



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Vom Schönen zum Guten – Untersuchungen anhand
Kants Kritik der Urteilskraft“

Verfasser

Reiner Reitinger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studien-
blatt: A 296

Studienrichtung lt. Studien-
blatt: Philosophie

Betreuerin: Univ.Prof. Dr. Herta Nagl

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	5
0.1. Vorbemerkungen	5
0.2. Die Korrespondenz von Sittlichkeit und Welt	7
0.3. Ein allgemeines Gefühl	9
0.4. Strukturparallelen	10
0.5. Das Scheitern der Einbildungskraft	11
0.6. Die „Kritik der Urteilskraft“	12
0.7. Kants Ästhetik	15
Hauptteil	18
1. Die Zweckmäßigkeit	18
1.1. Die Ausgangslage	18
1.2. Zweck und Zweckmäßigkeit	19
1.3. Teleologisches Denken	22
1.4. Die Urteilskraft	24
1.5. Lust und Unlust	26
1.6. Die Welt als ein Ganzes	28
1.7. Anthropomorphismus und Handlungskompetenz	29
1.8. Das teleologische Naturverständnis	30
1.9. Der Vorrang des Geschmacks	33
1.10. Schönheit und Zweckmäßigkeit	36
1.11. Das Interesse am Schönen	39
1.12. Was darf ich hoffen?	41
2. Der ästhetische sensus communis	44
2.1. Verortung	44
2.2. Ein allgemeines, subjektives Prinzip	45
2.3. Die Frage der Mittelbarkeit	46
2.4. Eine „idealische Norm“	48
2.5. Empirisches Vorbild	49
2.6. Die erweiterte Denkungsart	50
2.7. Gemeinschaft als empirisches Interesse	54
2.8. Die Bedeutung des Urteilens	56

2.9. Geschmack und Gesellschaft	61
2.10. Geschmack als hermeneutische Methode	62
2.11. Mittelbarkeit und Gemeinschaft	67
3. Das Schöne als das Symbol der Sittlichkeit	71
3.1. Vorspann: Dialektik	71
3.2. Veranschaulichung von Vernunftbegriffen	72
3.3. Die Funktion der Symbolisierung	73
3.4. Analogien im Denken über das Schöne und über das Gute	77
3.5. Symbol für Autonomie	80
3.6. Fröhliche Gefilde	85
3.7. Symbol für Freiheit	86
3.8. Implementierung des Sittlichen mithilfe des Schönen?	89
3.9. Geschmack und Moral	91
3.10. Die Rolle der Kunst	94
4. Das Erhabene	97
4.1. Vorgeschichte	97
4.2. Die Differenz zum Schönen	100
4.3. Das Mathematisch-Erhabene	103
4.4. Das Dynamisch-Erhabene	106
4.5. Die Moralität und das Erhabene	109
4.6. Kritik an Kants Erhabenen	113
4.7. Nach Kant	117
Schlussbemerkungen	123
Literaturverzeichnis	129
Zusammenfassung	133
Abstract	135
Lebenslauf	137

Einleitung

Vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Schönen und dem Guten. Genauer: Mit möglichen Verbindungen, die zwischen dem Schönen und dem Guten bestehen und die philosophisch zu explizieren sind. Dabei wird vor allem aus der Richtung vom Schönen hin zum Guten vorgegangen. Der Basistext dieser Arbeit ist die dritte Kritik von Immanuel Kant, die „Kritik der Urteilskraft“, aus der einige für diese Problemstellung zentrale Elemente dargestellt und anhand ausgewählter Sekundärliteratur diskutiert werden sollen. Dabei wird sich zeigen, dass bestimmte diesbezügliche Positionen Kants in der gegenwärtigen philosophischen Debatte durchaus präsent sind, aber nicht immer dem Anliegen Kants wirklich Rechnung zu tragen scheinen, was zu einer genaueren Auseinandersetzung mit den Argumenten der „Kritik der Urteilskraft“ motiviert.

0.1. Vorbemerkungen

Der Zusammenhang von Schönerm und Gutem, und damit von Ästhetik und Ethik stellt historisch gesehen ein Detailproblem der philosophischen Tradition dar: Seit Platon (der von einer gewissen Gleichsetzung des Guten mit dem Schönen ausgegangen war) finden sich zahlreiche mehr oder minder explizite Hinweise in der philosophischen Literatur auf mögliche Konnexe zwischen dem Schönen (als dem Gegenstand der Ästhetik) und dem Guten (als dem Thema der Ethik), wobei hier anzumerken ist, dass die Ästhetik als die Lehre vom Schönen erst mit Alexander Gottlieb Baumgarten und seiner 1750 erschienenen „Aesthetica“ tatsächlich als eigenständige philosophische Disziplin anerkannt gilt.

