⁰ Ebd., S. 77 (Teil I, Abs. 10); [S. 85 (*Part I, Sec. 10*)].

⁶⁵¹ Ebd., a. a. O.; [S. 85 f.]: „But to what end, in many cases, this was designed, I | am unable to discover [...]. But it probable, that Providence did not make even this distinction, but wirh a view to some great end [...].“

⁶⁵² Ebd., S. 132 (Teil III, Abs. 3); [S. 131 f. (*Part III, Sec. 3*)]: „[...] when upon concidering them we find nothing in any one part that might determinate us a priori, to say what the others ought to be, nor indeed to guess any thing about them, but what experience | might shew to be full of disappointment and mistake.“

⁶⁵³ Ebd., S. 72 (Teil I, Abs. 7); [S. 82 (*Part I, Sec. 7*)]: „Whatever ist fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that ist to say, whatever is in any sort terrible, or ist conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime; that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling. I say the strongest emotion, because I am satisfied the ideas of pain are much more powerful than those which enter on the part of pleasure.“

tun es wirklich“⁶⁵⁴. So sei der „Schrecken“ (*terror*) die eigentliche Quelle des Erhabenen, das sich seinerseits in unterschiedlicher Deutlichkeit in den Affekten der „Bewunderung [*admiration*], Verehrung [*reverence*] und Achtung [*respect*]“, am deutlichsten aber im „Erschauern“ (*astonishment*) äußere.⁶⁵⁵ Damit sei alles Erhabene „eine gewisse Modifikation von Macht [*power*]“⁶⁵⁶, einer Macht der Natur über den Menschen und sein Empfindungsleben, aber auch des Menschen über die äußere Natur.⁶⁵⁷ Diese Bestimmung könnte ein Grund dafür sein, dass Kant im 28. Paragraphen der *Kritik der Urteilskraft* bei der Bestimmung des *Dynamisch-Erhabenen* ein wenig unvermittelt von der „*Natur als einer Macht*“ spricht (vgl. KU B102). Bei Burke ist dieses Moment schlüssiger dargelegt, denn die Natur wird hier direkt als Ursache der entsprechenden Affekte bestimmt. Da Kant dies nicht tut, sondern das Erhabene auf Ideen der Vernunft bezieht, scheint er Burkes Auffassung zunächst zu übernehmen, bevor er sie umbildet und auf ihren Bestimmungsgrund in der Vernunft zurückführt.⁶⁵⁸

Als eine weitere Quelle des Erhabenen nennt Burke die *Quantität* der Erscheinung, nämlich insofern ein Gegenstand entweder extrem klein oder extrem groß erscheine; wobei nur darauf ankomme, dass bei dem Versuch der Größenschätzung „die Einbildungskraft [*imagination*] ebenso versagt wie die Sinnlichkeit [*sense*]“.⁶⁵⁹ Die Vorstellung der „Unendlichkeit“ (*infinity*) versetzt das Gemüt in den ambivalenten Zustand eines „frohen Schreckens“ (*delightful horror*), der für die erhabene Empfindung charakteristisch ist.⁶⁶⁰

Cassirer erkennt bei Burke eine für die Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts bedeutende Innovation. Indem Burke dem Schönen das Erhabene zur Seite stelle, nehme die Ästhetik einen weiteren Schritt auf dem Wege zu jener ästhetischen Subjektivität, den Shaftesbury bereits mit seinem Geniebegriff beschritten habe.⁶⁶¹ Burke habe damit zwar keine „inhaltliche Bereicherung“ geliefert, weil auch die klassizistische Ästhetik das „Erhabene“ dem Begriff nach gekannt habe – wie bei

⁶⁵⁴ Ebd., S. 73 (Teil I, Abs. 7); [S. 82 (*Part I, Sec. 7*): „When danger or pain press too nearly, they are incapable of giving any delight, and are simple terrible; but at certain distances, and with certain modifications, they may be, and they are delightful, as we every day experience.“

⁶⁵⁵ Ebd., S. 91 (Teil I, Abs. I); p. 98 (*Part II, Sec. 1*): „Astonishment, as I have said, ist he effect of the sublime in its highest degree; the inferior effects are admiration, reverence, and respect.“

⁶⁵⁶ Ebd., S. 99 (Teil II, Abs. 5); [S. 98 (*Part II, Sec. 5*): „Besides those things which directly suggest the idea of danger, and those which produce a similar effect from a mechanical cause, I know of nothing sublime, which is not som modification of power.“

⁶⁵⁷ S. o. [Kap. III, S. 59 f.].

⁶⁵⁸ S. u. [Kap. XI, Abs. 2 f], S. 321].

⁶⁵⁹ E. Burke: *Ideen vom Erhabenen & Schönen* [*Ideas of the sublime & the beautiful*] (Anm. 173), S. 108 f. (Teil II, Abs. 7); [S. 112 (*Part II, Sec. 7*)].

⁶⁶⁰ Ebd., S. 110 (Teil II, Abs. 8); [S. 113 (*Part II, Sec. 8*): „Another source of the sublime is infinity; if it does not rather belong to the last. Infinity has a tendency to fill the mind with that sort of delightful horror, which is the most genuine effect, and truest test of the sublime.“

⁶⁶¹ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 342.

Boileau, der Longins Schrift *Über das Erhabene* bereits 1674 übersetzt und kommentiert habe –, wohl aber habe Burke der Problematik eine neue Richtung gegeben.⁶⁶² Burke habe erkannt, dass die Merkmale der „Ordnung“, des „Ebenmaßes“, der „festen Begrenzung“ und der „leichten Überschaubarkeit“, mittels derer die klassizistische Ästhetik das Schöne zu bestimmen versucht habe, „ungenügend“ seien, um „das Ganze des ästhetisch Bedeutsamen und des ästhetisch Wirksamen zu umspannen“; denn auch in der „*Uniform*“ liege ein anderer, ja, ein „stärkerer Reiz“, der folglich ebenfalls einen „ästhetischen Wert“ haben müsse, welcher im Unterschied zum Schönen uns gerade „überwältigt, statt von uns geformt und bewältigt zu werden“; und für dieses ästhetische Phänomen habe Burke den Begriff des „*Erhabenen*“ verwendet.⁶⁶³ Durch das Erhabene könne das Ich die „neue Erfahrung seiner eigenen Grenzenlosigkeit“ machen, und diese Bestimmung gehe auch über Shaftesbury noch hinaus, für den die Reize des Erhabenen letztlich doch der „Idee der Form“ unterstünden.⁶⁶⁴

Burke habe damit nicht nur das Gebiet der ästhetischen Subjektivität erweitert, sondern auch für die Ethik etwas Bedeutendes geleistet, weil hier die „Schranke des *Eudämonismus* bezeichnet und seine Enge überwunden“ worden sei: „Ein Ergebnis, um das die Ethik des achtzehnten Jahrhunderts vergeblich gerungen hatte, fällt ihm hier, durch die Hilfe und Vermittlung der Ästhetik, als reife Frucht in den Schoß.“⁶⁶⁵ Das Gefühl des Erhabenen erschöpfe sich für Burke nämlich weder im sinnlichen Genuß, noch im intellektuellen „Vergnügen“ (*pleasure*), sondern sei „Ausdruck einer ganz andersartigen Ergriffenheit, eines eigentümlichen ‚Entzückens‘ (*delight*), das das Schreckensvolle und Furchtbare nicht ausschließt, sondern vielmehr verlangt und in sich aufnimmt“.⁶⁶⁶

Für Burke gebe es folglich „zwei Grundtriebe im Menschen“: einen Trieb, „der ihn zum Leben in der Gemeinschaft hinführt“, worauf das *Gefühl des Schönen* beruhe: Das Schöne „vereint“ und „zivilisiert, indem es die gefälligen Formen des Verkehrs und des Umgangs ausbildet und der Verfeinerung der Sitten dient“ –; sowie einen zweiten Trieb, der den Menschen „dazu treibt, sein eigenes Wesen zu erhalten“, worauf das *Gefühl des Erhabenen* beruhe: Das Erhabene „isoliert“, es „dringt bis in die letzte Tiefe des Selbst und gibt sie uns erst vollständig zu eigen“, indem dieses Gefühl dem Menschen den „Mut zu sich selbst, den Mut zur ‚Originalität‘ und Urwüchsigkeit [gibt]“.⁶⁶⁷ Den ersten Trieb könnte man folglich *Geselligkeitstrieb*, den zweiten *Selbsterhaltungstrieb* nennen.

⁶⁶² Ebd., a. a. O.

⁶⁶³ Ebd., S. 343.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 344.

⁶⁶⁵ Ebd., a. a. O.

⁶⁶⁶ Ebd., a. a. O.

⁶⁶⁷ Ebd., S. 345.

Den Mangel des Klassizismus, dass dieser nämlich in der „Praxis“ seinem „theoretischen Ideal nirgends völlig gerecht“ geworden sei, weil stets „relative und zufällige gesellschaftliche Wahrheiten“ sowie bestimmte „soziale Konventionen“ an die Stelle der geforderten „Naturwahrheiten“ und „allgemeingültigen Vernunftgesetze“ getreten seien; diesen Mangel habe Burkes Theorie des Erhabenen beheben können, indem sie es erlaube, schärfer als zuvor zu trennen zwischen „Wesen“ und „Schein“, „Natur“ und „Gewohnheit“, zwischen der „Substanz des Ich und seine[r] wahrhafte[n] Tiefe“ und den „bloße[n] Akzidenzien und Beziehungen“, und damit sei das *Problem des Erhabenen* neben dem *Genieproblem* zum zweiten geistigen Motiv für eine „tiefere Auffassung der Individualität“ geworden.⁶⁶⁸

Kritisch anzumerken wäre allerdings, dass Burke unter der Voraussetzung, die er macht, konsequenterweise dem Skepizismus verfallen müsste und nicht – wie er es stattdessen tut – darin einen negativen Beleg dafür sehen dürfte, dass es die Erfahrung sein müsse, die uns erst ermögliche zu sagen, was schön oder erhaben sei. Burke geht davon aus, wie es in der Einführung seiner Schrift heißt, dass dem Menschen bei aller „Verschiedenheit der Gefühle“ doch „immer das Vermögen“ bleibe, „den natürlichen Geschmack von dem erworbenen zu unterscheiden“⁶⁶⁹. Die anschließende Begründung überzeugt nicht, denn hiernach solle sich zwar darüber *nicht* „disputieren“ lassen, was den Individuen jeweils Vergnügen bereite, sehr wohl aber darüber, was „natürlicherweise dem Sinne angenehm und unangenehm“ sei.⁶⁷⁰ Dabei wird übersehen, dass auch der sogenannte „natürliche Geschmack“ ebenfalls auf Konvention beruhen müsste, wenn das einzige Merkmal seiner Bestimmung die Reaktion derjenigen ist, die erstmals mit den Gegenständen des Geschmacks in Kontakt treten. Damit nämlich wäre die Form des natürlichen Geschmacks an bestimmte Inhalte gebunden, womit sich das Natürliche gar nicht unmittelbar, sondern erst im Nachhinein als solches erschließen ließe.

Der Mehrheitsentscheid mag also zwar ein Indiz für einen mechanisch-physiologischen Zusammenhang sein, verleiht dieser Interpretation aber keineswegs den von Burke beanspruchten Status „hinlänglicher Klarheit“ (*sufficient clearness*)⁶⁷¹.

⁶⁶⁸ Ebd., a. a. O.

⁶⁶⁹ E. Burke: *Ideen vom Erhabenen & Schönen [Ideas of the sublime & the beautiful]* (Anm. 173), S. 45 (Einf.); [S. 59 (Intr.)]: „[...] but then the power of distinguishing between the natural and the acquired relish remains to the very last.“ – Vgl. ebd., S. 48; [S. 62]: „Aber dies bringt unser Raisonement nicht in die geringste Verwirrung, weil wir am Ende noch immer den natürlichen vom erworbenen Geschmack unterscheiden können.“ / „But this does not in the last perplex our reasoning; because we are distinguish to the last the acquired from the natural relish.“

⁶⁷⁰ Ebd., S. 46; [S. 61]: „So that when it is said, taste cannot be disputed, it can only mean, that no one can strictly answer what pleasure or pain some particular man may find from the taste of some particular thing. This indeed cannot be disputed; but we may dispute, and with sufficient clearness too, concerning the things which are naturally pleasing or disagreeable to the sense.“

⁶⁷¹ Ebd., a. a. O.

Was am Geschmack letztlich natürlich ist, muss für den *common sense* eine Hypothese bleiben. Mit dieser Konsequenz wird auf Hume verwiesen, der seinerseits die Subjektivität des Geschmacks als individuell-subjektiv auffasst, so dass sich überhaupt kein Kausalnexus herstellen und also auch kein allgemein verbindliches Merkmal des Schönen angeben lässt. Der Widerspruch im Begriff des natürlichen Geschmacks lässt sich bei Burke nur dadurch auflösen, dass er eine unbegründete und nach seinen Voraussetzungen in der Tat unbegründbare Behauptung aufstellt, die also, wenn sie begründbar sein soll, in anderer Weise zu begründen wäre, als Burke dies versucht hat.

David Hume ist Cassirer zufolge auf dem Wege, den bereits Dubos eingeschlagen hatte, noch einen entscheidenden Schritt weitergegangen.⁶⁷² Hume berücksichtige nicht allein die „Trennung“ des *Gefühls* von den *Vernunftwahrheiten*, wie sie Dubos Ästhetik der Leidenschaften vollzogen habe, vielmehr wolle er zeigen, „daß eben das, worin der Rationalismus bisher seinen Stolz und seine eigentliche Stärke gesehen hatte, vielmehr den schwächsten Punkt seiner Position bildet“⁶⁷³. Für Hume solle sich nicht länger das Gefühl vor dem „Richterstuhl der Vernunft“ rechtfertigen, sondern die Vernunft werde umgekehrt vor das „Forum der Empfindung“, der reinen *impression*, zitiert, mit der Konsequenz, dass die bestimmende Gewalt der Vernunft als bloß angemäßt und widernatürlich erscheine:

„Damit haben sich die Rollen im Streit um die Grundlegung der Ästhetik völlig vertauscht. Während die Einbildungskraft zuvor noch um ihre Anerkennung und um die Gleichberechtigung zu kämpfen hatte, ist die jetzt als die eigentliche Grundkraft der Seele erklärt, als die Führerin und Herrscherin, der all ihre anderen Kräfte sich zu unterwerfen haben.“⁶⁷⁴

Allerdings, so Cassirer, habe auch diese Ästhetik der Skepsis scheitern müssen, weil Hume habe anerkennen müssen, dass – wenn auch keine allgemeingültigen und notwendigen Regeln möglich seien – doch wenigstens eine Regelmäßigkeit in der „Sphäre der reinen Werturteile“ anerkannt werden müsse.⁶⁷⁵ Zwar liege der Vorzug des ästhetischen vor dem logischen Urteil gar „nicht darin, daß es *mehr leistet* als dieses, sondern darin, daß es *weniger verlangt*“, weil es keine Kenntnis von dem Gegenstand, sondern dem subjektiven Zustand geben wolle: „So kann es weit mehr erreichen, gerade weil es weniger erstrebt.“⁶⁷⁶ Aber während für den Verstand jeweils nur *ein* Urteil von zwei einander ausschließenden Urteilen

⁶⁷² David Hume: „*Of the Standard of Taste*“ [1757]. In: *Ders.: The Philosophical Works*. Hrsg. v. Thomas Hill Green u. Thomas Hodge Grose. 4 Bde., Bd. III: *Essays. Moral, Political and Literary, Vol. I.* – Unveränd. Nachdr. d. Neuausg. London, 1882. – Aalen: Scientia-Verl., 1964, S. 256–282.

⁶⁷³ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 319.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 319.

⁶⁷⁵ Ebd., S. 320.

⁶⁷⁶ Ebd., a. a. O.

‚objektiv‘ wahr sein könne, biete das Gefühl die Möglichkeit unzähliger subjektiv wahrer Aussagen, die sich intersubjektiv widersprechen:

„Denn kein Gefühl will etwas Gegenständliches erfassen und bezeichnen, sondern es drückt immer nur eine gewisse Angemessenheit (*conformity or relation*) zwischen dem Objekt und den Organen und Fähigkeiten unseres Geistes aus. Daher können wir über die Schönheit im gewissen Sinne ‚objektiv‘ urteilen, gerade weil die etwas schlechthin Subjektives, weil sie kein Ding, sondern ein Zustand in uns selbst ist.“⁶⁷⁷

So sei nach Hume auch die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils zwar theoretisch nicht abzuleiten, wohl aber sei sie praktisch wirksam, denn trotz der Abweichungen zwischen den Geschmacksurteilen lasse sich deren „relative Übereinstimmung“ empirisch sowie historisch nicht leugnen, und damit könne ein relativ verbindliches Moment der menschlichen Natur angegeben werden, welches der Menschheit zwar nicht im Sinne eines ‚logischen Universalbegriffs‘ oder eines ‚ethisch-ästhetischen Ideals‘, wohl aber im Sinne einer ‚biologischen Gattung‘ zukomme: „daß, wenn das Denken der Menschheit sich verändert, ihr Gefühl und damit ihre ästhetische Eindrucksfähigkeit sich im Grunde stets gleich bleibt“.⁶⁷⁸

Auch Humes Betonung des *common sense* findet hier einen Haltepunkt. Der Spektizismus im Gebiet der Naturerkenntnis führt tendenziell zu der Einsicht, dass an das ästhetische Gefühl andere Maßstäbe anzulegen sind, die verbindlich sein können, gerade weil der Geschmack individuell-subjektiv ist und folglich keiner gedanklichen Konstruktion eines metaphysischen Schulbegriffs untersteht.

2. Kunstkritik als Gesellschaftskritik

„Das Wahre, das Gute und das Schöne liegen dicht beieinander. Lassen Sie zu einer der beiden ersten Eigenschaften irgendeinen außergewöhnlichen, auffallenden Umstand hinzukommen, so wird das Wahre oder das Gute schön“ (D. Diderot)⁶⁷⁹.

Die im engeren Sinne „schöne[n] Künste“ unter den *freien Künsten* hat d’Alembert dadurch charakterisiert, dass sie auf einer „Nachahmung der Natur“ beruhten, die dem Menschen „Freude“ bereiten solle.⁶⁸⁰ Bereits Aristoteles zufolge hat der

⁶⁷⁷ Ebd., S. 321.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 322.

⁶⁷⁹ D. Diderot: „Versuch über die Malerei“ (Anm. 373). In: *Ästh. Schriften*, Bd. I, S. 691 [Kap. 7]; vgl. ders.: „*Essai sur la peinture*“ (ebd.). In: *Œuvres complètes*, Bd. X, S. 517: „*Le vrai, le bon et le beau se tiennent de bien près. Ajoutez à l’une des deux premières qualités quelque circonstance rare, éclatante, et le vrai sera beau, et le bon sera beau.*“

⁶⁸⁰ D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 38 [xii]: „*Parmi les Arts libéraux qu’on a réduits à des principes, ceux qui se proposent l’imitation de la nature, ont été appelés beaux arts, parce qu’ils ont principalement l’agrément pour objet.*“

Mensch die Dichtung hervorbringen können, weil er sich gegenüber anderen Lebewesen dadurch auszeichne, dass er zur „Nachahmung“ (τὸ μιμεῖσθαι) befähigt sei, und dass ihm dieses Nachahmen ‚Freude‘ (τὸ χαίρειν) bereiten könne.⁶⁸¹ Auch viele andere Forderungen und Thesen der antiken Ästhetik sind in den Debatten des achtzehnten Jahrhunderts präsent geblieben, wie diejenigen, die Horaz in der *Ars Poetica* aufgestellt hat: beispielsweise, dass ein Bühnenstück idealerweise aus fünf Akten bestehe, dass der Dichter nach dem Vorbild Homers mitten ins Geschehen springen solle (*in medias res*), dass die Dichtkunst erfreulich und nützlich zu sein habe (*delectare et prodesse*), dass die Dichtung der Malerei vergleichbar sei (*ut pictura poesis*) oder dass zum Dichten sowohl Begabung als auch Übung erfordert werde (*ingenium et studium*).⁶⁸² Horaz hält sich an den Grundsatz: „Die richtige Einsicht ist Ursprung und Quelle, um richtig zu schreiben.“⁶⁸³ Noch bei Diderot heißt es:

„Die *Nachahmung* ist genau oder frei. Wer die Natur genau nachahmt, ist ihr Historiker. Wer sie komponiert, übertreibt, abschwächt, verschönert – kurz, mit ihr nach seinem Belieben verfährt, ist ihr *Dichter*. Man ist Historiker oder Kopist in allen Gattungen der *Nach-*

⁶⁸¹ Vgl. Aristoteles: *Poetik* [ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ]. Übers. u. hrsg. v. Manfred Fuhrmann. – Griech.-dt. Parallelausg. – Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. von 1994 (1. Aufl. 1982). – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 7828), S. 10 f. [IV, 1448b 5 ff.]; vgl. ders.: „*De Poetica*“. In: *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. XI, S. 238–276: S. 241.

⁶⁸² Vgl. Horaz, d. i. Quintus Horatius Flaccus: *Brief an die Pisonen: Über die Dichtkunst* [Epistula ad Pisones: De Arte Poetica, um 20-8 v. Chr.]. Übers. v. Eckart Schäfer. – Lat.-dt. Parallelausg. Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. v. 1997 (1. Aufl. 1972). – Stuttgart: Reclam 2005. (= RUB, Nr. 9421); vgl. *Horati Flacci Opera*. Hrsg. v. F. Klinger. – 3. Aufl. – Leipzig: Teubner, 1959], V. 189 f.: „Ein Stück bleibe nicht unter dem fünften Akt noch gehe darüber, / welches verlangt, daß man es zu sehen begehrt und wiederaufführt“ (*neve minor neu sit quinto productior actu / fabulae posci volt et spectanda reponi*). – Ebd., V. 148 f.: „[I]mmer eilt er zum Ziel und mitten ins Geschehen, als sei es bekannt, enführt er den Hörer [...]“ ([*S*]emper ad eventum festinat et in medias res / non secus ac notas auditorem rapit [...]). – Ebd., V. 333 f.: „Entweder nützen oder erfreuen wollen die Dichter oder zugleich, was erfreut und was nützlich fürs Leben ist, sagen“ (*aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae*). – Ebd., V. 361–365: „Eine Dichtung ist wie ein Gemälde: es gibt solche, die dich, wenn du näher stehst, mehr fesseln, und solche, wenn du weiter entfernt stehst; dieses liebt das Dunkel, dies will bei Lichte beschaut sein und fürchtet nicht den Scharfsinn des Richters; dieses hat einmal gefallen, doch dieses wird, noch zehnmal betrachtet, gefallen“ (*ut pictura poesis: erit quae, si propius stes, / te capiat magnis, et quaedam, si longius abstes; / haec amat obscurum, volet haec sub luce videri, / iudicis argutum quae non formidat acumen; / haec placuit semel, haec deciens repetita placebit*). – Ebd., V. 408–411: „Ob durch Naturtalent eine Dichtung Beifall erringt oder durch Kunstverstand, hat man gefragt. Ich kann nicht erkennen, was ein Bemühen ohne fündige Ader oder was einen unausgebildete Begabung nützt; so fordert das eine die Hilfe des andren und verschwört sich mit ihm in Freundschaft“ (*natura fieret laudabile carmen an arte, / quaesitum est: ego nec studium sine divite vena / nec rude quid prosit video ingenium: alterius sic / altera poscit opem res et coniurat amice*)“.

⁶⁸³ Vgl. ebd., V. 309: „*scribendi recte sapere est et principium et fons*.“

ahmung. Man ist Dichter durch die Art und Weise, in der man schildert oder nachahmt. Als Horaz zu den Nachahmern sagte: „*O imitatores, servum pecus*“ [„Nachahmer, ihr Sklavenherde!“], wandte er sich weder an die, welche sich die Natur zum Modell nahmen, noch an die, welche auf den Spuren der ihnen vorangegangenen Männer von Genie wandelten und die Bahn zu verbreitern suchten. Wer eine Gattung der *Nachahmung* erfindet, ist ein Mann von Genie; wer eine erfundene Gattung der *Nachahmung* vervollkommnet oder sich in ihr auszeichnet, ist ebenfalls ein Mann von Genie.“⁶⁸⁴

Die ästhetischen Theorien der Aufklärung sind auch eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Regeln des Klassizismus, welche ihrerseits unter den Voraussetzungen der rationalistischen Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts stehen. Wie der Rationalismus die Objektivität der Wahrheit zu begründen versuchte, so der Klassizismus die Objektivität des Schönen.

Nicolas Boileau-Despréaux habe, so Cassirer, noch auf dem Boden der rationalistischen Systemkunst des siebzehnten Jahrhunderts gestanden, indem er den Naturbegriff im Einklang mit dem Vernunftbegriff gedacht habe, obwohl der Naturbegriff bereits hier „nicht sowohl eine dinglich-substantielle als vielmehr eine funktionale Bedeutung“ gehabt habe.⁶⁸⁵ Damit nehme für Boileau auch das Schöne keine „Sonder- und Ausnahmestellung“ im Gebiet des Erkennbaren ein, denn „Wahrheit und Schönheit, Vernunft und Natur sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache: für ein und dieselbe unverbrüchliche Ordnung des Seins, die sich uns von verschiedenen Seiten her in der Naturerkenntnis wie im Kunstwerk enthüllt“.⁶⁸⁶ Diese Gleichsetzung hat auch Auswirkungen auf die Verteidigung der Begriffe einer *natürlichen Sittlichkeit* oder *natürlichen Religion* gehabt.

Fortgeführt worden sei diese Auffassung bei Nicolas Malebranche⁶⁸⁷, der ebenfalls davon ausgegangen sei, dass die Schönheit keinem grundsätzlich anderen Prinzip unterläge als die Wahrheit, dabei zwar auch die Irrationalität der Empfindung erkannt, sich aber dazu genötigt gesehen habe, diese als ein nicht verifizierbares Moment möglichst zu tilgen.

⁶⁸⁴ D. Diderot: Art. „Nachahmung“. In: *Diderots Enzyklopädie* (Anm. 298), S. 243/44: S. 244; vgl. ders.: Art.: „*Imitation*“. In: *Œuvres complètes*, Bde. XIII–XVII: *Encyclopédie* (Anm. 459), Bd. XV (*F à Logique*), S. 168/69: S. 168 f.: „*L’imitation est rigoureuse ou libre; celui qui imite / rigoureusement la nature en est l’historien. Celui qui la compose l’exagère, l’affaiblit, l’embellit, en dispose à son gré, en est le poète. On est historien ou copiste dans tous les genres d’imitation. On est poète de quelque manière qu’on peigne ou qu’on imite. Quand Horace disait aux imitateurs, ô imitatores, servum pecus! il ne s’adressait ni à ceux qui se proposaient la nature pour modèle, ni à ceux qui, marchant sur les traces des hommes de génie qui avaient précédés, cherchaient à étendre la carrière. Celui qui invente un genre d’imitation est un homme de génie; celui qui perfectionne un genre d’imitation inventé, ou qui y excelle, est aussi un homme de génie.*“

⁶⁸⁵ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 294.

⁶⁸⁶ Ebd., a. a. O..

⁶⁸⁷ Vgl. Nicolas Malebranche: *De la recherche de la vérité* [1674].

„Die Einbildungskraft erscheint auch hier nicht sowohl als ein Weg zur Wahrheit als vielmehr als der Quell aller Täuschungen, denen der menschliche Geist nicht nur im Bereich der Naturerkenntnis, sondern auch im Gebiet der sittlichen und metaphysischen Erkenntnis unterliegt. Sie in Bann zu halten, sie zu zügeln und bewußt zu regeln, bildet das höchste und wesentliche Ziel aller philosophischen Kritik.“⁶⁸⁸

Selbst die sinnliche Anschauung müsse der „*Transzendenz*“ fähig sein, ihre Grenzen müssten „mit klarem logischen Bewusstsein“ überschritten und sie selbst müsse in „intelligible Ausdehnung“ aufgelöst werden können: „Denn auch zur Schönheit läßt sich nur auf dem Wege der Wahrheit vordringen: und dieser Weg verlangt, daß wir nicht bei der bloßen Außenseite der Dinge, bei ihrem Eindruck auf unsere Sinne und unser Gefühl stehenbleiben, sondern daß wir ‚Wesen‘ und ‚Schein‘ aufs schärfste voneinander absondern.“⁶⁸⁹ Wie bei Descartes, so zeigt sich auch bei Malebranche ein Zug der platonischen Philosophie: nicht in der Sphäre des Sichtbaren, sondern in den mathematischen Formen erschließt sich die Welt. Für den klassizistischen Rationalismus habe sich die „Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere“ nicht auf die Naturwissenschaft beschränkt, sondern auch die ästhetische „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ sei der mathematischen nachgebildet worden, denn auch in der Kunst sei es hier, wenn auch nicht um die „*Negation der Vielheit*“, so doch um „ihre Gestaltung, ihre positive Beherrschung und Bindung“ gegangen.⁶⁹⁰ Wenn Boileau jeweils eigene Formgesetze für die *Tragödie* und die *Komödie*, für die *Elegie* und das *Epos*, für die *Satire* und das *Epigramm* entwickle, dann könnten diese Gesetze mit dem „Anspruch auf künstlerische Wahrheit“ auftreten, gerade weil die Ästhetiker wie die Naturwissenschaftler für den Klassizisten gar nicht eigentlich „Gesetzgeber“ seien: „Beide befehlen und normieren nicht: Sie stellen nur fest, was *ist*“ –, und wenn vor diesem Hintergrund von der „Freiheit“ des Genies gesprochen werde, könne sich dies also weniger auf die „*Inhalte*“, sondern müsse sich vielmehr auf „ihren *Ausdruck* und ihre *Darstellung*“ beziehen.⁶⁹¹

Cassirer sieht bereits im Vollkommenheitsanspruch des Klassizismus einen Mangel dieser Theorie, denn mit diesem Anspruch sei von vornherein ab einem gewissen Punkt kein Fortschritt der Kunst mehr möglich: „Jede künstlerische Vollkommenheit bedeutet zugleich ein non plus ultra, eine Grenze der Kunst.“⁶⁹² Dieser Aspekt finde sich noch bei Voltaire, für den die inhaltliche Vollendung einer Kunstart zugleich ihr zeitliches Ende bedeute, und auch bei Condillac, für den Kunst und Wissenschaft bloß zwei „verschiedene Stufen und Richtungen ein und derselben geistigen Funktion“ seien, nämlich der Verwendung von „Zei-

⁶⁸⁸ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 296.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 298.

⁶⁹⁰ Ebd., S. 301 f.

⁶⁹¹ Ebd., S. 303.

⁶⁹² Ebd., S. 304.

chen“, und sich nur in dem „Gebrauch“ dieser Zeichen unterscheiden, wobei der Wissenschaft der Vorrang gebühre.⁶⁹³

Die eigentliche Schwäche der klassizistischen Theorie aber liege nicht darin, die „einfachste Formel“ für die künstlerische Gestaltung gesucht, sondern darin, dieses Ideal „nicht konsequent genug“ verfolgt zu haben.⁶⁹⁴ So lasse sich eine Einmischung gedanklicher Motive feststellen, die gar nicht rein logisch abgeleitet werden könnten, wie etwa die „Lehre von den drei Einheiten“⁶⁹⁵. Diese orientiere sich nämlich am Faktischen, sei letztlich ein „bloß empirischer Maßstab“ und entspreche deshalb weniger der „*raison universelle*“, als vielmehr dem „*common sense*“, was „im Grunde den eigentlichen und tieferen Prinzipien der klassischen Theorie zuwider“ sei.⁶⁹⁶ Boileau habe zudem nicht nur die „Natur“ der „Vernunft“ sondern auch die „echte Natur“ einem „Zustand der Gesittung“ gleichgestellt und damit „die ästhetischen Ideale zuletzt in bestimmte soziologische Ideale verwandelt und sie an diese gebunden“.⁶⁹⁷ Der vom Rationalismus inspirierte Klassizismus enthält also selbst bereits die Argumente zu seiner Widerlegung, die dann von Voltaire und Rousseau zum Teil noch unreflektiert verwendet, bei Diderot als solche vorgebracht, und schließlich in der Ästhetik Lessings verdichtet worden sind.⁶⁹⁸

Während nach Boileaus Auffassung allein die ‚Unvernunft‘ eine Geschichte gehabt habe, sei im achtzehnten Jahrhundert auch der Gedanke einer zeitlosen Gültigkeit der ‚Vernunft‘ zunehmend fragwürdig geworden, denn diese sei augenscheinlich vom ‚Geist der Epoche‘ bestimmt gewesen.⁶⁹⁹

Auch und gerade in den Theorien der Aufklärung sei die Natur stets ein ‚Vorbild‘ geblieben, aber der Begriff der ‚Natur‘ meine hier nicht länger allein die ‚*natura rerum*‘, sondern die ‚*Natur des Menschen*‘.⁷⁰⁰ Damit sei die Psychologie ins Blickfeld gerückt, nicht nur auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, sondern ebenso in der Ästhetik: „Wenn irgendwo, so muß diese Art der Fragestellung sich im Gebiete der Ästhetik bewähren: Denn das Ästhetische ist seinem Wesen nach ein rein menschliches Phänomen.“⁷⁰¹ Noch bei Kant bildet diese Auffassung eine der Voraussetzungen für die Eigenständigkeit des Schönen, denn während die Empfindung des Angenehmen auch für Tiere gelte, und der objektive Wert des Guten für jedes vernünftige Wesen überhaupt, könne ein Wohlgefallen am Schönen nur der Mensch haben (vgl. KU B15).

⁶⁹³ Ebd., a. a. O.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 305.

⁶⁹⁵ Ebd., a. a. O.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 306.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 307.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., S. 308.

⁶⁹⁹ Ebd., S. 309.

⁷⁰⁰ Ebd., S. 311.

⁷⁰¹ Ebd., a. a. O.

Die Nähe der Ästhetik zur Psychologie erkläre sich, so Cassirer weiter, somit aus der Notwendigkeit, auch und gerade hier eine anthropologische Perspektive jenseits von Logik und Metaphysik einnehmen zu müssen, nachdem die traditionellen Prinzipien der kosmologischen Ordnung in ihrer zeitlosen Geltung fragwürdig geworden seien.⁷⁰²

Bereits nach Dominique Bouhours könne, so Cassirer, das „Ideal der Exaktheit“ der Darstellung lediglich für die Mathematik gelten, in der Ästhetik hingegen sei eine „Fülle der Beziehungen“ des Dargestellten zu beachten.⁷⁰³ Damit habe Boileaus „Geist der Richtigkeit“ einen Gegenpol erhalten, nämlich den „Geist der Feinheit“ bzw. „Feinfühligkeit“ (*délicatesse*).⁷⁰⁴ Das neue „Ideal der Inexaktheit“ orientiere sich nicht mehr am „Inhalt des Gedankens“ sondern an den plötzlichen Wendungen im „Prozeß des Denkens“, und die Wahrheit des Ästhetischen liege somit nicht länger in dessen logischer Struktur und mathematischen Proportion, sondern darin, den Weg der ‚Gradlinigkeit‘ verlassen und stattdessen einen ‚Umweg‘ durch die Region des ‚ästhetischen Scheins‘ nehmen zu können.⁷⁰⁵ Bei Bouhours hat sich damit eine neue, höhere Bewertung des *Scheins* gegenüber dem *Wesen* der Dinge angebahnt.

Bei Jean-Baptiste Dubos gelange dann zur Entfaltung, was bei Bouhours angeklungen sei, dass sich nämlich die *adaequatio rei et intellectus* im Ästhetischen nicht in der gleichen Weise wie in der Wissenschaft herstellen lasse.⁷⁰⁶ Dubos sei zwar selbst noch kein Theoretiker der „Empfindsamkeit“ gewesen, weil sich bei ihm das *Gefühl* und das *Ich* noch gleichberechtigt gezeigt hätten, wohl aber habe er das Gefühl (*sentiment*) zum neuen zentralen Betrachtungsgegenstand der Ästhetik erkoren.⁷⁰⁷ Dubos habe damit die „Selbstbeobachtung als das eigentümliche Prinzip der Ästhetik“ erkannt, so den Geschmack von der begrifflich-logischen Sphäre getrennt und ihn auf die „innere Erfahrung“ verwiesen.⁷⁰⁸ Die Schlussfolgerungen (*raisonnements*) der ästhetischen Theorie sind nach dieser Auffassung nachträgliche Konstruktionen und können sich damit nicht länger unmittelbar auf die Emotionen beziehen, für die sie gelten sollen.

Julien Offray de La Mettrie zufolge haben die Eigenschaften eines Menschen alle ihren ‚Werth‘, sowohl die naturgegebenen als auch die erworbenen. Dies gilt auch für die Schönheit eines Menschen:

⁷⁰² Vgl. ebd., S. 311 f.

⁷⁰³ Ebd., S. 313.

⁷⁰⁴ Ebd., S. 314. – Vgl. hierzu: D. Bouhours: *La Maniere de bien Penser* (Anm. 327), S. 171 ff. [*Second Dialogue*, S. 82–261].

⁷⁰⁵ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 314.

⁷⁰⁶ Ebd., S. 315.

⁷⁰⁷ Ebd., S. 316. – Vgl. hierzu: D. Bouhours: *La Maniere de bien Penser* (Anm. 327), S. 230 ff. [*Second Dialogue*, S. 82–261].

⁷⁰⁸ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 317.

„Eine schöne Frau wäre eben so lächerlich sich für häßlich zu halten, als ein geistvoller Mensch, der ein Thor zu sein glaubt. Uebertriebene Bescheidenheit (wahrlich ein seltener Fehler) ist eine Art Undankbarkeit gegen die Natur. Ein anständiger Stolz dagegen ist das Zeichen einer schönen und großen Seele, welche edle Züge, gleichsam als seien sie vom Gedanken geformt, verrathen.“⁷⁰⁹

Selbst wenn La Mettrie zugestanden würde, hier ein triftiges Argument gegen falsche Bescheidenheit geliefert zu haben, dann bliebe nicht nur die geschlechtsspezifische Zuschreibung problematisch. Für La Mettrie, der diese Bemerkung zur Schönheit selbst in den Kontext der ‚Moralphilosophie‘ stellt, kann eine seelische Eigenschaft potentiell in Analogie zur äußeren Erscheinung stehen. Obwohl La Mettrie in einem Gleichnis spricht oder zumindest bewusst metaphorisch bleibt – wie etwa auch, wenn er die Natur personifiziert –, kann hier ein Zusammenhang von geistiger und körperlicher Welt hergestellt werden, wonach es prinzipiell möglich wäre, die Tugendhaftigkeit eines Menschen aus dessen Gesichtszügen abzulesen. Als materialistischer Monist müsste La Mettrie dieses Verhältnis genau umgekehrt verhandeln. Hiernach dürfte sich nicht die ‚große Seele‘ in der äußeren Erscheinung zeigen, vielmehr müsste sie umgekehrt aus der physischen Ausstattung abgeleitet werden können.

Denis Diderot erscheint bisweilen selbst als ein Künstler, wenn er als ein Kritiker der Künste auftritt. Dass die Form der ästhetischen Reflexionen Diderots unsystematisch ist, bedeutet zwar nicht zwangsläufig, dass sich kein systematischer Zusammenhang seiner Aussagen daraus ableiten ließe, aber hierin besteht für Diderot durchaus ein Problem, nämlich die Prinzipien einer solchen Systematik wohlmöglich nicht angeben zu können, was dadurch verdeckt wird, sie nicht angeben zu wollen, um nicht dem Systemzwang des Rationalismus zu erliegen.

Diderot, so Cassirer, habe zwar – was Humes Skeptizismus entspreche – den „Anspruch auf rationale Begründung“ des Geschmacksurteils, nicht aber dessen „Anspruch auf Allgemeinheit“ fallengelassen.⁷¹⁰ Nach Diderot müsse, wie in der Psychologie, so auch in der Ästhetik ein Weg jenseits der rationalen Deduktion gesucht werden, um jene Allgemeinheit begründen zu können. Diderot versuche, wie auch andere Denker des achtzehnten Jahrhunderts vor ihm, „der ästhetischen Erfahrung einen bestimmten objektiven Sinn abzugewinnen“, aber er tue dies, indem er einerseits das empirische „*fundamentum in re*“ eines Geschmacksurteils suche und andererseits die „Zweckmäßigkeit“ erneut zum Maßstab nehme:

„Für ihn [d. i. Diderot] ist der Geschmack zugleich subjektiv und objektiv; subjektiv, weil er keine andere Basis als das individuelle Gefühl besitzt, objektiv, weil eben dieses Gefühl nur das Ergebnis und der Nachklang hundertfacher individueller Erfahrungen ist. In seiner

⁷⁰⁹ Julien Offray de La Mettrie: „*Der Mensch eine Maschine*“ [*L’homme plus que machine* 1747]. Übers. v. Adolf Ritter, 1875, S. 40 f.

⁷¹⁰ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 323.

bloßen Tatsächlichkeit, in seiner reinen Gegenwart ist er freilich ein nicht weiter Definierbares und ein nicht weiter Begründbares, ein *je ne sais quoi*, aber ein mittelbares Wissen von diesem ‚Unwißbaren‘ läßt sich gewinnen, wenn wir diese Gegenwart auf ihre Vergangenheit zurückbeziehen.⁷¹¹

Diderots Versuch, eine „empirische Erklärung“ zu geben, laufe aber Gefahr, das Schöne wie auch „das moralisch Vollkommene“ in das „objektiv Zweckmäßige“ aufzulösen⁷¹², zumal Diderot beispielsweise die „Schönheit des menschlichen Körpers in nichts anderem sieht als darin, daß er so gebildet ist, daß er seine lebenswichtigen Funktionen am besten erfüllt“⁷¹³.

„Was ist also der Geschmack? Eine durch wiederholte Erfahrung erworbene Fertigkeit, das Wahre und das Gute sowie den Umstand, der beides schön macht, zu erfassen und davon schnell und lebhaft berührt zu werden.“⁷¹⁴

In der Schrift *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature de beau* aus dem Jahre 1752, die bereits ein Jahr zuvor unter dem Stichwort „*Beau*“ in der *Encyclopédie* erschienen war, wandte sich Diderot gegen die Reduktion des Schönen auf das Verhältnis zu den Ideen der *Einheit* (*d'unité*), der *Vollkommenheit* (*perfection*) und des *Symmetrischen* (*symmétrie*), wie sie seit Platon die philosophische Ästhetik mehr oder weniger bestimmt hatten.⁷¹⁵ Diderot referiert mit Blick auf das Verhältnis von Wohlgefallen und schönem Gegenstand zunächst Augustinus: „[A]ber sagen sie mir, ist es [d. i. etwas] *schön*, weil es gefällt, oder gefällt es, weil es *schön* ist? *Das ist nicht schwer zu sagen: es gefällt deshalb weil es schön ist.*“⁷¹⁶ Damit schließt sich also gleich die Frage an, was das *fundamentum in re*, was der Grund des Schönen in der sinnlich-materiellen Erfahrung sei.

Zentral ist für Diderot dabei die Beurteilung der Relation, in der das Naturschöne und Kunstschöne zu anderen, sie umgebenden Gegenständen und damit zusammenhängenden Vorstellungen stehen. Es geht Diderot dabei weniger so-

⁷¹¹ Ebd., a. a. O.

⁷¹² Ebd., S. 324.

⁷¹³ Ebd., S. 325.

⁷¹⁴ D. Diderot: „Versuch über die Malerei“ (Anm. 373). In: *Ästh. Schriften*, Bd. I, S. 693 [Kap. 7]; vgl. ders.: „*Essai sur la peinture*“ (ebd.). In: *Œuvres complètes*, Bd. X, S. 519: „*Qu'est-ce donc que le goût? Une facilité acquise par des expériences réitérées, à saisir le vrai ou le bon, avec la circonstance qui le rend beau, et d'en être promptement et vivement touché.*“

⁷¹⁵ Vgl. Ders.: „Philosophische Untersuchungen über den Ursprung und die Natur des Schönen“. In: *Ästh. Schriften* (Anm. 104), Bd. I, S. 98–136; vgl. ders.: „*Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau*“ [u. d. T. „*Beau*“ (I), in: *Encyclopédie*, 1751]. In: *Œuvres complètes* (ebd.), Bd. X: *Beaux-Arts, Arts du Dessin, Salons*, S. 5–42.

⁷¹⁶ Ebd., S. 99 [S. 6]: „[*M*]ais, dites-moi, *cela est-il beau parce qu'il plaît? ou cela plaît-il parce qu'il est beau? Sans difficulté cela plaît parce qu'il est beau.*“ – Vgl. Ders.: Art. „*Beau, joli*“. In: *Œuvres complètes*, Bde. XIII–XVII: *Encyclopédie* (Anm. 455), Bd. XIII (A à B), S. 421 f.

wohl um das subjektive Empfinden, als vielmehr um die objektive Manifestation des Schönen im Naturgegenstand oder im Kunstwerk: „Die Natur ist immer wahr; die Kunst läuft also nur dann Gefahr, in ihrer Nachahmung unwahr zu sein, wenn sie von der Natur abweicht, sei es aus Willkür, sei es wegen der Unmöglichkeit der Natur nahe genug zu kommen.“⁷¹⁷ Der Künstler ahmt die Natur also nicht bloß so nach, wie sie (an sich) ist, sondern er gestaltet sie im Kunstwerk aus, indem er sie „komponiert, übertreibt, abschwächt, verschönert“⁷¹⁸. Aus dem Mangel heraus, dass eine *vollkommene* Nachahmung der Natur nicht möglich ist, kann der Künstler eine Tugend machen; indem er dasjenige, was sich der Nachahmung (ohnehin) entzieht – den Freiraum der Gestaltung – in seiner Darstellung kreativ ausfüllt. Der Geschmack *an* den Dingen ist vom praktischen Nutzen *der* Dinge getrennt. Deren Nutzen zeigt sich in der Beziehung (*rapport*), die sie als Gegenstände des Wohlgefallens zu den Intentionen und den Interessen haben, die – damit eine solche Beziehung möglich wird – ihrerseits als etwas vom Wohlgefallen Getrenntes begriffen werden müssen. Für Diderot ist das Problem, wie sich eine absolute Schönheit rechtfertigen lasse, mit der Annahme eines *inneren Sinns* für das Schöne und Gute (*les sens internes de beau & du bon*) – wie sie sich bei Hutcheson findet – eher benannt als gelöst.

Um sagen zu können, welche Zwecke der Kunst legitim sind und welche nicht, ist ein Lernprozess erforderlich. Und dies heißt auch, dass es die Erfahrung ist, die uns erst die Abhängigkeit des Geschmacks erkennen lässt. Wer erkannt hat, dass sein Urteil auf Gewohnheit gründet, kann seine eigene Wahrnehmungsweise kritisch von derjenigen absetzen, die vorherrschend ist, oder zumindest zu verhindern versuchen, dass ihn das Gewohnte unwillkürlich in seinem Urteil bestimmt, nämlich als *Vor-Urteil*. So betrifft die Kritik des Vorurteils nicht nur die Frage nach der Wahrheit im theoretischen und praktischen, sondern auch im ästhetischen Sinne. Nicht allein darum also, weil der Gegenstand der Beurteilung tatsächlich allgemein Anerkennung findet, ist er bereits schön, vielmehr ließe sich unter einer kritischen Perspektive gerade darnach fragen, unter welchen Voraussetzungen ein solcher Gegenstand zurecht allgemein in einer bestimmten Weise beurteilt wird.

Damit stellt sich aber nach wie vor die Frage nach dem *Maßstab* der Beurteilung des Schönen. Wie in der Wissenschaft und der Moral kann es auch in der Ästhetik nur die Instanz der Vernunft sein, vor der sich die Gegenstände der Beurteilung zu rechtfertigen haben. Die Konsequenz daraus ist scheinbar, dass die Ver-

⁷¹⁷ Ders.: Art. „Nachahmung“ (Anm. 684). In: *Diderots Enzyklopädie*, S. 243; vgl. ders.: Art. „Imitation“ (ebd.). In: *Œuvres complètes*, Bd. XV, S. 168: „La nature est toujours vraie; l'art ne risquera donc d'être faux dans sa imitation que quand il s'écartera de la nature, ou par caprice ou par l'impossibilité d'en approcher d'assez près.“

⁷¹⁸ Vgl. ebd., S. 244 [S. 169]: „Celui qui la [nature] compose l'exagère, l'affaiblit, l'embellit, en dispose à son gré, en est le poète.“

nunft in Abhängigkeit zum Begriff der Natur bestimmt werden muss, um überhaupt etwas angeben zu können, was von der durch Sozialisation gebildeten und damit vorgeprägten Beurteilungsart unabhängig ist. An dieser Stelle zeigt Diderot eine Nähe zu Rousseau, aber auch zu Burke. Problematisch bleibt auch hier die Frage, wie es möglich sein soll, das Natürliche als solches zu erkennen, da der Geschmack doch der Konvention unterliegt und es zudem allein einem bereits sozialisierten Individuum möglich sein kann, nach einer möglichen Natürlichkeit zu fragen.

Wie der werkschaffende Künstler seine künstlerische Freiheit in der Darstellung eines Gegenstandes (er)finden muss, selbst wenn er die Naturerscheinung vordergründig bloß nachzuahmen strebt, so muss der Rezipient sich frei machen von einer durch geschmackliche Konventionen vorgegebenen Beurteilungsart. In beiden Fällen, in produktions- und in rezeptionsästhetischer Hinsicht, ist das Gelingen dieses Unterfangens wiederum mit einem Lernprozess verbunden. Wie der Künstler die technischen Regeln seiner Kunst zu erlernen sich zwar befleißigen, diese Regeln dann aber frei modifiziert zur Anwendung bringen können sollte, um nicht (bloß) ein Handwerker zu sein, so ist auch der Kunstkritiker dazu angehalten, die Regeln genau zu kennen, nach denen ein Kunstwerk fachgerecht beurteilt werden kann, jedoch ohne diese Regeln zum alleinigen Maßstab seiner Beurteilung zu nehmen, um nicht in unkritischer Weise die vorherrschenden Meinungen zu reproduzieren.

Nicht nur, um vorgegebene Regeln verändern zu können, sondern auch, um erkennen zu können, dass jemand dies tut, muss man die Regeln kennen. Eine angemessene Kritik setzt eine Kenntnis vom Kritisierten voraus. Wie ein gelungenes Kunstwerk aus dem Wechselspiel von handwerklicher Tätigkeit, der es um die Fertigstellung eines Produktes zu tun ist, und der gestaltenden Freiheit der Einbildungskraft, die es gerade ins Werk zu setzen gilt, entsteht, gleich, ob es sich dabei um ein Musikstück, ein Gedicht oder eine Plastik handelt, so ist auch der Kritiker angehalten, seine Forderungen an das Kunstwerk zwar zu stellen, seien sie an bestimmten Moralvorstellungen oder anderen praktischen Zwecken orientiert, diese Forderungen jedoch nicht zum alleinigen Kennzeichen des Schönen zu nehmen, sondern sie stets im Zusammenhang mit, und in Abhängigkeit von den im betreffenden Kontext jeweils erforderlichen Kunstgriffen zu beurteilen.

Nur dann, wenn die Kunst sich des *ästhetischen Scheins* bedient, also bewusst gegen die Forderung nach Wahrhaftigkeit verstößt – die vermessen wäre, zumal was die adäquate Nachahmung der Natur angeht –, nur dann kann das Kunstwerk einen eigenständigen Wert behaupten. Was also die Frage nach dem mimetischen Charakter der Kunst betrifft, so weist Diderot mit Einschränkungen bereits auf die produktive Überwindung der Grenzen des Stoffes hinaus und damit auf die Form, die der Künstler selbst hervorbringt, und damit wiederum auf den Vorrang des Kunst- vor dem Naturschönen; all dies jedoch, ohne es systematisch auszuführen.

Die Forderung nach der *Autonomie* des Künstlers und seines Kritikers ist angesichts der *Heteronomie* des Bewusstseins durch das diesem (Vor-)Gegebene nicht vollständig umsetzbar. Unter den Prämissen der empiristischen Erkenntnistheorie lassen sich auch bezogen auf die schöne Kunst bestenfalls Wahrscheinlichkeiten, nicht aber die Gründe einer allgemeinen Verbindlichkeit der Merkmale des Objekts angeben. Auch wenn Diderot rationalistische Elemente mit empiristischen in eigentümlicher Weise verbindet, so sucht er die Gründe der Beurteilung des Gegenstandes letztlich doch wieder in den Eigenschaften des Gegenstandes und verstrickt sich so in die daraus entstehenden Aporien, die er nicht zu lösen vermochte. Die Frage, ob ein Gegenstand *gefällt*, weil er schön ist, oder ob er *schön ist*, weil er gefällt, ist theoretisch nicht zu beantworten. Bei Diderot fungiert die *Unentscheidbarkeit* oder wenigstens *Unentschiedenheit* – das: *Je ne sais quoi* – selber als eine mögliche Antwort. Die Differenz von subjektivem Geschmacksurteil und objektivem Erkenntnisurteil wird damit der Sache nach bereits berücksichtigt. Die Begründung jedoch kann nur durch den Bezug auf externe Voraussetzungen gegeben werden. Ein Maßstab der Kunstkritik wird erst durch einen praktischen Bezugspunkt der Ästhetik möglich; der allerdings dem Ästhetischen gerade die Autonomie verwährt, die es hiernach haben sollte: Der Geschmack und seine Kultivierung durch das Schöne werden denn auch in der französischen Aufklärung nicht *formal-* sondern *material-* zweckmäßig gedacht. In dieser Hinsicht sind die mechanischen Künste den schönen Künsten vorzuziehen.

3. Zwischen Klassizismus und Romantik

Die deutsche Ästhetik der Aufklärung hat Cassirer zufolge eine Ausnahmestellung in Europa; zwar weniger, was ihre Motive oder Begriffe angehe, die in ständigem Austausch mit englischen und französischen Autoren entwickelt worden seien, wohl aber, was deren Verwendung und das damit verfolgte Ziel betreffe: „Zum ersten Mal stellt sich jetzt die gesamte Problematik des Ästhetischen unter die Leitung und gewissermaßen unter die Obhut der systematischen Philosophie.“⁷¹⁹ Die bedeutendsten Innovationen für die Ästhetik der Aufklärung sind von England ausgegangen. Die englische Aufklärung hat sich dabei von der strengen

⁷¹⁹ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 346: „Keiner der führenden deutschen Ästhetiker will nur beobachten und nur beschreiben; und keiner von ihnen will lediglich im Kreise der ästhetischen Phänomene stehenbleiben. Immer richtet sich vielmehr die Frage auf das Verhältnis, das zwischen der Kunst und den anderen Gebieten des geistigen Lebens besteht; immer wird versucht, das Spezifische des ästhetischen Vermögens gegen andere Vermögen, gegen den Verstand, die Vernunft, den Willen scharf und klar abzugrenzen und aus dieser Scheidung und Abgrenzung sodann ein Gesamtbild des Geistes, in seiner inneren Einheit und in seinen Verschiedenheiten Abstufungen, zu entwerfen.“

Formensprache des *Französischen Klassizismus* distanziert. In Frankreich hat die Aufklärung jene Impulse wiederum in die Kritik der eigenen Tradition aufgenommen, die Argumente teilweise umgebildet und radikalisiert. Cassirer zufolge, sei der „streng rationale Geist“ Descartes' durch Bouhours und Dubos zurückgedrängt und spätestens seit Condillacs *Traité des systèmes* offen als „Systemgeist“ attackiert worden⁷²⁰; mit einer Konsequenz, die sich etwa in Lessings Urteil über Diderot ausspreche, dessen Philosophie jenem zufolge „alles andere als systematisch“ sei; und in England sei dies ebenso gewesen, etwa bei Shaftesbury, der, obwohl er zu seiner Zeit als „der tiefste und reichste Denker im Gebiet der Ästhetik“ gelten könne, zugleich „jeden Zwang der philosophischen Systematik verschmäht“ habe.⁷²¹ In Deutschland hingegen habe sich die Ästhetik von der (hegemonialen) „Herrschaft der Logik“ nicht emanzipiert – im Gegenteil: „Sie [die deutsche Ästhetik] führte den Kampf nicht gegen die Logik, sondern im engen Bunde mit ihr; sie wollte die Phantasie nicht von der Übermacht der Logik befreien, sondern sie forderte und suchte eine eigene ‚Logik der Phantasie‘.“⁷²²

Trotz aller Unterschiedlichkeit gibt es laut Cassirer etwas, was Wissenschaft und Kunst verbindet: „Die *Sprache* ist das Medium, in dem sich die wissenschaftliche und die künstlerische Darstellung begegnen.“⁷²³ Die Ziele bei dem Gebrauch dieses Mittels seien freilich sehr verschieden, denn während die Naturwissenschaft darauf dringe, den „anschaulichen Rest“ zu beseitigen, solle die Ästhetik genau dies verhindern, indem sie „nicht auf die Vollkommenheit der Erkenntnis schlechthin, sondern auf die Vollkommenheit der ‚sensitiven‘, der rein anschaulichen Erkenntnis als solcher gerichtet“ sei.⁷²⁴ Hier liegt auch ein Grund dafür, fortan das Bildhafte der poetischen Sprache zu betonen, um diese von der Abstraktheit der wissenschaftlichen Sprache zu unterscheiden. Dass aber Malerei und Poesie deshalb miteinander wetteifern sollten, hält Cassirer für ein Mißverständnis, weil die Aspekte des Malerischen, Bildhaften und Anschaulichen nur einen Teil der Poesie und nicht ihr Ganzes ausmachen:

„Diese Forderung ist nicht philosophisch und systematisch; sie ist vielmehr metaphorisch. Man hat in ihr statt der wahren Gattung, statt des echten Oberbegriffs, der *cognitio sensi-*

⁷²⁰ Vgl. É. B. Condillac: *Traité des systèmes* (Anm. 267), S. 23 [Chap. III: *De abus des Systèmes abstrait*, S. 22–34]: „Ainsi, le premier abus des systèmes, celui est la source de beaucoup d'autres, c'est que nous croyons acquérir de véritables connaissances, lorsque nos pensées ne roulent que sur mots qui n'ont point de sens déterminé.“

⁷²¹ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 346 f. – Vgl. hierzu Shaftesburys Äußerung, dass der „sinnreichste Weg, zum Narren zu werden, der Weg durch ein System“ sei, in: Shaftesbury: „*Soliloquy*“. In: *Characteristics* (Anm. 621), S. 151 [Part III, Sect. I]: „The most ingenious way of becoming foolish, is by a System.“

⁷²² E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 347.

⁷²³ Ebd., S. 364.

⁷²⁴ Ebd., S. 365 f.

tiva, nur eine ihrer Arten, die Art der malerischen Schilderung gesetzt. Der Poet kann nicht und er soll nicht in Worten ‚malen‘, aber er kann und er soll durch sie klare, lebhaft, sinnlichanschauliche Vorstellungen im Hörer erwecken. Das ist seine Grundgabe: die Gabe des ‚*ingenium venustum*‘, wie Baumgarten sie beschreibt.“⁷²⁵

Über den Gedanken der *vita cognitionis* verbänden sich Baumgartens ästhetische Reflexionen mit einem „Ideal der Humanität“, denn seine Ästhetik „will eine Logik der ‚unteren Erkenntniskräfte‘ sein; aber mittels derselben will sie nicht nur dem System der Philosophie, sondern vor allem und in erster Linie der Lehre vom Menschen dienen“.⁷²⁶ Und in diesem Sinne formuliere Baumgarten einen „humanistische[n] Imperativ“: „*philosophus homo est inter homines, neque bene tantam humanae cognitionis partem alienam a se putat.*“⁷²⁷ Die Aufgabe der Philosophie als Weisheitslehre könne folglich nicht durch „Ausbildung einzelner Talente“ erreicht werden, sondern müsse sie allesamt berücksichtigen.⁷²⁸

In ihrem „Willen zur Totalität“ seien Philosophen und Künstler miteinander „verwandt“, und die Ästhetik könne durch die „Erkenntnis des Schönen“ zwar zu dessen „Erzeugung“ nichts beitragen, wohl aber zur Begründung einer „philosophischen Anthropologie“ und damit zur Vollendung eines philosophischen „Weltbild[es]“:

„Damit ist die neue Disziplin nicht nur logisch legitimiert, sondern sie ist gewissermaßen auch ethisch gefordert und ethisch gerechtfertigt. Denn die ‚schönen Wissenschaften‘ bilden jetzt nicht mehr ein bloßes, relativ selbständiges Teilgebiet des Wissens, sondern sie ‚beleben den ganzen Menschen‘ und machen ihn erst zu dem, was er sein kann und sein soll.“⁷²⁹

Das Verständnis der Beziehung zwischen dem ‚menschlichen Verstand‘ (*intellectus extypus*) und dem ‚göttlichen Verstand‘ (*intellectus archetypus*) beginne im achtzehnten Jahrhundert eine „radikale Veränderung“ durchzumachen: gefordert werde zunehmend nicht länger, dass sich das Endliche im Unendlichen auflösen solle, wie etwa bei Descartes und Malebranche, sondern dass sich das Endliche „in seiner Eigenart behaupt[e]n“ können solle.⁷³⁰ Dieser Wandel in der Beurteilung schlage sich bei Baumgarten nieder: „Indem die Grundlegung der systematischen Ästhetik für die Autonomie des Schönen eintritt, verkündet sie damit impli-

⁷²⁵ Ebd., S. 366.

⁷²⁶ Ebd., S. 367.

⁷²⁷ Ebd., a. a. O.

⁷²⁸ Ebd., S. 367 f.

⁷²⁹ Ebd., S. 368.

⁷³⁰ Ebd., a. a. O.

zit zugleich dieses Grundrecht der endlichen Natur auf ihre selbständige Seinsform.“⁷³¹

Um die Besonderheit der deutschen Ästhetik kenntlich zu machen, verweist Cassirer auf einen Streit, der zwischen Johann Christoph Gottsched und den sogenannten *Schweizern*, einem Kreis um die Philologen Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger, geführt worden war. Gottsched berief sich dabei auf Boileau mit der Absicht, das Irrationale aus der Poesie auszuschließen und an der Lehre von den drei Einheiten festzuhalten.⁷³² Dieser Streit illustriert Cassirer zufolge zunächst ebenfalls den grundsätzlichen Widerstreit im Verhältnis von „Verstand“ und „Einbildungskraft“, jedoch ohne, dass dabei eine der Parteien auf die „logische Strenge Wolffs“ verzichtet hätte.⁷³³ Wie Baumgarten, so sei es auch den Schweizern gar nicht vorrangig um die ausschließende Entgegensetzung von Ästhetik und Logik, sondern letztlich um deren „Synthesis“ gegangen; um ein Projekt, das erst mit Kants *Kritik der Urteilskraft* abgeschlossen worden sei.⁷³⁴

Wie auf der einen Seite die philosophische *Bedeutung* jenes Streites zwischen Gottsched und den Schweizern außer Frage stehe, so kompliziert sei auf der anderen Seite die *Bestimmung* dessen, worum es dabei eigentlich gegangen sei.⁷³⁵ Die Schwierigkeit besteht laut Cassirer darin, dass sich die Differenz, die hier ausgetragen worden sei, gar nicht allein „von außen“ erklären lasse, d. h. durch die Einwirkungen anderer Theorien, sondern nur sowohl „von innen“ her, d. h. mit Blick auf die unterschiedlichen methodischen Ansätze, deren Widerstreit für die „geistig[e] Gesamtsituation des achtzehnten Jahrhunderts“ prägend gewesen sei.⁷³⁶ Es handle sich nämlich um eine Variante des Antagonismus des alten „Ideal[s] der rein deduktiven Logik“ und des neuen „Ideal[s] der empirischen Analyse“: zwar bestünden beide Positionen jeweils auf der Forderung nach der Notwendigkeit von Prinzipien und Grundsätzen, aber nach jener, deduktiven Methode stünden diese „a priori“ fest, nach dieser, induktiven Methode ließen sie sich aus der „Betrachtung der Phänomene“ gewinnen; und dieser „Wandel der methodischen Gesinnung“ sei auf dem Gebiet der Naturerklärung am deutlichsten beim Übergang von Descartes zu Newton, auf dem Gebiet der Ästhetik hingegen am deutlichsten in eben demjenigen Gegensatz zwischen Gottsched und den

⁷³¹ Ebd., S. 369.

⁷³² Gottsched hatte sich in seinem *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* [1751] unter Berufung auf Boileau für die Wahrung der drei Einheiten und gegen das Irrationale in der Poesie ausgesprochen.

⁷³³ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 347. – Vgl. auch: ebd., S. 347 f.: Bodmer widme seine Schrift *Von dem Einfluß und Gebrauche Der ‚Einbildungskraft‘; zur Ausbesserung des Geschmacks* [1727] ausdrücklich Christian Wolff und orientiere sich damit indirekt auch an Leibniz.

⁷³⁴ E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 348.

⁷³⁵ Vgl. ebd., S. 348.

⁷³⁶ Ebd., S. 349. – S. o. [Kap. IV, Abs. 1 c), S. 83].

Schweizern zu finden.⁷³⁷ Für Gottsched gelte im Sinne des französischen Klassizismus: „Der ‚Satz‘, die theoretische oder moralische Wahrheit geht also voraus; die poetische Begebenheit folgt, um ihn lediglich zu illustrieren, um ihn an einem konkreten Einzelbeispiel sichtbar zu machen“ –, bei den Schweizern sei das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem genau umgekehrt beurteilt worden: „Sie [die Schweizer] vertreten den Gedanken des ‚Primats der Begebenheit vor dem Satz‘“.⁷³⁸ Wie bei Dubos solle hiernach nicht der Verstand sondern die Einbildungskraft die zentrale „Aufgabe der Poesie“ übernehmen, das Gemüt zu bewegen und zu rühren; im Unterschied zu Dubos solle sich diese Wirkung aber nicht im Pathetischen erschöpfen: „Die Rührung der Phantasie soll vielmehr der vernünftigen Einsicht den Weg bahnen und ihr im Gemüt des Hörers Eingang verschaffen“; und damit wiederum rückten für die Schweizer Metaphern und Gleichnisse „ins Zentrum der Poesie“.⁷³⁹

Moses Mendelssohn hielt eine Theorie des Schönen für geeignet, zugleich die geistigen Fähigkeiten und den Charakter des Menschen zu ergründen: „In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet, und der Kunstrichter in Vernunftschlüssen auflöset, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen.“⁷⁴⁰ Für Mendelssohn wäre also die *Seele* nicht nur ein Gegenstand der Metaphysik sondern auch ein Gegenstand der Ästhetik.⁷⁴¹ Auch die geistige Tätigkeit des Menschen ist eng mit der Tätigkeit des Gefühls verknüpft: „Unsere Empfindungen werden jederzeit von einem bestimmten Grade des Wohlgefallens, oder des Mißfallens begleitet. Man kann sich eben so wenig einen Geist ohne das Vermögen zu lieben und zu verabscheuen, als ohne Vorstellungskraft gedenken.“⁷⁴² Während die „schönen Wissenschaften“ (*belles lettres*) – „Dichtkunst und Beredsamkeit“ – eher mit „willkürliche[n] Zeichen“ arbeiteten („Töne und| Buchstaben“)⁷⁴³; seien die „schönen Künste“ (*beaux arts*) – „Ma|lerey, Bildhauerkunst, Baukunst, Musik und Tanzkunst“ – weitgehend auf die Verwendung „natürliche[r] Zeichen“ eingeschränkt, wobei die Musik die „Werkzeuge des Gehörs“ und alle anderen Künste die „Werkzeuge des Gesichts“ ansprächen.⁷⁴⁴

⁷³⁷ Ebd., S. 350 f.

⁷³⁸ Ebd., S. 351.

⁷³⁹ Ebd., S. 351.

⁷⁴⁰ M. Mendelssohn: *Hauptgrundsätze schöner Wissenschaften & Künste* (Anm. 321), S. 97.

⁷⁴¹ Otto F. Best: „Einleitung“. In: Ders. (Hrsg.): *Moses Mendelssohn: Ästhetische Schriften in Auswahl*. – 2., unveränd. Aufl. (1. Aufl. von 1974). – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986 (= Texte zur Forschung, Bd. 14), S. 1–24. – Vgl. auch: Klaus-Werner Segreff: *Moses Mendelssohn und die Aufklärungsästhetik im 18. Jh.* Bonn: Bouvier, 1984 (= Abh. zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 187).

⁷⁴² Ebd., S. 100.

⁷⁴³ Ebd., S. 119 f.

⁷⁴⁴ Ebd., S. 121 f.

Der „Endweck“ der *poetischen* und der *rhetorischen* Wissenschaft entspreche dabei jeweils Baumgartens Definition eines Gedichts als einer „sinnlich-vollkommene[n] Rede“, den die Dichtkunst solle durch eine solche „gefallen“ und die Beredsamkeit durch eine solche „überreden“. ⁷⁴⁵ Johann Georg Sulzer hat die „*Beredsamkeit*“ zusätzlich von der „*Wolredenheit* [sic!]“ unterschieden; diese sei bloß ein Schmuck, während jene „den ersten Rang unter den schönen Künsten“ behaupten könne:

„Sie [d. i. die Beredsamkeit] ist offenbar das vollkommenste Mittel, die Menschen verständiger, gesitteter, besser und glücklicher zu machen. Durch sie haben die ersten Weisen die zerstreuten Menschen zum gesellschaftlichen Leben versammelt, ihnen Sitten und Gesetze beliebt; durch sie | sind Plato, Xenophon, Cicero, Rousseau, zu Lehrern der Menschen worden. Sie unterrichtet einzelne Menschen und ganze Gesellschaften von ihrem wahren Interesse; durch sie werden die Empfindungen der Ehre, der Menschlichkeit und der Liebe des Vaterlandes in den Gemüthern rege gemacht.“ ⁷⁴⁶

Johann Gottfried Herder hat sich insbesondere gegen Kants Gedanken des *interesselosen Wohlgefallens* gewendet (vgl. KU B16). Das Schöne ist laut Herder vielmehr gerade durch Interesse bestimmt. Es ist nicht die symbolische Darstellung des Guten, was der Schönheit eine allgemeine Verbindlichkeit verleiht, sondern alles Gute führt umgekehrt erst durch die Schönheit ein Interesse bei sich. ⁷⁴⁷ Im Unterschied zu Schiller allerdings ist das Schöne für Herder nicht Spiel, sondern ein „sinniger Ernst“ ⁷⁴⁸. Die Entgegensetzung von *Spiel* und *Ernst* bietet eine Möglichkeit, ästhetische Konzeptionen zu unterscheiden.

In Herders Schriften zur Ästhetik findet sich ein Moment der Aufklärung, das abermals deutlich macht, wie der Inhalt philosophischer Bestimmungen von der Perspektive auf den Gegenstand abhängt. In seinem Aufsatz über die *Plastik* lieferte Herder eine Einteilung der schönen Künste, indem er diese auf „die drei größten Medien der allweisen Schöpfung“ zurückführte, „mit denen sie alles fasst, alles umschänket“, nämlich *Raum*, *Zeit* und *Kraft*; den „Raum“ ordnet Herder dem Gesichtssinn bzw. der Fläche zu, die „Zeit“ dem Gehör bzw. dem Ton und die „Kraft“ dem Gefühl bzw. dem Körper. ⁷⁴⁹ Bereits bei Lessing findet sich die Unter-

⁷⁴⁵ Ebd., S. 120.

⁷⁴⁶ J. G. Sulzer: Art. „Beredsamkeit“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. I, S. 364–380: S. 366 f.

⁷⁴⁷ J. G. Herder: „Kalligone“ [1800]. In: *Werke* (Anm. 513), Bd. VIII: Schriften zu Literatur u. Philosophie 1792–1800. Hrsg. u. komm. v. Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1998 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 154), S. 641–964: I, 195.

⁷⁴⁸ Ebd., III, 290.

⁷⁴⁹ Ders.: „Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume“ [1786, entst. 1768–1770]. In: *Werke* (Anm. 513), Bd. IV: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hrsg. u. komm. v. Jürgen Brummack & Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Klassiker-Verl., 1994 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 105), S. 243–326: S. 257.

scheidung von „Künsten im Raum“ und „Künsten in der Zeit“.⁷⁵⁰ In seinen *Kritischen Wäldern zur Ästhetik* hatte Herder noch, darauf Bezug nehmend, den Raum der *bildenden Kunst* zugeordnet – die er wie Lessing auf die Malerei einschränkte⁷⁵¹ –, die *Zeit* der *Musik* und die *Kraft* der *Poesie*.⁷⁵² Wenn Herder nun die *Kraft* im (tastenden) *Gefühl* am Werk sieht, dann ist damit zugleich gesagt, dass die Bildhauerkunst im Zentrum der Künste steht und dass das ‚Gefühl‘ das Primäre, das Fundierende aller übrigen Künste sein soll.⁷⁵³

Daran lässt sich zum einen sehen, dass Herder wiederholt versucht, *Analogien* zu bilden, die es ermöglichen sollen, metaphysische Bestimmungen aus dem empirischen Material allererst abzuleiten, ohne sie voraussetzen zu müssen.⁷⁵⁴ In der Geschichtsphilosophie verfährt Herder ganz ähnlich. Dies hat Kant in seiner *Reension* zu Herders *Ideen* kritisiert.⁷⁵⁵ Zum anderen aber lässt sich sehen, wie der jeweils behandelte Gegenstand jeweils auch ins Zentrum aller angrenzenden Bestimmungen rückt, die im jeweiligen Gegenstandsbereich relevant sind. Man könnte also die These wagen, dass Herder unreflektiert ebenfalls ein reflektiertes

⁷⁵⁰ Vgl. Jürgen Brummack & Martin Bollacher: „[Kommentar zu] Herders *Plastik*“. In: *Werke* (Anm. 513), Bd. IV, S. 997–1075: S. 1046 [Anm. 257,26]: verweist auf „[Kommentar zu] Herders *Zum Sinn des Gefühls*“. In: Ebd., S. 978–996 [Anm. 236,31 f.], hier: S. 992.

⁷⁵¹ Vgl. G. E. Lessing: *Laokoon* (Anm. 123), S. 6: „Noch erinnere ich, daß ich unter dem Namen der Malerei die bildenden Künste überhaupt begreife [...]“.

⁷⁵² Vgl. J. G. Herder: „Kritische Wälder. Oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maasgabe neuerer Schriften“ [1769]. In: *Werke* (Anm. 513), Bd. II: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Hrsg. u. komm. v. Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 95), I, 16.

⁷⁵³ Vgl. J. Brummack & M. Bollacher: „Komm. zu Herders *Zum Sinn des Gefühls*“ (Anm. 749). In: *Werke*, Bd. IV, S. 992 f. [Anm. 236,31 f.]: „Wirkungs- | geschichtlich wichtig geworden ist die Reaktion Kants darauf. Er weist darauf hin, daß zu der *Zeit*, da er noch dogmatisch ‚die Begriffe Raum, Zeit und Kraft als die drey Grundbegriffe aller Synthesis aufgestellt‘ habe, Herder zu seinen Hörern gehörte (AA 17, S. 257; vgl. AA 28, S. 1354), und veranlaßt damit höchstselbst die Einschätzung, daß in Herder ein stehengebliebener ‚Kantianer von Jahre 1765‘ sich zum Kritiker des reifen Kant aufgeworfen habe (Haym, Bd. I, S. 41). Historisch ist Kants Hinweis richtig. Es fällt aber auf, wie ihn seine kritische Sprache (‚drei Grundbegriffe aller Synthesis‘) von seinem vorkritischen Denken trennt. Was Herder durch Kant zugekommen ist, dürfte etwas dessen Reflexionen Nr. 264–266 zu Baumgartens Paragraphen über die Sinne entsprechen: ‚Durch Gesicht der Raum (...); durch das Gehör die Zeit (...); durch Gefühl die substantz. Weil aber substantz nicht ohne accidentia ist, diese aber modificationes des Raumes und der Zeit seyn, so enthält das Gefühl alles: aber die formen werden durch Gesicht und Gehör besser unterschieden‘ (Nr. 265) [...]“ – Vgl. A. G. Baumgarten: *Metaphysica* (Anm. 334), S. [Pars III, Cap. I, Sec. III: Sensus, S. 187–197 (§§ 534–556)]. – Vgl. I. Kant: „Reflexionen zur Metaphysik“. In: AA, Bd. XVII, S. 257 [Seite II]: „Alle ideen der metaphysik sind analytisch, außer von Raum, Zeit und Kraft.“

⁷⁵⁴ Vgl. J. Brummack & M. Bollacher: „Komm. zu Herders *Zum Sinn des Gefühls*“ (ebd.), S. 993 [Anm. 236,31 f.]: „Das Bemerkenswerte an dieser Stelle ist der Versuch, im Zusammenhang der anthropologischen Kehre die traditionelle Einteilung der Metaphysik in der Sinnlichkeit zu fundieren (statt die Metaphysik vorauszusetzen und deren Begriffen die Sinne zuzuordnen).“

⁷⁵⁵ S. o. [Kap. VIII, Abs. 2, S. 202 f.].

Urteil als Bedingung seiner Arbeit voraussetzt. Da alles mit allem zu einem dynamischen Ganzen sich verfügt, kann von jedem Teil aus das Allgemeine sichtbar werden, in das er eingebettet ist. Herders Untersuchungen sollten, wie ein Kunstwerk, bereits alles *in sich* enthalten, was erforderlich sei, um das untersuchte Phänomen auf seinen Grund zurückführen zu können. Infrage steht aber nach wie vor, welches denn der ‚wahre‘ Grund des Schönen sein könnte.

XI. Die Zweckmäßigkeit der Kunst bei Kant

1. Die synthetische Leistung der reflektierenden Urteilskraft

„Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt“ (KU B260).

Mit der *Kritik der Urteilskraft* beschließt Kant im Jahre 1790 nach eigenen Worten sein „ganzes kritisches Geschäft“ (KU BX). Gerade weil die Philosophie bloß in zwei Teile zerfällt – „in die theoretische und die praktische“ (KU BXVII) – hält Kant eine dritte Kritik für jenen Geschäftsabschluss für erforderlich.⁷⁵⁶ Seit Platon ist das Schöne auf unterschiedliche Weise mit dem Guten verbunden gedacht worden.⁷⁵⁷ Nicht zuletzt die Grundlegung der Ästhetik als eigenständige Disziplin bei Baumgarten konfrontierte in der Folge dezidiert mit der Frage, welches Verhältnis Ästhetik und Moralphilosophie fortan zueinander und welchen Status beide Disziplinen innerhalb der Philosophie haben sollten.⁷⁵⁸ Die ästhetischen Theorien des achtzehnten Jahrhunderts vor Kant haben die Frage nach einem objektiven Prinzip des Schönen entweder bejaht oder bestritten. Die Vertreter eines Empirismus des Geschmacks haben das Schöne auf individuell-subjektive Sinnenreize gegründet, deren Regelmäßigkeit nur in der Gewohnheit liegt und so letztlich bei Wahrscheinlichkeiten und Konventionen stehen bleiben muss, was – konsequent weitergedacht – in den Skeptizismus führt.⁷⁵⁹ Die Vertreter eines Rationalismus des Geschmacks, wie Baumgarten und Mendelssohn, haben das Schöne auf die Idee der (sinnlichen) Vollkommenheit bezogen, so dass die Gebundenheit des Geschmacks an die empirische Subjektivität der ästhetischen Erfahrung unberücksichtigt blieb und sich folglich nicht erklären ließ, weshalb die ästhetischen Urteile der Individuen voneinander abweichen, ohne dass diese Erklärung zum Dogmatismus geriet.⁷⁶⁰ Kant versuchte, beide Positionen zu widerlegen und vereinte zugleich deren Wahrheitsgehalt, indem er auch in der Kritik des Geschmacks eine Kopernikanische Wende vollzog und den Bestimmungsgrund für die Behauptung der Allgemeingültigkeit von Geschmacksurteilen ins Subjekt verlagerte.

Ein ästhetisches Urteil bleibt einerseits subjektiv – wie beim Empirismus des Geschmacks – hängt aber nicht von *Reiz und Rührung* ab, sondern bewertet bloß das Lebensgefühl des Subjekts, *als ob* das Urteil in bestimmten Eigenschaften des

⁷⁵⁶ S. o. [Kap. V, Abs. 4, S. 129 f.].

⁷⁵⁷ S. o. [Kap. III, bes. S. 60 f.].

⁷⁵⁸ S. o. [Kap. IV, Abs. 3, S. 98 ff.].

⁷⁵⁹ S. o. [Kap. X, Abs. 1, S. 273 f.].

⁷⁶⁰ S. o. [Kap. X, Abs. 3, bes. S. 288 f.].

empirischen Gegenstandes gründete. Andererseits fordert ein Geschmacksurteil allgemeine Beistimmung – wie beim Rationalismus des Geschmacks – bezieht sich aber nicht auf den Vernunftbegriff der *Vollkommenheit*, sondern bloß auf die Art der Reflexion selbst, *als ob* dabei nach notwendigen Prinzipien verfahren werden könnte.

Mit der Unterscheidung des *Schönen* vom *Angenehmen* und vom *Guten* stellt Kant den spezifischen Charakter der (*ästhetischen*) *Gunst* (vgl. KU B303, Fußn.) gegenüber (*sinnlicher*) *Neigung* und (*moralischer*) *Achtung* heraus (vgl. KU B15). So wird das Schöne einerseits aufgewertet. Andererseits scheint diese ‚Autonomie‘ des Ästhetischen dem Primat des Sittlichen geschuldet. Wären nämlich das Wohlgefallen am Schönen, am Angenehmen und am Guten hinsichtlich ihrer Quellen und Prinzipien indifferent, dann ließe sich nicht begründen, weshalb die *sittliche* Lebensführung einer *hedonistischen* oder *kontemplativen* vorzuziehen sei. Das Ziel wäre dann in jedem Fall die Beförderung der (eigenen) Glückseligkeit.⁷⁶¹

Die These von der Autonomie des Ästhetischen erfüllt demnach eine doppelte Funktion. Zum einen soll sie eine eigene Quelle des Wohlgefallens am Schönen aufzeigen, nämlich das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand. Das Schöne ist damit frei von Zwecken und damit weder Selbstzweck, wie das Gute, noch Mittel zum Zweck, wie das Angenehme oder das Nützliche. Zum anderen soll jene These mittelbar den Primat des moralisch Guten kenntlich machen, das zwar ebenfalls im Urteil von Wohlgefallen begleitet wird, dem aber formal die Autonomie des moralischen Subjekts zugrunde liegt, sofern die Bestimmung des Willens mit dem moralischen Gesetz in Übereinstimmung gebracht wird.