Man kann mit guten Gründen annehmen, dass sowohl der Sinn für Moral und Sittlichkeit als auch der Sinn für das Schöne und die Kunst in allen Menschen gleichermaßen angelegt ist, beide somit universale Phänomene der menschlichen Existenz darstellen, sodass kaum ein philosophisches System ohne Einbindung dieser beiden Themenkreise auskommen wird können, womit freilich nicht gesagt ist, dass damit auch schon Zusammenhänge hergestellt wären. Solche drängen sich auf den ersten Blick auch nicht unbedingt auf: Schönheit als ein Kriterium für moralische Qualität anzunehmen scheint mehr als zweifelhaft zu sein, ebenso wie etwas, das als moralisch gut gilt, deswegen nicht auch schon ästhetisch bewertet sein muss.

Andererseits haben, wie bereits erwähnt, nicht wenige Philosophen Bezugspunkte zwischen dem Guten und dem Schönen aufgezeigt, zum Beispiel Hegel (der die Kunst als Erschei-

nungsform des objektiven Geistes und damit auch als Ausdruck von Sittlichkeit sieht), oder Nietzsche (etwa in seiner Dichotomie von Apollinischem und Dionysischem), Kierkegaard (der eine ästhetische von einer ethischen Existenzweise trennt) oder Foucault (mit seiner Ästhetik der Existenz).

Sowohl die Ethik als auch die Ästhetik spielen in der philosophischen Debatte der Gegenwart eine bedeutende Rolle. Deshalb ist es gewiss nicht nur von historischem bzw. philosophiegeschichtlichem Interesse, das Verhältnis von Schönem und Gutem zu untersuchen. Die ungebrochene Aktualität beider Phänomene spiegelt sich darin wieder, dass die Auseinandersetzung mit ihnen den Menschen nach wie vor intensiv zu bewegen vermag – es sind unverzichtbare Lebenselemente für uns. Philosophisch ist nach den Grundprinzipien beider Disziplinen zu fragen, von welchen her sich eine mögliche Nähe herausstellen könnte. Auch der Anspruch auf Allgemeingültigkeit ist dabei nicht ohne Relevanz.

Anhand eines der grundlegenden Werke der philosophischen Ästhetik, und zwar anhand Kants (im Jahre 1790 erstmals erschienener) „Kritik der Urteilskraft“, und anhand zu diskutierender, neuerer Rezeptionen dieses Textes, will die vorliegende Arbeit versuchen, Licht in die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten zu bringen. In genannter Schrift demonstriert Kant nicht nur die transzendentalphilosophische Relevanz der Ästhetik (als die Urteilskraft bezüglich des Schönen) – und sichert der Ästhetik auf diese Weise einen Rang als eigenständige philosophisch-wissenschaftliche Disziplin (ästhetischer Geschmack ist für ihn nicht lediglich Sache subjektiver, privater Vorlieben). Mit Aussagen wie etwa, dass: „[...] ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen [...] jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei“¹, weist Kant in seiner Ästhetik auch ganz dezidiert auf mögliche Verbindungen zwischen dem Schönen und dem Guten hin.

Diesen Hinweisen soll hier nun genauer nachgegangen werden. Im Wesentlichen gilt es in dieser Absicht, sich mit vier Momenten, die in der „Kritik der Urteilskraft“ diesbezüglich zur Sprache kommen (sowie deren Interpretation in der Sekundärliteratur) näher auseinanderzusetzen und die Argumente zu hinterfragen. Das sind: die Zweckmäßigkeit, der *sensus communis*, das Schöne als Symbol des sittlich Guten, und das Erhabene. Nachfolgende Untersuchung widmet jedem dieser vier Themen je ein größeres Kapitel, durch deren Erläuterungen

¹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.231

und Kommentierungen die Verbindungswege, die Kant zwischen dem Schönen und dem Guten legt, deutlich werden sollen. Der Sinn dieser Wege ist nicht, das Eine auf das Andere zurückzuführen, also die Eigenständigkeit einer der beiden Disziplinen aufzulösen, sondern es geht lediglich um Bedeutungszusammenhänge. Kant spricht etwa davon, dass der ästhetische Geschmack „die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert“.² – Welchen Sinn solche Aussagen haben können, soll im weiteren Verlauf erläutert werden. Sowohl das Schöne als auch das Gute bleiben trotz dieser möglichen Bedeutung füreinander eigenständig für sich selbst bestehen, werden keinesfalls bloß als Mittel für das jeweils Andere aufgefasst. Etwa eine Instrumentalisierung der Ästhetik zugunsten der Sittlichkeit ist damit ausgeschlossen.

Ziel dieser Untersuchung ist der Nachweis, dass Schönes und Gutes nicht beziehungslos nebeneinander bestehen, sondern dank analoger Strukturen miteinander in Verbindung gebracht werden können, wodurch das Eine für das Andere (vorrangig das Schöne für das Gute) in einem bestimmten Sinn förderlich zu sein vermag, und zwar ohne eigens als Mittel dafür eingesetzt zu werden. Das ist nur möglich, wenn die reflektierende Urteilskraft (die das Schöne beurteilt) eine Fähigkeit darstellt, die in einer bestimmten Hinsicht und zu einem wichtigen Teil analog zu wesentlichen Grundlagen der Sittlichkeit aufzufassen ist.

Falls tatsächlich jene These, dass dem Schönen bezüglich des Guten einige Bedeutung zukommen kann, als haltbar aufzuweisen ist, wird das nach Konsequenzen für die Positionierung des Schönen innerhalb einer Gesellschaft verlangen: Hat die Auseinandersetzung mit dem Schönen potentiell (auch) Rückwirkungen auf die Sittlichkeit, muss dieser Umstand zu einem sorgfältigen (individuellen wie gesellschaftspolitischen) Umgang mit dem Schönen motivieren.

0.2. Die Korrespondenz von Sittlichkeit und Welt

Das Prinzip der Zweckmäßigkeit kann als zentrales Bestimmungselement der „Kritik der Urteilskraft“ gelten. Zweckmäßig vermag etwas nur mit Bezug auf einen Zweck, dem es dienlich ist, zu sein. Zwecke zu setzen ist den vernünftigen, sich selbst bestimmenden Wesen vorbehalten. Daher werden üblicherweise jene Mittel oder jene Umstände, die zur Erreichung eines vom Menschen gesetzten Zwecks förderlich sind, als zweckmäßig bezeichnet.

² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.109

Kant bezieht die Zweckmäßigkeit in der „Kritik der Urteilskraft“ auf die Natur und interpretiert diese so, „als ob“ sie aufgrund gesetzter Zwecke entstanden wäre. Diese teleologische Naturauffassung ist deshalb sinnvoll, weil das Lebendige und seine komplexen Zusammenhänge kaum anders begreifbar sind als durch ein Denken, das von zielgerichteten Prozessen ausgeht.

Die reflektierende Urteilskraft, die Kant in seiner dritten Kritik untersucht, soll das gegebene Besondere (der Natur) unter ein noch nicht bekanntes Allgemeines subsumieren. Dafür verwendet sie kein objektives (mechanistisch-kausales), sondern ein subjektives (teleologisches) Prinzip: das der Zweckmäßigkeit. Speziell der Organismus und das mannigfaltig ausdifferenzierte Lebendige lassen sich, so Kant, gar nicht anders umfassend erklären als durch das Modell eines zweckorientierten Systems, das allerdings keinen Anspruch auf objektive Erkenntnis erheben kann: Natur wird beurteilt, „als ob“ sie zweckmäßig eingerichtet wäre. (Wir haben keine Veranlassung, auf einen planmäßig vorgehenden „Schöpfer“ hinter der Natur zu schließen.)

Zweckmäßigkeit ist in der Natur objektiv nicht vorfindbar, daher kann sie nur ein subjektives Prinzip sein. Dass dieses transzendente Bedeutung hat, die reflektierende Urteilskraft also über ein eigenes transzendentes Prinzip verfügt, das Teil der Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis ist, versucht Kant nachzuweisen, indem er das Wechselverhältnis der Erkenntniskräfte (als eine Detailvoraussetzung von Erkenntnis) zueinander untersucht. Damit ein Erkenntnisprozess gelingen kann, müssen zunächst Einbildungskraft und Verstand miteinander in Beziehung treten, und zwar in zweckmäßiger Weise, was durch die formale Konstellation der zu erkennenden Gegenstände ausgelöst wird.

Genau an dieser Stelle liegt der Ansatzpunkt für die Ästhetik Kants: Als schön wird derjenige Gegenstand beurteilt, der die Erkenntniskräfte in ein ausgesprochen zweckmäßiges Wechselspiel zu versetzen vermag, und zwar durch seine bloße formale Gegebenheit, die deswegen als zweckmäßig eingestuft wird. Damit gibt sich die reflektierende Urteilskraft selbst ihr (transzendentes) Beurteilungsprinzip: das der Zweckmäßigkeit.