Das Schöne erhält dadurch eine Mittelstellung zwischen der subjektiven Empfindung sinnlicher Lust beim Angenehmen und dem seinem Bestimmungsgrunde nach objektiven moralischen Interesse am Guten; ohne auf diese beiden Sphären einen *direkten* Einfluss zu haben, aber auch ohne von ihnen abhängig zu sein. Hegel sprach in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* davon, dass die Kunst im Laufe der ihrer Rezeptionsgeschichte sowohl *affirmativ* als Mittel zu „höheren Zwecken“, als auch *aversiv* als Beförderung von „Müßiggang“ und „Frivolität“ beurteilt worden sei.⁷⁶² Damit wird nicht nur ein Selbstzweck der Kunst sondern ihre Zweckmäßigkeit überhaupt fraglich. Hegels Dreiteilung von *höheren Zwecken*, *Müßiggang* und *Frivolität* scheint der Trias von *Sittlichkeit*, *Kontemplation*

⁷⁶¹ Kant trennt das Schöne damit nicht nur vom kategorischen Imperativ der Sittlichkeit, sondern auch von allen hypothetischen Imperativen, die der Beförderung der Glückseligkeit dienen, wie er sie in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bestimmt hat. Solche ‚Klugheits-Imperative‘ schreiben „die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit“ vor (GMS 416). Damit sind sie zwar, was den Zweck betrifft, *assertorisch*, was die aber die Form betrifft, bleiben sie *hypothetisch* (vgl. GMS 415 f.). Das Schöne lässt sich demnach weder in *moralischer* noch in *pragmatischer* Hinsicht vereinnahmen. – S. o. [Kap. VII, Abs. 1 b), S. 200].

⁷⁶² Vgl. G. W. F. Hegel: „Ästhetik“ (Anm. 11). In: *Werke*, Bd. XIII, S. 17 [Einl., S. 13–124].

und *Hedonismus* verwandt zu sein. Kant hat versucht, beide Konsequenzen einer Eigenständigkeit des Schönen zu vermeiden. Weder sollte das Schöne (der Kunst oder der Natur) *Selbstzweck* sein wie das Gute, noch *Mittel* zu irgendeinem Zweck (also auch nicht zum Guten), sondern es sollte *ohne* Zweck sein und doch *formal zweckmäßig* bleiben. Hegel verwies treffend auf das Problem, an dem sich auch Kant abarbeiten musste: Wenn das Schöne eine wie auch immer geartete Eigenständigkeit hat, wie lässt es sich dann in seinem Verhältnis zu den anderen Arten des Wohlgefallens bestimmen?

Die moralische Funktion der Autonomie des Ästhetischen ist bei Kant eine *mittelbare*, eine bloß *indirekte*. Sie ist keine Folge der ästhetischen Erfahrung – die als solche nicht notwendig ist –, sondern ergibt sich aus der prinzipiellen Differenzierung der Bestimmungsgründe des Angenehmen, des Schönen und des Guten, was deren Systematik mit Bezug auf ein Apriori erst herauszustellen erlaubt (vgl. KU B112). Mit Kant ist die Frage nach den Bedingungen des Schönen primär nicht auf die Eigenschaften von Gegenständen gerichtet sondern bloß auf die *Form* des Urteils. Während Kant die Reduktion seiner Untersuchung logischer und moralischer Urteile auf die bloße Formalität durch deren theoretische und praktische Anwendungsgebiete gerechtfertigt hatte, indem sich erst dadurch, dass von allem empirischen Inhalt abstrahiert werde, die transzendentalen Bedingungen wissenschaftlicher Forschung und moralischen Handelns bestimmen ließen; während selbst die Untersuchung der Form teleologischer Urteile noch etwas zum Verständnis der Relation von Subjekt und Objekt beitrug, indem sie aufzeigte, wie es mit kritischem Bewusstsein sinnvoll ist, eine Zweckmäßigkeit der Natur anzunehmen: so scheinen ästhetische Urteile weder für einen logischen noch einen moralischen Gebrauch relevant zu sein. In der *Analytik des Schönen* wird das Geschmacksurteil ausschließlich *formal* als zweckmäßig bestimmt.

Würde Kant an dieser Stelle stehen bleiben, dann liefe nicht nur das Schöne sondern auch der gesamte Bereich des künstlerischen Schaffens und Wirkens Gefahr, aus den Sphären der theoretischen und der praktischen Philosophie und somit aus der Philosophie insgesamt herauszufallen. Tatsächlich tut er dies jedoch weder bei Kant noch der Sache nach. Vielmehr sind das Natur- und das Kunstschöne im Spannungsfeld von Theorie und Praxis auf das menschliche Vermögen gegründet, Lust und Unlust zu empfinden und nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Anwendung zu bringen. Die Autonomie des moralischen Subjekts kann in der Autonomie des Ästhetischen einen ‚symbolischen‘ Ausdruck finden, gerade weil die Formen von logischen, moralischen und ästhetischen Urteilen voneinander getrennt sind.

Damit kann Kant einerseits das rationalistische Moment des Schönen betonen, ohne dafür eine objektive Verbindlichkeit beanspruchen zu müssen. Andererseits kann er das empiristische Moment berücksichtigen, ohne die sinnliche Empfindung zum alleinigen Grund des Wohlgefallens erklären zu müssen. Die Forderung nach *Allgemeingültigkeit* und der Begriff des *Habitus* können in Kants Bestim-

mung des Geschmacksurteils integriert werden. Damit ist zugleich das, was als schön gilt, zumindest im formalen Sinne ähnlich ambivalent bestimmt, wie in der französischen Aufklärung: als Gegenstand der Kritik einerseits und als Mittel zur Kritik andererseits.

Die ästhetische Reflexion kann die Urteilskraft darin üben, die Fesseln der Bevormundung abzulegen. Bei Kant wird die Möglichkeit eines solchen subjektiven und doch allgemeine Zustimmung fordernden Urteils auf ihre Voraussetzungen hin befragt. Die Funktion der ästhetischen Urteilskraft ist somit nicht *praktisch*, sondern selber *ästhetisch*: Durch die Reflexion auf das Schöne und Erhabene kann der Mensch sich in spezifischer Weise seiner eigenen theoretischen und praktischen Erkenntnisarten bewusst werden, gerade weil er hier nichts anderes ‚erkennt‘, als wie er sich selbst fühlt. Wenn innerhalb der philosophischen Ästhetik mit Kant überhaupt von einer ‚Erkenntnis‘ gesprochen werden kann, dann von einer *Selbst*-Erkenntnis.

Die synthetische Leistung der reflektierenden Urteilskraft besteht darin, das Verfahren der Synthesis von theoretischem Begriff und empirischer Anschauung *in Analogie* mit dem Verfahren der Synthesis von Zweckidee und Willensbestimmung beurteilen zu können. Die ästhetische Reflexion ist einerseits indirekt auf das Sinnliche bezogen, indem ihr Verfahren analog zu demjenigen vorgestellt wird, einen sinnlichen Gegenstand nach den Kategorien des Verstandes zu bestimmen, ohne dass damit tatsächlich ein Objekt bestimmt würde (*Erkenntnis überhaupt*); die ästhetische Reflexion ist andererseits indirekt auf das Übersinnliche bezogen, indem sie eine Zweckidee zum Prinzip dieser Art der Reflexion einsetzen kann, ohne damit die Grenzen des Erkennbaren zu überschreiten oder das Begehungsvermögen tatsächlich zu bestimmen (*Vorstellung eines Gesetzes überhaupt*).

Einer Untersuchung des Geschmacksurteils ist es gar nicht um das Vermögen zur Bestimmung empirischer Gegenstände oder intelligibler Werte zu tun, sondern um das Vermögen zur Bestimmung der Art und Weise, in der sie beurteilt werden können. Auf Seiten des Sinnlichen läuft die Beurteilung keine Gefahr, ‚falsch‘ zu sein, weil sie subjektiv ‚wahr‘ sein kann, wie auch immer sie ausfallen mag. Auf Seiten des Übersinnlichen läuft die Beurteilung ebenfalls keine Gefahr, die Sittlichkeit zu korrumpieren, weil ein Geschmacksurteil nur dann zu Recht allgemeine Zustimmung fordern kann, wenn sein Gegenstand das moralisch Gute symbolisiert, weil jenseits der empirischen Objektwelt, allein das moralische Gesetz subjektiv- und objektiv-allgemein zugleich sein kann.

Kant sprach im fünften Kapitel der *Einleitung zur Kritik der Urteilskraft* von einer ‚*Heautonomie*‘ der Urteilskraft.⁷⁶³ Die Urteilskraft ist das Vermögen, „das

⁷⁶³ Vgl. B. Recki: *Ästhetik der Sitten* (Anm. 17), S. 51 f. – Dass Kant im folgenden nur noch von der ‚*Autonomie*‘ der Urteilskraft spricht, führt Recki (ebd., S. 15, Fußnote) mit Bartuschat (1974) zum einen darauf zurück, dass der Begriff ‚*verwirrend*‘ sein könnte, weil er ‚*Kants eigene*

Besondere als enthalten unter einem Allgemeinen zu denken“ (KU BXXXVI). In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte es bezüglich der Dreiteilung der oberen Erkenntnisvermögen, nebst ihren Erkenntnisfunktionen noch geheißen: der Verstand ist „das Vermögen der Regeln“ oder der „Begriffe“ (KrV B171; 199), die Urteilskraft ist „das Vermögen unter Regeln zu subsumieren“ (KrV B171), und die Vernunft ist das „Vermögen mittelbar zu schießen“ oder allgemein das „Vermögen der Prinzipien“ (KrV B355; 357).⁷⁶⁴ In der *Kritik der Urteilskraft* geht es vorrangig um diejenigen Regeln, die nicht bereits *gegeben* sind, wenn darunter subsumiert wird.

Um die Urteilskraft als das „Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft“ einsetzen zu können (KU B XXII), nahm Kant eine Unterteilung vor in die *bestimmende* und die *reflektierende* Urteilskraft. Um der Gefahr zu entgehen, dadurch das Problem der Vermittlung des *Natur-* und *Freiheitsbegriffs* bloß auf eine andere Ebene zu verschieben, dürfte Kant damit kein ‚neues Vermögen‘ gemeint haben, sondern bloß einen Unterschied der Verfahrensweise beziehungsweise der Anwendung *desselben* Vermögens; nämlich dessen unterschiedlichen Gebrauch. Die Urteilskraft wird *bestimmend* gebraucht, wenn beide Glieder gegeben sind, und das Besondere unter das Allgemeine subsumiert wird; sie wird hingegen *reflektierend* gebraucht, wenn „nur das Besondere gegeben [ist], wozu sie das Allgemeine finden soll“ (KU BXXXV f., kursiv v. Verf.).

Den bestimmenden Gebrauch der Urteilskraft hatte Kant bereits in den ersten beiden Kritiken untersucht: Die objektiven Prinzipien sind entweder *Naturbegriffe* der theoretischen Vernunft für den Verstandesgebrauch oder *Freiheitsbegriffe* der praktischen Vernunft für das Begehungsvermögen. Sowohl die theoretisch als auch die praktisch gebrauchte Urteilskraft verfährt demnach *bestimmend*: jene in Ansehung der *Kategorien der Natur*, diese in Ansehung der *Kategorien der Freiheit*. Für den reflektierenden Gebrauch der Urteilskraft lässt sich – „nach der Analogie“ mit dem bestimmenden Gebrauch (KU BXXXI) – höchstens ein subjektives Prinzip vermuten. Das Allgemeine wäre dann nicht in der Form einer Regel oder eines Gesetzes vorgegeben, wohl aber als ein Maßstab zur Orientierung innerhalb der theoretischen und der praktischen Sphäre des Urteilens. Ein solches Prinzip ist nach Kant die *Zweckmäßigkeit*.⁷⁶⁵ Sie ist ein transzendentes Prinzip für die Urteilskraft, wie für den Verstand die *Gesetzmäßigkeit* und für die Vernunft der *Endzweck* (vgl. KU BLVIII).

Hegel fasste diese Analogie so auf: „Zwischen dem Verstand und der Vernunft ist nun die Urteilskraft, wie zwischen dem Erkenntnis- und Begehungsvermögen

Schöpfung“ sei, zum anderen bedürfe Kant seiner im folgenden eigentlich nicht mehr, da es ihm ausschließlich um „eben die Autonomie des Ästhetischen“ in ihrer „Eigenart gegenüber der Spontaneität des Verstandes und der Autonomie der praktischen Vernunft“ gehe.

⁷⁶⁴ S. o. [Kap. V, Abs. 1, S. 108].

⁷⁶⁵ S. o. [Kap. V, Abs. 3 b), S. 119 ff.].

Lust und Unlust [...].⁷⁶⁶ Nach Kant ist es legitim, ein Prinzip der Zweckmäßigkeit – „nach der Analogie zu urteilen“ (KU BXXII) – anzunehmen, weil sowohl das Erkenntnisvermögen als auch das Begehungsvermögen ein apriorisches Prinzip haben, jenes die Gesetzmäßigkeit, dieses den Endzweck. Ein subjektives Prinzip kann sowohl für die Kunst angenommen werden, indem es hier möglich ist, eine „Kausalität nach Ideen [...] der Natur der Analogie nach unterzulegen“ (KU B320), als auch für die Vorstellung eines höchsten Wesens, „welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist“ (KU B333), und dessen Eigenschaften wir uns „nur der Analogie nach denken können“ (KU B345). Diese beiden Sphären, die göttliche und die menschliche, werden so ihrerseits in Analogie zueinander vorgestellt (vgl. KU B449 f.). Wenn es für „eine moralisch-notwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare *Absicht*“ erforderlich wäre, sich auf ein höchstes Wesen zu berufen, dann hätte diese „bloß nach der Analogie“ erzeugte Vorstellung „in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische), alle erforderliche Realität“ (KU B482).⁷⁶⁷

Wenn nun die Urteilskraft auf die Zweckmäßigkeit eines Gemütszustandes hinsichtlich des immer bloß subjektiven Gefühls der Lust und Unlust reflektiert, dann ist ihre Form ästhetisch. Wenn die Urteilskraft auf die Zweckmäßigkeit eines empirischen Gegenstandes hinsichtlich seiner objektiven Beschaffenheit reflektiert, dann ist ihre Form teleologisch. Damit ergibt sich sowohl eine Trennung der von Kant durchgeführten Untersuchung in eine Kritik der ästhetischen Urteilskraft und der teleologischen Urteilskraft hinsichtlich des Anwendungsbereiches der reflektierend gebrauchten Urteilskraft, nämlich zum einen die subjektive, zum anderen die objektive Zweckmäßigkeit. Es ergibt sich aber auch der Zusammenhang beider Bereiche durch das gemeinsame apriorische Prinzip der Zweckmäßigkeit der *einen* Urteilskraft, nach dem sie bei der Reflexion verfährt.⁷⁶⁸ Wenn Kant also der Urteilskraft im reflektierenden Gebrauch die Attribute *teleologisch* oder *ästhetisch* hinzusetzt, dann sind auch damit keine eigenständigen Vermögen gemeint, sondern unterschiedliche Funktionen der Reflexion, für die sich die Urteilskraft selbst ein Prinzip gibt, das seine Quelle wiederum in der Vernunft haben muss, weil es der Erfahrung vorhergeht.

Die teleologische Urteilskraft orientiert sich am „Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze)“ (KU B XXIX f.). In der Erfahrung wird das Subjekt mit einer unendlichen Vielheit von einzelnen

⁷⁶⁶ G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XX, S. 379 [Teil III, Abs. 3b: Kant, S. 328–386].

⁷⁶⁷ S. o. [Kap. VIII, Abs. 3 a), S. 227 f.].

⁷⁶⁸ Schopenhauer sah eine große „Inkonsequenz“ darin, dass Kant der Urteilskraft ein eigenes Prinzip der Zweckmäßigkeit zuspricht, nachdem er dies in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht für nötig befunden habe, vgl. A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. I, S. 672 [Kritik der Kantischen Philos.].

Naturerscheinungen konfrontiert, die zunächst unverbunden nebeneinander stehen und auch für sich selbst keine Einheit bilden. Die dafür aufgestellten empirischen Gesetze können weder der Gesetzgebung des Verstandes widersprechen, weil diese für alle Gegenstände möglicher Erfahrung konstitutiv ist, noch lassen sie sich daraus vollständig deduzieren, weil jene Gegenstände als Erscheinungen zufällig sind.⁷⁶⁹ Es ist demnach zwar nicht möglich, a priori zu schließen, wie die empirischen Gegenstände tatsächlich nach Gesetzen „bestimmt“ sind, wohl aber ist es möglich zu fordern, dass sie überhaupt gesetzmäßig „bestimmbar“ sein sollen (vgl. KU B XXXII). Denn alles, für das dies nicht gälte, wäre ohnehin unbestimmbar. Das Apriorische eines Naturgesetzes besteht nicht in seinem *Inhalt*, sondern allein in seiner *Form*. Kant fragt nun nach der Bedingung der Möglichkeit, einen systematischen Zusammenhang „empirischer Gesetze zu einem Ganzen der Erfahrung“ voraussetzen zu können, also die Natur als ein „durchgängi[g]“ bestimmtes Ganzes vorzustellen (KU B XXXIII).

Einerseits können sinnliche Gegenstände demnach ausschließlich nach der allgemeinen Gesetzgebung des Verstandes bestimmt werden. Ein Prinzip für das reflektierende Verfahren der Urteilskraft kann also nicht in die gesetzmäßige Sphäre des Verstandesgebrauchs eingreifen und bestimmt insofern nicht, „wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll“ (KU BXXXI, kursiv v. Verf.). Andererseits unterliegt dieses Sollen aber nicht der praktischen Gesetzgebung der Vernunft, weil es nicht wie diese nach einer Kausalität aus Freiheit auf das Übersinnliche bezogen und folglich unbeding, sondern nach der Naturkausalität auf das Sinnliche bezogen und folglich bedingt ist. Es handelt sich also um ein „subjektives Prinzip (*Maxime*) der Urteilskraft“, wonach, ohne dabei ein objektives Gesetz voraussetzen zu können, gefordert wird, dass unsere subjektive Erkenntnisart ihrem Objekt adäquat sein soll, bzw. umgekehrt, dass die Naturpobjekte tatsächlich so bestimmt sein sollen, wie wir sie uns überhaupt nur begrifflich machen können. In dieser Weise kann die Natur aber nur dann beurteilt werden, wenn das Subjekt bereits über ein der Erfahrung vorhergehendes formales Prinzip verfügt, nach dem es dabei verfährt, nämlich das „Prinzip der Zweckmäßigkeit [der Natur] für unser Erkenntnisvermögen“ (KU B XXXIV).

Mit dieser *teleologischen* Bestimmung hat Kant die drei möglichen *ontologischen* Alternativen der Annahme einer Naturkausalität relativiert (vgl. KrV

⁷⁶⁹ In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant die Unterscheidung zwischen Gesetzen nach der ursprünglichen *Form der Gesetzmäßigkeit* (durch bloße Kategorien) und *empirischen Gesetzen* (in Raum und Zeit) eingeführt, wonach sich diese aus jenen „nicht vollständig“ ableiten ließen: „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von der Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung“ (KrV B165).

B99). Darnach könnte die Ursache der Natur in dreierlei Hinsicht beurteilt werden: erstens so, dass die Natur durch „*blinden Zufall*“ da wäre, dann aber ließen sich gar keine Ursache und somit auch kein Zweck ihrer Erscheinungen angeben; zweitens so, dass sie aus „*innerer Notwendigkeit*“ da wäre, dann ließe sich keine äußere Ursache ihrer Zweckmäßigkeit angeben; oder drittens so, dass sie durch eine solche „*äußere Ursache*“ da wäre, dann aber wären diese Ursache und die daraus resultierenden Zwecke bloß dogmatisch gesetzt.⁷⁷⁰ Auch ein Beweis, wonach die notwendige Existenz einer ersten Ursache gerade aus der *Zufälligkeit der Welt (contingentia mundi)* abgeleitet werden sollte, lässt sich aus demselben Grunde nicht führen.⁷⁷¹ Vielmehr ist die Voraussetzung, unter der die Natur allein als ein nach Gesetzen organisiertes Ganzes vorgestellt werden kann, eine solche, die der Mensch selbst in die Natur hineinlegen muss.

Es ist demnach laut Kant zwar nicht nur möglich, sondern auch ganz ‚natürlich‘, die Welt so zu beurteilen, als ob sie willentlich mittels eines Verstandes – der ‚nicht der unsrige‘ ist (KU BXXVII) – für unser Erkenntnisvermögen zweckmäßig eingerichtet worden sei. Damit aber dürfe nicht beansprucht werden, diese Ursache als etwas unabhängig von uns Existierendes erkennen zu können.⁷⁷² Ob diese erste Ursache nämlich existiert, wird durch eine transzendente Untersuchung gar nicht positiv bestimmt, sondern gerade als unbestimmbar ausgeschieden. Hier geht es um den Nachweis, dass das Prinzip der Zweckmäßigkeit für

⁷⁷⁰ Eine ähnliche Variante dieser drei Möglichkeiten findet sich bei: J. F. Blumenbach: *Handbuch der Naturgeschichte* (Anm. 275), S. 1 [Abs. 1: Von Naturalien überhaupt und ihrer Eintheilung in drey Reiche, § 1]: „Alle Körper, die sich auf, und in unserer Erde finden, zeigen sich entweder in derselben Gestalt und Beschaffenheit, die sie aus der Hand des Schöpfers erhalten und durch die *Wirkung der sich selbst überlassenen Naturkräfte* angenommen haben; oder so, wie sie durch Menschen und Thiere, zu *bestimmten Absichten*, oder auch *durch bloßen Zufall* verändert und gleichsam umgeschaffen worden sind.“

⁷⁷¹ Vgl. Art. „Contingenz“. In: *Wb. der philos. Grundbegriffe* (Anm. 240).

⁷⁷² Bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant – obwohl er die transzendentalen Gottesbeweise kritisch widerlegte – zugestanden, dass die Existenz einer notwendigen ersten Ursache, eine natürliche „Foderung [sic!]“ der Vernunft sei (KrV B633). Anders als der *ontologische Beweis* vom Dasein Gottes, wonach sich von der höchsten Realität eines Wesens auf dessen Notwendigkeit schließen lasse, wird mit dem *kosmologischen Beweis* umgekehrt versucht, die Realität eines höchsten Wesens aus der unbedingten Notwendigkeit eines solchen abzuleiten, und dies letztere scheine zumindest, so Kant, eine „natürliche Schlußweise“ zu sein (vgl. KrV B632). Auch die Bestimmung des „Als-ob“ wird bereits in diesem Zusammenhang eingeführt: „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein *regulatives* Prinzip der Vernunft, alle Verbindungen in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um daraus die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen [...]“ (KrV B647). Wenn dieses regulative Prinzip nun zwar ohne möglichen Beweisgrund als ein konstitutives vorgestellt wird, so gehe es dabei doch „ganz natürlich zu“ (KrV B647). In der *Kritik der Urteilskraft* erhält also ein natürliches Verfahren der Urteilskraft mit der Zweckmäßigkeit ein transzendentales Prinzip, mit dem zugleich die Grenze dieses Verfahrens markiert wird.

„unser[e] Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori *möglich sein soll*“, eine notwendige Funktion erfüllt (KrV B25), oder anders formuliert, dass die transzendente Idealität der Zweckmäßigkeit es allererst ermöglicht, die empirische Realität nach der Vernunftidee der Totalität so beurteilen zu können, dass sie zugleich als für uns zweckmäßig organisiert vorstellbar wird.

Der Mensch tritt mit der *Forderung* an die empirische Welt heran, dass er sie in theoretischer Absicht so erkennen *kann*, wie er sie in praktischer Absicht erkennen *will*, nämlich dass sie zweckmäßig organisiert *sein soll*. Kant behauptet nun, dass der Mensch nur dadurch, dass er die äußere Natur als eine für sein Erkenntnisvermögen zweckmäßig eingerichtete bereits voraussetzt – auch wenn er gar nicht darauf reflektiert, was er da voraussetzt –, in der Lage ist, das zu tun, was er tut, wenn er eine Wissenschaft von Naturphänomenen betreibt, indem er sich diese als nach Zwecken organisiert erklärt, obwohl es grundsätzlich unmöglich ist, Zwecke ihrerseits aus der Erfahrung herzunehmen, unter die dabei subsumiert wird. Wenn sich zeigen ließe, dass es sich *tatsächlich* so verhielte und nicht anders verhalten könnte, dann wäre die Zweckmäßigkeit ein Teil der Verstandesgesetzgebung und insofern für alle Gegenstände möglicher Erfahrung objektivreal gültig. Da es aber nicht so ist, und sich die Erfahrung vielmehr dem unmittelbaren Zugriff der Vernunft entzieht, muss die Urteilskraft, wenn sie dem ungeachtet auf Zwecke in der Natur reflektiert, über ein Prinzip verfügen, das gegenüber der Verstandesgesetzgebung autonom ist, ohne damit praktisch-objektiv sein zu können. Die Zweckmäßigkeit muss also ein eigenes apriorisches Prinzip für die reflektierende Urteilskraft sein, *sofern* diese überhaupt etwas zur Erkenntnis beitragen können soll. Und wer zu einem kritischen Umgang mit in reflektierender Weise gewonnen Erkenntnissen befähigt sein will, der sollte darum wissen, dass er das Prinzip einer solchen Betrachtungsart nicht seinerseits aus dem Betrachtungsgegenstand gewinnen kann. Zumindest in diesem kritischen Sinne ist Kants Untersuchung der teleologischen Urteilskraft ungebrochen aktuell.

Die ästhetische Urteilskraft richtet sich eigentlich gar nicht auf extramentale Gegenstände, wie die teleologische, sondern auf die mit einer unbestimmten Vorstellungsart von Gegenständen „verbundene[n]“ Zustände des Subjekts hinsichtlich der „Lust oder Unlust“ (KU BXLIII). Der Mensch ist sich seiner kognitiven Tätigkeit und zumal ihrer formalen Bedingungen nicht immer bewusst. Wenn jedoch Einbildungskraft und Verstand „unabsichtlich“ in Übereinstimmung gebracht werden, indem eine Vorstellungsart von Gegenständen im Sinne einer *Erkenntnis überhaupt* formal zweckmäßig ist, ohne dabei eine bestimmte Erkenntnis der Gegenstände zu liefern, dann erlebt das Subjekt diese Qualität der Reflexion auf seinen eigenen Zustand als lustvoll (vgl. KU XLIV) – dies ist auch beim Schönen der Fall. Wenn nun der Zustand des Bei-sich-selbst-Seins die Ambivalenz aufweist, bei ihm verweilen zu können und Lust zu empfinden, obwohl der die Reflexion veranlassende Sinneneindruck das Vermögen der Erkenntniskräfte übersteigt und somit formal zweckwidrig ist, indem er damit gleichzeitig Unlust

hervorrufen, dann wird das Subjekt seiner eigenen übersinnlichen Natur gewahr und kann so zur Einsicht in den Antagonismus von Sein und Sollen gelangen – dies ist beim Erhabenen der Fall.

2. Die Paradoxien der ästhetischen Vorstellungsart

Die Einteilung der Analytik des Schönen in vier Momente des Geschmacksurteils folgt den vier Titeln der Urteils- und Kategorientafel in der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. KrV B95 & B106). Dies geschieht jedoch mit einer chronologischen Abweichung. Die Urteilsformen der Qualität werden in der Analytik des Schönen vor denen der Quantität abgehandelt. Primär ist hier also nicht der Träger des Prädikats, sondern das Prädikat selbst, oder genauer die Beurteilungsart, wenn ein affirmatives Urteil das Prädikat „schön“ enthält.⁷⁷³ Das Geschmacksurteil wird grundsätzlich untersucht, erstens gemäß der subjektiv wahrgenommenen Eigenschaft (*Qualität*), dass wir etwas intuitiv als schön antizipieren, zweitens gemäß des angeschauten Dingcharakters (*Quantität*), was wir damit konstitutiv als schön setzen, drittens gemäß des analogen Verhältnisses zum Subjekt (*Relation*), warum und wozu wir etwas regulativ als schön erfahren, und viertens die Art und Weise der Beurteilung (*Modalität*), wie und wann wir Schönheit diskursiv überhaupt postulieren.⁷⁷⁴ Die ästhetische Erfahrung, auf die sich das Urteil richtet, ist Martin Seel zufolge durch eine wesentliche Besonderheit gekennzeichnet: „Die Kräfte des Erkennens werden hier nicht zum Erkennen gebraucht: das ist der Kern der zahlreichen paradoxen Bestimmungen, mit denen Kant die ästhetische Einstellung am Beginn der Ästhetik charakterisiert.“⁷⁷⁵

Josef Früchtl zufolge ist das ästhetische Urteil bei Kant seiner Qualität nach „bejahend“, seiner Quantität nach „*einzel*“, der Relation nach „*kategorisch*“ und der Modalität nach „*apodiktisch*“.⁷⁷⁶ Damit jedoch, so Früchtl, könne das Geschmacksurteil streng genommen kein ‚Wahrnehmungsurteil‘ sein, denn ein solches wäre seiner Modalität nach entweder als Erkenntnisurteil problematisch oder als Sinnenurteil assertorisch und könnte demnach entweder eine bloß objektivierbare oder eine rein subjektive Empfindung zum Ausdruck bringen.⁷⁷⁷ Entsprechend dürfte der Begriff der ästhetischen Erfahrung hier bestenfalls ein „Wahrneh-

⁷⁷³ Zu Beginn des zweiten Abschnitts der *Analytik des Schönen* bemerkt Kant, dass sein Inhalt aus dem ersten Abschnitt „gefolgert werden“ könne (vgl. KU B17). Die Veränderung der Reihenfolge hat also einen *systematischen Grund*.

⁷⁷⁴ Vgl. *Tafel der Grundsätze* (KrV B200): (1) *Axiome der Anschauung*, (2) *Antizipationen der Wahrnehmung*, (3) *Analogien der Erfahrung*, (4) *Postulate des empirischen Denkens überhaupt*.

⁷⁷⁵ M. Seel: *Ästhetik des Erscheinens* (Anm. 23), S. 18.

⁷⁷⁶ J. Früchtl: *Ästhetische Erfahrung & moralisches Urteil* (Anm. 27), S. 70.

⁷⁷⁷ Ebd., a. a. O.

mungsurteil dritter Stufe“ genannt werden.⁷⁷⁸ Eine integrative Funktion der ästhetischen Erfahrung könnte laut Früchtel mit Kant dann herausgestellt werden, wenn man den auch von Schiller aufgegriffenen Begriff des ‚Spiels‘ hinzunehme, weil dieser es erlaube, von einem „Zusammenspiel“ der Erkenntniskräfte auszugehen, ohne damit deren prinzipielle „Gegensätzlichkeit“ aufzuheben.⁷⁷⁹ Im Unterschied zu Schiller vertrete Kant allerdings eine puristische Position, wenn diese auch ihrerseits weniger als Kompensation oder Souveränität des Ästhetischen erscheine, denn eher als ein „komplementär- oder interferentiellästhetischer Purismus“, sofern das ästhetische Urteil die nicht-ästhetischen Urteilsformen jeweils zu ergänzen vermöge.

a) *Freiheit der Einbildungskraft: Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz*

Hinsichtlich der ästhetischen und teleologischen Erkenntnisart erscheint die Funktion der *Einbildungskraft* in einem neuen Licht. In der *Kritik der reinen Vernunft* sprach Kant von der Einbildungskraft in einem ambivalenten Sinne als „einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele“ (KrV B103). Dieser Ambivalenz entsprechen die noch in der zweiten Auflage der ersten *Kritik* von 1787 gegebenen Erläuterungen. Kant betrachtete bereits dort nicht die psychologische Funktion der „reproduktiven“ Einbildungskraft nach den *Gesetzen der Assoziation*, sondern die transzendente Funktion der „produktive[n] Einbildungskraft“ nach den *Gesetzen der Spontaneität* (vgl. KrV B151). Zwar ist die produktive Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung für alle theoretischen Erkenntnisse unabdingbar (vgl. KrV B103).⁷⁸⁰ Aber abgesehen von dieser epistemologischen Funktion bleiben die Produkte der Einbildungskraft oftmals eine bloße „Erdichtung“ ohne „Sinn“, metaphysische „Einbildungen“ von Raum und Zeit und phantasmatische Gebilde „in Träumen sowohl als im Wahnsinn“ (KrV BXL, Fußn.; 57; 278).

Obwohl die synthetische Funktion der Einbildungskraft eine Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist, bleibt sie von Prinzipien des „Verstande[s]“ und der „Sinnlichkeit“ abhängig; nämlich sofern „die Einheit ihrer intellektuellen Synthesis“ durch *Begriffe* erzeugt und die „Mannigfaltigkeit der Apprehension“ durch

⁷⁷⁸ Ebd., a. a. O.

⁷⁷⁹ Ebd., S. 72.

⁷⁸⁰ Dem assoziativen Verfahren „nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat)“ stehe die „objektiv[e] Einheit der Apperzeption“ gegenüber (KrV B141). Die produktive Einbildungskraft ist „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“, nämlich „einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“, so dass die Anschauungen „den Kategorien gemäß“ sein können (KrV B151). Für die Kategorien als „Anschauungen überhaupt“ (KrV B154) werden Schemata benötigt: gemäß „einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“ (KrV B179 f.).

Anschauungen gegeben wird (vgl. KrV B164). Unabhängig von der Spontaneität des Verstandes kann die Einbildungskraft scheinbar nichts Sinnvolles produzieren. Selbst die *produktive* Einbildungskraft hat keine ‚autonome‘ Erkenntnisfunktion. Entsprechend gehört sie nicht zu den *oberen*, sondern – wie die Sinnlichkeit – zu den *unteren*, d. i. *abhängigen*, Erkenntnisvermögen. Die „figürliche Synthesis“ der produktiven Einbildungskraft dient also im theoretischen Gebrauch der Erkenntnisvermögen bloß der „intellektuellen Synthesis“ des Verstandes: der *Einheit des Mannigfaltigen* der Anschauung im Begriff (KrV B154; B152).

In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird von dieser Bestimmung der Einbildungskraft nicht wesentlich abgegangen, nur noch einmal bekräftigt, dass die Einbildungskraft letztlich eher auf Gegenstände „*in concreto*“ und weniger auf solche „*in abstracto*“ gerichtet sein sollte (vgl. KpV 67); da es „nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen“, was – wenn dies doch vorkomme – in den „Mystizismus“ führen könne (KpV 71). Wenn der Vernunft in der spekulativen Sphäre keine Grenzen gesetzt werden, dann ist sie auch in der praktischen Sphäre „*allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft*“ preisgegeben (KpV 120). Die Einbildungskraft muss demnach sowohl im theoretischen, als auch im praktischen Gebrauch in Grenzen eingeschlossen werden, um nicht der Schwärmerie oder dem baren Unsinn Vorschub zu leisten.

In der *Kritik der Urteilskraft* würdigte Kant die Einbildungskraft „auch in ihrer Freiheit“ (KU B260). Damit wird die produktive Seite der Einbildungskraft auch unabhängig vom theoretisch-gesetzmäßigen Verstandesgebrauch herausgestellt.⁷⁸¹ Die Einbildungskraft wird numehr unspezifischer als das „Vermögen der Darstellung“ definiert (KU B55), und „Darstellung (*exhibitio*)“ bedeute, „dem Begriff eine korrespondierende Anschauung zur Seite zu stellen“ (KU BXLIX). In der „Kunst“ hilft uns „unsere eigene“ Einbildungskraft, einen Gegenstand zu „realisieren“, dessen Begriff „für uns“ Zweck ist; in der (Technik der) „Natur“ hilft uns die Einbildungskraft, den „organisierten Körpern“ einen Begriff zu „unterlegen“, den wir uns als einen „Naturzweck“ vorstellen (KU BXLIX). Die Gegenstände der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft, nämlich die Vorstellungen einer formalen „Zweckmäßigkeit der Natur“ oder eines realen „Naturzweck[s]“, sind ihrerseits Darstellungen des synthetischen Verfahrens der reflektierenden Urteilskraft selber. Auch in der Sphäre des Ästhetischen müssen der Einbildungskraft Grenzen gesetzt werden, sofern ein gewisses Maß an Ordnung gewahrt bleiben soll⁷⁸²; aber diese Ordnung dient hier keinem vorgegebenen Zweck.

⁷⁸¹ Mit den genannten Einschränkungen hat Kant dies bereits 1783 zugestanden, vgl. Prolog 317.

⁷⁸² Diesen Gedanken äußerte Reinhold bereits 1788 im *Teutschen Merkur*, vgl. K. L. Reinhold: *Einfluß des Geschmacks* (Anm. 572), S. 177: „[...] und ein noch so vilversprechendes Genie wird durch das bloße Uebermaß der Einbildungskraft zum Phantasten [sic!].“

Noch in seiner *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* stellt Kant die Spannung heraus, die im Begriff der Einbildungskraft liegt. Im achtundzwanzigsten Paragraphen heißt es *Von der Einbildungskraft*, diese sei „entweder dichtend (*productiv*), oder bloß zurückrufend (*reproductiv*)“ (Anthr. 167):

„Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder *productiv*, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder *reproductiv*, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüth zurückbringt. Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur erstern Darstellung; alle übrigen setzen empirische Anschauung voraus, welche, wenn sie mit dem Begriffe vom Gegenstande verbunden und also empirisches Erkenntniß wird, Erfahrung heißt. – Die Einbildungskraft, so fern sie auch unwillkürlich Einbildungen hervorbringt, heißt Phantasie. Der, welcher diese für (innere und äußere) Erfahrung zu halten gewohnt ist, ist ein Phantast. – Im Schlafe (einem Zustande der Gesundheit) ein unwillkürliches Spiel seiner Einbildungen zu sein, heißt träumen“ (Anthr. 167).

Die Metaphysik der Natur soll, wie alle Kenntnisse die durch Naturwissenschaft gewonnen werden, für den praktischen Gebrauch durch den Menschen zweckmäßig sein (vgl. Anthr. 119). Diese Forderung nun hat selber einen Grund, der wiederum nur transzendental begründet werden kann. Kant setzt auch in der *Kritik der Urteilskraft* bereits die tatsächliche Anwendung ihrer (noch zu begründenden) Ergebnisse voraus und verfährt insofern – wie auch in den beiden vorangehenden Kritiken – rekursiv. Anders als dort gesteht Kant hier aber weder eine ‚theoretische‘ noch eine ‚praktische Objektivität‘ des transzendentalen Prinzips zu.

Mit der *Autonomie* des Subjekts im reflektierenden Gebrauch der Urteilskraft zeigt sich zugleich die *Grenze* dieser ‚Vorstellungsart‘: Die Reflexion ist frei und entbehrt genau deshalb einer konstitutiven Funktion für die Erkenntnis. Während die Naturgegenstände, deren Zweckmäßigkeit ihrerseits ein Gegenstand der teleologischen Urteilskraft ist, aber weiterhin *auch* der Gesetzgebung des Verstandes unterliegen, so dass die Urteilskraft hier indirekt an der Erkenntnisgewinnung beteiligt bleibt, unterliegt die ästhetische Urteilskraft dieser Einschränkung im Gebrauch der Erkenntnisvermögen nicht: Bei der Beurteilung des Schönen werden die Einbildungskraft und der Verstand gar nicht zu etwas anderem ‚gebraucht‘, sondern treten in ein ‚freies‘ Spiel. In der *Kunst des Genies* bewahrt die Freiheit der Einbildungskraft zugleich ein schöpferisches Moment. Hier kündigt sie von der Fähigkeit, jenseits vernünftiger Gesetze, also *regellos* und doch nicht *unsinnig* tätig sein zu können.

b) *Qualität des Schönen: Wohlgefallen ohne Interesse*

„Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön“ (KU B16).

Mit dem Ausdruck „Geschmack“ bezeichnet Kant im engeren Sinne „das Vermögen der Beurteilung des Schönen“ (KU B3, Fußn.). Im Unterschied zu logischen Urteilen, bei denen wir unser Erkenntnisvermögen auf Naturgegenstände anwenden, und moralischen Urteilen, bei denen wir unser Begehungsvermögen durch Freiheit bestimmt denken, richten wir uns bei ästhetischen Urteilen nach dem Gefühl der Lust und Unlust.⁷⁸³ Das Subjekt urteilt darüber, „wie es sich selbst fühlt“, über sein eigenes „Lebensgefühl“ (KU B4). Indem der Mensch dieses Gefühl vom „ganze[n] Vermögen der Vorstellungen“ isoliert, wird er sich seiner Beurteilungsart „bewußt“ (KU B5). Ein Urteil ist dann ästhetisch, wenn sein „Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann“ (KU B4, kursiv v. Verf.). Auch logische und moralische Urteile haben ein subjektives Moment, bedingt durch die transzendente Idealität ihres Objekts. Sie sind aber in unterschiedlicher Weise zugleich objektiv als Gesetze – nämlich jene theoretisch für die Naturerkenntnis und diese praktisch für die Moral. Der Grund dafür, dass wir uns wohl fühlen, ist aber weder theoretisch noch praktisch gesetzmäßig. Das Schöne gefällt „in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion)“ (KU B5), also darin, *wie* etwas betrachtet oder vorgestellt wird: „Man will nur wissen: ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag“ (KU B6). Wie in der Moral geht es auch in der Ästhetik um das ‚*Wie*‘ der Bestimmung, ohne damit eine konkrete Absicht zu verfolgen.⁷⁸⁴

Kant weist an dieser Stelle auf die Zweideutigkeit des Begriffes „Empfindung“ hin. Gemeint ist hier nicht die „Materie“ der Erscheinung, der Raum und Zeit als deren „Form“ in der *Transzendentalen Ästhetik* gegenübergestellt worden waren (vgl. KrV B34); sondern die „Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust“ (KU B8). Zur Unterscheidung verwendet Kant für diese Art der Empfindung den Be-

⁷⁸³ In diesem Ausgehen vom „Zuschauer“ hat Nietzsche später den „Grundirrtum“ der philosophischen Ästhetik gesehen, die stattdessen von den „Erfahrungen des Künstlers“ ausgehen sollte, vgl. F. Nietzsche: „Genealogie der Moral“ (Anm. 518). In: *MusA*, Bd. XV, S. 379 [Abh. III: Was bedeuten asketische Ideale, Aph. 6].

⁷⁸⁴ J. G. Sulzer: Art. „Interessant. (Schöne Künste)“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. II, S. 691–694: S. 691: „Wir nennen eine Situation in dem epischen oder dramatischen Gedicht interessant, nicht in so fern sie uns bloß gefällt, oder in so fern sie angenehme oder unangenehme Empfindung erweckt, sondern nur in so fern es eine Angelegenheit für uns selbst wird, daß die Sachen, nach der Lage, darin wir sie sehen, einen gewissen Ausgang nehmen.“ – S. o. [Kap. VIII, Abs. 3 a), S. 227].

griff des „Gefühls“ (KU B9). Würde das Wohlgefallen an Sinnenempfindungen, moralischen Grundsätzen und ästhetischen Reflexion gleichermaßen auf „Empfindung“ gründen, dann wäre die Begründung der Sittlichkeit gefährdet, „da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen auf das Praktische ausgehen“ und da das Ziel „für jedermann das Vergnügen ist“ (KU B8). Hinsichtlich des Gefühls ließe sich somit nicht rechtfertigen, weshalb der Mensch sich sittlich verhalten und sich nicht stattdessen der Sinnenlust oder dem Müßiggang hingeben sollte.

Kant bildet eine Trias des Wohlgefallens, die zwischen dem Angenehmen, dem Schönen und dem Guten unterscheidet. Angenehm ist das, „was den Sinnen in der Empfindung gefällt“ (B7). Hier wird das Subjekt von einem Gegenstand der Außenwelt „affiziert“, und nimmt daher an der realen Existenz dessen, was ihm angenehm ist, ein Interesse (KU B9). Gut ist das, „was vermittelt der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt“ (KU B10). Hier muss das Subjekt „jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben“, und es nimmt daher an der Vorstellung dessen, was für gut befunden wird, ein Interesse (KU B10). Während das Angenehme auf eine Sinnenempfindung bezogen ist, die einen pathologisch-bedingten Genuß hervorruft und auf Neigung gründet, bezieht sich das Wohlgefallen am Guten entweder als mittelbar-Gutes auf einen praktischen Zweck (einen Nutzen), nämlich warum und wozu ich etwas gut finde, oder als unmittelbar Gutes auf Prinzipien der Vernunft (einen absoluten Wert), nämlich dass ich etwas an sich gut finde (vgl. KU B10 ff.). Das Angenehme und das Gute sind demnach nicht synonym, denn das Angenehme müsste erst mit einem Zweck(-begriff) verbunden werden, um als (mittelbar-)gut ‚erkannt‘ werden zu können (vgl. KU B11). Vom Angenehmen unterscheidet sich das Schöne darin, dass es nicht allein von der Empfindung abhängt, sondern von einer Anschauung oder einer Reflexion, die aber jeweils unbestimmt bleibt, worin sich das Schöne wiederum vom Guten unterscheidet (vgl. KU B10). Während das Gute erst vermittelt seines Wertes gefällt, gefallen das Angenehme und das Schöne „unmittelbar“ (KU B12).⁷⁸⁵ Eine objektive „Verbindlichkeit“ kann es also weder für das Angenehme noch für das Schöne geben (KU B13, Fußn.).

Am Angenehmen nehmen wir ein Interesse um des Genusses willen, am mittelbar Guten um des Nutzens willen und am unmittelbar Guten um seiner selbst willen (vgl. KU B13). Mit dem Schönen ist kein Interesse verbunden, weil das Subjekt hier nicht darauf „abzweckt“, etwas zu realisieren oder einzufordern, worin sein Wohlgefallen „gründet“; das Wohlgefallen am Schönen ist nicht auf die empirische Objektwelt oder die intelligible Wertsphäre gerichtet sondern liegt in der bloßen „*Kontemplation*“ (KU B14).⁷⁸⁶ In seiner Differenz zu den anderen bei-

⁷⁸⁵ Von der ‚Unmittelbarkeit‘ des Schönen ging bereits die Scholastik aus: „*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*“ (Th. v. Aquin: *Summa theologiae*, II, 1, 27, 1, ad 3).

⁷⁸⁶ Vgl. Art. „Kontemplation“. In: *Wb. der philos. Grundbegriffe* (Anm. 240): „Begriff der Kontemplation (lat. *contemplatio* Betrachtung), Beschaulichkeit, ist derjenige Zustand der Be-

den Arten des Wohlgefallens erhält das Schöne damit eine Sonderstellung als ein spezifisch menschliches Gefühl: „Angenehm heißt jemandem das, was ihn vernügt [gilt auch für Tiere]; schön, was ihm bloß gefällt [gilt nur für Menschen]; gut, was geschätzt, gebilligt, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird [gilt für jedes vernünftige Wesen überhaupt]“ (KU B15).⁷⁸⁷

Die „Neigung“ zum Angenehmen und die „Achtung“ vor dem Guten stehen beide in einer (in)direkten Verbindung zum Willen; die „Gunst“ des Schönen hingegen ist das einzige „freie Wohlgefallen“ (KU 15). Jedes Interesse setzt ein „Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor“, das Wohlgefallen am Schönen hingegen ist weder an ein subjektives noch ein objektives Bedürfnis gebunden, und insofern auch „frei“ von allem Interesse (KU B16). Im Zustand des Wohlgefallens ist das Gemüt bei der Neigung fremdbestimmt (pathologisches Wohlgefallen), bei der Achtung selbstbestimmt (moralisches Wohlgefallen) und bei der Gunst unbestimmt (rein ästhetisches Wohlgefallen).

Unter dem Stichwort „Neigung“ im *Grimmschen Wörterbuch* wird Christian Wolff wie folgt zitiert: „[A]us der undeutlichen Vorstellung des guten entsteht die sinnliche begierde, welche demnach nichts anders ist als eine neigung der seele gegen die sache, davon wir einen undeutlichen begriff des guten haben.“⁷⁸⁸ Der Wandel im Gebrauch des Begriffs der Achtung von „rücksicht und beachtung“ hin zur Vorstellung „der hochachtung und des ansehens“ wird direkt mit Kant verbunden.⁷⁸⁹ Zum Begriff der Gunst hingegen findet sich keine dezidiert philosophische Bestimmung, und so bleibt hier dessen Abgrenzung gegenüber Neigung und Achtung undeutlich. Interessant aber ist ein Zitat Luthers als Beispiel für die Verknüpfung der Gunst mit nichtpersönlichem Objekt, die Rede ist von „*lautter gunst und lust zu dem gutten*“⁷⁹⁰. Wie Kant den Begriff der *Achtung* in seiner Moralphilosophie mit dem Guten verbunden hat, so ordnet er nun dem Schönen die *Gunst* und dem Angenehmen die *Neigung* zu, wodurch sie einerseits

trachtung, bei dem sich der Geist von allen äußeren Eindrücken freizumachen versucht, um sich in sein Inneres, seine eigenen Ideen oder in Gott zu versenken.“

⁷⁸⁷ Vgl. E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 311: Dass sich Fragen des Geschmacks nur in Bezug auf den Menschen stellen, erklärt sich Cassirer zufolge unter anderem aus dem ‚Bedeutungswandel‘ des Begriffs der ‚Natur‘. Nicht länger sei damit allein die *natura rerum* gemeint, sondern zunehmend die ‚Natur des Menschen‘. Daraus resultierte auch die Affinität von Anthropologie bzw. Psychologie zur Ästhetik: „Wenn irgendwo, so muß diese Art der Fragestellung sich im Gebiete der Ästhetik bewähren: Denn das Ästhetische ist seinem Wesen nach ein rein menschliches Phänomen.“

⁷⁸⁸ Christian Wolff: „Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ [1720]. In: *Ders. Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. Jean École [u. a.]. Abt. 1: Deutsche Schriften, Bd. II: Vernünftige Gedanken. Hrsg. v. Charles A. Corr. – Nachdr. der Ausg. Halle 1751. – Hildesheim & New York: Georg Olms, 1983, § 434. – Vgl. Art. „Neigung“. In: *Grimm'sches Wb.* (Anm. 71), Bd. XIII, Sp. 579.

⁷⁸⁹ Vgl. Art. „Achtung“. In: Ebd., Bd. I, Sp. 172.

⁷⁹⁰ Vgl. Art. „Gunst“. In: Ebd. Bd. IX, Sp. 1108.

möglich wird, sie nicht mehr miteinander zu vermengen, ohne dass andererseits ihr Zusammenhang in der unspezifischen Lustempfindung aufgegeben würde.

Der Dreiteilung der Arten des Wohlgefallens entsprechen drei verschiedene Arten des Verhältnisses zur Welt. Diese Arten finden wir in Grundzügen bereits bei Platon, der den drei Seelenteilen – dem begehrenden, dem tapferen und dem vernünftigen – drei Tugenden zuordnet und diesen wiederum drei Stände im Staat.⁷⁹¹ Mit Kant lässt sich diese Analogie nach dem symbolischen Verfahren der Urteilskraft beschreiben, denn zwischen der Seele und dem Staat besteht „zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren“ (KU B257). Wir finden eine solche Einteilung auch bei Aristoteles. In der *Nikomachischen Ethik* werden drei mögliche Lebensformen unterschieden: ein ‚Leben des Genusses‘ (*βίος ἀπολαυστικός*), ein ‚Leben im Dienste des Staates‘ (*βίος πολιτικός*) und ein ‚Leben als Hingabe an die Philosophie‘ (*βίος θεωρητικός*).⁷⁹² Wer sich am Genuss erfreut, ist fremdbestimmt, wer seine Handlungen an Prinzipien ausrichtet, ist selbstbestimmt und wer sich in sich selbst versenkt, ist unbestimmt.

Ein merkwürdiger Sonderfall von *Interesse* scheint beim Schönen dennoch vorzuliegen. Kant definiert es allgemein als „das Wohlgefallen [...], das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (KU B5). Ein Interesse steht aber darüber hinaus in enger Verbindung mit der *Aufmerksamkeit*, und steigert sich mit dieser wechselseitig. Ein Gegenstand, der uns interessiert, gewinnt auch schnell unsere Aufmerksamkeit und steigert so wiederum das Interesse, so dass dies zum „Bestimmungsgrund“ unseres Willens werden kann (KU B5). Bei einem Urteil über das Schöne ist das Interesse aber nicht der Grund, sondern die Folge der ästhetischen Reflexion: „Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber dabei doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor [...]“ (KU B7, Fußn.). Insofern meint interessellos, so hebt es Gadamer hervor, dass „niemand mit Sinn die Frage nach dem *Wozu* der Dienlichkeit stellen“ könne.⁷⁹³

Jede Form von Zweckrationalität, die eine funktionale Zweckfreiheit von vornherein ausschließt, erweist sich bereits hier für eine Theorie des Schönen als ungeeignet. Beim Angenehmen ist ein Wohlgefallen dasjenige, woran ein Interesse genommen wird, da das Wohlgefallen zur Triebfeder einer Beschäftigung mit bestimmten Gegenständen werden kann. Aber mit dem Prädikat „schön“ wird ein

⁷⁹¹ Vgl. Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 752 f. [IX.7, 580d]. – S. o. [Kap. III, S. 58 f.].

⁷⁹² Vgl. Aristoteles: *Nik. Eth.* (Anm. 79), S. 9 [I.3, 1095a 32 ff.]; vgl. *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. IX, S. 5.

⁷⁹³ Hans-Georg Gadamer: „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest“ [1977]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. 9 Bde., Bd. VIII: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1993, S. 94–142: S. 110.

subjektives Wohlgefallen bezeichnet, ohne dass damit affirmativ ein Interesse vorausgesetzt würde. Das interesselose Wohlgefallen beschreibt einen Gemütszustand der freien geistig-emotionalen Tätigkeit. Das Angenehme ist an die Empfindung eines Gegenstandes des Genusses und das Gute an die Vorstellung eines praktischen Zweckes gebunden. Insofern füllt das Prädikat ‚schön‘ im Kontext mit den anderen beiden möglichen, der Qualität ihrer Form nach bejahenden Urteilen über das Angenehme und das Gute eine Lücke aus, die jene beiden Arten des Wohlgefallens unbesetzt lassen.

c) *Quantität des Schönen: Allgemeinheit ohne Begriff*

„Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt“ (KU B32).

Ein Urteilssubjekt, das keine „Privatbedingungen“ seines Wohlgefallens angeben kann, weil es sich in seiner Beurteilung „völlig frei“ fühlt, muss nach Kants Position davon ausgehen, dass sein Wohlgefallen einen Grund habe, der „für jedermann“ gültig sei (KU B17): „Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte ein Erkenntnis desselben ausmachend) wäre“ (KU B17 f.). Vordergründig besteht also, was den Anspruch auf Allgemeinheit betrifft, eine „Ähnlichkeit“ zwischen logischen und ästhetischen Urteilen. Tatsächlich aber „[gibt es] von Begriffen [...] keinen Übergang zum Gefühle der Lust oder Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurteile nicht verbunden ist)“, und das Geschmacksurteil ist also auch hinsichtlich der Quantität von moralischen Urteilen unterschieden: es kann demnach weder von logisch-objektiver, noch moralisch-objektiver Allgemeinheit, sondern wenn überhaupt, dann bloß von „subjektive[r] Allgemeinheit“ sein (KU B18):

„[W]enn er [d. i. jemand] aber etwas für schön ausgibt, so mutet er anderen eben dasselbe Wohlgefallen zu; er urteilt nicht bloß für sich, | sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher: die Sache ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, *sondern fordert es von ihnen*. Er tadelt sie, wenn sie anders urteilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen; und sofern kann man nicht sagen: ein jeder hat seinen besonderen Geschmack. Dies würde soviel heißen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urteil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmäßig Anspruch machen könnte“ (KU B19 f.).

Der Urteilende operiert mit einem allgemeinen Begriff von Schönheit, obwohl es sich um ein geschmackliches Einzelurteil handelt. Auf den bloß subjektiven Charakter des Gefühls wird nicht reflektiert. Obwohl Kant die Gewohnheit aus-

schließt, also einen bloß empirischen Grund, rekuriert er zunächst doch auf die Erfahrung, wenn er es als eine *Tatsache* ansieht, dass Geschmacksurteile den Urteilenden dazu veranlassen, allgemeine Zustimmung einzufordern.

Wie hinsichtlich der Qualität des Geschmacksurteils nimmt Kant auch hinsichtlich der Quantität eine Grenzziehung zwischen dem Guten, dem Angenehmen und dem Schönen vor. Urteile, wonach ich etwas gut finde oder für gut befinde, beanspruchen zu Recht Allgemeingültigkeit, weil sich das, woran ich hier ein subjektives Interesse nehme, zugleich auch praktisch nach Prinzipien bestimmen ließe als etwas, was hypothetisch oder kategorisch im Zuge einer Handlung objektiv gewollt werden soll. Urteile, wonach ich etwas angenehm finde, können keine solche Allgemeingültigkeit haben, weil bezogen auf das, woran ich hier ein subjektives Interesse nehme, „ein jeder [...] seinen eigenen Geschmack (der Sinne) [hat]“ (B19). Urteile darüber, dass etwas schön ist, sind zwar auch ästhetische Urteile, weil ihr Bestimmungsgrund allein subjektiv ist, aber sie erheben dennoch „Anspruch auf Gültigkeit für jedermann“ (KU B20). An dieser Stelle ließe sich fragen, woher Kant diese Bestimmung nimmt. Immerhin konstatiert Kant, dass jene Differenz im ästhetischen Urteil eine „Merkwürdigkeit“ darstelle und „befremdlich“ sei (KU B21; B23). Wieso wird die „Allgemeingültigkeit“⁷⁹⁴ beim Schönen im Gegensatz zum Angenehmen sehr wohl beansprucht, obwohl es sich jeweils um ästhetische Urteile handelt, die anders als beim Guten keine objektive Verbindlichkeit haben können?

Wenn das Subjekt beim Wohlgefallen am Schönen mit Recht jedermann die „Einstimmung [...] zumutet“ (KU B22), dann muss dies einen Grund haben, der nicht allein der sinnlichen Empfindung entstammen kann, die als Bestimmungsgrund zufällig wäre. Gemäß dem „Sinnengeschmack“ fällen wir – wenn wir „bescheiden genug“ sind – bloß „Privaturteile“ über etwas, was für uns selber angenehm ist; gemäß dem „Reflexionsgeschmack“ hingegen fällen wir „vorgeblich gemeingültige Urteile (*publike*)“ über das, was für jedermann schön sein soll (vgl. KU B22). Dass Urteile über das Schöne anders als über das Angenehme die „Einstimmung allgemein fordern [...], ohne daß die Urteilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs im Streite sind, sondern auch nur in besonderen Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses [Geschmacks-]Vermögens nicht einigen können“ (KU B23), leitet Kant aus der Erfahrung ab. Dies tut er auch sehr deutlich kund mit Äußerungen wie: „welches doch [...] jederzeit geschieht“, „wie die Erfahrung lehrt“, oder: „welches er auch wirklich tut“ (KU B22; 22; 23).

Zunächst sind „[i]n Ansehung der logischen Quantität [...] alle Geschmacksurteile *einzelne* Urteile“ (KU B24). Es ist zwar durchaus möglich, dass aus einem

⁷⁹⁴ Kant versucht hier präzisierend, den Begriff „*Gemeingültigkeit*“ zu prägen, um die subjektive Quantität des ästhetischen Urteils von der objektiven Quantität des logischen Urteils zu unterscheiden (KU B23). Es ließe sich aber auch von „subjektiver“ oder „ästhetischer Allgemeingültigkeit“ sprechen.

Geschmacksurteil ein „logisch *allgemeines* Urteil werden kann“, wenn diese einzelnen Vorstellungen „durch Vergleichung in einen Begriff *verwandelt*“ werden, dies ist jedoch nicht gemeint, wenn Kant hinsichtlich der „ästhetische[n] Quantität“ von *ästhetischer Allgemeinheit* spricht (KU B24). Denn die Rede von Objekten ist nicht mehr die Rede vom Geschmack selber. Vielmehr maßt sich das Subjekt bloß an, etwas vom Objekt aussagen zu können: „Man will das Objekt seinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhänge“ (KU B25).

Während Urteile über das Angenehme Einzelurteile bleiben, wird ein Urteil über das Schöne mit der „Idee“ (KU B26) einer allgemeinen Beistimmung verbunden. Diese Idee liefert aber keinen objektiven Wert, wie beim Guten, denn: „Wenn man Objekte bloß nach Begriffen beurteilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genötigt werden sollte etwas für schön anzuerkennen“ (KU B25).

Im neunten Paragraphen der *Kritik der Urteilskraft* wendet sich Kant darüber hinaus einer Frage zu, die, wie er schreibt, der „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ sei, ob nämlich das Gefühl der Lust zeitlich vor oder nach der Beurteilung des Gegenstandes sich einstelle (KU B27). Letzteres trifft zu (vgl. KU B29). Eine unmittelbar empfundene Lust wäre sinnlicher Art und hinge also ab „von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird“ (KU B27), betreffe also das Angenehme und nicht das Schöne. So folgt der „allgemeinen Mitteilungsfähigkeit“, die in einem bereits gefällten Urteil über Schönheit enthalten ist, das Gefühl der „Lust an dem Gegenstande“ erst nach (KU B27).

Das Geschmacksurteil bleibt subjektiv, wird jedoch ästhetisch-allgemein gedacht. Damit eröffnet sich eine entscheidende Deutungsmöglichkeit für den Ursprung der Lust am Schönen: Sie liegt im „Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen“ begründet: „Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt“ (KU B28). So wird es erklärbar, dass ein ästhetisches Urteil analog zu einem Erkenntnisurteil aufgefasst und mit Anspruch auf allgemeine Mitteilbarkeit gefällt werden kann, denn damit etwas überhaupt allgemein mitgeteilt werden kann – also zu einem „Erkenntnis überhaupt“ – müssen „Einbildungskraft und Verstand“ beteiligt oder hier sogar treffender formuliert ‚(mit) im Spiel‘ sein (KU B29)⁷⁹⁵.

Die paradoxe „subjektive allgemeine Mitteilbarkeit“ (KU B29) des Gemütszustandes deutet zudem auf den kommunikativen Charakter des Schönen hin, und dies kann, wenn sich eine ‚natürliche‘ Affinität des Menschen zur Kommunikation konstatieren lässt – Kant spricht von einem „Hange des Menschen zur Ge-

⁷⁹⁵ Zur ‚Erkenntnis überhaupt‘ s. o. [Kap. V, Abs. 3a), S. 116 ff.].

selligkeit“ (KU B30)⁷⁹⁶ –, darüber hinaus erhellen, warum die Wahrnehmung des Schönen mit einer Lustempfindung einhergeht; aber in dieser Weise wäre die Frage nicht transzendental, sondern „empirisch und psychologisch“ zu untersuchen (KU B29).

Die Beantwortung der Frage, „auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte untereinander im Geschmacksurteile bewußt werden, ob ästhetisch durch den bloßen innern Sinn und Empfindung, oder intellektuell durch das Bewußtsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen“ (KU B29); hat Kant in der Einleitung vorweggenommen, wo es heißt, dass die Erkenntniskräfte „unabsichtlich“ tätig sind (vgl. KU BXLIV). Das Bewusstsein der Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand ist nicht „intellektuell (wie im objektiven Schematism der Urteilskraft [...])“, bezieht sich also nicht auf ein „Objekt“, sondern es ist ästhetisch, bezieht sich also auf das Gefühl der „Lust und Unlust“ (KU B30). Gleichwohl wird das Spiel der Erkenntniskräfte durch eine „Empfindung“ in Gang gesetzt (KU B31). An diesem Spiel sind Einbildungskraft und Verstand in „unbestimmter“ aber „einhelliger Tätigkeit“ beteiligt (KU B31). Durch die „wechselseitige Zusammenstimmung“ der Erkenntniskräfte wird eine „proportionierte Stimmung erzeugt, die wir zu allem Erkenntnis fordern, und daher auch (KU B32) für jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt ist (für jeden Menschen) gültig halten“ (KU B31 f.).

d) Relation des Schönen: Zweckmäßigkeit ohne Zweck

„Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird“ (KU B60).

Als „Zweck“ bezeichnet Kant einen Gegenstand, wenn der Begriff von diesem Gegenstand die ‚Ursache‘ des Gegenstandes ist („der reale Grund seiner Möglichkeit“); als „Zweckmäßigkeit (*forma finalis*)“ bezeichnet Kant „die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts“ (KU B32). Während ein Zweck also eine begriffliche Bestimmung voraussetzt, bezieht sich die Zweckmäßigkeit auf die Relation von Bezwecktem und Zwecksetzendem. Wenn also der Begriff von einem Gegenstand nicht nur deshalb erforderlich wird, um eine Erkenntnis dieses Gegenstandes zu haben, sondern wenn der Gegenstand selber „als Wirkung, nur

⁷⁹⁶ Bei Voltaire war diese Bestimmung noch maßgebend, um den Geschmack im gesellschaftlichen Kontext zu bestimmen. Vgl. hierzu E. Cassirer: „Philos. der Aufklärung“ (Anm. 3). In: *ECW*, Bd. XV, S. 308: „So ist auch für den Ästhetiker Voltaire der echte, der wahrhaft verfeinerte Geschmack auf den Geselligkeitstrieb des Menschen gegründet, und seine Ausbildung ist – wie er im *Essai sur le goût* darlegt – nur im Rahmen des geselligen Lebens möglich.“ Damit ist der Geschmack noch an „Konvention“ gebunden, was sich erst im Zuge der weiteren Entwicklung über Rousseau, Diderot und Lessing ändert.

als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck“ (KU B32). Bei einer Zweckursache, die dem Ziel (*τέλος*) der Bewegung bei Aristoteles vergleichbar ist⁷⁹⁷, wird eine vorgestellte Wirkung zum „Bestimmungsgrund“ ihrer eigenen Ursache (KU B33). So bestimmt auch das beabsichtigte Resultat – beispielsweise ein Kunstwerk – die Wahl der Mittel zu dessen Herstellung. Als Grund dieser Vorstellung einer zweckgerichteten Form der Kausalität kann ein Wille angenommen werden, der Zwecke setzt, auch wenn ein solcher Wille nicht demonstrierbar ist:

„Dieser transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (*Maxime*) der Urteilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen: ob wir gleich notwendig annehmen mussten, es ei eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten“ (KU BXXXIV).

Ein Zweck kann sich zunächst auf das Gefühl der Lust und Unlust und auf das Begehrungsvermögen beziehen. Ist der Zweck eine Vorstellung vom „Zustand des Subjekts“, dann wird dieser Zustand der „Lust“ oder „Unlust“ zum Bestimmungsgrund, diesen Zustand zu „erhalten“ bzw. „abzuhalten oder wegzuschaffen“ (KU B33). Bestimmt eine Vorstellung das „Begehrungsvermögen“, dann ist dieses „Wille“ (KU B33).

Bei der Zweckmäßigkeit ist es hingegen möglich, dass ein „Gemütszustand“ oder eine „Handlung [...] nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen“ (KU B33). Der Begriff ist hier zwar für die Möglichkeit des Gegenstandes nicht notwendig, eine „Zweckmäßigkeit der Form nach“ lässt sich somit zwar nicht *erkennen*, aber „wenigstens *beobachten*, und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, *bemerken*“ (KU B33). Auf der einen Seite ist es nach Kant also stets möglich, Ursache und Wirkung so aufzufassen, als ob ein Wille ein *Damit* bezwecke, dann ist das Urteil teleologisch, und damit problematisch oder assertorisch; andererseits kann das Zweckmäßige auch ohne einen Willen, also auch ohne ein Subjekt dabei ins Spiel zu bringen, seiner bloßen Form nach als zweckmäßig aufgefasst werden, als ob Kausalität von allem Nützlichen emanzipiert sei, dann ist das Urteil ästhetisch und der Form nach apodiktisch.

⁷⁹⁷ Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 55 [II.2 (a) 994b 9 f.]; vgl. *Aristotelis Opera* (Anm. 79), Bd. VIII, S. 36: „Weiter ist aber das Weswegen ein Ziel [*τέλος*], doch ein solches, das nicht um eines anderen willen, sondern um dessentwillen das andere existiert.“

Dem Geschmacksurteil kann weder ein „subjektiver“ noch die Vorstellung eines „objektiven Zweckes“ zugrunde liegen, denn ein subjektiver Zweck wäre ein „Interesse“, und ein objektiver Zweck enthielte zugleich die „Möglichkeit des Gegenstandes“: „mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurteil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnisurteil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft“ (KU B34). Es ist dies weder bloße „Annehmlichkeit“ noch die Vorstellung von „Vollkommenheit“, sondern eine „subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, [mithin wird] das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, [...] den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils ausmachen“ (KU B35).

Dem Geschmacksurteil liegt nur die „bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung“ zugrunde (KU B35); denn das Wohlgefallen am Schönen stellt sich ohne Interesse und ohne Begriff ein, und das gälte nicht mehr, wenn der Wille auf einen Lustgewinn abzweckte, da es sich hier um das Angenehme handelte. Ein Grund a priori lässt sich hierbei nicht im Sinne eines „Kausalverhältnis[ses]“ angeben (KU B36)

„Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigentümliche Modifikation dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten, und eine Kausalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjekts beruhte, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses Gefühl von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern bloß die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet. Der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus: welches letztere nur angenommen werden müßte, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetz vorherginge; da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer bloßen Erkenntnis vergeblich würde abgeleitet werden“ (KU B36).

Urteile über das Gute ziehen ihr Wohlgefallen zwar ebenfalls aus der Form der Zweckmäßigkeit – „Der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch [...]“ (KU B36) –, aber dieser Form korrespondiert ein äußerer Zweck, den die praktische Vernunft setzt. Wenn Objekte ihrer bloßen Form nach als schön beurteilt werden, dann handelt sich um *reine* ästhetische Urteile. Sobald hingegen ein Reiz angeht, entfernt sich das Schöne in Richtung eines material-ästhetischen Ur-

teils (vgl. KU B39 f.). In der bildenden Kunst lässt jenes Lob der Form für einen Gegenstand, der eben nur „durch seine Form“ gefallen soll, die „Zeichnung“ als „das Wesentliche“ hervortreten (KU B42)⁷⁹⁸. Der formale Charakter reiner Schönheit verbietet es auch, das Schöne mit dem Begriff der Vollkommenheit zu identifizieren, denn „die bloße Form einer Vollkommenheit [...] ist ein wahrer Widerspruch“ (KU B46), also kein nur *scheinbarer* Widerspruch (Paradoxon)⁷⁹⁹. Erläuternd fügt Kant hinzu: „Das Urteil heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinns) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, sofern sie nur empfunden werden kann“ (KU B47f.). Die Zweckmäßigkeit des Schönen besteht in der Harmonie der Erkenntniskräfte, und das subjektive Gefühl dieser Autonomie der Zweckmäßigkeit in der Zeit ist ein Gefühl ästhetischer Lust.

Der Verstand ist an der Genese dieses ästhetischen Zustandes zwar beteiligt, liefert aber keinen allgemeinen Begriff, wie er beim Vollkommenen erforderlich wird, sondern er bestimmt nur das „Verhältnis“ von Objekt und Subjekt *in Analogie* zu einem Erkenntnisurteil, ohne eine objektiv Erkenntnis zu formulieren (vgl. KU B48). Es ist also, wie bei der Unterscheidung von Allgemeinbegriff und Akzidenz, eine Differenzierung möglich in eine „freie Schönheit“ (*pulchritudo vaga*), die für sich besteht, einerseits und eine „anhängende Schönheit“ (*pulchritudo adhaerens*), die nur bedingt ist, da sie einem Zweckbegriff anhängt, andererseits (KU B49):

„In der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein. Es ist kein Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objekte dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde“ (KU B49 f.).

Das freie Spiel der Einbildungskraft soll möglichst nicht durch die Macht eines Zweckes korrumpiert werden, wenn es auf reine Schönheit verweisen soll. Daraus resultierte, dass beispielsweise Menschen, die als Personen immer schon „Zwecke an sich selbst“ (GMS 428) sind, wie Kant es für die Moral bestimmt hat, und dass Architektur, die meist in einem funktionalen Zweckzusammenhang steht, sei dieser auch nur repräsentativ, dass also die Schönheit von Menschen und Bauwerken sich schwerlich unter den Begriff der freien Schönheit subsumieren ließe, da

⁷⁹⁸ Vgl. J. G. Sulzer: Art. „Zeichnung. (Zeichnende Künste)“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. IV, S. 749–756: S. 749; 751: „Daß die Zeichnung bey den bildenden Künsten die Hauptsache sey, ist zu offenbar, als daß es eines Beweises bedürfe. [...] Wie in Gemählten die Zeichnung die Hauptsache ist, so ist in der Zeichnung der Geist und das Leben das vornehmste. Richtigkeit befriediget; Anmuthigkeit und Schönheit gefallen; aber das Leben, der mit den wenigsten wesentlichen Strichen fühlbare Charakter jedes Gegenstandes, rührt auf das Lebhafteste.“

⁷⁹⁹ S. o. [Kap. VII, Abs. 1, S. 168 (Anm. 404)].

der Beurteilung jener Gegenstände immer schon ein Zweck beigelegt ist, sei es ein Zweck an sich oder ein äußerer Zweck.

Zwischen dem ästhetischen und dem intellektuell-moralischen Wohlgefallen tut sich eine Kluft auf, die gleichsam *Souveränität* und *Funktionalität* voneinander trennt, denn objektive Regeln, die als moralische Gesetze aufgestellt werden, „sind alsdann keine Regeln des Geschmacks, sondern bloß der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Instrument der Absicht in Ansehung des letzteren brauchbar wird“ (KU B51); das Schöne geht, wenn es den Kreis des Ästhetischen überschreitet, indem es mit dem Guten koordiniert oder gar identifiziert wird, seiner Reinheit, das heißt seiner Autonomie, verlustig. Die für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Ästhetik entscheidende Folgerung aus der Analytik des Schönen lautet: „Es kann keine objektive Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei geben [...]“ (KU B53).

Nur unter kritischem Vorbehalt darf also *Vom Ideale der Schönheit*, wie Kant den siebzehnten Paragraphen betitelt, gesprochen werden, um dieses Ideal nicht im Sinne einer platonischen *ἰδέα* als das „Urbild des Geschmacks“ zu ontologisieren, denn „Idee bedeutet einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“ (KU B54). Das Schöne bleibt subjektiv und auch das Urteil darüber, ob etwas schön sei, bleibt formal singular. Als Ideal wird die Schönheit eines Einzeldinges bloß auf etwas Universales verweisend gedacht, nämlich auf das Schöne an sich, das nur als Idee bestehen kann, hier aber nicht, wie bei Platon, einer separaten höheren Seinssphäre angehört, sondern ein Phantasma der Vernunft ist.

Auf dem Wege der *Induktion* kann zwar eine an der Fülle der sinnlichen Wahrnehmungen orientierte „Normalidee“ als das arithmetische Mittel der Formen innerhalb einer Gattung gebildet werden, aber ein solch mathematisch-geometrischer Schematismus wird von „keinem einzelnen [Ding] der Erfahrung völlig erreicht“; er bleibt ein schwebendes Bild, und könnte man davon eine „Regel“ ableiten, so wäre diese nur „negativ“ praktikabel, nämlich als Prüfstein, ob ein individueller Gegenstand ihr in einzelnen Punkten widerspräche; aber eine Darstellung dieses Idealbildes, wäre sie möglich, würde jeder Schönheit entbehren, da es statisch wäre (KU B56; 58; 59; 60). Wollte man umgekehrt das Schöne aus einer „Vernunftidee“ deduzieren, beispielsweise aus der Idee des Guten, wäre die Schönheit zwar „positiv“ eingesponnen in die Sphäre des Sittlichen, aber sie wäre alsdann verknüpft mit Zwecken und Interessen, so dass dieses Ideal des Schönen zwar verbindlich, aber keine reine Frage des „Geschmacks“ mehr wäre, da auch hier die dynamische Bewegung der Gemütskräfte durch ein vermeintlich intelli-

gibles Gut in Schranken gesetzt würde (KU B56; 60; 61)⁸⁰⁰. Wenn es hingegen dem Charakter des Schönen eignet, dass es das Subjekt von Zweck- und Zielsetzungen befreien kann, dann könnte mit Herbert Marcuse davon gesprochen werden, dass die schöne Kunst den Menschen von der Verantwortung ‚entlaste‘, die ihm seine moralische Bestimmung abnötige.⁸⁰¹ Für den Rationalisten ist das Schöne eine (undeutliche) Vorstellung der Vollkommenheit und für die Theoretiker der Empfindsamkeit gründet es im individuell-subjektiven Geschmack. Für Kant ist Schönheit die „Form einer Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird“ (KU B61).

e) Modalität des Schönen: Subjektive Notwendigkeit

„Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird“ (KU B68).

Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit – die Kategorien der *Modalität*, werden mit Blick auf dieses vierte Moment auf die vorgestellte allgemeine Beistimmung zum Geschmacksurteil bezogen. Ein ästhetisches Urteil ist „exemplarisch“ (KU B62) und daher weder ein allgemeines noch ein besonderes. Zugleich ist es weder problematisch, noch assertorisch wie ein Wahrnehmungsurteil oder ein hypothetisch-praktisches Urteil, noch apodiktisch oder kategorisch wie ein praktisches Prinzip. Denn weder kann das Schöne durch ein Naturgesetz bestimmt, noch gemäß einer moralische Maxime gefordert werden, sondern er ist stets für sich allein schön. Und doch ist das ästhetische Urteil für das Urteilssubjekt notwendig.

Die reflektierende Urteilskraft verfährt gleichsam als Mittlerin zwischen der Naturerkenntnis und der Willensfreiheit, indem sie es erst ermöglicht, zu einem nicht durch Kategorien bestimmten Besonderen eine allgemein-vernünftige Regel zu finden. Da Schönheit weder durch Natur gegeben, noch durch Zwecke der Vernunft bestimmbar ist, bleibt hier das Urteil subjektiv. Dennoch verlangt der Mensch danach, dasjenige, was er selbst für gut und schön hält, auch bei anderen in dieser Weise beurteilt vorzufinden.

Es ist die „Idee des Gemeinsinns“ (KU B64 f.), die beim Geschmacksurteil notwendig vorauszusetzen ist. Es handelt sich hierbei um ein gemeinschaftliches Gefühl, das vom *sensus communis* dadurch unterscheidbar ist, dass es sich nicht

⁸⁰⁰ Dass es sich hierbei um die paradoxe Vorstellung eines ‚dynamischen‘ Zustands handelt, arbeitet Paetzold als bestimmendes Moment ästhetischer Rationalität heraus; in: Heinz Paetzold: *Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer*. Wiesbaden: Steiner, 1983, S. 63: „Die Dynamik der ästhetischen Rationalität hat also ihr Telos in der Belebung der Erkenntnisvermögen.“

⁸⁰¹ Marcuse selbst hat die „affirmativ[e] Kunst“ kritisiert, in: Herbert Marcuse: „Über den affirmativen Charakter der Kultur“ [1937]. In: *Ders.: Kultur und Gesellschaft, Bd. I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 101), S. 56–101: S. 88.

wie dieser konventionalisieren lässt. Der ästhetische Gemeinsinn ist nach Gadamer als „nivellierende[s] Moment“ bedeutsam, denn dadurch werde verbürgt, dass der Geschmack, indem er hier kein „individuell-subjektiver“ bliebe, „kommunikativ“ sein könne.⁸⁰²

Der Geschmack darf nicht korrumpiert werden von präventösen Momenten, die den Urteilenden eher verstimmten, als ihm zu gefallen. Wie keine bloß subjektive Erkenntnis formuliert werden kann, da in Begriffen mitteilbar sein muss, was objektiv gelten soll, so gründet auch die allgemeine Mitteilbarkeit des ästhetischen Urteils auf der Annahme eines allgemeinen Sinns. Dessen Begründung ist transzendental, denn ein solcher Gemeinsinn ist die „notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis“ (KU B66). Wird ein affirmatives Urteil über Schönheit ausgesprochen, so soll ein jeder diesem beistimmen. Das ästhetische Urteil erhält somit eine imperativische Form, wobei aber nicht nach einem objektiven Prinzip verfahren wird, sondern regellos, das Schöne ist also, so die paradoxe Formulierung, „subjektiv-allgemein“ (KU B67). Die postulierte Notwendigkeit im ästhetischen Urteil kann in diesem Sinne als ein als allgemein vorgestelltes Wohlgefallen, das dennoch subjektiv ist, beschrieben werden.

In einer allgemeinen Anmerkung zur *Analytik des Schönen* bekräftigt Kant, die Rolle der Einbildungskraft sei „produktiv“, und er geht soweit zu sagen, dass der Verstand, der doch „allein“ das Gesetz gebe, im Falle des Geschmacksurteils der Einbildungskraft „zu Diensten“ sei (KU B69 f.). Für die romantische Kunsttheorie impliziert dieser Gedanke eine Abkehr von der reproduzierten Natur, denn diese soll vielmehr kompensiert werden durch eine Gegennatur, die mit dem sensualistisch-materialistisch Erkenntnismodell der Aufklärung zugunsten der Optimierung in der Einbildungskraft bricht. Kants Analytik des ästhetischen Urteils entlässt uns weit bescheidener mit dem Eindruck, dass ein „Mit-Tätig-sein“⁸⁰³, wie Gadamer es nennt, auch in der Rezeption von Kunst stets vollzogen werden müsse, als eine Leistung, die uns durch Urteilskraft erst möglich werde, die ein „besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will“ (KrV B172).

f) *Das Erhabene: Ohnmächtige Selbstbehauptung*

„Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maße anziehend, als sie für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war“ (KU B98 f.).

⁸⁰² H.-G. Gadamer: „Aktualität des Schönen“. In: *Ges. Werke*, Bd. VIII (Anm. 793), S. 111.

⁸⁰³ Ebd., S. 117.

Kant definierte das *Erhabene* als etwas, „was schlechthin groß ist“, als eine absolute Größe, die „bloß sich selbst gleich ist“, die also einen möglichen Maßstab zu ihrer Beurteilung nur selbst liefern könnte, der dazu aber bereits voraussetzen wäre: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft“ (KU B80; 84; 85). So gesehen hätten etwa auch alle Vorstellungen vom Göttlichen etwas Erhabenes an sich.⁸⁰⁴ Die Entgrenzung verweist hier auf das Übersinnliche. Die Materie der Erscheinung übersteigt beim Erhabenen das sinnliche Fassungsvermögen und damit auch die Grenzen des Bestimmbaren.

In formaler Übereinstimmung mit dem ästhetischen Urteil über das Schöne, ist ein Urteil über das Erhabene subjektiv-allgemein und durch den Reflexionsgeschmack bedingt. Der ‚Gegenstand‘ gefällt jeweils „für sich selbst“, und das Urteil wird „allgemeingültig“ gedacht (KU B74). Schönheit und Erhabenheit unterscheiden sich jedoch in mehrerlei Hinsicht. Der als schön beurteilte Gegenstand ist seiner Form nach begrenzt, stellt qualitativ einen unbestimmten Verstandesbegriff dar, welcher die Einbildungskraft direkt im Spiel belebt, eine positive Lustempfindung erzeugt und so formal zweckmäßig ist; das erhabene Gefühl hingegen ist in seiner Unbegrenztheit total, stellt quantitativ einen unbestimmten Vernunftbegriff dar, der die Einbildungskraft indirekt, „durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung“, im Ernst belebt, Bewunderung und Achtung erzeugt, formal zweckwidrig ist, um dadurch umso erhabener zu wirken (vgl. KU B75 ff.).

Die ambivalente Urteilsstruktur, die beim Schönen ungebrochen in ein freies Spiel übergeht, bleibt beim Erhabenen gegenwärtig, „denn das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden“ (KU B77). Die Einschränkung „obgleich“ signalisiert hier, deutlicher noch als in der *Analytik des Schönen*, die Unmöglichkeit eines dem begrifflichen Ausdruck adäquaten sinnlichen Eindrucks. Unsere „Erkenntnis der Naturobjekte“ wird durch die ästhetische Urteilskraft nicht erweitert, weder durch das Schöne noch durch das Erhabene, aber während das Schöne der Natur in Analogie zum Kunstschönen steht, indem die anhand der Natur erkannten Mechanismen Vorbilder für deren technische Nachahmung liefern, kann das Erhabene höchstens „eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar“ machen (KU B77 f.).