Durch das Schöne liefert uns die Natur, so Kant, sozusagen einen „Wink“, dass Mensch und Welt zueinander passen, insofern die Gegenstände unseren (Erkenntnis-)Interessen harmonisch korrespondieren. Indem das Schöne Einbildungskraft und Verstand in ein zweckmäßiges Wechselverhältnis setzt, weist es den Menschen darauf hin, dass er die Natur als für ihn

zweckmäßig auffassen kann, was nicht nur dazu führt, dass er die Zusammenhänge der (biologischen) Natur unter einem teleologischen Gesichtspunkt interpretiert (was einsichtiger Ergebnisse ermöglicht als die bloß mechanisch-kausalistische Methode), sondern auch dazu, und das ist die moralphilosophische Konsequenz, dass der Mensch eine zweckmäßig eingerichtete Welt als seinen Handlungsintentionen entgegenkommend wahrnimmt. Ist der Zweck, der ein spezifische Charakteristikum für den sich aus Freiheit und Autonomie bestimmenden Menschen darstellt, mithin einen wesentlicher Faktor der praktischen Vernunft ausmacht, auch für die Auffassungsweise der Natur, mithin für den Bereich der theoretischen Vernunft von Bedeutung, kann der Mensch zuversichtlich sein, dass sein Streben, und insbesondere auch sein sittliches Streben, welches nach Kant das für den Menschen einzig wesentliche ist, in der Welt Entsprechung bzw. Verwirklichung zu finden vermag.

Das erste Kapitel dieser Arbeit untersucht das Prinzip der Zweckmäßigkeit detailliert, um zu zeigen, welche Bedeutung dieses Prinzip nach Kant für den Zusammenhang von Schönerm und Gutem haben kann: Das Schöne deutet an, dass in der Welt Realisierungsbedingungen für das Gute vorhanden sind, was der Motivation für sittliches Handeln ausgesprochen zuträglich ist.

Freilich sind auch die problematischen Seiten eines teleologischen Denkens, das aus naturwissenschaftlicher Sicht keineswegs unumstritten ist, und die Frage nach der Aktualität dieses Kantischen Ansatzes zu diskutieren.

0.3. Ein allgemeines Gefühl

Kant bestimmt das Erleben des Schönen als das Gefühl einer belebenden Lust, das sich einstellt, sobald eine formale Gegenstandskonstellation als besonders zweckmäßig für das Erkenntnisvermögen beurteilt werden kann. Um behaupten zu können, dass Geschmack bezüglich des Schönen nicht bloß Sache privater Neigungen ist, muss er nachweisen, dass dieses Gefühl in gewisser Hinsicht Allgemeingültigkeit zu beanspruchen vermag. Ein solches Gefühl wäre ein Gemeinsinn, der prinzipiell allen Menschen zukommt.

Die Grundlage dieses *sensus communis* ist nach Kant transzendentaler Natur und wurde oben bereits angesprochen: Eine der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis stellt das Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand dar. Dass also diese beiden Erkenntniskräfte in ein als lustvoll erlebtes (weil dem Gelingen der Erkenntnisabsicht förderliches) Wechselverhältnis eintreten können, ist von allen Menschen in gleicher Weise zu erwarten, weshalb

ein einheitliches ästhetisches Urteil, und damit auch jenes dazugehörige Gefühl, grundsätzlich für die ganze Menschheit angenommen werden kann.

Indes gibt es auch nicht transzendente Voraussetzung für das Zustandekommen eines Geschmacksurteils: Nur wenn von „Reiz und Rührung“, wenn von privaten Interessen und Verlangen abgesehen wird, kann ein solches Urteil ein reines und damit notwendiges sein. Anhand des Vernunftprinzips der „erweiterten Denkungsart“ zeigt Kant, was darunter zu verstehen ist: Durch die Korrektur meines eigenen Urteils im Vergleich mit den möglichen Urteilen aller anderen Menschen verlasse ich die subjektiv-private Ebene auf ein Allgemeines hin. Mit dieser Vorgangsweise ist eine intersubjektive Ebene im ästhetischen Urteilsprozess etabliert, die dem menschlichen Bedürfnis nach Geselligkeit entgegenkommt – das Erlebnis des Schönen verlangt nach Kommunikation (sowohl tatsächlicher wie auch nur vorgestellter).

Das zweite Kapitel dieser Arbeit geht den moralischen Implikationen des ästhetischen *sensus communis* nach (der den eigentlichen Gemein Sinn darstellt, wie Kant behauptet), insofern jenem eine gemeinschaftsbildende Funktion zugeordnet werden, und das Verfahren der „erweiterten Denkungsart“ als paradigmatisch für sittliches Verhalten verstanden werden kann. Durch die Einbeziehung von Autorinnen wie Hannah Arendt wird die Frage diskutiert, inwieweit dem Gemein Sinn mehr Bedeutung zukommen könnte als von Kant ursprünglich angenommen.