Die Einbildungskraft ist beim Erhabenen einer Reizüberflutung ausgesetzt, deren Konsequenz mit Kant als ein Erlöschen bezeichnet werden kann. Ehe die sukzessiven Eindrücke sich zu einem Gesamtbild verfugen können, heben die ersten

⁸⁰⁴ In dieser Definition erinnert das Erhabene an die Gottesvorstellung des Anselm von Canterbury. – S. o. [Kap. VII, Abs. 1, S. 171]. – Dass hier eine ähnliche Bestimmung auf das Erhabene bezogen wird, verweist also bereits auf dessen Ursprung in der (praktischen) Vernunft.

„schon zu erlöschen“ an; sie „erlöschen“ also, bevor sie vollständig zusammengefasst werden könnten (KU B87; 88). Eine versuchte abgeschlossene *Comprehension* muss durch infinite *Apprehension* immer von neuem abreißen:

„Das Gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung unter einem Begriffe ganz zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann“ (KU B92 f.).

Kant unterscheidet zwei Arten des Erhabenen, die eigentlich das erhabene Gefühl in zweierlei Hinsicht beschreiben. Bezieht die Einbildungskraft den Gegenstand auf das *Erkenntnisvermögen*, so spricht Kant vom *mathematisch-Erhabenen*; bezieht sie ihn auf das *Begehrungsvermögen*, so vom *dynamisch-Erhabenen*. Eine solche Unterscheidung hat Kant bereits im Kapitel *Phaenomena* und *Noumena* in der *Kritik der reinen Vernunft* getroffen, wo es heißt:

„Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori *konstitutiv* sein (wie die mathematischen), oder bloß *regulativ* (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperzeption ursprünglich und von selbst erteilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu einem möglichen Erkenntnis, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen“ (KrV B296).

Diese Unterscheidung findet sich auch bei der Vorstellung der kosmologischen Ideen. Hier unterschied Kant in Analogie zur Differenz des „Mathematisch- und des Dynamischunbedingten“ zwischen „Weltbegriffe[n]“ und „Naturbegriffe[n]“ (vgl. KrV 447 f.).

Beiden Arten des Erhabenen ist es gemein, dass das Gemüt in eine *doppelte* Bewegung versetzt wird. Bezogen auf das sinnliche Vermögen werden die Lebenskräfte *gehemmt*, bezogen auf das übersinnliche Vermögen werden sie *angeregt*. Das Unendliche ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Es ist also bloß die „Idee der Unendlichkeit“ (KU B93), ein Vernunftbegriff (*Noumenon*), der für das Erhabene kennzeichnend ist. Kant schließt, „daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, müsse gesucht werden“ (KU B95). Die Idee des Unendlichen verlange uns „Achtung für unsere eigene Bestimmung“ ab, eine Bestimmung, die in der Vernunft liegt, und die also die „Idee der Menschheit in unserem Subjekte“ betreffe (KU B97):

„Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Ver-

nunft; und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu derselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehöret zu unserer Bestimmung, alles was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen; und was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetze zusammen“ (KU B97 f.).

Gleichzeitig empfundene Lust und Unlust zeugen von der Kraft der ‚Ideologie‘, durch die das Subjekt von sich selbst entlastet wird. In dieser Ambivalenz findet das *Systemprogramm des deutschen Idealismus* seinen Ausdruck. Die Unlust der Unangemessenheit mache, so Kant, „das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege [...], nach welcher es zweckmäßig, mithin Lust ist, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden“ (KU B98). Das Erhabene verbindet demnach die Wahrheit der Erkenntnis mit der Güte der Vernunft, indem die Bestimmung des Menschen als etwas erkannt wird, was nicht in den Gegenständen der Natur, sondern allein in ihm selbst zu suchen ist.

Dynamisch-erhaben ist das Erhabene nicht bezogen auf Vorstellungen der Größe, sondern bezogen auf Vorstellungen von der *Macht* der Natur, die als übermächtig erlebt wird, aber zugleich als etwas, was „über uns keine Gewalt hat“ (KU B102). Kant gibt hierfür einige Beispiele:

„Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgegenwart der Natur messen zu können“ (KU B104).

Die Naturschauspiele sind demnach nicht selbst erhaben, sondern veranlassen eine gefühlte Erhabenheit des Subjekts: „Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann“ (KU B105). Durch das Wechselspiel von Macht und Ohnmacht kann der Mensch zur Selbsterkenntnis gelangen:

„Denn das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist; indessen daß die Entwicklung und Übung desselben uns überlassen und obliegend bleibt. Und hierin

ist Wahrheit, so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewußt sein mag“ (KU B106).

Die räumliche und zeitliche Unendlichkeit des mathematisch Erhabenen, oder eine übermächtige Natur des dynamisch Erhabenen bewirken eine Hemmung: im ersten Fall der Erkenntniskraft, im zweiten Fall des Begehrungsvermögens. Gleichzeitig vermag der Mensch beim mathematisch Erhabenen das Unendliche widerspruchslös zu denken, und beim dynamisch Erhabenen bewahrt er die Möglichkeit, die physische Ohnmacht zu bewältigen. Kant stellt dezidiert die in der ästhetischen Urteilskraft gegebene Verbindung von *Ästhetik* und *Moralität* heraus:

„Aber die Bestimmbarkeit des Subjekts durch diese Idee, und zwar eines Subjekts, welches in sich an der Sinnlichkeit Hindernisse, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als Modifikation seines Zustandes empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl, ist doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren formalen Bedingungen sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen; welches nicht stattfindet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte“ (KU B114).

Bei Kant findet sich auch der zunächst problematisch erscheinende Gedanke, dass dem *Feldherrn* vor dem *Staatsmann* an Achtung der Vorzug gebühre; doch mit dem entscheidenden Zusatz, dass dies nur dann der Fall sei, wenn es sich um ein „ästhetisches Urteil“ handle, so wie auch der Krieg zwar durchaus „etwas Erhabenes“ an sich haben könne, aber nur dann, „wenn er mit Ordnung und Heiligung der bürgerlichen Rechte geführt“ werde (vgl. KU B106 f.). Die ästhetische Urteilskraft ist zwar in ihrem Urteil gewissermaßen *autonom*, aber sie kann die Moralität niemals *grundsätzlich* außer Kraft setzen. Selbst der Anspruch einer allgemeinen Verbindlichkeit ästhetischer Urteile ist für Kant nur dann statthaft, wenn das Schöne einen indirekten, nämlich einen symbolischen Bezug zur Sittlichkeit hat (vgl. KU B258). Auch der Künstler genießt in seiner Darstellung von „Schädlichkeiten“, wie der Krieg eine ist, nur solange künstlerische Freiheit, wie die Differenz zur Wirklichkeit deutlich bleibt: „Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß sie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig sein würden, schön beschreibt“ (KU B189). Würde die Differenz zwischen dem Phänomen und der Art, es zu beschreiben, wegfallen, dann könnten wir uns angesichts einer Hässlichkeit, und sei diese noch so schön beschrieben, eines Missfallens nicht erwehren. Dies sei, so Kant, beim „Ekel“ der Fall (vgl. KU B189).

Wenn diese prinzipielle Differenz einer ästhetischen und einer moralischen Betrachtungsweise missachtet wird, dann trifft dieser Vorwurf nicht die Art und Weise, in der etwa Kriegserlebnisse geschildert werden – worüber sich dann streiten ließe –, sondern den Umstand, aus ästhetisierenden Darstellungen des Kampfes *quasi*-diskursive Bestimmungen abzuleiten. Auch dies wäre zunächst unpro-

blematisch, nicht aber, wenn es dazu führt, von einem konkreten Erleben, welches Gegenstand einer subjektiven Beurteilung wäre, auf ein *Sollen* zu schließen, bzw. umgekehrt der ästhetischen Darstellung einen bestimmten (moralischen) Zweck zu unterlegen, als ob er im Dargestellten enthalten wäre. Dass dieser Zweck in der Kunst nicht kenntlich wird, ist durchaus konsequent, sofern sich etwa das Subjekt im dynamischen Fluss des Lebens, hier des (innerlich erlebten) Kampfes, auflösen sollte. Die Kunst könnte etwaige moralische Grenzen genau dann ohne Gefahr überschreiten, wenn das Publikum über sein Empfindungsvermögen in der Weise aufgeklärt worden wäre, dass es das Ästhetische vom Ethischen zu unterscheiden gelernt hätte.

3. Symbole der Sittlichkeit

Im 58. Paragraph der *Kritik der Urteilskraft* rekurriert Kant implizit auf eine Bestimmung, die er in der *Transzendentalen Ästhetik* für die Anschauungsformen Raum und Zeit formuliert hat: die Dualität von deren *empirischer Realität* einerseits und deren *transzendentaler Idealität* andererseits (vgl. KrV B44; 52). Das Schöne bliebe dem Empirismus des Geschmacks gemäß vom Angenehmen, und beim Rationalismus des Geschmacks vom Guten abhängig. Der Empirismus erlaubt es so erst gar nicht, ein Prinzip des Geschmacks anzugeben. Nur die rationalistische Auffassung erlaubt es, überhaupt Betrachtungen darüber anzustellen, ob das idealische Prinzip der Zweckmäßigkeit zugleich objektiv real sei oder nicht. Allerdings wird bei Kant sogleich deutlich, dass auch der Rationalismus fehlgeht, wenn er versucht, dasjenige objektiv zu erfassen, was sich „nicht in bestimmte Begriffe“ fassen lässt (KU B246).

Wenn als Bestimmungsgrund eines Urteils der „Realismus“ eines Naturzwecks angenommen wird, dann ist dieses Urteil „empirischen Prinzipien“ unterworfen (KU B252). Den Bestimmungsgrund eines ästhetischen Urteils suchen wir jedoch „a priori in uns selbst“, und dies zeigt, dass die Urteilskraft hier „selbst gesetzgebend“ verfährt, was „geradezu beweiset“, dass für das ästhetische Urteil ausschließlich das „Prinzip der Idealität der Zweckmäßigkeit“ und nicht das ihrer Realität gültig ist (KU B252). Eine unbestimmte Vorstellungsart von Erscheinungen der äußeren Natur veranlasst uns lediglich, eine „innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemütskräfte in Beurteilung gewisser Produkte derselben wahrzunehmen“ (KU B253, kursiv. v. Verf.). Eine solche innere Zweckmäßigkeit, „die aus einem übersinnlichen Grunde für notwendig und allgemeingültig erklärt werden soll“, darf nicht wie bei einem teleologischen Urteil als „Naturzweck [...] beurteilt werden“, denn der Bestimmungsgrund des Urteils wäre alsdann „Heteronomie“ und nicht, „wie es einem Geschmacksurteile geziemt, frei“, nämlich die „Autonomie“ der Erkenntnisvermögen, die dem ästhetischen Urteil zugrunde liegt (ebd.).

Diese (He-)Autonomie der ästhetischen Urteilskraft ist die Bedingung für den Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit, die das Geschmacksurteil der Form nach enthält. Die Einschränkung, dass nur ‚geradezu‘ bewiesen sei, dass das Geschmacksurteil einzig auf die *Idealität* der Zweckmäßigkeit gegründet ist, bedeutet einerseits, dass nicht auszuschließen ist, dass das Urteil über unsere Gemütsverfassung objektiv zweckmäßig sein könnte. Andererseits wird diese Form der Beurteilung erst möglich, wenn die Urteilskraft sich selbst das Gesetz gibt, nach dem sie verfährt; wenn also subjektiv bestimmbar ist, dass diese Beurteilung für uns, d. h. für den Menschen, zweckmäßig sein soll. Stünde das Urteil unter der Form der Gesetzmäßigkeit, wäre diese Freiheit im Urteil nicht möglich, und es ließe sich jeweils nach einer Regel entscheiden, ob dieses Urteil zutrifft oder nicht zutrifft. Dann jedoch handelte es sich um ein Erkenntnisurteil, das etwas über den empirischen Gegenstand aussagt, und eben nicht um ein Geschmacksurteil, das vielmehr etwas über unseren inneren Zustand aussagt. Soll also die transzendente Differenz von „Erscheinung“ und „Ding an“ sich bestehen bleiben (vgl. KrV BXXVII), dann muss in Urteilen, die eine Lustempfindung betreffen, die nicht unmittelbar aus der Empfindung resultiert, sondern die durch die Art der Beschäftigung entsteht, ein Idealismus der Zweckmäßigkeit angenommen und gleichzeitig ein Realismus derselben ausgeschlossen werden.

Das ästhetische Wohlgefallen ist aber, der Idealität seines Bestimmungsgrundes zum Trotz, nicht auf „Vernunftideen“ gegründet, die der Wissenschaft zur „Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtliche Kunst)“ zur Orientierung vorgegeben werden, sondern auf „ästhetische Ideen“ des Genies, die zwar dem Prinzip der Zweckmäßigkeit gemäß sind, indem sie als zweckmäßig wahrgenommen werden, dabei jedoch gar keinen empirischen Zweck bestimmen (KU B253 f.).

Ein Ergebnis der *Transzendentalen Ästhetik* lautet, dass nur die Annahme einer *transzendentalen Idealität* der Anschauungsformen „die Möglichkeit erklären“ kann, dass Raum und Zeit a priori für alle *empirischen* Gegenstände objektive *Realität* haben (KU B254). Analog ist der Idealismus der Zweckmäßigkeit „in Beurteilung des Schönen der Natur und der Kunst“ die notwendige Voraussetzung, damit „die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurteils, welches a priori Gültigkeit für jedermann fordert (ohne doch die Zweckmäßigkeit, die am Objekte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen), erklären kann“ (ebd.). Die Allgemeingültigkeit empirischer Gesetze wird nur dadurch möglich, dass sie unter der Form der Gesetzmäßigkeit stehen, dass also Anschauungen in Raum und Zeit sich mittels der Urteilskraft unter Begriffe subsumieren lassen, die nach den Kategorien des Verstandes bestimmt sind. Beim Geschmacksurteil hingegen werden gar nicht Anschauungen unter Begriffe, sondern das Gefühl der Lust an einem freien Spiel der Erkenntniskräfte unter ein selbst gesetztes Prinzip der Urteilskraft subsumiert, so dass der Inhalt dieses Urteils subjektiv bleibt, die Form desselben aber notwendig als zweckmäßige bestimmbar sein muss. Da die Idealität der Zweckmäßigkeit

das alleinige Prinzip der Urteilskraft ist, können wir zwar kein verbindliches Urteil über den Gegenstand fällen, gleichzeitig können wir das Urteil über unser subjektives Verhältnis zu der Art seiner Beurteilung als ein allgemein verbindliches einfordern.

Der Gedanke, dass sich das Schöne auf ähnliche Bestimmungsgründe zurückführen ließe wie das Sittliche, findet sich bereits in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Es gebe, so heißt es hier, ein Gefühl, das diejenige „Reizbarkeit der Seele voraussetzt, die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht“ (BGSE 208). Um darzulegen, inwiefern das Schöne als *Symbol der Sittlichkeit*⁸⁰⁵ vorstellbar ist (vgl. KU §59), entwickelt Kant in Differenz zur diskursiven Erkenntnisart, bei der die Urteilskraft empirische Anschauungen unter gegebene Begriffe subsumiert, zwei intuitive Vorstellungsarten von Begriffen a priori, nämlich entweder *Schemata* von reinen Verstandesbegriffen (*Kategorien*) oder *Symbole* von Vernunftbegriffen (*Ideen*).

Beispiele sind Anschauungen, welche die Realität empirischer Begriffe darlegen.⁸⁰⁶ *Schemata* stellen die Realität von reinen Verstandesbegriffen dar.⁸⁰⁷ Die Realität von Vernunftbegriffen kann nicht durch eine korrespondierende Anschauung, sondern nur in Form von *Symbolen* dargestellt werden (vgl. KU B254). Die „Versinnlichung“ von Begriffen a priori ist demnach entweder schematisch, wenn ein reiner Verstandesbegriff auf die Form des inneren Sinns bezogen wird, oder sie ist symbolisch, wenn eine sinnliche Anschauung einem Vernunftbegriff gemäß der Form der schematischen Reflexion untergelegt wird (vgl. KU B255). Beide

⁸⁰⁵ Cassirer weist darauf hin, dass Kant mit diesem Begriff an Leibniz angeschlossen habe, bei dem sich in der „Naturschönheit“ das „erhöhte ethische Interesse am Individuum“ ausdrücke: „ein Motiv, das die Persönlichkeit in ihrer Einheit beansprucht und in ihrer Gesamtheit zu vervollkommen strebt“, wie es bereits in der Renaissance zu finden sei; bei Baumgarten hingegen nicht; vgl. E. Cassirer: „Leibniz' System“. In: *ECW* (Anm. 1), Bd. I, S. 423 [Teil III, Kap. 10,3].

⁸⁰⁶ Vgl. KrV B172: „Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumieren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilskraft, und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will.“

⁸⁰⁷ Vgl. KrV B174: „Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urteilskraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der transzendentalen ganz anders bewandt, sogar daß es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urteilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn, um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse a priori Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doktrin scheint Philosophie gar nicht nötig, oder vielmehr übel angebracht zu sein, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Kritik, um die Fehltritte der Urteilskraft (*lapsus iudicii*) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.“

Vorstellungsarten, die schematische und symbolische, liefern Darstellungen (*Hypotyposen*), nicht Bezeichnungen (*Charakterismen*), also keine Worte oder Zeichen, die bloße Ausdrücke des Begriffes sind und seiner assoziativen Reproduktion dienen (vgl. KU B 255 f.).

Gemäß der Unterscheidung von oberen und unteren Erkenntnisvermögen gehört die Einbildungskraft also trotz ihrer produktiven Funktion zu den letzteren, denn sie dient weiterhin der *Darstellung*, wenn auch hier des Übersinnlichen. Die Urteilskraft verknüpft, wenn sie sich mittels der Sinnlichkeit auf empirische Anschauungen bezieht, (Anschauungs-)Beispiele für empirische Begriffe, die sich stets bereits definitionsgemäß auf sinnliche Anschauungen beziehen können müssen. Wenn sie sich auf Produkte der Einbildungskraft bezieht, verknüpft die Urteilskraft Bezeichnungen mit empirischen Begriffe, das heißt andere Ausdrücke mit demselben Begriff; und in beiden Fällen wird keine Darstellung des Begriffs geliefert, sondern entweder ein sinnliches Exempel für den Begriffsinhalt, worauf sich der Gedanke beziehen muss, um nicht leer zu sein, oder eine assoziative Reproduktion des Begriffes, ohne dessen Inhalt anschaulich darzustellen.

Das diskursive Moment einer Erkenntnis würde in der Bestimmung des Gegenstandes nach einer Regel des Verstandes bestehen, die für alle empirischen Anschauungen in Raum und Zeit, die sich mittels der Urteilskraft unter einen Begriff subsumieren lassen, objektiv gültig ist; dagegen liefern Beispiele und Bezeichnungen letztlich keine Erweiterung des Begriffs.

Das *intuitive* Moment einer Erkenntnis ist entweder Resultat einer *Demonstration* als die direkte Darstellung eines Begriffs, und heißt dann Schema; oder das intuitive Moment ist Resultat einer Vorstellung nach einer *Analogie* als eine indirekte Darstellung des Begriffs, und heißt Symbol (vgl. KU B256). Die Demonstration stellt reine Verstandesbegriffe mittels der reinen Zeitvorstellung dar, und liefert also formale Anschauungen der Kategorien. Bei der symbolischen Vorstellungsart verfährt die Urteilskraft in Analogie zur schematischen Vorstellungsart, verbindet jedoch Vernunftbegriffe mit empirischen Anschauungen, die davon unabhängig sind, und liefert also gar keine Anschauung der Ideen selbst, sondern bloß der Art auf Gegenstände zu reflektieren (vgl. KU B256).

Das *Symbol* ist keine anschauliche Darstellung des *Inhalts* der Idee, sondern bloß der *Form* unter der die Beurteilung eines Gegenstandes stehen *würde*, wenn wir davon eine Anschauung haben *könnten*. Die Symbolisierung besteht also darin, eine sinnliche Anschauung mit einem übersinnlichen Begriff zu verbinden, was wiederum die Fähigkeit zur Analogiebildung voraussetzt, nämlich die Übertragung des Schematismus, wonach Kategorien mit der Form des inneren Sinnes verknüpft werden, auf ein *ganz anderes* Verhältnis, bei dem Ideen mit empirischen Anschauungen verbunden gedacht werden.

Kant gibt für den Symbolisierungsvorgang ein aufschlussreiches Beispiel, nicht allein in erläuternder Hinsicht, sondern auch in aufklärerischer Perspektive. Demnach sei ein monarchischer Staat, wenn er nach inneren Volksgesetzen beherrscht

werde, symbolisch als ein „beseelter Körper“ vorstellbar; wenn dieser Staat hingegen durch einen einzelnen absoluten Willen regiert werde, lasse er sich symbolisch als „bloße Maschine (wie etwa eine Handmühle)“ vorstellen (KU B256). Hier zeigt sich die Möglichkeit, wie Ideen der praktischen Vernunft, mittels einer Symbolisierung auf ein politisches System übertragen lassen: „Denn, zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren“ (KU B256 f.). Symbole sind indirekte Darstellungen, nämlich das Resultat einer Analogiebildung mit direkten Darstellungen, indem „die Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann“ übertragen wird (KU B257).

„Erkenntnis“ darf eine bloße Vorstellungsart nicht dann heißen, wenn damit beansprucht wird, ein Prinzip der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes zu liefern, also anzugeben, was der Gegenstand „an sich“ ist, denn dies ist unmöglich. So liefern Schemata durch ihren Bezug auf die Form der Sinnlichkeit eine Erweiterung des Begriffs, sind aber gleichzeitig auf Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt, und hätten ohne den Bezug hierauf lediglich eine logische Bedeutung. Durch die symbolische Vorstellungsart ist es möglich, eine praktische Bestimmung des Gegenstandes zu geben, also anzugeben, was die Idee eines Gegenstandes „für uns“ und ihren zweckmäßigen Gebrauch „werden soll“ (KU B257); und insofern ist es zulässig, hier von einer Erkenntnis zu sprechen. Damit zeigt die Bestimmung des Gegenstandes zugleich ein „*Noch-nicht*“ an: einen Orientierungspunkt.

Da die Vorstellung von Gott eine Vernunftidee und die Möglichkeit einer direkten Darstellung somit ausgeschlossen ist, nennt Kant, der bisherigen Untersuchung entsprechend, diesbezüglich drei mögliche Vorstellungsarten (KU B257):

- (1) Eine schematische Vorstellungsart,
- (2) eine symbolische Vorstellungsart,
- (3) überhaupt keine intuitive Vorstellungsart.

Wenn, wie bei der ersten Möglichkeit, Schemata auf den Gottesbegriff angewendet werden, dann ist es zwar möglich, bestimmte Prädikate zu präzisieren, allerdings könnte deren Realität nur an Gegenständen möglicher Erfahrung gezeigt werden, und es handelt sich demnach um Anthropomorphismen, die die Selbstwahrnehmung auf etwas Äußeres projizieren (vgl. KU B258). Wenn, wie bei der dritten Möglichkeit, überhaupt keine der intuitiven Vorstellungsarten Anwendung findet, also weder die schematische noch die symbolische, dann lässt sich in praktischer Hinsicht aus der Idee von Gott für uns nichts gewinnen, da ihr keine inhaltliche Bedeutung zukommt, und daraus folgt ein Deismus.

Nur die zweite Möglichkeit, die symbolische Vorstellungsart von Gott, liefert uns eine in praktischer Hinsicht relevante Darstellung. Während die diskursive

Vorstellungsart ausscheidet, da sie nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden darf, und weder die exemplarische, noch die assoziative Vorstellungsart jeweils etwas zum Begriff hinzufügt, ja während selbst die gleichfalls intuitiv verfahrenende schematische Vorstellungsart auf Verstandesbegriffe a priori beschränkt ist, kann allein die symbolische Vorstellungsart eine indirekte Darstellung des Übersinnlichen liefern, die zwar keine Anschauung im engeren Sinne davon ist, wohl kraft der Analogiebildung der Urteilskraft auf die Freiheit der Einbildungskraft und damit wiederum auf den Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens verweist.

Auf der Grundlage dieser Bestimmungen gibt Kant die für die Frage nach dem Verhältnis von ästhetischem und moralischem Urteil bedeutsame Formulierung:

„Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann andern als Pflicht zumutet) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes andern Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist, und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft schätzt“ (KU B258).

Nur unter der Voraussetzung, dass das Schöne als ein „Symbol des Sittlich-Guten“ vorgestellt wird, kann das ästhetische Wohlgefallen zurecht mit dem „Anspruche auf jedes anderen Beistimmung“ einhergehen; mit dem begleitenden Effekt, dass ein Bewusstsein dafür entsteht, subjektive Maximen in der Form objektiver Prinzipien formulieren und somit die mögliche Verbindlichkeit moralischer Gesetze indirekt darstellen zu können.

In seinen *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* hatte Kant das Ästhetische mit Blick auf die unterschiedlichen Lebensformen behandelt (AA, Bd. XX, S. 1–192). Birgit Recki hob darin unter anderem die Auseinandersetzung mit Rousseaus Moralphilosophie hervor, besonders mit den Fragen nach dem ‚moralischen Gefühl‘, dem ‚Gleichheitsgedanken‘ und dem ‚gesellschaftlichen Nutzen‘.⁸⁰⁸ Demnach seien die Lebensformen an der ‚Elle des empirischen Erfolgs‘ zu messen: Während beispielsweise eine klerikale oder literarische Lebensform der Möglichkeit nach etwas zur moralischen Erziehung beitragen könnten, habe etwa die kynisch-kontemplative Lebensform keinen messbaren Nutzen.⁸⁰⁹ Kant stellte in diesem Sinne fest: „Wenn Diogenes anstatt sein Faß zu wälzen den Acker gebauet hätte, wäre er groß gewesen“ (Bem. 80). Auch dem Philosophen komme nach Kant eine praktische Aufgabe zu, nämlich die „Bestimmung des Menschen“ (Bem. 130) finden zu helfen und so „zur sittli-

⁸⁰⁸ Vgl. hierzu: B. Recki: *Ästhetik der Sitten* (Anm. 17), S. 26–32.

⁸⁰⁹ Ebd., S. 30.

chen Gesinnung beizutragen“⁸¹⁰: „Ich pflanze Menschen. Anständigkeit“ (Bem. 82). Der ‚kritische Kant‘ habe sich dann, so Recki, vom Utilitarismus abgesetzt, der etwa auch in einem „eudämonistischen und erfolgsorientierten Zug der Wolffischen Ethik“ oder bereits bei Hutcheson (nicht erst bei Bentham) anklinge.⁸¹¹

Aristoteles zufolge kann der Mensch in „stetiger geistiger Schau [...] leichter verharren als in irgendeiner Tätigkeit (nach außen)“⁸¹². Bei Kant wird dieses „Lebensgefühl“ in den Bereich des Ästhetischen verwiesen (KU B4). Bei Aristoteles sollte ein „aktives Leben des Geistes“ dazu führen, dass der Philosoph als „Liebling der Götter“ (*Θεοφιλέστατος*) das „höchste Glück“ genießen könnte.⁸¹³ Bei Kant hingegen lässt sich selbst noch aus der vordergründig positiven Beurteilung des Ästhetischen die Einsicht herauslesen, dass eine vorrangige Aufgabe einer *Kritik* des Geschmacks (im Unterschied zur *Kontemplation* selbst) darin bestünde, Aufklärung darüber zu geben, dass sich im Ästhetischen gar keine Bestimmungsgründe finden ließen, die bereits *für sich* betrachtet – d. i. *ohne* sittliche Ideen dabei zum Maßstab zu nehmen – einen *objektiven* Wert haben könnten:

„Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermitteltst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide) ist, [...] so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei; da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann“ (KU B263 f.).

⁸¹⁰ Ebd., S. 32.

⁸¹¹ Ebd., S. 29 [Anm. 30]. – Vgl. auch: F. Hutcheson: *Ideas of Beauty & Virtue* (Anm. 627), S. 263 [Teil II, Abt. 6, Abs. 7]: „Where we are studying to raise any Desire, or Admiration of an Object really beautiful, we are not content with a bare Narration, but endeavour, if we can, to present the Object it self, or the most lively Image of it. And hence the Epic Poem, or Tragedy, gives a far greater Pleasure than the Writings of Philosophers, tho both aim at recommending Virtue. The representing the Actions themselves, if the Representation be judicious, natural, and lively, will make us admire the Good, and detest the Virtuous, the Inhuman, the Treacherous and Cruel, by means of our moral Sense, without any Reflections of the Poet to guide or Sentiments. It is for this Reason that HORACE has justly made Knowledge in Morals so necessary to a good Poet [...].“

⁸¹² Aristoteles: *Nik. Ethik* (Anm. 79), S. 288 [X.7, 1177a 20 ff.]; vgl. *Aristotelis Opera*, Bd. IX, S. 208: „Ἐπι δὲ συνεχεστάτη θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν [...].“

⁸¹³ Ebd., S. 294 f. [X.9, 1179a 20 ff.]; vgl. *Opera*, Bd. IX, S. 213 f.

XII. Das ästhetische Ideal bei Schiller

1. Das ästhetische Ideal der Kunst

a) *Das Ideal der Schaubühne*

„So gewiß sichtbare Darstellung mächtiger wirkt als toder [sic!] Buchstabe und kalte Erzählung, so gewiß wirkt die Schaubühne tiefer und daurender als Moral und Gesetze. Aber hier *unterstützt* sie die weltliche Gerechtigkeit nur – ihr ist noch ein weiteres Feld geöffnet [sic!]“ (Schiller: WkSB 93).

Hegel warf dem „transzendentalen Idealismus“ vor, den „Widerspruch“ in der Annahme eines Dinges an sich selbst „gar nicht auf[gelöst]“ zu haben, und attestierte diese Möglichkeit implizit der Kunst: „So nennen wir in der Kunst Ideal die Idee, die realisiert ist auf sinnliche Weise.“⁸¹⁴ Kant hatte ein *Ideal* hingegen als die „Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“ definiert (KrV A54), was nach Maßgabe der Kritik ein zwar denkbares, aber nicht sinnlich darstellbares (Gedanken-)Ding bleiben muss. Metaphysisch gesehen ist ein Ideal also eine bloß ‚scheinbare‘ Erkenntnis. Damit wird die (sinnliche) Darstellung einer Idee als etwas kenntlich gemacht, was nur durch die Vorstellung des Subjekts vermittelt ist. Schiller sah einen negativen Effekt der Aufklärung darin, dass sich die Kunst mit ihr von „*Kunst des Ideals*“ entfernt habe: „Der *Nutzen* ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen sollen“ (ÄE 2,310). Gerade weil die Aufklärung ihr Augenmerk nicht länger auf eine übersinnliche Sphäre sondern auf die sinnliche Erfahrung richten wollte, mussten Ideale verworfen werden. Die Rede von ‚Idealen‘ richtet also im Grunde *gegen* solche Vorstellungen, weil damit zugleich gesagt ist, dass sich Ideen als solche gar nicht realisieren lassen. Kant hatte aber auch geschrieben: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV B828). Die Schönheit, wie Schiller sie begrifflich aus Autonomie und Heautonomie herleitet, enthält damit bereits ein praktisches Moment. Wilhelm von Humboldt wies darauf hin, dass Schillers „erste und strengste Forderungen [...] an den Dichter selbst“ ergingen, von dem er eine „zum Charakter gewordene Erhebung“ der Gemütsstimmung verlange.⁸¹⁵

Wie kann die ästhetische Stimmung des Gemüts hervorgerufen werden, wie äußert sie sich und was bedeutet dies für die einzelnen Künste? Diesen Fragen geht Schiller im Anschluss an seine Theorie des ästhetischen Zustands nach. Um sich hier zu orientieren ist es sinnvoll, zwischen den Sphären der *Produktion*, der *Rezeption* und des *Werkes* zu unterscheiden. Obwohl diese drei Perspektiven auf

⁸¹⁴ G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XX, S. 358 [Teil III, Abs. 3b: Kant, S. 328–386].

⁸¹⁵ Wilhelm von Humboldt: „Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung“. In: Ders. (Hrsg.): *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt in den Jahren 1792–1805*. Stuttgart & Tübingen: J. G. Cotta, 1830, S. 3–84: S. 28.

die Kunst nicht klar und deutlich voneinander zu trennen sind, können sie ein Hilfsmittel sein, um wahlweise die Intention des Künstlers, die Urteile des Kritikers oder die Eigenschaften des Kunstwerks ins Zentrum zu stellen.

In dieser Weise hat Hans-Robert Jauß die Trias von „Autor, Werk und Publikum“ bemüht, um zwischen den Sphären von „Produktion“ und „Rezeption“ eine hermeneutische „Vermittlung durch den Prozeß der literarischen Kommunikation“ herzustellen.⁸¹⁶ Eine Kritik am instrumentellen Charakter künstlerischer Praxis könnte, so Jauß, dann produktiv werden, wenn literarische Hermeneutik und ästhetische Erfahrung miteinander verbunden würden, weil diese Verbindung „*Technik als Poiesis, Kommunikation als Katharsis und Weltbild als Aisthesis transparent*“ werden ließe.⁸¹⁷

Schiller hat bereits in seinem Aufsatz *Über das gegenwärtige Teutsche Theater* aus dem Jahre 1782 die einzelnen Elemente des Theaters einer vierfachen Kritik unterzogen. Das Drama kritisierte er *werkästhetisch* (ÜgTT 79–81), das Publikum in seiner *Rezeptionsweise* (ÜgTT 81 f.), den Dichter in seiner *Produktionsweise* (ÜgTT 82 f.) und die Schauspielerschaft in ihrer *Darstellungsweise* (ÜgTT 83 f.). Alle diese Einzelkritiken stehen dabei unter dem Begriff der sie umfassenden Institution des Theaters. Schiller weitete diesen Begriff auf das gesamte Leben aus:

„Allerdings sollte man denken, ein offener Spiegel des menschlichen Lebens, auf welchem sich die geheimsten Winkelzüge des Herzens illuminiert und fresco zurückwerfen, wo alle Evolutionen von Tugend und Laster, alle verworrensten Intrigen des Glücks, die merkwürdige Oekonomie der obersten Fürsicht, die sich im wirklichen Leben oft in langen Ketten unabsehbar verliert, wo, sage ich, dieses alles in kleinern Flächen und Formen aufgefaßt, auch dem stumpfsten Auge übersehbar zu Gesichte liegt; – ein Tempel, wo der wahre natürliche Apoll, wie einst zu Dodona und Delphos, goldne Orakel mündlich zum Herzen redet; – eine solche Anstalt, möchte man erwarten, sollte die reineren Begriffe von Glückseligkeit und Elend um so nachdrücklicher in die Seele prägen, als die sinnliche Anschauung lebendiger ist, denn nur Tradizion [sic!] und Sentenzen. *Sollte*, sage | ich; – und was *sollten* die Waren nicht, wenn man den Verkäufer höret? Was *sollten* jene Tropfen und Pulver nicht, wenn nur der Magen des Patienten sie verdaute, wenn nur seinem Gaum nicht davor eckelte?“ (ÜgTT 79 f.).

Schiller spricht deutlich aus, dass das Theater gleich einer Medizin für den Menschen wirken sollte. Dass dies (gegenwärtig) nicht der Fall sei, kann überhaupt erst dann beurteilt werden, wenn alle Funktionen des Theaters bestimmt worden sind, die ihm eigentümlich gleichsam im gesunden Zustand zukämen, und an denen es mit samt seinen Elementen gemessen werden kann. Der Maßstab einer solchen organischen Betrachtung setzt die Idee der Zweckmäßigkeit voraus. Sollte

⁸¹⁶ Hans Robert Jauß: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, S. 19.

⁸¹⁷ Ebd., S. 23.

der höchste Zweck auch niemals vollkommen erreicht werden, so ist er doch ein Leitfaden, der erforderlich ist, um das Theater als ein dieser Idee adäquates Wesen bestimmen zu können.

Entsprechend fragt Schiller auch: *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* Auch hier ist davon die Rede, dass die Schaubühne – wie die Religion und im Unterschied zum positiven Recht – ihre „Gerichtsbarkeit bis in die verborgensten Winkel des Herzens fort[setzen]“ bzw. in alle „Winkel des Herzens hinunter leuchte[n]“ könne (WkSB 91; 99). Nun aber werden die Möglichkeiten der zuvor eher als defizitär eingestuften Institution des Theaters ausgelotet. Nunmehr wird der Begriff des *Schönen* selbst einer Kritik unterzogen. Hier vollzieht sich die Einsicht, dass, wenn es möglich sein soll zu sagen, was das *Theater* als Institution leisten könne und solle, sich auch sagen lassen müsse, was die *Schönheit* als Idee leisten könne und solle. Mit Kant ist das Schöne aber nicht mehr im Gegenstand sondern in dem Verhältnis unserer sinnlichen und geistigen Kräfte zu suchen. Wenn also das Schöne ein subjektives *Lebensgefühl* und kein Gegenstand der objektiven *Erkenntnis* ist, dann geht es gar nicht primär darum zu sagen, was die Kunst leistet, sondern was sie leisten soll. Die Wahrnehmungsweise und Beurteilungsart des Ästhetikers wird damit einem Prinzip unterworfen, nämlich einer Forderung, mit der er an die Kunst bereits herantreten muss.

Schillers Aufsätze *Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* und *Ueber die tragische Kunst* erschienen beide im Jahre 1792 in der *Neuen Thalia*.⁸¹⁸ Schiller mag hier zwar mehr Lessings *Hamburgischer Dramaturgie* als Kants *Kritik der Urteilskraft* gefolgt sein.⁸¹⁹ Auffällig ist aber in jedem Fall, dass Schiller die Begriffe von „Zweck“, „Zweckmäßigkeit“ bzw. „Zweckwidrigkeit“ in starker Häufung verwendet.⁸²⁰ Schiller spricht außerdem vom „Hauptzweck[k]“ (TrGst 136), von einer „moralische[n] Zweckmäßigkeit“ (TrGst 139) und dem apriorischen „Princip der Zweckmäßigkeit“ (TrGst 140) sowie von der Zweckwidrigkeit, die dem „Gefühl des Erhabenen“ vorausgesetzt sei (TrGst 137).

„Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sey, wenn auch der Mensch selbst in seinem moralischen Handeln von diesem Zwecke nichts wissen soll, wird wohl niemand bezweifeln, der überhaupt nur einen Zweck in der Natur annimmt. Mit dieser also, oder vielmehr mit ihrem Urheber haben die schönen Künste ihren Zweck gemein, Vergnügungen auszuspenden und Glückliche zu machen. Spielend verleihen sie, was ihre

⁸¹⁸ Beide Aufsätze gehen zurück auf Schillers *Vorlesungen über die Theorie der Tragödie* aus dem Sommer des Jahres 1790. Da sich die Ausarbeitung krankheitsbedingt verzögerte, erschienen sie erst 1792 in der *Neuen Thalia*. Vgl. hierzu die Anm. zur Entstehungsgeschichte, in: *NA*, Bd. XXI, S. 168 bzw. S. 175.

⁸¹⁹ Vgl. Anm. zu 135,8–136,11, in: *NA* (ebd.), S. 172.

⁸²⁰ Vgl. „Zweck“: TrGst 133, 134, 135, 139; „Zweckmäßigkeit“: ebd., 136, 137, 138, 139, 140, 141; „Zweckwidrigkeit“: ebd., 137, 138, 139, 141.

ernsten Schwestern uns erst mühsam erringen lassen; sie verschenken, was oder erst der sauer erworbene Preiß vieler Anstrengungen zu seyn pflegt“ (TrGst 134).

In dem Aufsatz *Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* von 1792, den er 1802 nochmals überarbeitet hat, wandte sich Schiller gegen die Annahme, die Kunst müsse sich – weil sie ansonsten nur mit dem „armseligen Verdienst, zu belustigen“ aufwarten könne – nach moralischen Zwecken richten (TrGst134). Schiller setzte dagegen, dass die Kunst gerade dann „Schaden“ nehme, wenn ihr Zwecke – wie etwa die „Gunst des Staats“, die „Ehrfurcht aller Menschen“ oder das „Moralischgute“ – unterlegt würden, weil solche Zwecke der Kunst „fremd und ganz unnatürlich“ seien, so dass sie dadurch „aus ihrem eigenthümlichen Gebieth“ vertrieben würde (vgl. TrGst 134). Zwar habe die schöne Kunst einen „so sehr in die Augen fallende[n] Einfluß auf die Sittlichkeit“, dass es legitim erscheinen könnte, ihr einen moralischen Zweck statt des vermeintlich „frivolen Zwecks zu ergötzen“ zuzusprechen; damit aber werde übersehen, dass die Kunst die Sittlichkeit vielmehr gerade dadurch befördere, dass dies hier „beyläufig“ geschehen könne (TrGst 134).

Für eine „Philosophie der Kunst“ wäre es möglich zu zeigen, dass der höchste Zweck der Kunst ein „freyes Vergnügen“ sei, wengleich es „auf moralischen Bedingungen beruhe“, weil „die ganze sittliche Natur des Menschen dabey thätig sey“ und die Kunst jenen Zweck also nur „durch moralische Mittel“ erreichen könnte (TrGst 134). Für die „Würdigung der Kunst“ sei es „einerley“, ob ihr Zweck oder ihre Mittel moralisch sind, da es hier nur um die Vereinbarkeit mit dem „Sittengesetz“ gehe [bzw. dem „sittlichen Gefühl“, wie es in der Überarbeitung von 1802 heißt]. Für die „Vollkommenheit der Kunst“ aber sei dies „nichts weniger als einerley“, denn wenn ihr „Zweck selbst moralisch [ist], so verliert sie das wodurch sie allein mächtig ist, ihre Freyheit, und das, wodurch sie so allgemein wirksam ist, den Reiz des Vergnügens“ (TrGst 134 f.). Einen „wohlthätigen Einfluß auf die Sittlichkeit“ hat die Kunst genau dann, wenn sie ihre „höchste ästhetische Wirkung“ im „Spiel“ entfaltet, „indem sie ihre völlige Freyheit ausübt“ (TrGst 134 f.).

Anschließend untersuchte Schiller die *Quellen des Vergnügens*. Dabei unterschied er ein *freies Vergnügen*, „wobey die Gemüthskräfte nach ihren eigenen Gesetzen affiziert werden“ [in der Version von 1802 ersetzt durch: „geistigen Kräfte: Vernunft und Einbildungskraft, die tätig sind“] von einem *physisch-sinnlichen Vergnügen*; „wobey die Seele dem Mechanismus unterwürfig, nach fremden Gesetzen bewegt wird, und die Empfindung unmittelbar auf ihre physische Ursache erfolgt“ (TrGst 135). Alles, was ein freies Vergnügen bewirke, gehöre zur schönen Kunst, nämlich zum „Geschmack in der Anordnung, der unsern Verstand ergötzt“; davon ausgeschlossen seien die „sinnliche Lust“ und ihre „physischen Reize selbst, die nur unsere Sinnlichkeit vergnügen“ (TrGst 135).

„Die allgemeine Quelle jedes, auch des sinnlichen, Vergnügens ist Zweckmäßigkeit“; das Vergnügen ist *physisch-sinnlich*, wenn wir die Zweckmäßigkeit bloß „fühlen“, es ist hingegen *frei*, wenn wir die Zweckmäßigkeit begleitend zu der Empfindung „vorstellen“ (TrGst 136), solche Vorstellungen teilt Schiller in sechs Klassen ein: „Gut, Wahr, Vollkommen, Schön, Rührend, Erhaben“ (TrGst 136).

„Das *Gute* beschäftigt unsre Vernunft, das *Wahre und Vollkommene* den Verstand; das *Schöne* den Verstand mit der Einbildungskraft, das *Rührende und Erhabene* die Vernunft mit der Einbildungskraft. Zwar ergötzt auch schon der Reiz oder die zur Thätigkeit aufgeforderte Kraft, aber die Kunst bedient sich des Reizes nur, um die höhern Gefühle der Zweckmäßigkeit zu begleiten; allein betrachtet verliert er sich unter die Lebensgefühle, und die Kunst verschmäh't ihn wie alle sinnlichen Lüste“ (TrGst 136).

Da sich diese Klassen jeweils nicht vollständig isolieren lassen, ist zwar nach diesem Schema keine „Eintheilung der Künste“, wohl aber – je nach „Hauptzweck“ – eine jeweils „eigne Ansicht der Kunstwerke“ möglich (vgl. TrGst 137). Es geht also jeweils darum, das Wichtigste vom (auch) Wichtigem abzuheben. So hätten denn die „schönen Künste [...] das Schöne zu ihrem Hauptzweck“, d. h. sie sollten primär den Verstand und den Geschmack befriedigen (TrGst 136), während die „rührenden Künste“ so genannt werden könnten, weil sie das Rührende zu ihrem *Haupt-Zweck* hätten, indem sie das Gefühl und das Herz ansprechen sollten (TrGst 137). Es kann zwar keine Rührung ohne Schönheit geben, wohl aber Schönheit ohne Rührung. Folglich sei es vor allem zu verhüten, so Schiller, dass die „Principien zu Beurtheilung“ und „Gesetzgebung in ästhetischen Dingen die ganz verschiedenen Felder des Rührenden und des Schönen verwechselt“ würden (TrGst 136 f.)⁸²¹.

b) *Produktion: „den Stoff durch die Form vertilgen“*

„Darinn also besteht das eigentliche Kunstgeheimniß des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt [...]“ (ÄE 22,382).

Die Frage nach der politischen Funktion der Kunst hat Schillers Interesse spätestens seit 1784 begleitet. Am 26. Juni dieses Jahres hielt Schiller in Mannheim eine Rede zu der Frage: *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* Christa Bürger zufolge handelt es sich dabei um ein „Manifest“ für eine

⁸²¹ In der ersten Auflage der Schrift *Ueber das Vergnügen an tragischen Gegenständen* folgt hier ein in der Auflage von 1802 gestrichener Passus, in dem Schiller darüber spekuliert, wie sich der „Kreis der Künste“ schließen lassen könnte; nämlich dadurch, dass das Erhabene auch Rührung hervorrufe, das Rührende wiederum nicht ohne das Schöne bestehen könne und man so über das Vollkommene wiederum zum Erhabenen gelange. Diesen Plan hat Schiller aufgegeben.

„bürgerlich-aufklärerische Institutionalisierung der Literatur“.⁸²² Walter Hinderer macht hieran gleichsam die Funktionalisierung des ästhetischen Ideals als „didaktische Utopie“ fest.⁸²³ Schiller sieht die „höchste und letzte Forderung [sic!]“, die an eine Institution gestellt werden könne, darin, dass sie zur „Beförderung allgemeiner Glückseligkeit“ beizutragen habe (WkSB 88); was Kant zufolge auch in spekulativer Hinsicht der „Hauptzweck[k]“ bleibe, von dem man sich „nicht [...] entfernen“ sollte (KrV B879).

„Hier nun hören die Großen der Welt, was sie nie oder selten hören – Wahrheit; was sie nie oder selten sehen, sehen sie hier – den Menschen. So groß und vielfach ist das Verdienst der bessern Bühne um die sittliche Bildung; kein geringeres gebührt ihr um die ganze Aufklärung des Verstandes. [...] Der Nebel der Barbarei, des finstern Aberglaubens verschwindet, die Nacht weicht dem siegenden Licht“ (WkSB 97 f.).

Der Künstler müsse zum einen die Schranken des spezifischen Charakters seiner Kunstgattung und zum anderen die Schranken des besonderen Stoffes, den er bearbeitet, „durch die Behandlung überwinden“; denn, so Schiller, „[i]n einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der *Inhalt* nichts, die *Form* aber alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt“ (ÄE 22,381 f.). Bei Sulzer heißt es ähnlich: „Das Schöne gefällt uns ohne Rücksicht auf den Wert des Stoffes, wegen seiner Form oder Gestalt, die sich den Sinnen oder der Einbildungskraft angenehm darstellt.“⁸²⁴ Der *Inhalt* eines Kunstwerks, so Schiller weiter, wirke stets „einschränkend“ auf den Geist – gleich wie „erhaben und weitumfassend“ er sein möge – und „nur von der *Form* ist wahre ästhetische Freyheit zu erwarten“ (ÄE 22,382).

⁸²² Vgl. Chr. Bürger: *Institution Kunst* (Anm. 36), S. 130.

⁸²³ Walter Hinderer: „Utopische Elemente in Schillers ästhetischer Anthropologie“. In: Hiltrud Gnüg (Hrsg.): *Literarische Utopie-Entwürfe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982 (= Suhrkamp Tb. Materialien, Bd. 2012), S. 173–186: S. 184.

⁸²⁴ J. G. Sulzer: Art. „Schön. (Schöne Künste)“. In: *Theorie der Künste* (Anm. 41), Bd. IV, S. 305–319: S. 306; vgl. ebd., S. 306 f. (kursiv. v. Verf.): „Eine nähere Betrachtung dessen, was jede dieser drei Klassen der Dinge, die uns gefallen, besonderes und eigentümliches hat, läßt uns bald folgendes bemerken 1. *Das Gute* gefällt uns wegen seiner materiellen Beschaffenheit oder wegen seines *Stoffs*; der ohne Rücksicht auf seine Form, eine natürliche Kraft hat, unmittelbar angenehme Empfindungen zu erwecken. 2. *Das Schöne* gefällt uns, ohne Rücksicht auf den Wert seines Stoffes, wegen seiner Form oder Gestalt, die sich den Sinne oder der *Einbildungskraft* angenehm darstellt, ob sie gleich sonst nichts an sich hat, das den Gegenstand in anderen Absichten brauchbar machte. 3. *Das Vollkommene* gefällt weder durch seine Materie, noch durch seine äußerliche Form, sondern durch seine innere Einrichtung, wodurch es, ein Instrument oder Mittel wird, irgend einen *Endzweck* zu erreichen. Wir können uns diese dreifache Beschaffenheit an einem Diamant vereinigt vorstellen. Nach seinem Wert im Handel, gehört er in die *Klasse des Guten*; nach seinem Glanz und dem Feuer der Farben die darin spielen, in die *Klasse des Schönen*; nach seiner Härte und Unzerstörbarkeit in die *Klasse des Vollkommenen*.“

Schillers Begriff einer Form, die ohne die Einschränkungen des Stoffs vorgestellt wird, liest sich wie eine Fortsetzung dessen, was Kant als Moment der Relation des Geschmacksurteils entwickelt hat (vgl. KU B50): „Darinn also besteht das eigentliche Kunstgeheimniß des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt [...]“ (ÄE 22,382). Je eindringlicher der Stoff, „desto triumphirender ist die Kunst, welche jenen zurückzwingt und über diesen die Herrschaft behauptet“ (ÄE 22,382). Um den Rezipienten in die freie Stimmung des ästhetischen Zustands versetzen zu können, bedarf es einer Kunst, die ihrerseits befreit wird von präventösen Momenten, von Intentionen und Zwecken, – denn „nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüth eine bestimmte Tendenz zu geben“ (ÄE 22,382). Wer die Absicht des Künstlers spürte, wäre verstimmt. Damit nähert sich Schiller Kants Begriff einer *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* an, wonach sich das Geschmacksurteil auf die „bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung“ gründet (KU B35), und der Gegenstand des Wohlgefallens als bloß subjektiver Zweck beurteilt wird.

c) *Rezeption: „wie aus den Händen des Schöpfers gehen“*

„Das Gemüth des Zuschauers und Zuhörers muß völlig frey und unverletzt bleiben, es muß aus dem Zauberkreise des Künstlers rein und vollkommen, wie aus den Händen des Schöpfers gehen“ (ÄE 22,382).

In der unter dem Titel *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* 1802 erschienenen Überarbeitung seiner Rede kann Schiller auf seine eigenen theoretischen Arbeit zurückblicken, die er in den neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts geleistet hat. Das Konzept des ästhetischen Zustands lässt so auch das *Ideal der Schaubühne* in einem neuen Licht erscheinen:

„Unsre Natur, gleich unfähig, länger im Zustande des Tiers fortzudauern, als die feinern Arbeiten des Verstandes fortzusetzen, verlangte einen mittleren Zustand, der beide widersprechende Enden vereinigte, die harte Spannung zu sanfter Harmonie herabstimmte und den wechselseitigen Übergang eines Zustandes in einen andern erleichterte. Diesen Nutzen leistet überhaupt nun der ästhetische Sinn oder das Gefühl für das Schöne.“⁸²⁵

Wenn die ästhetische Stimmung ein Kompendium aller Gemütskräfte und Gemütszustände sein soll, dann muss sie geeignet sein, eine beliebige Stimmung in ihr kontradiktorisches Gegenteil zu transformieren:

⁸²⁵ F. Schiller: *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* [1784]. Hrsg. Klaus L. Berghahn nach der Säkular-Ausg. von Schillers sämtlichen Werke hrsg. v. Eduard von Hellen, ersch. Stuttgart & Berlin: Cotta, 1904 f. – Unveränd. Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Ausg. von 1995 (1. Aufl. 1970). – Stuttgart: Reclam (= RUB, Nr. 2731), 1999, S. 3.

„Haben wir uns hingegen dem Genuß ächter Schönheit dahin gegeben, so sind wir in einem solchen Augenblick unsrer leidenden und thätigen Kräfte in gleichem Grad Meister, und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernst und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerstand, zum abstrakten Denken und zur Anschauung wenden“ (ÄE 22,380).

Ein ‚wahres‘ Kunstwerk soll uns in die Lage versetzen, alles, was durch Freiheit möglich ist, auch wirklich machen zu können; und das ist es, woraus Schiller den „Probierstein der wahren ästhetischen Güte“ ableitet, der da lautet:

„Finden wir uns nach einem Genuß dieser Art zu irgend einer besonderen Empfindungsweise oder Handlungsweise vorzugsweise [1.] aufgelegt [*befördert*], zu einer andern hingegen [2.] ungeschickt und verdrossen [*gehemmt*], so dient dieß zu einem untrüglichen Beweise, daß wir keine rein ästhetische Wirkung erfahren haben; es sey nun, daß es [a] an dem Gegenstand, oder [b] an unserer Empfindungsweise, oder [c] (wie fast immer der Fall ist) an beyden zugleich gelegen habe“ (ÄE 22,380).

Dieser ästhetische Anspruch an Kunsterfahrung kann nie gänzlich wirklich werden, und Schiller muss ihn als Ideal bestimmen:

„Da in der Wirklichkeit keine rein ästhetische Wirkung anzutreffen ist, (denn der Mensch kann nie aus der Abhängigkeit der Kräfte treten) so kann die Vortrefflichkeit eines Kunstwerks bloß seiner größern Annäherung zu jenem Ideale ästhetischer Reinigkeit bestehen, und bey aller Freyheit, zu der man es steigern mag, werden wir es doch immer in einer besonderen Stimmung und mit einer eigenthümlichen Richtung verlassen“ (ÄE 22,380).

Es zeigt sich analog zur Theorie der Charakterbildung, dass auch in der realen ästhetischen Stimmung die Totalität das oberste Ziel wäre. Die ästhetische Stimmung besitzt demnach einen Grad, der steigerungsfähig ist, und der desto reinere Wirkung entfaltet, je näher er dem Ideal kommt. Die Annäherungskurve an vollkommene Schönheit bleibt asymptotisch, und gleichzeitig leitet Schiller aus diesem Ideal der ästhetischen Reinigkeit eine konkrete Regel der schönen Künste ab, die besagt:

„Je allgemeiner nun die Stimmung, und je weniger eingeschränkt die Richtung ist, welche unserm Gemüth durch eine bestimmte Gattung der Künste und durch ein bestimmtes Produkt aus derselben gegeben wird, desto edler ist jene Gattung und desto vortrefflicher ein solches Produkt“ (ÄE 22,380).

Die Subjektivität des Geschmacksurteils bedeutet aber auch, dass nicht allein das Kunstwerk jeder Tendenzgebung enthoben sein muss, auch der Beurteilende selbst muss, will er ein reines Geschmacksurteil abgeben, bestimmte Voraussetzungen mitbringen. Um die freie Schönheit (*pulchritudo vaga*) treffend beurteilen zu können, dürfe der Urteilende weder „zu gespannt“ sein, indem er sich vorran-

gig seines analytischen Verstandes bediente und dadurch die harmonische Komposition des Kunstwerks zerstörte; noch dürfe er „zu schlaff“ sein, indem er zu sehr dem Sinneseindruck verhaftet wäre und so die Form über der Materie unerkannt bliebe (vgl. ÄE 22,382). Ein Kunstkritiker, der letztere Regel missachtete, wäre in hohem Maße ungeeignet, künstlerischen Wert adäquat zu würdigen:

„Nur für das rohe Element empfänglich muß er die ästhetische Organisation eines Werks erst zerstören, ehe er einen Genuß daran findet, und das Einzelne sorgfältig aufscharren, das der Meister mit unedlicher Kunst in der Harmonie des Ganzen verschwinden machte“ (ÄE 22,383).

Das kritische Interesse ist hierbei entweder „moralisch“, wenn es dem Stoff Gewalt antut und ihn in Formen auflöst, oder es ist „physisch“, wenn es die Form nicht würdigt und nur dem Stoff Aufmerksamkeit schenkt, jedoch „ästhetisch ist es nicht“ (ÄE 22,383). Auch dieser Aspekt der Konzeption lässt sich terminologisch mit Kants Position verbinden, denn der ästhetische Zustand scheint hier das zu sein, was dieser *interesseloses Wohlgefallen* nennt, das in gleicher Weise abgegrenzt ist vom „Wohlgefallen am Guten“ und „Wohlgefallen am Angenehmen“, da es als Wohlgefallen am Schönen „ohne alles Interesse“ ist (KU B7; 10).

Vielleicht lässt es sich als ein Hinweis darauf lesen, was eine ästhetische Erziehung ebenfalls zu vermeiden bemüht sein sollte, wenn Schiller ausgangs des zweiundzwanzigsten Briefes abfällig auf diejenigen hinweist, die ihre fehlerhafte Beurteilungsart auf das Kunstwerk übertragen, denn „solche Leser“ (ÄE 22,383), die den ästhetischen Zustand verfehlen, da sie einseitig urteilen, sind nicht befähigt, das was ein Kunstwerk wesentlich schön macht, zu würdigen: die harmonische Proportion. Diesem Mangel könnte eine ästhetische Erziehung auch auf anderen Gebieten abhelfen, indem sie mit den Worten Ernst Cassirers „eine neue Einheit zwischen Weltbetrachtung und Kunstbetrachtung“ herstellte⁸²⁶.

d) *Werk: Die Ordnung der schönen Künste*

„Darin eben zeigt sich der vollkommene Styl in jeglicher Kunst, daß er die spezifischen Schranken derselben zu entfernen weiß, ohne doch ihre spezifischen Vorzüge mit aufzuheben, und durch eine weise Benutzung ihrer Eigenthümlichkeit ihr einen allgemeinen Charakter ertheilt“ (ÄE 22,381).

Um das ästhetische Ideal der Kunst auf seine Praktikabilität zu prüfen, betrachtet Schiller die Gattungen der schönen Künste unter den Titeln *Musik*, *Dichtkunst* und *bildende Kunst* (Malerei, Bildhauerkunst, Architektur). Alle diese Kunstgattungen haben spezifische Eigenschaften, die eine bestimmte Wirkung bevorzugt zu erzie-

⁸²⁶ E. Cassirer: „Methodik des Idealismus“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 90.

len geeignet sind, dadurch aber Nachteile bei sich führen, die dem ästhetischen Prinzip widerstreiten:

Tafel der Gattungen der schönen Künste

(frei nach ÄE 22,380 f.)

	<i>Musik</i>	<i>Dichtkunst</i>	<i>Bildende Kunst</i>
<i>befördert</i>	die rege Empfindung	die belebte Einbildungskraft	den aufgeweckten Verstand
<i>hemmt</i>	das abgezogene Denken	die abgemessenen Geschäfte des gemeinen Lebens	die Erhitzung der Einbildungskraft und die Überraschung des Gefühls
<i>Das Prinzip</i>	Affinität zu den Sinnen	Partizipation am willkürlichen und zufälligen Spiele der Imagination	Bestimmung des Begriffs
<i>widerstreitet</i>	(durch diese Materie) der wahren ästhetischen Freiheit	(durch dieses Medium) der inneren Notwendigkeit des wahrhaft Schönen	(durch diese Grundlage) dem ästhetischen Zustand, da sie an Wissenschaft grenzt

Schillers werkästhetische Forderung lautet, dass die Künste im Prozess ihrer Vollendung „in ihrer Wirkung auf das Gemüth einander immer ähnlicher“ werden müssten: Die *Musik* „muß Gestalt werden, und mit der ruhigen Macht der Antike auf uns Wirken“, die *bildenden Künste* müssten „Musik werden und uns durch unmittelbare sinnliche Gegenwart rühren“ und die *Poesie* „muß uns, wie die Tonkunst mächtig fassen, zugleich aber wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben“ (ÄE 22,381). Methodisch muss die Vervollkommnung der Künste durch die Kultivierung eines Stils geschehen, der sich der spezifischen Vorteile der jeweiligen Kunstgattung zu bedienen weiß, und gleichzeitig deren Nachteile gering zu halten vermag. Am vollkommensten ließe sich dies wohl dann umsetzen, wenn alle Künste gleichzeitig zur Anwendung kommen: auf dem Theater.

2. Das ästhetische Ideal der Kultur

„Der Grund der Schönheit ist überall Freiheit in der Erscheinung. Der Grund unserer Vorstellung von Schönheit ist Technik in der Freiheit.“⁸²⁷

Bisher sind drei Schichten der theoretischen Grundlegung autonomer Kunst erarbeitet worden: der ästhetische Zustand, der ästhetische Staat und das ästhetische Ideal der Kunst. Das Kunstwerk steht so vor einer dreifachen funktionalen Herausforderung: in theoretischer Hinsicht soll das Schöne die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen symbolisieren, in praktischer Hinsicht soll es in Analogie zu

⁸²⁷ F. Schiller: „Brief an Körner. Jena, den 23. Febr. 1793. Sbd. (Nr. 155)“. In: *NA*, Bd. XXVI, S. 199–217: S. 203.

einer liberalen Gesellschaftsform stehen, und in der Kunst sollen beide Sphären zur Einheit gebracht werden. Letzteres kann nicht durch konkrete Regeln festgelegt werden, sondern nur im Sinne einer produktions-, rezeptions- und werkästhetischen Orientierung gefordert werden. Es scheint, als habe Schiller den kategorischen Imperativ abmildern wollen. Indem Schiller die freie Willensbestimmung zwar als ein allgemeines Gesetz auffasst, aber nicht im Sinne eines asketischen Ideals verstanden wissen will, soll der Mensch seine Freiheit durch den ästhetischen Zustand hindurch kultivieren, nämlich nicht aus Freiheit zum Selbstzwang, sondern aus Freiheit im Spiel.

Am Ende aber steht die Frage, ob dieses Spiel mit der Schönheit, das auf den ästhetischen Zustand hinwirkt, der wiederum den sittlichen Menschen hervorbringen soll, ein elitäres Projekt bleiben muss, dessen Übertragung auf alle Individuen einer Gesellschaft im negativen Sinne utopisch bleibt, auch da die historische Wirklichkeit mit vorab nicht fixierbaren Variablen konfrontiert: „Im Gewebe unseres Lebens spielen Zufall und Plan eine gleich große Rolle; den letzteren lenken wir, dem ersteren müssen wir uns blind unterwerfen“⁸²⁸. Dieses Konzept ist, so zeigt sich hier, verflochten mit der Problematik einer ästhetischen Vermittlung.

a) „*Ueber Naive und sentimentalische Dichtung*“

In seiner Abhandlung *Ueber naive und sentimentalische Dichtung* aus dem Jahre 1795 definiert Schiller die Poesie durch deren praktische Aufgabe. Sie bestehe darin, „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben“ (NuSD 437). Schiller unterscheidet zwei mögliche poetologische Formen: die *naive* und die *sentimentalische* Dichtung. Um diese beiden Formen zu charakterisieren, rekurriert Schiller auf das Verhältnis des Menschen zur Natur.

An den Naturgegenständen habe der Mensch grundsätzlich „kein ästhetisches, sondern ein moralisches“ Wohlgefallen, weil die Naturgegenstände nur vermittelt durch eine Vernunftidee einen „Anspruch auf unsere Liebe“ haben könnten: „Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freyheit, zur Natur zurückführen“ (NuSD 414). Die angesprochene Vernunftidee ist also ein Zweck: der Einklang von Mensch und Natur. Obwohl die Poesie durch ihr jeweiliges Verhältnis zur Natur geprägt ist, hat der Mensch zum Kunstschönen einen anderen Bezug als zum Naturschönen, weil die Produkte der Poesie selber zur Kultur gehören und kein moralisches, sondern ein ästhetisches Wohlgefallen hervorrufen sollen.

⁸²⁸ F. Schiller: *Schaubühne als moralische Anstalt* (Anm. 825), S. 8.

Wenn die Poesie ihre praktische Aufgabe ernst nimmt, dann muß sie sich nach dem Imperativ der Kultur richten, nämlich den Kulturprozess so weit voran zu treiben, dass die durch ihn verursachte Entzweiung des Menschen mit der äußeren Natur einst überwunden werden wird: „Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die Bewahrer der Natur“ (NuSD 432). Wer zu dichten beginne und dabei selbst noch Natur „ist“, der wird zum „naiven [Dichter]“; wer sich dabei hingegen genötigt sehe, die Natur erst zu „suchen“, der wird zum „sentimentalischen“ Dichter (NuSD 436). Es sind demnach zwei unterschiedliche Zustände, in denen sich das künstlerische Subjekt befindet – entweder im „Zustande natürlicher Einfalt“ oder im „Zustande der Kultur“–, welche dessen Dichtungsweise vorgeben: entweder das Verfahren der „Nachahmung des Wirklichen“ in der naiven Dichtung oder das Verfahren der „Darstellung des Ideals“ in der sentimentalischen Dichtung (NuSD 437). Diese beiden Verfahren zusammengenommen machen für Schiller die „Idee der Menschheit“ aus (NuSD 437).

Der Mensch hat nun laut Schiller eine natürliche „Anlage zum Sittlichen“, eine „moralische Anlage“, die als „ein mächtiger und unvertilgbarer [moralischer] Trieb“ in ihm wirke (NuSD 415; 430; 436). Während Rousseau relativ zu Schiller noch weiter ging, indem er die Natur mit dem sittlich Guten identifiziert, blieb Kant vorsichtiger, wenn er davon ausging, dass es im Menschen wenigstens nicht angelegt sei, böse zu sein.⁸²⁹ Auch hier nimmt Schiller gleichsam eine Mittelstellung ein, die zudem dem ‚Dreischritt‘ bei Hegel von *These*, *Antithese* und *Synthese* verwandt ist:

„Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im Einzelnen als im Ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich Eins, die Kunst trennt und entzweyhet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück“ (NuSD 438).

Schiller unterschied in Analogie zur Differenz von *naiver* und *sentimentalischer Dichtung* zwei ‚Formen der Menschheit‘: den ‚natürlichen‘ und den ‚kultivierten‘ Menschen. Beide streben nach einer (erneuten) Einheit mit der Natur. Die Natur des Menschen aber ist zunächst gemäß ihrer klassischen Bestimmung als *animal rationale* eine doppelte. Sie zerfällt in eine sinnliche und eine vernünftige Natur. Wenn der natürliche Mensch sein Ziel erreicht, dann hat er es „durch Natur erreicht“, und er „erhält“ seinen Wert „durch absolute Erreichung einer endlichen [Größe]“–, wenn hingegen der kultivierte Mensch sein Ziel erreichen will, dann kann er nicht anders verfahren, als dass er zur Einheit mit der Natur „durch Kultur strebt“, und er „erlangt“ seinen möglichen Wert erst „durch Annäherung zu einer unendlichen Größe“ (NuSD 438). Der natürliche Mensch verweilt also innerhalb der begrenzten sinnlichen Natur, indem er seiner sinnlichen Naturanlage folgt.

⁸²⁹ S. o. [Kap. VIII, Abs. 3 a), S. 233 f.].

Der kultivierte Mensch hingegen ist kulturschaffend tätig, indem er sich seiner vernünftigen Natur bewusst bedient, und dringt auf das Gebiet des bloß ideell Bestimmbaren vor.

Beim naiven Dichter liegt der Begriff des natürlichen Menschen zugrunde: sein Ziel ist die Einheit des Menschen mit seiner sinnlichen Natur durch die Nachahmung des Wirklichen. Der naive Dichter empfängt die Regeln seiner Kunst von außen. Beim sentimentalischen Dichter liegt der Begriff des kultivierten Menschen zugrunde: sein Ziel ist die Einheit des Menschen mit seiner übersinnlichen Natur durch die Darstellung des Ideals der Vernunft, nämlich einer Übereinstimmung des Menschen mit seiner moralischen Bestimmung zum Guten. Der sentimentalische Dichter bringt die Regeln seiner Kunst selbst hervor. Da aber das „letzte Ziel der Menschheit“, nämlich die vollständige Entfaltung aller Anlagen, nur durch einen „Fortschritt“ und dieser wiederum nur innerhalb des Kulturprozesses möglich ist, so ist auch der natürliche Mensch gezwungen, den Weg des kultivierten Menschen zu nehmen, wenn er jenen praktischen Endzweck der Vernunft erreichen will. Relativ auf diesen Zweck befindet sich der Kulturmensch bereits auf einer höheren Entwicklungsstufe als der Naturmensch (NuSD 438).

In einer als natürlich erlebten Umwelt konnte es retrospektiv nur natürliche, keine kultivierten Menschen geben, und folglich konnte ein Dichter hier eigentlich weder naiv noch sentimentalisch werden. In seiner Wirkung auf den reflektiert kultivierten Menschen wird ein solcher Dichter jedoch als naiv erscheinen: „Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerley mit demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das natürliche“ (NuSD 431).

Während die Antike demnach für uns eine Zeit der naiven Dichtung gewesen zu sein scheint, ist die sentimentalische Dichtung ein Produkt der Moderne. Um die Einheit mit der Natur bewusst als eine verlorene erleben zu können, muss der Mensch bereits zu einem gewissen Grad kultiviert worden sein, was seinerseits einen gegenüber dem Naturzustand bereits fortgeschrittenen Zustand der Kultur voraussetzt:

„Die Übereinstimmung zwischen seinem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande wirklich stattfand, existirt jetzt bloß idealisch; sie ist nicht mehr in ihm, sondern außer ihm; als ein Gedanke der erst realisirt werden soll, nicht mehr als Thatsache seines Lebens“ (NuSD 437).

Neben dem kultivierten Menschen kann es aber in der Moderne durchaus auch solche geben, die sich ihre Natürlichkeit – wenigstens teilweise – bewahren, und damit können hier sowohl sentimentalische als auch naive Dichter nebeneinander bestehen. Der naive Dichter wird seine Naivität allerdings nicht bemerken. Naivität kann streng genommen nur von außen konstatiert werden: „Das Naive ist eine

Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird, und kann eben deswegen der wirklichen Kindheit in strenger Bedeutung nicht zugeschrieben werden“ (NuSD 419).

Der Dichter der griechischen Antike habe mit seiner Darstellung meist einen „treue[n] Abdruck“ der „einfältigen Natur“ geliefert: „Er scheint, in seiner Liebe für das Objekt, keinen Unterschied zwischen demjenigen zu machen, was durch sich selbst und dem, was durch die Kunst und durch den menschlichen Willen ist“ (NuSD 429). Indem er die sinnlichen Erscheinungen „personifiziert“, zeige uns der antike Dichter mit seiner Naturdarstellung zugleich das „Drama des menschlichen Lebens“ (NuSD 429). Eine „wahllose aber ruhige Notwendigkeit“ der Natur, nach der der moderne Mensch sich sehne, habe es für den Menschen der Antike nicht gegeben, weil dessen „Phantasie“ darüber hinausgetrieben sei und auch in der Natur „dem Willen Einfluß“ gegeben habe (NuSD 430).

Wenn der natürliche Mensch in einer bereits kultivierten Wirklichkeit zu einem naiven Dichter wird, indem er die Einheit des Menschen mit der Natur durch die Nachahmung seiner (naiven) Wirklichkeit herstellt, so wählt er damit einen Weg, der für den modernen Kulturmenschen eigentlich nicht mehr gangbar ist, sofern dieser sich von der äußeren Natur unterschieden weiß. Der naive Dichter ist folglich dadurch charakterisiert, dass er sich zu der durch Kultur bereits vollzogenen Dissoziation von Mensch und Natur unreflektiert verhält. Dass ein Dichter dies überhaupt vermag, ohne dabei kindisch zu wirken, ist seinem Genie geschuldet. Eine nur vorgespielte Naivität würde schnell als künstlich entlarvt werden. In phylogenetischer Hinsicht vergenwärtigt uns der naive Dichter das Bild einer vergangenen Wirklichkeit, innerhalb derer es genügte, die äußere Natur bloß nachzubilden, um sich mit ihr einig zu fühlen. In ontogenetischer Hinsicht bewahrt sich der naive Dichter den unschuldigen Zustand der „Kindheit“, der „einzige[n] unvestümmelte[n] Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen“ (NuSD 430). In einem kultivierten Zeitalter kann der sentimentalische Dichter der hier aufbrechenden Sehnsucht des Menschen nach der Einheit mit der Natur gerecht werden, freilich um den Preis, sich immer schon darüber im Klaren zu sein, dass es ihm in der gegenwärtigen Wirklichkeit gerade verwehrt bleiben müsse, sein Ziel auch tatsächlich zu erreichen:

„Nicht unsere größere Naturmäßigkeit, ganz im Gegenteil die Naturwidrigkeit unsrer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplizität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fließet, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist“ (NuSD 430).

Während der natürliche Mensch zu einer Zeit, da die Menschen noch nicht kritisch auf ihre Differenz zur äußeren Natur reflektiert hatten, sein Ziel gerade dadurch erreichen konnte, dass er die innere Notwendigkeit der äußeren Natur zugunsten einer Kausalität aus Freiheit aufhob, so dass er die Naturerscheinungen

bloß nachzuahmen brauchte, um seine eigene Natur darin wiederzufinden; so kann der kultivierte Mensch sein Ziel in jener Weise nicht erreichen, sofern ihm bewusst geworden ist, dass sich die Menschheit ihrer Freiheit bereits bedient hat und dadurch in einen geschichtlichen Prozess eingetreten ist, der keinen durch eine mythologische Ordnung vorgegebenen Zielpunkt mehr hat.

Dem sentimentalischen Dichter bietet sich folglich kein anderer Weg, als das Ziel einer erneuten Einheit der logisch-moralischen mit der physisch-sinnlichen Natur im Ideal darzustellen. Ein Ideal aber ist kein Produkt der Natur, die genialisch aus dem Künstler spräche, sondern ein Produkt von Vernunfttätigkeit und produktiver Einbildungskraft und damit einer Kausalität aus Freiheit, die der sentimentalische Dichter und der kultivierte Mensch von der Naturkausalität unterschieden wissen.

Erst wenn der Dichter die Wirklichkeit seiner Zeit als eine künstliche erlebt, kann er sich dieser Wirklichkeit im Ideal zu überheben versuchen, indem er sich bewusst vom Gegebenen lossagt und den Umweg über den ästhetischen Schein der Kunst wählt, mit dem Ziel, der Menschheit denjenigen Ausdruck zu geben, den sie bei der Aufgabe fordert, ihre praktische Bestimmung zu verwirklichen. Zwar kann die Kunst in dieser idealischen Weise niemals zur Vollkommenheit gelangen, weil sich eine Idee nicht adäquat sinnlich darstellen lässt. Aber während der sentimentalische Dichter der Menschheit zumindest eine Orientierung bieten kann, bleibt dies dem naiven Dichter verwehrt, weil dieser sein poetisches Verfahren der Nachahmung des Wirklichen nicht anwenden kann, ohne dabei entweder die Kultur zu reproduzieren, oder aber einen Zustand zu erzeugen, welcher der dissoziierten Lebenswirklichkeit des Kulturmenschen nicht Rechnung trägt.

In beiden Fällen wird der allein naiv Dichtende die praktische Aufgabe der Poesie verfehlen, die er ehemals vollkommen zu verrichten vermocht hatte. Der kulturschaffende Gebrauch seiner Freiheit ist zwar einerseits der Grund für die Entzweiung des Menschen mit der Natur und damit auch für den Verlust der ‚natürlichen Glückseligkeit‘, die der naive Dichter darzustellen vermag, aber andererseits bietet die Freiheit nunmehr die einzige Möglichkeit, auf den Zustand der ‚moralische[n] Vollkommenheit‘ hinzuarbeiten, so dass der sentimentalische Dichter mit Recht ein Ideal darzustellen versucht (vgl. NuSD 428 f.). In einer unwiederbringlichen Vergangenheit hatten die retrospektiv als naiv erscheinenden Dichter noch vollkommen heimisch sein können, in der neueren Zeit müssen sie aus Sicht der sentimentalischen Dichter zwangsläufig ebenso ‚Fremdlinge‘ werden, wie sie selber es bereits geworden sind (NuSD 435). So wird der moderne Kulturmensch gleichsam zwischen zwei Zuständen, die er beide notwendig ersehnt, zerrissen: einer unwiederbringlichen Vergangenheit auf der einen, und einer unerreichbaren Zukunft auf der anderen Seite, zwischen zwei Existenzweisen, die ihm jeweils für sich unmöglich sind, und die in der Zeit nicht tatsächlich zur

Vereinigung gebracht werden können. Die Schaffung eines idealen Reiches durch den Dichter mutet hier als Wirklichkeitsflucht an.⁸³⁰

Schiller äußert sich mehrfach zur französischen Literatur. In jungen Jahren sei er selbst noch nicht fähig gewesen, „die Natur aus erster Hand zu verstehen“, wie sie bei Shakespeare zu finden sei, und habe entsprechend nur die regelgeleitete Poesie der „sentimentalischen Dichter der Franzosen und auch der Deutschen, von den Jahren 1750 bis etwa 1780“ geschätzt (NuSD 433). Diese Auffassung Schillers hat sich jedoch gewandelt, was sich in Bemerkungen ausspricht, das „Phänomen des Naiven“ habe zuerst bei den „Franzosen“ die stärkste Wirkung entfaltet, weil diese es in der „Unnatur und der Reflexion darüber am weitesten gebracht“ hätten (NuSD 432), oder wenn Schiller konstatiert, dass der große Einfluss der französischen Literatur auf die europäische Geistesgeschichte auch die Deutschen dazu verleitet habe, die „Werke des Witzes“ für poetisch zu halten, was sie eigentlich gar nicht seien (NuSD 436), oder auch wenn Schiller die Urteilsfähigkeit des Publikums durch die „Meister des französischen Kothurns“ (NuSD 439, Fußn.) in der Weise korrumpiert sieht, dass hiernach in der Tat die neuere Dichtung für unpoetisch gehalten werden und als etwas erscheinen müsste, was nur dem „Zögling der Kunst“, aber nicht der „einfältigen Natur“ zugänglich sei (NuSD 439).

b) Natur und Kultur

In den *Kallias*-Briefen lieferte Schiller noch eine weitere Definition des Schönen. Wenn eine Erscheinung, die aussieht, wie von Natur determiniert, eigentlich die freie Wirkung eines Willens ist, führt sie gleichzeitig zu einer weiteren Paradoxie des Ästhetischen: „Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit“ (Kal. 203). Dabei ist die Natur so etwas wie das Wesen, das den Dingen Zugrundeliegende, wodurch das Ding „das bestimmte Ding wird, was es ist“ (ebd.), oder mit anderen Worten „die innere Notwendigkeit der Form“ (Kal. 207). Diese Bestimmung korrespondiert der von Aristoteles gestellten Frage nach dem Seinsprinzip „Was-es-ist-dies-zu-sein“ (τὸ τί ἦν εἶναι)⁸³¹. Für Schiller ist die Formgebung allerdings nicht

⁸³⁰ Gegen diese Deutung wendet sich z. B. Cathleen Muehleck-Müller: *Schönheit und Freiheit. Die Vollendung der Moderne in der Kunst. Schiller – Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989 (= Epistemata. Würzburger wiss. Schr. Reihe Literaturwiss., Bd. 36), S. 6: „Von den notwendigen Aufgaben, die sowohl seine Verunftbestimmung wie auch seine Naturdeterminiertheit vom Menschen verlangen, und die konkret als Überforderung empfunden werden können, fordert und verschafft sich der Mensch Abstand und Entspannung in einem mittleren Erfahrungsbereich, der durch das ‚Gefühl für das Schöne‘ gekennzeichnet ist. Er dient dem Menschen nicht als Flucht vor der Wirklichkeit, sondern als eine augenblickhafte Suspension von ihren konkreten Aufgaben.“

⁸³¹ Aristoteles: *Metaph.* (Anm. 97), S. 23 f. [I.3 (A) 983a 25 ff.]; vgl. *Aristotelis Opera*, Bd. VIII, S. 7 f. [I.1]: „Ursache“ (ἀρχή) meine: (1) das Wesen und Was-es-ist-dies-zu sein (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), (2) Stoff und Substrat (τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον), (3) das Woher der Bewegung (τὴν ὁδὸν τῆς κινήσεως), (4) das Weswegen (der Bewegung) und das Gute (τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν).

auf eine mimetische Tätigkeit beschränkt sondern bestrebt, die Grenzen des Stoffes konstruktiv zu überwinden. In ihrem Gegensatz komplementieren sich Form und Stoff stets gegenseitig. Auf einer anderen Ebene wird dieses Wechselverhältnis wiederholt, nämlich in der Antinomie von Natur und Kultur. Die Werke der Kunst geben einem bereits von Natur geformten Stoff eine neue Form. Die Schönheit ist demnach nur die „Form einer Form“ (Kal. 176). Die Werke der schönen Kunst müssen dabei im Unterschied zu Produkten mechanischer Kunst den Anschein ihrer Natürlichkeit bewahren. Dies ist nur dann möglich, wenn die Autonomie durch technische (Re-)Produktion, die den Stoff in eine Form zwingt, nicht verloren geht, das heißt wenn der Eingriff des Künstlers – so wie bei einer „schöne[n] Handlung“ – aussieht, „wie eine eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur“ (Kal. 198).

Schiller gebraucht den Naturbegriff in vielfältiger Weise. Zunächst kann mit dem (Vernunft-)Begriff der ‚Natur‘ entweder die *äußere Natur*, oder aber die *Natur des Menschen* gemeint sein. Die äußere Natur wiederum kann in zweifacher Hinsicht *beurteilt* werden: als kausal-determinierte Natur ist sie ein Gegenstand der Wissenschaft und wird mittels des Verstandes beurteilt; als moralisch-wohlgefällige Natur ist sie ein Gegenstand der Sehnsucht des Menschen nach einer erneuten Einheit seiner eigenen mit dieser äußeren Natur und wird mittels der Vernunft beurteilt. Die Natur des Menschen ist aber wiederum zweigeteilt und dies zunächst ganz klassisch in eine sinnliche und eine vernünftige Natur. Die sinnliche Natur wiederum gehört zur Sphäre der äußeren, kausal-determinierten Natur.

Der neuzeitliche Naturbegriff, der sich im sechzehnten Jahrhundert im Zuge der *Mechanisierung des Weltbildes* herauszubilden begann⁸³², hat entgegen dem antiken Naturbegriff alle Besetzung der äußeren Natur getilgt und die *gesamte* Natur, einschließlich des menschlichen Körpers, zu einer großen Maschine umgedeutet. Die vernünftige Natur hingegen bleibt zunächst die *differentia specifica* der Natur des Menschen. Während die sinnliche Natur des Menschen also ebenfalls den Gesetzen der kausal-determinierten äußeren Natur unterworfen ist, wird die moralisch-wohlgefällige äußere Natur erst dadurch als eine solche beurteilbar, dass sich der Mensch mittels des Gebrauchs seiner vernünftigen Natur von ihr unterschieden weiß. *Natur* und *Freiheit* sind demnach nur dann eigentlich Gegensätze, wenn der Naturbegriff auf die äußere Natur bzw. die physisch-sinnliche Natur des Menschen eingeschränkt wird. Wird der Naturbegriff hingegen in einem umfassenderen Sinne verstanden, dann fallen sowohl die *Sinnlichkeit* als auch die *Freiheit* darunter: als Bestandteile der Natur des Menschen, die ihrerseits Teil des Totalitätsbegriffs der Natur sind.

Noch verwickelter gestaltet sich das Verhältnis der äußeren und der menschlichen Natur, wenn Schillers Begriff der „Kultur“ als Gegenbegriff zu dem der

⁸³² S. o. [Kap. IV, Abs. 1 c), S. 80 ff.].

Natur hinzugenommen wird. Ein Blick auf die *Kallias*-Briefe zeigt, wie sehr Schillers Freiheitsbegriff sich am Naturbegriff orientiert. Der „negative Begriff der Freiheit“, so heißt es hier, „ist nur durch den positiven Begriff seines Gegenteils denkbar“:

„Der Ausdruck Natur ist mir darum lieber als Freiheit, weil er zugleich das Feld des Sinnlichen bezeichnet, worauf das Schöne sich einschränkt und neben dem Begriff der Freiheit auch sogleich ihre Sphäre in der Sinnenwelt andeutet. Der Technik gegenübergestellt, ist Natur, was durch sich selbst ist; Kunst ist, was durch eine Regel ist; Natur in der Künstmäßigkeit, was sich selber die Regel gibt – was durch seine eigene Regel ist. (Freiheit in der Regel, Regel in der Freiheit)“ (Kal. 203).

Der Gegensatz von Naturkausalität und Willensfreiheit ist also durch den Gegensatz von *Technik* und *Freiheit* im Reich der Erscheinungen zu ergänzen. Erst dann, wenn die äußere Natur als einer unverfügbaren Kausalität unterworfen vorgestellt wird, lässt sich etwas denken, was dieser Form der gesetzmäßigen Kausalität *nicht* unterworfen ist. Der (all-)umfassende Begriff der Natur soll also bei Schiller dazu dienen, das *Gebiet der Freiheit* und das *Gebiet des Sinnlichen* als Einheit denken zu können. Der Naturbegriff erfüllt bei Schiller damit eine ähnliche Funktion, wie bei Kant die Idee des *höchsten Guts*.

Der Begriff „Kultur“ bezeichnet zunächst alles, was *nicht Natur* ist, mit anderen Worten alles, was *technisch* ist. Da aber die Technik den Gebrauch der Freiheit voraussetzt, gehört zur Kultur auch alles, was durch Freiheit wirklich ist. Da nun die Freiheit selber wiederum zur menschlichen Natur(anlage) gehört, so gehören auch die Produkte der Kultur in gewissem Sinne zur Natur, nämlich ihrem *Ursprung* nach, der in der menschlichen Natur liegt. Die technischen Produkte der Kultur verfügen sich zu einer zweiten Wirklichkeit. Die sinnlich-vernünftige Anlage ist die erste Natur des Menschen, die durch den Einfluss der Kultur zu einer zweiten Natur des Menschen überformt wird. Der Mensch wird ontogenetisch durch Erfahrung und Erziehung geprägt und sozialisiert. Diese zweite Natur kann nun entweder der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen *entgegengesetzt* oder aber ihrer Ausbildung *förderlich* sein.

Laut Schiller ist nun all dasjenige Kulturelle *künstlich*, was den Menschen von seiner ursprünglichen Natur *entfernt*, alles, was ihn der Natur *annähert*, ist *künstlerisch*. Was aber künstlerisch ist, gehört, als Zweckursache betrachtet, ebenfalls zur *Technik der Kultur*, denn nicht nur die *mechanisch-technischen*, sondern auch die *schönen Künste* sind erst durch den Gebrauch der auf die Verwirklichung von Zwecken gerichteten Freiheit möglich. Zwar ist also die gesamte Kultur ein Produkt der Freiheit; die Kultur kann aber auch, insofern sie *künstlich* ist, den Menschen in einer Weise prägen, dass er sich von seiner (Wesens-)Natur und damit auch von der Freiheit entfremdet. Die Technik im engeren Sinne entfernt den Menschen nicht nur von der äußeren Natur, indem sie seine Lebenswirklichkeit

transformiert, sondern damit auch von seiner eigenen Natur, indem sich hier eine zweite, *künstliche Natur* herausbildet. Im Kulturprozeß, der mit den innerhalb seiner handelnden Individuen in Wechselwirkung tritt, verändert sich auch die Art zu denken, zu wollen und zu empfinden. In dieser Weise beeinflusst die Technik der Kultur das *Welt-* und *Selbstbild* des Menschen.

Die schöne Kunst ist zwar ebenfalls ein *technisches* Produkt; aber sie bewahrt ein *natürliches* Moment, indem sie das Moment der *Freiheit* – sowohl in der Produktivität, als auch der Rezeptivität – bewahrt. Nicht nur der Künstler, sondern auch der Rezipient soll *autonom* sein; dieser in seinem *Urteil*, jener in seiner *Gestaltung*. Die Schönheit eines Kunstwerks kann zwar nicht tatsächlich von der zweiten Natur zur ersten Natur des Menschen zurückzuführen, weil das Kunstwerk immer auch technisch ist; aber sie kann die Einheit der sinnlichen und der vernünftigen Natur im Ideal *symbolisieren*. Das Vermögen zur Symbolisierung setzt wiederum die doppelte Natur des Menschen voraus, denn das, was im Ideal zur Synthese gebracht wird, setzt sich aus einem intelligiblen und einem anschaulichen Teilstück zusammen.

Wenn die Kunst dem Menschen das Bild einer ganzheitlichen Natur gibt, dann kann er seine eigene Natur nur insofern darin wiederfinden, als er davon *absieht*, dass eine so verstandene Natur der (natur-)wissenschaftlichen Weltsicht widerspricht, durch die der aufgeklärte Mensch geprägt ist. Hiernach wären die (besonderen) Anschauungen bloß *Beispiele* eines (allgemeinen) Begriffs. Positiv formuliert könnte man auch sagen, dass die Fähigkeit des Künstlers darin bestehe, genau diese Differenz des Allgemeinen und Besonderen in der Darstellung aufzuheben. Aber erst wenn der Mensch anerkennt, dass eine Rückkehr zur Einheit mit der ursprünglichen Natur erst dadurch überhaupt *erstrebenswert* erscheint, dass er sich im Zivilisationsprozess von ihr *getrennt* hat und sich deshalb als von ihr *getrennt erlebt*, erst dann wird es möglich, *bewusst* auf eine neue, *höhere* Einheit von Mensch und Natur hinzuarbeiten.

Die Aufklärung ist einerseits der Grund dafür, dass sich das Problem der Entfremdung von der Natur stellt, indem sie das naive Bewusstsein aufgehoben hat. Andererseits hat die Aufklärung genau damit erst die Voraussetzung dafür geschaffen, dieses Problem auch lösen zu können: „[D]ie Kenntniß der Krankheit mußte der Heilung vorgehen“ (PhBr 108). Die Aufklärung hat *Aberglauben*, *Mystizismus*, *Anthropomorphismen* und *Hypostasierungen* als Vorurteile kenntlich gemacht. Sie hat die überkommenen religiösen und weltlichen Systeme aufgebrochen und den Menschen zum *Maß aller Dinge* gemacht. Diese Kritik war notwendig, um die Prinzipien der Subjektivität und Rationalität in der Naturbetrachtung zur Geltung zu bringen, und so den Blick von der äußeren Natur auf die Natur des Menschen zu wenden. Um aber dem Menschen die vollständige Einsicht in diese seine eigene Natur und die mit dieser verbundene sinnlich-vernünftige Bestimmung zu geben, dazu muss auch die Aufklärung ganzheitlich sein: Sie

darf sich nicht auf die Forderung beschränken, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, sondern muss auch das Empfindungsvermögen ausbilden.

Die Aufklärung ist also letztlich keine Aufgabe des (bestimmenden) Verstandes, sondern eine Aufgabe der (fordernden) Vernunft. Erst durch Vernunft erlangt der Mensch Einsicht in die unterschiedlichen Funktionen seines Denkens, Wollens und Fühlens. Erst die über sich selbst aufgeklärte Vernunft ermöglicht es, die Prinzipien der Rationalität und Sentimentalität zu trennen und als getrennt zu begreifen, um von hieraus deren Synthese zu erstreben. Dies aber bringt es mit sich, ein Gebiet des dem Verstandesgebrauch *Unverfügbaren* anerkennen zu müssen, womit zugleich die Grenze derjenigen Kritik kennzeichnet ist, die sich bloß auf die Rationalität der Aufklärung beruft. Das Irrationale bewahrt sein Recht auch vor dem Richterstuhl der Vernunft, sofern es zur menschlichen Natur gehört und die Natur eben ein Vernunft- und kein Verstandesbegriff ist.

Durch den historisch gewandelten Status des Naturbegriffs ist die Einheit von Ich und Welt nur im menschlichen Bewußtsein möglich und muss deshalb aktiv durch eine Tätigkeit der Seele hergestellt werden. Der (Rück-)Weg zur Natur muss über den (Um)Weg der Kultur gesucht werden, weil die Kulturentwicklung zwar der Grund dafür ist, dass die Sphären von *Sein* und *Sollen* auseinandergefallen sind; aber mit dieser Dissoziation des Faktischen und des Ethischen hat die Kultur erst die Bedingung dafür geschaffen, dass wir eine Synthese überhaupt bewusst erstreben können. Würde Schiller den Naturbegriff enger fassen, als er es getan hat, dann verlöre er damit ein wichtiges Instrument, um die Einheit der inneren Natur des Menschen mit der äußeren Natur angesichts der bereits vollzogenen Entzweiung mit ihr als die zentrale Aufgabe zu bestimmen, die der Mensch, der seiner Bestimmung (nach Schillers Verständnis) gerecht werden soll, sich stellen muss. Da es sich hier aber *nicht* um ein pragmatisches Verhältnis von Mittel und Zweck handelt, weil der Geschmack – sofern er ausgebildet werden kann – nicht selber wiederum (vollständig) der Naturkausalität unterworfen ist, und weil die *hypothetische* Deutung dieses Verhältnisses von Grund und Folge dem Grundsatz widerspricht, den Schiller bei seiner Bestimmung der notwendigen Gemütszustände für den *ästhetischen Zustand* herausgestellt hat; so erhält die Ausbildung des Empfindungsvermögens den Status eines *kategorischen* Sollens. Dass das Schöne den Menschen zu einem harmonischen Verhältnis der Bestandstücke seiner Natur zurückführen *soll*, wird zu einem Bestandteil seiner Bestimmung, weil die Moral allein dies nicht leisten kann. Sich durch das Schöne zu veredeln, ist eine notwendige Aufgabe für den Menschen, *sofern* er seiner doppelten Bestimmung gerecht werden will, nämlich „Lust und Pflicht in Verbindung [zu] bringen“ (AW 283).

Das Schöne soll die Totalität der menschlichen Natur symbolisieren und wird dadurch zu einem Instrument der ästhetischen Erziehung. Durch eine solche Instrumentalisierung aber hintertreibt die Kunst die in den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* begründete Funktionslosigkeit einer *autonomen*

Kunst. Diese Funktionslosigkeit ist scheinbar aporetisch. Indem nun aber die Vernunft, Schillers philosophischer Anthropologie gemäß, ein bipolares Gesetz der *absoluten Formalität* und *absoluten Realität* diktiert (vgl. ÄE 15,359), ist das Schöne ausschließlich nicht sowohl *für* den Menschen, sondern auch allein *durch* den Menschen möglich. Die Erkenntnis dessen, was schön sei, erschöpft sich also nicht in der empirischen Analyse oder der logischen Deduktion. Der Schönheit zu einem anerkannten Recht zu verhelfen, ist eine *Maxime*, die der Form nach nicht minder rigoros auftritt als das Sittengesetz: ein „Paradoxon“ bleibt das Schöne in der ästhetischen Theorie (vgl. ÄE 1,310) – in der (Lebens-)Kunst ist Schönheit ein *Imperativ*.

E.
AUSBLICK: IST DER KRITISCHE WEG
NOCH OFFEN?

XIII. Bemerkungen zur Philosophie nach Kant

1. Vom Deutschen Idealismus zur Lebensphilosophie

„Was nun die Beobachter einer *szientifischen* Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder *dogmatisch* oder *skeptisch*, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, *systematisch* zu verfahren. [...] Der *kritische* Weg ist allein noch offen.“

(Kant: KrV B884).

Mit Blick auf den Deutschen Idealismus ist die Rezeptionsgeschichte der philosophischen Schriften Kants und Schillers noch eine Diskursgeschichte im engeren Sinne. Karl Leonhard Reinhold ging zunächst, wie auch Schiller, von „Kantische[n] Grundsätzen“ aus (vgl. ÄE 1,309), von denen er sich jedoch zunehmend entfernte⁸³³; denn: „Das *Fundament* der Kritik der r[einen] V[ernunft] ist weder *allgemein* (umfassend) noch auch *fest* genug, um das *ganze wissenschaftliche Gebäude* der Philosophie zu tragen.“⁸³⁴ Johann Gottlieb Fichte verfuhr, wie Cassirer erläutert, bei dem Versuch, die Kluft zwischen Sein und Sollen zu überwinden, nicht länger als „transzendentaler Analytiker“ sondern als „absoluter Ethiker“.⁸³⁵ Fichtes ethischer Subjektivismus sei zwar kein „Atheismus“, wohl aber ein „Akosmismus“: „Der Ethiker Fichte will die Welt bezwingen: will sie als ‚bloße‘ Welt vernichten, um sie damit erst ganz der Herrschaft des unbedingt fordernden und unbedingt gesetzgebenden Willens zu unterwerfen.“⁸³⁶ Auch Schelling habe gesehen, dass sich der Gegensatz von „Dogmatismus“ und „Kritizismus“ bzw. zwischen

⁸³³ Vgl. Karl Leonhard Reinhold: „Briefe über die Kantische Philosophie“ [1786/87]. In: *Der Teutsche Merkur*. Hrsg. v. Christoph Martin Wieland. Weimar: Verl. der Gesellschaft, 1773–1789, Jg. 1786, 3. Viertelj., S. 99–141: S. 140 f. (Br. 1 & 2); vgl. ders.: *Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band* [1790]. Leipzig: G. J. Göschen, 1790, S. 144 f. (Br. 4): Hier urteilt Reinhold, Kant habe nicht nur „unsre bisherige Metaphysik überführt [...], daß sie widersprechende Resultate nothwendig begünstigen müsse“ – wie im „[*Pantheismus*]-Streite zwischen Jacobi und Mendelssohn“ –, sondern auch Vorschläge für eine „bessere Metaphysik“ unterbreite. – Vgl. ders.: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [1789]. – 2. Aufl. (1. Aufl. 1789). – Prag & Jena: C. Widtmann & I. M. Mauke, 1796, S. 156, Fußn. [Buch I, § 4]: Hier verbat Reinhold sich den „sektirisch klingenden Namen eines Kantianers“ und zählte sich zu den „nicht beym Buchstaben der Kritik der Vernunft stehen bleibenden Freunden der kritischen Philosophie“. – Vgl. ders.: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band: Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend* [1790]. Jena: I. M. Mauke, 1790, S. 138 [Kap. 2]: Hier rechtfertigt Reinhold sein bereits im *Versuch* begonnenes Projekt einer „*Elementarphilosophie*“, die von der „theoretischen und praktischen reinen Philosophie vorausgesetzt wird, und durch sie nicht herbeigeschafft werden kann“.

⁸³⁴ K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 129: Hier beabsichtigt Reinhold, sich nicht auf den Streit zwischen „*Kantianern*“ und „*Antikantianern*“ über das Fundament der „*Metaphysik*“ einzulassen und sich stattdessen dem Fundament der „*Philosophie überhaupt*“ zu widmen (ebd., Vorr., S. XVIII).

⁸³⁵ E. Cassirer: „Methodik des Idealismus“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 336 [102].

⁸³⁶ Ebd., S. 333 [100].

der „Setzung einer absoluten Existenz“ und der „Setzung der absoluten Freiheit“ nur durch einen „Imperativ“ überwinden lasse, der über den Kantischen hinausgehen müsse⁸³⁷; denn: „Wir müssen das seyn, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen; daß wir es aber seyen, davon kann uns nichts als unser *Streben*, es zu werden überzeugen.“⁸³⁸

Aus Reinholds Sicht ist die Aufklärung mit dem Projekt gescheitert, die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen. Dies gelte für den Rationalismus bei Leibniz, den Empirismus bei Locke, den Skeptizismus bei Hume, und auch für Kants Transzendental-Philosophie.⁸³⁹ Reinholds sogenannte *Elementarphilosophie* sollte erstmals die Grundlage einer „*Philosophie ohne Beynamen*“ sein.⁸⁴⁰ Der „letz[e] Zweck der Philosophie“ bestehe darin, „das *Eine*, was der Philosophie in der Eigenschaft als Wissenschaft noth ist“ – nämlich ein „*Fundament*“ – „in durchgängig bestimmte, jedem Selbstdenker mittheilbare und gemeinschaftliche Begriffe aufzulösen“.⁸⁴¹ Ein solches *unerschütterliches Fundament* (*fundamentum inconcussum*) meinte bereits Descartes in der Selbstgewissheit des Denkens gefunden zu haben.⁸⁴² Reinhold hat den „*Satz des Bewußtseyns*“ dazu erkoren, welcher besagt, „daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde“⁸⁴³. In der Nivellierung logischer und empirischer Wahrheiten sah Reinhold ein „Mißverständnis“, einen Irrtum des leibnizschen Rationalismus, der bisher die Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft verhindert habe: „Jedes *reelle Seyn* setzt das *logische* voraus; aber nicht jedes logische das reelle. Was für uns existiren soll, muß sich denken lassen; aber was sich denken läßt, existirt *darum* noch nicht für uns.“⁸⁴⁴ Konsequenterweise nannte Reinhold das *Bewusstseyn*, welches im *Satz* des Bewusstseins formalisiert wird, eine „*Thatsache*“⁸⁴⁵; d. i. den Gebrüdern Grimm zufolge

⁸³⁷ E. Cassirer: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ [4 Bde. Bd. I: 1906/ ³1922; Bd. II: 1907/ ³1922; Bd. III: 1920/ ²1923; Bd. IV: entst. 1935–1941, dt. Erstausg. 1957]. In: *ECW* (Anm. 1), Bde. II–V, Bd. IV: Dritter Band. Die nachkantischen Systeme. Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon. – Nach der 2., unveränd. Aufl. von 1923 (1. Aufl. 1920). – Hamburg: Meiner, 2003, S. 214 [Bd. III, Kap. 3: Schelling, S. 209–273].

⁸³⁸ Friedrich Wilhelm Josef Schelling: „Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus“ [1795]. In: *Ders.: Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling. Abt. 1, Bd. I: 1792–1797. Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta Verl., 1856, S. 281–342: S. 308 [Br. 6].

⁸³⁹ Vgl. K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 13.

⁸⁴⁰ Ebd., S. 132.

⁸⁴¹ Ebd., S. XVI f. [Vorr.].

⁸⁴² Vgl. R. Descartes: *Meditationen [Meditationes]* (Anm. 135), S. 76 f. [II.1]: „Es eröffnet sich ebenfalls eine große Aussicht, wenn ich auch nur das Geringste finden werde, das gewiß und unerschütterlich ist [*quod certum sit & inconcussum*].“

⁸⁴³ K. L. Reinhold: *Fundament des philos. Wissens* (Anm. 116), S. 78.

⁸⁴⁴ Ebd., S. 29.

⁸⁴⁵ Ebd., S. 77.

„etwas feststehendes, das nicht bezweifelt werden kann“⁸⁴⁶. Damit sollten wohl präventiv mögliche Einwände ausgeräumt werden, die hier einen Zirkelschluss vermuten könnten. Fichte sprach nur ein Jahr später, 1792, bei seinem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* ebenfalls von der „Thatsache“ des Begehrungsvermögens.⁸⁴⁷ Damit wird dem *Ich* eine privilegierte Stellung vor dem *Nicht-Ich* eingeräumt. Das „obere Begehrungsvermögen“ sei, so Fichte, im Unterschied zum „niederen Begehrungsvermögen“, welches auch „bloss leidend“ sein könne, „absolut selbstthätig“.⁸⁴⁸

Der Deutsche Idealismus hat damit anscheinend den Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts in einer neuen Variante fortgebildet, indem er die Forderung nach Autonomie aufnahm und absolut setzte. Die neuen ‚Tatsachen‘ sind keine angeborenen Ideen und erst recht keine aus elementaren Erfahrungen abgeleiteten Vorstellungen, sondern Produkte der selbständigen Tätigkeit des Geistes. Bei Hegel sollte auch der Hiatus von Subjekt und Objekt im *absoluten Wissen* überbrückt werden, um den „Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen“⁸⁴⁹:

„In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dies ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen. [...] Der Geist produziert sich als Natur, als Staat; jenes ist sein bewußtloses Tun, worin er sich ein Anderes, nicht als Geist ist; in den Taten und im Leben der Geschichte wie auch der Kunst bringt er sich auf bewußte Weise hervor, weiß von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derselben; aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz.“⁸⁵⁰

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist bei Hegel ein *Selbstverhältnis*. Habermas zufolge könnte es den Anschein haben, als wäre das Projekt der Selbstvergewisserung der Moderne damit vollendet; als habe die Vernunft nun ihrerseits den

⁸⁴⁶ Vgl. Art. „Thatsache“. In: *Grimm'sches Wb.* (Anm. 71), Bd. XXI, Sp. 322. – Der Ausdruck „Thatsache“ sei – worauf G. E. Lessing hingewiesen habe – Johann Friedrich Heynatz (1744–1809) zufolge erstmals bei Johann Joachim Spalding (1714–1804) in der Übersetzung eines Werkes von Joseph Butler (1692–1752) mit dem Titel *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (London, 1736) aus dem Jahre 1756 zu finden, wo Tatsache für „*res facti*“ stehe.

⁸⁴⁷ J. G. Fichte: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ [1792, ²1793]. – Nach der 2. verm. u. verb. Ausg. Königsberg: Hartung, 1993. – In: *Werke* (Anm. 57), Bd. V: Zur Religionsphilosophie 1790–1806. Berlin: Veit & Comp., 1845 f., S. 9–174: S. 24 [§ 2: Theorie des Willens als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt, S. 16–39].

⁸⁴⁸ Ebd., S. 24 f.

⁸⁴⁹ G. W. F. Hegel: „Geschichte der Philos.“ (Anm. 69). In: *Werke*, Bd. XX, S. 454 [Teil III, Abs. 3e: Resultat, S. 454–462].

⁸⁵⁰ Ebd., S. 460.

„Platz des Schicksals“ eingenommen, weil sie wisse, „daß alles Geschehen von wesentlicher Bedeutung *schon* entschieden“ sei?⁸⁵¹

Schiller war bereits von Reinhold und Fichte beeinflusst und beeinflusste seinerseits Hegel.⁸⁵² Die Vorstellung, dass die Schönheit in der Sinnenwelt Ausdruck einer *Idee* sein sollte, eint Schiller auch mit anderen, ansonsten sehr unterschiedlich argumentierenden Autoren, wie Goethe, Karl Philipp Moritz, Wilhelm von Humboldt oder Herder. Bei Goethe blieb die ästhetische Vollkommenheit dabei auf die äußere Natur bezogen: „Das Schöne sei, das gesetzmäßig Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir, zur Reproduktion gereizt, uns gleichfalls lebendig und in größte Tätigkeit versetzt fühlen.“⁸⁵³ Das Schöne komme der „Manifestation geheimer Naturgesetze“ gleich.⁸⁵⁴ In *produktions*-ästhetischer Hinsicht hat Goethe den Zusammenhang des Guten und Schönen gelöst. Der Künstler werde korrumpiert, wenn ihm abverlangt werde, mit seiner Kunst bestimmte Zwecke zu verfolgen. In *rezeptions*-ästhetischer Hinsicht bleibt die Möglichkeit jedoch unangetastet, dass die Kunst moralische Folgen haben könne.⁸⁵⁵ Karl Löwith hat bei Goethe eine Parallele zu Hegel gesehen: „Beide waren stets auf das gründend-Gründliche aus, indem sie anerkannten ‚was ist‘.“⁸⁵⁶

In der Philosophie nach Hegel wurde das konstruierte Verhältnis des *Geistigen* und *Sinnlichen* und mit ihm der klassische Begriff der Wahrheit radikal infrage gestellt. Die idealistische Stellung des Geistes zur Realität schien aus der Perspektive einer nun aufkeimenden materialistisch-positivistischen Wissenschaft nicht mehr haltbar. Karl Marx und Friedrich Engels haben mit ihrem *dialektischen Ma-*

⁸⁵¹ Vgl. J. Habermas: „Hegels Begriff der Moderne“. In: *Diskurs der Moderne* (Anm. 5), S. 34–58: S. 56.

⁸⁵² Vgl. hierzu: E. Cassirer: „Methodik des Idealismus“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 345 [111]: „Auch das Grundthema der ‚Phänomenologie des Geistes‘, auch der Weg, der hier vom Unmittelbaren durch die Reflexion zur durchgängigen Vermittlung, vom *An-Sich* des Geistes zu seinem *Für-Sich-sein*, von der Substanz zum Subjekt und zum Selbstbewußtsein gewiesen wird, weist überall deutlich auf Schillers ästhetische und geschichtsphilosophische Begriffe zurück.“ – Vgl. auch: M. Heidegger: *Schillers Briefe* (Anm. 10), S. 13 [1. Sitzung am 4. Nov. 1936]: „Ohne diese Briefe [*Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*] – ohne diese Entwicklung des Begriffes der Schönheit und der Kunst – wäre die Grundbesinnung auf die Kunst in Hegels Ästhetik nicht möglich gewesen; sie ruht ganz auf diesen Briefen.“

⁸⁵³ J. W. Goethe: „Italienische Reise“ [1816/17]. In: *FrankfA* (Anm. 15), Bde. XV.1 & XV.2. Hrsg. v. Christoph Michel & Hans Georg Dewitz. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1990 (= Bibl. dt. Klassiker, Bde. 88,1 & 88,2).

⁸⁵⁴ Ders.: „Maximen und Reflexionen“ [1833, posthum]. In: *FrankfA* (ebd.), Bd. XIII: Sprüche in Prosa: sämtliche Maximen u. Reflexionen. Hrsg. v. Harald Fricke. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 102), S. 201.

⁸⁵⁵ Vgl. Ders.: „Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit“ [1811–1833]. In: *FrankfA* (ebd.), Bd. XIV. Hrsg. v. Klaus-Detlef Müller. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1986 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 15), S. 9–852: S. 593.

⁸⁵⁶ K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche* (Anm. 92), S. 23.

terialismus die metaphysische Tradition unter Ideologieverdacht gestellt. Hegels Begriff der „wirklichen Existenz“ konnte nicht länger überzeugen. Weitere Varianten dieser „Hegelkritik“ hat Löwith erläutert:

„[...] Marx und Kierkegaard haben ihre Hegelkritik an dem Begriff der wirklichen Existenz orientiert. Ruge richtet sich vorzüglich auf die ethisch-politische Existenz des Gemeinwesens, Feuerbach auf die sinnliche Existenz des leibhaftigen Menschen, Marx auf die wirtschaftliche Existenz der Masse und Kierkegaard auf die ethisch-religiöse des Einzelnen. Bei Ruge erschließt sich die geschichtliche Existenz dem politisch verstandenen ‚Interesse‘, bei Feuerbach die wirkliche Existenz überhaupt der sinnlichen Empfindung und Leidenschaft, bei Marx die soziale Existenz der sinnlichen Tätigkeit als gesellschaftlicher Praxis und bei Kierkegaard die ethische Wirklichkeit der Leidenschaft des inneren Handelns.“⁸⁵⁷

Auguste Comte prägte den Begriff der „*Soziologie*“ auf der Grundlage seines ethischen Konzepts einer *physique sociale*⁸⁵⁸, und Émile Durkheim ging von sozialen Tatbeständen (*fait social*) aus.⁸⁵⁹ Die neue Wissenschaft von der Gesellschaft und ihren Institutionen sollte künftig ohne Theologie und *Meta-Physik* auskommen. Auch das kritische Moment des Marxismus blieb weitgehend ausgeblendet. Die neuen Tatsachen einer exakten Wissenschaft sind Gesetzmäßigkeiten der empirischen Realität und nicht solche des absoluten Geistes. *Positives* Wissen meinte fortan (*sinnlich-)*objektivierbare Aussagen. Adorno und Horkheimer haben darauf hingewiesen, dass die „Soziologie“, weil sie „ein Kind des Positivismus“ sei⁸⁶⁰, stets Gefahr laufe, „jegliches kritische Bewußtsein einzubüßen“⁸⁶¹. Auch der *Historismus* des neunzehnten Jahrhunderts verfolgte das Ziel, sich auf die Darstellung des Faktischen zu beschränken und zu beschreiben, wie es eigentlich gewesen sei. Bereits Leopold von Ranke forderte für die Geschichtsschreibung eine „[s]trenge Darstellung der Thatsache, wie bedingt und unschön sie auch sey“⁸⁶².

Eine Schnittstelle von Deutschem Idealismus und dialektischem Materialismus besetzt Ludwig Feuerbach. Im Zuge eines radikalen Neubeginns hat Feuerbach mit seiner Kritik des Absoluten bei Hegel und durch den Rekurs auf den Men-

⁸⁵⁷ Vgl. ebd., S. 156 f.

⁸⁵⁸ Vgl. Auguste Comte: *Cours de Philosophie Positive* [1830–1842]. 6 Bde., Bd. IV: *La Partie dogmatique de Philosophie Sociale*. – Nachdr. der Ausg. Paris 1839. – Brüssel: Culture et Civilisation, 1969, Chap. 47.

⁸⁵⁹ Émile Durkheim: *Die Regeln der soziologischen Methode* [*Les règles de la méthode sociologique*, 1895]. Übers. u. eingel. v. René König. – 3. Aufl. (1. Aufl. 1976). – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995 (stw, Bd. 464), S. 126.

⁸⁶⁰ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno [u. a.]: *Soziologische Exkurse: nach Vorträgen und Diskussionen* [1956]. Hrsg. vom Institut für Sozialforschung. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1991, S. 9 [Begriff der Soziologie, S. 9–21].

⁸⁶¹ Ebd., S. 17.

⁸⁶² Leopold von Ranke: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535. Erster Bd.* Berlin & Leipzig: G. Reimer, 1824, S. vii [Vorr.].

schen als ein primär sinnlich bedürftiges Lebewesen versucht, die „Theologie“ in „Anthropologie“ aufzulösen.⁸⁶³ Feuerbach ist damit auch gleichsam der Urvater des *Vulgärmaterialismus*. Die Hauptvertreter eines solchen mechanischen Materialismus im neunzehnten Jahrhundert sind in erster Linie Naturwissenschaftler gewesen. Ludwig Büchner und Carl Vogt waren Mediziner, Jakob Moleschott war Physiologe und Ernst Haeckel Zoologe. Was diese Autoren eint, ist die Hypothese, alles Denken müsse sich auf physiologische Ursachen zurückführen lassen. Dieser Ansatz ist im zwanzigsten Jahrhundert von den Gehirn- und Neurowissenschaften beerbt worden. Auffällig ist dabei die Tendenz, genuin philosophische Probleme mit naturwissenschaftlichen Mitteln lösen zu wollen. Martin Schneider hat den cartesianen Dualismus von Geist und Körper kritisierend festgestellt: „[Jeder] moderne Denker [muß] zugeben, daß, was immer der Geist tut, er es tut auf Grund der Verarbeitungskapazitäten des Gehirns.“⁸⁶⁴ Diese Annahme gilt selbst für Theorien, die davon ausgehen, dass nicht das logisch-analytische Denken sondern die *Intuition* ausschlaggebend sei, wenn Informationen verarbeitet oder Entscheidungen getroffen würden. So haben sich beispielsweise die Gebrüder Dreyfus an Blaise Pascal gehalten: „Das Herz hat seine Vernunft, die der Verstand nicht kennt.“⁸⁶⁵ In dieser Variante bleibt der Wert des intuitiven Denkens auch auf materieller Grundlage erhalten.⁸⁶⁶

Bereits seit dem neunzehnten Jahrhundert wurden Konzepte entwickelt, um den Materialismus zu bekämpfen. In Frankreich versuchten es Léon Brunschvicg, Alain und Charles Renouvier mit einem spiritualistischen Kritizismus, der sich teilweise an Henri Bergson orientierte. In Italien vertraten Giovanni Gentile und Benedetto Croce einen Neo-Idealismus. Und in England kam ein neuer Hegelianismus auf. In Deutschland hingegen haben einige Vertreter der akademischen Philosophie ausdrücklich den Anschluss an Kant gesucht. Otto Liebmann hat im Jahre 1865 mit Blick auf die Aporien der jüngeren Versuche, Kants kritische Philosophie in idealistischer, realistischer, empirischer und transzendenter Richtung fortzuführen, die Parole ausgegeben: „Also muß auf Kant zurückgegangen werd-

⁸⁶³ Ludwig Feuerbach: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ [1843]. In: *Ders.: Werke*. 6 Bde. Hrsg. v. Erich Thies, Bd. III: Kritiken u. Abhandlungen II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1957, S. 247–323: § 1, sowie ebd., § 36: „[D]ie neue Philosophie [beginnt] mit dem Satze: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: Der Leib gehört zu meinem Wesen; ja, der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.“

⁸⁶⁴ M. Schneider: *Das mechanistische Denken* (Anm. 259), S. 89.

⁸⁶⁵ Hubert L. & Stuart E. Dreyfus: *Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der Denkmaschine und dem Wert der Intuition [Mind over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer]*, New York 1986]. Übers. v. Michael Mutz, hrsg. v. Ludwig Moos & Manfred Waffender. – Nachdr. der 1. Aufl. 1987. – Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1991, S. 21.

⁸⁶⁶ M. Schneider: *Das mechanistische Denken* (Anm. 259), S. 141: „Die Dreyfus'sche Argumentation wird getragen von dem alten philosophischen Gesichtspunkt, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile.“

en.⁸⁶⁷ Auch Friedrich Albert Lange stellte in seiner Kritik der Bedeutung des Materialismus fest: „Um Kant [...] ist nicht herumzukommen.“⁸⁶⁸ Der so entstandene *Neukantianismus* hat im Unterschied zur nicht-akademischen Lebensphilosophie den Anspruch nicht aufgegeben, die Philosophie als eine strenge und exakte Wissenschaft betreiben zu wollen. Was dieses Ziel angeht, zeigen sich die Neukantianer mit den Neopositivisten, Phänomenologen und analytische Philosophen zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts einig; wenngleich die Konsequenzen dieses Projektes sehr unterschiedlich waren. Während der Neopositivismus des *Wiener Kreises* oder der Vulgärmaterialismus eines Büchner, Vogt und Moleschott darauf hinausliefen, die Philosophie auf eine Hilfswissenschaft der Naturwissenschaften zu reduzieren, sollte die Philosophie im Neukantianismus als eine eigenständige Disziplin neu begründet werden.

In der erneuten Hinwendung zu Kant wird eine Tendenz der modernen Philosophie erkennbar, Gegenstände hinter der Methode verschwinden zu lassen. Wilhelm Dilthey unterschied zwischen *Erklären* und *Verstehen* und beförderte damit eine Opposition von *Natur-* und *Geisteswissenschaften*.⁸⁶⁹ An Friedrich Schleiermacher anschließend erarbeitete Dilthey zugleich die Grundgedanken der Hermeneutik.⁸⁷⁰ Problematisch an diesem Ansatz ist der sogenannte *hermeneutische Zir-*

⁸⁶⁷ Otto Liebmann: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart: C. Schober, 1865: Liebmann zufolge ist Kant „ohne Zweifel der bedeutendste Denker der christlichen Menschheit“ (ebd., S. 9). Auf Kant hätten sich denn auch die Begründer der vier Hauptrichtungen der jüngeren Philosophie berufen (vgl. ebd., S. 8 f.): Fichte, Schelling und Hegel (*idealistische Richtung*), Herbart (*realistische Richtung*), Fries (*empirische Richtung*) und Schopenhauer (*transzendente Richtung*). Liebmann sieht den Hauptfehler Kants darin, das „*Ding an sich*“ (zunächst) für *unerkennbar* und (später) für *notwendig* gehalten zu haben (ebd., S. 28 f.). Die Korrektur dieser Aporie – die sowohl *historisch* als auch *psychologisch* bedingt sei (vgl. S. 66) – bildet den Maßstab für eine Kritik der genannten Richtungen (vgl. S. 14 f.). Deren Vertreter hätten nun in Kants Inkonsequenz entweder, wie Herbart und Fries, keinen Fehler erkannt oder diesen nicht korrigiert, wie Hegel und Schopenhauer. Liebmann beschließt entsprechend jedes Kapitel mit den Worten: „[A]lso muß auf Kant zurückgegangen werden“ (S. 110; 139; 156; 203).

⁸⁶⁸ Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, S. 241 [Buch II, Abs. 1]: „Um Kant aber ist nicht herumzukommen. Hier liegt der Anfang vom Ende des Materialismus; die Katastrophe der Tragödie.“ – Vgl. auch: ebd., S. V [Vorwort]: „Wohl aber ist sicher, dass Kant nur eine einzige Art der Erkenntnis gelten liess, die empirische und streng verstandesmäßige, [...] dass eben deshalb Metaphysik als Wissenschaft Selbsttäuschung ist, während sie als Architektur der Begriffe ihren Werth hat, ja zu den wesentlichen Bedürfnissen der Menschheit gehört. Unter allen Kantianern ist derjenige, welcher meiner Auffassung am nächsten geht, kein Geringerer als Schiller [...].“

⁸⁶⁹ W. Dilthey: „Aufbau der geschichtlichen Welt“. In: *Schriften*, Bd. VII (Anm. 524), S. 148: „Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er. Die Natur, der Gegenstand der *Naturwissenschaft*, umfaßt die unabhängig vom Wirken des Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit. Alles, dem der Mensch wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat, bildet den Gegenstand der *Geisteswissenschaften*.“

⁸⁷⁰ Ebd., S. 217: „Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierte Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung*. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Ausle-

kel, der entsteht, weil die Aneignung des Sinns und der Botschaft von Texten sich auf ein Vorwissen stützt, das während der Lektüre stetig revidiert werden muss.⁸⁷¹ Diesen Zirkel hat Heidegger durch eine *Fundamentalontologie* zu durchbrechen versucht, die ihrerseits unhintergebar sein sollte.⁸⁷² Hans-Georg Gadamer hat die Hermeneutik durch eine „Wirkungsgeschichte“ erweitert.⁸⁷³ Hans-Robert Jauß bezog die Rezeptionsgeschichte der (schönen) Literatur auf die jeweils „vorgängige“ ästhetische Erfahrung, um sich des „gegenwärtigen Standorts in der historischen Reihe der Leser“ bewusst zu werden.⁸⁷⁴ Und Karlheinz Stierle plädierte dafür, die Hermeneutik nicht als prinzipielle „Alternative zur Methode“ aufzufassen, sondern als deren „notwendiges Komplement“.⁸⁷⁵

Unter Diltheys Schlagwort: „Leben erfasst [...] Leben“⁸⁷⁶ lassen sich akademische wie nicht-akademische Strömungen der Philosophie versammeln. Die Lebensphilosophie entfaltetete sich, wie auch die materialistischen Ansätze, vorwiegend aus einer Kritik am Deutschen Idealismus. Arthur Schopenhauer hat Konstruktionen im Stile von Fichtes Ich-Lehre als „entsetzliche und noch obendrein höchst langweilige Windbeutelereien“ abgetan, weil ihm, Schopenhauer, solche „Vernunft-Anschauung“ völlig abgehe.⁸⁷⁷ Gleichwohl kann die schöne Kunst vom „schmerzlichen Realismus“ entlasten und als „Mitteilung der Ideenerkenntnis“ fungieren.⁸⁷⁸ Wie Schopenhauer, so sind auch Friedrich Nietzsche und Søren Kier-

gung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik.“

⁸⁷¹ Ebd., S. 152: „[D]as Verstehen des Singularen [ist] nur möglich durch die Präsenz des generellen Wissens in ihm und dies generelle Wissen hat wieder im Verstehen seine Voraussetzung.“

⁸⁷² Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [1926]. – 19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausgabe durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. – Tübingen: Max Niemeyer, 2006, S. 153: „Der ‚Zirkel‘ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“

⁸⁷³ Hans-Georg Gadamer: „Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ [1965]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. 9 Bde., Bd. I. – 5., durchges. u. erw. Aufl. (1. Aufl. von 1965). – Tübingen: Mohr (Siebeck), 1986, S. 305: „Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang.“

⁸⁷⁴ Hans Robert Jauß: „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft.“ In: *Ders.: Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 418), S. 144–207: S. 171.

⁸⁷⁵ Karlheinz Stierle: „Für eine Öffnung des hermeneutischen Zirkels“. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* (1985), Bd. XVII. Hrsg. von Karl Maurer, ersch. Amsterdam: Grüner, 1985, S. 340–354: S. 345.

⁸⁷⁶ W. Dilthey: „Aufbau der geschichtlichen Welt“. In: *Schriften*, Bd. VII (Anm. 524), S. 136.

⁸⁷⁷ A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. I, S. 60 [§ 7].

⁸⁷⁸ Vgl. Barbara Neymeyr: *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*. Berlin & New York: de Gruyter, 1996 (= Quellen & Studien zur Philos. Hrsg. v. J. Mittelstraß [u. a.], Bd. 42), S. 408 f.

kegaard von der akademischen Bühne abgetreten. Schopenhauer entwickelte eine Metaphysik des Willens, Kierkegaard bereitete den Existenzialismus vor und Nietzsche legte einen Nihilismus nahe, indem er mit der gesamten philosophischen Tradition seit Sokrates brach. Kant habe, so urteilte Nietzsche, „gleich allen Philosophen, statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visiren, allein vom ‚Zuschauer‘ aus über die Kunst und das Schöne nachgedacht“, sei dabei von „Definitionen“ ausgegangen und lasse insgesamt einen „Mangel an feinerer Selbst-Erfahrung“ erkennen.⁸⁷⁹ Schiller wurde von Nietzsche als „Moral-Trompeter von Säckingen“⁸⁸⁰ diffamiert.

In ihrer vitalistischen Variante bediente die Lebensphilosophie das Bedürfnis, die Welt *konkret* zu erfahren und nicht bei den bloß *formalen* Bedingungen der Erkenntnis stehen zu bleiben. Exemplarisch für den Antagonismus von „Wissenschaft“ und „Leben“ ist Ludwig Klages’ Schrift über den *Geist als Widersacher der Seele*. Das „Leben“ wird darin als ein organisches Ganzes aufgefasst, als eine leib-seelische Einheit, die durch den Geist korrumpiert werde.⁸⁸¹ Oswald Spenglers Vision vom *Untergang des Abendlandes* hatte diesen Widerstreit bereits zuvor auf das Verhältnis von „Kultur“ und „Zivilisation“ überblendet.⁸⁸² Beat Wyss fasst die Konnotation beider Begriffe so zusammen: „Kultur ist ‚organisch‘: lebendig, warm und ganz; Zivilisation ist ‚mechanisch‘: tot, kalt und zersplittert. [...] Die Kultur geht unter an diesem Zerwürfnis. Das Abendland stirbt.“⁸⁸³

Die unterschiedlichen Varianten der Lebensphilosophie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts sind geprägt von der naturalistischen Vorstellung eines Daseinskampfes, wie er auch in Charles Darwins Evolutionstheorie hineingelesen wurde. Bei Schiller waren es noch *Stoff* und *Form*, die gleichsam als Akteure auf der Weltbühne erschienen (vgl. ÄE 19,369 f.). Die Protagonisten des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts heißen *Leben* und *Geist*, *Kultur* und *Zivilisation* oder

⁸⁷⁹ F. Nietzsche: „Genealogie der Moral“ (Anm. 518). In: *MusA*, Bd. XV, S. 379 [Abh. III: Was bedeuten asketische Ideale, Aph. 6].

⁸⁸⁰ Ders.: „Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt“ [1889]. In: *MusA* (Anm. 159), Bd. XVII, S. 51–159: S. 107 [Streifzüge eines Unzeitgemäßen, Aph. 1: Meine Unmöglichkeiten].

⁸⁸¹ Ludwig Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele* [3 Bde. 1929–32]. – 4. Aufl., ungekürzte Studienausgabe. – München: Barth, 1960, Bd. I, Kap. 9 [Die Gegensätzlichkeit von Seele und Geist].

⁸⁸² Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. [2 Bde: Bd. I: Gestalt und Wirklichkeit, Wien 1918; Bd. 2: Welthistorische Perspektiven, München 1922]. München: Beck, 1958/59, Bd. I, S. 450: „Kultur“, so Spengler, sei ein „aus der Landschaft hervorgegangener Organismus“ und „Zivilisation [...] der aus der Erstarrung hervorgegangene Mechanismus“.

⁸⁸³ Beat Wyss: *Trauer der Vollendung. Von der Ästhetik des Deutschen Idealismus zur Kulturkritik an der Moderne*. – 2., verb. und erw. Aufl. (1. Aufl. von 1985). – München: Matthes & Seitz, 1989, S. 267.

auch *Eros* und *Thanatos*, die, wie Freud schrieb, in ihrer „Bipolarität“ den „Lebenskampf der Menschenart“ bestimmen würden.⁸⁸⁴

Arnold Gehlen stellte fest, dass der Mensch „vorrangig durch Mängel bestimmt [sei], die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ“⁸⁸⁵. Der Mensch habe aber zugleich eine „Sonderstellung“⁸⁸⁶, weil er als ein Mängelwesen zu allen anderen „höheren Säugern“ im „Gegensatz“ stehe⁸⁸⁷. Gehlen nimmt damit Herders Auffassung vom Menschen als des „elendste[n] aller Wesen“⁸⁸⁸ sowie Nietzsches Feststellung auf, dass der Mensch „das *noch nicht festgestellte* Thier“ sei⁸⁸⁹. Durch kulturschaffende Tätigkeit lassen sich die Mängel in der physiologischen Ausstattung potentiell kompensieren. Mit dem Beginn der Moderne ist allerdings der Weg, auf dem dies geschehen kann, ein für allemal vorgezeichnet: „[D]ie Prämissen der Aufklärung sind tot, nur ihre Konsequenzen laufen weiter.“⁸⁹⁰

2. Vom Neukantianismus zum Pragmatismus

Die Hauptvertreter der *Südwestdeutschen* bzw. *Badischen Schule* des Neukantianismus, Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert, haben sich mit der Differenz von *Natur-* und *Kulturwissenschaften* beschäftigt. Dabei sind sie, anders als Dilthey, nicht von der verstehenden Aneignung der Geschichte sondern von der Annahme eines *Systems von Werten* ausgegangen. Windelband unterschied ein „*nomothetisch[es]*“ Verfahren der Naturwissenschaften, das generalisierend vom Besonderen ausgehe, und ein „*ideographisch[es]*“ Verfahren der Geschichtswissenschaften, das individualisierend von (kulturellen) Werten ausgehe.⁸⁹¹ Rickert zufolge zielen historische Wissenschaften darauf, „die Wirklichkeit, die niemals allgemein, sondern stets individuell ist, in ihrer *Individualität* dar[zustellen“, wäh-

⁸⁸⁴ S. Freud: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 247 ff.

⁸⁸⁵ Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt* [1940]. Mit einer Einf. v. Karl-Siebert Rehberg. – 14. Aufl. (1. Aufl. 1950). – Wiebelsheim: AULA-Verl., 2004, S. 33.

⁸⁸⁶ Ebd., S. 20.

⁸⁸⁷ Ebd., a. a. O.

⁸⁸⁸ Vgl. J. G. Herder: „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ [1772]. In: *Werke* (Anm. 513), Bd. I: Frühe Schriften 1764–1772. Hrsg. u. komm. v. Ulrich Gaier. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1985 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 1), S. 695–810: S. 701: „Als nacktes, instiktloses Tier betrachtet, ist der Mensch das elendste aller Wesen.“

⁸⁸⁹ F. Nietzsche: „Jenseits von Gut und Böse“ (Anm. 233). In: *MusA*, Bd. XV, S. 83 [Hauptstück III: Das religiöse Wesen, Aph. 62].

⁸⁹⁰ A. Gehlen: „Über kulturelle Kristallisation“. In: Ders.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied/ Berlin: Luchterhand, 1963, S. 311–328: S. 321.

⁸⁹¹ Vgl. Wilhelm Windelband: „Geschichte und Naturwissenschaft“ [1894]. In: Ders.: *Prälu dien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2 Bde., Bd. II. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1911, Bd. II, S. 145.

rend der „naturwissenschaftliche Begriff“ hier „versagen“ müsse, weil er darauf beruhe, „daß das Individuelle durch ihn als ‚unwesentlich‘ *ausgeschieden*“ werde.⁸⁹² Rickert gestand den Naturwissenschaften zu, sich der für sie charakteristischen „generalisierenden Methode“ sowohl in Ansehung körperlicher als auch seelischer Phänomene zu bedienen und also die „gesamte psychophysische Natur“ durch Generalisierung erklären zu wollen.⁸⁹³ Die Kulturwissenschaften müssten sich aber auf ein von der Erfahrung unabhängiges Wertesystem beziehen. Ihre „Einheit und Objektivität“ sei, so Rickert, bedingt von „der Einheit und Objektivität unseres Kulturbegriffes, und diese wiederum von der Einheit und *Objektivität der Werte, die wir werten*“.⁸⁹⁴ Während die Naturwissenschaften das Gegebene analysieren, formulieren die Geisteswissenschaften präskriptiv Gesetze. Damit allerdings sind die Werte gleichsam zu *Entitäten* geworden. Für denjenigen, der ihnen entsprechend wertet, sind sie dann paradoxerweise eben nicht notwendig sondern zufällig. Noch Habermas versuchte deshalb in anderer, kommunikationstheoretischer Weise ein normatives Gegenmodell zu den Naturwissenschaften zu konstruieren, das geeignet wäre *Reflexion* und *Emanzipation* miteinander zu verbinden.⁸⁹⁵

Für die Vertreter der *Marburger Schule* des Neukantianismus lag der Hauptakzent nicht auf der Differenz ‚wertfreier‘ Natur- und ‚wertbehafteter‘ Geisteswissenschaften, sondern auf den Prinzipien und Regeln des reinen Denkens. Hermann Cohen und Paul Natorp haben unter *Erkennen* ein *Erzeugen* verstanden.⁸⁹⁶ Mit diesem Ansatz stellt sich zwar weniger das Problem einer Konfrontation zweier Sphären der Wissensproduktion. Wohl aber ergibt sich ein anderes Problem daraus, dass eine philosophische Reflexion sich letztlich ausschließlich auf sich selbst beziehen kann. Cohen widmete sich dem „reinen“ Prozess des Denkens. Dies droht zwar nicht, wie etwa beim Empirismus, bezogen auf die Sphäre der Erfahrung, wohl aber bezogen auf die Sphäre des Geistes zirkulär zu werden. Während der Empirismus seine logischen Voraussetzungen, von denen er ausgeht,

⁸⁹² H. Rickert: *Kulturwissenschaft & Naturwissenschaft* (Anm. 517), Kap. VII: Natur und Geschichte, S. 75 [54].

⁸⁹³ Ebd., Kap. VI: Die naturwissenschaftliche Methode, S. 72 [51].

⁸⁹⁴ Ebd., Kap. XIV: Die Objektivität der Kulturgeschichte, S. 168 [137].

⁸⁹⁵ Vgl. J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse* [1968]. – 10. Aufl. mit einem neuen Nachw. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994 (= stw, Bd. 1), S. 244.

⁸⁹⁶ Vgl. Hermann Cohen: „System der Philosophie“ [3 Bde. Bd. I: Logik der reinen Erkenntnis, 1902; Bd. II: Ethik des reinen Willens, 1904; Bd. III: Ästhetik des reinen Gefühls, 1912]. In: *Ders.: Werke*, i. A. des Hermann-Cohen-Archivs am Philosophischen Seminar der Universität Zürich hrsg. von Helmut Holzhey, Bde. VI–VIII, Bd. VI: Logik der reinen Erkenntnis. – 4. Aufl., Nachdr. der 2., verb. Aufl. Berlin 1914. – Hildesheim [u. a.]: Georg Olms, 1977, S. 59: „In dieser Bestimmtheit verstehen wir den Satz, daß die Tätigkeit den Inhalt erzeuge. Der ganze, unteilbare Inhalt des Denkens muß Erzeugnis des Denkens sein. Und die ganze unteilbare Tätigkeit des Denkens ist es, welche den Inhalt bildet. Diese Einheit von Erzeugung und Erzeugnis fordert der Begriff des reinen Denkens.“

nicht wiederum empirisch untersuchen kann, kreist ein reines Denken letztlich in sich selbst. Dasjenige, was zur Sinnlichkeit gehört, sollte bei Cohen als unreiner Inhalt aus der Philosophie ausgeschieden werden. Die Titel der Hauptwerke Cohens zum *System der Philosophie* lauten entsprechend: *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens* sowie *Ästhetik des reinen Gefühls*. In der theoretischen Philosophie bestätigt eine Reduktion auf das Denken des Denkens, das zur sinnlichen Anschauung keinen Bezug mehr hat, allerdings ungewollt den universalen Geltungsanspruch der Naturwissenschaften, gegen den sich die neukantianische Philosophie eigentlich hatte behaupten sollen.

Ernst Cassirer entwickelte eine *Philosophie der symbolischen Formen*, die es als „eine ‚Formenlehre‘ des Geistes“ erlauben sollte, die „Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens der Welt“ als bloß *eine* der „Grundformen des ‚Verstehens‘ der Welt“ zu bestimmen, um Natur- und Geisteswissenschaften letztlich in eine „allgemein[e] Theorie der geistigen Ausdrucksformen“ integrieren zu können.⁸⁹⁷ Dabei zog Cassirer die Konsequenz, dass der Mensch nicht allein ein *animal rationale* sondern ein *animal symbolicum* sei, dasjenige Tier, welches sich Symbole schafft, um sich innerhalb seines Lebenszusammenhanges orientieren zu können.⁸⁹⁸ *Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Geschichte* und *Wissenschaft* bilden dabei unterschiedliche Fassetten des(selben) Kulturbegriffs aus. Cassirers philosophischer Ansatz ist innerhalb der *Marburger Schule* des Neukantianismus relativ eigenständig, obwohl Cassirer nicht nur von Natorp und Cohen angeregt wurde, sondern zudem Aspekte der Phänomenologie aufnahm und sich zeitweise auch von Heidegger beeindrucken ließ.

Heidegger widmete sich mit seiner „*Fundamentalontologie*“ einer „existenzialen Analytik des Daseins“, um die Frage nach dem „Sinn von Sein“ sinnvoll stellen zu können.⁸⁹⁹ In *Sein und Zeit* definiert Heidegger das „Dasein“ als ein „Seiendes“, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst“ gehe.⁹⁰⁰ Das Dasein ist also ein Seiendes, das Seinsverständnis hat und sich mit seinem eigenen Sein auseinandersetzt. Ein solches Seinsverständnis aber sei, so Heidegger, nur dann möglich,

⁸⁹⁷ E. Cassirer: „Philosophie der symbolischen Formen“ [3 Bde.: Bd. I 1923; Bd. II 1925; Bd. III 1929]. In: *ECW* (Anm. 1), Bde. XI–XIII, Bd. XI: *Philos. der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*. Text u. Anm. bearb. v. Claus Rosenkranz. – Nach der 1. Ausg. Berlin 1923. – Hamburg: Meiner, 2000, S. VII.

⁸⁹⁸ Ders.: *Versuch über den Menschen [Essay on Man]* (Anm. 64), S. 51 [31]. – Vgl. Birgit Recki: „Lebendigkeit“ als ästhetische Kategorie“. In: Dies. & Barbara Naumann (Hrsg.): *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*. Berlin: Akad.-Verl., 2002 (= Studien aus dem Warburg-Haus, Bd. 5), S. 195–220; S. 216: Recki sieht in Cassirers Betonung der „Lebendigkeit des Kunstwerks“ einen Hinweis, dass er dem „Paradigma des Organismus“ bei Kant treu geblieben sei [vgl. hierzu: KU B267 ff.].

⁸⁹⁹ M. Heidegger: *Sein & Zeit* (Anm. 872), S. 13; 5.

⁹⁰⁰ Ebd., S. 12.

wenn von einer „Zeitigung der Zeitlichkeit“ ausgegangen werde⁹⁰¹. Heideggers Daseinsbegriff, der voraussetzt, dass sich das Sein ‚zeitigt‘, läuft auf die Selbstaufgabe des Subjekts hinaus; spätestens nachdem Heidegger sich mit der sogenannten „Kehre“ von der Transzendental-Philosophie abgewandt hatte.⁹⁰² Auch die Schönheit ist kein subjektives Wohlgefallen sondern ein Wahrheitsgeschehen:

„Die Schönheit ist ein Geschick des Wesens der Wahrheit, wobei Wahrheit besagt: die Entbergung des Sichverbergenden. Schön ist nicht das, was gefällt, sondern was unter jenes Geschick der Wahrheit fällt, das sich ereignet, wenn das ewig Unscheinbare und darum Unsichtbare in das erscheinendste Scheinen gelangt.“⁹⁰³

Heidegger erläuterte diese Bestimmung anhand von Friedrich Hölderlins Gedicht über *Sokrates und Alcibiades*: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste, / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt, / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich hin.“⁹⁰⁴

Angeregt wurde Heidegger, wie auch andere Richtungen, etwa Hermeneutik oder Existenzphilosophie, die sich teilweise ihrerseits Heidegger verdanken, durch die Phänomenologie seines Lehrers Edmund Husserl. Wie der Neukantianismus, so sollte auch die Phänomenologie (erstmalig) eine Grundlage dafür schaffen, die Philosophie als eine strenge Wissenschaft betreiben zu können. Im Unterschied zur *Marburger Schule* kehrte Husserl dabei zur „Anschauung“ zurück, weil er sich „nicht mit ‚bloßen Worten‘, das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis zufriedengeben“ wollte.⁹⁰⁵ Husserl untersuchte nicht die Objekte selbst,

⁹⁰¹ Martin Heidegger: „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“ [Vorl. Sommer 1928]. In: *Ders. Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944, Bd. XXVI. Hrsg. von Klaus Held. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979, S. 274.

⁹⁰² Vgl. Carl Friedrich Gethmann: *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: de Gruyter, 1993 (= Philosophie & Wissenschaft, Bd. 3), S. 133 [Wahrheitsbegriff, S. 115–136]: „Mit der Geschichtlichkeit der Wahrheit ist primär die ontologische Wahrheit angesprochen. Die Geschichte des Seins kommt damit an den Ort der ursprünglichen Transzendentalität des Denkens, weswegen auch die übliche Auffassung, die Kehre bestünde in der Abkehr von der Transzendentalphilosophie zu undifferenziert bleibt: ‚Die Wahrheit ist geschichtlich‘ heißt: Die Weise, wie uns Seiendes im Horizont der Wahrheit offenbart (wahr) ist, hängt in einer schicksalbestimmenden Weise von unserem Verständnis von Sein ab.“

⁹⁰³ Heidegger: *Was heißt denken?* [Vorlesung Wintersemester 1951/52]. Mit einem Nachw. von Heinrich Hüni. – Nach der 4., durges. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1984. – Stuttgart: Reclam, 1992 (= RUB, Nr. 8805), S. 14 [2. Sitzung].

⁹⁰⁴ Zitiert nach ebd., a. a. O. [2. Strophe].

⁹⁰⁵ Edmund Husserl: „Logische Untersuchungen II“ [Halle: Max Niemeyer, 1901]. In: *Ders.: Gesammelte Werke. – Husserliana. – 39 Bde., Bd. XIX (2 Bde.): Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hrsg. von Ursula Panzer. – Nach der 1. Aufl. (1901) und 2. Aufl. (1921), erg. durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar. – Den Haag [u. a.]: Martinus Nijhoff, 1984, Bd. I, S. 5 [Einl., § 2].

sondern deren mögliche „Gegebenheitsweisen“⁹⁰⁶, ohne sich dabei, wie sein Lehrer Franz Brentano, einer empirischen Psychologie zu bedienen⁹⁰⁷. Max Scheler hat Husserls Annahmen in seine Wertethik aufgenommen und auf die Kultur angewendet.⁹⁰⁸ Damit hat sich die Phänomenologie von anderer (,materialer‘) Seite der *Badischen Schule* des Neukantianismus angenähert.

Der *Existenzialismus* zeigte wiederum lebensphilosophische Tendenzen. Bei Hans Jonas wird er als die „*Gnosis*“ der Moderne charakterisiert. Beide Lehren stünden in einem reziproken Verhältnis; die besagte spätantike Lehre von der „Erkenntnis“ (*γνώσις*) lasse sich ‚existentialistisch lesen‘ und der moderne Existenzialismus ‚gnostisch‘.⁹⁰⁹ In der Tat scheint etwa Heideggers Unterscheidung von *Sein* und *Seiendem* der plotinischen Lehre vom *Einen* (*τὸ ἓν*) und demjenigen, was durch *Emanation* daraus hervorgeht, verwandt zu sein. Plotin selbst hatte allerdings vor der „Gefahr der Gnosis“ gewarnt, weil die Gnostiker den Menschen von der Welt entzweit und damit die griechische Philosophie in den Staub gezogen und beleidigt hätten.⁹¹⁰ Jonas versuchte, den gnostisch-existentialistischen Dualismus im Begriff des „Lebens“ zu überwinden.⁹¹¹ Von hier aus sollte eine *Ethik der Verantwortung* begründbar werden: „Das ‚Gute‘ oder den ‚Wert‘ im Sein begründen heißt die angebliche Kluft von Sein und Sollen überbrücken.“⁹¹² Das organi-

⁹⁰⁶ Edmund Husserl: „Philosophie als strenge Wissenschaft“ [in: *Logos*, Bd. I (1910/11), S. 289–341]. In: *Ders.: Gesammelte Werke. – Husserliana.* – 39 Bde., Bd. XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Hrsg. von Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp. Den Haag [u. a.]: Martinus Nijhoff, 1987, S. 3–63: S. 29 [301], vgl. ebd., S. 28 [301]: „Jede Gegenstandsart, die Objekt einer vernünftigen Rede, einer vorwissenschaftlichen und dann wissenschaftlichen Erkenntnis sein soll, muß sich in der Erkenntnis, also im Bewußtsein selbst bekunden und sich, dem Sinne aller Erkenntnis gemäß, zur *Gegebenheit* bringen lassen.“

⁹⁰⁷ Ebd., S. 30 [302]: „Wir stoßen damit auf eine Wissenschaft [...] die zwar Wissenschaft vom Bewußtsein und doch nicht Psychologie ist, auf eine *Phänomenologie des Bewußtseins* gegenüber einer *Naturwissenschaft vom Bewußtsein*.“

⁹⁰⁸ Max Scheler: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus“ [1913–1916]. In: *Ders.: Gesammelte Werke.* Hrsg. von Maria Scheler & Manfred S. Frings. 12 Bde., Bd. II. Bonn: Bouvier Verl., 1958.

⁹⁰⁹ Vgl. Hans Jonas: „Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus“. In: *Ders.: Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen.* – 2. Aufl. (1. Aufl. von 1963). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 165), S. 5–25: S. 6.

⁹¹⁰ Plotin: „Gefahr der Gnosis“. In: *Ders. Auswahl und Einl.* von Richard Harder. – Nach der Übers. von R. Harder (Leipzig 1930–1937), 12 Bde., ersch. Hamburg: Meiner, 1956–1958 (= Philos. Bibl., Bde. 211a–215c). – Frankfurt a. M. & Hamburg: Fischer Bücherei, 1958 (= Bücher des Wissens), S. 169–173: S. 169 [vgl. *Enneades* 33,43–54 (Bd. III, S. 120–148)].

⁹¹¹ Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Leben (Organismus und Freiheit). Ansätze zu einer philosophischen Biologie* [*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1963]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, Kap. 11: Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus, II: Die gnostische Entzweigung von Mensch und Welt, S. 353–357.

⁹¹² Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984 (= stw, Bd. 1085), S. 153 [Kap. 3, Abs. 5: Von der Zweckfrage zur Wertfrage, S. 146–150].

sche Leben sei die „Selbstbejahung des Seins“, die zwar in der Natur „blind“ bleibe, aber in der „sehenden Freiheit des Menschen“ eine eigentümliche „Kraft“ entfalten könne: „Er [d. i. der Mensch] muß das Ja in sein Wollen übernehmen und das Nein zum Nichtsein seinem Können auferlegen.“⁹¹³

Auch der *Pragmatismus* sollte die Philosophie wieder näher an der konkreten Realität ausrichten. William James definierte den Wahrheitsbegriff wie folgt: „Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, die wir geltend machen, in Kraft setzen und verifizieren können. Falsche Vorstellungen sind solche, bei denen dies alles nicht möglich ist.“⁹¹⁴ Rationalistische Ansätze (wie etwa die neukantianischen) gingen, so James, von zwei Überzeugungen aus: „1. Wahrheit ist ein System von Sätzen, die ein unbedingtes Recht darauf haben, als gültig anerkannt zu werden. 2. Wahrheit ist ein Name für alle Urteile, die zu fällen wir uns durch eine Art imperativer Pflicht verbunden fühlen.“⁹¹⁵ Für einen Pragmatisten könne es kein solch unbedingtes Sollen geben: „Unsere Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, ist nur ein Teil unserer allgemeinen Verpflichtung, das zu tun, was lohnt. [...] Die Wahrheit macht keinen andersgearteten Anspruch und legt keine andere Pflicht auf als Gesundheit und Reichtum. Alle diese Ansprüche sind bedingter Natur.“⁹¹⁶ Dabei dürfe „auch der ästhetische Geschmack mitreden“⁹¹⁷. Allerdings sei es „ein Trugschluß der Sentimentalität, über Gerechtigkeit, Edelmut, Schönheit *in abstracto* Tränen zu vergießen und diese Eigenschaften, wenn man ihnen auf der Straße begegnet, nicht zu erkennen, weil die Umstände sie gemein machen“.⁹¹⁸ Die Theoretiker der Sentimentalität und Rationalität höben jeweils bestimmte Eigenschaften aus der Erfahrung heraus, setzten sie absolut und konstruierten einen scheinbaren Gegensatz zur Erfahrungswelt; im Grunde aber bleibe dasjenige, was sie zu erklären versuchten, stets eine „Eigenart der *konkreten Tatsachen*“.⁹¹⁹

Kant ist von den Vertretern des Pragmatismus ambivalent gewürdigt worden. Charles Sanders Peirce urteilte, Kants Philosophie sei eigentlich pure Logik.⁹²⁰ Zwar habe Kant mit der Unterscheidung eines *intuitiven* und eines *deskriptiven* Verstandesgebrauchs zu Recht gegenüber dem Rationalismus herausgestellt, dass es unmöglich sei, die empirische Wirklichkeit aus Begriffen heraus zu konstruie-

⁹¹³ Ebd., S. 157.

⁹¹⁴ W. James: *Wahrheitsbegriff des Pragmatismus* (Anm. 72), S. 430.

⁹¹⁵ Ebd., S. 448.

⁹¹⁶ Ebd., S. 450.

⁹¹⁷ Vgl. ebd., S. 441.

⁹¹⁸ Ebd., S. 449.

⁹¹⁹ Ebd., S. 450, kursiv v. Verf..

⁹²⁰ Charles Sanders Peirce: „*Principles of Philosophy*“. In: *Ders.: The Collected Papers*. Hrsg. von Charles Hartshorne & Paul Weiss (Bde. I–VI) sowie Arthur W. Burks (Bde. VII & VIII), Bd. I. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1931, Abs. 35 [Teil I, Kap. 1, § 4: *Kant and his Refutation of Idealism*].

ren.⁹²¹ Darin erkennt Peirce ein großes Verdienst.⁹²² Kant habe sich jedoch, weil er den Sensualismus ablehnte, der Möglichkeit enthoben, die Philosophie auf die Praxis auszurichten. Peirce hält Kants *Widerlegung des Idealismus* für nicht überzeugend. Sie zeige vielmehr, dass Kant selbst ein (subjektiver) Idealist sei.⁹²³

3. Von der Psychoanalyse zur Kritischen Theorie

Sigmund Freud brach mit der idealistischen Vorstellung eines *autonomen Ichs*. Die *Psychoanalyse* enthält zugleich Elemente einer Kulturkritik, die sich in der Kritischen Theorie mit solchen des dialektischen Materialismus verbunden haben. Freud zitiert in *Das Unbehagen in der Kultur* einen Vers aus Schillers *Tauchern*: „Es freue sich, wer da atmet im rosigen Licht.“⁹²⁴ Obwohl der schillersche dem psychoanalytischen Kulturbegriff schroff entgegensteht, ist dies ein Indiz dafür, dass Freud den *ästhetischen Zustand* als ein Objekt der Sehnsucht anerkennt. Gleichzeitig konstatiert Freud, dass die Philosophie es bisher nicht vermocht habe, „über Natur und Herkunft der Schönheit [...] Aufklärung“ zu geben, und dass auch die Psychoanalyse dazu wenig beitragen könne: „Einzig die Ableitung aus dem Gebiet des Sexualempfindens scheint gesichert; es wäre ein vorbildliches Beispiel einer zielgehemmten Regung.“⁹²⁵ Damit steht Freud in der Tradition des britischen Empirismus.⁹²⁶ Die Annahme, das Schöne hänge mit dem Streben nach Glück zusammen, ist Freud zufolge ebenso gesichert, wie die Einsicht, dass das Ziel dieses Strebens unerreichbar bleiben müsse: „Das Programm, welches uns das Lustprinzip aufdrängt, glücklich zu werden, ist nicht zu erfüllen, doch *darf* man – nein *kann* man – die Bemühungen, es irgendwie der Erfüllung näherzubringen, nicht aufgeben.“⁹²⁷ Die Suche nach Glück entspringt keiner freien Entscheidung. Der Mensch ist dazu verdammt. Hier klingt Schopenhauer an: „Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu seyn.“⁹²⁸ Das Glück ist nichts, was dem Menschen einfach zufällt. Er muss sich das Glück erarbeiten und kann es doch nicht aus eigener Kraft.

⁹²¹ Ebd., a. a. O.: „[...] see that no general description of existence is possible.“

⁹²² Ebd., a. a. O.: „[...] perhaps the most valuable proposition.“

⁹²³ Ebd., Abs. 39: „[...] he is a sort of idealist himself.“

⁹²⁴ S. Freud: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 205.

⁹²⁵ Ebd., S. 214.

⁹²⁶ Vgl. z. B. E. Burke: *Ideen vom Erhabenen & Schönen [Ideas of the sublime & the beautiful]* (Anm. 173), S. 76 (Teil I, Abs. 10); [S. 85 (*Part I, Sec. 10*)]: „Das Objekt nun dieser gemischten Leidenschaft, die wir Liebe nennen, ist die *Schönheit* des andern *Geschlechts*.“/ „*The object therefore of this mixed passion, which we call love, ist the beauty of the sex.*“

⁹²⁷ S. Freud: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 214 f.

⁹²⁸ A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. II, S. 737 [Kap. 49].

Im Grunde dreht sich die Kulturphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts nach wie vor um Schillers Frage, woran es liege, dass wir trotz aller Aufklärung noch immer „Barbaren“ seien (ÄE 8,331). Man könnte auch sagen, es handle sich um Variationen auf Rousseaus Frage nach dem Verhältnis von *Natur* und *Kultur*. Freud lehnte es, anders als der Vitalismus, ab, zwischen „Kultur“ und „Zivilisation“ prinzipiell zu unterscheiden.⁹²⁹ Artefakte der Kunst und Errungenschaften der Technik sind Resultate desselben psychischen Mechanismus. Sie resultierten, so Freud, aus einer „Triebsublimierung“, welche den Menschen durch die „von der Zivilisation auferlegten Einschränkungen“ ihres Trieblebens abgenötigt werde.⁹³⁰ Auch der schönen Kunst haftet der bittere Beigeschmack an, dass sie einen sinnfälligen Ausdruck für die durch die Kultur erzwungene Sublimierung des Trieblebens abgibt. Freuds Urteil über die Schönheit ist entsprechend ambivalent: „Ein Nutzen der Schönheit liegt nicht klar zutage, ihre kulturelle Notwendigkeit ist nicht einzusehen, und doch könnte man sie in der Kultur nicht vermissen“⁹³¹. Insgesamt versuchte Freud, ein holistisches Modell der Kultur zu liefern. Damit ist die Psychoanalyse zu einer Weltanschauung geworden.

Wenn Norbert Elias die Kulturentwicklung auf soziologische Weise betrachtete und dabei vom „Zivilisations“-Prozess sprach, dann lässt sich dies auch als eine Replik auf Freuds Kulturbegriff lesen.⁹³² Elias hat das Fortschreiten der Zivilisation als einen Prozess charakterisiert, der die Gesellschaft – auf Dauer gesehen – zu einem Zustand hinführen werde, in dem Phänomene der Gewalt tendenziell abgenommen haben würden. Zwar wies Elias darauf hin, dass die Zivilisation „nie- mals beendet und immer gefährdet“ sei.⁹³³ Aber selbst wenn eine Dynamik des Zivilisationsprozesses im Wechselspiel von *Psycho- und Soziogene* angenommen wird, lässt sich damit der Rückfall in die Barbarei, den das zwanzigste Jahrhundert erlebt hat, kaum erklären. Der Widerlegung von Elias' These, dass Schamgefühle der Individuen durch die Kontrollmechanismen der Zivilisation tendenziell zunehmen, hat Hans Peter Duerr ein fünfbändiges Werk mit dem Titel *Der Mythos vom Zivilisationsprozess* gewidmet. Auch Michel Foucault suchte in anderer, diskurstheoretischer Weise „nach den Gründen, aus denen die Sexualität in

⁹²⁹ S. Freud: „Die Zukunft einer Illusion“ [1927]. In: *StudA* (Anm. 182), Bd. IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, S. 135–189; S. 139 f.

⁹³⁰ Ders.: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 227; 193.

⁹³¹ Ebd., S. 214.

⁹³² Norbert Elias: *Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [entst. 1936–1939]. 2 Bde. Bd. I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes; Bd. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation – 22., durchges. u. erw. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999 (= stw, Bde. 158 & 159).

⁹³³ Ders.: „Zivilisation und Gewalt“ [1980]. In: *Lebenswelt und Soziale Probleme – Verhandlungen des 20. dt. Soziologentages zu Bremen*, i. A. der dt. Gesellschaft für Soziologie hrsg. v. Joachim Matthes. Frankfurt a. M. [u. a.]: Campus Verl., 1981, S. 98.

unserer zeitgenössischen Gesellschaft fortwährend hervorgerufen wird – anstatt unterdrückt zu werden“⁹³⁴.

Theodor W. Adorno und Max Horkheimer betrachteten die Aufklärung im Kontext der ökonomischen Reproduktion und ihres psychologischen Verblendungszusammenhangs. Die *Dialektik der Aufklärung* zeige sich darin, dass der technische Fortschritt moralische Regression in sich birgt. Ein Kerngedanke der *Kritischen Theorie* besagt: „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“⁹³⁵ Im affirmativen Gebrauch der Rationalität sei der Umschlag in die Barbarei bereits angelegt. Dabei habe die *Kulturindustrie* die Funktion des „kantische[n] Schematismus“ übernommen.⁹³⁶ Die Individuen stehen dem entweder ‚ohnmächtig‘ gegenüber oder „bestehen [...] auf der Ideologie, durch die man sie versklavt“, denn „das Allgemeine kann das Besondere ersetzen und umgekehrt“.⁹³⁷ Die Aufklärung habe sich selbst aufgelöst, indem sie ihr „anti-autoritäre[s] Prinzip“ gegen die Vernunft selbst richtete:

„Wie Kants Moralphilosophie seine aufklärerische Kritik begrenzte, um die Möglichkeit der Vernunft zu retten, so strebte umgekehrt das unreflektiert aufgeklärte Denken aus Selbsterhaltung danach, sich selbst in Skeptizismus aufzuheben, um für die bestehende Ordnung genügend Platz zu bekommen.“⁹³⁸

Herbert Marcuse untersuchte das Projekt der ästhetischen Moderne im Zusammenhang mit Kants und Schillers Konzeption der Autonomie des Ästhetischen und legte den Hauptakzent seiner Studien nicht sowohl auf eine Distanzierung zur Aufklärung sondern auch deren produktive Impulse.⁹³⁹ Marcuse kritisierte den affirmativen Charakter der Kultur, indem er den Blick von der hohen Kultur der Kunst auf die Frage nach der Verwirklichung eines anderen Zustandes ablenkte. Damit widersprach Marcuse insbesondere Freuds These, dass sich alle Kultur auf Zwang aufbauen müsse.⁹⁴⁰

⁹³⁴ Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit, Bd. I: Der Wille zum Wissen [Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir, 1976.]* Übers. v. Ulrich Raulff & Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (= stw, Bd. 716), S. 176.

⁹³⁵ Th. W. Adorno & M. Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung* (Anm. 101), S. 6.

⁹³⁶ Ebd., S. 132.

⁹³⁷ Ebd., S. 141; 142; 138.

⁹³⁸ Ebd., S. 101.

⁹³⁹ Vgl. Herbert Marcuse: „Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud“ [*Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud, 1955.*]. In: *Ders. Schriften*, Bd. V. Übers. v. Marianne von Eckhardt-Jaffe. – Nach der 1. dt. Ausg. v. 1957. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, S. 150–169 [Kap. IX: Die ästhetische Dimension].

⁹⁴⁰ Ebd., S. 168: „[D]ie kulturelle Moral ist die Moral der verdrängten Triebe [...]. Aber diese Erniedrigung der höheren Werte könnte sie die organische Struktur des menschlichen Daseins zurückführen, von der sie getrennt waren, und die Wiedervereinigung könnte diese Struktur selbst umformen.“

Freuds Kulturtheorie zeigt dies in radikaler Form. Die moralischen Grundlagen des Zusammenlebens, wie etwa das jüdisch-christliche „Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst“ (vgl. Röm 13,9), seien der menschlichen Natur von Grund auf zuwider.⁹⁴¹ Zwar unterlag Freud nicht dem Vorurteil, die menschliche Natur als böse einzustufen. Ein „natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse“ lehnte er vielmehr mit dem Hinweis darauf ab, dass sich das Gewissen als „Elternvertretung im Über-Ich“ erst ontogenetisch entwickeln müsse⁹⁴²: „Wie das Kind unter dem Zwange stand, seinen Eltern zu gehorchen, so unterwirft sich das Ich dem kategorischen Imperativ seines Über-Ichs.“⁹⁴³ Weil „jede Kultur auf Zwang und Triebverzicht aufbauen“ müsse⁹⁴⁴, seien das „Ichgefühl“ des Kulturmenschen störanfällig und seine „Ichgrenzen“ unbeständig.⁹⁴⁵ Ein *autonomes Ich* als Grundlage der Moral erscheint, wie auch ein *personaler Gott* als Grundlage der Religion als „infantil[e]“ und „wirklichkeitsfremd[e]“ Illusion.⁹⁴⁶ Der technische Fortschritt habe den Menschen zu einem „*Prothesengott*“ werden lassen und sei dem Streben nach Glück und Selbstentfaltung eher hinderlich als dienlich; deshalb müsse sich der menschliche „Freiheitsdrang“ eigentlich „gegen Kultur überhaupt“ richten.⁹⁴⁷ Solche Destruktionsneigungen sind für Freud „*psychologisch[e] Tatsachen*“.⁹⁴⁸

Walter Benjamin stellte die These auf, es sei die „zentrale Aufgabe der kommenden Philosophie die tiefsten Ahnungen die sie aus der Zeit und dem Vorgefühl einer großen Zukunft schöpft durch die Beziehung auf das Kantische System zu Erkenntnis werden zu lassen“; wobei es auf die Verbindung der „Forderung“ nach „Tiefe“ mit derjenigen nach „Rechtfertigung“ ankomme, die einzig Kant mit Platon teile.⁹⁴⁹ Kants Erfahrungsbegriff entspreche allerdings – und dies wird hier als Mangel aufgefasst – der „*Weltanschauung [...] der Aufklärung*“⁹⁵⁰. Mit Kant müsse man, so Benjamin, daran scheitern, den Erfahrungsbegriff etwa auf religiöse Erfahrungen auszuweiten, weil Kant unter „Erfahrung“ lediglich „die einheitliche und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis“ verstanden habe.⁹⁵¹ Benjamin zufolge hat *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Re-*

⁹⁴¹ S. Freud: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 241.

⁹⁴² Ebd., S. 241; 251; 253.

⁹⁴³ Ders.: „Das Ich und das Es“ [1923]. In: *StudA* (Anm. 182), Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*, S. 273–330: S. 315.

⁹⁴⁴ Ders.: „Zukunft einer Illusion“ (Anm. 929). In: *StudA*, Bd. IX, S. 141.

⁹⁴⁵ Ders.: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 199.

⁹⁴⁶ Ebd., S. 200; 206.

⁹⁴⁷ Ebd., S. 222; 226.

⁹⁴⁸ Ders.: „Zukunft einer Illusion“ (Anm. 929). In: *StudA*, Bd. IX, S. 141.

⁹⁴⁹ W. Benjamin: „Über das Programm der kommenden Philosophie“ [1917]. In: *Ges. Schriften* (Anm. 70), Bd. II.1, S. 157–171: S. 158.

⁹⁵⁰ Ebd., S. 158; 159.