0.4. Strukturparallelen

Kants Behauptung, das Schöne sei Symbol für das sittlich Gute („Kritik der Urteilskraft“, Paragraph 59), hat zu einigen Missverständnissen geführt, insofern angenommen wurde, den schönen Künsten wäre damit die Rolle der gesellschaftlichen Vermittlung moralischer Regeln zugeordnet. Doch Kants Intentionen sind wesentlich subtiler: Das Schöne ist deshalb Symbol für das Gute, weil der ästhetische Beurteilungsvorgang in (teilweiser) struktureller Analogie zu moralischen Basisprozessen aufzufassen ist. Wird über etwas Schönes geurteilt, verfährt die Vernunft dabei in vergleichbarer Weise wie bei Grundsatzfragen der Sittlichkeit: In beiden Fällen wird auf ein selbstgegebenes Prinzip rekurriert, wird von Partikularinteressen abgesehen, und wird Allgemeingültigkeit beansprucht. Die für das Menschliche entscheidenden Elemente Autonomie, Freiheit und Intersubjektivität sind sowohl hinsichtlich des Guten wie auch des Schönen von zentraler Bedeutung und lassen einen direkten (formalen) Vergleich zu,

selbst wenn inhaltlich keine Entsprechungen konstatiert werden können. Unsere Beziehung zum Schönen läuft (zum Teil) nach ähnlichen Denkmustern ab wie jene zum sittlich Guten, weshalb der sinnlich anschauliche, schöne Gegenstand zum Symbol für die übersinnliche (nicht empirisch gegebene) Vernunftidee der Sittlichkeit zu werden vermag.

Die Auseinandersetzung mit dem Schönen bedeutet daher implizit, sich (bewusst oder unbewusst) auf die Basis des Sittlichen zu beziehen. Dafür ist nicht erforderlich, dass der schöne Gegenstand einen sittlichen Inhalt in concreto darstellt, denn es geht lediglich um das Verfahren der Beurteilung von etwas Schönerem – und um Strukturparallelen dieses Verfahrens hinsichtlich des Guten. Kant bevorzugt in seiner Ästhetik das Naturschöne, auch deshalb, weil es bezüglich des Symbolcharakters unverfänglicher ist.

Das dritte Kapitel der vorliegenden Arbeit geht der von Kant postulierten Bedeutung des Schönen als Symbol für das sittlich Gute nach, um zu zeigen, dass die (reine) Beschäftigung mit dem Schönen keineswegs moralisch irrelevant zu sein braucht. Anhand ausgewählter Sekundärliteratur soll der postulierte Anspruch des Schönen, Freiheit und Autonomie zum Ausdruck zu bringen, argumentativ nachvollzogen werden.

0.5. Das Scheitern der Einbildungskraft

Den Begriff des Erhabenen nimmt Kant aus der Tradition seiner Zeit auf, unterzieht ihn aber einer Veränderung, die letztlich einen deutlichen Bezug zur praktischen Vernunft herstellen lässt.

Das (sinnliche) Erhabene ist zunächst eine Überforderung der Einbildungskraft: Sie vermag bestimmte überdimensionale Erscheinungen (z.B.: den gestirnten Himmel) nicht in eine Anschauung zusammenzufassen, was ihr aber die Vernunft abverlangt, insofern deren Interesse an der Erfassung eines Ganzen orientiert ist. Weil die Sinnlichkeit qua Einbildungskraft hier scheitert, wird dem Menschen bewusst, dass er mehr ist als bloße Sinnlichkeit – seine Vernunft ist es, welche die übersinnliche Idee eines Ganzen hervorbringt, dessen anschauliche Darstellung nicht gelingen kann.

Ein zweiter Aspekt dieser Überforderung der Einbildungskraft ist das Bedrohliche, das von manchen Naturerscheinungen als Naturgewalten ausgeht. Angesichts dieser seine Existenz potentiell gefährdenden, sinnlichen Phänomene empfindet der Mensch zuerst Unlust, um sich dann aber, unter Berufung auf seinen Status als vernünftiges, sich selbst bestimmendes Wesen, darüber zu erheben.

Die Erhabenheit nimmt also nach Kant im ästhetischen Ereignis lediglich ihren (allerdings entscheidenden) Ausgangspunkt, und konstituiert sich eigentlich erst im Selbstbewusstsein des Menschen als eines Wesens, das sich kraft seiner Freiheit bzw. seiner Vernunft jederzeit selbst bestimmen und über die Natur erheben kann, auch wenn die äußeren Bedingungen ungünstig erscheinen.