⁹⁵¹ Ebd., S. 168.

produzierbarkeit seine „*Aura*“ verloren, d. i. die „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“.⁹⁵²

4. Vom Neopositivismus zur Postmoderne

Der *Neopositivismus* sollte ein *nach*-metaphysischer Ansatz sein. Ernst Mach hat diese philosophische Orientierung des *Wiener Kreises* vorbereitet, der bei seiner Gründung durch Moritz Schlick zunächst „Verein Ernst Mach“ geheißen hatte. Machs Ausgangsthese lautet: „Nicht das *Ich* ist das Primäre, sondern die *Elemente* (*Empfindungen*).“⁹⁵³ Mit dem sogenannten *Empiriokritizismus*, den er gemeinsam mit Richard Avenarius ausarbeitete, versuchte Mach, auf eine Theorie des erkennenden Subjekts zu verzichten, um die „Empfindungen und Erscheinungen“ – die er nun „*Elemente*“ nannte – nicht länger in Relation auf ein solches Subjekt beschreiben zu müssen: „Die Erfassung des Flusses dieser Elemente, ob mittelbar oder unmittelbar, ist das eigentliche Ziel der Naturwissenschaft.“⁹⁵⁴ Im Grunde handelt es dabei um einen radikalen Nominalismus, der implizit nicht nur den Allgemeinbegriffen sondern auch den extramentalen Einzeldingen ihre Existenz abspricht: „Ist das Ich keine von der Welt isolierte Monade, sondern ein Teil der Welt und mitten im Fluß darin, aus dem es hervorgegangen und in den zu diffundieren es bereit ist, so werden wir nicht mehr geneigt sein, die Welt als ein unerkennbares Etwas anzusehen.“⁹⁵⁵ Wäre Machs Intention nicht grundverschieden davon, dann könnte man hier beinahe einen *romantischen* Naturbegriff zu erkennen vermeinen. Ein solcher Begriff setzt allerdings, zumindest mit Schelling, ein Subjekt voraus: „Alles ist nur im Ich und für das Ich.“⁹⁵⁶

Mach hingegen hielt das Ich für „*unrettbar*“⁹⁵⁷, weil es sich in dem besagten Empfindungskomplex bzw. Elementenkomplex auflöse. Das Ich geriet zuneh-

⁹⁵² W. Benjamin: „Das Kunstwerk“ (Anm. 70). In: *Ges. Schriften*, Bd. I.2, S. 479.

⁹⁵³ Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis der Physischen zum Psychischen* [2. Aufl. 1900; zuerst ersch. u. d. T.: *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena: Gustav Fischer, 1886]. – Nachdr. der 9. Aufl., ersch. Jena: Fischer, 1922. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1991, S. 19 [17].

⁹⁵⁴ Ders.: *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* [1896]. – Neudr. der 5., mit der 4., verm. u. durchges. Aufl. übereinstimmenden Aufl., ersch. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1926. – Wien [u. a.]: Böhlau Verl., 1986, S. 225.

⁹⁵⁵ Ders.: *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung* [1905]. – Unveränd. reprograf. Nachdr. der 5., mit der 4. übereinstimmenden Aufl., ersch. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1926. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1991, S. 462.

⁹⁵⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*“ [1795; ²1809]. In: *Ders.: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. I: 1792–1797. Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta, 1856, S. 149–244: S. 193 [§ 12].

⁹⁵⁷ Vgl. E. Mach: *Analyse der Empfindungen* (Anm. 953), S. 23 [20].

mend in eine tiefe Krise. Hermann Bahr erklärte das Ich zu einer „Illusion“⁹⁵⁸; Nietzsche erprobte den Gedanken, das „Subjekt als Vielheit“ aufzufassen, als eine „Vielheit von Subjekten [...], deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewusstsein zu Grunde liegt“⁹⁵⁹; Wittgenstein stellte fest: „Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht“⁹⁶⁰, und Freud behauptete, dass *Ich* setze sich „nach innen ohne scharfe Grenze in ein unbewußtes Wesen [fort], das wir als *Es* bezeichnen“⁹⁶¹. Aus ganz unterschiedlichen Perspektiven wurde also das philosophische Ich und mit ihm die Vorstellung eines autonomen Subjekts obsolet. Mit Ernst Cassirer wäre allerdings anzumerken, das von der Ichkritik – wenn sie auch für das Ich als *Substanzbegriff* berechtigt sein möge – das Ich als *Funktionsbegriff* unberührt bleibe, denn: „Das: *Ich denke*, muß“, wie Kant sagte, „alle meine Vorstellungen begleiten können“ (KrV B131 f.); entsprechend auch solche, die ohne ein Ich, das denkt, dabei zu denken, vorgestellt werden. Spätestens aber zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts hatte sich die *Ich*-Krise zu einer allgemeinen *Sprachkrise* ausgeweitet. Hugo von Hoffmannsthal hat diese Krise in das Bild gefasst, dass die „abstrakten Worte [...] im Munde wie modrige Pilze [zerfallen]“.⁹⁶² Ähnlich wie der Universalienstreit und die Aufklärung ging der Prozess der Moderne mit dem Bewusstsein einher, dass überkommene philosophische und poetische Ausdrucksformen sich im Umbruch befänden.

Selbst der Neopositivismus, der im Anschluss an Ernst Mach beanspruchte, eine metaphysikfreie Wissenschaft zu betreiben, sollte eine *Weltanschauung* sein. Dies deutet bereits der Titel eines von Rudolf Carnap, Hahn und Otto Neurath verfassten Manifestes an, der da lautet: *Wissenschaftliche Weltauffassung: der Wiener Kreis*. Der theoretische Widerstreit von Wissenschaftsphilosophie und Lebensphilosophie wird also bewusst als ein Kampf der Weltanschauungen inszeniert. Die Vertreter beider Ansätze beanspruchten, einen ganzheitlichen (Welt-) Erklärungsversuch zu liefern. Zahlreiche Autoren schlossen sich dem *Wiener Kreis* an – wie Herbert Feigl, Friedrich Waismann und Edgar Zilsel – andere standen ihm nahe – wie Karl R. Popper, der Carnaps *logischem Empirismus* einen *kritischen Rationalismus* entgegenhielt, oder Bertrand Russell und George Edward Moore, die ihrerseits die analytische Philosophie begründet haben – wieder

⁹⁵⁸ Vgl. Hermann Bahr: *Dialog vom Tragischen*. Berlin: S. Fischer, 1904, S. 60.

⁹⁵⁹ Vgl. F. Nietzsche: „Nachgelassene Fragmente“ [Herbst 1884 – Herbst 1885]. In: *MusA* (Anm. 159), Bd. XIX: Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe. Drittes & Viertes Buch. München: Musarion Verl., 1926, S. 17 [Buch III, Abs. 1c) Der Glaube ans Ich. Subjekt, Aph. 490].

⁹⁶⁰ L. Wittgenstein: „*Trac. log.-philos.*“ (Anm. 24). In: *Werke*, Bd. I, S. 67 [5.631].

⁹⁶¹ S. Freud: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 198.

⁹⁶² Hugo von Hoffmannsthal: „Ein Brief“ [erstmalig ersch. in: *Der Tag* (*Berliner Literaturzeitung*) vom 18.10.1902]. In: *Ders.: Sämtliche Werke. – Kritische Ausgabe.* – Veranstr. vom Freien Deutschen Hochstift. Hrsg. v. Rudolf Hirsch [u. a.], Bd. XXXI: Erfundene Gespräche und Briefe. Hrsg. v. Ellen Ritter. Frankfurt a. M.: Fischer, 1991, S. 45–55: S. 49.

andere haben ihm wichtige Anregungen gegeben – wie die Logiker Gottlob Frege und Kurt Gödel, und besonders Ludwig Wittgenstein. Der postmetaphysische Neopositivismus hat auch die Hypothese vorbereitet, wonach philosophische Probleme sämtlich Sprachprobleme seien. Im Unterschied zur im späten Mittelalter geführten Debatte sollte die analytische Philosophie ein „methodischer Nominalismus“ sein⁹⁶³. Bereits diese Bezeichnung verrät, dass die vollständige Ablösung von der Geschichte der Philosophie nicht gelingen kann.

In mannigfachen Varianten wurde der sprachanalytische Ansatz aufgenommen und weiterentwickelt. Die *Diskurstheorie* ging dabei von historischer Seite an, was der *Dekonstruktivismus* von sprachlicher Seite her versuchte. Beide teilen mit der postmodernen Sprachphilosophie den Gedanken eines *linguistic turn*. Popper hat dagegen interveniert. Die Sprache ist als solche unproblematisch. Sie ist bloß ein Werkzeug, um philosophische Probleme zu behandeln. Bei Popper ist ein kritisches Element hervorzuheben, allerdings vor allem ein skeptisches. Auch wenn Popper dem Prinzip der Verifikation das der Falsifikation vorzieht, erlaubt dies im Grunde keine allgemeine Verbindlichkeit von Aussagen im positiven Sinne.⁹⁶⁴

Mit dem Beginn der Postmoderne wurde das Ende der Legitimationsdiskurse verkündigt.⁹⁶⁵ Jean-François Lyotard erläuterte den postmodernen Ansatz wie folgt: „In äußerster Vereinfachung kann man sagen: ‚Postmoderne‘ bedeutet, daß man den *Meta-Erzählungen* keinen Glauben mehr schenkt.“⁹⁶⁶ Zu solchen Erzählungen gehörten beispielsweise die *Aufklärung*, der *Idealismus* oder auch der *Historismus*. Zwar müsse, so Lyotard, „[a]lles Überkomme“ hinterfragt werden, aber „Postmodernismus“ bedeute keineswegs das „Ende des Modernismus“ sondern dessen „permanente Geburt“.⁹⁶⁷ Die Forderung nach allgemeingültigen Prin-

⁹⁶³ Vgl. Richard McKay Rorty (Hrsg.): *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method with two Retrospective Essays* [1967]. Chicago: Univ. Press, 1992, S. 11 [Introduction, 2. *The search for a Neutral Standpoint*, S. 4–15]: „It is probably true that no one who was not a methodological nominalist would be a linguistic philosopher, and it is also true that methodological nominalism is a substantive philosophical thesis.“

⁹⁶⁴ Vgl. Karl Raymund Popper: *The Logic of Scientific Discovery* [Die Logik der Forschung, 1934]. – Nachdr. der 1. Aufl. London 1959. – London [u. a.]: Routledge, 2002, S. 18 [I,6: *Falsifiability as a Criterion of Demarcation*]: „[N]ot the verifiability but the falsifiability of a system is to be taken as a criterion of demarcation. In other words: I shall not require of a scientific system that it shall be capturable of being singled out, once and for all, in a positiv sense [...]“

⁹⁶⁵ Jean-François Lyotard: „Grundlagenkrise“. In: Rüdiger Bubner (Hrsg.): *Argumentation in der Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Rubrecht, 1986 (= Neue Hefte für Philos., H. 26), S. 1–33.

⁹⁶⁶ Jean-François Lyotard: „Das postmoderne Wissen. Ein Bericht“ [*La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris 1979]. Übers. v. Otto Pfersmann, hrsg. v. Peter Engelmann. – 2. Aufl. (1. Aufl. 1986). – Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1993 (= Ed. Passagen, Bd. 7), S. 14.

⁹⁶⁷ J.-F. Lyotard: „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“. In: *Geschichte der Philosophie in Text u. Darstellung*, Bd. IX: Gegenwart. Hrsg. v. Pirmin Stekeler-Weithofer. Stuttgart: Reclam, 2004 (= RUB, Nr. 18267), S. 62–67: S. 66.

zipien, wie sie die metaphysische Tradition aufgestellt habe, dürfe es angesichts des „Terrors“, der politisch daraus hervorgegangen sei, nicht länger geben: „Wir haben die Sehnsucht nach dem *Ganzen* und dem *Einen*, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt.“⁹⁶⁸ In der propagierten Auflösung aller festen Größen mag ein Grund dafür liegen, dass das *Erhabene* in der postmodernen Ästhetik eine weit größere Rolle spielt als das *Schöne*. Mit der Schönheit ließen sich eher Vorstellungen harmonischer Proportion verbinden. Beim (mathematisch) Erhabenen wäre es nicht möglich, die sukzessiven Impressionen (*Apprehensionen*) zu einem Gesamtbild zu verfügen (*Comprehension*), weil die Eindrücke immer „schon zu erlöschen“ begönnen, bevor sie sämtlich aufgefasst werden könnten (vgl. KU B87).

Viele derjenigen philosophischen Positionen, die sich unter dem Titel Postmoderne versammeln lassen, wenden sich offen gegen den Primat der *Vernunft* vor dem *Gefühl* und gegen die angeblich totalitäre Zweckrationalität der Aufklärung. Zudem stellt sich den Postmodernen meist als ein Faktum dar, womit Nietzsche noch experimentierte: die Auflösung der personalen Identität. Und wie bei Nietzsche wird zudem oftmals der in Philosophie und Theologie erhobene absolute Wahrheitsanspruch kritisiert, eine präskriptive Verbindlichkeit gesellschaftlicher Normen relativiert sowie eine basale Neubewertung menschlicher Emotionalität und Affektivität gefordert. Im Unterschied zu Nietzsche allerdings soll auf dieser ‚Grundlage‘ eine tolerante und pluralistische Gesellschaft entstehen. Bisher sei die abendländische Philosophie durch eine Einseitigkeit geprägt gewesen, indem sie etwa eine *phallogokratische* oder auch *phono-* oder *logozentrische* Perspektive eingenommen habe. Jacques Derrida zufolge müssten solche Hierarchien in überkommenen metaphysischen Systemen radikal „dekonstruier[t]“ und mit demjenigen konfrontiert werden, was dadurch jeweils unterschlagen worden sei.⁹⁶⁹

Innerhalb der postmodernen Philosophie haben sich mit dem *Feminismus*, dem *Dekonstruktivismus* und der *Diskurstheorie* weitere wirkmächtige Fassetten herausgebildet. In der feministischen Philosophie wurde dabei vor dem Hintergrund der Aporien des *sex/gender systems*⁹⁷⁰, von dem sie ausgegangen war, ebenfalls

⁹⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 67.

⁹⁶⁹ Vgl. Jacques Derrida: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta* [1972]. Übers. v. Dorothea Schmidt & Astrid Wintersberger, hrsg. v. Peter Engelmann. Graz, Köln, Wien: Böhlau Verl., 1986 (= Ed. Passagen, Bd. 8), S. 38.

⁹⁷⁰ Vgl. Gayle S. Rubin: „*The Traffic in Women: Notes on the ‚Political Economy‘ of Sex*“. In: Rayna R. Reiter (Hrsg.): *Toward an Anthropology of Women*. New York & London: Monthly Review Press, 1975 (= *Monthly Review Paperback*, Bd. 399), S. 157–210: S. 159 [vgl. Gayle S. Rubin: „Der Frauenaustausch. Zur ‚politischen Ökonomie‘ von Geschlecht“. In: Gabriele Dietze & Sabine Hark (Hrsg.): *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verl., 2006, S. 69–122]: „In Ermangelung eines eleganteren Ausdrucks nenne ich diesen Teil des gesellschaftlichen Lebens das ‚sex/gender system‘. Als vorläufige Definition: ein ‚sex/gender system‘ meint die Vorkehrungen, durch die ein Gesellschaftssystem bio-

nach neuen Methoden gesucht. Donna Haraway setzte dabei weder auf die hermeneutische Wissenschaft der Auslegung von Bedeutung, noch auf die statistische Wissenschaft der Zusammenstellung von Zahlen, sondern auf die semiotische „Wissenschaft vom Zustandekommen von Bedeutung“: „Ich hoffe auf eine politisierte Semiotik, in der Politik die Suche nach einer gemeinsamen Welt ist – vermittelt durch viele gesellschaftlich begründete Praktiken [...]“. ⁹⁷¹ Jacques Derrida wiederum hat in vielerlei Hinsicht das gegenwärtige Verhältnis der Wissenschaft zur Literatur geprägt. Mit einem explizit politischen Anspruch treten neben Derrida etwa auch Jacques Lacan, Gilles Deleuze und Pierre Félix Guattari auf, wenn sie sich mit dem ästhetischen Kanon der Tradition auseinandersetzen. All diese Autoren sind mehr oder weniger vom Marxismus beeinflusst worden. Daneben haben auch andere materialistische Theorien von Hobbes bis Freud einen Einfluss auf die postmoderne Gesellschaftskritik ausgeübt. ⁹⁷²

Die *Diskurstheorie* sollte diejenigen Begriffe, die nicht eindeutig bestimmbar sind – was mit Blick auf ihre Geschichte zunächst für alle Begriffe gilt –, dadurch bestimmbar machen, dass sie auf die jeweils vorherrschend Deutungsmacht zurückgeführt werden. Michel Foucault hat mit dieser Methode die historischen Wissenschaften in spezifischer Weise für die Soziologie und die Sozialpsychologie fruchtbar gemacht. Auch der Aufklärung hat Foucault damit eine neue Aufgabe bestimmt: „In diesem Sinne ist die Kritik nicht *transzendental*, und ihr Ziel ist nicht die Ermöglichung einer Metaphysik: sie ist in ihrer Absicht *genealogisch* und in ihrer Methode *archäologisch*.“ ⁹⁷³ Niklas Luhmanns *Systemtheorie* kann hingegen – wie auch Norbert Wiens Arbeiten zur *Kybernetik*, d. i. „das ganze Gebiet der Regelung und Nachrichtentheorie“ ⁹⁷⁴ – als ein Paradebeispiel für die Synthese von geistes- und naturwissenschaftlichen Disziplinen gelten. Das gesell-

logische Geschlechtlichkeit in Produkte menschlicher Aktivität transformiert und innerhalb deren diese transformierten Sexualbedürfnisse befriedigt werden.“ – Zit. nach: Donna Haraway: „Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln“ [1981]. In: Barbara Orland & Elvira Scheich (Hrsg.): *Das Geschlecht der Natur. Feministische Beiträge zur Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 136–198: S. 160, Fußn.

⁹⁷¹ D. Haraway: *Primatologie ist Politik* (Anm. 970), S. 166.

⁹⁷² Vgl. Norbert Schneider: „Ästhetische Geltungsansprüche“. In: Friedrich Jaeger & Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. 3 Bde. Bd. I: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart & Weimar: Metzler, 2004, S. 275 [Kap. 4.5, S. 266–276].

⁹⁷³ Michel Foucault: „Was ist Aufklärung?“. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. IX: Gegenwart. Hrsg. v. Pirmin Stekeler-Weithofer. Stuttgart: Reclam, 2004 (= RUB, Nr. 18267), S. 53–61: S. 55 [vgl. Eva Erdmann, Rainer Forst & Axel Honneth (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. [u. a.]: Campus, 1990, S. 48–53].

⁹⁷⁴ Norbert Wiener: *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine* [*Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, 1948]. Übers. v. Egbert Heinrich Serr, unter Mitarb. v. Ernst Henze. Düsseldorf, Wien, New York, Moskau: Econ Verl., 1992, S. 39.

schaftliche Handeln erscheint hiernach als Interaktion *autopoietischer Systeme*⁹⁷⁵. Luhmann zeigt sowohl den Willen zur Interdisziplinarität als auch zur Spezialisierung.⁹⁷⁶ Allerdings bleibt die Systemtheorie – wenn auch in anderer Weise als die Diskurstheorie – vornehmlich ebenfalls eine Kommunikationstheorie.⁹⁷⁷ Der Aufklärung kommt dabei nach Luhmann rückblickend die Funktion zu, die Komplexität der sozialen Lebenswirklichkeit zu erfassen und zu reduzieren.⁹⁷⁸

Letztlich scheint es im philosophischen Wahrheitsdiskurs darum zu gehen, das Wissen entweder auf sogenannte „Tatsachen“ zu gründen oder aber dahingehende Versuche zu kritisieren. Die Bestimmung der Tatsachen wiederum changiert zwischen der Verabsolutierung sinnlich-materieller Objektivität und der Verabsolutierung des sprachlichen Zeichensystems. Hatte der scholastische Nominalismus im ausgehenden Mittelalter noch gegen die Realität der Allgemeinbegriffe argumentiert, so argumentieren die radikalen Vertreter der Postmoderne gegen die (absolute) Realität überhaupt. Nach den besonders von Frankreich ausgehenden, zunächst großen Erfolgen des mit wissenschaftlichem Anspruch auftretenden postmodernen Relativismus ist in jüngerer Vergangenheit dessen eigene Relativierung zu beobachten. Alan Sokal und Jean Bricmont urteilten etwa, man habe es nicht mit strenger philosophischer Kritik, sondern mit „eleganterem Unsinn“ zu tun, wenn naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu narrativen, mythologischen oder sozialen Konstruktionen erklärt würden.⁹⁷⁹ Für Kant und Schiller war das „Ich“ noch sowohl „ein Ganzes individueller Zuständlichkeiten“, als auch „ein Inbegriff ideeller

⁹⁷⁵ Vgl. M. Schneider: *Das mechanistische Denken* (Anm. 259), S. 64: „Eine *autopoietische Maschine* erzeugt und spezifiziert ständig (kontinuierlich) ihre eigene Organisation, indem sie als System der Produktion ihrer eigenen Komponenten operiert.“

⁹⁷⁶ Niklas Luhmann: „Soziale Aufklärung“ [nach der Antrittsvorlesung in Münster 1967]. In: *Ders.: Soziologische Aufklärung*, Bd. I: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. – 7. Aufl. – Wiesbaden: Verl. für Sozialwissenschaften (VS), 2005, S. 83–115: S. 92 f.: „Die Soziologie wird hier auf eine transzendente Theorie der intersubjektiven Konstitution von | Sinn zurückgreifen müssen, wenn sie eine Vorstellung von der sozialen Komplexität, dem Bezugsproblem ihrer funktionalen Analysen, gewinnen will.“

⁹⁷⁷ Vgl. hierzu: Harry Lehmann: *Die flüchtige Wahrheit der Kunst. Ästhetik nach Luhmann*. – Zugl.: Potsdam, Univ. Diss. 2003. – München [u. a.]: Fink, 2006, S. 294: „Der Streit um den Sinnbegriff war letztendlich ein Streit um den adäquaten Theoriestil. Je nachdem, wie der ‚Grundbegriff der Soziologie‘ bestimmt wird, werden damit bereits die Weichen für eine normative bzw. eine deskriptive Gesellschaftstheorie gestellt.“

⁹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 91 ff.; ebd., S. 83 f.: „Unter Aufklärung verstehen wir das Streben, die menschlichen Verhältnisse frei von allen Bindungen an Tradition und Vorurteil neu zu konstruieren – Bemühungen, die im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt hatten und danach rasch einer skeptischen Abwertung verfielen. [...] | Das aufklärerische Ethos ist im 19. Jahrhundert mit harter Plötzlichkeit abgerissen. Dieser Abbruch hat weder Zeit gelassen, noch Gelegenheit geboten für eine Abklärung der Aufklärung.“

⁹⁷⁹ Vgl. Alan Sokal & Jean Bricmont: *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen [Impostures Intellectuelles, 1997]*. München: Beck, 1999, S. 17.

Forderungen“.⁹⁸⁰ In diesem Spannungsfeld konnte eine moralische Funktion der Kritik des Geschmacks noch begründet werden. Mit dem Verlust der Autonomie des moralischen Subjekts wird die Autonomie des Ästhetischen gewissermaßen sinnlos.

⁹⁸⁰ Vgl. E. Cassirer: „Methodik des Idealismus“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 317 [86].

XIV. Warum auch das Schöne sterben muss...

„Auch das Schöne muß sterben! Das Menschen und Götter bezwinget [...]
Siehe! Da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.
Auch ein Klagelied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich;
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab“ (F. Schiller)⁹⁸¹.

„Darf man [...] keinen Menschen glücklich nennen, solange er lebt?“⁹⁸²; diese, zunächst verstörende Frage stellt Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*. Sie wird plausibel vor dem Hintergrund, dass die Glückseligkeit nicht nur „ethische Vollkommenheit“ sondern auch „ein Vollmaß des Lebens“ voraussetze.⁹⁸³ Schiller hat einen ähnlichen Gedanken in seinen Versen über die *Unsterblichkeit* verarbeitet: „Vor dem Tod erschrickst du? Du wünschst, unsterblich zu leben? / Leb im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt.“⁹⁸⁴ Wilhelm von Humboldt zufolge sei Schiller dies gelungen: „[E]r [d. i. Schiller] lebte nur von den schönsten und glänzendsten Bildern umgeben, welche der Mensch in sich aufzunehmen und aus sich hervorbringen vermag. Wer so die Erde verläßt, ist nicht anders als glücklich zu preisen.“⁹⁸⁵ Volker Gerhardt hat bei Kant eine „wechselseitig[e]“ Abhängigkeit von *Vernunft* und *Leben* herausgearbeitet: „Kant benötigt den Begriff des *Lebens*, um den der *Vernunft* verständlich zu machen. Und [...] braucht [...] den Begriff der Vernunft, um dem Leben einen Grund in sich selbst zu geben.“⁹⁸⁶ Bei Schiller ließe sich in Anlehnung daran eine immanente Wechselbeziehung von *Schönheit* und *Tod* behaupten. Schiller begann sein Kantstudium im Februar des Jahres 1791, kurz nachdem er, wie es bei Norbert Oellers heißt, von seiner „schwerste[n] Krankheit“ heimgesucht wurde, die Schiller habe ahnen lassen, dass er fortan ein „vom Tode Gezeichneter“ bleiben werde.⁹⁸⁷ Zwar ist dieser lebensgeschichtliche Umstand keine Rechtfertigung für den objektiven

⁹⁸¹ F. Schiller: „Nänie“ [1799]. In: *NA*, Bd. II.1, S. 336.

⁹⁸² Aristoteles: *Nik. Eth.* (Anm. 79), S. 23 [I.11, 1100a 10]; vgl. *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. IX, S. 16. – Siehe auch: ebd., S. 18 [I.6, 1098a 18]; vgl. *Opera*, Bd. IX, S. 11: „Beizufügen ist noch: ‚in einem vollendeten Menschenleben‘ [ἐν βίῳ τελείῳ]. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling und auch nicht ein Tag. So macht auch nicht ein Tag oder eine kleine Zeitspanne den Menschen glücklich und selig.“

⁹⁸³ Ebd., S. 23 [I.10, 1100a 5]; vgl. *Opera*, Bd. IX, S. 15: „[...] ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου.“

⁹⁸⁴ F. Schiller: „Unsterblichkeit“. In: *NA*, Bd. II.1, S. 249.

⁹⁸⁵ W. v. Humboldt: „Vorerinnerung“. In: *Briefwechsel* (Anm. 815), S. 84.

⁹⁸⁶ V. Gerhardt: *Vernunft und Leben* (Anm. 379), S. 7 f.

⁹⁸⁷ Norbert Oellers: „Mein Kopf ist ganz wüste«. Der kranke Klassiker Schiller“. In: Ders.: *Friedrich Schiller. Zur Modernität eines Klassikers*. Hrsg. v. Michael Hoffmann. Frankfurt a. M. & Leipzig: Insel Verl., 1996, S. 9–23: S. 15 f.

Gehalt von Schillers Philosophie, aber er bietet einen Anlass, ihn unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen.

Schillers Überzeugung, dass die „Vollendung der Menschheit“ im Leben durch den „sinnlichen Trieb“ unmöglich gemacht werde (ÄE 12,345), führt zu der Einsicht, dass der Widerstreit dieses Triebes mit der Freiheit des Willens nur durch den „Tod“ beendet werden könne (ÄE 19,372). Mit Blick auf das Verhältnis von Theorie und Praxis stellte Schiller fest: „Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muß es der muthige Wille, und das lebendige Gefühl“ (ÄE 8,330). Der Philosoph müsse einerseits *analytisch* wie ein „Scheidekünstler“ verfahren (ÄE 1,310), sich aber andererseits – damit er die Wahrheit finden könne – *synthetisch* über die empirische Analyse der gegebenen Wirklichkeit hinauswagen (vgl. ÄE 10,341). Damit Vernunftwahrheiten im Leben etwas bewirken könnten, müssten sie zu einer „Kraft“ bzw. einem „Trieb“ werden, „denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt“ (ÄE 8,330 f.).

Sofern unter dem Begriff der „Lebenskunst“ eine Anthologie von Ratschlägen verstanden wird, wie ein gelingendes, ein gutes und schönes Leben möglich werde, bleibt diese Kunst, was ihr Gelingen angeht, problematisch. Der sinnliche Trieb dringt auf die reiche Fülle des Lebens. Die übersättigte Lust kehrt sich vom Leben ab. Der Formtrieb dringt auf die Beherrschung des Gegebenen, auf ein geistiges Gebiet, das zwar auch den übersinnlichen Grund der Moralität enthält, aber zugleich die bunte Mannigfaltigkeit der empirischen Welt in kalter und für das Leben blind gewordener Abstraktion immerfort aufzulösen droht. Aus dem Reich der Idealität flieht der Mensch aus Angst vor der Leere. Kant schrieb: „Es ist blos [sic!] der *Horror vacui* der allgemeinen Menschenvernunft, nämlich da zurück zu beben, wo man auf eine Idee stößt, bei der sich gar nichts denken läßt [...]“ (Rec. Herder 57). Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass derartige Ideen bevorzugt in der schönen Kunst verarbeitet, gleichsam zum Leben erweckt und mit Leben erfüllt werden sollen.

Künstlerische Betätigung kann den Menschen virtuell mit dem Schicksal seiner Sterblichkeit versöhnen, indem sie ihm suggeriert, dass er durch die Kunst, in der er weiterlebe, unsterblich werden könnte. Dies als Gewißheit zu behaupten, wäre freilich ein vermessener Anspruch. Der Künstler aber kann versuchen, die eigenen Empfindungen und Sehnsüchte dem Nacherleben durch ein Publikum zugänglich zu machen, ohne damit beanspruchen zu müssen, dass er *wisse*, wo der Mensch am Ende seines Lebens stehen, wohin er von dort aus gehen sowie ob und wenn ja wie die Nachwelt seiner gedenken werde: „Wisset, ein erhabner Sinn / Legt das Große in das Leben, / Und er sucht es nicht darin.“⁹⁸⁸

⁹⁸⁸ F. Schiller: „Die Huldigung der Künste. Ein lyrisches Spiel“. In: *NA*, Bd. X, S. 278–292.

Schillers Begriff des Schönen ist in der Forschung oftmals im *affirmativen* Sinne bestimmt worden, als etwas, an dem der Mensch sich bei seiner Lebensgestaltung messen lassen müsste. Wer jedoch gar keinen Zugang zur ästhetischen Erfahrung sucht, der wird auch einen damit verbundenen Anspruch gar nicht, wie es bei Charles Taylor heißt, als „unerträgliche Bürde“⁹⁸⁹ empfinden, weil er auch diesen Anspruch gar nicht hat. Dies dürfte für die Mehrheit der Menschen gelten, ohne dass sie diesen Umstand als ein Defizit empfinden und benennen werden. Weil das Sittengesetz das einzige praktische Gesetz ist, das sich aus Gründen a priori als allgemeingültig postulieren lässt, ist der einzige Grund, der sich laut Kant für die Hoffnung anbringen ließe, Glückseligkeit zu erlangen, der, dass der Mensch sich der Erreichung dessen, was er will, dadurch würdig erweisen möge, dass er tut, was er soll: „Tue das, wodurch du würdig wirst glücklich zu sein (KrV B836 f.). Bei Schiller kommen auch die mit diesem (ethisch-religiösen) Imperativ verbundenen Defizite zur Sprache: „Kannst du nicht schön empfinden, dir bleibt doch vernünftig zu wollen, / Und als ein Geist zu tun, was du als Mensch nicht vermagst.“⁹⁹⁰ Eine auf rigorosem Triebverzicht gegründete Moralität ist denkbar ungeeignet, das Glück der Menschen zu befördern, ihre emotionalen Bedürfnisse zu befriedigen oder wenigstens ihre körperlichen Leiden zu kompensieren.

Eine andere Feststellung lautet, dass Schiller bei dem Versuch, objektiv gültige Prinzipien des Geschmacks aufzustellen, gescheitert oder zumindest, wie Jens Kulenkampff urteilte, „theoretisch nicht wirklich zurandegekommen“ sei.⁹⁹¹ Zwar hat Schiller die Schönheit durchaus vorgeblich vom Theoretischen ins Praktische transponiert, worauf es sich scheinbar im Idealismus verlor. Es ist aber eigentlich weniger ein angeblich überzogener Optimismus, der mit Blick auf die moralische Orientierung abgelegt werden müsste, als vielmehr die Annahme, dass das spekulativ erarbeitete Optimum bereits die allgemeinverbindliche Definition des Schönen selber sei. Grundsätze der schönen Kunst, die Schiller durchaus aufstellt, sind weniger für den Künstler als für den wissenschaftlich argumentierenden Kritiker von Interesse. Sie sind im engeren Sinne kunstphilosophisch und haben einen methodisch-technischen Charakter; dem gleichwohl nicht immer die Form ihrer Darstellung entspricht. Regeln der Kunst erfüllen mit d’Alembert „den Zweck eines Fernrohres: Sie sind nur für denjenigen von Nutzen, der sie sehen kann.“⁹⁹²

Bei Schiller sollte von einem ‚Optimismus‘ eher insofern gesprochen werden, als dass er in der Tat ein ‚Optimum‘ konstruiert. Der Begriff ‚Optimismus‘ ist gegen Ende des achtzehnten Jahrhundert unter anderem durch Voltaires skeptische

⁹⁸⁹ Vgl. Ch. Taylor: *Quellen des Selbst* (Anm. 58), S. 768 [Kap. 23.5].

⁹⁹⁰ F. Schiller: „Die moralische Kraft“. In: *Gedichte*, S. 436 [*Tabulae Votivae*, Nr. 8].

⁹⁹¹ Vgl. J. Kulenkampff: *Materialien zu Kants Kr. d. U.* (Anm. 378), S. 21.

⁹⁹² D’Alembert: *Einl. zur Enzyklopädie [Discours Préliminaire]* (Anm. 78), S. 38 [xij]: „[...] les regles qu’on a écrites sur ces arts n’en sont proprement que la partie mécanique; elles produisent à-peu-près l’effet du télescope, elles n’aident que ceux qui voyent.“

Rezeption der Leibnizschen *Theodizee* im *Candide* geprägt. Während allerdings Leibniz noch in der These seine Zuflucht fand, dass die bestehende Welt die beste aller möglichen Welten sei⁹⁹³, geht Schiller nicht allein von einem prästabilierten aktuellen *Ist-Zustand* aus – der auch Leibniz zufolge im Rahmen des Möglichen virtuell optimierbar wäre –, sondern von einem *Soll-Zustand*. In dem Imperativ etwa: „Fliehet aus dem engen dumpfen Leben / In des Ideales Reich!“⁹⁹⁴, wäre das Ideal nicht das Resultat sondern die Voraussetzung des (möglichen) Optimums. Implizit trifft dies auch auf Leibniz oder Platon zu; wenngleich Leibniz selbst sich gegen solche Utopien („*Romans des Utopie*“) verwahrte, die eine andere, bessere Welt bloß erdichteten.⁹⁹⁵ Bei Schiller begegnet uns das Ideal in Gestalt des ästhetischen Zustands, des ästhetischen Staates oder in der idealischen Schönheit der Kunst. Was jedoch die Einschätzung der Möglichkeit angeht, dieses Optimum zu verwirklichen, trägt Schillers Philosophie zunehmend pessimistische Züge. Auch die ungezügelter Freiheit der Phantasie müsse zu einem „unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe“ führen und könne „nur in einer völligen Zerstörung sich endigen“ (NuSD 503).

Auf der Suche nach der Versöhnung des im Leben Unversöhnlichen stößt das Denken bald auf die Grenze dieses Problems, nämlich das Ende der Empfindungsfähigkeit überhaupt: den *Tod*. Natur und Freiheit sollen bei Schiller kein prinzipieller Gegensatz bleiben sondern in der Schönheit durch ein (lösbares) Band verknüpft werden: das *Leben*. Für den Menschen ist das Leben vom Bewusstsein seiner Endlichkeit begleitet, was gleichwohl beständig verdrängt wird. Am Beispiel von Schillers *Nänie* hat Norbert Oellers daraus ein Charakteristikum der elegischen Dichtung abgeleitet: „Der Mensch, der weiß, daß er nur ganz Mensch ist, wenn er spielt, behauptet sich nur in der Klage darüber, daß er nicht ganz Mensch sein kann.“⁹⁹⁶

Die romantische Wendung dieses Motivs findet sich bei Novalis in Form einer Erlösungshoffnung. In den *Hymnen an die Nacht* verkündigt ein „Sänger“ unter dem Eindruck von Jesu Auferstehung: „Im Tode ward das ewge Leben kund, / Du bist der Tod und machst uns erst gesund.“⁹⁹⁷ Das folgerichtige Resultat dieser Be-

⁹⁹³ G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal* [1710]. 2 Bde. Hrsg. u. eingel. v. Louis de Jaucourt. Amsterdam: François Changuion, 1747, Bd. I, S. 321 [Preface, S. 283–332]: „[...] que Dieu choisi le plus parfait de tous les Mondes possibles [...]“

⁹⁹⁴ F. Schiller: „Das Ideal und das Leben“ [1804]. In: *NA*, Bd. II,1, S. 396–400: S. 396.

⁹⁹⁵ G. W. Leibniz: *Théodicée* (Anm. 993), S. 86 [§ 10]: „Mais vous le devez juger avec moi ab effectu, puisque Dieu a choisi de Monde tel qu'il est.“

⁹⁹⁶ N. Oellers: „Das verlorene Schöne in bewahrender Klage. Zu Schillers Nänie“. In: *Modernität eines Klassikers* (Anm. 987), S. 178–191: S. 191.

⁹⁹⁷ Novalis, d. i. Friedrich von Hardenberg: „Hymnen an die Nacht“ [Athenäumfassung 1800]. In: *Ders.: Gedichte. Die Lehrlinge zu Sais*. Hrsg. v. Johannes Mahr. – Bibliogr. erg. Ausg. (1. Aufl. 1984). – Stuttgart: Reclam, 1997 (= RUB, Nr. 7991), S. 149–162: S. 158 [5. Hymne].

hauptung wäre eine „Sehnsucht nach dem Tode“⁹⁹⁸. Goethe soll einmal gegenüber Eckermann vorgeschlagen haben, eine Dichtungsweise nicht deshalb „klassisch“ zu nennen, sofern sie sich an den Antike orientiere, sondern sofern sie „stark, frisch, froh und gesund“ sei; wie auch die Dichtungsweise der Neueren nicht deshalb „romantisch“, sofern sie modern wäre, sondern sofern sie „schwach, kränklich und krank“ sei: „Das Klassische nenne ich das Gesunde, und das Romantische das Kranke.“⁹⁹⁹ Während bei Schiller, wie Norbert Oellers schreibt, die „Scheinhaftigkeit der Wirklichkeit“ kenntlich gemacht werden sollte, indem die schöne Kunst den Menschen – dem Anspruch nach – über sich selbst „aufklärt“¹⁰⁰⁰; gab Novalis sich, wie es bei Barbara Thums heißt, der „Utopie einer unendlichen Höherbildung der Sinne“¹⁰⁰¹ hin.

Das irdische Leben ist nicht nur die Quelle aller Hoffnung und Lust sondern auch aller Furcht und allen Leids. Folglich kann das seelische Vakuum als etwas bereits im diesseitigen Leben Erstrebenswertes erachtet werden. Mit Nietzsche könnte man hier von einem „asketischen Ideal“ sprechen¹⁰⁰², dem auch Schiller mit Skepsis begegnete (vgl. AW 384). Weil der Mensch, selbst wenn er sich die stoische Gemütsruhe eines Seneca oder Epiktet zum Vorbild nähme, doch immer auch physisch und emotional bedürftig bliebe, kann er ein absolutes Geisterreich, die moralische Vollkommenheit oder eine sich selbst genügende Existenz nicht konsequent erstreben, ohne dabei den durch Neigung bestimmten sinnlichen Teil seiner doppelten Natur zu verleugnen.

Schiller versuchte, diesen Dualismus zu überwinden, ohne ihn zu leugnen. Der Mensch solle nicht *bloß Sinnlichkeit* oder *bloß Vernunft* sondern *Mensch* sein (vgl. ÄE 24,393). Dass der Mensch dies aber einsehen kann, ist eine Konsequenz seiner geistigen Natur, die sein Wesen theoretisch (mit-)konstituiert. Folglich müssen andere Kräfte – der „muthige Wille“ und das „lebendige Gefühl“ (ÄE 8,330) – darum ringen, dasjenige, was in der ethischen und ästhetischen Theorie

⁹⁹⁸ Vgl. ebd., S. 161 f. [6. Hymne].

⁹⁹⁹ J. W. Goethe: „Gespräch mit Eckermann. Donnerstag, den 2. April 1829“. In: *FrankfA* (Anm. 15), Bd. XXXIX: Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hrsg. v. Christoph Michel unter Mitw. v. Hans Grüters. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 167), S. 323–325: S. 324.

¹⁰⁰⁰ N. Oellers: „Das verlorene Schöne“. In: *Modernität eines Klassikers* (Anm. 996), S. 190.

¹⁰⁰¹ Vgl. Barbara Thums: „Die schwierige Kunst der ›Selbsterkenntnis – Selbstbeherrschung – Selbstbelebung‹. Aufmerksamkeit als Kulturtechnik der Moderne“. In: Britta Hermann & Barbara Thums (Hrsg.): *Ästhetische Erfindung der Moderne? Perspektiven und Modelle 1750–1850*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003 (= Stiftung für Romantikforschung, Bd. 17), S. 162.

¹⁰⁰² F. Nietzsche: „Genealogie der Moral“ (Anm. 518). In: *MusA*, Bd. XV, S. 395 [Abh. III: Was bedeuten asketische Ideale, Aph. 11]: „Der Gedanke, um den hier gekämpft wird, ist die *Werthung* unsres Lebens seitens der asketischen Priester [...]. Der Asket behandelt das Leben wie einen Irrweg, den man endlich rückwärts gehen müsse, bis dorthin, wo er anfängt; oder wie einen Irrthum, den man durch die That widerlege – widerlegen *solle* [...].“

unvereinbar ist, miteinander zu versöhnen. Martin Heidegger hat mit Nietzsche eine Alternative erläutert:

„Insofern der Wille am Vergehen leidet, als dieses Leiden jedoch gerade er selbst, nämlich der Wille ist, bleibt der Wille in seinem Wollen dem Vergehen überantwortet. Der Wille will so das Vergehen selbst. Er will damit das Vergehen seines Leidens und somit das Vergehen seiner selbst.“¹⁰⁰³

Nietzsche meinte, um die „asketischen Ideale“ der jüdisch-christlichen Tradition attackieren zu können, das Ich attackieren zu müssen, das solche Ideale bildet. In der *Zarathustra*-Dichtung übernimmt das personale Ich die Rolle des Befehlsempfängers, der sich einem erhabenen Despoten gegenüber sieht, den er zwar zu kontrollieren sucht, der jedoch umgekehrt all sein Fühlen und Denken beherrscht: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“¹⁰⁰⁴ Bereits Schopenhauer ist von dieser antiidealistischen Vorstellung einer *Identität des Willens und des Leibes*, der „unmittelbarste[n]“ aller Erkenntnisse, ausgegangen.¹⁰⁰⁵

Der prophetische Gestus, mit dem Nietzsche seinen Zarathustra die „Lehre vom Übermenschen“ vortragen ließ, gibt eine Ahnung davon, was geschehen kann, wenn das Ethische vollständig durch das Ästhetische ersetzt würde. Nietzsche sah es im Unterschied zu Schopenhauer als (pseudo-)moralische Aufgabe an, den Willen des Leibes zu *bejahen*, obwohl es sich dabei – vom Standpunkt der Nächstenliebe aus gesehen – um eine Quelle des Bösen in der Welt handelt. Den Maßstab eines solchen Urteils wider den Egoismus, nämlich das asketische Ideal, hat Nietzsche als einen „Willen zum Nichts“¹⁰⁰⁶ entlarvt. In vielen traditionellen religiös-spirituellen Moralvorstellungen liegt zwar ebenfalls eine Bejahung des Willens, jedoch eine solche, die einen Lebenssinn zu stiften vorgibt, während sie das sinnliche Leben verneint und so die irdische Zeitlichkeit zu einer Vorstufe der jenseitigen Ewigkeit degradiert.

Nietzsche verkehrte derartige eschatologische Weltanschauungen zu einem *Pessimismus der Stärke*. Wenn die These vom Tode Gottes ernst genommen wird, dann ist es nur konsequent, sowohl die jenseitige Heilserwartung als eine wirk-

¹⁰⁰³ Martin Heidegger: „Was heißt Denken?“ [Vorl. Wintersemester 1951/52]. – Nach der 4. Aufl. (1. Aufl. 1954). Tübingen: Niemeyer, 1984, S. 1–47. – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 8805), S. 56 [Vorl. IX].

¹⁰⁰⁴ F. Nietzsche: „Also Sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen“ [1882]. In: *MusA* (Anm. 159), Bd. XIII. München: Musarion Verl., 1925, S. 37 [Teil I, Aph. 4: Von den Verächtern des Leibes].

¹⁰⁰⁵ Vgl. A. Schopenhauer: *WWV* (Anm. 61), Bd. I, S. 150 ff. [§ 18].

¹⁰⁰⁶ F. Nietzsche: „Genealogie der Moral“ (Anm. 518). In: *MusA*, Bd. XV, S. 449 [Abh. III: Was bedeuten asketische Ideale, Aph. 28].

lichkeitsferne Konstruktion zu entlarven, als auch, die vorgeblich in der Offenbarung fundierte Verbindlichkeit moralischer Normen radikal in Frage zu stellen. Darin liegt auch ein Moment von Aufklärung. Bei Nietzsche jedoch verband sich Kritik mit einem universellen Prinzip des Lebens. Im *Zarathustra* heißt es: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“¹⁰⁰⁷, und in *Jenseits von Gut und Böse* wird daraus eine Identitätsbehauptung: „Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* – Leben selbst ist Wille zur Macht [...]“¹⁰⁰⁸

Eine *Umwertung aller Werte* war Schiller gänzlich fremd. Bei Schiller sollte uns die Schönheit der Kunst ein Gefühl davon vermitteln, was dasjenige eigentlich ist, das die moralische Natur des Menschen diesem bei der Suche nach Glück gleichfalls zu erstreben abnötigt: die Vereinigung der kausal determinierten Natur mit dem absolut freien Willen. Im Leben kann der Mensch niemals zur Vollkommenheit eines so verstandenen Menschseins gelangen. Er wird niemals dem Ideal entsprechen. Auch durch die Kunst wird er es nicht vermögen. Schillers eigene Dichtung stellt das ästhetische Ideal nicht eigentlich dar. Sie problematisiert dessen Darstellbarkeit. Goethe gegenüber hat Schiller das Schwanken zwischen poetischem Philosophieren und philosophischer Dichtung eingeräumt: „[G]ewöhnlich übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte [...]“¹⁰⁰⁹

Das Ziel des künstlerischen Produktionsprozesses wäre es hingegen, dem Rezipienten Einsicht in die Notwendigkeit der Moralität zu gewähren, ohne den damit verbundenen Anspruch, bloß aus Pflicht zu handeln, als eine Belastung für das eigene Dasein empfinden zu müssen. Dazu wird aber bereits eine reflektierte Einstellung zur Kunst vorausgesetzt, welche sich durch die Kunst selber gar nicht allererst herstellen lässt. Deshalb verleihen Schillers theoretische Schriften dem ästhetischen Ideal zuweilen mehr Ausdruck als seine Dichtung. Sie sind Ausdruck dessen, was Hegel gefordert hatte: „Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter.“¹⁰¹⁰ Aber indem die Theorie die nötige Distanz zum Kunstwerk schafft, sofern sie davon abstrahiert, verliert das Gesagte an ästhetischem Wert. Ästhetik und Kunst bearbeiten zwei Seiten desselben Problems, ohne ineinander aufgehen zu können. Zur Kunst des Ideals kann nur ein philosophisch reflektierender Rezipient denjenigen Zugang gewinnen, den jene diesem abverlangt. Damit jedoch wird das Ideal zerstört. Der Philosoph müsste die „schönen Körper in Begriffen zerfleischen“ (ÄE 1,310).

¹⁰⁰⁷ F. Nietzsche: „Also sprach Zarathustra“ (Anm. 1004). In: *MusA*, Bd. XIII, S. 148 [Teil II, Aph. 12: Von der Selbst-Überwindung].

¹⁰⁰⁸ Ders.: „Jenseits von Gut und Böse“ (Anm. 233). In: *MusA*, Bd. XV, S. 20 [Hauptstück I: Von den Vorurtheilen der Philosophen, Aph. 13].

¹⁰⁰⁹ F. Schiller: „Brief an Goethe. Jena, den 31. August 1794 (Nr. 26)“. In: *NA*, Bd. XXVII, S. 32. – Vgl. E. Cassirer: „Methodik des Idealismus“ (Anm. 1). In: *ECW*, Bd. IX, S. 317 [84].

¹⁰¹⁰ G. W. F. Hegel: „Das älteste Systemprogramm“ (Anm. 117). In: *Werke*, Bd. I, S. 234.

Das Ziel eines jeden Strebens besteht darin, das jeweils Erstrebte nicht mehr zu erstreben. Dies geschieht gewöhnlich dann, wenn das Ziel erreicht ist. In einer konsequenten Weise ließe sich mit Franz Kafka davon sprechen, hier nicht nach einem ‚Hindernis‘ zu suchen, das (vielleicht) gar nicht da sei.¹⁰¹¹ Und in der Tat ist das Ende allen Strebens das einzige Ziel, das – ob es erstrebt wird oder nicht – für alle Lebewesen wohl tatsächlich einmal erreicht werden wird. Es käme hiernach bloß darauf an, aus Freiheit das Notwendige zu wählen. Nach Kant hat denn auch die Maxime, das eigene Leben zu erhalten, zunächst „keinen moralischen Gehalt“ (GMS 397 f.). Die Erhaltung des Lebens bloß aus Furcht vor dem Tod wäre gar als „kleinmüthig“ zu kritisieren (GMS 398):

„Aber man mag es einer kindischen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, daß sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und, indem es ihr schwer wird, ihr Dasein jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, diese Plage zu wiederholen“ (MAmM 122).

Wenn jemand hingegen „den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben“, nämlich „aus Pflicht“, dann habe seine Maxime der Selbsterhaltung einen moralischen Gehalt (GMS 398).

Wer sein eigenes Ende aktiv herbeiführen wollte, erläge einem ‚Mißverständnis des Endzwecks‘ (EaD 333 [508 f.]). Gewaltsame Missionierungen und individuelle oder kollektive Selbsttötungen können Konsequenzen eines falsch verstandenen Endzwecks sein. Ähnlich wie der weltbürgerliche Zustand in seiner Funktion für die Geschichte ist das höchste Gut in seiner Funktion für die Religion ein Ideal der Vernunft. Gerade weil die Idee eines Endzwecks geeignet ist, sich mit ästhetischen Ideen zu verbinden, müssen beide sorgfältig unterschieden werden. Die Idee vom Ende aller Dinge ist Kant zufolge „*furchtbar-erhaben*“ (EaD 317 [496]). Sie übersteigt das Fassungsvermögen der Einbildungskraft und übt gerade dadurch eine Anziehungskraft auf die Vernunft aus. Wenn jene Idee jedoch in der Weise aufgefasst wird, als würde es sich dabei um einen pragmatischen Zweck handeln, dann kann dies – *ohne Not* – den Weg in den Untergang ebnen.

Nietzsches radikale Wertekritik verführt dazu, dasjenige, was in der Dichtung scheinbar als eine gleichwertige Alternative dargeboten wird, seinerseits als einen ethischen Wert misszuverstehen. Kant hat ausdrücklich davor gewarnt, ein „*wider-natürliches*“ Ende herbeizuführen (EaD 336 [514]). Im Falle des nietzscheanischen Zarathustras lässt sich diese Warnung auf die Forderung übertragen, den gegenwärtigen Menschen zu überwinden. Nicht nur bei einem solchen Vergleich, sondern auch bei den Vorstellungen vom Übermenschen selbst handelt es sich um

¹⁰¹¹ F. Kafka: „Fragm. vom 16. Sept. 1920“. In: *Werke* (Anm. 600), Bd. VI, S. 220: „Verbringe die Zeit nicht mit dem Suchen des Hindernisses, vielleicht ist keins da.“ – Vgl. „Fragm. vom 17. Sept. 1920“ (ebd.): „Es gibt nur ein Ziel, keinen Weg. Was wir Weg nennen, ist Zögern.“

eine *intuitive* Vorstellungsart. Wenn der Primat der *praktischen Vernunft* durch den eines *Willens des Leibes* ersetzt würde, dann wäre wohl in der Tat das Ende des heutigen Menschen besiegelt. Ob ein neuer kommen mag, bleibt ungewiß.

Wer die Differenz von Kunst und Leben tatsächlich versöhnte, müsste sich in einer Weise überhöhen, dass er sich dadurch aufgäbe. Beat Wyss sprach mit Blick auf das *Ende der Kunstperiode* von einer „Trauer der Vollendung“¹⁰¹². Wenn der Suche nach Vollendung bereits im Leben Ausdruck verliehen werden könnte, dann gäbe dies einen Grund ab, das Leben zu lieben. Der stärkste Ausdruck jener Suche ist das Erhabene in der romantischen Kunst. In der romantischen Variante der Sehnsucht nach einer erneuten Einheit von Mensch und Natur drückt sich ein seiner Quelle nach unbewusstes Streben aus. Selbst die Schönheit der Natur stellte sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts als eine bereits verlorene dar. So schrieb Kant im Präteritum: „Die Natur *war* schön [...]“ (KU B179). Angesichts einer jeden Verlufterfahrung bleibt mit Sigmund Freud nur zu hoffen, dass „das Ich nach Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt“ werde.¹⁰¹³

Bei Schiller zeigen sich in dem Versuch, die ursprüngliche Freiheit wieder herzustellen, Parallelen zur psychoanalytischen Theorie. Dies betrifft vor allem das Triebmodell. Darauf hat Walter Sokel hingewiesen:

„Sublimierung des Begehrens bedeutet ja bei Freud nicht Verdrängung, sondern Zieländerung, Richtungswechsel des Triebs. Ebenso ist bei Schiller die Umleitung des Triebs von dem Ziel selbststüchtiger Befriedigung zur lustvollen Identifizierung mit dem Gebot der Vernunftmoral die im weitesten Sinne politische Aufgabe der Kunst.“¹⁰¹⁴

Bei Freud lässt sich die positive Konnotation einer spinozistischen Allverwandtschaft herauslesen, wenn er von einem „ozeanische[n] Gefühl“ spricht, das er jedoch bei sich selbst nicht entdecken könne.¹⁰¹⁵ In seinem im Jahre 1915 erschienen Aufsatz über *Triebe und Triebchicksale* hatte Freud unter dem Begriff des „Trie-

¹⁰¹² Beat Wyss: *Trauer der Vollendung. Von der Ästhetik des Deutschen Idealismus zur Kulturkritik an der Moderne*. – 2., verb. u. erw. Aufl. (1. Aufl. 1985). – München: Matthes & Seitz, 1989.

¹⁰¹³ S. Freud: „Trauer und Melancholie“ [1917, entst. 1915]. In: *StudA* (Anm. 182), Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*, S. 193–212: S. 199.

¹⁰¹⁴ Vgl. Walter H. Sokel: „Die politische Funktion botschaftsloser Kunst. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*“. In: Wolfgang Wittkowski (Hrsg.): *Revolution und Autonomie. Deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der Französischen Revolution. Ein Symposium*. Tübingen: Niemeyer, 1990, S. 264–272: S. 267.

¹⁰¹⁵ S. Freud: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *StudA*, Bd. IX, S. 198. – Freud setzt sich hier mit Romain Rolland auseinander (ebd., S. 198, Fußn.) und stellt fest: „Es ist nicht bequem, Gefühle wissenschaftlich zu bearbeiten. Man kann versuchen, ihre physiologischen Anzeichen zu beschreiben. Wo dies nicht angeht – ich fürchte, auch das ozeanische Gefühl wird sich einer solchen Charakteristik entziehen –, bleibt doch nichts übrig, als sich an den Vorstellungsinhalt zu halten, der sich assoziativ am ehesten zum Gefühl gesellt.“

bes“ einen inneren psychosomatischen Reiz verstanden: „Wir heißen den Triebreiz besser ‚Bedürfnis‘; was dieses Bedürfnis aufhebt, ist die ‚Befriedigung‘. Sie kann nur durch eine zielgerechte (adäquate) Veränderung der inneren Reizquelle gewonnen werden.“¹⁰¹⁶ In der Abhandlung über *Das Unbehagen in der Kultur* aus dem Jahre 1930 revidierte Freud den Dualismus von Sexual- und Selbsterhaltungstrieb, indem er die rund zehn Jahre zuvor entwickelte Hypothese aufnahm, wonach dieses Triebmodell durch die Annahme eines „Todes- oder Destruktionstriebes“ zu ergänzen sei.¹⁰¹⁷ Bereits in *Jenseits des Lustprinzips* hatte Freud einen „scharfen Gegensatz“ zwischen den „Ichtrieben“ und den „Sexualtrieben“ ausgemacht, wobei „die ersteren zum Tode und die letzteren zur Lebensfortsetzung“ drängten, sowie erstmals begrifflich zwischen „Ich-(Todes-)trieben“ und „Sexual(Lebens-)trieben“ unterschieden.¹⁰¹⁸ In *Das Ich und das Es* wird dieser Gegensatz mit „Liebe“ und „Haß“ identifiziert.¹⁰¹⁹ Diese Neuerung in der psychoanalytischen Theorie wirkte sich auch auf Freuds Triebbegriff aus: „Ein *Trieb* wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustands [...].“¹⁰²⁰ Der Todestrieb treibe den Menschen im Gegensatz zum Lebenstrieb nicht dazu, „die lebende Substanz zu erhalten“, sondern diese „in den uranfänglichen, anorganischen Zustand zurückzuführen“.¹⁰²¹

Auch Schiller zufolge müsste der Mensch „einen Schritt zurückthun“ (ÄE 20, 374), um sich von der Macht der Sinne zu befreien, die im Unterschied zu Freud nach Schiller nicht psychosomatisch bedingt, sondern selbstverschuldet ist (vgl. ÄE 19,370). Von hieraus könnte die Funktion des *Spieltriebs* wie eine Antwort auf den *Todestrieb* gelesen werden. Schiller zufolge löst der Spieltrieb den Widerstreit der Kräfte im Menschen deshalb auf, weil derjenige Zustand, auf dessen (Wieder-)Herstellung der Spieltrieb dringt, demjenigen Zustand ähnelt, in dem es noch gar keine der Versöhnung bedürftigen Triebe gab: einem „*Zustand vor aller Bestimmung*“ (ÄE 19,368).

Eine solche Interpretation scheint eine säkulare, wenn nicht gar eine atheistische Perspektive vorauszusetzen, zumindest eine solche, welche die Unsterblichkeit der Seele, ihre Stufenerhebung nach dem Tode oder ihre substanzielle Eigenständigkeit leugnet bzw. sich des Urteils darüber enthält. Gerade diese Perspektive

¹⁰¹⁶ S. Freud: „Triebe und Triebchicksale“ [1915]. In: *Studa* (Anm. 182), Bd. III: Psychologie des Unbewußten, S. 75–102: S. 82.

¹⁰¹⁷ Ders.: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *Studa*, Bd. IX, S. 247.

¹⁰¹⁸ Ders.: „Jenseits des Lustprinzips“ [1920]. In: *Studa* (Anm. 182), Bd. III: Psychologie des Unbewußten, S. 213–272: S. 253.

¹⁰¹⁹ Ders.: „Das Ich und das Es“ (Anm. 943). In: *Studa*, S. 309.

¹⁰²⁰ Ders.: „Jenseits des Lustprinzips“ (Anm. 1018). In: *Studa*, Bd. III, S. 246; vgl. auch ders.: „Das Ich und das Es“ (Anm. 943). In: *Studa*, Bd. III, S. 307: „Auf Grund theoretischer, durch die Biologie gestützter Überlegungen supponierten wir einen *Todestrieb*, dem die Aufgabe gestellt ist, das organische Lebende in den leblosen Zustand zurückzuführen [...].“

¹⁰²¹ Ders.: „Unbehagen in der Kultur“ (Anm. 182). In: *Studa*, Bd. IX, S. 246.

aber ist ein Resultat der europäischen Aufklärung. Wenn die mythologisch und theologisch immer wieder von Neuem ausgedeutete spekulative Sphäre des Übersinnlichen aus der individual- und gattungsgeschichtlichen Bestimmung des Menschen und des gesellschaftlichen Lebenszusammenhanges vollständig wegbricht, dann muss auch die Legitimation der menschlichen Existenz im Leben, nicht in jener, wie auch immer vorgestellten, vergangenen oder zukünftigen, allemal jenseitigen Welt gesucht werden. Die Dichtung bleibt von dieser Einschränkung frei: „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden / Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl. / Auf der Stirn des hohen Uraniden / Leuchtet ihr vermählter Strahl.“¹⁰²²

David Hume hat in seinem Aufsatz *Of Suicide* die Auffassung der antiken Philosophen zu rechtfertigen versucht, dass der „Selbstmord [...] frei von Schuld oder Tadel“ sei.¹⁰²³ Sowohl die *materielle Welt*, die nach „unveränderliche[n] Gesetze“ funktioniere, als auch die *tierische Welt*, die durch „körperlich[e] und geistig[e] Fähigkeiten“ der lebenden Organismen regiert werde, seien das Werk der „Schöpfung“; und so könnten letztlich „[a]lle Ereignisse [...] in einem gewissen Sinne Handlungen des Allmächtigen genannt werden“.¹⁰²⁴ Wenn nun jemand das „Recht“ anzweifeln würde, dass die „Menschen selbst über ihr Leben verfügten, so würde es in gleicher Weise verbrecherisch sein für die *Erhaltung* des Lebens tätig zu sein als für die *Zerstörung*.“¹⁰²⁵ Sofern dem Menschen also eine „angeborene Freiheit“¹⁰²⁶ zugestanden werde, könne die Selbsttötung *gar kein* oder zumindest *kein schweres* Verbrechen sein. Auch in utilitaristischer Perspektive ist diese Konsequenz weitgehend unproblematisch: „Ein Mensch, welcher sich aus dem Leben zurückzieht, fügt der Gesellschaft kein Leid zu; er hört bloß auf, ihr Gutes zu tun, was, wenn es ein Unrecht ist, ein Unrecht von der geringsten Art ist.“¹⁰²⁷ Hume lässt sich gar dazu verleiten, den Suizid zu empfehlen, sofern das eigene Leben einem selbst oder anderen zur „Last“ werden sollte: „Dies ist dann der einzige Weg, auf welchem wir der Gesellschaft nützlich sein können, indem wir ein Beispiel geben, dessen Nachahmung jedermann seine Chance für glückliches Leben erhält und ihn von Gefahr und Elend wirksam befreit.“¹⁰²⁸

Schiller sprach von der „mißbilligende[n] Stimme“ eines „inneren Richters“ (TrGst 142), vor dessen Urteil der Suizid unter gewissen Umständen geboten erscheint, sei es als Akt tugendhafter Gesinnung – wofür Schiller den „freywilligen

¹⁰²² F. Schiller: „Das Reich der Schatten“ [in: *Die Horen* (1795–1797), Jg. 1795, Bd. III, Stück 9, S. 1–10: S. 1]. In: *NA*, Bd. II,1: S. 247–252: S. 247.

¹⁰²³ David Hume: „Über Selbstmord“ [*Of Suicide*, posthum 1777, entst. 1757]. In: *Ders.: Dialoge über die natürliche Religion [Dialogues Concerning Natural Religion]*. Übers. v. Friedrich Paulsen, 1877, S. 145–155: S. 147.

¹⁰²⁴ Ebd., S. 147 f.

¹⁰²⁵ Ebd., S. 150.

¹⁰²⁶ Ebd., S. 147.

¹⁰²⁷ Ebd., S. 154.

¹⁰²⁸ Ebd., S. 155.

Tod eines Sokrates“ als Beispiel anführt (TrK 161) – oder als ein Akt der Selbstbestrafung. Die künstlerische Darstellung solcher Gewissensentscheidungen könne beim Rezipienten „Rührung“ und „Achtung“ hervorrufen:

„Ob der Tugendhafte sein Leben freiwillig dahingibt, um dem Sittengesetz gemäß zu handeln – oder ob der Verbrecher unter dem Zwange des Gewissens sein Leben mit eigener Hand zerstört, um die Uebertretung jenes Gesetzes an sich zu bestrafen, so steigt unsre Achtung für das Sittengesetz zu einem gleich hohen Grade empor [...]“ (TrGst 142).

Schiller unterscheidet allerdings an anderer Stelle ausdrücklich zwischen der *ästhetischen* und *moralischen* Beurteilungsart. Er tut dies am Beispiel der „Selbstverbrennung des Peregrinus Protheus zu Olympia“ (vgl. Path. 215). Während diese Handlung in *moralischer* Hinsicht der „Pflicht der Selbsterhaltung“ widerspreche und entsprechend keinen „Beyfall“ verdiene, könne sie in *ästhetischer* Hinsicht sehr wohl *gefallen*, gerade weil diese Handlung vom „Vermögen des Willens“ zeuge, „dem mächtigsten aller Instinkte, dem *Triebe* der Selbsterhaltung zu widerstehen“ (ebd.).

Die Philosophie der Nach-Aufklärung postulierte im Gefolge der romantischen Sentimentalität zuweilen die Selbstüberwindung des Ichs. Bei dieser Philosophie der Innerlichkeit geht es unter anderem um die Befreiung vom Despotismus der Vernunft. Zwar hat dies mit der Schönheit scheinbar wenig zu tun. Auch in Goethes *Faust* jedoch erscheint es erst dann möglich, den „höchsten Augenblick“ zu genießen, wenn dieser sich am Ende des irdischen Lebens einstellt; ansonsten wäre immer noch eine künftige Steigerung möglich; und so bleibt jener Augenblick denn auch am Ende der Tragödie ein „*Vorgefühl*“.¹⁰²⁹ In der Romantik wird die Forderung nach ewiger und vollkommener Liebe, die im diesseitigen, zeitlich begrenzten Leben nicht möglich ist, zur Triebfeder, den Tod herbeizusehnen, in dem allein diese Liebe – so will es die Dichtung – *unendlich* sein kann.¹⁰³⁰ Bei Novalis wird dies ein Grund, die „*Vorzeit*“ zu lieben, in der (erneut) heimisch zu werden freilich ein „Traum“ bleiben müsse: „Mit banger Sehnsucht sehn wir sie /

¹⁰²⁹ Vgl. J. W. Goethe: „Faust“ (Anm. 15). In: *FrankfA*, Bd. VII.1, S. 446 [V. 11585].

¹⁰³⁰ Vgl. Hermann Cohen: „System der Philosophie“ [3 Bde.: Bd. I: Logik der reinen Erkenntnis, 1902; Bd. II: Ethik des reinen Willens, 1904; Bd. III: Ästhetik des reinen Gefühls, 1912]. In: *Ders.: Werke*, i. A. des Hermann-Cohen-Archivs am Philos. Seminar der Universität Zürich hrsg. v. Helmut Holzhey, Bde. 6–8, Bd. VIII: Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls. – 3. Aufl., Nachdr. der 1. Aufl. Berlin 1912). – Hildesheim [u. a.]: Georg Olms, 1982, S. 31 [Teil II, Kap. 2, Abs. 4: Goethes und Schillers Lyrik]: „Das reine Gefühl der Kunst kann nur innerhalb der eigenen Grenzen seine Befriedigung suchen. Ein endliches Ende widerspricht der Reinheit. *Die Liebe ist ewig*. Daher ist auch das Weh unendlich. Jedes andere Ende ist barbarisch, jeder andere Abschluß ist unrein. Es ist gewiß charakteristisch für *Schiller*, daß ihm das Liebeslied nicht zur höchsten Reife gedieh, weil er das Leiden nur dramatisch ausdachte: daß er dagegen die *Freude, als Liebe*, zu hoher Vollendung gebracht hat. *Die Freude ist der Eros der Menschenliebe*, und so der Kunst überhaupt, aber nicht der eigene Genius der Lyrik.“

In dunkle Nacht gehüllet, / In dieser Zeitlichkeit wird nie der heiße Durst gestillet./ Wir müssen nach der Heimat gehn,/ Um diese heilige Zeit zu sehn.¹⁰³¹

Allein im Augenblick der Selbstaufgabe kann die Autonomie erhalten bleiben, ohne dass dies zugleich Heteronomie bedeutete. Im Leben ist dies scheinbar bei der Liebe der Fall. Das im Du aufgehende Ich bewahrt im Augenblick der Selbsthingabe seine Selbstbestimmung um den Preis des Selbst. Daher bleibt alle vorgeblich ‚unendliche‘ Liebe in einem ‚Als-ob‘ gefangen. Dies gilt auch und gerade für die Liebe zu Gott. Schiller mag diese Uneigentlichkeit geahnt haben, jedoch ohne die (selbst-)destruktive Konsequenz affirmativ zu vertreten. Stattdessen schien der *Enthusiasmus* einen Ausweg zu bieten: „Was den großen Ring bewohnt, / Huldige der Simpathie! / Zu den Sternen leitet sie / Wo der *Unbekannte* tronet.“¹⁰³² Es galt, einen Zustand der Seele zu (er)finden, der Veränderung und Dauer in höchst möglichem Maße vereint. Dies sollte der ästhetische Zustand leisten: „Eine heitre Abschiedsstunde! / Süßen Schlaf im Leichentuch! / Brüder – einen sanften Spruch / Aus des Totenrichers Munde!“¹⁰³³

Schiller versuchte, der Ambivalenz der moralischen Autonomie (die immer zugleich Heteronomie bedeutet) gerecht zu werden, indem er den (Rück-)Weg zur Natur als eine *unendliche* Aufgabe bestimmte; eine Aufgabe, die sich zwar in der Zeitlichkeit nicht bewältigen lässt, die aber die Anschauungsform der Zeit und ein Subjekt, das sie hat, voraussetzt. Der ästhetische Zustand setzt die bleibende „Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seyns, d. i. die *Freyheit*“ auf der einen, und die „Bedingung alles abhängigen Seyns oder Werdens, die *Zeit*“, auf der anderen Seite voraus (ÄE 11,342). Schiller ging bei der Suche nach den letzten spekulativen Prinzipien seiner Philosophie des Schönen nicht an einem *vor-* oder *nach-*ontologischen Zustand sondern (bloß) von einem Zustand „vor aller Bestimmung“ aus (ÄE 19,368). Ohne ein, wenn auch zunächst nur passiv bestimmbares Subjekt würde sich die Problematik von Selbst- und Fremdbestimmung gar nicht stellen: „Es gibt in dem Menschen keine andere Macht, als seinen Willen, und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewußtseyns, kann die innere Freyheit aufheben“ (ÄE 19,372).

Das Schöne muss sterben, weil es kein *an sich* Schönes gibt. Es muss gleichsam durch eine seelische Tätigkeit wirklich werden. Deshalb muss die Autonomie des moralischen Subjekts der Autonomie des Ästhetischen logisch vorhergehen. Die Romantik ist hier einen Schritt über Kant und Schiller hinausgegangen. Bei Friedrich Schlegel heißt es: „Eine Philosophie der Poesie [...] würde mit der Selbstständigkeit des *Schönen* beginnen, mit dem Satz, daß es vom *Wahren* und *Sittlichen* getrennt *sey* und getrennt *seyn solle* und daß es mit diesem *gleiche Rechte*

¹⁰³¹ Novalis: *Hymnen an die Nacht* (Anm. 999), S. 162 [6. Hymne, Str. 7].

¹⁰³² Vgl. F. Schiller: „An die Freude“. In: *NA*, Bd. I,1 (Anm. 601), S. 225 f.: S. 225 [*Thalia*, 2].

¹⁰³³ Ebd., S. 5.

habe.“¹⁰³⁴ Sofern jedoch dem Schönen die „gleichen“ Rechte eingeräumt werden wie dem Sittlichen, verliert die Kunst nicht nur ihre moralische Funktion sondern zudem die Möglichkeit, in kritischer Weise zur ästhetischen Erziehung beizutragen, die den sinnlichen Menschen vernünftig machen sollte (vgl. ÄE 23,383). Wenn das Schöne ‚unsterblich‘ oder das Gute ‚sinnlich‘ wäre, dann könnte dieses jenes nicht einschränken. *Auch* das Schöne muss sterben, „weil *allem* Entstandenen“, wie Platon sagt, „doch Untergang bevorsteht [...]“¹⁰³⁵. Dies aber wäre – anders als bei Platon – wohl eher ein „*materialiter-natürlich[es]*“ Ende zu nennen (EaD 333 [508]), das zum Leben gehört; mag das ästhetische Gefühl auch die Sehnsucht beflügeln, über den Horizont des Sinnlichen hinaus zu gelangen.

¹⁰³⁴ Friedrich Schlegel: „Athenäum Fragmente“ [1798–1900]. In: *Ders. Kritische Schriften und Fragmente*. 6 Bde. – *Studienausgabe*. – Hrsg. v. Ernst Behler & Hans Eichner, Bd. II. Paderborn: Schöningh, 1988, S. 129 [Fragm. Nr. 252].

¹⁰³⁵ Platon: „Der Staat [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“ (Anm. 133). In: *EiglerA*, Bd. IV, S. 644 f. [VIII.3, 546a:] „[...] ἀλλ’ ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορὰ ἐστίν [...].“

XV. Schluss

„Ideologisches und kritisches Denken sind wechselseitig voneinander abhängig, und jeder Versuch, sie zu separieren, reduziert die Ideologie zu einem schlichten Irrtum und das kritische Denken zu Idealismus. Für einen strengen philosophischen Diskurs ist die Möglichkeit, die kausale Verknüpfung zwischen beiden zu bewahren, das ihn kontrollierende Prinzip: Philosophien, die der Ideologie nachgeben, verlieren ihre erkenntnistheoretische Bedeutung; und Philosophien, welche die Ideologie umgehen oder verdrängen wollen, verlieren jede kritische Stoßkraft und riskieren, gerade von dem beherrscht zu werden, was sie für außer Kraft gesetzt erklären.“

(Paul de Man)¹⁰³⁶

Neben dem *Idealismus*-Vorwurf gehört der *Rigorismus*-Vorwurf zu den häufigsten, die der Kantischen Ethik gegenüber vorgebracht worden sind. Émile-Auguste Chartier, bekannt unter dem Pseudonym „Alain“, polemisierte gegen Kants „rigorose und unbedingte Moral“, hinter der der Mensch, weil er sich hiernach stets selbst zu züchtigen habe, letztlich verschwinden müsse; während er sich etwa bei Goethe als ein Mensch behaupten könne.¹⁰³⁷ Alains philosophische Schriften sind in die Tradition der französischen Moralistik seit dem siebzehnten Jahrhundert gestellt worden.¹⁰³⁸ Programmatisch für Alains Denken ist der Satz: „*Tout homme a du génie autant qu'il veut*“ („Jeder Mensch hat genau so viel Genie, wie er will“)¹⁰³⁹. Darin spricht sich eher eine Forderung als eine Feststellung aus. Diese praktische Orientierung Alains zeigt sich auch in den *Propos sur le bonheur* aus dem Jahre 1925, eine Anthologie von bereits seit 1903 unter anderem in der *Dépêche de Rouen* veröffentlichten Glossen, die in deutscher Übersetzung in Anlehnung an Glosse XCII unter dem Titel: „*Die Pflicht glücklich zu sein*“ (*Du devoir d'être heureux*), erschienen ist. Das Glück ist Alain zufolge erlernbar, ja es gebe

¹⁰³⁶ Paul de Man: „Phänomenalität und Materialität bei Kant.“ In: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Übers. v. Jürgen Blasius, hrsg. v. Christoph Menke. – Dt. Erstaug. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= *Aesthetica*. Hrsg. v. Karl Heinz Bohrer. Ed. Suhrkamp, Bd. 1682: Neue Folge, Bd. 682), S. 9–38: S. 11.

¹⁰³⁷ Alain, d. i. Émile-Auguste Chartier: *Das Glück ist hochherzig. Sechzig Propos*. Übers. v. Franz Joseph Krebs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987 (= *Bibl. Suhrkamp*, Bd. 949), S. 55 [zit. nach: Josef Rattner & Gerhard Danzer: *Europäische Moralistik in Frankreich von 1600 bis 1950*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, S. 178].

¹⁰³⁸ Vgl. J. Rattner & G. Danzer: *Europäische Moralistik* (Anm. 1037), darin: Alain – Moralistik als philosophischer Feuilletonismus, S. 169–178: Die Autoren sehen Alain, der, vermittelt über seinen Lehrer Jules Lagneau, unter anderem auch vom Positivismus Comtes beeinflusst war (ebd., S. 169), in der Tradition der sokratischen Philosophie (ebd. S. 157) und stimmen einem Urteil von André Maurois zu, der Alains Schüler und Herausgeber der *Propos* gewesen ist, dass Alain seiner Bedeutung nach in eine Reihe mit Montaigne und Montesquieu gehöre (vgl. ebd., S. 178).

¹⁰³⁹ Zit. nach: Tamara Trautner: Art. „Alain: *Les Propos*“. In: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*. Hrsg. v. Walter Jens. München: Kindler, 1988, Bd. I, S. 218–220: S. 219.

so etwas wie eine „Pflicht“ (*devoir*), glücklich zu sein.¹⁰⁴⁰ Um diese Pflicht erfüllen zu können, wird allerdings nicht nur eine geeignete Erziehung, sondern primär Freiheit vorausgesetzt. Beides zusammenfassend, könnte man auch sagen, die Erfüllung jener Pflicht setze *Aufklärung* voraus. Da sich jedoch, so Alain, die Freiheit des „Willens“ (*volonté*) nicht beweisen lasse, müssten wir einen „Glauben“ (*foi*) an die Freiheit entwickeln.¹⁰⁴¹ Kann dies einer kritischen Philosophie noch gerecht werden?

In den gegenwärtig geführten Debatten aus dem Umfeld der Ästhetik wird das Phänomen der Schönheit wieder häufiger unabhängig von der (schönen) Kunst behandelt. Dies geschieht unter bestimmten Voraussetzungen. Ob von der physikalischen Ordnung des Weltalls, von den Erzeugnissen der Kulturindustrie, von Konsumverhalten, Werbung und Mode, von Körperkult oder Sexualität die Rede ist: Der Verweis auf die Schönheit dient meist dazu, etwas anderes durch sie zu erklären, oder das Merkmal der Schönheit wird mit demjenigen identifiziert, was es erklären soll. Wenn beispielsweise die Schönheit eines menschlichen Körpers daran festgemacht wird, dass dieser Körper bestimmte Eigenschaften aufweise, die statistisch ausgewerteten Befragungen zufolge bei der Partnerwahl oder im Berufsleben vorteilhaft seien, dann bleiben die Merkmale der Schönheit vom jeweiligen Kontext abhängig, in den sie gestellt werden. Hiernach wäre beispielsweise eine Frau deshalb schön, weil sie so aussähe, als könnte sie gesunde Kinder gebären, und ein Mann wäre schön, weil sein Testosteronspiegel durchschnittlich ein bestimmtes Niveau aufwiese. Die Frage lautet hier eigentlich nicht, was schön sei, sondern wozu Schönheit gut sei. Ähnliches gilt für viele der mannigfachen Konzepte zur ästhetischen Bildung, Erziehung oder Therapie.

Durch die Aufklärung ist die instrumentelle Weise des Fragens in den Wissenschaften etabliert worden. Sie erfolgt heute wie selbstverständlich in Relation auf historische, politische, ökonomische, psychologische, soziologische oder kulturelle Kontexte. Bisweilen wird auch unterstellt, die Natur verfolge mit der Schönheit bestimmte Absichten. Keine empirische Wissenschaft kommt ohne die Frage nach der Funktion aus. Wenn diese Frage jedoch gestellt wird, ohne dabei zu berücksichtigen, was mit ihr immer schon vorausgesetzt ist, dann geraten vorgebliche Erkenntnisse zu einer sich sprichwörtlich selbst erfüllenden Prophezeiung.

Die Frage nach der Relevanz und dem Geltungsbereich von Wissenschaften ist aktuell. Ein Widerstreit zwischen Natur- und Geisteswissenschaften wird in den

¹⁰⁴⁰ Alain, d. i. Émile-Auguste Chartier: *Die Pflicht glücklich zu sein* [*Propos sur le bonheur*, 1925]. Übers. v. Albrecht Fabi. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987 (= stw, Bd. 859), S. 193 f. – Vgl. Alain: *Propos sur le bonheur*. Paris: Ed. Gallimard: 1928, XCII: *Du devoir d'être heureux, 16 mars 1923*: „Et surtout, ce qui me paraît évident, c'est qu'il est impossible que l'on soit heureux si l'on ne veut pas l'être; il faut vouloir son bonheur et le faire. Ce que l'on n'a point assez dit, c'est que c'est un devoir aussi envers les autres que d'être heureux.“

¹⁰⁴¹ Vgl. T. Trautner: *Alain: „Les Propos“* (Anm. 1039), S. 219.

Feuilletons deutscher Zeitungen gegenwärtig verstärkt inszeniert. Verantwortlich dafür sind, neben äußeren, meist wirtschaftlichen, auch forschungsrelevante Faktoren, insbesondere die neuen Ergebnisse der Gehirn- und Neurophysiologie, der Genforschung oder der Evolutionsbiologie. Alle diese Wissenschaften haben zum Verhältnis von Denken, Wollen und Fühlen etwas zu sagen. Es kommen jedoch immer wieder Äußerungen an die Öffentlichkeit, die es nahelegen, philosophische Studien auf diesem Gebiet für überflüssig zu halten. Aus naturwissenschaftlicher Perspektive ist dies wohl richtig. Die Philosophie hat, zumal wenn sie sich mit ihrer eigenen Geschichtlichkeit auseinandersetzt, zu empirischen Forschungen im positiven Sinne wenig beizutragen. Auch die viel beschworene Orientierungsfunktion der Geisteswissenschaften wäre etwas, was sich in der Philosophie eher hinterfragen als bestätigen ließe. Jedenfalls lassen sich durch philosophisches Denken keine Gehirnregionen lokalisieren oder Botenstoffe ermitteln.

Wenn jedoch dieses anscheinend Wahre zum Falschen wird, dann lässt sich das nicht durch sicht- oder messbare Daten begreifen, geschweige denn verhindern. Umgekehrt nämlich lässt sich das *Ich* in seiner logischen Funktion nicht lokalisieren. Auch die *Freiheit* lässt sich durch Erfahrung weder verifizieren noch falsifizieren, weil Ursachen sich nur als Wirkungen beobachten lassen. Und selbst das Phänomen der Schönheit, das in seinem Empfindungscharakter immer auch physiologisch bedingt ist, lässt sich nicht vollständig durch den Verweis auf chemische Prozesse oder dadurch erklären, dass Menschen mit anderen Primaten gemeinsame biologische Vorfahren haben.

Kant hat zu Recht darauf hingewiesen, dass sich der Grund kausaler Erklärbarkeit mit naturwissenschaftlichen Mitteln nicht erklären lässt:

„Allein ebenderselbe Grundsatz, daß *alles* in der Naturwissenschaft *natürlich* erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die *Grenzen* derselben. | [...] [S]o kann in der *Physik* nicht nachgefragt werden, woher denn *alle* Organisirung [sic!] selbst *ursprünglich* herkomme. Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie überhaupt für uns zugänglich ist, offenbar außer der Naturwissenschaft in der *Metaphysik* liegen“ (Tel.Pr. 178 f., kursiv v. Verf.).

Darin allein liegt noch keine Rechtfertigung der wissenschaftlichen Relevanz von Philosophie. Ein philosophischer Naturbegriff etwa, wie Schiller ihn gebraucht, ist zwar geeignet, Freiheit und Determination zusammenzudenken. Noch immer aber könnte eingewandt werden, in der Naturwissenschaft ließe sich ohne derartige Theorien auszukommen. Dogmatismus ist hier fehl am Platz. Das gilt auch für die Philosophie, ja es gilt für die Philosophie sogar in besonderem Maße, weil sie eine solche Einsicht formulieren und es sich zur Aufgabe machen kann, nach Gründen zu suchen, die nicht in der Erfahrung liegen. Genau damit aber kann die Philosophie etwas wagen, wodurch die Naturwissenschaften mit sich selbst in Widerspruch geraten. Wenn Werturteile über Wahrheit, Güte und Schönheit im Spiel sind, dann stoßen empirische Methoden an ihre Grenzen. Die Philosophie hat es

gerade mit diesen Grenzbestimmungen zu tun. Die Gründe des Sollens lassen sich weder beobachten noch anschaulich darstellen. Natur, Freiheit und Kunst sind Funktionsbegriffe. Sie gehören nicht zum positiven Wissen, sofern es sich dabei um sinnlich objektivierbares Wissen handeln soll. Das wäre ebenfalls eine Forderung, mit der man bereits an die Erfahrung herantreten müsste.

Das Kantische Modell der Ethik hat sich, wie gesagt, einen *Idealismus*-Vorwurf eingehandelt; selbst von seiten einiger Idealisten. Auch Schiller gehört hier bereits zu den Kritikern (vgl. AW 283). Was den Idealismus angeht, so lässt er sich in der Tat nicht abweisen. Wohl aber lässt sich darauf insistieren, dass dieser Idealismus der Form nach notwendig sei. Das Subjekt des moralischen Sollens kann sich nicht selber negieren, weil es sich – *sofern ein Sollen möglich sein soll* – immer schon logisch voraussetzt. „Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist“ (GMS 433). Kant hat den Widerspruch von der *Autonomie* des transzendentalen und *Heteronomie* des empirischen Subjekts nicht deshalb nicht aufgelöst, weil er hier philosophisch versagt hätte, sondern weil dieser Widerspruch theoretisch unauflöslich ist (vgl. KpV 6, Fußn.). Die Differenz von *Sein* und *Sollen* ist irreduzibel. Die unterschiedlichen Versuche, aus dieser Unauflöslichkeit konkrete Forderungen abzuleiten oder ontologische Wirkursachen zu konstruieren – was Schiller und teilweise auch Kant einschließt – zeigen, dass auch die Philosophie etwas zu sagen hat. Einerseits ist die Freiheit des Willens ein in moralischer Hinsicht notwendiges Postulat; andererseits sollten wir uns in spekulativer Hinsicht das: *Als-ob* bewahren.

Blickt man bloß auf die Erfahrung, dann bessert das Schöne den Menschen in moralischer Hinsicht nicht. Ein grausamer Tyrann mag durchaus Geschmack zeigen und sittlich verwerflich kann auch die Lebensführung eines großen Künstlers sein. Beides kann die Geschichte lehren. Was Wilfried Stroh über das Erlernen der lateinischen Sprache gesagt hat, nämlich dass es zwar durchaus das „Denkvermögen“ schule, aber nicht, wie oftmals behauptet, weil das Lateinische „besonders logisch“ wäre, sondern weil das „Unpräzise, Vieldeutige dieser Sprache [...] zum Denken zwingt“¹⁰⁴²; das ließe sich vielleicht auch auf die „Ausbildung des Empfindungsvermögens“ übertragen, nämlich dass sie durchaus zur „Verbesserung der Einsicht erweckt“ (ÄE 8,332), aber nicht, weil sich positive Empfindungen gleichsam automatisch mit richtigen Einsichten verbänden, sondern weil das Gefühlsleben chaotisch und der Interpretation bedürftig ist. Schillers Projekt einer ästhetischen Erziehung basiert auf der Forderung, *dass der Mensch durch die Schönheit frei werden solle*. Eine solche Forderung ließe es sich nur in moralischer Hinsicht objektivieren, ohne doch bereits dadurch im (ästhetischen) Leben

¹⁰⁴² Wilfried Stroh: *Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer grossen Sprache*. Berlin: List, 2008, S. 311 f.

wirksam zu werden. Daran würde auch ein philosophischer Glaube an die Freiheit, wie Alain ihn vorschlug, kaum etwas ändern können.

Kants *Kritik der reinen Vernunft* sollte eine „*Propädeutik (Vorübung)*“ zu einer Metaphysik als Wissenschaft sein (vgl. KrV B869). Sie sollte gewährleisten, dass die Metaphysik selber wissenschaftlich ist, um auch den Naturwissenschaften ihre Prinzipien vorschreiben zu können. Letztlich aber sollte Kants „neue“ Metaphysik dazu dienen, dass die Philosophie von ihren Erkenntnissen einen richtigen Gebrauch machen kann. Wenn man also von der „kritischen Philosophie“ spricht, dann könnte damit zunächst die Kritik der theoretischen Vernunft als Vorübung zu einer Metaphysik der Natur gemeint sein, oder aber eine Philosophie, die unter den Bedingungen der Kritik betrieben wird. Eine solche Doppelgestalt sollte bei Baumgarten auch die *Ästhetik* haben, nämlich ein wissenschaftliches System des Ästhetischen aufstellen, das allem „ästhetischen Denken“ verbindliche Prinzipien liefert. Dies aber ist, wie Kants Kritik gezeigt hat, unmöglich. Eine so verstandene Ästhetik ist keine Wissenschaft; ebenso wenig wie das kritische Philosophieren. Kant musste also die *Kritik des Geschmacks* aus dem Kanon der Wissenschaften ebenso heraushalten, wie die Vernunftkritik insgesamt. Allein Kants transzendente Perspektive bedingt es, dass die Bedingungen der Reflexion immer schon vorausgesetzt sind, wenn auf diese Bedingungen reflektiert wird. Diesen Bedingungen muss unterstellt werden, dass sie einen systematischen Zusammenhang bilden, sofern diese apriorische „Erkenntnisart [...] möglich *sein soll*“ (vgl. KrV BXXXVI). Gerade weil die „Kritik“ der Vernunft kein „System der Wissenschaft selbst“ sondern nur eine „Methode“ ist (KrV BXXII), kann sie sowohl die Bedingungen der Möglichkeit als auch die Grenzen von Wissenschaftlichkeit überhaupt behandeln. Die philosophische Kritik muss gleichsam „*aufs Ganze*“ gehen (vgl. KpV 10, Fußn.). Ansonsten wäre sie bloß eine Wissenschaft mehr. Jenes Ganze aber bleibt eine Idee.

Das Studium der *freien Künste* war in der Scholastik ein Propädeutikum zu den Brotwissenschaften. Auch das Studium der Metaphysik konnte für Kant noch in diesem Sinne propädeutisch sein. Die Ästhetik hingegen hat diese Funktion bereits bei Kant verloren. Hier ist der Nutzen bloß negativ. Ob die Menschen mit den Prinzipien, die eine Kritik des Geschmacks zu Tage fördert, etwas Sinnvolles anfangen werden, lässt sich nicht mit Gewißheit sagen. Wer sich jedoch in kritischer Weise mit dem Ästhetischen auseinandersetzt, der wird, wenn er Kant folgt, bemerken, dass sich hier gar nichts finden lässt, dem eine ethische Bedeutung zukäme; und darin hat die Autonomie der kritischen Ästhetik ihre moralische Funktion. Sie bietet denjenigen, die bereits guten Willens sind, ein Experimentierfeld, auf dem es möglich ist, etwas, was wir immer schon suchen, zu finden, ohne gezielt darnach suchen zu müssen; mit dem Unterschied, dass es in der Logik nicht gesucht werden kann und in der Ethik nicht gesucht werden darf: Glückseligkeit.

Kant hat für sich in Abrede gestellt, das „Talent einer lichtvollen Darstellung“ zu besitzen (KrV B XLIII). Wer ein solches Talent hat, sollte es auch einsetzen

dürfen. So könnte man Schiller zwar einerseits dafür kritisieren, dass er oftmals in Metaphern und Gleichnissen spricht, weil dies anscheinend immer genau dann der Fall ist, wenn er mit diskursiven Mitteln nicht weiter kommt. Man könnte darin aber auch den Vorzug sehen, dass Schiller ein breiteres Publikum erreichte, weil seine Schriften – dem Anschein nach – leichter zugänglich sind, als diejenigen Kants. So war die *Kritik der reinen Vernunft* auch gar nicht dazu gedacht, von einem breiten fachfremden Publikum rezipiert zu werden. Diese Kritik könne, so Kant, „niemals populär werden“; wohl aber der öffentliche „Skandal“, den „Streitigkeiten“ hervorbrächten, die gerade durch die *Kritik* geschlichtet werden sollten (KrV BXXXIV). Der Kritik komme der Status „einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft“ zu (ebd.). Sie sollte dabei helfen, die Öffentlichkeit von leeren und nutzlosen Debatten zu verschonen, um sich wichtigeren Dingen zuwenden zu können. Die Philosophie sollte es also einerseits mit der berechtigten Forderung nach Freiheit in der Darstellung ihrer Gedanken nicht übertreiben, wenn sie ihre klärende Funktion behaupten und zu (be)denken geben will. Andererseits schien sich manches, was den Philosophen wichtig erschienen war, offenbar nur durch ästhetische Ideen begreiflich machen zu lassen. So ist etwa Platons *Höhlengleichnis* auch und gerade deshalb weit mehr als bloß ein (schönes) Gedankenspiel, weil der Höhlenausgang bis heute unauffindbar ist.

ANHANG

I. Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

a) *Schriften Kants*

- Immanuel Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akad. der Wiss. (seit 2002 Berlin-Brandenburgische Akad. der Wiss.). – *Akademieausgabe*. – Berlin: Reimer [u. a.], 1902 ff. [Abk.: AA]; darin:
- „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ [1798]. In: AA, Bd. VII: Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1917 (1. Aufl. 1907). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 117–333. [Abk.: Anthr.].
- „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ [1784]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 33–42. [Abk.: WA].
- „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ [HN]. In: AA, Bd. XX: Bem. zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen, Rostocker Kantnachlaß, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Berlin: Reimer [u. a.], 1942, S. 1–192. [Abk.: BGSE].
- „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ [1764]. In: AA, Bd. II: Vorkritische Schriften II: 1757–1777. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1912 (1. Aufl. 1905). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 205–301. [Abk.: GSE].
- „Das Ende aller Dinge“ [in: *Berlinische Monatsschrift* (1783–1811) Jg. 1794, S. 495–522]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 325–339. [Abk.: EaD].
- „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ [1763]. In: AA, Bd. II: Vorkritische Schriften II: 1757–1777. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1912 (1. Aufl. 1905). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 63–163. [Abk.: BDG].
- „Der Streit der Fakultäten“ [1798]. In: AA, Bd. VII: Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1917 (1. Aufl. 1907). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 1–115. [Abk.: SdF].
- „Die Metaphysik der Sitten“ [1797]. In: AA, Bd. VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1914 (1. Aufl. 1907). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 203–493. [Abk.: MdS].
- „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ [1793]. In: AA, Bd. VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1907 (1. Aufl. 1914). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 1–202. [Abk.: RGV].
- „Erklärung in Bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre vom 7. August 1799“. In: AA, Bd. XII: Briefwechsel, Bd. II: 1795–1803. – 2. photomech. Nachdr. der 2. Aufl. 1922. – Berlin: Reimer [u. a.]: 1969, S. 370–371.
- „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ [1785]. In: AA, Bd. IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1911 (1. Aufl. 1903). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 385–463 [Abk.: GMS].

- „Handschriftlicher Nachlaß“. In: AA, Bde. XIV–XXIII. Berlin: Reimer [u. a.], 1911 ff. [Abk.: HN].
- „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ [1784]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 15–31. [Abk.: IaG].
- „Kritik der praktischen Vernunft“ [1788]. In: AA, Bd. V: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1913 (1. Aufl. 1908). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968 (1908/13), S. 1–163. [Abk.: KpV]; vgl. ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*. – Nach der 1. Aufl. der Orig.-Ausg. v. 1788 hrsg. v. Karl Vorländer. – 10., mit einer Bibliogr. v. Heiner F. Klemme. erg. Aufl. (1. Aufl. 1869). – Hamburg: Meiner, 1990 (= PhB, Bd. 38).
- „Kritik der reinen Vernunft“ [1. Aufl. (A) 1781]. In: AA, Bd. IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1911 (1. Aufl. 1903). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 1–252. [Abk.: KrV A]; vgl. ders.: *Kritik der reinen Vernunft*. – Parallelausg. Nach der 1. und 2. Aufl. der Orig.-Ausg. hrsg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliogr. v. Heiner F. Klemme. – Hamburg: Meiner, 1998 (= PhB, Bd. 505).
- „Kritik der reinen Vernunft“ [2. Aufl. (B) 1787]. In: AA, Bd. III. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1911 (1. Aufl. 1904). – Berlin: Walter de Gruyter: 1968, S. 1–552. [Abk.: KrV B]; vgl. ders.: *Kritik der reinen Vernunft*. – Parallelausg. Nach der 1. und 2. Aufl. der Orig.-Ausg. hrsg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliogr. v. Heiner F. Klemme. – Hamburg: Meiner, 1998 (= PhB, Bd. 505).
- „Kritik der Urteilskraft“ [1790, ²1792/93]. In: AA, Bd. V: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1913 (1. Aufl. 1908). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 165–485. [Abk.: KU]; vgl. ders.: *Kritik der Urteilskraft*. – Nach der 2. Aufl. (B) der Orig.-Ausg. v. 1792/93 mit einer Einl. hrsg. v. Heiner F. Klemme. Mit Sachanmerkungen v. Piero Giordanetti. – Hamburg: Meiner, 2001 (= PhB, Bd. 507).
- „Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen“ [1800, bearb. v. G. B. Jäsche,]. In: AA, Bd. IX: Logik. Physische Geographie. Pädagogik. Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1911). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 1–150. [Abk.: Log].
- „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ [1786]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 107–123. [Abk.: MAdM].
- „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ [1783]. In: AA, Bd. IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1911 (1. Aufl. 1903). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 253–383. [Abk.: ProI.].
- „Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ [1785]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 43–66. [Abk.: Rec.Herder].
- „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ [1791]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 253–271. [Abk.: MpVT].

- „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ [1788]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 157–184. [Abk.: Tel.Pr.]
- „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ [1793]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 273–313. [Abk. TP].
- „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ [1797]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 423–430. [Abk.: VRML].
- „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ [1796]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 387–406. [Abk.: VT].
- „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ [1786]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 131–147. [Abk.: WDO].
- „Zum ewigen Frieden“ [1795]. In: AA, Bd. VIII: Abh. nach 1781. – Unveränd. photomech. Abdr. der 2. Aufl. 1923 (1. Aufl. 1912). – Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 341–386. [Abk.: ZeF].

b) *Schriften Schillers*

- Schillers Werke*. Begr. v. Julius Petersen†, fortgef. v. Liselotte Blumenthal & Benno von Wiese, i. A. der Stiftung Weimarer Klassik u. des Schiller Nationalmuseums Marbach hrsg. v. Siegfried Seidel† & Norbert Oellers. – *Nationalausgabe*. – Weimar: Verl. Hermann Böhlhaus Nachf., 1940 ff. [Abk.: NA]; darin:
- „An die Freude“ [in: *Thalia* (1785–91) Jg. 1786, Bd. I, H. 2, S. 1–5]. In: NA, Bd. II,1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1799–1805). Hrsg. v. Norbert Oellers. – Nach der geplanten Ausg. letzter Hand (Prachtausgabe) aus dem Nachlaß. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1983, S. 225/226.
- „Brief an Cotta. Jena, den 9. Jan. 1795. Frei. [Nr. 91]“. In: NA, Bd. XXVII: Briefwechsel. Schillers Briefe 1794–1795. Hrsg. v. Günter Schulz. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1958, S. 118–120.
- „Brief an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg. Jena, den 13. Juli 1793. Sbd. (Nr. 184)“. In: NA, Bd. XXVI: Briefwechsel. Schillers Briefe vom 1.3.1790 bis 17.5.1794. Hrsg. v. Edith Nahler u. Horst Nahler. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1992, S. 118–120.
- „Brief an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg. Jena, den 20. Jan. 1795 (Nr. 95)“. In: NA, Bd. XXVII: Briefwechsel. Schillers Briefe 1794–1795. Hrsg. v. Günter Schulz. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1958, S. 257–268.
- „Brief an Goethe. Jena, den 31. August 1794 (Nr. 26)“. In: NA, Bd. XXVII: Briefwechsel. Schillers Briefe 1794–1795. Hrsg. v. Günter Schulz. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1958, S. 31/32.
- „Brief an Körner. Jena, den 25. Oktober 1794. Sbd. (Nr. 54)“. In: NA, Bd. XXVII: Briefwechsel. Schillers Briefe 1794–1795. Hrsg. v. Günter Schulz. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1958, S. 69–71.

- „Das Ideal und das Leben“ [1804]. In: *NA*, Bd. II,1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1799–1805). Hrsg. v. Norbert Oellers. – Nach der geplanten Ausg. letzter Hand (Prachtausgabe) aus dem Nachlaß. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1983, S. 396–400.
- „Das Reich der Schatten“ [in: *Die Horen* (1795–1797), Jg. 1795, Bd. III, S. 1–10]. In: *NA*, Bd. II,1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1799–1805). Hrsg. v. Norbert Oellers. – Nach der geplanten Ausg. letzter Hand (Prachtausgabe) aus dem Nachlaß. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1983, S. 247–251.
- „Die Götter Griechenlands“ [in: *Der Teutsche Merkur* (1773–1789) Jg. 1788, 1. Viertelj., S. 250–260]. In: *NA*, Bd. II,1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1799–1805). Hrsg. v. Norbert Oellers. – Nach der geplanten Ausg. letzter Hand (Prachtausgabe) aus dem Nachlaß. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1983, S. 190–195.
- „Die Huldigung der Künste. Ein lyrisches Spiel“. In: *NA*, Bd. X: Die Braut von Messina. Wilhelm Tell. Die Huldigung der Künste. Hrsg. v. Siegfried Seidel. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1980, S. 278–292.
- „Die Künstler“ [in: *Der Teutsche Merkur* (1773–1789) Jg. 1789, Bd. I, S. 283–302]. In: *NA*, Bd. II,1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1799–1805). Hrsg. v. Norbert Oellers. – Nach der geplanten Ausg. letzter Hand (Prachtausgabe) aus dem Nachlaß. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1983, S. 201–214.
- Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* [1802, Überab. einer Rede von 1784]. Hrsg. v. Klaus L. Berghahn nach der Säkular-Ausgabe von Schillers sämtlichen Werken, hrsg. v. Eduard von Hellen, ersch. Stuttgart & Berlin: Cotta, 1904/05. – Unveränd. Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Ausg. von 1995 (1. Aufl. 1970). – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 2731), S. 3–13.
- „Kallias oder über die Schönheit“ [Briefe an Körner, entst. 1793]. In: *NA*, Bd. XXVI: Briefwechsel. Schillers Briefe 1790–1794. Hrsg. v. Edith Nahler & Horst Nahler. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1992. [Abk.: Kal.]; darin:
- „Br. an Körner. Jena, den 25. Jan. 1793. Frei. (Nr. 150)“, S. 174–177;
 - „Br. an Körner. Jena, den 8. Febr. 1793. Frei. (Nr. 151)“, S. 177–183;
 - „Br. an Körner. Jena, den 18. [&19.] Febr. 1793. Mon. [& Die.] (Nr. 154)“, S. 190–197;
 - „Br. an Körner. Jena, den 23. Febr. 1793. Sbd. (Nr. 155)“, S. 199–217;
 - „Br. an Körner. Jena, den 20. Jun. 1793. Don. (Nr. 175)“, S. 246/247.
- „Kolumbus“ [1804]. In: *NA*, Bd. II,1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1799–1805). Hrsg. v. Norbert Oellers. – Nach der geplanten Ausg. letzter Hand (Prachtausgabe) aus dem Nachlaß. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1983, S. 293.
- „Nänie“ [1799]. In: *NA*, Bd. II,1: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1799–1805). Hrsg. v. Norbert Oellers. – Nach der geplanten Ausg. letzter Hand (Prachtausgabe) aus dem Nachlaß. – Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1983, S. 336.
- „Philosophische Briefe“ [1786, in: *Thalia* (1785–91) Bd. I, H. 3, S. 100–139]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 107–129. [Abk.: PhBr].
- „Ueber Anmuth und Würde“ [1793, in: *Neue Thalia* (1792–93) Bd. III, S. 115–230]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 251–308. [Abk.: AW].
- „Ueber das Erhabene“ [um 1795]. In: *NA*, Bd. XXI: Philos. Schriften. Zweiter Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1963, S. 38–54. [Abk.: ÜErh].

- „Ueber das gegenwärtige Teutsche Theater“ [1782]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 79–86. [Abk.: ÜgTT].
- „Ueber das Pathetische“ [1793]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 197–221. [Abk.: Path].
- „Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ [1791]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 133–147. [Abk.: TrGst].
- „Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“ [1796, entst. 1793]. In: *NA*, Bd. XXI: Philos. Schriften. Zweiter Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1963, S. 28–37. [Abk.: ÄS].
- „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“ [in: *Die Horen* (1795–1797), Jg. 1795, Bd. I, S. 7–48 (Br. 1–9) & S. 51–94 (Br. 10–16); ebd., Bd. II, S. 45–124 (Br. 17–27)]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 309–412. [Abk.: ÄE (bei Zitatbelegen erfolgt zusätzlich die Angabe der Nr. der Briefes)].
- „Ueber die tragische Kunst“ [1792]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 148–170. [Abk.: TrK].
- „Ueber naive und sentimentalische Dichtung“ [1795]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 413–503. [Abk.: NuSD].
- „Unsterblichkeit“ [1795]. In: *NA*, Bd. I: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens (1776–1799). Hrsg. v. Julius Petersen† & Friedrich Reißner. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 1943, S. 259.
- „Vom Erhabenen. (Zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen)“ [in: *Neue Thalia* (1792–93) Jg. 1793, Bd. III, S. 320–394]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 171–195. [Abk.: Erh].
- „Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?“ [1784, in: *Thalia* (1785–91) Bd. I, H. 1, S. 1–27]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 87–100. [Abk.: WkSB].
- „Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände“ [1793, in: *Neue Thalia* (1792–93) Bd. IV, S. 115–180]. In: *NA*, Bd. XX: Philos. Schriften. Erster Teil. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2001, S. 222–240.

c) Schriften der Antike und des Mittelalters

- Abaelard, d. i. Petrus Abaelardus: „*Logica ‚Ingredientibus‘*. Glossen zu Porphyrios“ [„*Petri Abaelardi Logica Ingredientibus. Glossae super Porphyrium*“]. In: *Peter Abaelards Philosophische Schriften*. Hrsg. v. Bernhard Geyer, Bd. I,1 (1919), S. 7–8; 9–32 (= Beitr. zur Geschichte der Philos. u. Theologie des Mittelalters, Bd. XXI,1)]. In: *Texte zum Univer-*

- salienstreit*. 2 Bde. Hrsg. v. Hans-Ulrich Wöhler, Bd. I: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik: Lat., griech. u. arabische Texte des 3.–12. Jahrhunderts. Berlin: Akad.-Verl., 1992, S. 131–157.
- Anaximander: „Fragmente“. In: *Die Vorsokratiker*. 2 Bde. Auswahl der Fragm., Übers. u. Erl. v. Jaap Mansfeld. – Griech.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 7965 & 7966), Bd. I, Kap. 2: Der erste Systematiker: Anaximander, S. 56–81; darin:
- „Fragm. Diels & Kranz 12 A 16“ [Aristoteles: *Physik*, III.5 (I), 204b 23/24], S. 68/69.
- Anselm von Canterbury: „Brief über die Fleischwerdung des Wortes. Endgültige Fassung“ [„*Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Epistula de incarnatione verbi*, Kap. 1–16“]. In: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*. Hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Bd. I,2 (1968), S. 9–35]. In: *Texte zum Universalienstreit*. 2 Bde. Hrsg. v. Hans-Ulrich Wöhler, Bd. I: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik: Lat., griech. u. arabische Texte des 3.–12. Jahrhunderts. Berlin: Akad.-Verl., 1992, S. 76–96.
- *Proslogion*. Übers. v. Franciscus Salesius Schmitt. – Lat.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962. [Darin: Kap. 2: Daß in Wahrheit Gott existiert].
- Aristoteles: *Die Poetik* [ἸΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ]. Übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann. – Griech.-dt. Parallelausg. Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. von 1994 (1. Aufl. 1982). – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 7828); vgl. „*De Poetica*“. In: *Aristotelis Opera*. 10 Bde. Hrsg. v. Immanuel[is] Bekker[i]. Oxford: Oxford Univ. Press, 1837, Bd. XI: *De Rhetorica Libri III, De Rhetorica ad Alexandrum, De Poetica*, S. 241–276.
- „*De Republica* [ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ]“. In: *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. X: *De Republica Libri VIII et Economica*, S. 1–232.
 - „Kategorien [ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ]“. In: *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. I: *Organon*, S. 1–38.
 - *Metaphysik*. *Schriften zur ersten Philosophie* [ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ]. Übers. u. hrsg. v. Franz F. Schwarz. – Unveränd. Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Aufl. 2000 (1. Aufl. 1970). – Stuttgart: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 7913); vgl. „*Metaphysica*“. In: *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. VIII.
 - *Nikomachische Ethik* [ἨΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ]. Übers. u. Nachw. v. Franz Dirlmeier, Anm. v. Ernst A. Schmidt. – Unveränd. Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Aufl. 1983 (1. Aufl. 1969). – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 8586); vgl. „*Ethica Nicomachea*“. In: *Aristotelis Opera* (ebd.), Bd. IX: *Ethica Nicomachea, Ethica Magna, Ethica Eudemia, De Vertutibus et Vitiis*, S. 1–219.
- Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat* [*De Civitate Dei*, entst. 413–426]. Übers. v. Alfred Schröder. 3 Bde.: Bd. I: Bücher 1–8; Bd. II: Bücher 9–16; Bd. III: Bücher 17–22. Kempten & München: Kösel, 1914–1916 (= Bibl. der Kirchenväter, Bd. 16).
- „Bekenntnisse“ [*Confessiones*, entst. um 396]. In: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften*, Bd. VII. Übers. v. Alfred Hoffmann. Kempten & München: Kösel, 1914 (= Bibl. der Kirchenväter, Bd. 18); vgl. *S. Aurelii Augustini Confessiones: Ad fidem Codicum Lipsiensium et editionum antiquiorum recognitas*. Hrsg. v. Carl Hermann Bruder. *Lipsiae* [Leipzig]: *Sumptibus Ernesti Bredtii*, 1869.
- Epikur: „Brief an Menoikeus“ [Ἐπιστολή πρὸς Μενόικέα]. In: *Ders.: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*. Übers. u. hrsg. v. Olof Gigon. – 2., durchges. Aufl. – Zürich: Artemis Verl., 1968, S. 100–105; vgl. *Epicurus: „Epistula tertia: Epicuri ad Menoeceum“*. In: *Epicuri Epistulae tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae; accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum*. Hrsg. v. Peter von der Mühl. – Nachdr. der 1. Aufl. Leipzig 1922. – Stuttgart: Teubner, 1966, S. 44–50.

- Heraklit: „Fragmente“. In: *Die Vorsokratiker*. 2 Bde. Ausw. der Fragm., Übers. u. Erläuterung v. Jaap Mannsfeld. – Griech.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 7965 & 7966), Bd. I, Kap. 4: Heraklit, S. 231–283; darin:
- „Fragm. Diels & Kranz 22 B 53“ [Hippolytos: „Haer.“ IX 9,4], S. 258/59;
 - „Fragm. Diels & Kranz 22 B 80“ [Kelsos ap. Orig., C. Cels. VI 42], S. 258/59;
 - „Fragm. Diels & Kranz 22 B 101“ [Plutarch: Adv. Col. 1118 C], S. 256/57.
- Horaz, d. i. Quintus Horatius Flaccus: *Brief an die Pisonen: Über die Dichtkunst* [Epistula ad Pisones: De Arte Poetica, um 20–8 v. Chr.]. Übers. v. Eckart Schäfer. – Lat.-dt. Parallelausg. Unveränd. Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. von 1997 (1. Aufl. 1972). – Stuttgart: Reclam 2005 (= RUB, Nr. 9421).
- „Zweiter Brief. An Maximus Lollius“ [Epistula II: Ad Lollium Maximum]. In: *Horazens Episteln. Erstes Buch* [Epistolarum. Liber Primus]. Übers. u. Anm. v. Ludwig Döderlein. – Lat.-dt. – Leipzig: Teubner, 1856, S. 8–12.
- Leukipp: „Fragmente“. In: *Die Vorsokratiker*. 2 Bde. Ausw. der Fragm., Übers. u. Erläuterung v. Jaap Mannsfeld. – Griech.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 7965 & 7966), Bd. II, Kap. 9: Die Atomisten: Leukipp und Demokrit, S. 230–345; darin:
- „Fragm. Diels & Kranz 67 A 6“ [Aristoteles, *Metaph.*, I (A) 4, 985b 4], S. 284/85.
- Lukrez, d. i. Titus Lucretius Carus: *Von der Natur der Dinge* [De rerum natura, 55 v. Chr.]. Übers. v. Hermann Diels. – Nachdr. der 1. Aufl. von 1924. – Berlin: Aufbau-Verl., 1957; vgl. *Titi Lucretii Cari De rerum natura Libri sex*. Hrsg. u. komm. v. Dionysius Lambinus. Cantabrigiae 1675.
- Platon: „Dialoge“. In: *Platon. Werke in acht Bänden*. Hrsg. v. Gunther Eigler. – Griech.-dt. Sonderausg. nach der 2., unveränd. Aufl. (1. Aufl. 1977), Darmstadt 1990; dt. nach der Übers. v. Friedrich Schleiermacher in der 2., verb. Aufl., Berlin 1917–1928; griech. als photomech. Neudr. nach der *Société d'Édition ›Les Belles Lettres‹ Platon: Œuvres complètes*, Paris 1955 ff. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1990 [Abk.: EiglerA]; darin:
- „Des Sokrates Verteidigung (Apologie) [ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΣ]“. In: EiglerA, Bd. II: Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon. Bearb. v. Heinz Hofmann. Darmstadt 1990, S. 1–69; vgl. „Apologie de Socrate“. In: *Œuvres complètes*, Bd. I. Bearb. v. Maurice Croiset. – 9. Aufl. – Paris 1966.
 - „Gorgias [ΓΟΡΓΙΑΣ]“. In: EiglerA, Bd. II: Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon. Bearb. v. Heinz Hofmann. Darmstadt 1990, S. 269–503; vgl. „Gorgias“. In: *Œuvres complètes*, Bd. III, 2. Teil. Bearb. v. Alfred Croiset. – 13. Aufl. – Paris 1968.
 - „Menon [ΜΕΝΩΝ]“. In: EiglerA, Bd. II: Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon. Bearb. v. Heinz Hofmann. Darmstadt 1990, S. 505–599; vgl. „Ménon“. In: *Œuvres complètes*, Bd. III, 2. Teil. Bearb. v. Alfred Croiset. – 9. Aufl. – Paris 1966.
 - „Parmenides [ΠΑΡΜΕΝΙΔΕΣ]“. In: EiglerA, Bd. V: Phaidros, Parmenides, Briefe. Bearb. v. Dietrich Kurz. Darmstadt 1990, S. 195–319; vgl. „Parménide“. In: *Œuvres complètes*, Bd. VIII, 1. Teil. Bearb. v. Auguste Diès. – 5. Aufl. – Paris 1974.
 - „Phaidon [ΦΑΙΔΩΝ]“. In: EiglerA, Bd. III: Phaidon, Das Gastmahl, Kratylos. Bearb. v. Dietrich Kurz. Darmstadt 1990, S. 1–207; vgl. „Phédon“. *Œuvres complètes*, Bd. IV, 1. Teil. Bearb. v. Léon Robin. – 10. Aufl. – Paris 1967.

- „Phaidros [ΦΑΙΔΡΟΣ]“. In: *EiglerA*, Bd. V: Phaidros, Parmenides, Briefe. Bearb. v. Dietrich Kurz. Darmstadt 1990, S. 1–193; vgl. „*Phèdre*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. IV, 3. Teil. Bearb. v. Léon Robin. – 7. Aufl. – Paris 1970.
 - „Philebos [ΦΙΛΗΒΟΣ]“. In: *EiglerA*, Bd. VII: Timaios, Kritias, Philebos. Bearb. v. Klaus Widdra. Darmstadt 1990, S. 255–443; vgl. „*Philèbe*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. IX, 2. Teil. Bearb. v. Auguste Diès. – 4. Aufl. – Paris 1966.
 - „Der Staat (Politeia) [ΠΟΛΙΤΕΙΑ]“. In: *EiglerA*, Bd. IV. Bearb. v. Dietrich Kurz. Darmstadt 1990; vgl. „*La République*“. In: *Œuvres complètes*, Bde. VI (Bücher 1–3) & VII (Bücher 4–10). Bearb. v. Émile Chambry. – 5. & 7. Aufl. – Paris ^{VI}1965; ^{VII}1967.
 - „Protagoras [ΠΡΟΤΑΓΟΡΑΣ]“. In: *EiglerA*, Bd. I: Ion, Hippias II, Protagoras, Laches, Charmides, Euthyphron, Lysis, Hippias I, Alkibiades I. Bearb. v. Heinz Hofmann. Darmstadt 1990, S. 83–217; vgl. „*Protagoras*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. III, 1. Teil. Bearb. v. Alfred Croiset u. Mitw. v. Louis Bodin. – 5. Aufl. – Paris 1955.
 - „Das Gastmahl (Symposion) [ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ]“. In: *EiglerA*, Bd. III: Phaidon, Das Gastmahl, Kratylos. Bearb. v. Dietrich Kurz. Darmstadt 1990, S. 209–393; vgl. „*Le Banquet*“. In: *Œuvres*, Bd. IV, 2. Teil. Bearb. v. Léon Robin. – 8. Aufl. – Paris 1966.
 - „Theaitetos [ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ]“. In: *EiglerA*, Bd. VI: Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann. Bearb. v. Peter Staudacher. Darmstadt 1990, S. 1–217; vgl. „*Théétète*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. VIII, 2. Teil. Bearb. v. Auguste Diès. – 3. Aufl. – Paris 1955.
 - „Timaios [ΤΙΜΑΙΟΣ]“. In: *EiglerA*, Bd. VII: Timaios, Kritias, Philebos. Bearb. v. Klaus Widdra. Darmstadt 1990, 1–209; vgl. „*Timée*“. In: *Œuvres complètes*, Bd. X. Bearb. v. Albert Rivaud. – 4. Aufl. – Paris 1963.
- Plotin: „Gefahr der Gnosis“. In: *Ders.* Ausw. u. Einl. v. Richard Harder. – Nach der Übers. v. R. Harder (Leipzig 1930–1937), 12 Bde., ersch. Hamburg: Meiner, 1956–1958 (= PhB, Bde. 211a–215c). – Frankfurt a. M. & Hamburg: Fischer Bücherei, 1958, S. 169–173.
- Plutarch: *Lebensbeschreibungen. Gesamtausgabe*. Nach der Übers. v. Johann Friedrich Kaltwasser (1799–1806) in der Bearb. v. Hanns Floerke (1913). Textrevision u. biogr. Anh. v. Ludwig Kröner. – München: Goldmann, 1964 ff.; darin: „Alkibiades“, Bd. II, S. 43–85.
- Roscelin von Compiègne: „Brief an Petrus Abaelard“ [„*Roscelini Compendiensis Epistola ad Abaelardum*“]. In: Joseph Reiners: *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard* (1910), S. 72–77 (= Beitr. zur Geschichte der Philos. u. Theologie des Mittelalters, Bd. VIII,5). In: *Texte zum Universalienstreit*. 2 Bde. Hrsg. v. Hans-Ulrich Wöhler, Bd. I: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik: Lat., griech. u. arabische Texte des 3.–12. Jahrhunderts. Berlin: Akad.-Verl., 1992, S. 70–75.
- Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Übers. u. eingel. v. Malte Hossenfelder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985 (= stw, Bd. 499); vgl. ders.: *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων* [um 200 n. Chr.]. In: *Sextus Empiricus*. Hrsg. v. Immanuel[is] Bekker[i]. Berlin: Reimer[i], 1842, S. 3–187.
- Thomas von Aquin: *Von der Wahrheit [De veritate. Quaestio I, entst. 1256–59]*. Übers., eingel. u. hrsg. v. Albert Zimmermann. – Lat.-dt. Parallelausg. – Hamburg: Meiner, 1986 (= PhB, Bd. 384).
- Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg [Πόλεμος τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων, entst. um 400 v. Chr.]*. Übers. u. hrsg. v. Helmuth Vretska & Werner Rinner. – Völlig neu bearb. Ausg. (1. Aufl. 1966). – Stuttgart: Reclam, 2000 (= RUB, Nr. 1808); vgl. *Thucydides Historiae*. Hrsg. v. Henricus Stuart Jones, bearb. v. Johannes Enoch Powell. 2 Bde, Bd. I:

Bücher 1–4; Bd. II: Bücher 5–8. Oxford: Clarendon Press, 1942 (= *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*).

- Xenophanes: „Fragmente“. In: *Die Vorsokratiker*. 2 Bde. Ausw. der Fragm., Übers. u. Erl. v. Jaap Mannfeld. – Griech.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 7965 & 7966), Bd. I, Kap. 3: Die zweite Generation: Anaximenes, Pythagoras, Xenophanes, S. 82–229; darin:
- „Fragm. Diels & Kranz 21 B 15“ [Clemens von Alexandria, Strom. V 109,3], S. 222/23.

d) Schriften der Neuzeit

- Alembert, Jean Le Rond d': *Einleitung zur Enzyklopädie* [1751]. Durchges. u. mit einer Einl. hrsg. v. Günther Mensching. Hamburg: Meiner, 1997 (= PhB, Bd. 473); vgl. ders.: „Discours préliminaire“. In: Ders. & Denis Diderot (Hrsg.): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* (Paris 1751–1780). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1966, Bd. I, S. j–xlv.
- „Wörterbücher der Wissenschaften und der freien sowie der mechanischen Künste“. In: *Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl*. Übers. v. Theodor Lücke. Ausw. u. Einf. v. Manfred Naumann. Leipzig: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 1740), S. 111–116; vgl. ders.: Art.: „Dictionnaires de sciences et d'arts, tant libéraux que mécaniques“. In: *Encyclopédie* [Paris 1751–1780]. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1966, Bd. IV, S. 968/69.
- Bacon, Francis: „Das Neue Organon oder die wahre Anleitung zur Erklärung der Natur“ [*Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae*, 1620]. Hrsg. u. eigel. v. Wolfgang Krohn. 2 Bde. – 2. Aufl. (1. Aufl. 1990). Lat.-dt. Parallelausg. Lat. nach: James Spedding, Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath (1858); dt. nach: Manfred Buhr in der Übers. v. Rudolf Hoffmann, bearb. v. Gertraud Korf (1962). – Hamburg: Meiner, 1999 (= PhB, Bde. 400a & 400b).
- *De dignitate et augmentis scientiarum* [engl. 1605, lat. 1623]: In: *Ders.: The Works*. Hrsg. v. James Spedding, Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath. 14 Bde., Bd. I. London: Longman & Co, 1857, S. 414–837.
 - *New Atlantis* [Fragm. ersch. 1627, entst. um 1624]. In: *Ders.: The Works*. Hrsg. v. James Spedding, Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath. 14 Bde., Bd. III. London: Longman & Co, 1859, S. 119–166.
- Batteux, Charles: *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz* [*Les beaux arts réduits en un même principe*, 1770]. Übers. u. mit Abhandlungen begleitet v. Johann Adolf Schlegel. Zwei Teile in einem Bd. – Nachdr. der 3., verm. Aufl. Leipzig 1770 (1. Aufl. 1758). – Hildesheim & New York: Georg Olms, 1976.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Aesthetica, Bd. I* [1750]. – Unveränd. reprogr. Nachdr. der Orig.-Ausg. Frankfurt 1750. – Hildesheim: Georg Olms, 1961.
- „*Metaphysica*“ [1739]. – 7. Aufl. Nachdr. der 3. Aufl. von 1749. – Halle/ Magdeburg: Carl Hermann Hemmerde, 1779.
 - *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Übers. u. hrsg. v. Hans Rudolf Schweizer. – Lat.-dt. Parallelausg. – Hamburg: Meiner, 1983 (= PhB, Bd. 251); darin: *Metaphysica* (Halle 1739, Repr. der 7. Aufl. Halle 1779), 3. Teil: Die Psychologie, §§ 501–623, S. 1–65; *Philos. Briefe von Aletheophilus, zweites Schreiben* (Frankfurt & Leipzig 1741), S. 67–72; *Philosophia generalis* (Halle 1770, Repr. 1968), § 147 I, S. 73–78; *Aesthetica* §1

- (1750/58, Repr. 1961); *Vorlesungsnachschrift aus Baumgartens Kollegium über die Ästhetik* (Hs. v. B. Poppe, Leipzig 1907), S. 79–83.
- Bentham, Jeremy: „*Leading Principles of a Constitutional Code, for any State*“ [1823]. In: *Ders. The Works*. Hrsg. unter Aufsicht seines Nachlassverwalters John Bowring, 11 Bde., Bd. II. Edinburgh: William Tait, 1842, S. 267–274.
- Blumenbach, Johann Friedrich: *Handbuch der Naturgeschichte* [1779]. – 10. Aufl. – Göttingen: Dieterich, 1821.
- Boileau-Despréaux, Nicolas: „*Épîtres*“. In: *Ders.: Œuvres complètes*. 4 Bde. Bd. II. Paris: Gallimard, 1979 (= *Bibliothèque de la Pléiade*, Bd. 188), S. 1–164.
- Burke, Edmund: *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* [1757]. Übers. v. Friedrich Bassenge. Neu einged. u. hrsg. v. Werner Strube. – 2. Aufl. – Hamburg: Meiner, 1989 (= PhB, Bd. 324); vgl. ders.: „*Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful with an introductory Discourse concerning Taste, and several other additions*“. In: *Ders.: The Works*. 9 Bde, Bd. I. Boston: Charles C. Little & James Brown, 1839, S. 55–206].
- Bouhours, Dominique : „*La Maniere de bien Penser dans les Ouvrages d’Esprit. Dialogues*“ [1687]. – *Nouvelle Édition*. – Paris: Gauillaume Desprez, 1768.
- Bouterwek, Friedrich: „Ueber die Temperamente. Eine philosophische Grille“. In: *Berlinisches Journal für Aufklärung* (1788–90) 1789, Bd. IV, S. 50–64.
- Condillac, Étienne Bonnot de: „*Essai sur l’origine des connaissances humaines*“ [Versuch von dem Ursprung der menschlichen Erkenntnis, 1746]. In: *Ders.: Œuvres complètes*, Bd. I. Paris: Lecointe & Durey, 1822.
- „*Traité des sensations*“ [1754]. In: *Œuvres* (ebd.), Bd. III: *Traité des sensations et des animaux*. Paris: Lecointe & Durey, 1831, S. 37–310; vgl. ders.: *Abhandlung über die Empfindungen*. Übers. u. erl. v. Eduard Johnson mit einem Excurs über das binoculare Sehen. Berlin: L. Heimann Verl., 1870.
 - „*Traité des systèmes*“ [1749]. In: *Œuvres* (ebd.), Bd. II. Paris: Lecointe & Durey, 1822.
- Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie* [*Principia Philosophiae*, 1644]. Übers. u. mit Anm. vers. v. Arthur Buchenau. – 8., durchges. Aufl. (1. Aufl. 1870). – Hamburg: Meiner, 1992 (= PhB, Bd. 28).
- *Meditationen über die erste Philosophie* [*Meditationes de Prima Philosophia*, 1641; ²1642]. Übers. u. hrsg. v. Gerhart Schmidt. – Lat.-dt. Parallelausg. Der lat. Text folgt der Ausg. hrsg. v. Charles Adam & Paul Tannery. 12 Bde. Paris: L. Cerf, 1897–1913, Bd. VII. – Stuttgart: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 2888).
 - *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung* [*Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, 1637]. Übers. u. hrsg. v. Lüder Gäbe. – Franz.-dt. Parallelausg. 2., verb. Aufl. (1. Aufl. 1960). – Hamburg: Meiner, 1997 (= PhB, Bd. 261).
- Diderot, Denis: Art. „*Art*“. In: *Ders.: Œuvres complètes*. 20 Bde. Hrsg. v. Jean Assézat & Maurice Tourneux. Paris: 1875 ff., Bd. XIII: *Encyclopédie*, S. 360–373; vgl. ders.: Art. „*Kunst*“. In: *Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl*. Übers. v. Theodor Lücke. Ausw. u. Einf. v. Manfred Naumann. Leipzig: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 1740), S. 57–60.
- „*Essai sur la peinture pour faire suite au salon de 1765*“. In: *Œuvres complètes* (ebd.), Bd. X: *Beaux-Arts, Artes du Dessin, Salons*, S. 455–520; vgl. ders.: „Versuch über die Malerei“. In: *Ders.: Ästhetische Schriften*. 2 Bde. Übers. v. Friedrich Bassenge & Theodor Lücke, hrsg. v. F. Bassenge. (West-)Berlin: Verl. Das europäische Buch, 1984, Bd. I, S. 635–694.

- „*Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie pour servir de suite aux salons*“ [1776, in: *Correspondance littéraire*]. In: *Œuvres complètes* (ebd.), Bd. XII, S. 75–133; vgl. ders.: „Verstreute Gedanken über Malerei, Skulptur, Architektur und Poesie als eine Art Fortsetzung der Salons“. In: *Ästh. Schriften* (ebd.), Bd. II, S. 574–645.
 - „*Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau*“ [1751]. In: *Œuvres complètes* (ebd.), Bd. X: *Beaux-Arts, Arts du Dessin. Salons*, S. 5–42; vgl. ders.: „Philosophische Untersuchungen über den Ursprung und die Natur des Schönen“. In: *Ästh. Schriften* (ebd.), Bd. I, S. 98–136.
- Dubos, d. i. Abbé Jean-Baptiste Du Bos: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture I–III* [1719]. – Nachdr. der Ausg. Paris 1770. – Slatkine: Genève-Paris, 1982.
- Fichte, Johann Gottlieb: „Das System der Sittenlehre“. – Nach der 1. Ausg. Jena & Leipzig: Gabler, 1798. – In: *Ders.: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. 8 Bde., Bd. IV: Zur Rechts- und Sittenlehre (1796–1813). Berlin: Veit & Comp., 1845/46, S. 1–365; darin: § 31: Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers, S. 353–356.
- „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ [1794]. In: *Werke* (ebd.), Bd. VI: Populärphilos. Schriften (1793–1813). Berlin: Veit & Comp., 1845/46, S. 289–346; darin: 2. Vorl.: Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, S. 301–311.
 - „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“. – Nach der 2. verb. Ausg. Jena & Leipzig: Gabler, 1802 (1. Aufl. 1794)]. – In: *Werke* (ebd.), Bd. I: Schriften zur theoretischen Philos. Berlin: Veit & Comp., 1845/46, S. 83–328; darin: § 10: Siebenter Lehrsatz: Der Trieb muß gesetzt und bestimmt werden, S. 301–322.
 - „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“. – Nach der 2., verb. und verm. Ausg. Jena & Leipzig: Gabler, 1798 (1. Aufl. 1784). – In: *Werke* (ebd.), Bd. I: Zur theoretischen Philos. (1792–1810). Berlin: Veit & Comp., 1845/46, 1. Teil, S. 27–81; darin: § 4: Inwiefern kann die Wissenschaftslehre sicher seyn, das menschliche Wissen überhaupt erschöpft zu haben? S. 56–62.
 - „Über Machiavelli als Schriftsteller“. – Nach der 1. Ausg. Bonn: Adolph-Marcus, 1834/1835 (entst. 1807). – In: *Werke* (ebd.), Bd. XI: Nachgelassene Werke (1791–1813). Dritter Band, S. 401–453; darin: Inwiefern Machiavelli's Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe, S. 420–428.
 - „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“. – Nach der 2. verm. und verb. Ausg. Königsberg: Hartung, 1793 (1. Aufl. 1792). – In: *Werke* (ebd.), Bd. V: Zur Religionsphilosophie (1790–1806). Berlin: Veit & Comp., 1845/46, S. 9–174; darin: § 2: Theorie des Willens als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt, S. 16–39.
- Goethe, Johann Wolfgang: „Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit“ [1811–1833]. In: *Ders.: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. 40 Bde. Hrsg. v. Hendrik Birus. – *Frankfurter Ausg.* – Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker Verl., 1985 ff. [Abk.: *FranfA*], Bd. XIV. Hrsg. u. komm. v. Klaus-Detlef Müller. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1986 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 15), S. 9–852.
- „Faust“ [Teil I: 1808; Teil II: 1833, posthum]. In: *FranfA*, Bd. VII.1: Faust. Texte. Hrsg. v. Albrecht Schöne. – 4., überarb. Aufl. (1. Aufl. 1994). – Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1999 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 114).
 - „Gespräch mit Eckermann. Donnerstag, den 2. April 1829“. In: *FranfA*, Bd. XXXIX: Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hrsg. u. komm. v. Christoph Michel unter Mitw. v. Hans Grütters. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 167), S. 223–325.

- „Gott, Gemüt und Welt“ [1827]. In: *FrankfA*, Bd. II: Gedichte (1800–1832). Hrsg. u. komm. v. Karl Eibel. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 34), S. 379–383.
 - „Italienische Reise“ [1816/17]. In: *FrankfA*, Bde. XV.1 & XV.2. Hrsg. u. komm. v. Christoph Michel & Hans Georg Dewitz. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1990 (= Bibl. dt. Klassiker, Bde. 88.1 & 88.2).
 - „Maximen und Reflexionen“ [1833, posthum]. In: *FrankfA*, Bd. XIII: Sprüche in Prosa: sämtliche Maximen u. Reflexionen. Hrsg. u. komm. v. Harald Fricke. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 102).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ [um 1796/97]. In: *Ders.: Werke in 20 Bänden*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Bd. I: Frühe Schriften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw, Bd. 601), S. 233–235.
- „Die Wissenschaft der Logik“ [Teil I: Die objektive Logik, 1812; Teil II: Die subjektive Logik, 1816 (2. Aufl., 1831)]. In: *Werke* (ebd.), Bde. V & VI. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw, Bde. 605 & 606); darin: Teil I, Buch 1: Die Lehre vom Sein: Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? Bd. V, S. 64–78.
 - „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ [1820]. In: *Werke* (ebd.), Bd. VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw, Bd. 607).
 - „Vorlesungen über die Ästhetik“ [gehalten: 1817/18 bis 1828/29; ersch. 1835 bis 1838]. In: *Werke* (ebd.), Bde. XIII–XV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986 (= stw, Bde. 613–615).
 - „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ [gehalten: 1805/06; 1816/17 bis 1831/32]. In: *Werke* (ebd.), Bde. XVIII–XX: Bd. XVIII: Erster Teil: Griechische Philos.; Bd. XIX: Zweiter Teil: Philos. des Mittelalters; Bd. XX: Dritter Teil: Neuere Philos. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 (= stw, Bde. 618–620).
 - „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ [gehalten: 1822/23 bis 1830/31; ersch.: 1837]. In: *Werke* (ebd.), Bd. XII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= stw., Bd. 612).
- Herder, Johann Gottfried: „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ [1772]. In: *Ders.: Werke in 10 Bänden*. Hrsg. v. Günther Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack [u. a.], Bd. I: Frühe Schriften 1764–1772. Hrsg. u. komm. v. Ulrich Gaier. Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker Verl., 1985 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 1), S. 695–810.
- „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ [Bd. I: 1784, Bd. II: 1791]. In: *Werke* (ebd.), Bd. VI. Hrsg. u. komm. v. Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1989 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 41), S. 9–898.
 - „Kalligone“ [1800]. In: *Werke* (ebd.), Bd. VIII: Schriften zu Literatur u. Philos. 1792–1800. Hrsg. u. komm. v. Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1998 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 154), S. 641–964.
 - „Kritische Wälder. Oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maasgabe neuerer Schriften“ [1769]. In: *Werke* (ebd.), Bd. II: Schriften zur Ästhetik u. Literatur 1767–1781. Hrsg. u. komm. v. Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M.: Klassiker Verl., 1993 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 95), S. 9–442.
 - „Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume“ [1786, entst. 1768–1770]. In: *Werke* (ebd.), Bd. IV: Schriften zu Philos., Literatur, Kunst u. Altertum 1774–1787. Hrsg. u. komm. v. Jürgen Brummack & Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Klassiker-Verl., 1994 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 105), S. 243–326.

- Hobbes, Thomas: „*Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*“ [1651]. In: *Ders.: The English Works*. Hrsg. v. William Molesworth, Bd. III. London: John Bohn, 1839; vgl. ders.: *Leviathan*. Übers. v. Jutta Schlösser, mit Einl. u. Komm. hrsg. v. Hermann Klenner. Hamburg: Meiner, 2005 (= PhB, Bd. 491).
- Humboldt, Wilhelm von: „Über öffentliche Staatserziehung“ [in: *Berlinische Monatsschrift* (1783–1811), Jg. 1792, S. 597–606]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*, Bd. I. Berlin: G. Reimer, 1841, S. 336–342.
- „Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung“ [1830]. In: *Ders.* (Hrsg.): *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt in den Jahren 1792–1805*. Stuttgart & Tübingen: J. G. Cotta, 1830, S. 3–84.
- Hume, David: „*Essay on the Populousness of Ancient Nations*“ [1752]. In: *Ders.: The Philosophical Works*. Hrsg. v. Thomas Hill Green & Thomas Hodge Grose. 4 Bde., Bd. III: *Essays. Moral, Political and Literary, Vol. I.* – Unveränd. Nachdr. der Neuausg. London 1882. – Aalen: Scientia-Verl., 1964, S. 381–443.
- „*Of the Standard of Taste*“ [1757]. In: *The Philosophical Works* (ebd.), Bd. III, S. 256–282.
 - „Über Selbstmord“ [*Of Suicide*, postum 1777, entst. 1757]. In: *Ders.: Dialoge über die natürliche Religion [Dialogues Concerning Natural Religion]*. Übers. v. Friedrich Paulsen, 1877, S. 145–155.
- Hutcheson, Francis: *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in two Treatises* [1725]. Teil I: *Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*; Teil II: *Concerning Moral Good and Evil.* – 3., verb. Aufl. (1. Aufl. 1725). – London: Printed for J. & J. Knapton [u. a.], 1729.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch“ [1787]. In: *Ders.: Werke*, Bd. II. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1815, S. 3–310; darin: Beylage: Über den transzendentalen Idealismus, S. 289–310.
- Jean Paul, d. i. Paul Friedrich Richter: *Vorschule der Ästhetik* [1. Aufl. 1804, 2. vollständ. Aufl. 1813]. – Nach der Ausg. v. Norbert Miller hrsg., textkrit. durchges. u. eingel. v. Wolfhart Henckmann. Unveränd. Nachdr. der 4. durchges. Aufl. von 1980. – Hamburg: Meiner, 1990 (= PhB, Bd. 425).
- La Mettrie, Julien Offray de: *Der Mensch eine Maschine [L’homme plus que machine]*. Übers. v. Adolf Ritter, 1875.
- Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.
- La Rochefoucault, François de: *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* [anonym, 1665]. Übers. v. Konrad Nußbächer. – Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1965. – Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 678).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: „*Nouveaux essais sur l’entendement humaine*“ [1704]. In: *Ders.: Sämtliche Schriften und Briefe.* – Akad.-Ausg. – Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akad. d. Wiss., 6. Reihe: Philos. Schriften, 6 Bde., Bd. VI. Berlin: Akad.-Verl., 1962.
- *Monadologie* [1714]. Übers. u. hrsg. v. Hartmut Hecht. – Franz.-dt. Parallelausg. – Stuttgart: Reclam, 1998 (= RUB, Nr. 7853).
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie. Mit bei-läufigen Erläuterungen der alten Kunstgeschichte* [1766]. Mit einem Nachw. v. Ingrid Kreuzer. – Unveränd. Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. von 1987 (1. Aufl. 1964). – Stuttgart: Reclam, 2006 (= RUB, Nr. 271).

- Liebmann, Otto: *Kant und die Epigonen [Eine kritische Abhandlung]*. – Nachdr. der Ausg. Stuttgart: Schober, 1865. – Erlangen: Fischer, 1991.
- Locke, John: *An Essay concerning human understanding* [enst. ab 1671; ersch. 1690]. In: Ders.: *The works. A new edition, corrected*. 10 Bde., Bde. I–III. – Nach der 5., veränd. Ausg. von 1706 (1. Aufl. 1690). – London: Thomas Tegg [u. a.], 1823; vgl. ders.: *Versuch über den über den menschlichen Verstand*. 2 Bde. – 5., durchges. Aufl. der von C. Winckler übers. Neuausg. von 1911 ff. – Hamburg: Meiner, 2000 (= PhB, Bde. 75 & 76).
- „*Two Treatises of Government*“ [Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1690]. In: Ders.: *The works* (ebd.), Bd. V. London: Thomas Tegg [u. a.], 1828, S. 207–485.
- Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst [Il Principe, 1513; dt. 1532]*. Übers. v. Gottlob Regis. – Nebst einer authentischen Beilage. – Stuttgart & Tübingen: J. G. Cotta, 1842.
- Marx, Karl: „Die deutsche Ideologie“. In: Ders. & Friedrich Engels: *Werke*. 43 Bde. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin/ DDR: Dietz-Verl., 1956 ff. [Abk.: *MEW*], Bd. III: 1845/46. Berlin/ DDR: Dietz-Verl., 1956.
- „Thesen über Feuerbach [Redigierte Fassung]“. In: *MEW*, Bd. III: 1845/46. Berlin/ DDR: Dietz-Verl., 1956, S. 5–7.
- „Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: *MEW*, Bd. I: 1839-1844. – 6. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1962. – Berlin/ DDR: Dietz, 1975.
- Mendelssohn, Moses: „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes“ [1785]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. – Jubiläums-Ausg. Hrsg. v. Alexander Altmann†, Eva J. Engel [u. a.]. – Bd. 3,2: *Schriften zur Philos. u. Ästhetik III,2*. Bearb. v. Leo Strauss. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974.
- „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“ [in: *Berlinische Monatsschrift* (1783–1811) Septemb. 1784, S. 193–200]. In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Hrsg. v. Ehrhard Bahr. – Unveränd. Nachdr. der 2., bibliogr. erg. Aufl. 1996 (1. Aufl. 1974). – Stuttgart: Reclam, 2000 (= RUB, Nr. 9714), S. 3–8.
- „Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften“ [1757, unter dem Titel: „Betrachtungen über die Quellen und Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften“]. In: *Bibl. der schönen Wissenschaften & Künste*. In: Ders.: *Philosophische Schriften*. 2 Bde. Bd. II: *Philos. Schriften. Zweyter Theil*. – 2., verb. Aufl. – Berlin: Christian Friedrich Voß, 1877, S. 95–152.
- Montaigne, Michel de: „*Apologie de Raimond Sebonde*“ [Schutzschrift für Raimond von Sebonde, 1580]. In: Ders.: *Essais* [3 Bde.: Bde. I & II: 1580; Bd. III: 1588]. *Avec les Notes de tous les Commentateurs*. Bde. I & II in einem Bd. Hrsg. v. Joseph-Victor Le Clerc. Paris: Lefèvre, 1836, S. 527–754 [Bd. II, Kap. 12].
- Novalis, d. i. Friedrich von Hardenberg: „Hymnen an die Nacht“ [Athenäumfassung 1800]. In: Ders.: *Gedichte. Die Lehrlinge zu Sais*. Hrsg. v. Johannes Mahr. – Bibliogr. erg. Ausg. (1. Aufl. 1984). – Stuttgart: Reclam, 1997 (= RUB, Nr. 7991), S. 149–162.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *Über die Würde des Menschen [De hominis dignitate, 1496]*. Auf der Textgrundlage der *Editio princeps* hrsg. u. übers. v. Gerd von der Gönna. – Lat.-dt. Parallelausg. Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1997. – Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 9658).
- Ranke, Leopold von: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535. Erster Band*. Berlin & Leipzig: G. Reimer, 1824.
- Reinhold, Karl Leonhard: „Briefe über die Kantische Philosophie“ [1786/87]. In: *Der Teutsche Merkur*. Hrsg. v. Christoph Martin Wieland. Weimar: Verl. der Gesellschaft, 1773–1789; darin: „Br. 1 & 2“. In: *Jg. 1786, 3. Viertelj.*, S. 99–141.

- *Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band.* Leipzig: G. J. Göschen, 1792.
 - *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band.* Leipzig: G. J. Göschen, 1792.
 - *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band: Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend* [1790]. Jena: I. M. Mauke, 1790.
 - „Ueber das Fundament des philosophischen Wissens“ [1791]. In: *Ders.: Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft.* Mit einer Einl. hrsg. v. Wolfgang H. Schrader. – Unveränd. Nachdr. der Orig.-Ausg. Jena 1791. – Hamburg: Meiner, 1978 (= PhB, Bd. 299), S. 3–138.
 - „Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten. Aus einer akademischen Antrittsrede“. In: *Der Teutsche Merkur.* Hrsg. v. Christoph Martin Wieland. Weimar: Verl. d. Gesellschaft, 1773-1789, Jg. 1788, 1. Viertelj., S. 167–183.
 - *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [1789]. – 2. Aufl. (1. Aufl. 1789). – Prag & Jena: C. Widtmann & I. M. Mauke, 1796.
- Rousseau, Jean-Jacques: „*Discours sur cette question: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs?*“ [1750]. In: *Ders.: Œuvres complètes. Avec les notes de toutes les commentateurs.* 25 Bde, Bd. I: *Discours.* Paris: Dalibon, 1826, S. 1–45.
- „*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*“ [1755]. In: *Œuvres complètes* (ebd.), Bd. I: *Discours.* Paris: Dalibon, 1826 S. 222–339.
 - „*Du contrat social ou ou principes du droit politique*“ [1762]. In: *Œuvres complètes* (ebd.), Bd. VI: *Du contrat social et Œuvres politique.* Paris: Dalibon, 1826, S. 1–220.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: „*Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus*“ [1795]. In: *Ders.: Sämmtliche Werke.* Hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling. Abt. 1, Bd. I: 1792–1797. Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta, 1856, S. 281–342.
- „*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*“ [1795; ²1809]. In: *Sämmtl. Werke* (ebd.), Abt. 1, Bd. I: 1792–1797. Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta, 1856, S. 149–244.
- Schlegel, Friedrich: „*Athenäum Fragmente*“ [1798–1900]. In: *Ders. Kritische Schriften und Fragmente.* 6 Bde. Hrsg. v. Ernst Behler & Hans Eichner. – *Studienausgabe.* – Paderborn [u. a.]: Schöningh, 1988.
- Schopenhauer, Arthur: „*Die Welt als Wille und Vorstellung*“ [2 Bde. Bd. I: 1818; Bd. II: 1844]. In: *Ders.: Sämmtliche Werke.* Hrsg. v. Ludger Lütkehaus nach den Ausg. letzter Hand, 5 Bde., Bde. I & II: Bd. I: Erster Bd.: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philos. enthält; Bd. II: Zweiter Bd., welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. – Neuausg. der v. Julius Frauenstädt hrsg. 3., verb. u. verm. Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1859. – Zürich: Haffmans, 1988. [Abk.: WWV].
- Schulze, Gottlob Ernst: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* [1792]. Besorgt v. Arthur Liebert. Berlin: Reuther & Reichard, 1911 (= Neudr. seltener philos. Werke. Hrsg. v. der Kantgesellschaft, Bd. 1).
- Shaftesbury, d. i. Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury: „*A Letter concerning Enthusiasm*“ [1708]. In: *Ders.: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times,* Bd. I. Hrsg. v. Philip J. Ayres. Oxford: Clarendon Press, 1999, S. 5–34.
- „*Sensus communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour*“ [1709]. In: *Characteristicks* (ebd.), S. 35–82.
 - „*Soliloquy: or Advice to an Author*“ [1710]. In: *Characteristicks* (ebd.), S. 83–188.

- Smith, Adam: *The theory of moral sentiments* [2 Bde. 1759]. In: *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*. 6 Bde. Hrsg. v. David D. Raphael. Oxford: Oxford Univ. Press., 1976 ff., Bd. I. Oxford: Oxford Univ. Press. 1976.
- Spinoza, Benedictus de: *Ethica, ordine geometrico demonstrata* [1677]. In: *Ders.: Opera philosophica omnia*. Hrsg. v. Johannes Colerus & August Friedrich Girörer. Stuttgart: Metzler, 1830, S. 285–430; vgl. Baruch de Spinoza: *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. – Nach der Übers. v. Johann Hermann v. Kirchmann neu hrsg. v. Alexander Heine. – Essen: Phaidon, 1996 (= Bibl. der Philos. Hrsg. v. Alexander Heine, Bd. 12).
- Stewart, Dugald: „*Outlines of moral Philosophy, Part II*“ [1793]. In: *Ders.: The collected Works*. Hrsg. v. William Hamilton. 11 Bde., Bd. VI: *The Philosophy of the Active and Moral Powers of Men, Vol. I*. Edinburgh [u. a.]: Thomas Constable & Co. [u. a.], 1855.
- Sulzer, Johann Georg: *Allgemeine Theorie der schönen Künste. In einzelnen, nach alphabetischer Reihenfolge der Kunstwörter aufeinanderfolgenden Artikeln abgehandelt*. – Reprograf. Nachdr. der 2. verm. Aufl. Leipzig 1792. – Hildesheim: Georg Olms, 1972; darin: Art. „Interessant (Schöne Künste)“; Art. „Künste; schöne Künste“; Art. „Täuschung“; Art. „Zeichnung“.
- Voltaire, d. i. François Marie Arouet: *Dictionnaire philosophique, portatif* [1764 ff.]. 3 Bde. – 6. durchges. u. erw. Aufl. – London: o. V., 1767; darin: Art. „Préjugé“, Bd. II, S. 434–438.
- „*Lettres philosophiques (Les lettres Anglaise)*“ [engl. 1733]. In: *Ders.: Œuvres complètes*. Hrsg. v. M. Beuchot, Bd. XXXVII: *Mélanges de littérature, Tome I (1714–1738)*. Paris: Lefèvre, 1829, 103–276; darin: *Lettre XIV (1734): Sur Descartes et Newton*, S. 186–194.
 - „*Philosophie de l’histoire (Introduction de l’Essai sur l’histoire générale, et sur les mœurs et l’esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu’à nos jours)*“ [erstmalig ersch. u. d. Pseud. „Abbé Bazin“, Amsterdam 1765]. In: *Ders. Œuvres complètes*. Hrsg. v. Théodore Besterman [u. a.], Bd. XLIX. Hrsg. v. J. H. Brumfitt. – 2., verb. Aufl. (1. Aufl. 1963). – Genf & Toronto: Institut et Musée Voltaire [u. a.], 1969, S. 83–275.
- Winckelmann, Johann Joachim: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [1. Aufl. 1755; 2. Aufl. 1756 mit Sendschreiben u. Erl.]. – Nachdr. der bibliogr. erg. Ausg. von 1995 (1. Aufl. 1969). – Stuttgart: Reclam, 2007 (= RUB, Nr. 8338).
- Wolff, Christian: „Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ [1720]. In: *Ders. Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. Jean École [u. a.]. Abt. 1: Deutsche Schriften, Bd. II: Vernünftige Gedanken. Hrsg. v. Charles A. Corr. – Nachdr. der Ausg. Halle 1751. – Hildesheim & New York: Georg Olms, 1983.

e) Schriften der Moderne

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie* [Nachgelassenes Fragm.]. Hrsg. v. Gretel Adorno & Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973 (= stw, Bd. 2).
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [Dialectics of Enlightenment, 1944]*. – Ungekürzte 13. Aufl. der Neuausg. von 1969. – Frankfurt a. M.: Fischer, 2001; darin: Begriff der Aufklärung, S. 9–49.
 - *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951, entst. 1945]. – Nach der Orig.-Ausg. von 1951. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

- *Soziologische Exkurse: nach Vorträgen und Diskussionen* [1956]. Hrsg. vom Institut für Sozialforschung. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1991; darin: Begriff der Soziologie, S. 9–21.
- Alain, d. i. Émile-Auguste Chartier: *Die Pflicht glücklich zu sein*. Übers. v. Albrecht Fabi. – Nachdr. der 1. Aufl. von 1960. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987; vgl. ders.: *Propos sur le bonheur* [1925]. Paris: Ed. Gallimard: 1928; darin: XCII: *Du devoir d'être heureux, 16 mars 1923*, S. 193/194.
- Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* [*The Human Condition*, 1958, dt. 1967]. – 6. Aufl. (1. Aufl. 2002). – München: Piper, 2007; darin: Kap. 1, Abs. 1: *Vita activa* oder *Condition humaine*, S. 16–21.
- Bahr, Hermann: *Dialog vom Tragischen*. Berlin: S. Fischer, 1904.
- Benjamin, Walter: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ [1936]. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. Unter Mitw. v. Theodor W. Adorno & Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, Bd. I.2, S. 471–508.
- „Über das Programm der kommenden Philosophie“ [1917]. In: *Ges. Schriften* (ebd.), Bd. II.1, S. 157–171.
- Cassirer, Ernst: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ [4 Bde. Bd. I: 1906/ ³1922; Bd. II: 1907/ ³1922; Bd. III: 1920/ ²1923; Bd. 4: entst. 1935–1941, dt. Erstausg. 1957]. In: *Ders. Gesammelte Werke*. 26 Bde. Hrsg. v. Birgit Recki. – *Hamburger Ausgabe*. – Hamburg: Meiner, 1998 ff. [Abk.: *ECW*], Bde. 2–5; darin: „Das Erkenntnisproblem usw. Dritter Bd.: Die nachkantischen Systeme“. In: *ECW*, Bd. IV. Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon. – Nach der 2., unveränd. Aufl. v. 1923 (1. Aufl. 1920). – Hamburg: Meiner, 2003; „Das Erkenntnisproblem usw. Vierter Bd.: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)“. In: *ECW*, Bd. V. Text u. Anm. bearb. v. Tobias Berben & Dagmar Vogel. – Nach der dt. Erstausg., Berlin 1957. – Hamburg: Meiner, 2000.
- „Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften“ [²1924]. In: *ECW*, Bd. IX: Aufsätze u. Kleine Schriften: 1902–1921. Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon. – Nach der 2. Aufl. u. d. T. *Idee und Gestalt. Goethe - Schiller - Hölderlin - Kleist*. Berlin 1924, S. 241–435 (1. Aufl. 1921). – Hamburg: Meiner, 2003, S. 316–335.
- „Die Philosophie der Aufklärung“ [²1932]. In: *ECW*, Bd. XV. Text u. Anm. bearb. v. Claus Rosenkranz. – Nach der 2., unveränd. Aufl. 1932. – Hamburg: Meiner, 2003.
- „Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte“ [³1922]. In: *ECW*, Bd. VII. Text u. Anm. bearb. v. Reinhold Schmückler. – Nach der 3. Aufl. Berlin 1922 (1. Aufl. Berlin 1916). – Hamburg: Meiner, 2003.
- „Hermann Cohen (1920)“. In: *ECW*, Bd. IX: Aufsätze u. Kleine Schriften: 1902–1921. Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon. Hamburg: Meiner, 2000, S. 498–509.
- „Kants Leben und Lehre“ [²1921]. In: *ECW*, Bd. VIII. Text u. Anm. bearb. v. Tobias Berben. – Nach der 2. Aufl., Berlin 1921 (1. Aufl. 1918). – Hamburg: Meiner, 2003.
- „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen“ [1902]. In: *ECW*, Bd. I. Text u. Anm. bearb. v. Marcel Simon. – Nach der 1. Aufl., Marburg 1902. – Hamburg: Meiner, 2003. [Darin: Teil III, Kap. 10,3: Verhältnis zur Ästhetik, S. 411–224].
- „Philosophie der symbolischen Formen“ [3 Bde: Bd. I 1923; Bd. II 1925; Bd. III 1929]. In: *ECW*, Bde. XI–XIII; darin: „Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das

- mythische Denken“. In: *ECW*, Bd. XII. Text u. Anm. bearb. v. Claus Rosenkranz. – Nach der 1. Aufl., Berlin 1923. – Hamburg: Meiner, 2003.
- „Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik“ [1910]. In: *ECW*, Bd. VI. Text u. Anm. bearb. v. Reinhold Schmücker. – Nach der 2., unveränd. Aufl., Berlin 1923 (1. Aufl. 1910). – Hamburg: Meiner, 2003.
 - *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* [engl. 1944]. Übers. v. Reinhard Kaiser. – Dt. Erstausg. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1990; vgl. ders.: „*An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*“. In: *ECW*, Bd. XXIII. Text u. Anm. bearb. v. Maureen Lukay. – Nach der 1. Aufl., ersch. USA 1944. – Hamburg: Meiner, 2006.
- Cohen, Hermann: „System der Philosophie“ [3 Bde. Bd. I: Logik der reinen Erkenntnis, 1902; Bd. II: Ethik des reinen Willens, 1904; Bd. III: Ästhetik des reinen Gefühls, 1912]. In: *Ders.: Werke*, i. A. des Hermann-Cohen-Archivs am Philos. Seminar der Univ. Zürich hrsg. v. Helmut Holzhey, Bde. VI–VIII; darin:
- „Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis“. In: *Werke*, Bd. VI. – 4. Aufl., Nachdr. der 2., verb. Aufl. Berlin 1914. – Hildesheim [u. a.]: Georg Olms, 1977;
 - „Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens“. In: *Werke*, Bd. VII. – 5. Aufl., Nachdr. der 2., verb. Aufl. Berlin 1907. – Hildesheim [u. a.]: Georg Olms, 1981;
 - „Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls“. In: *Werke*, Bd. VIII. – 3. Aufl., Nachdr. der 1. Aufl. Berlin 1912. – Hildesheim [u. a.]: Georg Olms, 1982.
- Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta* [1972]. Übers. v. Dorothea Schmidt & Astrid Wintersberger, hrsg. v. Peter Engelmann. Graz, Köln, Wien: Böhlau Verl., 1986.
- Dewey, John: *Kunst als Erfahrung* [*Art as Experience*, New York 1958; entst. 1931–1934]. Übers. v. Christa Velten (Kap. I–VII), Gerhard vom Hofe (Kap. VIII–XI) & Dieter Sulzer (Kap. XII–XIV). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (= stw, Bd. 703).
- Dilthey, Wilhelm: „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ [1910]. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*. 26 Bde. Hrsg. v. Karlfried Gründer, Bd. VII. – 6. Aufl. d. Ausg. Berlin 1927. Hrsg. v. Bernhard Groethuysen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Durkheim, Émile: *Die Regeln der soziologischen Methode* [*Les règles de la méthode sociologique*, 1895]. Übers. u. eingel. v. René König. – 3. Aufl. (1. Aufl. 1976). – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995 (stw, Bd. 464).
- Elias, Norbert: *Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [entst. 1936–1939]. 2 Bde. Bd. I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes; Bd. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation – 22., neu durchges. u. erw. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999 (= stw, Bde. 158 & 159).
- „Zivilisation und Gewalt“ [1980]. In: *Lebenswelt und Soziale Probleme – Verhandlungen des 20. dt. Soziologentages zu Bremen*, i. A. der Dt. Gesellschaft für Soziologie hrsg. v. Joachim Matthes. Frankfurt a. M. [u. a.]: Campus Verl., 1981.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [*Surveiller et punir. La naissance de la prison*, 1975]. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994 (= stw, Bd. 2271).
- *Sexualität und Wahrheit, I: Der Wille zum Wissen* [*Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir*, 1976]. Übers. v. Ulrich Raulff & Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (= stw, Bd. 716).

- „Was ist Aufklärung?“. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. IX: Gegenwart. Hrsg. v. Pirmin Stekeler-Weithofer. Stuttgart: Reclam, 2004 (= RUB, Nr. 18267), S. 53–61; vgl. Eva Erdmann, Rainer Forst & Axel Honneth (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. & New York: Campus-Verl., 1990, S. 48–53.
- Freud, Sigmund: „Das Ich und das Es“ [1923]. In: *Ders.: Studienausgabe*. 11 Bde. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich [u. a.]. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000 [Abk.: *StudA*], Bd. III: Psychologie des Unbewußten. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000, S. 273–330.
- „Das Unbehagen in der Kultur“ [1930]. In: *StudA*, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/ Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000, S. 191–270.
- „Die Zukunft einer Illusion“ [1927]. In: *StudA*, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/ Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000, S. 135–189.
- „Jenseits des Lustprinzips“ [1920]. In: *StudA*, Bd. III: Psychologie des Unbewußten. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000, S. 213–272.
- „Trauer und Melancholie“ [1917, entst. 1915]. In: *StudA*, Bd. III: Psychologie des Unbewußten. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000, S. 193–212.
- „Triebe und Tribschicksale“ [1915]. In: *StudA*, Bd. III: Psychologie des Unbewußten. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000, S. 75–102.
- Gadamer, Hans-Georg: „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest“ [1977]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. 9 Bde., Bd. VIII: Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1993, S. 94–142.
- „Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ [1965]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. 9 Bde., Bd. I. – 5., durchges. u. erw. Aufl. (1. Aufl. 1965). – Tübingen: Mohr (Siebeck), 1986.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt* [1940]. Mit einer Einf. v. Karl-Siegbert Rehberg. – 14. Aufl. (1. Aufl. 1950). – Wiebelsheim: AULA-Verl., 2004.
- „Über kulturelle Kristallisation“. In: *Ders.: Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied/ Berlin: Luchterhand, 1963 (= Soziologische Texte, Bd. 17), S. 311–328.
- Habermas, Jürgen: „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“. In: *Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, S. 9–33.
- *Erkenntnis und Interesse* [1968]. – 10. Aufl. mit einem neuen Nachw. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994 (= stw, Bd. 1).
- „Hegels Begriff der Moderne“. In: *Ders.: Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, S. 34–58.
- Haraway, Donna: „Primatologie ist Politik mit anderen Mitteln“ [1981]. In: Barbara Orland & Elvira Scheich (Hrsg.): *Das Geschlecht der Natur. Feministische Beiträge zur Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 136–198.
- Heidegger, Martin: „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“ [Vorl. Sommersemester 1928]. In: *Ders. Gesamtausgabe*, Abt. II: Vorl. 1919–1944, Bd. XXVI. Hrsg. v. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979.
- *Sein und Zeit* [1926]. – 19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., anhand der Gesamtausgabe durchges. Aufl. mit den Randbem. aus dem Handexemplar des Autors im Anh. – Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- *Übungen für Anfänger: Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Vorl. Wintersemester 1936/37. Nach einer Seminar-Mitschrift v. Wilhelm Hallwachs].

- Mit einem Essay v. Odo Marquard hrsg. v. Ulrich von Bülow. Stuttgart: Offizin Chr. Scheufele, 2005 (= Marbacher Bibl. der Dt. Schillergesellschaft Marbach am Neckar. Hrsg. v. Ulrich von Bülow & Jochen Meyer).
- *Was heißt denken?* [Vorl. Wintersemester 1951/52]. Mit einem Nachw. v. Heinrich Hüni. – Nach der 4., durges. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1984. – Stuttgart: Reclam, 1992 (= RUB, Nr. 8805).
- Hoffmannsthal, Hugo von: „Ein Brief“ [erstmalig ersch. in: *Der Tag* (Berliner Literaturzeitung) vom 18.10.1902]. In: *Ders.: Sämtliche Werke. – Kritische Ausgabe.* – Veranstat. vom Freien Deutschen Hochstift. Hrsg. von Rudolf Hirsch [u. a.], Bd. XXXI: Erfundene Gespräche u. Briefe. Hrsg. v. Ellen Ritter. Frankfurt a. M.: Fischer, 1991, S. 45–55.
- Husserl, Edmund: „Logische Untersuchungen II“ [Halle 1901]. In: *Ders.: Gesammelte Werke. – Husserliana.* – 39 Bde., Bd. XIX (2 Bde.): Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Unters. zur Phänomenologie u. Theorie der Erkenntnis. Hrsg. v. Ursula Panzer. – Nach der 1. Aufl. (1901) und 2. Aufl. (1921), erg. durch Annotationen u. Beiblätter aus dem Handexemplar. – Den Haag [u. a.]: Martinus Nijhoff, 1984.
- „Philosophie als strenge Wissenschaft“ [in: *Logos*, Bd. I (1910/11), S. 289–341]. In: *Ders.: Gesammelte Werke. – Husserliana.* – 39 Bde., Bd. XXV: Aufsätze u. Vorträge (1911–1921). Hrsg. v. Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp. Den Haag [u. a.]: Martinus Nijhoff, 1987, S. 3–63.
- James, William: „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus“ [Vorl. von 1907]. In: Rüdiger Bubner (Hrsg.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. VIII: 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Reiner Wiehl. – Bibliogr. erneuerte Ausg. (1. Aufl. 1981). – Stuttgart: Reclam, 1995 (= RUB, Nr. 9918), S. 428–454; vgl. *Texte der Philosophie des Pragmatismus*. Übers. v. Wilhelm Jerusalem. Mit einer Einl. hrsg. v. Ekkehard Martens. Stuttgart: Reclam, 1975 (= RUB, Nr. 9799[3]), S. 161–187.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben (Organismus und Freiheit). Ansätze zu einer philosophischen Biologie* [*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1963]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984 (= stw, Bd. 1085).
 - „Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus“. In: *Ders.: Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen.* – 2. Aufl. (1. Aufl. 1963). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 165), S. 5–25.
- Kafka, Franz: „Nachgelassene Fragm.“. In: *Ders.: Gesammelte Werke.* 8 Bde. Hrsg. v. Max Brod, Bd. 6: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande u. andere erzählende Prosa aus dem Nachlaß. – Ungekürzte Ausg. (1. Aufl. 1983). – Frankfurt a. M.: Fischer, 1998; darin:
- „Das dritte Oktavheft“, S. 76.
 - „Fragm. vom 16. Sept. 1920“, S. 220.
- Luhmann, Niklas: „Soziale Aufklärung“ [nach der Antrittsvorlesung in Münster 1967]. In: *Ders.: Soziologische Aufklärung*, Bd. I: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. – 7. Aufl. – Wiesbaden: Verl. für Sozialwiss. (VS), 2005, S. 83–115.
- Liotard, Jean-François: „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. IX: Gegenwart. Hrsg. v. Pirmin Stekeler-Weithofer. Stuttgart: Reclam, 2004 (= RUB, Nr. 18267), S. 62–67.
- „Das postmoderne Wissen. Ein Bericht“ [*La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris 1979]. Übers. v. Otto Pfersmann, hrsg. v. Peter Engelmann. – 2. Aufl. (1. Aufl. 1986). – Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1993 (= Ed. Passagen, Bd. 7).