Aufgrund der ästhetischen Erfahrung eines Übergroßen oder Übermächtigen wird der Blick des Menschen von diesen äußeren Phänomenen auf sein Inneres gelenkt, dessen er sich als einer (erhabenen) Kraft bewusst wird, die alles Widerständige der sinnlichen Erfahrung zu übersteigen vermag. Kant begreift diese innere Kraft vornehmlich als moralische Kompetenz: Vernunft und Freiheit haben in der sittlichen Selbstbestimmung ihren höchsten, die äußere Realität transzendierenden Zweck.

Das vierte Kapitel dieser Arbeit widmet sich dem Weg der ästhetischen Beurteilung des Erhabenen, der ausgehend von einem übergroßen, übermächtigen sinnlichen Eindruck hin zum Bewusstsein einer Sonderstellung des Menschen innerhalb, und damit gleichzeitig auch außerhalb der Natur führt, die Kant in erster Linie als Bestimmung zur Sittlichkeit begreift.

Gerade der Begriff des Erhabenen wurde, auch in jüngster Zeit wieder, recht kontrovers diskutiert. Einzelne diesbezügliche Argumente sollen in diesem Kapitel im Hinblick auf die Kantische Konzeption hinterfragt werden.

Nach der vorangegangenen Vorstellung der vier Hauptkapitel der vorliegenden Arbeit folgt nun eine kurze Darstellung der Grundlinien der „Kritik der Urteilskraft“, mit Gewichtung auf die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Diese kleine Einführung soll einem besseren Verständnis der Zusammenhänge der Argumente bezüglich der Verbindungen zwischen Schönerem und Gutem in Kants Werk dienlich sein.

0.6. Die „Kritik der Urteilskraft“

Kant hat mit der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ sein „kritisches Geschäft“ eigentlich abgeschlossen, hat in diesen beiden Schriften die zwei Teile, aus welchen die Philosophie zu bestehen hat, nämlich eine theoretische und eine praktische Philosophie, begründet.

„Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft, welche den Quellen alles Erkenntnisses a priori (mithin auch dessen, was in ihr zur Anschauung gehört) gewidmet war, gab die Gesetze der Natur, die Kritik der praktischen Vernunft das Gesetz der Freiheit an die Hand und so scheinen die Prinzipien a priori für die ganze Philosophie jetzt schon vollständig abgehandelt zu sein.“³

Die Veranlassung zu einer dritten Kritik kann daher kein neuer Gegenstandsbereich, für welchen eine solche die konstitutiven Grundlagen böte, sondern lediglich ein bestimmtes Vermögen der Vernunft sein. Dieses dritte Vermögen, neben der theoretischen und der praktischen Vernunft, stellt die Urteilskraft dar, deren Aufgabe es ist, das Besondere unter ein Allgemeines zu subsumieren.

Die Urteilskraft konstituiert keinen eigenen Gegenstandsbereich, weil sie durch ein Prinzip einer Verfahrensweise der Vernunft bestimmt wird, die zu keiner objektiven Erkenntnis führt. Dieses Prinzip ist die Zweckmäßigkeit, dessen sich die Vernunft bedient, um eine sinnvolle Subsumierung des Gegebenen zu leisten: Die Natur wird so beurteilt, als ob in ihr Zweckmäßigkeit vorliegen würde.

In der Einleitung (von der es zwei Fassungen gibt) zur „Kritik der Urteilskraft“ expliziert Kant seine mit der dritten Kritik angestrebten Intentionen: Als dritter Teil des Erkenntnisvermögens soll der Urteilskraft eine Mittelstellung, und damit auch die Rolle einer Vermittlerin zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zukommen, welche es geben muss, insofern sonst die Vernunft in zwei voneinander getrennte Teile zerfallen würde, weil die beiden Gegenstandsbereiche sinnliche Natur (Erkenntnis der Natur) und übersinnliche Ideen (Moralität) in keiner Beziehung zueinander stünden, wodurch es keine Gewährleistung dafür gäbe, dass die sittlichen Ideen der Vernunft in der (sinnlichen) Welt Verwirklichung finden können.

„[...] 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.“⁴

Kant verortet die Brücke zwischen Natur- und Freiheitsbegriff im Prinzip der Zweckmäßigkeit. Dieses Prinzip repräsentiert einerseits eine übersinnliche Idee, weil Zwecke in der Natur nicht objektiv vorfindbar sind; andererseits bietet dieses Prinzip einen besonderen Verständnishorizont für die Natur, insofern die kausalmechanischen Erklärungen, speziell hinsichtlich der Frage nach dem lebendigen Organismus, viele Fragen offen lassen. Dass mit gutem Grund

³ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.15

⁴ Kant, ebd., S.83/84

ein übersinnliches Prinzip auf die Natur angewendet werden kann, führt Kant auf seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich zurück. Objektiv erkannt wird ein Gegenstand so, wie er uns (unserem Erkenntnisvermögen) erscheint – was er an sich ist, bleibt uns unzugänglich. Insofern kann Kant von einem „übersinnlichen Substrat“, das der Natur zugrunde liegt, sprechen und dank dieses übersinnlichen Aspekts der Natur die Übertragung eines übersinnlichen Prinzips der Vernunft auf eben dieselbe legitimieren.