- „Grundlagenkrise“. In: Rüdiger Bubner (Hrsg.): *Argumentation in der Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Rubrecht, 1986 (= Neue Hefte für Philos., Bd. 26), S. 1–33.
- Mach, Ernst: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis der Physischen zum Psychischen* [2. Aufl. 1900; zuerst u. d. T. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena 1886]. – Nachdr. der 9. Aufl., ersch. Jena: Gustav Fischer, 1922. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1991.
- *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung* [1905]. – Unveränd. reprograf. Nachdr. der 5., mit der 4. übereinstimmenden Aufl., ersch. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1926. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1991.
- *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* [1896]. – Neudr. der 5., mit der 4., verm. und durchges. Aufl. übereinstimmenden Aufl., ersch. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1926. – Wien [u. a.]: Böhlau Verl., 1986.
- Marcuse, Herbert: „Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud“ [*Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, 1955]. In: *Ders. Schriften*, Bd. V. Übers. von Marianne von Eckhardt-Jaffe. – Nach der 1. dt. Ausg. von 1957. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- „Über den affirmativen Charakter der Kultur“ [1937]. In: *Ders.: Kultur und Gesellschaft, Bd. I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 101), S. 56–101.
- Natorp, Paul: *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. – Nach der 2. Aufl. von 1921 (1. Aufl. 1902). – Hamburg: Meiner, 2004 (= PhB, Bd. 471); darin: Metakritischer Anhang (1920): *Logos – Psyche – Eros*, S. 457–513.
- Nietzsche, Friedrich: „Also Sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen“ [1882]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. 23 Bde. Hrsg. v. Richard Oehler, Max Oehler & Friedrich Chr. Würzbach. – *Musarionausgabe*. – München: Musarion Verl., 1922 ff. [Abk.: *MusA*], Bd. XIII. München: Musarion Verl., 1925.
- „Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt“ [1889]. In: *MusA*, Bd. XVII. München: Musarion Verl., 1926, S. 51–159.
- „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ [1885]. In: *MusA*, Bd. XV: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. München: Musarion Verl., 1925, S. 1–267.
- „Menschliches – Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister“ [2 Bde. Bd. I: 1878; Bd. II: 1879]. In: *MusA*, Bde. VIII & IX. München: Musarion Verl., 1923.
- „Nachgelassene Fragmente“ [Herbst 1881]. In: *MusA*, Bd. XXI: *Autobiogr. Schriften u. Aufzeichnungen*. München: Musarion Verl., 1928.
- „Nachgelassene Fragmente“ [Herbst 1884 – Herbst 1885]. In: *MusA*, Bd. XIX: *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe*. München: Musarion Verl., 1926.
- „Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift“ [1887]. In: *MusA*, Bd. XV: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. München: Musarion Verl., 1929, S. 269–449.
- Peirce, Charles Sanders: „*Principles of Philosophy*“. In: *Ders.: The Collected Papers*. Hrsg. v. Charles Hartshorne & Paul Weiss (Bde. I–VI) sowie Arthur W. Burks (Bde. VII & VIII), Bd. I. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1931.
- Popper, Karl R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde [The open Society an Its Enemies*, 1945]. 2 Bde. Bd. I: *Der Zauber Platons [The Spell of Plato]*. Übers. v. Paul K. Feyerabend. – 7. Aufl., mit weitgehenden Verbesserungen u. neuen Anhängen (1. Aufl. Bern: Francke, 1957). – Tübingen: Mohr (Siebeck), 1992.

- *The Logic of Scientific Discovery* [*Die Logik der Forschung*, 1934]. – Nachdr. der 1. Aufl. London 1959. – London [u. a.]: Routledge, 2002.
- Rickert, Heinrich: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [⁶1926]. Mit einem Nachw. hrsg. v. Friedrich Vollhardt. – Nach der 6. und 7. durchges. u. erg. Aufl., Tübingen 1926. – Stuttgart: Reclam, 1986 (= RUB, Nr. 8356[2]).
- Rorty, Richard McKay (Hrsg.): *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method with two Retrospective Essays* [1967]. Chicago: Univ. Press, 1992.
- Sartre, Jean Paul: „Das Sein und das Nichts Versuch einer phänomenologischen Ontologie“ [*L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943]. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. Hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Übers. v. Traugott König & Hans Schöneberg, Bd. III: Philos. Schriften I. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Simmel, Georg: „Die Großstädte und das Geistesleben“ [1903]. In: *Ders.: Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Otthein Rammstedt. Bd. VII: Aufsätze u. Abh. 1901–1908. Hrsg. v. Rüdiger Kramme [u. a.]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 116–131.
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. [2 Bde: Bd. I: Gestalt und Wirklichkeit, Wien 1918; Bd. 2: Welthistorische Perspektiven, München 1922]. München: Beck, 1958/59.
- Whitehead, Alfred North: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. – *Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927-28*. – New York: Free Press, 1979.
- Wiener, Norbert: *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine* [*Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, 1948]. Übers. v. Egbert Heinrich Serr, unter Mitarb. v. Ernst Henze. Düsseldorf, Wien, New York, Moskau: Econ Verl., 1992.
- Windelband, Wilhelm: „Geschichte und Naturwissenschaft“ [1894]. In: *Ders.: Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2 Bde., Bd. II. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1911.
- Wittgenstein, Ludwig: „*Tractatus logico-philosophicus*“ [1918]. In: *Ders.: Werkausgabe*. Bd. I: *Trac. log.-philos.* Tagebücher 1914–1916. Philos. Untersuchungen. – Neu durchges. v. Joachim Schulte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984 (= stw, Bd. 501), S. 7–85.

2. Sekundärliteratur

a) Lexika und Nachschlagewerke

- Eisler, Rudolf: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*. – Repr. Nachdr. der Ausg. Berlin 1930. – Hildesheim: Georg Olms, 1964.
- *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. – Unveränd. Neudr. der Ausg. Berlin, 1912. – Vaduz: Topos-Verl., 1977.
- *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. 2 Bde. – 3., völlig Neubearb. Aufl. – Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Söhne, 1910.
- Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. v. Jürgen Mittelstraß. – 2., neu bearb. u. wesentlich erg. Aufl. – Stuttgart [u. a.]: Metzler, 2005.
- Gemoll, Wilhelm & Vretska, Karl: *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. – 10., neu bearb. Aufl. – München, Düsseldorf, Stuttgart: Oldenbourg, 2006.

- Grimm, Jacob & Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akad. der Wiss. u. der Akad. der Wiss. zu Göttingen. – Neuausg. 33 Bde. (1. Aufl. 16 Bde. Leipzig 1854–1860). – Stuttgart: Hirzel, 2007; darin:
- Art. „Achtung“, Bd. I, Sp. 172;
 - Art. „Gebrauchen“, Bd. IV, Sp. 1826;
 - Art. „Glänzen“, Bd. VII, Sp. 7627;
 - Art. „Gunst“, Bd. IX, Sp. 1108;
 - Art. „Neigung“, Bd. XIII, Sp. 579;
 - Art. „Schimmern“, Bd. XV, Sp. 162;
 - Art. „Thatsache“, Bd. XXI, Sp. 322.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter† & Karlfried Gründer. – Völlig neu bearb. Ausg. des Wörterbuchs der philos. Begriffe v. Rudolf Eisler. – Basel: Schwabe, 1971 ff.; darin:
- Pieper, A.: Art. „Imperative, kategorischer Imperativ“, Bd. IV, S. 242–258;
 - Pohlmann, R.: Art. „Autonomie“, Bd. I, S. 701–719;
 - Schlüter, H.: Art. „Teleologie; teleologisch“, Bd. X, S. 970–979.
- Kindlers Neues Literatur Lexikon*. Hrsg. v. Walter Jens. München: Kindler, 1988 ff.; darin:
- Tamara Trautner: Art. „Alain: Les Propos“, Bd. I, S. 218–220.
- Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Begr. v. Friedrich Kirchner & Carl Michaelis. Fortges. v. Johannes Hoffmeister. Vollst. neu hrsg. v. Arnim Regenbogen u. Uwe Meyer. Hamburg: Meiner, 1998 (= PhB, Bd. 500).

b) Monographien und Bücher

- Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*. 2 Bde., Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. – 2. Aufl. (1. Aufl. 1980). – München: C. H. Beck, 2002 (= Beck'sche Reihe, Bd. 319).
- Baum, Angelika: *Selbstgefühl und reflektierte Neigung: Ästhetik und Ethik bei Shaftesbury*. – Zugl.: Zürich, Univ., Diss, 1997. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001 (= Problemata, Bd. 143).
- Berlin, Isaiah: „Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert“. In: Ders.: *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte* [*The crooked timber of humanity*, 1959]. Übers. v. Reinhard Kaiser, hrsg. v. Henry Hardy. Frankfurt a. M.: Fischer, 1992, S. 97–122.
- Bertram, Georg W.: *Kunst. Eine Philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 18379).
- Böhme, Hartmut & Matussek, Peter & Müller, Lothar: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 2000.
- Böhler, Michael J.: *Soziale Rolle und ästhetische Vermittlung. Studien zur Literatursoziologie von A. G. Baumgarten bis F. Schiller*. Bern & Frankfurt a. M.: Lang, 1975.
- Bredenkamp, Horst: *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kustkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*. – Überarb. Neuausgabe (1. Ausg. 1993). – Berlin: Wagenbach, 2000 (= Wagenbach Tb., Bd. 361).

- Bürger, Christa: *Der Ursprung der bürgerlichen Institution Kunst im höfischen Weimar. Literatursoziologische Untersuchung zum klassischen Goethe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- Dreyfus, Hubert L. & Dreyfus, Stuart E.: *Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der Denkmachine und dem Wert der Intuition [Mind over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer, New York 1986]*. Übers. v. Michael Mutz, hrsg. v. Ludwig Moos & Manfred Waffender. – Nachdr. der 1. Aufl. von 1987. – Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Früchtel, Josef: *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*. – Zugl.: Frankfurt a. M., Univ., Habil., 1994. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Gerhardt, Volker: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002 (= RUB, Nr. 18235).
- *Partizipation: Das Prinzip der Politik*. München: Beck, 2007.
- Gethmann, Carl Friedrich: *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: de Gruyter, 1993 (= Philos. u. Wissenschaft. Transdisziplinäre Studien, Bd. 3).
- Geulen, Eva: *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002 (= stw, Bd. 1577).
- Henrich, Dieter: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus Tübingen – Jena (1790–1794)*. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2003.
- Jäger, Michael: *Kommentierende Einführung in Baumgartens ‚Aesthetica‘. Zur entstehenden wissenschaftlichen Ästhetik des 18. Jahrhunderts in Deutschland*. Hildesheim & New York: Georg Olms Verl., 1980 (= Philos. Texte & Studien, Bd. 1).
- Jauß, Hans Robert: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg: Meiner, 2002.
- Kortum, Hans: *Charles Perrault und Nicolas Boileau: der Antike-Streit im Zeitalter der klassischen französischen Literatur*. Berlin: Rütten & Loening, 1966.
- Korff, Hermann August: *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte [1940]*. 4 Bde. – Unveränd. Nachdr. der 4., durchges. Aufl. (1. Aufl. 1923). – Leipzig: Koehler & Amelang, 1958.
- Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. – Zugl.: Berlin, Freie Univ., Habil., 1999. – München: Fink, 1999.
- Kühn, Manfred: *Kant. Eine Biographie [Kant. A Biography 2001]*. Übers. v. Martin Pfeiffer. München: Beck, 2003.
- Lehmann, Harry: *Die flüchtige Wahrheit der Kunst. Ästhetik nach Luhmann*. – Zugl.: Potsdam, Univ. Diss. 2003. – München [u. a.]: Fink, 2006.
- Leverkühn, André: *Das Ethische und das Ästhetische als Kategorien des Handelns: Selbstwerdung bei Søren Aabye Kierkegaard*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York & Wien: Lang, 2000.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. – Nach der 2. Aufl. New York 1949 (1. Aufl. 1939). – Hamburg: Meiner, 1995 (= PhB, Bd. 480); darin: Einl.: Goethe und Hegel, S. 17–43.

- Lovejoy Arthur, Oncken: *The Great Chain of Bein: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1936.
- Lühe, Irmela von der: *Natur und Nachahmung. Untersuchungen zur Batteux-Rezeption in Deutschland*. Bonn: Bouvier Verl. Herbert Grundmann, 1979 (= Abh. zur Kunst-, Musik- u. Literaturwissenschaft, Bd. 283).
- Menninghaus, Winfried: *Lob des Unsinnns. Über Kant, Tieck und Blaubart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Muehleck-Müller, Cathleen: *Schönheit und Freiheit. Die Vollendung der Moderne in der Kunst. Schiller - Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989 (= Epistemata. Würzburger wiss. Schriften. Reihe Literaturwiss., Bd. 36).
- Neymeyr, Barbara: *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*. Berlin & New York: de Gryter, 1996 (= Quellen u. Studien zur Philos. Hrsg. v. Jürgen Mittelstraß, Günther Patzig, Wolfgang Wieland, Bd. 42).
- Paetzold, Heinz: *Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer*. Wiesbaden: Steiner, 1983.
- Rattner, Josef & Danzer, Gerhard: *Europäische Moralistik in Frankreich von 1600 bis 1950*. Würzburg: Konigshausen & Neumann, 2006; darin: Alain - Moralistik als philos. Feuilletonismus, S. 169–178.
- Rechenauer, Georg: *Thukydides und die hippokratische Medizin. Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*. Hildesheim, Zürich, New York: Gerog Olms, 1991 (= Spudasmata, Bd. 47).
- Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001 (= Philos. Abh., Bd. 81).
- Rengakos, Antonios: *Form und Wandel des Machtdenkens der Athener bei Thukydides*. Stuttgart: Steiner, 1984 (= Hermes Einzelschriften, Bd. 48).
- Sainsbury, Richard Mark: *Paradoxien. Erweiterte Ausgabe [Paradoxes. Second Edition, 1995]*. Übers. v. Vincent C. Müller. Stuttgart: Reclam, 2001 (= RUB, Nr. 18135).
- Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001 (= stw, Bd. 1524).
- Schneider, Martin: *Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem*. Stuttgart: Steiner, 1993 (= *Studia Leibnitiana Supplementa*. Hrsg. v. G. H. R. Parkinson, Heinrich Schepers & Willhelm Totok, i. A. der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V., Bd. 29).
- Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*. München: Hanser, 2000.
- Segreff, Klaus-Werner: *Moses Mendelssohn und die Aufklärungsästhetik im 18. Jahrhundert*. Bonn: Bouvier Verl., 1984 (= Abh. zur Philos., Psychologie und Pädagogik, Bd. 187).
- Semsch, Klaus: *Abstand von der Rhetorik. Strukturen und Funktionen ästhetischer Distanznahme in der ‚ars rhetorica‘ bei den Französischen Enzyklopädisten*. Hamburg: Meiner, 1999 (= Studien zum 18. Jh., Bd. 25).
- Sokal, Alan & Bricmont, Jean: *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen [Impostures Intellectuelles, 1997]*. München: Beck, 1999.
- Stroh, Wilfried: *Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer großen Sprache*. Berlin: List, 2008.
- Taureck, Bernhard H. F.: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004 (= stw, Bd. 1666).

- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* [*Sources of the Self*, 1994]. Übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996 (= stw, Bd. 1233).
- Witte, Egbert: *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A. G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2000 (= Studien u. Materialien zur Geschichte der Philos. Begr. v. Heinz Heimsoeth, Giorgio Tonelli & Yvon Belaval. Hrsg. v. Bernd Dörflinger & Gerhard Funke, Bd. 53).
- Wyss, Beat: *Trauer der Vollendung. Von der Ästhetik des Deutschen Idealismus zur Kulturkritik an der Moderne*. – 2., verb. u. erw. Aufl. (1. Aufl. 1985). – München: Matthes & Seitz, 1989.
- Zeller, Eduard: *Platonische Studien*. Tübingen: C.F. Osiander, 1839.

c) Aufsätze in Editionen und Zeitschriften

- Angehrn, Emil: „Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis“. In: Friedrich Jaeger & Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. 3 Bde., Bd. I: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart & Weimar: Metzler, 2004, S. 385–400.
- Bassenge, Friedrich: „Einführung in die Ästhetik Diderots“. In: Ders.: (Hrsg.): *Denis Diderot: Ästhetische Schriften*. Übers. v. Friedrich Bassenge & Theodor Lücke. 2 Bde. Bd. I. (West-)Berlin: Verl. Das europäische Buch, 1984, S. V–LXXXVIII.
- Barrett, Cyril: „Ethik und Ästhetik sind Eins“. In: *Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums 15 bis 21 August 1983*. Wien 1984, Teil I: Ästhetik, S. 17–22.
- Bergengruen, Maximilian & Borgards, Roland & Lehmann, Johannes Friedrich: „Einl.“. In: Dies. (Hg.): *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001 (= Stiftung für Romantikforschung, Bd. 16). S. 7–14.
- Best, Otto F.: „Einleitung“. In: Ders. (Hrsg.): *Moses Mendelssohn: Ästhetische Schriften in Auswahl*. – 2., unveränd. Aufl. (1. Aufl. v. 1974). – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1986 (= Texte zur Forschung, Bd. 14), S. 1–24.
- Birnbacher, Dieter: „Das gute Leben“. In: Ders. & Norbert Hoerster (Hrsg.): *Texte zur Ethik*. – 9. Aufl. (1. Aufl. 1976). – München: Dt. Tb. Verl., 1993, S. 270–275.
- Bittner, Rüdiger: „Vorwort“. In: Ders. (Hrsg.): *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975 (= stw, Bd. 59), S. 9–23.
- Blumenberg, Hans: „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“ [Dt. Erstveröff.; Erstdr. ital., in: *Il Verri* (Mailand), Bd. 35/6 (1971), S. 49–72]. In: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. – Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1981. – Stuttgart: Reclam, 1996 (= RUB, Nr. 7715), S. 104–136.
- „Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen“ [erstmalig in: *Studium Generale*, Bd. 10 (1957), S. 266–283]. In: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. – Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1981. – Stuttgart: Reclam, 1996 (= RUB, Nr. 7715), S. 55–103.
- Bollacher, Martin: „[Kommentar zu] Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“. In: *J.G. Herder: Werke in 10 Bänden*. Hrsg. v. Günther Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack [u. a.]. – Bd. VI: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hrsg. v. M. Bollacher. Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker Verl., 1989 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 41), S. 899–1153.

- (mit: Jürgen Brummack): „[Kommentar zu] Herders *Plastik*“. In: *Herder Werke* (ebd.), Bd. IV: Schriften zu Philos., Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hrsg. u. komm. von J. Brummack & M. Bollacher. Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker-Verl., 1994 (= Bibl. dt. Klassiker, Bd. 105), S. 997–1075.
 - (mit: Jürgen Brummack): „[Kommentar zu] Herders *Zum Sinn des Gefühls*“. In: *Herder Werke* (ebd.), Bd. IV (ebd.), S. 978–996.
- Bredenkamp, Horst: „Autonomie und Askese“. In: *Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie*. Mit Beitr. v. Michael Müller, Horst Bredenkamp, Berthold Hinz, Franz-Joachim Verspohl, Jürgen Fredel, Ursula Apitzsch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 592), S. 88–172.
- Dann, Otto: „Nachwort“. In: Ders. (Hrsg.): *Friedrich Schiller. Universalhistorische Schriften*. Frankfurt a. M. & Leipzig: Insel, 1999, S. 146–167.
- Frommel, Monika: „Die Paradoxie vertraglicher Sicherung bürgerlicher Rechte. Kampf ums Recht und sinnlose Aktion“. In: *Kleist-Jahrbuch* (1988/89), i. A. des Vorstandes der Heinrich-von-Kleist-Gesellschaft hrsg. v. Hans Joachim Kreutzer. Berlin: Schmidt, 1988, S. 357–374.
- Gamm, Gerhard & Kimmerle, Gerd: „Vorwort“. In: Dies. (Hrsg.): *Ethik und Ästhetik: nach-metaphysische Perspektiven*. Tübingen: Ed. Diskord, 1990 (= Tübinger Beitr. zu Philos. u. Gesellschaftskritik. Hrsg. v. G. Gamm & G. Kimmerle, Bd. II), S. 7–10.
- Grimminger, Rolf: „Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts“. In: Ders. (Hrsg.): *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789*. – 2., durchges. Aufl. (1. Aufl. 1980). – München: Hanser, 1984 (= Hansers Sozialgeschichte der dt. Literatur, Bd. 3), S. 15–99.
- Günther, Klaus: „Das gute und schöne Leben. Ist moralisches Handeln ästhetisch und läßt sich aus ästhetischer Erfahrung moralisch lernen?“. In: Gerhard Gamm & Gerd Kimmerle (Hrsg.): *Ethik und Ästhetik: nach-metaphysische Perspektiven*. Tübingen: Ed. Diskord, 1990 (= Tübinger Beitr. zu Philos. u. Gesellschaftskritik. Hrsg. v. G. Gamm & G. Kimmerle, Bd. II), S. 11–37.
- Hinderer, Walter: „Utopische Elemente in Schillers ästhetischer Anthropologie.“ In: Hiltrud Gnüg (Hrsg.): *Literarische Utopie-Entwürfe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982 (= Suhrkamp Tb. Materialien, Bd. 2012), S. 173–186.
- Hinz, Berthold: „Zur Dialektik des bürgerlichen Autonomie-Begriffs“. In: *Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie*. Mit Beitr. v. Michael Müller, Horst Bredenkamp, Berthold Hinz, Franz-Joachim Verspohl, Jürgen Fredel, Ursula Apitzsch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 592), S. 173–198.
- Jahnke, Wolfgang: „Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit“. In: *Kantstudien. Philos. Zs. der Kant-Gesellschaft*. Hrsg. v. Gottfried Martin, Bd. 58 (1967), S. 433–457.
- Janik, Allan: „Das Ästhetische im Ethischen und das Ethische im Ästhetischen“. In: Wilhelm Lütterfelds & Stefan Majetschak (Hrsg.): *„Ethik und Ästhetik sind Eins“*. Beiträge zu Wittgensteins Ästhetik und Kunstphilosophie. Frankfurt a. M., Berlin, Bern [u.a.]: Lang, 2007. (= Wittgenstein Studien. Hrsg. von der Internationalen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft e.V. [ILWG], Bd. 15), S. 11–20.

- Jauß, Hans Robert: „Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno“. In: Ders.: *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989 (= stw, Bd. 864), S. 67–103.
- „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität“. In: Ders.: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (= Ed. Suhrkamp, Bd. 418), S. 11–66.
 - „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“. In: *Literaturgeschichte als Provokation* (ebd.), S. 144–207.
- Klinger, Cornelia: „Über einige Verschiebungen im Verhältnis von Ethik und Ästhetik in der Gegenwart“. In: Karlheinz Barck & Richard Faber (Hrsg.): *Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, S. 199–217.
- Kulenkampff, Jens: „Vorwort“. In: Ders. (Hrsg.): *Materialien zu Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974 (= stw, Bd. 60), S. 8–31.
- „Friedrich Schiller: Vollständiges Verzeichnis der Randbemerkungen in seinem Handexemplar der *Kritik der Urteilskraft*“. In: Ders. (Hrsg.): *Materialien zu Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974 (= stw, Bd. 60), S. 127 f. [Anm. 2 bis 7].
- Man, Paul de: „Phänomenalität und Materialität bei Kant.“ In: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Übers. v. Jürgen Blasius, hrsg. v. Christoph Menke. – Dt. Erstausg. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= Aesthetica. Hrsg. v. Karl Heinz Bohrer. Ed. Suhrkamp, Bd. 1682: N. F., Bd. 682), S. 9–38.
- Mensching, Günther: „Einleitung“. In: *Jean Le Rond d’Alembert: Einleitung zur Enzyklopädie [Discours préliminaire de l’Encyclopédie, 1751]*. Durchges. u. mit einer Einl. hrsg. v. Günther Mensching. Hamburg: Meiner, 1997 (= PhB, Bd. 473), S. VII–XLIX.
- „Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte“. In: Ders. & Georgi Kapriev (Hrsg.): *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*. Sofia: Publishing House East-West, 2004, S. 9–24.
- Mutschler, Fritz-Heiner: „Nachwort“. In: *Lucius Annaeus Seneca: Vom glücklichen Leben [De vita beata, um 54–59 n. Chr.]*. Übers. u. hrsg. v. Fritz-Heiner Mutschler. – Lat.-dt. Parallelausg. Bibliogr. erg. Aufl. (1. Aufl. 1990). – Stuttgart: Reclam, 2005 (= RUB, Nr. 1849), S. 100–120.
- Nussbaum, Martha Craven: „Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature“. In: Dies.: *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992, S. 3–53.
- Oellers, Norbert: „Das verlorene Schöne in bewahrender Klage. Zu Schillers *Nänie*“. In: Ders.: *Friedrich Schiller. Zur Modernität eines Klassikers*. Hrsg. v. Michael Hoffmann. Frankfurt a. M. & Leipzig: Insel Verl., 1996, S. 178–191.
- „Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe“. In: *Modernität eines Klassikers* (ebd.), S. 81–99.
 - „›Mein Kopf ist ganz wüste‹. Der kranke Klassiker Schiller“. In: *Modernität eines Klassikers* (ebd.), S. 9–23.
- Recki, Birgit: „›Lebendigkeit‹ als ästhetische Kategorie“. In: Dies. & Barbara Naumann (Hrsg.): *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*. Berlin: Akad.-Verl., 2002 (= Studien aus dem Warburg-Haus, Bd. 5), S. 195–220.
- Riedel, Manfred: „Einleitung“. In: *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. v. Manfred Riedel. – Unveränd. Nachdr. der bibliogr. erg. Aufl. von 1985 (1. Aufl. 1974). – Stuttgart: Reclam, 2004 (= RUB, Nr. 9694), S. 3–20.

- Rubin, Gayle S.: „*The Traffic in Women: Notes on the ‚Political Economy‘ of Sex*“. In: Rayna R. Reiter (Hrsg.): *Toward an Anthropology of Women*. New York & London: Monthly Review Press, 1975 (= Monthly Review Paperback, Bd. 399), S. 157–210; vgl. dies.: „Der Frauentausch. Zur ‚politischen Ökonomie‘ von Geschlecht“. In: Gabriele Dietze & Sabine Hark (Hrsg.): *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie*. Königstein/ Taunus: Ulrike Helmer Verl., 2006, S. 69–122.
- Schneider, Norbert: „Ästhetische Geltungsansprüche“. In: *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Hrsg. v. Friedrich Jaeger & Burkhard Liebsch. 3 Bde. Bd. I: Grundlagen u. Schlüsselbegriffe. Stuttgart & Weimar: Metzler, 2004, S. 266–276 [Kap. 4.5].
- Schneider, Sabine M.: „Klassizismus und Romantik – zwei Konfigurationen der einen ästhetischen Moderne. Konzeptuelle Überlegungen und neuere Forschungsperspektiven“. In: *Jb. der Jean-Paul Gesellschaft*, 37. Jg. (2002), i. A. der Jean-Paul-Gesellschaft Bayreuth hrsg. v. Helmut Pfotenhauer. Weimar: H. Böhlhaus Nachf., 2002, S. 86–128.
- Schröder, Winfried: „Einleitung“. In: [Anonymus:] *Traktat über die drei Betrüger [Traité des trois imposteurs (L’esprit de Mr. Benoit de Spinosa)]*. Kritisch hrsg., übers., komm. u. mit einer Einl. vers. v. Winfried Schröder. – Franz.–dt. Parallelausg. – Hamburg: Meiner, 1992 (= PhB, Bd. 452), S. VII–XLIII.
- Schupp, Franz: „Die Philosophie der Aufklärung“. In: Ders.: *Geschichte der Philosophie im Überblick*. 3 Bde. Bd. III: Neuzeit. Hamburg: Meiner, 2003, S. 288–315 [Kap. 13].
- Schweizer, Hans Rudolf: „Einführung“. In: *A.G. Baumgarten: Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Übers. u. hrsg. v. Hans Rudolf Schweizer. – Lat.–dt. Parallelausg. – Hamburg: Meiner, 1983 (= PhB, Bd. 251), S. VII–XXII.
- Sokel, Walter H.: „Die politische Funktion botschaftsloser Kunst. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*“. In: Wolfgang Wittkowski (Hrsg.): *Revolution und Autonomie. Deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der Französischen Revolution. Ein Symposium*. Tübingen: Niemeyer, 1990, S. 264–272.
- Stierle, Karlheinz: „Für eine Öffnung des hermeneutischen Zirkels“. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* (1985) Bd. XVII. Hrsg. v. Karl Maurer. Amsterdam: Grüner, 1985, S. 340–354.
- Szondi, Peter: „Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit“. In: Ders.: *Poetik und Geschichtsphilosophie*. Hrsg. v. Senta Metz & Hans-Hagen Hildebrandt. Bd. I: Antike u. Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. Hegels Lehre von der Dichtung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974 (= stw, Bd. 40), S. 11–266.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf: „Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik“ [1867]. In: Rüdiger Bittner (Hrsg.): *Materialien zu Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975 (= stw, Bd. 59).
- Vollmer, Gerhard: „Paradoxien und Antinomien. Stolpersteine auf dem Weg zur Wahrheit“ [1990]. In: Paul Gayer & Roland Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Tübingen: Stauffenburg, 1992 (= Stauffenburg Colloquium, Bd. 21), S. 159–189.
- Vretska, Karl: „Anmerkungen“. In: Ders. (Hrsg.): *Platon: Der Staat (Politeia)*. – Unveränd. Nachdr. der 2., durchges. und verb. Aufl. von 1982 (1. Aufl. 1958). – Stuttgart: Reclam, 1999 (= RUB, Nr. 8205), S. 469–633.

- Weber-Schäfer, Peter: „Platons *Politeia*“. In: Ders. (Hrsg.): *Das politische Denken der Griechen. Klassische Politik von der Tragödie bis zu Pholybios*. München: List-Verl., 1969, S. 65–94.
- Welwei, Karl-Wilhelm: „Die Darstellung politischer Krisen im Geschichtswerk des Thukydides“. In: Géza Alföldy [u. a.] (Hrsg.): *Krisen der Antike. Bewußtsein und Bewältigung*. Düsseldorf: Schwann, 1975 (= Geschichte u. Gesellschaft. Bochumer Historische Studien, Bd. 13), S. 9–26.
- Wiehl, Reiner: „[Kommentar zu:] William James: Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus“ [1907]. In: Rüdiger Bubner (Hrsg.): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. VIII: 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Reiner Wiehl. – Bibliogr. erneuerte Ausg. (1. Aufl. 1981). – Stuttgart: Reclam, 1995 (= RUB, Nr. 9918), S. 426–428.
- Wiese, Benno von: „Die Utopie des Ästhetischen bei Schiller“. In: Ders.: *Zwischen Utopie und Wirklichkeit. Studien zur deutschen Literatur*. Düsseldorf: Bagel, 1963, S. 81–101.
- Wulf, Christoph & Kamper, Dietmar & Gumbrecht, Ulrich (Hrsg.): [Einleitung zu:] *Ethik der Ästhetik*. Berlin: Akad.-Verl., 1994, S. III–XI.

II. Register

1. Personenregister

A

Abaelard, d. i. Petrus Abaelardus (*Le Pallet bei Nantes 1079, †Saint-Marcel bei Chalon-sur-Saône 21.04.1142). 77

Abbé de Saint-Pierre, d. i. Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (*Saint-Pierre-Église 18.02.1658, †Paris 29.04.1743). 214

Adorno, Theodor W. (*Frankfurt a. M. 11.09.1903, †Visp (Kanton Wallis) 06.08.1969). 20, 26, 39, 40, 110, 128, 142, 244, 254, 257, 359, 372

Alain, d. i. Émile-Auguste Chartier (*Mortagne-au-Perche 03.03.1868, †Le Vésinet 02.6.1951). 360, 395 f., 399

Alembert, Jean Le Rond d' (*Paris 16.11.1717, †ebd. 29.10.1783). 29, 35, 37, 80, 85, 89, 91, 92-97, 187, 189, 225, 261, 274, 383

Alkibiades (*Athen um 451 v. Chr., †(ermordet) Melissa in Phrygien um 404 v. Chr.) 221

Anaximander aus Milet (*um 610 v. Chr., †um 547/46 v. Chr.) 170

Anders, Günther, eigentl. G. Stern (*Breslau 12.07.1902, †Wien 17.12.1992). 174

Anselm von Canterbury (*Aosta 1033, †Canterbury 21.04.1109). 76, 77, 171, 320

Aquin (s. Thomas von Aquin).

Aristoteles (*Stagira [östlich Chalkidike] 384 v. Chr., †bei Chalkis [auf Euböa] 322 v. Chr.). 14, 28, 30, 37, 53, 63, 66, 76, 109, 115, 159, 170 f., 173, 176, 188, 194, 220, 263, 274 f., 309, 314, 330, 346, 381

Augustenburg, Friedrich Christian, d. i. Friedrich Christian II. Herzog von Holstein-Sonderburg-Augustenburg (*Augustenburg 28.09.1765, †ebd. 14.06.1814). 41, 150, 243, 250

Augustinus, Aurelius (*Tagaste (Numidien) 13.11.354, †Hippo Regius 28.08.430). 68, 172 f., 281

Avenarius, Richard (*Paris 19.11.1843, †Zürich 18.08.1896). 374

B

Bacon, Francis (*London 22.01.1561, †ebd. 09.04.1626). 78, 95, 168, 188

Baumgarten, Alexander Gottlieb (*Berlin 17.06.1717, †Frankfurt (Oder) 26.05.1762). 5 f., 8, 14, 98-104, 112, 128, 145-147, 175, 226, 248, 261, 286, 287, 290, 293, 318, 326, 399

Benjamin, Walter [Benedix Schönflies] (*Berlin 15.07.1892, †(Suizid) Port-Bou [Katalonien] 27.09.1940) 26, 373

Bentham, Jeremy (*London 15.02.1748, †ebd. 06.06.1832). 182, 330

Bergson, Henri (*Paris 18.10.1859, †ebd. 04.01.1941). 360

Berkeley, George (*Disert Castle (County Kilkenny) 12.03.1685, †Oxford 14.01.1753). 75, 77, 263

Blumenbach, Johann Friedrich (*Gotha 11.05.1752, †Göttingen 22.01.1840). 86, 300

Bodmer, Johann Jakob (*Greifensee bei Zürich 19.07.1698, †Gut Schönenberg bei Zürich 02.01.1783). 85, 101, 287

Boëthius, Anicius Manlius Severinus (*Rom um 475, †(hingerichtet) Pavia um 526). 77

Boileau, d. i. Nicolas Boileau-Despréaux (*Paris 01.11.1636, †ebd. 13.03.1711). 75, 186, 187, 263 f., 271, 276-278, 287

Bouhours, Dominique (*Paris 15.05.1628, †ebd. 27.05.1702). 98 f., 264, 279, 285

Bouterwek, Friedrich Ludewig (*Oker (Harz) 15.04.1766, †Göttingen 09.08.1828). 177 f.

Breitinger, Johann Jakob (*Zürich 01.03.1701, †ebd. 14.12.1776). 85, 287

Brentano, Franz (*Marienberg [heute zu Osterspai, bei Boppard] 16.01.1838, †Zürich 17.03.1917). 368

- Brown, Thomas (*Edinburgh 1778, †ebd. 1820). 77
- Bruno, Giordano [Filippo Bruno] (*Nola bei Neapel 1548, †(hingerichtet) Rom 17.02.1600). 230
- Brunschvicg, Léon (*Paris 10.11.1869, †Aixles-Bains 18.01.1944). 360
- Büchner, Ludwig (*Darmstadt 29.03.1824, †ebd. 01.05.1899). 360
- Burke, Edmund (*Dublin 12.01.1729, †Beaconsfield 09.07.1797). 59, 60, 75, 97, 145-147, 219, 261, 267-273, 283, 371
- Butler, Joseph (*Wantage 18.05.1692, †Bath 16.06.1752). 357

C

- Campanella, Tommaso (*Stilo [Kalabrien], 05.09.1568, †Paris 21.05.1639). 188
- Canterbury (s. Anselm von Canterbury).
- Carnap, Rudolf (*Ronsdorf [heute zu Wuppertal] 18.05.1891, †Santa Monica 14.09.1970). 375
- Cassirer, Ernst (*Breslau 28.07.1874, †New York 13.04.1945). 3, 13, 17, 23, 26, 28-32, 41 f., 53, 60, 75, 83, 85 f., 87, 99, 100-102, 128, 132, 137, 175, 178, 182, 195 f., 219, 255, 261-268, 270, 273, 276 f., 279 f., 284 f., 287, 308, 313, 326, 339, 355 f., 358, 366, 375, 380, 387
- Cicero, Marcus Tullius (*Arpino 03.01.106 v. Chr., †(ermordet) bei Formia 07.12.43 v. Chr.). 289
- Cohen, Hermann (*Coswig 04.07.1842, †Berlin 04.4.1918). 28, 365 f., 392
- Comte, Auguste, d. i. Isidore Marie Auguste François Xavier Comte (*Montpellier 19.01.1798, †Paris 05.09.1857). 359
- Condillac, Étienne Bonnot de (*Grenoble 30.09.1715, †Abtei Flux bei Beaugency [Département Loiret] 03.08.1780). 47, 75, 84, 88-90, 147, 277, 285
- Corneille, Pierre (*Rouen 06.06.1606, †Paris 01.10.1684). 187
- Croce, Benedetto (*Pescasseroli (Provinz L'Aquila) 25.02.1866, †Neapel 20.11.1952). 360

D

- Darwin, Charles Robert (*The Mount bei Shrewsbury 12.02.1809, †Down House [heute zu London] 19.04.1882). 86, 363
- Deleuze, Gille (*Paris 18.01.1925, †(Suizid) ebd. 04.11.1995). 378
- Demokrit (*Abdera um 460 v. Chr., †zwischen 380 u. 370 v. Chr.). 53, 170
- Derrida, Jacques (*El-Biar bei Algier 15.07.1930, †Paris 08.10.2004). 377 f.
- Descartes, René (*La Haye [Département Indre-et-Loire] 31.03.1596, †Stockholm 11.02.1650). 47, 51, 74, 76, 79-82, 84, 86, 99, 104, 171 f., 277, 285-287, 356
- Dewey, John (*Burlington [Vermont] 20.10.1859, †New York 01.06.1952). 5, 31
- Diderot, Denis (*Langres [Département Haute-Marne] 05.10.1713, †Paris 31.07.1784). 29, 40, 42, 84, 85, 94 f., 127 f., 167, 181, 261, 274-285, 313
- Dilthey, Wilhelm (*Biebrich [Wiesbaden] 19.11.1833, †Seis bei Bozen 01.10.1911). 211, 361 f., 364
- Dubos, Jean-Baptiste (*Dez. 1670, †23.03.1742). 265 f., 273, 279, 285, 288
- Duns Scotus (s. Johannes Duns Scotus).
- Durkheim, Émile (*Épinal 15.04.1858, †Paris 15.11.1917). 359

E

- Elias, Norbert (*Breslau 22.06.1897, †Amsterdam 01.08.1990). 371
- Epiktet (*Hierapolis in Phrygien um 50, †Nikopolis [Epirus] um 140). 263, 385
- Epikur (*Samos 341 v. Chr., †Athen 271 v. Chr.). 116, 178 f.

F

- Feigl, Herbert (*Reichenberg [Liberec] 14.12.1902, †Minneapolis 01.6.1988). 375
- Ferguson, Adam (*Logierait bei Perth 20.06.1723, †Saint Andrews 22.02.1816). 182, 264
- Feuerbach, Ludwig Andreas (*Landshut 28.07.1804, †auf dem Rechenberg bei Nürnberg 13.09.1872). 35, 359 f.

- Fichte, Johann Gottlieb (*Rammenau bei Bischofswerda 19.05.1762, †Berlin 29.01.1814). 21 f., 26, 43, 47-49, 61, 97, 139, 151, 155, 160, 185, 355, 357 f., 361
- Foucault, Michel (*Poitiers 15.10.1926, †Paris 25.6.1984). 20, 216 f., 371 f., 378
- Frege, Friedrich Ludwig Gottlob (*Wismar 08.11.1848, †Bad Kleinen 26.07.1925). 376
- Freud, Sigmund (*Freiberg [heute Příbor, Nordmährisches Gebiet] 06.05.1856, †London 23.09.1939). 61, 364, 370-373, 375, 389 f.
- Friedrich Wilhelm II. [III.], König von Preußen 1786–1797 (*Berlin 25.09.1744, †Potsdam 16.11.1797). 226

G

- Gadamer, Hans-Georg (*Marburg 11.02.1900, †Heidelberg 13.03.2002). 309, 319, 362
- Galen, d. i. Claudius Galenus (*Pergamon um 129, †Rom um 199). 176
- Galilei, Galileo (*Pisa 15.02.1564, †Arcetri [heute zu Florenz] 08.01.1642). 80, 230
- Gehlen, Arnold (*Leipzig 29.01.1904, †Hamburg 30.01.1976). 364
- Gentile, Giovanni (*Castelvetrano [Provinz Trapani] 30.05.1875, †(ermordet) Florenz 15.04.1944). 360
- Gödel, Kurt (*Brünn 28.04.1906, †Princeton (New Jersey) 14.01.1978). 376
- Goethe, Johann Wolfgang [„von“ seit 1782] (*Frankfurt a. M. 28.08.1749, †Weimar 22.03.1832). 10, 17, 27, 35 f., 43, 161 f., 178, 215, 249, 358, 366, 384 f., 387, 392, 395
- Gorgias (Leontinoi in Sizilien, um 480–380 v. Chr.). 63, 65
- Gottsched, Johann Christoph (*Juditten (Königsberg) 02.02.1700, †Leipzig 12.12.1766). 85, 287 f.
- Grimm, Jakob (*Hanau 04.01.1785, †Berlin 20.09.1863). 27, 207, 308, 357
- Grimm, Wilhelm (*Hanau 24.02.1786, †Berlin 16.12.1859). 27, 207, 308, 357
- Grotius, Hugo, d. i. Huigh de Groot (*Delft 10.04.1583, †Rostock 28.08.1645). 183
- Guattari, Pierre Félix (*Paris 30.04.1930, †ebd. 29.08.1992). 378

H

- Habermas, Jürgen (*Düsseldorf 18.06.1929). 4, 23, 35, 46, 358, 365
- Haeckel, Ernst (*Potsdam 16.02.1834, †Jena 09.08.1919). 360
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (*Stuttgart 27.08.1770, †Berlin 14.11.1831). 5, 14, 24, 26, 30, 35 f., 42 f., 45 f., 57, 83, 88, 93, 119, 150, 159, 224, 294 f., 297 f., 318, 331, 342, 357-361, 387
- Heidegger, Martin (*Meßkirch 26.09.1889, †Freiburg i. Br. 26.05.1976). 5, 16, 46, 128, 155 f., 249, 362, 366 f., 385 f.
- Helvétius, Claude Adrien (*Paris 26.01.1715, †ebd. 26.12.1771). 265
- Heraklit von Ephesos (um 540–480 v. Chr.). 73, 212, 219
- Herbart, Johann Friedrich (*Oldenburg 04.05.1776, †Göttingen 14.08.1841). 361
- Herder, Johann Gottfried [„von“ seit 1802] (*Mohrungen 25.08.1744, †Weimar 18.12.1803). 43, 85, 202-204, 208, 212, 265, 289 f., 358, 364, 382
- Heynatz, Johann Friedrich (*Havelberg 17.07.1744, †Frankfurt (Oder) 05.03.1809). 357
- Hippokrates (*auf Kos um 460 v. Chr., †Larissa um 370 v. Chr.). 176
- Hobbes, Thomas (*Westport [Malmesbury, County Wiltshire] 05.04.1588, †Hardwick Hall 04.12.1679). 67, 73 f., 77, 169, 182-185, 199, 218 f., 251, 378
- Hölderlin, Friedrich (*Lauffen am Neckar 20.03.1770, †Tübingen 07.06.1843). 367
- Holbach, Paul Henri Thiry d', d. i. Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach (*Edesheim bei Landau in der Pfalz 08.12.1723, †Paris 21.01.1789). 47, 167

Home, Henry Lord Kames (*Berwickshire 1696, †ebd. 27.12.1782). 264
 Homer (8. Jh. v. Chr.). 57, 275
 Horaz, d. i. Quintus Horatius Flaccus (*Venusia [heute Venosa] 08.12.65 v. Chr., †27.11.08 v. Chr.). 73, 275 f.
 Horkheimer, Max (*Stuttgart 14.02.1895, †Nürnberg 07.07.1973). 39, 244, 359, 372
 Humboldt, Wilhelm Freiherr von (*Potsdam 22.06.1767, †Tegel [Berlin] 08.04.1835). 45, 331, 358, 381
 Hume, David (*Edinburgh 26.04.1711, †ebd. 25.08.1776). 41, 43, 75, 77 f., 147, 182, 263, 273 f., 356, 391
 Husserl, Edmund (*Proßnitz [Südmähren] 08.04.1859, †Freiburg i. Br. 27.04.1938). 367 f.
 Hutcheson, Francis (*Drumalig (Nordirland) 08.08.1694, †Glasgow 1746). 182, 264 f., 282, 330

J

Jacobi, Friedrich Heinrich (*Düsseldorf 25.01.1743, †München 10.03.1819). 43, 355
 James, William (*New York 11.01.1842, †Chocorua (New Hampshire) 26.8.1910). 27, 92, 369
 Jäsche, Gottlob Benjamin (*Groß-Wartenberg 03.07.1762, †Dorpat 25.08.1842). 106
 Jean Paul, d. i. Johann Paul Friedrich Richter (*Wunsiedel 21.03.1763, †Bayreuth 14.11.1825). 57, 93, 159
 Johannes Duns Scotus (*Duns [Schottland] um 1266, †Köln 08.11.1308). 77
 Jonas, Hans (*Mönchengladbach 10.05.1903, †New York 05.02.1993). 368

K

Kafka, Franz (*Prag 03.07.1883, †Kierling bei Klosterneuburg 03.06.1924). 257, 387
 Kant, Immanuel (*Königsberg [Kaliningrad] 22.04.1724, †ebd. 12.02.1804). 3-8, 11-13, 15-17, 21-28, 32 f., 35, 39-49, 51, 53-56, 58, 60, 63, 65, 67-69, 73, 75, 79, 86, 89, 96 f., 99, 104-109, 111-119, 123, 125-131, 133 f., 136 f., 142 f., 145-149, 151 f., 154,

171 f., 174, 177, 182 f., 189, 191-210, 212-241, 245, 249, 253 f., 265 f., 270, 278, 290, 293-314, 316-331, 333, 336 f., 342, 346, 348, 355, 360 f., 363, 366, 369, 373, 375, 379-383, 388 f., 393, 395, 397-399
 Kepler, Johannes (*Weil [Weil der Stadt] 27.12.1571, †Regensburg 15.11.1630). 80
 Kierkegaard, Søren Aabye (*Kopenhagen 05.05.1813, †ebd. 11.11.1855). 14, 16, 359, 363
 Klages, Ludwig (*Hannover 10.12.1872, †Kilchberg (bei Zürich) 29.07.1956). 363
 Kopernikus, Nikolaus [auch: Koppernigk bzw. Kopernik] (*Thorn 19.02.1473, †Frauenburg 24.05.1543). 13, 80
 Körner, Christian Gottfried (*Leipzig 02.07.1756, †Berlin 13.05.1831). 3, 11, 142, 145, 243, 248, 340

L

Lacan, Jacques (*Paris 13.14.1901, †ebd. 09.09.1981). 378
 Lambert, Johann Heinrich (getauft im August 1728, †Berlin 25.09.1777). 84
 La Mettrie, Julien Offray de (*Saint-Malo 25.12.1709, †Berlin 11.11.1751). 47, 178, 279, 280
 La Mothe le Vayer, François de (*Paris 1588, †ebd. 09.05.1672). 169
 Lamy, Guillaume (1644–1683). 169
 Lange, Friedrich Albert (*Wald [heute zu Solingen] 28.09.1828, †Marburg 21.11.1875). 361
 La Rochefoucauld, d. i. François VI., Herzog von La Rochefoucauld, Prince de Marcillac (*Paris 15.12.1613, †ebd. 17.03.1680). 173, 181
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (*Leipzig 01.07.1646, †Hannover 14.11.1716). 41, 47, 52, 74, 81 f., 102 f., 108, 132, 172, 228, 261, 287, 326, 367, 383 f.
 Lessing, Gotthold Ephraim (*Kamenz 22.01.1729, †Braunschweig 15.02.1781). 46, 265, 289 f., 313, 357
 Liebmann, Otto (*Löwenberg [Schlesien] 02.02.1840, †Jena 14.01.1912). 360, 361

Locke, John (*29.08.1632, †Oates (County Essex) 28.10.1704). 74 f., 77, 82 f., 88, 90 f., 147, 182, 184, 262 f., 356
 Ludwig XVI., König von Frankreich 1774–1792 (*Versailles 23.08.1754, †(hingerichtet) Paris 21.01.1793). 248
 Luhmann, Niklas (*Lüneburg 08.12.1927, †Oerlinghausen 06.11.1998). 379
 Lukrez, d. i. Titus Lucretius Carus (*um 97 v. Chr., † (Suizid) 55 v. Chr.) 179
 Luther, Martin (*Eisleben [Sachsen-Anhalt] 10.11.1483, †ebd. 18.02.1546). 308
 Lyotard, Jean-François (*Versailles 10.08.1924, †Paris 21.04.1998). 376

M

Mach, Ernst (*Chirlitz-Turas bei Brünn 18.02.1838, †Vaterstetten (Landkreis Ebersberg) 19.02.1916). 374 f.
 MacIntyre, Alasdair (*Glasgow 12.01.1929). 20
 Machiavelli, Niccolò (*Florenz 03.05.1469, †ebd. 22.06.1527). 183-185
 Malebranche, Nicolas (*Paris 06.08.1638, †ebd. 13.10.1715). 276, 277, 286
 Malherbe, François de (*Caen 1555, †Paris 16.10.1628). 187
 Mannheim, Karl (*Budapest 27.03.1893, †London 09.01.1947). 335
 Marcuse, Herbert (*Berlin 19.07.1898, †Starnberg 29.07.1979). 318, 372
 Mark Aurel, röm. Kaiser 161-180 (*Rom 26.04.121, †Vindobona 17.03.180). 263
 Marx, Karl (*Trier 05.05.1818, †London 14.03.1883). 35, 66, 69, 167, 358, 359
 Mendelssohn, Moses (*Dessau 17.08.1729, †Berlin 04.01.1786). 38, 42 f., 98, 128, 145-147, 288, 293, 355
 Mettrie (s. La Mettrie).
 Mill, John Stuart (*London 20.05.1806, †Avignon 08.05.1873). 77
 Moleschott, Jakob (*Hertogenbosch 09.08.1822, †Rom 20.05.1893). 360 f.
 Montaigne, Michel de (*Schloss Montaigne [Saint-Michel-de-Montaigne, Département

Dordogne] 28.02.1533, †ebd. 13.09.1592). 78, 395
 Montesquieu, d. i. Charles de Secondat Baron de la Brède et de Montesquieu (*Schloss La Brède bei Bordeaux 18.01.1689, †Paris 10.02.1755). 395
 Moore, George Edward (*London 04.11.1873, †Cambridge 24.10.1958). 375
 Moritz, Karl Philipp (*Hameln 15.09.1756, †Berlin 26.06.1793). 358, 374
 Morus, Thomas, d. i. Sir Thomas More (*London 07.02.1477, †(hingerichtet) ebd. 06.07.1535). 188

N

Natorp, Paul (*Düsseldorf 24.01.1854, †Marburg 17.08.1924). 4, 66, 365 f.
 Neurath, Otto (*Wien 10.12.1882, †Oxford 22.12.1945). 375
 Newton, Isaac (Sir seit 1705, *Woolsthorpe bei Grantham 04.01.1643, †Kensington [heute zu London] 31.03.1727). 80, 83 f., 287
 Nietzsche, Friedrich (*Röcken bei Lützen 15.10.1844, †Weimar 25.08.1900). 16, 20, 36, 57, 64, 75, 204, 306, 358, 362-364, 375, 377, 385-387
 Nussbaum, Martha Craven (*New York City 06.05.1947). 20

O

Ockham, Wilhelm von (*Ockham um 1285 [Grafschaft Surrey, England], †München 09.04.1347). 77

P

Parmenides von Elea (*um 515 (540?) v. Chr., †um 445 (470?) v. Chr.). 55, 195
 Pascal, Blaise (*Clermont-Ferrand 19.06.1623, †Paris 19.08.1662). 360
 Peirce, Charles Sanders (*Cambridge (Massachusetts) 10.09.1839, †Milford (Pennsylvania) 19.04.1914). 369
 Perikles (Athen, um 490–429 v. Chr.). 189 f.

- Perrault, Charles (*Paris 12.01.1628, †ebd. 16.05.1703). 186
- Platon (*Athen 427 v.Chr., †ebd. 348/47 v. Chr.). 4, 26, 33, 51-69, 76, 97, 116, 168, 170, 193, 195, 213, 220, 244, 263, 264, 281, 289, 293, 309, 317, 373, 384, 394
- Plotin (*Lykonpolis [heute Assiut] um 205, †Minturnae (Kampanien) 270). 263 f., 368
- Popper, Karl Raimund (*Wien 28.07.1902, †London 17.09.1994). 66, 375 f.
- Porphyrios aus Tyros (um 234–300) 76
- Protagoras von Abdera [Thrakien] (um 490–411 v. Chr.). 63-65

Q

- Quintilian, d. i. Marcus Fabius Quintilianus (*Calagurris [Calahorra, La Rioja] um 30 n. Chr., †Rom um 96). 187

R

- Racine, Jean (*La Ferté-Milon 21.12.1639, †Paris 21.04.1699). 187
- Ranke, Leopold [„von“ seit 1865] (*Wiehe bei Artern/Unstrut 21.12.1795, †Berlin 23.05.1886). 359
- Rawls, John (*Baltimore (Maryland) 21.02.1921, †Lexington (Massachusetts) 24.11.2002). 20
- Reid, Thomas (*Strachan (Schottland) 26.04.1710, †Glasgow 07.10.1796). 77
- Reinhold, Karl Leonhard (*Wien 26.10.1757, †Kiel 10.04.1823). 28, 42-45, 48, 49, 73-75, 93, 146, 245, 304, 355, 356, 358
- Renouvier, Charles Bernard (*Montpellier 01.01.1815, †Prades [Département Pyrénées-Orientales] 01.09.1903). 360
- Rickert, Heinrich (*Danzig 25.05.1863, †Heidelberg 30.07.1936). 203, 364 f.
- Robespierre, Maximilien de (*Arras 06.05.1758, †(hingerichtet) Paris 28.07.1794). 248
- Rochefoucauld (s. La Rochefoucauld).
- Rolland, Romain (*Clamecy 29.01.1866, †Vézalay 30.12.1944). 389
- Rorty, Richard McKay (*New York 04.10.1931, †Palo Alto (Kalifornien) 08.06.2007). 376

- Roscelin von Compiègne (um 1050–1124). 77
- Rousseau, Jean-Jacques (*Genf 28.06.1712, †Ermenonville bei Senlis 02.07.1778). 40, 56, 184, 188 f., 214-216, 233, 252, 278, 283, 289, 313, 342
- Russell, Bertrand (*Trelleck (County Gwent) 18.05.1872, †Plas Penrhyn (County Gwynedd) 02.02.1970). 375

S

- Sartre, Jean-Paul (*Paris 21.06.1905, †ebd. 15.04.1980). 159
- Scheler, Max (*München 22.08.1874, †Frankfurt a. M. 19.05.1928). 368
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (*Leonberg 27.01.1775, †Bad Ragaz 20.08.1854). 43, 251, 355 f., 361, 374
- Schiller, Friedrich [„von“ seit 1802] (*Marbach am Neckar 10.11.1759, †Weimar 09.05.1805). 3-5, 9-13, 18, 21 f., 27, 33, 35, 39-46, 51, 56-58, 61, 70, 85, 99, 104, 128, 139, 140-158, 160-162, 175, 179, 222, 232, 243-256, 258, 264, 267, 289, 303, 331-342, 346-348, 350, 355, 358, 361, 363, 379, 381-385, 387-393, 397 f., 400
- Schleiermacher, Friedrich (*Breslau 21.11.1768, †Berlin 12.02.1834). 4, 361
- Schlick, Friedrich Albert Moritz (*Berlin 14.04.1882, †(ermordet) Wien 22.06.1936). 374
- Schopenhauer, Arthur (*Danzig 22.02.1788, †Frankfurt a. M. 21.09.1860). 22 f., 69, 113, 123, 231, 298, 318, 361 f., 370, 386
- Seneca, Lucius Annaeus (*Córdoba um 4 v. Chr., †(Suizid) Rom April 65 n. Chr.). 180, 233, 263, 385
- Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.). 78
- Shaftesbury, d. i. Anthony Ashley Cooper III. Earl of Shaftesbury [seit 1699] (*London 26.02.1671, †Neapel 04.02.1713). 243, 262-267, 270, 285
- Sidgwick, Henry (*31.05.1838 Skipten, †28.08.1900 Cambridge). 20
- Simmel, Georg (*Berlin 01.03.1858, †Straßburg 26.09.1918). 40

- Smith, Adam (getauft Kirkcaldy 05.6.1723, †Edinburgh 17.07.1790). 181
- Sokrates (*Athen um 470 v. Chr., †(hingerichtet) ebd. 399 v. Chr.). 25, 51, 56, 62 f., 69, 97, 363, 367, 391
- Spalding, Johann Joachim (*Tribsees [Schwedisch-Vorpommern] 01.11.1714, †Berlin 22.05.1804). 357
- Spengler, Oswald (*Blankenburg (Harz) 29.05.1880, †München 08.05.1936). 363
- Spinoza, d. i. Baruch (lat. Benedictus) de Spinoza (*Amsterdam 24.11.1632, †Den Haag 21.02.1677). 74, 80, 84, 169

T

- Taylor, Charles (*Montréal 05.11.1931). 22, 383
- Tetens, Johannes Nicolaus (*Tetenbühl [Herzogtum Schleswig] 16.09.1736, †Kopenhagen 17.08.1807). 42, 84
- Thomas von Aquin (*Schloss Roccasecca bei Aquino um 1225, †Abtei Fossanova (Latium) 07.03.1274). 52, 77, 205, 307
- Thomasius, Christian (*Leipzig 01.01.1655, †Halle (Saale) 23.09.1728). 183 f.
- Thrasymachos (Chalkedon, um 450 v. Chr.). 65
- Thukydides (*Athen um 460 v. Chr., †[ermordet?] ebd. [Thrakien?] um 396 v. Chr.). 64 f., 189 f., 252

V

- Vanini, d. i. Lucilio [Pseud.: Julius Caesar] Vanini (*Taurisano bei Lecce 1585, †(hingerichtet) Toulouse 19.02.1619). 169
- Vogt, August Christoph Carl (*Gießen 05.07.1817, †Genf 05.05.1895). 360 f.
- Voltaire, d. i. François Marie Arouet (*Paris 21.11.1694, †ebd. 30.05.1778). 42, 84, 167, 189, 277 f., 313

W

- Waismann, Friedrich (*Wien 21.03.1896, †Oxford 04.11.1959). 375

- Welsch, Wolfgang (*Steinenhausen 17.10.1946). 20
- Whitehead, Alfred North (*Ramsgate 15.02.1861, †Cambridge (Massachusetts) 30.12.1947). 69
- Wilhelm von Champeaux (*Champeaux 1070, †Châlons-sur-Marne 1121). 76
- Winckelmann, Johann Joachim (*Stendal 09.12.1717, †(ermordet) Triest 08.06.1768). 46
- Windelband, Wilhelm (*Potsdam 11.05.1848, †Heidelberg 22.10.1915). 364
- Wittgenstein, Ludwig (*Wien 26.04.1889, †Cambridge 29.04.1951). 15, 25, 375 f.
- Wolff, Christian Freiherr von [seit 1745] (*Breslau 24.01.1679, †Halle (Saale) 09.04.1754). 41, 75, 100, 108, 132, 261, 287, 308
- Wöllner, Johann Christoph von (*Döbritz 19.05.1732, †Großbriz bei Beeskow 10.09.1800). 226

X

- Xenophanes (*Kolophon bei Ephesos um 565 v. Chr., †Elea [heute Castellammare di Stabia] bei Pisciotta, Provinz Salerno] um 470 v. Chr.). 169 f.
- Xenophon (*Athen um 426 v. Chr., †um 454 v. Chr.). 289

Z

- Zilsel, Edgar (*Wien 11.08.1891, †Oakland (Kalifornien) 11.03.1944). 375

2. Sachregister

A

Absicht (vgl. unabsichtlich)

- ästhetische 10 f., 56, 121, 126, 129, 134, 142, 144, 241, 257, 287, 298, 301, 306, 313 f., 317, 325, 337
- der Natur (vgl. Zweck) 205-208, 210, 214, 219, 221-223, 396
- des Christentums 240
- politische 168, 181, 226
- praktische 22, 43, 101, 120 f., 126, 129, 142 f., 194, 197, 200, 208, 221 f., 229, 231, 235 f., 238, 301, 306, 325
- theoretische 25, 41, 44, 74, 76, 79, 86, 101, 119 f., 126, 129, 142, 206, 209, 249, 301, 306, 378
- weltbürgerliche (vgl. Welt; Zustand) 16, 132, 201 f., 224

absolut(e), das Absolute 14 f., 153, 178, 307, 356, 385

- Existenz (s. dort)
- Formalität & Realität (s. Dualismus)
- Selbsttätigkeit (s. Freiheit; Zustand)
- Vollständigkeit 110
- Wissen (vgl. Dialektik) 357, 359

Absolutismus (vgl. Staat) 38, 181 f.

Achtung 61, 154, 196, 199, 240 f., 254, 270, 294, 308, 315, 320 f., 323, 392

adäquat, Adäquation 29, 254, 283, 299, 317, 331, 333, 345, 390

- *intellectus et rei* (s. Wahrheit)

Aristokratie (vgl. Staat) 220, 252

Ästhetik (vgl. ästhetisch, das Ästhetische)

- [ihre Stellung in der Philosophie] 14 f., 31 f., 88, 104, 135, 181, 261 f., 273, 279 f., 284, 287, 293 f., 366, 399
- & Ethik (vgl. Drei) 3 f., 6 f., 9, 13, 15-18, 21-24, 30, 35, 41, 57, 69, 128, 139, 144, 148, 150, 181, 245 f., 274, 284, 295, 323 f., 329, 385 f., 392, 399
- & Logik (vgl. Drei) 4, 6, 27, 35, 94, 99, 104, 128, 148, 197, 261, 273, 284-286, 295, 312, 399

- als Lehre von der *Aisthêsis* 14, 102, 112, 155, 261
- als Lehre von der sinnlichen Erkenntnis 5 f., 98, 100, 284-286, 399
- als Kritik des Geschmacks 8, 10 f., 22, 31, 36, 40, 70, 88 f., 100 f., 113, 116, 123, 128, 140, 146, 175, 241, 261, 267, 282, 293, 324, 369, 380, 399
- als Kunst des der Vernunft analogen Denkens 6, 98-100
- als Kunst des schönen Denkens (vgl. [schöne] Wissenschaften) 98, 399
- als Philosophie der (schönen) Kunst 5, 14, 17, 31, 46, 87 f., 93, 96, 98, 139-142, 290, 334, 363, 383, 387 f.
- als Selbstkritik/ -verständigung 9 f., 18, 29, 100 f., 128, 150, 154, 175, 296
- als Theorie der freien Künste (vgl. Kunst) 88, 93 f., 98, 399
- als *Transzendente Ästhetik* 6, 8, 54, 112-115, 117, 151, 306, 324, 325
- als untere Erkenntnislehre 98, 103
- als Wissenschaft 5, 8, 100 f., 112, 128, 141, 181, 273, 284, 293, 317, 366, 399
- Autonomie [der] (s. dort)
- [der] Antike 46, 263, 275-277
- [der] Aufklärung 22, 29, 35, 46, 87, 89, 99, 270, 277 f., 284, 289
- [des Dt.] Idealismus (vgl. dort) 47, 93
- [des] Empirismus (vgl. dort) 17, 42, 74, 88-90, 112, 146 f., 261 f., 266, 274, 278-280, 294
- [des] Erhabenen (s. dort)
- [der] Existenz 20, 22
- [des] Franz. Klassizismus 74, 270, 277
- [der] Freiheit (vgl. dort) 146, 336, 340
- [der] Goethezeit 17, 46, 284, 358
- [der] Intuition 264-267
- [der] Moderne 4, 372, 377
- [des] Pathetischen 266, 273
- [des] Rationalismus (vgl. dort) 19, 88, 99, 145-147, 262 f., 267 f., 276-280, 284, 293-295, 318, 324, 350
- [von] Reiz/ Rührung 10, 104, 266, 293

- [der] Skepsis (vgl. Skeptizismus) 273
- [des] Spiels (s. dort)
- [der] Vollkommenheit (vgl. Symbol) 104, 146, 277, 280, 294, 358
- [Kopernik.] Wende der 4, 12, 42, 264
- ästhetisch(e)
 - [= Bestimmungsgrund kann nicht anders als subjektiv sein] 6, 15, 306
 - -allgemein 310-313
 - anti-, fundamental-, marginal-, paritäts-, perfektions- 16 f.
 - Augenblick 256
 - Beurteilungsart 9 f., 29, 32, 302 ff., 324, 333, 392
 - Beschaffenheit der Dinge 154 f.
 - Erfahrung (s. dort)
 - Erziehung (vgl. Bildung) 5, 39 f., 46, 57, 104, 139, 141, 150, 243, 251, 254, 339, 350, 394, 396, 398
 - Genie; Ideal; Ideen; Imperativ; Kontemplation (s. jeweils dort)
 - Kraft (vgl. dichten) 57, 387
 - Mensch (s. dort)
 - produktions- 141 f., 145, 264, 283, 332, 335-337, 358, 363
 - Rehabilitierung der Ethik 15-17, 22
 - rein/ formal 7, 139, 263, 315, 338, 366
 - Revolution (s. dort)
 - rezeptions-/ wirkungs- 141 f., 157, 264, 283, 332, 334, 337-339, 368
 - Schein; Staat (s. jeweils dort)
 - Stimmung 154, 158-160, 331, 337
 - [vs.] teleologisch 10, 32, 54, 117, 123 f., 148 f., 298, 301, 303 f.
 - Urteil/ Urteilskraft (s. jeweils dort)
 - werk- 141 f., 264, 283, 332, 339-341
 - Wissenschaft; Wohlgefallen; Zustand (s. jeweils dort)
- Ästhetische, das
 - als das Künstlerische (vgl. Kunst) 14, 19-22, 31, 140 f., 251, 256, 281-284, 331 ff., 388
 - als das Schöne (vgl. schön) 57, 145, 284, 286, 317, 337, 393 f., 396
 - als das Sinnliche (vgl. Ästhetik [als *Aisthêsis*]) 47, 90, 102, 155, 242, 337
 - als das Subjektive 6, 15, 75, 245 f., 261, 264, 270 f., 284 f., 298, 306
 - Autonomie; Paradoxie; Philosophie; Prinzipien; Utopie des (s. jeweils dort)
 - Ästhetizismus 15 f., 26, 67
 - Affekt (vgl. Lust) 144, 152, 160, 270, 377
 - Affinität 129, 312, 340
 - Aggregat 96, 208
 - Akzidenz 115, 272, 316
 - Allgemein(heit) (vgl. Urteil) 83 f., 106, 140, 152, 155, 158, 183, 187, 195-198, 203, 219, 244, 274, 291, 297
 - [vs. besondere] 51, 103, 108, 117-119, 140, 192, 252, 262, 288, 291, 297, 318, 338, 349, 372
 - ästhetisch[-allgemein] (s. dort)
 - Bedingung 96, 114, 117, 126, 131
 - Begriffe 28, 76, 116, 118, 132, 142, 234, 310, 312, 316, 349, 379
 - Geschichte 204 ff., 248
 - Gesetz[gebung] (vgl. dort) 12, 21, 76, 87, 101, 118, 147, 152, 191, 194, 198, 201, 233, 318, 341, 398
 - Gültigkeit 6, 9, 137, 229, 233, 243, 262, 268, 272 f., 282, 284, 289, 295, 311, 320, 323-326, 376, 383
 - Logik (s. dort)
 - Mitteilbarkeit 116, 123, 126, 149, 231 f., 280, 312, 319
 - ohne Begriff 148, 310, 315
 - subjektiv-allgemein 123, 126, 147, 296, 310, 312, 319 f.
 - [Kriterium der] Wahrheit (s. dort)
 - Zustimmung 294, 310, 312, 318, 329
 - [allgemein-]zweckmäßig (s. dort)
 - Als-ob 120, 122, 136, 201, 205 f., 210 f., 229, 238 f., 255, 293 f., 310, 312, 314, 324, 393, 398
 - Analogie(n) 6, 10, 39, 68, 100, 122, 124, 203, 210, 245, 280, 290, 296-298, 309, 316, 320, 321, 342
 - [der] Erfahrung 302
 - [mit der] Form der Erkenntnis & des reinen Willens 148 f.
 - intuitive 327 ff.
 - politische 249, 327 f., 340

- Analysis [vs. Synthesis] 49, 117, 140, 382
analytisch (s. Urteil)
Anarchie (vgl. Freiheit) 33, 193, 249, 252
animal symbolicum (s. Mensch)
Anmut 245-250
Anschauung(en) 16, 29, 42, 103 f., 108,
122, 148, 175, 192, 244, 255, 319, 338
- als Beispiele 326 f., 349
- Formen der 6, 53, 66, 108, 113 f., 117,
151, 192, 324 f., 317, 393
- ohne Begriffe (= blinde) 27, 211
- sinnliche 110-114, 135, 151 f., 197,
238, 277, 296, 303-307, 325-329, 366 f.
- (nichtsinnliche) 112, 170, 235, 254,
304, 327, 329, 362
- Vermögen der 105, 112 ff., 305
- Welt[anschauung] (s. dort)
Anthropologie (vgl. Mensch) 36, 63, 80,
160, 351, 360
- als ganze Kenntniß des Menschen 131
- als philosophische Disziplin 33, 88,
106, 130, 135, 279, 286
- in physiologischer Hinsicht 132, 268
- in pragmatischer Hinsicht 107, 131 f.
- kulturalthropologisch 18, 140, 254
- [Anthropo]morphismus 328, 349
- [anthropo]zentrisch 88
Antinomie(n)
- des Geschmacks (vgl. streiten) 116
- der Vernunft 110, 162, 197, 257, 347
apodiktisch(e)
- Grundsätze v. Verhältnissen d. Zeit 114
- [apodiktisch-]praktisches Prinzip (vgl.
Imperativ; Sollen) 198, 200, 250
- Urteile über Notwendigkeit & Zufällig-
keit (vgl. Urteil) 116, 303, 314, 318
a posteriori [Ggs. *a priori*] 102, 105, 108,
112, 207, 262
Apperzeption (= ursprünglich synthetische
Einheit des Selbstbewusstseins) 47,
111 f., 153, 196, 238, 303, 321
Apprehension 303, 321, 377
a priori(sche)
- [vs. *a posteriori*] 102, 262
- Erkenntnisart 6, 48, 105, 131, 153, 301
- Prinzipien; Synthesis; Zweckmäßigkeit
(s. jeweils dort)
Architektur (vgl. Kunst) 40, 316, 339 f.
- Architektonik der Vernunft 7, 32, 68,
107, 131 f.
- architektonische Schönheit 246
assertorisch (s. Urteil)
asymptotisch 208, 338
Atheismus (vgl. Gott) 168-170, 172, 355
Aufklärung (vgl. kritisch(e) [Philosophie])
- als Ausgang des Menschen aus seiner
selbst verschuldeten Unmündigkeit 35,
73, 152, 193
- als Epoche 3, 6, 17, 29, 37, 39, 46, 69,
169, 181, 183, 241, 284 f., 375, 391
- (vs. Emprismus & Rationalismus) 17,
41, 74, 83-85, 91, 96, 105, 276
- als Kritik 40 f., 47, 49, 73, 128, 140,
144, 167 f., 172 f., 181, 186, 230, 253,
296, 349 f., 387
- als Projekt 23, 30, 38, 44 f., 67 f., 89,
97, 174, 188, 194, 208, 220, 226, 349
f., 356, 378, 396
- Begriff(e) der 18, 28, 29, 36 f., 42, 88,
92, 175, 182, 189, 191, 202, 213, 262,
284, 349 f., 364, 373, 376, 379
- Dialektik der 39 f., 215, 372
- [des] Empfindungsvermögens (vgl.
Bildung; ästh. Erziehung) 89, 172, 331
- [des] Urteilsvermögens 10, 90
- [der] Vernunft (vgl. Kritik) 25, 350
- [des] Verstandes 73, 336, 350, 377
Ausbildung (s. Bildung)
Autonomie 17, 19, 22, 45, 66, 135, 145,
152, 156, 163, 191 f., 194, 197, 205,
250, 253, 263, 286, 305, 316 f., 324 f.,
329, 347, 357, 362, 380, 389, 398
- der Ästhetik 6, 10, 14 f., 32, 98, 140,
284, 370, 399
- des Ästhetischen 4, 6, 10, 13, 20, 23,
26, 69, 90, 140, 143, 161, 163, 244, 248
f., 294 f., 303, 350 f., 372, 393 f.
- des Subjekts (vgl. Person; Zustand) 11
f., 26, 143, 149, 158, 160 f., 192, 195,
199, 244, 247, 393
- Heautonomie (vgl. Gesetz; Prinzipien)
11, 148 f., 249 f., 265, 296, 325, 331
- in der Erscheinung (vgl. Freiheit [in der
Erscheinung]) 12, 143, 148

B

- barbarisch, Barbaren, 37, 39, 222, 243, 247, 252, 336, 371 f.
- bedingt, Bedingtes 27, 106, 196, 234, 316
- [vs.] unbedingt (vgl. dort) 110, 196, 200 f., 227, 299, 316
- Begriff(e)
- [ohne] 147, 211, 228, 310, 315, 318 f.
 - & Anschauung 42, 141, 255, 267, 304
 - bestimmte vs. unbestimmte 37 f., 76, 81, 116, 122 f., 126, 157 f., 307 f., 312, 320, 324
 - Erfahrungsbegriff 3, 54, 105, 114, 117 f., 120 f., 130, 135, 193, 327, 373
 - Formen der (Kategorien) 66, 115, 135
 - Freiheits- & Naturbegriff (vgl. Gesetz) 32, 129 f., 133, 135 f., 143, 152, 157 f., 160, 206, 225, 227, 247, 297, 312, 314, 347 f., 384, 397
 - Funktion[s]- & Substanz[begriff] (vgl. dort) 26-29, 32, 136, 153, 276, 375, 398
 - Grenzbegriff (vgl. dort) 171, 192, 321
 - Kritik- & System[begriff] (vgl. dort) 15, 27, 32, 106, 129
 - [Begriffs]realismus 28, 76 f., 374, 380
 - Schulbegriff 107, 132, 274
 - Vermögen der (= Verstand) 108, 297
 - Verstandesbegriff 27, 29, 109 f., 115, 119, 124, 135, 207, 326, 329
 - Vernunftbegriff (vgl. Idee) 27, 44, 111 f., 122, 135, 139, 160, 172, 207 f., 228, 242, 248, 254, 276, 294, 317, 321, 326
 - Welt-; Zweck[begriff] (s. jeweils dort)
- Bejahung (s. [bejahendes] Urteil)
- Bestimmbarkeit (s. Zustand)
- Bestimmung
- aktive & passive (s. Zustand)
 - bestimmt vs. unbestimmt (s. Begriff)
 - [des] Mensch[en] (s. dort)
- Bewusstsein 15, 115, 132, 191, 197, 313, 350, 359, 375, 393
- Satz des Bewusstseins 356
 - Selbstbewusstsein (s. Apperzeption)

Bild, bildlich

- [bildliche Sprache] 37, 81, 87, 149, 230, 266, 285 f., 288, 375
 - Abbild 51, 55, 57, 102, 140, 344
 - Ebenbild 62, 169 f.
 - Urbild 51, 53, 55, 168, 317
 - Vorbild 36, 55, 57 f., 186 f., 267, 275, 278, 320, 332
 - Welt[bild] (s. dort)
- [Aus-]Bildung 12, 38, 57, 94, 158 f., 226, 243, 261, 286, 338, 348
- aller Kräfte 45, 154, 156, 158, 220, 331
 - ästhetische (vgl. ästh. Erziehung) 31, 45, 141, 251, 265, 396
 - des Empfindungsvermögens (Aufklärung) 12, 39, 140, 253, 324, 350, 385
 - sittliche (vgl. Moral) 60, 336
 - [Bildungs]trieb (s. dort)

C

- Charakter 154, 234, 244, 288, 332, 338
- empirischer 157, 232, 238, 252
 - moralischer 10, 177, 221, 232, 238
 - Totalität des 140, 143, 153, 252 f.
- Charakterismen (= Bezeichnungen) 327
- Chiliasmus 205, 222, 235
- cogito ergo sum* (s. denken)

D**Darstellung**

- [von] Ideen (vgl. symbolisch) 67, 122 f., 169 f., 189, 223, 238, 246, 254, 289, 317, 320, 327, 331, 342, 345, 387, 398
 - [darstellende] Kunst (vgl. dort) 51, 55, 93, 102 f., 141, 277, 282, 323, 227, 332, 344, 387, 392
 - populäre vs. schulgerechte 41, 74, 96, 103, 108 f., 285, 331, 399 f.
 - [der] Tatsachen 359
 - Vermögen der (= Einbildungskraft; vgl. dort) 304 f.
- Dasein (vgl. Existenz)
- [im Ggs. zu Nicht-sein] 116
 - [kann kein Prädikat sein] 172
 - [in seiner] Abhängigkeit 110, 151

- absolutes & beschränktes 152
- als Kategorie der Modalität 116, 318
- als Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht 366
- Gott[es] (s. dort)
- Kampf ums 184, 189, 211 f., 324, 363 f.
- [in der] Zeit (vgl. dort) 160, 169, 196, 205, 211, 237 f., 240, 252, 254, 387 f.
- [End]zweck des (vgl. dort) 236
- Deduktion 83 f., 86, 280, 287, 352
- Definition(en)
 - als ausführliche Darstellung der Gegenstände einer Wissenschaft 96 f.
 - [das] Ausgehen von 83, 160, 327, 363
 - kausale & reale 102
 - mangelhafte 97
- Deismus (vgl. Theologie) 328
- Demokratie (vgl. Staat) 57, 220
- denken, das Denken, Gedanke (vgl. Geist)
 - [vs. fühlen] 152 f., 155 f., 161, 343, 386, 397
 - [vs. erkennen] 43, 113, 120, 125, 206, 227, 321
 - als Substanz 47, 51, 81 f., 375
 - als Urteilskraft (vgl. dort) 115, 152
 - *cogito ergo sum* 79, 81, 356
 - diskursives 37, 77, 83, 153, 192, 338, 340, 365 f.
 - Einheit im; Freiheit im (s. jeweils dort)
 - Gedankending (= *Noumenon*) 51, 103, 111 f., 171, 197, 232 f., 236, 239, 321
 - Gedanken ohne Inhalt (= leer) 27, 211
 - Gedankenspiel (s. Spiel)
 - intuitives 89, 153, 203, 225, 242, 255, 298, 338, 360, 399
 - Kunst des der Vernunft analogen/ des schönen Denkens (s. Ästhetik)
 - Prinzipien des (s. dort)
 - Revolution [der Denkungsart] (s. dort)
 - Selbstdenker (vgl. Kritik) 73 f., 76
- Dialektik
 - [der] Aufklärung (s. dort)
 - [als] Einheit der Widersprüche 162, 192, 357
 - [als eine der freien] Künste 94, 261
 - [als] Kampfplatz der Metaphysik 79
 - [als] Logik des Scheins 54, 172
 - [dialektischer] Materialismus 358 f.
 - [der] Vernunft 105, 109, 135, 228
- dichten
 - [vs. philosophieren] 57, 75, 203, 387 f.
 - Aufgabe der Poesie 288, 340-342, 245
 - der/ die Dichter 10, 57, 58, 81, 139, 162, 177, 187, 196, 275 f., 331 f., 342-346, 385
 - (als Bewahrer der Natur) 342
 - Dichtung (Poesie) 57, 91, 140, 179, 266, 275, 283, 285, 287, 289 f., 343, 367, 385-387, 391-393
 - (als sinnlich-vollkommene Rede) 289
 - (elegische) 384
 - Erdichtungen 168, 171, 223, 303, 384
 - [Dicht]kunst (Poetik) 42, 51, 57, 187, 203, 266, 275, 288 f., 339 f., 342, 393
 - [Dichtungs]kraft (vgl. ästhetische [Kraft]) 57, 99 f., 387
 - Ideendichtung (vgl. [ästh.] Ideen; [ästh.] Ideal) 17, 358, 387
 - klassisch & romantisch 17, 84, 284, 385
 - naiv 46, 188, 341-346
 - sentimentalisch 46, 139, 188, 341-346
 - [Dichter]temperament (s. dort)
 - Tragödiendichter 58, 186, 277, 392
- [Deutscher] Idealismus (s. dort)
- Ding(e)
 - an sich (vgl. transzendente [Differenz]) 6, 42 f., 108 f., 137, 148, 361
 - Ende aller (s. Idee)
 - [als] Erscheinung (s. dort)
 - Maß aller (s. Mensch)
 - [in der] Welt 3, 16, 28, 39, 55, 374
 - [das] Wissen der Dinge 42
- disjunktiv (s. Vernunft[schluss])
- disputieren (s. streiten)
- Disziplin(en)
 - [vs.] Doktrin (vgl. Kritik) 33, 43
 - Kultur [der] (s. dort; vgl. [Grenzen der] Freiheit)
 - philosophische (vgl. Drei) 4, 6 f., 14 f., 29, 31, 33, 88, 94, 130-132, 135, 181, 195, 206, 262, 286, 293, 361, 378
- dogmatisch, Dogmatismus 41, 78, 107 f., 161, 238, 300, 355 f., 397

- Drei(teilung)
- Anwendungsgebiete (Natur, Freiheit, Kunst) 23, 32 f., 129, 131, 139 f., 398
 - Disziplinen (Logik, Ethik, Ästhetik) 4, 32 f., 35, 104
 - [Lehre von den drei] Einheiten (Ort, Zeit, Handlung) 187, 278, 287
 - [Drei]einigkeit = Trinität (s. Gott)
 - Hauptfragen (Was kann ich wissen; soll ich tun; darf ich hoffen?) 33, 130, 133
 - Hauptgegenstände (das Wahre, Gute, Schöne) 4, 6, 13, 19, 23 f., 32, 37, 51, 55, 62, 69, 88, 179, 182, 274, 281, 293, 324, 335, 339, 397, 399
 - Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*exclusi tertii [medii] principium*) 82
 - [Drei]schritt der Dialektik (These, Antithese, Synthese) 342
- Dualismus
- im Ggs. zu Monismus 280
 - im Ggs. zu Unitarismus 237 f.
 - von Formalität & Realität 161 f., 351
 - von erkennbarer & sichtbarer Welt 51
 - von Form- & Stofftrieb 51, 153
 - von Freiheit & Natur (Geist & Sinnlichkeit) 32, 51, 368, 385
 - von Leib & Seele 52, 81, 363, 365
 - von Licht & Finsternis 37, 67 f., 99
 - von *res cogitans* & *extensa* 51, 81 f., 91, 360
 - von transzendentaler Idealität & empirischer Realität 6, 111, 114, 324
- dynamisch, Dynamismus 28, 136, 220, 265 f., 291, 318, 321, 324, 371
- -erhaben (s. dort)
- E**
- Einbildungskraft
- & Verstand 11, 116, 287, 294, 301, 305, 312 f., 335
 - [vs. Vernunft] 76, 223, 246, 334
 - [als Vermögen der] Darstellung (vgl. dort) 100, 304 f., 321 f., 327
 - Freiheit der 13, 116, 127, 178, 222, 263, 293 f., 303 ff., 316, 319, 340
 - produktive (= dichtend) 33, 82, 127, 222 f., 238, 268, 303, 319, 345
 - reproduktive (= zurückrufend) 304
 - Synthesis der 108, 201, 242, 303 f., 320 f., 388
- Einheit (vgl. Funktion)
- [der] Apperzeption (s. dort)
 - [der] Bedingung & des Bedingten im Begriff 27, 303, 321, 365
 - [Lehre von den] drei Einheiten (s. Drei)
 - [des] Ganzen (s. Idee; System)
 - [der] Gegenstände 53, 102
 - [als] Kategorie der Quantität 116, 155
 - [von] Kritik- & Systembegriff 15, 132
 - [als Funktion der] Kunst (s. dort)
 - [der] Prinzipien (s. dort)
 - [in der] Vielheit (vgl. Harmonie) 4, 53, 147, 153, 196, 208, 262, 277, 281, 303
 - [der] Widersprüche (s. Dialektik)
 - [des] Wissens (vgl. absolut) 88, 96, 132
 - zweckmäßig[e] (s. dort)
- Element(e)
- [Feuer, Wasser, Erde, Luft] 176
 - das sach- & persönlichste (s. Methode)
 - der Humanität 45, 185, 286
 - des Theaters 332 f.
 - empirische 82, 85, 102, 146, 357, 374
 - rationale 111, 146, 284
 - [Elementen]komplex 374
 - [Elementar]lehre 111 ff.
 - [Elementar]philosophie (s. dort)
- empfinden, Empfindung
- [vs. denken] 10, 12, 33, 89 f., 147, 152, 155 f., 160-162, 175, 180, 244, 247 f., 262, 273, 288, 302, 313, 343, 383, 387
 - [vs. Gefühl] 9, 40, 127, 187, 257, 265, 267, 278, 288, 311, 318, 335, 340, 397
 - als Materie der Erscheinung 113, 306, 320
 - [Aus]bildung [des -vermögens] (s. dort)
 - Empfindsamkeit 38, 161, 279
 - Sinnesempfindungen 94, 152, 155, 269 f., 282, 288, 307, 311, 334, 370, 374
- empirisch(e), Empirismus
- [vs. Rationalismus] 37, 41, 52, 73-75, 83 f., 86, 105, 136, 146, 262, 265 f.,

- 284, 287, 293 f., 324, 351, 356, 365 f., 375, 382, 397
- [vs. *a priori*; vgl. dort] 107, 111-124, 131-135, 147, 151, 160, 192, 210, 228, 296-301, 326 f., 360
 - Begriffe (s. [Erfahrungs]begriff)
 - [des] Geschmacks (vgl. Ästhetik) 146 f., 263, 278-284, 293, 295, 324, 351
 - Gegenstände (vgl. Erscheinung) 12, 28, 55, 106 f., 109, 112, 115, 118, 141, 147, 294 f., 299, 307, 315, 325
 - Psychologie (s. dort; Geschmack)
 - Realität & tr. Idealität (s. Dualismus)
 - [empirisches] Subjekt (s. Person)
- Endzweck (s. Zweck)
- Enthusiasmus 265, 393
- Epoche (s. Aufklärung)
- Erdichtungen (s. dichten)
- Erfahrung (vgl. empirisch)
- ästhetische 19 f., 22, 31, 141 f., 145 f., 162, 280, 295, 302 f., 332, 362, 383
- erhaben(e), das Erhabene 59, 75, 180, 250, 261, 268-272, 319-324, 333, 335, 389
- [vs. schön] 104, 129, 246, 268, 271, 296, 301 f., 319 f., 326, 335, 377
 - als das, was schlechthin groß ist 320
 - als *delightful horror* 270 f.
 - dynamisch- 60, 270, 321-323
 - furchtbar- 235, 242, 388
 - mathematisch- 321-323, 377
 - -unverständlich (*obscurité sublime*) 91
 - [erhabene] Würde (vgl. dort) 249
- erkennen, Erkenntnis
- [vs. denken; s. dort]
 - -art (s. *a priori*)
 - -kraft 11, 148, 153, 154, 286, 301, 303, 312, 313, 316, 323, 325
 - sinnliche (s. Ästhetik)
 - überhaupt 8, 78, 111, 116, 117-123, 126, 296, 312
 - -vermögen 8, 11, 58, 100, 108, 122 f., 129 f., 139, 148, 153, 237, 298-300, 304-306, 318, 321, 324, 327
 - (obere = Verstand, Urteilskraft, Vernunft) 108, 297
- erklären, Erklärung 22, 102, 281, 314, 361, 365
- [vs. denken; vgl. dort] 82, 124, 134, 146, 209
 - unerklärlich 192 f., 203, 206, 293, 371
- Erlöschen 320 f., 377
- Erscheinung(en) (vgl. Schein)
- & Ding an sich (s. transzendente [Differenz])
 - als nicht freie Wirkungen 148, 248, 345
 - Autonomie/ Freiheit in der (s. dort)
 - Ding(e) als 3, 6, 32, 42, 78, 86, 104, 109 f., 113, 115, 120, 154, 171, 206, 245, 247, 280, 283, 299, 324, 344
 - Klassifikation der 149
 - Materie der (= Empfindung; s. dort)
 - Pflicht [der] (s. dort)
 - Scheinen der Ideen (s. sinnlich)
 - Tugend [in der] (s. dort)
 - überhaupt 110, 113 f.
- Erziehung (s. ästh. [Erziehung])
- Eschatologie 205, 235, 386
- ethisch(e), Ethik (vgl. moralisch; sittlich)
- & Ästhetik (s. dort)
 - & Logik & Ästhetik (s. Drei)
 - ästh. [Rehabilitierung der] (s. dort)
 - Funktion (s. dort)
 - Imperative (s. dort)
 - Tüchtigkeit (s. Tugend)
 - formale 7, 17, 21 f., 26, 58 f., 179, 191-201, 213, 217, 228, 233, 271, 355, 366, 383, 395, 398
 - materiale 194, 218, 227, 266, 271, 309, 330, 368 f., 381, 383, 399
 - Probleme der 67, 178, 193, 388
- Existenz (vgl. Dasein)
- [im Ggs. zu Nichtexistenz] 47, 172
 - absolute (vgl. Gott) 356
 - Ästhetik [der] (s. dort)
 - Aussageformen (Kategorien) der 116
 - Existenzialismus 363, 366-368
 - [des] Geistes als wirkliche 357, 359
 - Gott[es] (s. dort)
 - [des] Menschen (vgl. Dasein [in der Zeit]; Zustand) 225, 245, 391
 - [der] Schönheit (s. dort)
 - sich selbst genügende 385
 - Wohlgefallen an der (s. Interesse)

F

Folge(n)

- & Grund (vgl. dort) 226, 350
- [vs. Gleichsein] 114
- der Moral 191, 226 f., 232, 238 f., 241
- der Freiheit 58, 134, 137, 144, 194, 248, 358
- der Sinnlichkeit 155, 174, 250, 295, 309, 334

Form(en)

- der Anschauung (s. dort)
- der Begriffe (s. dort)
- der Gesetz[mäßigkeit] (s. dort)
- [als] Ideen (s. Ideen[lehre])
- [Form]trieb (s. dort)

Fortschritt (s. Kultur)

Freiheit (vgl. Autonomie; metaph. [Idee])

- & Kunst & Natur (s. Drei)
- Ästhetik der (s. dort)
- als Anarchie (vgl. dort; Staat) 58, 193 f., 220 f., 247, 249, 252, 373
- als Autarkie 58, 60, 110, 159, 180
- als Bedingung der Moralität 12, 21, 130-133, 144, 150, 192 f., 196, 200 f., 229, 233, 246, 356, 369
- als Bedingung von Praxis 44, 130, 136, 189, 192, 216, 331, 338, 341, 348
- als [regulative] Idee (vgl. Prinzip) 11 f., 36, 44, 121, 135 f., 142, 160, 162, 192, 195, 197 f., 248, 397
- der Darstellung (= künstlerische) 141, 163, 247, 283, 323, 334, 338, 349, 400
- der Einbildungskraft (s. dort)
- Freiheits- & Naturbegriff (s. Begriff)
- Gebrauch der 29, 37, 44, 58, 89 f., 194, 203, 211, 215 f., 222, 229, 235, 253, 341, 345, 384, 388, 396
- Gesetz[mäßigkeit der Freiheit & der Natur] (s. dort; vgl. Begriff)
- Grenzen der (vgl. Disziplin; Pflicht) 22, 44, 58, 194 f., 198, 213, 216, 218, 247, 341, 384
- im Denken 7, 10, 29, 75, 89, 152, 157, 186, 194, 230, 247-250, 306, 310, 400
- im Fühlen 157, 247 f., 253, 306

- im Handeln 7, 148, 234
- im Urteilen 10, 22, 89, 325
- in der Erscheinung (vgl. Autonomie) 145, 148, 244 f., 247 f., 340, 345, 348
- in Lehre & Forschung 45
- Kategorien der 197, 297
- Kausalität [aus] (s. dort)
- natürliche 33, 36, 143, 153, 157-159, 162, 221, 234, 252, 277, 341, 348, 369, 389, 391
- politische 36, 66 f., 140, 144, 159, 174, 193-195, 199, 213 f., 218, 220 f., 230, 243 f., 247, 249, 253
- Spiel [der Freiheit des Willens] (s. dort)
- Staat [der Freiheit] (s. dort)
- Symbol [der Freiheit] (s. dort)
- Technik [in der] (s. dort)
- [des] Willens 44, 121, 130, 162, 191, 193 f., 197-200, 207, 240, 318, 348, 382, 396, 398

Funktion (vgl. [Funktions]begriff)

- [= Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen] 26, 115
- ästhetische 17 f., 26, 29, 31 f., 102, 127 f., 135, 142, 150, 157, 253, 276, 294, 296, 303, 309, 316, 327, 332, 336, 241, 350 f., 388, 390, 399 f.
- [Funktions- & Substanz]begriff (s. dort)
- (epistemo)logische 27-29, 32, 77, 88, 91 f., 96, 111, 115, 199, 127, 140, 147, 157, 192, 223, 235, 265, 277, 297-305, 340, 350, 379, 391, 396 f.
- praktische 17, 23, 26, 29, 37, 45, 89, 94, 128 f., 140, 150 ff., 157 f., 162, 192, 199, 217, 221 f., 228, 230, 240, 246, 250, 340, 350, 253, 388, 394, 397
- (als moralische) 10, 13, 21 f., 32, 104, 135, 181, 217, 286, 295, 380, 385 f.
- (als politische) 12, 93, 167, 257, 261, 335 f., 372

G

- Ganze, das (s. Idee [des/ im Ganzen])
- Gedankending (*Noumenon*) (s. denken)

Gefühl

- [vs. denken; Empfindung; s. dort]
- Lebens- 6-9, 176, 181, 253, 270-273, 293, 306, 330, 333, 335, 382, 385, 398
- [der] Lust & Unlust (s. Lust)
- ästhetisches 10, 13, 60 f., 75, 116, 128 f., 134, 141, 145, 149, 245 f., 271, 274, 277-280, 288-290, 307 f., 316, 321 f., 326, 333, 337, 343, 366, 387, 394, 398
- moralisches 93, 129, 167 f., 172, 177, 191, 240, 244, 261 f., 315, 318, 323, 329 f., 334 f., 389 f.
- Vorgefühl 240, 254, 373, 384, 392

Gegenstand (s. empirisch; Erscheinung)

geistig(e), Geist (vgl. denken)

- [vs. sinnlich] 51, 58, 61, 81, 154, 159, 173, 247, 252, 280, 358, 363
- absoluter 14, 357, 359
- Durchdringung (*gnómê*) 190
- Freiheit [im Denken] (s. dort)
- lebendiger 47, 103, 140, 286, 330
- mißgünstiger (*genium malignum*) 171
- Philosophie [des Geistes] (s. dort)
- [Geistes]schwäche 72, 152, 174
- [geistige] Schau (s. Kontemplation)
- schöngestig 9, 47, 88, 92
- Stellungen des Geistes zur Realität 39, 84, 265, 274, 277, 358
- System[geist] (s. dort)
- [Geistes]wissenschaften (s. dort)

gemeinschaftlich(e), Gemeinschaft 5, 116, 188, 219, 271

- als Kategorie der Relation 116
- Begriffe (vgl. Erkenntnis [überhaupt]; allgemein(e) [Mitteilbarkeit]) 93, 356
- [zur G.] bestimmt (s. Mensch)
- Grund (vgl. dort) 58, 114
- [Gemein-]Sinn (s. dort)
- Vorstellung (s. Funktion)

Gemüt (vgl. Seele; Vermögen) 3, 11, 73, 127, 151-156, 177 f., 269 f., 288, 305, 308, 320-322, 329, 337 f., 340

- Zustand [des Gemüts] (s. dort)

Genie 75, 99, 261, 270, 272, 276 f., 395

- als Naturgabe 127, 264 f., 267, 286
- Kunst [des Genies] (vgl. dort) 11, 36 f., 87, 127 f., 134, 145, 267, 276, 288, 305

geschichtlich(e), Geschichte

- allgemein[e]; Leben[s]-; Staat[en]-; [des Fortschritts der] Kultur; [der] Mensch [als Subjekt der]; Paradoxien; [der] Philosophie; Zeit (s. jeweils dort)

Geschmack

- als Vermögen der Beurteilung des Schönen 4, 7, 9, 11, 17, 36, 45, 128, 146 f., 154, 220, 222, 244, 293, 306, 310-312, 316-319, 324, 330, 334 f., 350, 369, 383, 393
- Emprismus [d. Geschmacks] (s. dort)
- Kritik des Geschmacks (s. Ästhetik)
- Psychologie des Geschmacks 29, 75, 88 f., 128, 146, 173 f., 181, 204, 265-168, 272-274, 279-284, 293, 311, 324
- Rationalismus [d. Geschmacks] (s. dort)
- Sinnen- & Reflexionsgeschmack 311
- Urbild des Geschmacks (vgl. Bild) 317
- [Geschmacks]urteil (s. dort)

Gesetz(e) (vgl. Begriffe; Prinzipien)

- absoluter Formalität & absoluter Realität (s. Dualismus)
- Form der Gesetzmäßigkeit 44, 109, 117 f., 121, 134, 136, 175, 194, 197, 200, 208, 211, 228, 235, 296 f., 304 f., 317, 319, 325, 341
- Gesetzgebung 6 f., 10-12, 32, 66, 86, 107, 109, 124, 129, 133, 148 f., 154, 157, 191 f., 196 f., 206, 214, 221 f., 227, 231, 234, 241, 245, 249, 277, 296 f., 299, 308, 310, 315, 322, 324 f., 331, 335, 351, 355, 365, 382, 398
- Gesetzmäßigkeit 7, 52, 105 ff., 117, 135, 157, 205 f., 219, 232, 299, 306, 319, 358, 298 f., 306, 319, 322 f., 325, 348, 358 f., 382
- (der Freiheit & der Natur) 7, 12, 32, 44, 63 f., 130, 135 f., 152, 161, 180, 196, 208 f., 234 f., 272, 297, 301, 306, 323 f., 347 f., 393
- (des Zufälligen) 120 f., 298 f., 314
- (ohne Gesetz) 303 ff.
- Naturgesetz(e) 44, 67, 83, 86 f., 117 f., 120, 122, 128, 175, 199, 201, 206, 235, 299, 318, 358

- (allgemeine & besondere) 44, 53, 117-119, 125, 325
 - Sittengesetz (s. sittlich; vgl. [kategorischer] Imperativ)
 - Gewissen 191, 193, 238, 373
 - Gewohnheit 272, 282, 293, 310 f.
 - glauben, Glaube 78, 206, 246, 252, 376, 396, 399
 - [im Ggs. zu Wissen] 107 f., 206
 - Aberglaube 105, 336, 349
 - das Glaubliche (vgl. Rhetorik) 63
 - Treu und Glauben 83, 342
 - Unglaube 105, 107, 252
 - Vernunftglaube 230 f.
 - Gleichnisse (s. Metaphern)
 - Glorious Revolution* (s. Revolution)
 - Glück(seligkeit)
 - allgemeine 183, 336
 - als Folge der Moralität 227 f.
 - als Materie des Wollens/ aller (subjektiven) Zwecke 15, 131, 225-228
 - als subjektiver Endzweck des Handelns 227 f., 238, 294, 333
 - als Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit 159
 - als Ziel (*télos*) des Handelns 194, 381
 - natürliche 345
 - Pflicht [glücklich zu sein] (s. dort)
 - [Glücks]würdigkeit 133, 225 ff., 383
 - Streben nach 7, 12, 133 f., 194, 205, 215, 222, 227 f., 239, 370, 383, 399
 - [glücklicher] Zufall 189, 314
 - Gott (vgl. Theologie)
 - als Demiurg (vgl. Schöpfung) 55, 69, 81, 170, 391
 - als höchster Gesetzgeber 67, 172, 233
 - als höchste Realität 44, 69, 300
 - als höchste Vernunft 91, 170
 - als [metaph.] Idee (vgl. dort) 44, 172
 - als Illusion (vgl. dort) 373, 386
 - Dasein/ Existenz 44, 81, 171, 227, 300
 - Gottesbeweise 171, 227 f., 300
 - Liebe [zu] (s. dort)
 - Offenbarung 68, 169, 233, 328
 - Rechtfertigung (Theodizee) 168 f., 229, 237, 384
 - [Dreieinigkeit =] Trinität 68, 77, 240
 - Grenze(n) (vgl. Gesetz[gebung])
 - [Grenz]begriff (s. dort)
 - [der] Freiheit (s. dort)
 - Grenzbestimmung 18, 32, 43, 91, 99, 105, 109, 122, 127, 135-137, 159, 255, 263, 265, 283, 296, 304 f., 315, 320, 324, 347, 350, 384, 397 f.
 - Grund (vgl. Prinzip; Zweck)
 - & Folge (vgl. dort) 226, 350
 - Satz vom zureichenden Erkenntnisgrunde (*principium rationis sufficientis*) 82, 99, 102 f.
 - Gunst des Schönen (s. schön)
 - gut, das Gute
 - & Böse 144, 173 f., 180, 200, 215, 218, 224, 232-235, 238 f., 342, 373, 387
 - & Schöne 7, 15, 22, 24, 40, 54, 57, 60-62, 66-69, 88 f., 92, 104, 178-180, 204, 220, 242, 246, 274, 278, 281 f., 289, 295, 307 f., 310-312, 315-318, 324, 334-336, 343, 358, 382, 394, 396
 - & Wahre & Schöne (s. Drei)
 - [vs.] Angenehme 294 f., 307, 310 f., 324, 339
 - [guter/ moralischer] Charakter (s. dort)
 - höchstes Gut (s. [End]zweck])
 - Idee des 58, 61, 66-69, 262, 312, 317
 - [das gute & schöne] Leben (s. dort)
 - Lockspeise des Guten (s. schön)
 - mittelbar & unmittelbar 7, 26, 44, 125, 128, 188, 193, 197, 200, 232, 294 f., 307, 311, 396
 - Symbol [des sittlich-Guten] (s. dort)
 - [der gute] Wille 7, 192, 194, 199 f., 212, 214, 221 f., 232, 235
- H**
- Habitus 4, 9, 232, 245, 293, 295
 - Handeln (s. Freiheit [im])
 - Harmonie (vgl. Einheit [in der Vielheit]) 107, 180, 220, 245, 250, 339, 350, 377
 - der Erkenntniskräfte 148, 316
 - der Seele 55, 61, 153 f., 253, 337
 - des Seins 23, 262, 267
 - prästabilisierte 52, 384

Hässlichkeit 61, 323
 Heautonomie (s. Autonomie)
 Hierarchie 37, 55, 173, 377
 Hypothese, hypothetisch (vgl. Imperativ;
 Urteil; Vernunft) 24, 171

I

Ich (s. Apperzeption; Person)
 Ideal
 - [= einer Idee adäquat] 102, 317, 331 f.
 - ästhetisches (vgl. symbolisch) 33, 104,
 139, 142, 197, 245, 248, 254-257, 274,
 278 f., 317, 331 ff., 336-351, 384, 387
 - [als] höchstes Gut (s. [End]zweck)
 - [der] Kunst (s. dort)
 - [idealischer] Mensch (vgl. [Totalität
 des] Charakter[s]; Mensch [als Ver-
 nunftwesen]) 61, 150, 244, 252, 254
 - [des] Philosophen 63, 66, 107, 263
 - praktisches 20, 51, 58, 60 f., 133, 178,
 189 f., 218, 278, 286, 324, 373, 385 f.
 - theoretisches 102, 109, 178, 186, 272,
 274, 287, 324
 Idealismus
 - Deutscher 3, 31, 35, 45, 47 f., 73, 93,
 141, 322, 355-359, 362, 386
 - objektiver 53 f., 75, 105, 147, 317,
 331, 355 f., 376, 382 f., 395
 - subjektiver 22, 48, 61, 150, 155, 355 f.,
 362, 370, 376, 382 f., 395
 - transzendentaler 48, 54, 105 ff., 114,
 301, 306, 324 f., 331, 360, 370, 398
 Idealität (s. transzendente [Idealität])
 Idee(n) (vgl. [Vernunft]begriff)
 - ästhetische 140 f., 242-248, 257, 271,
 281, 293, 296, 312, 317, 325, 388, 400
 - angeborene 52, 82, 108, 116, 357, 370
 - Darstellung von (s. symbolisch)
 - [Ideen]dichtung (s. dichten)
 - [vom] Ende aller Dinge 235-242, 388
 - [der] Freiheit (s. dort)
 - [des/ im] Ganzen (vgl. System) 106,
 129, 208, 211, 224 f., 342, 381, 399
 - [des] Gut[en] (s. dort)
 - [einer] Kette der Wesen 85 f.
 - Kausalität [nach Ideen] (s. dort)
 - konstitutive & regulative (s. Prinzipien)

- [Ideen]lehre, platonische 53-69, 76
 - [eines] Leitfadens 119, 205 f., 209,
 212, 215, 223, 225
 - [der] Mensch[heit] (s. dort)
 - metaphysisch[e] (s. dort)
 - Normalidee 317 f.
 - nützliche (s. Nutzen)
 - regulative (s. Prinzipien)
 - sinnliches Scheinen der (s. Sinn)
 - sittlich[e] (s. dort)
 - Tafel der 110
 Identität (personale; s. Person)
 - Satz der (*principium identitatis*) 82, 102
 Illusionen [von Ich & Gott] 373, 375
 Imperativ(e) 3, 23, 29, 73, 126, 159, 162,
 192, 195, 286, 319, 342, 356, 369, 373
 - ästhetischer 3, 13, 144, 248, 250, 255 f.,
 319, 340, 342, 351
 - hypothetische 200 f.
 - kategorischer (Sittengesetz) 12, 21, 27,
 192, 195-201, 245, 250, 254, 341, 373
 - (seine drei Formulierungen) 201
 Individuum (s. Person [als empirisches
 Subjekt]; [empirische] Psychologie)
 Intellekt
 - *adaequatio intel. et rei* (s. Wahrheit)
 - *archetypus & extypus* 264, 286
 - schöpferischer (vgl. Schöpfung) 52
 intelligibel [vs. sensibel] 111 f.
 Interesse
 - [ohne; s. Wohlgefallen]
 - als Wohlgefallen an der Existenz eines
 Gegenstandes 224, 306 f., 309
 - Eigeninteresse 58, 182, 184, 197, 311
 - Herrschaftsinteresse 67, 83, 169, 186
 - hervorgebrachtes 128, 134, 289, 309
 - pragmatisches (= Bedürfnis; s. Mensch)
 - praktisches 4, 9, 19, 25, 29, 39, 45, 83,
 106 f., 130, 137, 189, 191, 240, 282,
 289, 293 ff., 307, 311, 317, 339, 359
 - theoretisches 107, 142, 147, 169, 185

K

Kategorien (= Aussageweisen)
 - der Freiheit/ der Vernunft 197, 297
 - der Natur/ des Verstandes 27, 53, 108,
 115-118, 297, 325 f.
 - (Tafel der) 115 f., 302

- Kausalität
- als Kategorie der Relation 116
 - nach Begriffen = *nexus effectivus* (vgl. [Natur]begriff; Kategorien [der Natur]) 109, 124 f., 192, 201, 229, 299, 350
 - (mechanische) 11, 112, 124, 134, 143, 177, 206, 209, 234, 345, 348
 - nach Ideen = *nexus finalis* (vgl. [Freiheits]begriff; Kategorien [der Freiheit]; Zweckmäßigkeit) 68, 120-126, 192, 201, 228 f., 299, 309, 313 f., 328, 350
 - (aus Freiheit) 15, 124, 135, 192, 197, 201, 206, 235, 299, 344 f.
- Kette der Wesen (s. Idee)
- Kluft [zw. Sein & Sollen] 15, 19, 36, 58, 136, 149, 209, 257, 302, 350, 355
- angebliche 368
 - unendliche 7, 136, 141 f., 148, 152
- Komposition 18, 67, 275, 282
- Konstitution 95, 161, 193, 379, 385
- konstitutiv (s. Prinzipien)
- Konstruktion 24, 31, 54, 80-84, 91, 212, 257, 274, 279, 358, 369, 379, 383, 398
- dekonstruieren 30, 376 f.
 - rekonstruieren 16, 255
- Kontemplation 36, 63, 67 f., 142, 178, 267, 294, 307, 329 f.
- Kontinuität 24, 42, 69, 167
- Kopernikanische Wende 12, 43, 293
- Körper (s. Mensch)
- Kraft (s. ästhetisch; dichten)
- kritisch(e), Kritik (vgl. Disziplin)
- [vs. Doktrin] 10, 15, 33, 131
 - [vs. System; vgl. Begriff; Wissenschaft] 7-9, 32, 48 f., 90, 104, 106, 128, 129 ff.
 - der Urteilskraft (s. dort)
 - der Vernunft (s. dort)
 - des Geschmacks (s. Ästhetik)
 - Philosophie (vgl. Aufklärung) 16, 19, 23 f., 27, 30, 32, 38-41, 48 f., 67, 129, 131, 140, 147, 167-175, 181, 183, 241, 277, 282, 285, 296, 331 f., 349 f., 355, 357, 370-374, 378 f., 387 f., 399 f.
 - [der] Kritiker 101, 140, 283, 339, 383
 - Schlüssel zur Geschmacks- 116, 312
 - Selbstkritik 8-10, 29 f., 130, 135
- [die Gewalt hat =] Zensur (s. dort)
- Kultur
- & Natur 41, 215 f., 341-351, 371, 373
 - ästhetische 45, 93, 157, 186, 341-351
 - [der] Disziplin 8, 45, 215-218
 - Erinnerungskultur 225
 - [historischer] Fortschritt der 13, 35, 40, 45, 61, 133 f., 139, 150, 185 ff., 188, 212-222, 330, 341-351, 364, 371
 - [der] Geschicklichkeit 8, 133, 216-218
 - Ideal [der] (vgl. dort) 139, 340 ff.
 - [Kultur]industrie 372 f., 396
 - politische 20, 38, 173
 - [als] Tauglichkeit zu Zwecken 133, 216
 - [Kultur]technik 348-351
 - Theorie der 16, 18, 40, 132, 145, 215, 363, 370 f.
 - Vollendung der (s. Metaphysik)
 - [Kultur]wissenschaft (s. dort)
 - [vs.] Zivilisation 201, 363, 371
- Kunst(werke), Künste (vgl. Ästhetik, das Ästhetische)
- & Freiheit & Natur (s. Drei)
 - & Wissenschaften 9, 32, 36 f., 40, 44, 63, 88 ff., 95-97, 127, 134, 141, 146, 181, 201, 217, 277, 285, 288, 366, 387
 - [künstlerisch vs. künstlich] 5, 140, 346 ff., 371, 383
 - als *téchnê* 5, 88, 181, 200, 283
 - [Kunst]aufgabe (vgl. Technik) 67, 213
 - Autonomie [der] (vgl. dort) 6, 10, 13, 19, 26, 31, 66, 140, 145, 251-254, 257, 261, 284, 294, 337, 340, 347, 350, 380
 - bildende 266, 288, 290, 316, 339 f.
 - Dichtkunst (s. dichten)
 - Ebenen der (vgl. ästhetisch) 100, 319, 332, 339, 349, 358, 383
 - Funktionen der (vgl. [ästh.] Funktion) 12, 17-20, 26, 93, 145, 215, 221, 243 f., 248, 253 f., 257, 261, 266, 282, 294, 323 f., 333-346, 350 f., 358, 382, 385, 389, 394
 - [Theorie d.] freien Künste (s. Ästhetik)
 - [Kunst des] Genies (s. dort)
 - Ideal der Kunst (vgl. [ästh.] Ideal) 139, 187, 331, 336-340, 384, 387

- Lebenskunst (vgl. [das gute & schöne] Leben) 12, 17, 19-21, 39, 63, 139 ff., 142, 169, 178 ff., 215, 255 f., 351, 382, 384, 389, 396, 398
- [das Kunstschöne vs.] Naturschöne 11, 18, 134, 281 f., 295, 304, 320, 325, 341
- mechanische 90, 133, 283, 325, 347 f.
- nachahmende 55, 58, 90, 267, 276, 282
- Philosophie der schönen (s. Ästhetik)
- [Künste im] Raum & in der Zeit 290
- schöne Kunst 5, 9, 11, 14, 18, 36, 47, 56, 90, 92 f., 103, 127 f., 133 f., 139, 141, 146, 150, 181, 186, 256, 267, 274, 284, 288, 318, 323, 334 ff., 347, 349, 362 f., 371, 382-387, 396
- Staatskunst (s. Staat)
- Systemkunst (vgl. -geist) 79, 276
- [der] Überzeugung (s. Rhetorik)
- [das Kunst]werk 5, 10 f., 30 f., 56, 91, 99 f., 102, 128, 130, 134, 141-147, 222, 256, 266, 276, 282, 291, 314, 332-340, 347, 349, 373, 387

L

Lebendig(keit), Leben

- & Tod 65, 188, 208, 218, 238-241, 381 ff., 386, 388, 390
- [irdisches vs. jenseitiges] 43 f., 226 f., 238, 384, 391-394
- ästhetisches [Er]leben 33, 140 f., 158, 191, 256, 263, 321, 324, 343, 363, 367, 382, 385, 392, 396, 398 f.
- alltägliches 102, 128, 217, 340
- [lebendiger] Geist (s. dort)
- [lebende] Gestalt 62, 161, 332, 358
- [Lebens]formen/ -weisen 20-22, 25, 158 f., 178 f., 240, 294, 309, 329 f., 367, 383 f., 398
- [Lebens]gefühl (s. dort)
- [Lebens]geschichte(n) 19, 189, 208, 211, 332, 341, 343 f., 357, 381
- [das] gute & schöne 69, 161, 178 f., 194, 294, 368, 381 f., 388, 392
- [Lebens]kunst (s. dort)
- [Überlebens]kampf (s. Dasein)
- Liebe [zum] (s. dort)
- organisches (vgl. [Natur]zweck) 51, 62, 161, 176 f., 281, 368 f., 388, 390 f.

- [Lebens]philosophie (s. dort)
- politisch-soziales 5, 20, 69, 84, 175, 188, 219-221, 271, 289, 373, 379, 391
- Trieb[leben] (s. dort)
- [als] Vermögen, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln 191
- [Lebens]welt (s. dort)
- [als] Wille zur Macht 387
- leer(e) 27, 43, 154, 211, 236, 242, 327
- Gedanken ohne Inhalt (s. denken)
- Leib-Seele-Verhältnis (s. Dualismus)
- Leitfaden (s. Idee)
- Liebe
 - als freie Aufnahme des Willens eines anderen unter seine Maximen 240
 - erotische 62, 269, 373, 386, 390, 293
 - [zu] Gott 240, 293
 - [zum] Leben 179, 388 f., 293
 - [zum] Nächsten 173, 191, 198 f., 221, 262, 373
 - [zur] Schönheit 62, 70, 341, 344
 - [zu] sich selbst 173, 191, 373, 386
 - [zur] Tugend 179 f., 240 f.
 - unendliche/ vollkommene 392 f.
 - [zur] Weisheit (= Philosophie) 56, 62 f.
- Limitation (= Einschränkung) 116
- littérature clandestine* 168
- Logik
 - & Ästhetik (s. dort)
 - & Ethik & Ästhetik (s. Drei)
 - allgemeine [als Organon betrachtet = Logik des Scheins] (vgl. Dialektik) 53
 - bloße/ reine/ pure 48, 366, 369
 - deduktive [vs. empirische Analyse; vgl. Methode] 84, 287, 351, 382
 - [als eine der freien] Künste 94, 261
 - [der] Phantasie 285
 - ohne Dornen (*Logique sans épines*) 98
 - Schullogik 99, 175
 - [logische] Urteile (s. dort)
 - transzendente 111, 115 f., 208
- Lust, Gefühl der 21, 59, 69, 104, 121 f., 144, 201, 234, 250, 266, 294, 312, 325, 329, 334, 350, 382, 385
- & Unlust 6, 8-10, 58, 88 f., 123, 130, 134, 191, 295, 298, 301, 306, 310, 313-315, 321 f.

M

Macht

- [vs. Ohnmacht] 103, 208, 255, 322 f.
- [des] Denkens 152, 285, 378
- [der] Gefühle 152, 340, 390
- -Missbrauch 64-67, 213, 217, 220, 252
- [der] Natur (vgl. [dynamisch-]erhaben) 59 f., 270, 322
- [des] Wollens 214, 227, 316, 387, 393

Malerei (vgl. Kunst)

- als eine bildende Kunst 55, 339 f.
- [wie die] Dichtung (*ut pictura poiesis*) 275, 285

Mangel

- [mangelhafte] Definitionen (s. dort)
- an Urteilskraft (s. dort)

Mannigfaltigkeit (s. Vielheit)

Materie, materiell

- [vs. geistig] 69, 255
- der Erscheinung (s. Empfindung)
- des Wollens (s. Glückseligkeit)
- Materialismus 37, 359-361, 370
- [material-]zweckmäßig (s. dort)

Maxime(n)

- der Urteilskraft (s. dort)
- des Willens 12, 44, 191, 194-197, 200, 229, 232-235, 239, 240, 246, 351, 388

menschlich(e), Mensch (vgl. Anthr.)

- [Was ist der Mensch?] 33, 106, 130
- [Individuum vs. Gattung] 37, 65, 77, 144, 203, 205, 212 ff., 222, 233 f., 274
- ästhetischer 57, 139, 150, 251 f., 394
- als [zur] Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen (*animal sociale*) 5, 84, 188, 217-221, 268, 271
- als [Subjekt der] Geschichte 46, 189, 202, 206, 209, 211, 255 f.
- als krummes Holz 30
- als metaphysisches Tier (*animal metaphysicum*) 25, 231 f.
- als moralisches Wesen (*animal morale*) 57, 133, 143, 198, 342, 393, 398
- als Mängelwesen 364
- als Maß aller Dinge 63, 349

- als noch nicht-festgestelltes Tier 364
 - als Symbole bildendes Tier (*animal symbolicum*) 29, 366
 - als Tier, das einen Herrn nötig hat 65
 - als Übermensch 386 ff.
 - als vernunftbegabtes Sinnenwesen (*animal rationale*) 57, 133, 139, 144, 157, 159, 161, 205, 232, 251, 342, 366, 385
 - als Vernunftwesen (*homo noumenon*) 21 f., 61, 68, 144, 154, 198, 210, 218, 221, 232, 236, 245, 252, 321, 382, 398
 - als [des Menschen] Wolf (*homo homini lupus*) 183-185, 212 f., 218
 - als [End]zweck der Schöpfung 133
 - als [Selbst]zweck (vgl. Person) 106, 176, 195, 218, 316
 - [sinnliche] Bedürfnisse des 12, 93, 106, 133, 135, 215, 221, 232, 245, 318
 - Bestimmung des 7, 12, 18, 25, 29, 36, 38, 44, 85, 88, 106, 131, 133, 137, 143, 152, 157-161, 176 f., 196, 199, 204 f., 227 f., 237, 241, 247, 250, 289, 318, 322, 329, 343, 369, 381 ff., 391, 395
 - [in seinem zeitlichen] Dasein (s. dort)
 - Fähigkeiten/ Vermögen 5, 9, 43 f., 88-90, 96, 106, 108 f., 132 f., 140 f., 150-152, 158, 162, 169 f., 185, 200, 203, 206, 208, 214, 216, 233, 238, 249, 263 f., 270 f., 275, 278, 295, 301, 308, 323, 330, 344, 350 f., 369, 383, 399
 - Idee der Menschheit 27, 47, 61, 78, 93, 126, 140, 150, 157, 195 f., 198, 201, 240, 244, 252 f., 321, 341-345, 387
 - Körper 7, 82, 176, 269, 279, 316, 396
 - Natur 18, 61, 64, 107, 132, 134, 158 f., 162, 174, 182, 185, 190 f., 196, 208, 211, 214, 216, 223 f., 234, 238, 254, 270, 274, 278, 311 f., 333 f., 340-351, 373, 377, 384, 387, 390
- Metaphern & Gleichnisse 37, 51, 85, 92, 170, 223, 249, 253, 280, 285, 288, 400
- Höhlengleichnis 55 f., 99, 168, 400
 - Licht-Metaphorik 37, 56 f., 67-69, 76, 91, 98 f.
- metaphysisch(e), Metaphysik 33, 37, 43, 48, 78, 84-86, 91, 96, 101, 106, 109,

- 130 f., 135, 142, 170, 203, 231, 274, 279, 331, 359, 363, 377
- als Vollendung aller Kultur d. menschlichen Vernunft 8, 131
 - als Wissenschaft (= System der reinen Vernunft) 8, 25, 41, 48 f., 105, 117, 147, 210, 356, 399
 - *animal metaphysicum* (s. Mensch)
 - der Natur 7, 25, 131, 143, 277, 305
 - der Sitten 7, 131, 143, 191, 196, 199, 209, 277, 294
 - [metaphysische] Ideen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) 36, 44, 203, 328
 - Kritik der 29 f., 35 f., 41, 47-49, 105, 107, 131, 136, 203 f., 277, 290, 399
 - *nach*-metaphysisch 15 f., 20, 128, 359, 374 f., 397
 - [metaphysische] Prinzipien (s. dort)
- methodisch, Methode 16, 23, 30 ff., 181, 206, 361 f., 365, 376-378, 383
- als das sachlichste & persönlichste Element einer Philosophie 31
 - dogmatisch[e] (s. dort)
 - empirisch-analytische vs. logisch-deduktive 83, 86, 147, 287, 397
 - kritisch[e] (vgl. dort; Aufklärung) 37, 42, 147, 204, 355, 399
 - [Methoden]lehre 112, 208
 - skeptische (vgl. Skeptizismus) 76, 355
 - transzendental[e] (vgl. dort) 24, 107, 117, 153, 399
 - [methodischer] Zweifel 79
- Modalität 110, 116, 197, 302, 318 f.
- Möglichkeit(en)
- & Grenzen (vgl. dort) 12, 109, 135, 399
 - [vs. Unmöglichkeit] 11, 42, 47, 78, 116, 140, 147, 265 f., 282, 328
 - als Kategorie der Modalität 116, 318
 - Bedingung der (vgl. Prinzipien) 6, 12, 24, 47, 53, 82, 96, 110-114, 119 f., 125, 131, 136, 144, 162, 172, 193, 199, 209, 213, 227, 299, 303, 314, 325, 372, 399
- Monad(en) (Leibniz) 53, 82, 102
- Monarchie (vgl. Staat) 220, 250, 327
- der Vernunft 175, 249, 250
 - konstitutionelle 181
- moralisch(e), Moral (vgl. Ethik, sittlich)
- [= zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig] 200
 - [Bedingung der Moralität; s. Freiheit]
 - [Moralität vs. Legalität] 232
 - [Moral vs. Teleologie] 209
 - & Kunst 21, 88, 157, 173, 179 f., 324, 331, 334, 380, 387
 - Autonomie (vgl. dort) 6, 45, 140, 143, 191 ff., 199, 244-246, 249, 296, 393
 - Beschaffenheit der Dinge 154 f.
 - Bestimmung/ Natur des Menschen (vgl. Mensch) 7, 25, 133, 157, 196, 201, 220, 236, 240 f., 245 f., 298, 318, 341 f., 387
 - Bestimmungsgründe der 17, 47 f., 88 f., 133, 173, 192, 203, 215, 221, 225 f., 229, 232-235, 237, 240, 254, 382 f.
 - (ästhetische) 7, 9 f., 16, 19 f., 150, 191, 201, 231, 241-250, 254, 261, 281, 288, 295, 306, 323, 333 f., 385, 388 f., 393
 - Charakter; Folgen (s. dort)
 - *Französische Moralistik* 173, 181, 395
 - Funktion; Gefühl (s. jeweils dort)
 - Handlungen 32, 134, 148 f., 192, 197, 200, 227, 229, 235, 244, 295, 333
 - [-praktisches] Interesse (s. dort)
 - logisch-moralisch (s. Zustand)
 - [Moral]philosophie (= Ethik) 32, 67, 106, 130-135, 173, 192 f., 206, 227, 245, 280, 282, 293, 306, 308, 329, 372
 - Prinzipien (vgl. dort) 22, 36, 40, 44, 67, 131, 135 f., 140, 173, 193, 197, 207, 218, 228 f., 235, 244, 250, 254, 294, 306, 310, 317, 329, 373, 395
 - Relativismus 78, 193, 233-235, 377
 - Sollen (s. dort); Subjekt (s. Person); Temperament; Urteil (s. jeweils dort)
 - Werte & Normen 36, 61, 107, 133, 173, 187 f., 194, 198, 240, 283, 373, 386
 - Wohlgefallen (s. dort)
 - Zweck[e] (vgl. dort) 15, 25, 36, 133 f., 145, 179, 181 f., 209 f., 220-223, 226-231, 237, 244 f., 252 ff., 283, 306, 324, 329, 333 f., 345, 385 f., 398
- Mystik 237, 239, 242

N

- naiv, Naivität (vgl. dichten; Genie) 28, 202, 341-345
- Natur
- äußere 143, 250, 270, 301, 324, 342, 344, 347-350, 358
 - [Natur]begriff (vgl. dort) 32, 110, 118, 129, 135, 143, 152, 206, 276, 297, 312, 321, 347 f., 350, 374, 397
 - [des] Menschen (s. dort)
 - innere 177, 350
 - Naturabsicht; -gesetz; -recht; -zustand; wissenschaft; -zweck (s. jeweils dort)
- Negation 151 f., 156, 195, 234, 251, 277
- als Kategorie der Qualität 116
 - [negativer] Nutzen (s. dort)
- Neigung 9, 33, 127, 194, 200, 219, 245, 247, 249, 254, 262, 294, 307 f., 385
- nexus effectivus & finalis* (s. Kausalität)
- Notwendigkeit [Ggs. Zufälligkeit] 22, 44, 52, 102, 110, 153, 160, 171, 193 f., 200, 228, 245, 254, 287, 300, 318 ff., 325, 340, 344 ff., 371, 387
- als Kategorie der Modalität 116, 318
- Noumenon* (= Gedankending; s. denken)
- Nutzen 26, 44, 63, 80, 84, 92 f., 178, 182, 199, 230, 282, 307, 337, 329, 371, 383
- als Idol der Zeit 28, 252, 331
 - der Beispiele 109
 - [nützliche] Idee 44, 212
 - negativer 9, 135, 326, 399
 - positiver 21 f., 30

O

- Objekt(ivität)
- [vs. Subjekt(ivität)] 28, 136, 146, 197, 238-240, 274, 280, 295 f., 315 f., 356 f.
 - [objektiver] Idealismus (s. dort)
 - [empirische] Objekte 3, 6 f., 13, 43, 57, 60, 79, 88, 90, 105, 109, 117, 120, 123, 130, 142 f., 154, 206, 268 f., 276, 282, 296-299, 310-315, 320, 344, 367 f., 379
 - [Objekt] überhaupt 117 f., 121, 126, 154, 296, 306, 308

- praktisch-objektiv 197, 201, 242, 301, 305, 330
 - [objektive] Prinzipien (s. dort)
 - rational- & sinnlich-objektiv 145-149
 - [objektive] Realität 111, 114, 119, 136, 178, 197, 206, 242, 280, 301, 324 f., 359, 398
 - transzendental[es] (s. dort)
 - [objektive] Zweckmäßigkeit (s. dort)
- Oligarchie (vgl. Staat) 220
- Ontologie 28, 66, 110, 147, 155, 171 f., 228, 317, 362, 366, 393, 398
- [ontologischer] Beweis (s. Gott)
- Organismus 86, 125, 363, 366, 368, 391
- Organon 31, 53, 78, 168
- Original, Originalität (vgl. Genie) 75, 265
- [originaler] Unsinn 10, 127, 304 f., 379

P

- Paradoxien
- ästhetische 141, 142, 144, 156, 161-163, 168, 256 f., 302 ff., 316, 346, 351
 - historische 40, 80, 194, 207, 257
 - logische 43, 53, 63, 79, 107, 115, 127, 139, 158, 168, 173, 194, 197, 235, 257
- Paralogismus (s. Vernunft)
- Person
- [vs. Zustand] 39, 140, 153, 155, 160, 197, 247, 250, 393
 - als empirisches Subjekt (vgl. [empirische] Psychologie) 7, 67, 89, 156, 163, 196 f., 199, 205, 232, 247, 267 f., 293 f., 305, 377, 386, 398
 - als moralisches Subjekt 6 f., 12, 22, 27, 45, 156, 192, 195-201, 227, 232, 244 f., 247, 305, 316, 373, 398
 - als transzendentales Subjekt (vgl. Ap-
perzeption; [rationale] Psychologie)
111, 163, 196, 232, 398
 - Personifizierung 170, 205, 280, 344
- Pflicht(en) 91, 139, 157, 191, 197 f., 225 f., 240, 244, 249, 254, 329, 369, 392
- & Lust 15, 21, 144, 250, 350
 - & Neigung 9, 200, 245-247
 - als göttliche Gebote 228 f.

- [moralisches Sollen] *aus* Pflicht 12, 67, 194, 200 f., 213, 227 f., 233, 323, 387 f.
- (vs. pflichtgemäß) 197, 200, 232 f.
- [der] Erscheinung 243 ff.
- glücklich zu sein 21, 395 f.
- philosophisch(e), Philosophie
 - & Kunst (vgl. Ästhetik) 17, 31, 57, 75, 96, 99, 141, 150, 158, 162, 179, 225, 286, 295, 334, 383, 387, 393 f.
 - Begriffe & Probleme 3, 12, 14, 21, 23-26, 29, 31, 35-42, 45, 52 f., 56, 62, 66, 73, 87, 93, 101, 105, 107, 128, 169, 183, 201, 210, 214, 222, 231, 261, 277, 286 f., 355 ff., 373, 379, 395
 - Disziplin[en] (s. dort; Drei)
 - Elementarphilosophie 356
 - [des] Geistes 36, 75, 93
 - Geschichte der 4, 18, 24-26, 30 f., 35-39, 46, 49, 51, 69, 73, 75, 84 f., 108, 176, 188 f., 191 f., 201 ff., 211, 223, 250, 290, 376
 - (der Antike) 5, 25 f., 36, 51-53, 62 f., 73, 76, 107, 277, 309, 330, 363, 368
 - (des Mittelalters) 77 f., 107, 169
 - (der Neuzeit) 22, 28, 38, 73, 76, 78-81, 88, 181, 183, 187, 213, 261, 264, 276, 308, 329, 347
 - [Philosophen-]König 55, 59, 65, 213
 - kritisch[e] (s. dort; vgl. Aufklärung)
 - Lebensphilosophie 142, 355 ff., 361-363, 368 f., 375
 - [als] Liebe [zur Weisheit] (s. dort)
 - praktische (vgl. Ethik; Moral) 7, 15, 25, 32 f., 65, 80, 83, 130, 132 f., 140, 173, 181, 183, 192-195, 197, 206, 213, 225, 239, 247, 253, 274, 280, 293, 370, 377
 - System- 38, 41, 75, 261, 284-286
 - theoretische (vgl. Logik) 7 f., 12, 14 f., 25, 32 f., 52, 80, 112, 117, 130, 132 f., 140, 178, 192, 195, 197, 206, 225, 231 f., 247, 293, 366
 - [als] Wissenschaft (vgl. Metaphysik) 8, 25, 31, 41, 44-48, 73, 105 ff., 131, 230, 355 f., 361, 366 f., 375, 397, 399
 - Transzendental[-Philosophie] (s. dort)
- Poesie/ Poetik (s. dichten)
 - politisch(e), Politik (s. Absicht; Analogie; Freiheit; Funktion; Kultur; Leben; Revolution; Staat)
 - Postulate (s. Vernunft)
 - pragmatisch(e) 27, 92, 139, 364 ff., 369
 - Bedürfnisse (s. Mensch)
 - in pragmatischer Hinsicht (s. Anthr.)
 - Praxis (vgl. [praktisch(e)] Absicht; Funktion; Ideal; Interesse; objektiv; Philosophie; Primat; real; Vernunft) 17, 24 f., 180, 184, 244, 359, 370
 - [vs. Theorie; vgl. dort] 18, 25, 31, 36, 97, 140, 272, 295, 382
 - Primat
 - der Begebenheit 288
 - der natürlichen Religion 172, 226, 231
 - der prakt. Vernunft 7, 44, 150, 294, 389
 - des Logos 103, 109, 159, 180, 377
 - des Naturrechts 63 f., 183 f.
 - Prinzipien (vgl. Gesetz)
 - [des] Ästhetischen 11, 15, 75, 87, 99, 186, 261, 275-280, 317, 335, 338, 399
 - a priori(sche) 83, 117-119, 121, 130, 135, 148, 195, 206, 287, 383
 - (der Vernunft) 195, 206, 228, 231
 - (des Verstandes) 109 f., 115 f., 206, 321, 326, 329
 - (der Sinnlichkeit) 6, 54, 112-115, 151, 321, 325
 - (der Urteilskraft) 121, 124, 130, 148, 325, 326
 - Einheit der (vgl. System) 118
 - [*principium*] *individuationis* 113
 - konstitutive 10, 53, 111, 119 f., 124 f., 135 f., 157, 197, 299, 302, 305, 321
 - metaphysische 88, 117 f., 121, 397
 - Objektivität der 9, 11, 13, 36, 42, 47, 75, 117, 122, 124, 130, 141, 143, 147, 154, 195 f., 199, 201, 229, 238, 276, 284, 293 f., 297, 299, 307, 311, 313, 317, 319, 327, 330, 365, 383
 - regulative 24, 44, 49, 105, 110 f., 119, 121, 124, 126, 129, 197, 135, 143, 192, 238, 296, 302, 321
 - transzendente 117-119, 121, 126, 135, 297, 305

- Propädeutik 48, 131, 204, 330, 399
 Psychologie (vgl. Geschmack; Seele)
 - empirische 75, 90, 112, 131, 178, 261-263, 278, 280, 313, 368, 370
 - rationale 43, 238, 278 f.

Q

- Qualität 60, 107, 110, 115, 116, 197, 219, 266, 268 f., 301 f., 306, 311
 Quantität 60, 110, 116, 197, 270, 302, 310
Querelle des Anciens & Modernes 46, 185

R

- Rationalismus 5, 17, 25, 37-43, 47, 73-75, 79-84, 88, 96, 105, 109, 122, 136, 159, 194, 261-265, 273, 276, 280, 285, 324, 349, 356 f., 369, 375
 - [vs. Empirismus; s. dort]
 - des Geschmacks (s. Ästhetik)
 - Irrational(ität) 61, 142, 276, 287, 350, 369, 372, 377
 Raum [& Zeit; vgl. dort] 6, 53, 82, 108, 112 ff., 117, 135, 151, 156, 192, 197, 242, 255, 289 f., 303, 305 f., 323 ff.
 real, Realität
 - als Gegenständlichkeit (s. empirisch)
 - als Kategorie der Qualität 110, 116
 - als Wirklichkeit 15, 18 f., 44, 53, 66, 77, 80, 103, 110, 136, 141, 147, 151, 255, 161, 197, 206, 228, 301, 323, 326, 338, 344 f., 357-359, 364, 369, 373, 379, 382, 385 f.
 - Anspruch auf (vgl. dort) 149, 255
 - Begriffsrealismus (s. Begriff)
 - empirische [vs. Idealität; s. Dualismus]
 - höchste (s. Gott)
 - objektive [Gültigkeit] (s. dort)
 - praktische 12, 135, 142, 171, 192, 195, 210, 217, 239, 242, 257, 298, 317, 348
 - Stellungen des Geistes zur (s. Geist)
 - Zustand [der höchsten] (s. dort)
 Recht
 - aus Menschenliebe zu lügen 197 f.
 - *Bill of Rights* 184
 - Bürgerrecht 194, 205, 230, 248, 323

- [Rechts]gleichheit im Staat 244, 262
 - Naturrecht 183-185, 219, 287, 391
 - positives 184, 200, 333
 - rechtmäßiger Anspruch auf Zustimmung/ Beistimmung 310 f., 350, 369
 - [des] Stärkeren 65, 183
 - Völkerrecht 184, 213 f.
 Rechtfertigung, philosophische 30, 229, 262, 268, 273, 286, 395, 307, 373, 397
 - Gott[es] (s. dort)
 - [des] Krieges 66 f., 219 f.
 - [des] Schönen 6, 20, 268, 273, 282, 307
 - [des] Suizids 391
 reflektierend (s. Urteilskraft); regulativ (s. Prinzipien); rein (s. ästhetisch)
 Relation 77, 110, 116, 153 f., 197, 274, 281, 295, 302, 313 ff., 374, 396
 - Zweck-Mittel-Relation (s. Zweck)
 Relativismus (s. moralisch[er])
 Religion (vgl. Gott; Theologie) 33, 36, 68, 106 f., 130-135, 167-172, 225-235, 241, 246, 333, 366, 373
 - als Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote 228
 - natürliche 131, 133, 172, 183, 226, 276, 388
 - Welt[religion] (s. dort)
 Revolution
 - ästhetische 19, 40, 247 f., 251
 - des Weltbildes 80, 280
 - Französische 38, 45, 184, 188, 248-251
 - *Glorious [Revolution]* 169
 - politische 19, 40, 174, 221, 247, 252 f.
 - der Denkungsart 83, 174, 232, 253
 Rezeptivität (vgl. [rezeptions-]ästhetisch)
 - [vs. Produktivität] 6, 98, 128, 264, 319, 331 f., 349
 - [vs. Spontaneität] 51 f., 136, 147, 250, 265
 - als die Fähigkeit, Vorstellung durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen 113
 Rhetorik (vgl. Kunst) 63 f., 232, 261, 289
 Rigorismus 235, 245, 254, 351, 383, 395

S

Satz

- [des] Bewusstsein[s] (s. dort)
- [vom ausgeschl.] Dritten (s. Drei)
- [vom] Grund[e] (s. dort)
- [der] Identität (s. dort)
- [des] Widerspruch[es] (s. dort)
- Schein 3, 8, 56, 63, 92, 145, 149 f., 167 f., 173, 179, 221, 255, 257, 272, 277, 345
- ästhetischer (= aufrichtiger) 56, 149 f., 179, 255 ff., 279, 283, 345
- logischer (= Betrug) 56
- schematisch(e), Schematismus
- der Urteilskraft 313
- des Verstandes 117, 317, 372
- [& symbolische] Vorstellungsart 326 f.
- Schöpfung
- Endzweck der (s. Mensch; Zweck)
- göttliche (vgl. Gott) 52, 85 f., 125, 157, 202, 209, 221, 227, 237, 241, 289, 391
- menschliche (vgl. Genie) 35, 40, 80, 109, 143, 154, 264 ff., 305
- Medien der (Raum, Zeit, Kraft) 289
- Schönheit als unsere zweyte Schöpferin (vgl. schön) 41, 150 ff., 156, 158
- wie aus den Händen des Schöpfers 337
- Scholastik, scholastisch 76, 88, 94, 96, 172, 307, 399
- schön, das Schöne, Schönheit
- & Wahre & Gute (s. Drei)
- als Autonomie/ Freiheit in der Erscheinung (s. dort)
- als ästhetisches Gefühl (s. Gefühl)
- als das Ästhetische (s. dort)
- als Imperativ (s. [ästh.] Imperativ)
- als Lockspeise des Guten 18, 179 f.
- [als] Symbol [des Guten] (s. dort)
- als zweite Schöpferin (s. Schöpfung)
- Beschönigung(en) 8, 67, 91, 179, 323
- Gunst des Schönen 294, 308, 334
- [in der] Idee (s. [ästh.] Ideal)
- [schöne] Kunst (s. dort)
- (vs. Naturschönheit; ebd.)
- moralische Schönheit 60 f., 67, 244
- rational/ intellektuell (s. Ästhetik [des Rationalismus])

- sinnlich/ empirisch (s. Ästhetik [des Empirismus])
- Spiel [mit der] (s. dort)
- Urteile über das (s. [ästh.] Urteil)
- [schöne] Wissenschaft[en] (s. dort)
- Seele (vgl. Harmonie; Psychologie)
- Leib-Seele-Verhältnis (s. Dualismus)
- Tätigkeit der (vgl. Glückseligkeit) 51 f., 59-61, 145, 159, 178 ff., 243, 250, 265, 280, 288, 303, 308, 322, 326, 334, 350, 391, 393
- [Seelen]teile 57 f., 309
- Unsterblichkeit der (vgl. [metaph.] Ideen) 44, 68 f., 111, 203, 230, 390 f.
- Weltseele 54, 66
- Sein & Sollen (s. Kluft)
- Selbstbestimmung (s. Autonomie)
- Selbstbewusstsein (s. Apperzeption)
- sensus communis* (s. Sinn)
- sentimentalisch (s. dichten)
- sensibel (Ggs. intelligibel; s. dort)
- Sinn(e), Sinnlich(keit) (vgl. [das Ästhetische [als das Sinnliche])
- *common sense* 262, 273 f., 278
- [*senus*] *communis* 126, 262, 318
- [Sinnes]empfindung (s. dort)
- Gemein[sinn] 9, 126, 149, 318 f.
- [Sinn für das] Gute & Schöne 191, 282
- sinnliches Scheinen der Ideen 331, 358
- [das] Übersinnliche 236, 321
- vernünftiges Sinnenwesen (s. Mensch)
- Sittlich(keit) (vgl. Ethik; Moral)
- Aufgabe (*problema morale*) 67, 213
- [Sitten]gesetz (vgl. [kategorischer] Imperativ) 12, 21, 47, 67, 117, 191, 198, 225, 227, 229, 235, 240, 244, 246, 250, 254, 289, 294, 296, 329, 331, 334, 351, 383, 392, 398
- [sittliche] Ideen 33, 36, 207-209, 213 f., 222 f., 225, 227, 229, 236-242, 245-248, 262, 315, 328, 330 f., 379 f., 388
- Skeptizismus 63, 76, 78 f., 108, 117, 280, 293, 355, 356, 372
- [skeptische] Methode (s. dort)
- Sollen, das (vgl. Imperativ)
- & Sein (s. Kluft)

- Arten des Sollens (problematisch, assertorisch, apodiktisch) 200, 250
 - moralisches 3, 10, 12, 133, 145, 154, 213, 246-249, 324, 350, 392, 398
 - Sophistik 26, 53, 62-65, 108 f., 183
 - spekulativ, Spekulation 42, 43, 55, 144 f., 161, 239, 256
 - Spiel
 - [vs. Betrug; vgl. Schein] 149
 - [vs. Ernst] 139, 204, 289, 333 f., 338
 - [der] Erkenntniskräfte 11, 33, 116, 153 f., 156, 161 f., 246, 294, 303, 305, 312 f., 316, 320, 325, 340
 - [der] Freiheit des Willens 132, 206, 208
 - Gedanken[spiel] 54, 91, 172, 237, 400
 - kindisches 207, 222, 344, 388
 - Schauspiel 106, 241, 322, 332
 - [mit der] Schönheit 10, 139, 144, 161, 162, 248, 249, 256, 341, 384
 - [Spiel]trieb (s. dort)
 - Wechselspiel (vgl. Trieb; Zustand) 18, 61, 176, 189, 247, 283, 322, 371
 - [Spiel]zeug der sinnlichen Natur 177
 - Zusammenspiel von Subjekten 375
 - spontan, Spontaneität 33, 52, 104, 136, 143, 147, 250, 265, 303 f.
 - [vs. Rezeptivität; s. dort]
 - Staat (vgl. politisch) 32, 59-63, 66, 82, 175, 182 f., 185, 262, 334, 357
 - ästhetischer 33, 38, 61, 139, 142, 243 f., 247, 250 f., 340, 384
 - [Staats]formen (vgl. Anarchie; Demokratie; Monarchie; Oligarchie; Timokratie; Tyrannis) 58, 249
 - [der] Freiheit & der Noth 139, 251 f.
 - [Staaten]geschichte 222
 - idealer 51, 57 f., 66 f., 220, 309
 - liberaler 205, 213 f., 221, 249 f., 327 f.
 - [Staats]kunst 64, 178, 182, 185, 249
 - [Staats]mann/-oberhaupt 55, 59, 65, 186, 190, 213, 223 f., 309, 323
 - Stände (Herrscher, Wächter, Bürger) 59
 - [Mythos vom] Untergang des 220
 - Stofftrieb (s. Trieb)
 - Stoizismus 60, 161, 178, 180
 - streiten [vs. disputieren] 116, 128, 178
 - Subjektiv(ität)
 - [vs. Objektivität; s. dort]
 - [das] Ästhetische [als das] (s. dort)
 - [subjektiv-]individuell 7, 26, 36, 40, 45, 69, 90, 108, 123, 134, 168, 177, 194, 197, 227, 269, 273 f., 280, 293, 318 f., 364 f., 379
 - Subjekt (s. Person)
 - Substanz, substanzuell 47, 51 f., 81 f., 115, 153, 272, 375, 390
 - [Substanz]begriff (s. dort)
 - *res cogitans & extensa* (s. Dualismus)
 - symbolisch(e), Symbol(e)
 - *animal symbolicum* (s. Mensch)
 - der Freiheit 145, 163, 247, 253, 295
 - des sittlich-Guten 6, 254, 262, 289, 296, 323, 329
 - symbolische Formen (Cassirer) 28, 366
 - Vollkommenheit 149, 254, 340, 349 f.
 - Vorstellungsart 68 f., 176, 241 f., 254, 309, 324-330, 349
 - [als] Zeichen 79, 94, 181, 262, 278, 280, 288, 366-368, 379
 - synthetisch, Synthesis 47, 110, 111, 196, 206, 290, 296, 303 f., 382
 - a priori(sche) 24, 28, 42, 49, 53, 107, 113, 228, 269, 287, 299, 315, 321, 325
 - der Einbildungskraft (s. dort)
 - System (vgl. Metaphysik; Wissenschaft)
 - [vs. Kritik; s. dort; vgl. Begriff]
 - als Einheit der mannigfachen Erkenntnisse unter einer Idee (s. Funktion) 208
 - systematisch vorgehender Geist (*esprit systématique*) 41, 85, 96
 - Systemgeist (*esprit de système*) (vgl. [System-]Philosophie) 84 f., 96, 285
- T**
- technisch, Technik (vgl. Kunst) 157, 200, 304, 332, 340, 348, 349, 371
 - in der Freiheit 340, 348
 - teleologisch(e), Teleologie (vgl. Zweckmäßigkeit) 10, 45, 124-126, 209 f.
 - [vs.] ästhetisch (s. dort)
 - Urteilskraft (s. dort)

- Temperament(e)
- angeborenes 234, 238
 - Lehre der (phlegmatisch, sanguinisch, choleric, melancholisch) 176-178
 - der Tugend 176, 246
 - Dichtertemperament 177
- Theodizee (s. Gott)
- Theologie (vgl. Gott; Religion) 45, 74, 76 f., 96, 107, 169-173, 181, 189, 204, 222, 228-231, 238, 359 f., 377, 391
- theoretisch(e), Theorie 21, 25, 32, 44, 101, 110, 135 f., 142, 208, 238, 242, 296, 328, 340, 387, 399
- [vs. praktisch] 8, 12, 14 f., 29, 32 f., 38, 44, 83, 101, 124, 128-130, 136, 140, 182, 197, 209, 225, 235-237, 242, 247, 282, 288, 293-297, 366, 383
 - Bildung (= Aufklärung; vgl. dort) 38
 - Diskurstheorie 21, 30, 371
 - Erkenntnistheorie 86, 88, 105, 120, 126, 131, 151, 193, 197, 210, 235 f., 242, 263, 272, 288, 295 f., 303 f., 365, 375, 397, 399
 - Philosophie (s. dort)
 - Grundsätze (vgl. Gesetz; Prinzip) 83, 135, 328, 340
 - Skepsis (s. Skeptizismus)
 - Subjektivität (vgl. Person) 111, 196
 - Vernunft (s. dort)
- Thesis & Anti- (s. Antinomie; Dialektik)
- tierisch, Tier (vgl. Mensch) 161, 205, 214, 268 f., 278, 308, 337, 366, 391, 397
- Timokratie (vgl. Staat) 220
- Totalität des Charakters (s. Charakter)
- transzendent (vgl. absolut) 108, 110, 135, 239, 256, 277, 360
- transzendental(e) 6, 8, 10, 13, 15, 24, 42, 44, 47, 135, 140, 116, 147, 150, 153, 155, 160, 163, 238, 295, 300, 303, 305, 313, 319, 355, 378, 398
- Ästhetik; Apperzeption (s. jeweils dort)
 - Differenz (Erscheinung & Ding an sich) 43, 108, 148, 325
 - Idealismus (s. dort)
 - Idealität (vgl. Dualismus) 6, 114, 301, 306, 325, 331
 - Logik; Methode (s. jeweils dort)
 - Objekt 109, 118
 - [Transzendental-]Philosophie 4, 6, 25, 48, 106, 117, 129, 131, 135, 146, 150, 210, 356, 367
 - Prädikate 121
 - Prinzipien; Zweckmäßigkeit (s. dort)
 - Subjekt (s. Person)
- Trieb(e) 58, 60, 143, 151, 153, 155, 217, 271, 342, 389
- als bewegende Kräfte 382
 - Bildungstrieb 86
 - [Trieb]feder 197 f., 221, 234, 309, 392
 - Formtrieb 51, 61, 151-153, 382
 - Geselligkeitstrieb 271, 313
 - Grundtriebe im Menschen 152 f.
 - Ich(-Todestrieb) 390
 - [Trieb]leben 60 f., 217, 371, 382, 390
 - [Trieb]modell 61, 150, 389 f.
 - moralischer 191, 220, 233 f., 238, 342
 - [Trieb]schicksal 389
 - Selbsterhaltungstrieb 271, 390, 392
 - Sexual(-Lebenstrieb) 286, 390
 - Spieltrieb 12, 143, 390
 - Stofftrieb 151-153, 155, 382
 - [Trieb]sublimierung 61, 371
 - [Trieb]verzicht 373, 383
 - [nach] Wahrheit 344
 - [nach] Wechsel (vgl. Zustand) 155, 389
- Tugend 4, 21 f., 47 f., 58, 60, 69, 84, 129, 174, 178-181, 194, 231 f., 246 f., 252, 282, 326, 332, 391 f.
- als Neigung zu der Pflicht 247
 - in der Erscheinung 180, 233, 246, 280
 - [Tugend]lehre 58 f., 69, 309
 - Temperament [der] (s. dort)
- Tyrannis (s. Staat) 58, 175, 220, 328, 398

U

- Übergang (vgl. Kluft)
- von der Aufklärung zum Deutschen Idealismus 3, 36, 47, 160
 - von der Sinnlichkeit (Natur) zur Moral (Freiheit) 4, 9, 136, 239, 293, 310, 337
 - von Descartes zu Newton 83 f., 287
- übersinnlich (s. sinnlich)
- unabsichtlich (vgl. Absicht) 134, 144, 154, 301

unbedingt (vgl. bedingt; Prinzipien) 12, 142, 144, 147, 160, 171, 192, 225, 369

- [das] Unbedingte (vgl. Metaphysik) 106, 109, 135, 162, 195, 299, 321, 355

unbestimmt (s. Begriff)

unendlich 110, 114, 152, 156, 162, 392

Unglauben (s. glauben); Unlust (s. Lust); Unsinn (s. Original); Unsterblichkeit (s. Seele); Urbild (s. Bild); Ursache (s. Kausalität)

Urteil(e) (vgl. Urteilskraft)

- analytische 108, 156, 339, 360
- ästhetische 6-8, 11, 32, 116, 123 f., 126 f., 145 f., 149, 154, 246, 262, 268, 273, 293, 295, 302, 310-314, 317-320, 324
- apodiktische 114, 116, 198, 200, 250, 302, 314, 318
- assertorische 116, 200, 302, 318
- bejahende 116, 302, 310
- Geschmacksurteil 6, 75, 122, 128, 268, 274, 280, 284, 293 ff., 306, 310-312, 315 f., 318 f., 324 f., 337 f.
- hypothetische 111, 116, 311, 318
- moralische 7, 295, 306, 310, 329, 392
- problematische 116, 200
- synthetische (vgl. Synthesis) 24, 28, 42, 53, 107, 228

Urteilskraft (= Vermögen unter Regeln zu subsumieren) 11, 94, 108, 109, 117-119, 123, 130, 150, 152, 180, 268, 301, 305, 309, 319

- ästhetische 4, 9 f., 117, 123 f., 293, 295, 298, 301, 305, 320, 323, 325
- bestimmende 119, 122, 192, 297, 327
- Kritik der 7-9, 117, 123-126, 129-131, 136, 137, 209, 214, 216, 222, 270, 287, 293, 297, 304 f., 312, 324, 333
- [a priori(sche)] Prinzipien der (s. dort)
- Mangel an (= Dummheit) 108
- Maximen der 119, 299, 314, 329
- reflektierende 9, 11, 112, 119, 121-124, 149 f., 208, 293, 296 f., 299, 301, 304 f., 318, 327
- teleologische 86, 122-125, 298, 301, 304 f.

Utilitarismus, utilitaristisch 199, 330, 391

Utopie(n) 66, 68, 142, 188 ff., 244, 251, 255 ff., 336, 341, 384, 385

- des Zukünftigen, Vergangenen, Ästhetischen 255

V

Veränderung (vgl. Zustand) 114 f., 188, 151, 236, 239, 242, 253, 286, 390

- [vs. Wechsel] 89, 115, 150, 393
- Ursachen der Veränderung (Begriff/Form [*lógos/ eídos*], Privation [*stérêsis*], Stoff [*hylê*]) 170

Vermögen des Gemüts (Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust & Unlust, Begehrungsvermögen) 60, 130 f.

Verneinung (s. Negation)

Vernunft (= Vermögen der Prinzipien)

- [Vernunft]begriff (s. dort; vgl. Freiheit; Gesetz; Idee)
- Kritik der 8, 33, 41-43, 48, 55, 75, 105 f., 109-112, 117, 129-132, 135 f., 191 f., 194, 197, 208, 228, 235 f., 297, 302-304, 315, 321, 355, 399 f.
- Gesetzgebung der (s. Gesetz)
- Paralogismen der 111
- Postulate der (vgl. [regulative] Prinzipien) 24, 44, 86, 111, 119, 126, 142, 160, 183, 192, 196-198, 302, 319, 398
- praktische 12, 44, 117, 129, 148, 160, 162, 185, 191 f., 195, 197, 207, 210, 228, 235-237, 240, 242, 245, 252-254, 297, 304, 315, 328, 388
- [a priori(sche)] Prinzipien der (s. dort)
- theoretische 7, 43, 101, 117, 129, 180, 235-237, 293, 295-297, 399
- Vernunftglaube (s. glauben)
- Vernunftgebrauch 8, 117, 129, 205
- Vernunftschlüsse (kategorische, hypothetische, disjunktive) 160
- Vernunftwesen (s. Mensch)

Verstand (= Vermögen der Begriff)

- Aufklärung des (s. dort)
- [Verstandes]begriff (s. dort; vgl. Natur)
- Form der Gesetzmäßigkeit (s. Gesetz)
- [a priori(sche)] Prinzipien des (s. dort)

Vielheit (vgl. Einheit) 113, 116, 277, 298
 - als Mannigfaltigkeit 29, 79, 86 f., 96, 111, 113, 118, 121 f., 125, 147, 153, 196, 208, 269, 277, 298, 303 f., 316, 373, 375, 382
 Vollendung 8, 16, 99, 104, 277, 286, 346, 363, 382, 389, 392
 Vollkommenheit (s. Ästhetik; Symbol)
 Vorbild (s. Bild)

W

wahr, das Wahre, Wahrheit
 - & Gute & Schöne (s. Drei)
 - & Kunst (s. Ästhetik; Philosophie)
 - als *adaequatio intellectus & rei* 52, 279
 - als das Brauchbare (s. pragmatisch)
 - als das Unbezweifelbare 79 f.
 - als das Unvergessene 68
 - Begriff der 27, 41, 48, 51 f., 55-57, 61-63, 66, 68, 75, 78-82, 92 f., 102-104, 108, 130, 140 f., 157, 167-172, 174, 177, 179, 184, 198, 211 f., 240, 255, 257, 262, 267, 272 f., 276-279, 282, 288, 293, 322 f., 336, 344, 356, 358, 367, 369, 377, 379, 382, 397, 400
 - allgemeines Kriterium der 52
 - der Vernunft vs. Tatsachen 102, 185, 208, 311, 343, 356 f., 359, 373, 379
 Wechsel (s. Trieb; Zustand)
 Welt
 - [Welt]anschauung 204, 321, 371-375
 - [Welt]begriff (= *conceptus cosmicus*) 107, 110, 132, 153, 210, 321
 - (ohne Welt) 153
 - [Welt]bild 18, 80 ff., 286, 347, 349
 - [Welt]bürger (vgl. Absicht; Zustand) 16, 130, 132, 201 f., 205, 208, 212 f., 214, 218, 224, 388
 - [Ursachen für das] Dasein der 300
 - Lebenswelt 15, 18 f., 39 f., 332 f., 343, 345, 348, 366 f.
 - [Welt]religion 168 f., 241
 Wesen [vs. Schein] 76 f., 104, 146, 170, 272, 277, 279, 346, 367
 - höchstes (s. Gott)
 - Kette der (s. Idee)
 - Teilhabe am (*méthexis*) 55

- vernünftiges Sinnen- (s. Mensch)
 Widerspruch 22, 82, 106, 152 f., 161 f., 196, 205, 257, 273, 316, 321, 331, 398
 - scheinbarer (s. Paradoxien)
 - Satz des zu vermeidenden (*principium contradictionis*) 82, 172
 Widerstreit (s. Antinomie)
 Wille 7, 23, 120 f., 144, 155, 192, 194, 199 f., 212, 217, 221, 314, 315, 372, 375, 382, 385, 386, 387
 - Freiheit [des] (s. dort)
 Willkür (vgl. Anarchie; Macht) 24, 31, 58, 64, 93, 191, 197 f., 228, 261, 282
 wirklich, Wirklichkeit (s. Realität)
 Wissenschaft(en)
 - & Künste (s. Kunst)
 - Ästhetik [als] (s. dort)
 - Geistes-/ Kulturwissenschaft 16, 31, 361 f., 364-366, 378, 396
 - Naturwissenschaft 80, 83, 86, 94, 119, 125, 140, 187, 277, 285, 360, 364-366, 349, 374, 378 f., 397, 399
 - Philosophie als (s. dort)
 - schöne 9, 98, 101, 128, 142, 286-288
 - [als] System der reinen Vernunft (= Metaphysik; s. dort)
 Wohlgefallen
 - an der Existenz (s. Interesse)
 - Arten des (angenehm, gut, schön) 278, 307, 310, 339
 - ästhetisches 11, 69, 116, 123, 278, 281, 294, 307-318, 325, 329, 341, 367
 - freies 4, 222, 293, 308, 310
 - Gegenstand des 9, 11, 134, 154, 224, 281 f., 306, 309, 337
 - moralisches 278, 308, 315, 317, 322, 341, 347
 - ohne Interesse 19, 128, 267, 289, 306 ff., 310, 315, 339
 - pathologisches 69, 123, 278, 295, 308-312, 339
 Würde 39, 139, 157, 159, 184, 194, 235, 245-247, 249 f., 295, 307, 323, 350

Z

Zeichen (s. Symbol)
 Zeichnung [als das Wesentliche] 316

- Zeit [& Raum; s. dort]
- [als eine der drei Einheiten; s. Drei]
 - Dasein in der (s. dort; vgl. Existenz)
 - Ende der (vgl. Idee [vom Ende aller Dinge]) 236, 239, 242
 - geschichtliche 39, 188, 202 f., 211, 220 ff., 248, 251, 253, 343 ff., 373, 392 f.
 - [Zeit]geschmack 181, 185, 278, 343
 - Idol der Zeit (s. Nutzen)
 - in Gedanken erfaßt (= Philosophie) 35
 - wie aus der Zeit gerissen 162 f., 250 ff.
 - Zeitigung der Zeitlichkeit 367
- Zensur 51, 174, 230
- Zufällig(keit) [Ggs. Notwendigkeit] 10, 42, 52, 118, 120, 124, 135, 143 f., 152, 189, 200, 206, 234, 246, 272, 299 f., 311, 319, 340, 365
- als Kategorie der Modalität 116
 - Gesetzlichkeit d. Zufälligen (s. Gesetz)
- Zustand (vgl. [Lebens]gefühl) 44, 65, 89, 115, 236 f., 239 f., 270, 345
- [vs. Person; s. dort]
 - ästhetischer (= aktiv bestimmbar) 33, 61, 89, 140, 150, 155-162, 191, 247, 250, 254-257, 316, 331, 337-341, 350, 370, 393
 - autonomer vs. heteronomer 145, 154-157, 160 f., 393
 - [des] Gemüt[s] (vgl. dort) 59, 116, 154, 162, 270, 298, 308, 314 f.
 - [der] Gesellschaft 19, 40, 188, 205, 218 f., 221, 252 f., 372
 - [der] Glückseligkeit (s. dort)
 - [der] höchsten Realität 158, 161
 - innerer/ eigener (vgl. Natur) 114, 127, 142, 273 f., 301, 314, 325, 393
 - [der] Kultur (s. dort) 221, 342-345, 372
 - logisch-moralischer (= aktiv bestimmt) 56, 154-157, 196, 238 f., 278, 323
 - Naturzustand 183, 188, 218, 251, 337, 342 f., 390
 - Nullzustand (= passiv bestimmbar) 151, 156, 158, 390
 - physisch-sinnlicher (= passiv bestimmt) 154-157, 239, 323
 - [eines freien] Spiel[s] (s. dort)
 - utopischer (vgl. Utopie) 244, 384
 - wechselnder (vgl. Trieb; Veränderung) 39, 140, 155, 160, 162, 323, 337, 390
 - weltbürgerlicher (vgl. Absicht; Welt) 201, 205, 208, 210, 212, 218, 221, 388
- Zweck
- an sich (vgl. Person) 7, 195, 317
 - [Zweck]begriff 7, 29, 119 f., 123, 304, 307, 314, 316, 333
 - Endzweck [aller möglichen Zwecke] 45, 107, 130, 210, 227, 229, 297, 388
 - (als höchstes Gut; vgl. gut) 131 f., 180, 185, 222, 225, 227-230, 240, 348, 391
 - (der Schöpfung; vgl. Mensch) 133, 137, 227, 236, 239, 241
 - (moralischer; vgl. Ethik) 45, 107, 223, 210, 228, 237, 240, 252, 343
 - (subjektiver; vgl. Glück) 228, 240, 298
- zweckmäßig(e), Zweckmäßigkeit
- allgemeine (vgl. Ethik; Kultur) 217
 - a priori(sche) 119-124, 210, 325, 333
 - Einheit der Natur (vgl. [logische] Funktion; Kausalität) 24, 120 f., 314
 - Einheit der Prinzipien (s. Prinzip)
 - *formal*-objektive 54, 122, 124, 209, 281, 284, 298, 325
 - *material*-objektive 123 ff., 213, 281, 284, 298, 315, 325
 - (*innere*-material-objektive = Naturzweck; vgl. Leben) 123, 125
 - (*relativ*-material-objektive = Nutzbarkeit/ Zuträglichkeit; vgl. Kultur; Nutzen) 123, 125, 199
 - [Zweck-]Mittel-Relation 128, 200 f., 218, 252, 309, 377
 - ohne Zweck (vgl. [ästh.] Wohlgefallen) 246, 295, 313, 337
 - [formal-]*subjektive* (vgl. Wohlgefallen [ohne Interesse]; [He]autonomie; [ästh.] Urteilskraft) 7, 123, 284
 - transzendental[e] (vgl. dort) 120 f., 314

3. Tafelregister

- | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Tafel der vierfachen Klassifikation der Erklärungen des Schönen 146 | Tafel der Klassifikation der Idee vom Ende aller Dinge, nach dem Verhältnis, das es zu unserem Erkenntnisvermögen hat 237 |
| Tafel der vierfachen Klassifikation der vorgestellten Erscheinungen 149 | Tafel der drei möglichen Selbstverhältnisse des Menschen nebst deren politischer Analogien 249 |
| Tafel der zwei Grundtriebe im Menschen 152 | Tafel der Gattungen der schönen Künste 340 |
| Tafel der vier möglichen Beziehungen unseres Denkens auf ein Ding in der Erscheinung 154 | |
| Tafel der vier möglichen Zustände des Gemüts 156 | |

III. Wissenschaftlicher Werdegang

08.02.1978	Geburt in Göttingen,
07/1985 bis 06/1998	Schulbesuch in Garbsen,
08/1998 bis 09/1999	Zivildienst,
10/1999 bis 09/2004	Magisterstudium der Germanistik mit Schwerpunkt Deutsche Literaturwissenschaft, der Sozialpsychologie und Philosophie in Hannover,
10/2001 bis 03/2002	Tutorentätigkeit am Seminar für deutsche Literatur und Sprache der Universität Hannover,
10/2002 bis 03/2003	Teilnahme am Online-Projekt <i>Virtual International Gender Studies</i> (VINGS) der Fernuniversität Hagen,
10/2002 bis 09/2006	Tutorentätigkeit am Philosophischen Seminar der Universität Hannover,
10.12.2003	Ehrung für hervorragende studentische Leistungen durch den Präsidenten der Universität Hannover mit Unterstützung der Christian-Kuhlemann-Stiftung,
07/2004 bis 06/2009	Tätigkeit als wissenschaftliche Hilfskraft im CIP-Pool des Methoden- und Medienzentrums der Philosophischen Fakultät der Universität Hannover,
30.08.2004	Prüfung zum <i>Magister Artium</i> (M. A.),
10/2004 bis 07/2008	Promotionsstudium der Philosophie an der Leibniz Universität Hannover und Arbeit an der Dissertation,
08/2005 bis 07/2008	Stipendiat der Promotionsförderung der Studienstiftung des deutschen Volkes,
10/2006 bis 03/2008	Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Leibniz Universität Hannover,
seit 11/2006	Lehrtätigkeit an der Ev. Seniorenakademie Hannover,
seit 02/2008	Lehrtätigkeit an der Volkshochschule Langenhagen,
seit 05/2009	Lehrtätigkeit an der Zentralen Einrichtung für Weiterbildung (ZEW) der Leibniz Universität Hannover,
09.07.2009	Promotion zum Doktor der Philosophie (Dr. phil.).