Im obigen Zitat taucht ein Begriff auf, der im weiteren Gang der „Kritik der Urteilskraft“ einige Bedeutung erlangen wird: jener der Form. Dass die Natur ihrer bloßen Form nach eine Verbindung zur (praktischen) Vernunft des Menschen anzeigt, wird durch die Existenz des Schönen belegt. Der schöne Gegenstand ist ein solcher, dessen Form als zweckmäßig für unser Erkenntnisvermögen beurteilt wird. Die Urteilskraft erkennt in der äußeren Struktur eines Gegenstands eine Zweckmäßigkeit, die freilich nur eine subjektive (und nicht objektive) ist, aber dennoch zum Indiz dafür dient, dass Naturbegriff und Freiheitsbegriff miteinander vermittelbar sind, über die Brücke der Zweckmäßigkeit, die offenbar in beiden Begriffen eine Rolle spielen kann.

Der erste Schritt der (reflektierenden) Urteilskraft, der an der Form der Natur orientiert ist, führt demgemäß in die philosophische Ästhetik. Ein ästhetisches Urteil kommt dann zustande, wenn ein Gegenstand seiner Form (und nicht seinem Inhalt) nach beurteilt wird, und zwar hinsichtlich der Zweckmäßigkeit dieser Form für unser Erkenntnisvermögen.

Kant rückt in seiner Ästhetik den formalen Aspekt in den Vordergrund, ohne damit freilich den inhaltlichen Aspekt zu marginalisieren – die Form eröffnet erst den Zugang zum Verständnis für den Gegenstand. (In diesem Sinn lässt sich die Form auch als erstes Kriterium für ein Kunstwerk auffassen: Nur wenn diese stimmig ist, kann von Kunst gesprochen werden, weil Inhalt ohne geeignete Form, so bemerkenswert dieser auch sein mag, kaum als ein Werk der Kunst gelten wird, wobei die Form freilich gewissermaßen leer wäre, würde sie nicht durch qualifizierte Inhalte gefüllt. „[...] in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurteilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt [...].“⁵)

⁵ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.264

Durch die Form des Gegenstands wird uns Zweckmäßigkeit bewusst: Es ist, als ob die Natur auf uns abgestimmt wäre – ihre Formen erscheinen uns zweckmäßig. Auf dem Weg vom Freiheitsbegriff zum Naturbegriff steht zuerst die Schönheit, mit der uns die Natur ankündigt, dass sie unseren Erkenntnisinteressen zweckdienlich sein könnte. Diese Zweckmäßigkeit finden wir, dank des formalen Winks der Natur, in uns selbst (als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis) vor, weshalb Kant die transzendente Begründung des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft, als eines Prinzips a priori, der Ästhetik vorbehält.

Die inhaltliche Bestimmung der Natur nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit ist Aufgabe der teleologischen Urteilskraft, welcher der zweite Teil der „Kritik der Urteilskraft“ gewidmet ist. Vor allem dem Verständnis der belebten Natur, der Organismen als solchen und ihrer vielfältigen Relationen untereinander, scheint eine teleologische Zugangsweise (im Vergleich zur kausalmechanischen) entgegenzukommen. Die Wechselwirkungen im Lebewesen selbst und zwischen verschiedenen Lebewesen legen eine Zielgerichtetheit der Prozesse nahe, welche die empirisch operierende, teleologische Urteilskraft mithilfe des Prinzips der Zweckmäßigkeit auf den Begriff zu bringen sucht, um solcherart ein System der Natur zu erstellen.

Die „Kritik der Urteilskraft“ beschäftigt sich also zentral mit zwei Themenbereichen, welchen in der philosophischen Tradition viel Bedeutung zugemessen worden ist, und die Kant vor diesem Werk noch nicht ausreichend erörtert hat: das Schöne und das Lebendige. Die beiden großen Abschnitte der dritten Kantischen Kritik widmen sich der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft.

0.7. Kants Ästhetik

Ausgangspunkt für die Ästhetik Kants ist das Urteil: Dieser Gegenstand ist schön. Es handelt sich also um eine Rezeptionsästhetik – Kant möchte zeigen, was es bedeutet, wenn wir etwas als schön beurteilen.

Um der Ästhetik den Rang einer (philosophischen) Wissenschaft zu sichern, muss Kant beweisen, dass Aussagen über das Schöne (bzw. der Geschmack) nicht Angelegenheit subjektiver, privater Vorlieben sind, sondern dass solche Urteile auf einem Prinzip a priori beruhen. Deshalb wendet er auch in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft die schon bewährte transzendentalphilosophische Verfahrensweise an: Dreiteilung in Analytik, Deduktion und Dialektik, wobei die Analytik das Geschmacksurteil nach den vier Kategorien Qualität, Quantität,

Relation und Modalität untersucht, und die Deduktion die Rechtmäßigkeit der Inanspruchnahme transzendentaler Prinzipien für das ästhetische Urteil nachweisen soll. (In der Rezeption der Ästhetik Kants gibt es allerdings auch recht kritische Stimmen, ob diese Methode tatsächlich angebracht ist bzw. von Kant überhaupt durchgehalten wird.)

Die Analyse führt Kant zu einer differenzierten Bestimmung des Geschmacks: Das Schöne gefällt ohne jedes Interesse (d.h. es dient keiner außer ihm liegenden, subjektiven Absicht), und es gefällt ohne Begriff (d.h. der Begriff eines Gegenstands wird nicht benötigt, um etwas als schön zu beurteilen, weil dieses Urteil lediglich auf die Zweckmäßigkeit seiner Form bezogen ist – das Geschmacksurteil ist nicht auf begriffliche Erkenntnis ausgerichtet). Nicht der Zweck oder die Vollkommenheit (seinem Begriff gemäß) eines Gegenstands, sondern nur die Zweckmäßigkeit seiner Form (die im Beurteilenden ein Gefühl der Lust auslöst, insofern Einbildungskraft und Verstand in ein freies Wechselspiel versetzt werden) ist Kriterium für das ästhetische Urteil. Dieses darf (eine spezifische) Allgemeingültigkeit beanspruchen, weil erwartet werden kann, dass prinzipiell alle Menschen infolge einer allen gleichermaßen zukommenden geistig-seelischen Disposition auf die gleiche Weise urteilen.

Das Wohlgefallen am Schönen ist von jenem bezüglich des Angenehmen und des Guten klar unterschieden, denn auf diese beiden wird ein bestimmtes Interesse bezogen. Die Ethik trennt Kant von der Ästhetik entschieden ab – erstere beruht im Gegensatz zu letzterer auf Zwecken und Begriffen. (Andererseits errichtet Kant im Verlauf seiner Ästhetik wiederum eindeutige Brücken zwischen beiden.)

Der Analytik des Schönen folgt jene des Erhabenen, das sich insofern vom Schönen unterscheidet, als seine Form infolge einer gewissen Überdimensionalität zweckwidrig für das Erkenntnisvermögen des Menschen ist, was zunächst Unlust auslöst, welche aber durch eine Verweisung des Subjekts auf die eigene geistige Kompetenz in ein Lustgefühl gewendet wird. Der überdimensionierte Gegenstand wird ästhetisch als erhaben beurteilt, weil sich der Mensch durch ihn seines Vermögens bzw. seiner (eigenen) Erhabenheit bewusst wird, die Natur dank seiner Vernunft zu transzendieren. (Näheres dazu im vierten Kapitel dieser Arbeit.)

In der „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile“ geht es Kant um den Nachweis der Notwendigkeit, also der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils, welche nur zu gewährleisten möglich ist, wenn sich dieses Urteil auf ein Prinzip a priori berufen kann. Obwohl das Ge-

schmacksurteil immer nur auf einen einzelnen Gegenstand und die durch seine Beurteilung (bzw. die Beurteilung seiner Form) hervorgerufene Lust bezogen ist, dabei kein (objektiver) Begriff vom Gegenstand involviert ist, kann dennoch erwartet werden, dass alle Menschen dieses (einzelne) Urteil teilen, weil infolge der prinzipiellen Konstitution des Erkenntnisvermögens vorauszusetzen ist, dass die Form des betreffenden Gegenstands generell als zweckmäßig beurteilt wird, und dadurch bei jedem Menschen das nämliche Lustgefühl entsteht.

In diesem Zusammenhang bringt Kant den *sensus communis* ins Spiel, als einen ästhetischen Gemeinsinn. Darauf wird im Kapitel zwei dieser Arbeit näher eingegangen. Mit ein Grund für die Allgemeingültigkeit ist die Interessellosigkeit des ästhetischen Urteils.

Kants Erörterungen zu den schönen Künsten finden sich im Deduktions-Kapitel. Es ist das künstlerische Genie, das die Kunst prägt. Auch wenn ein hohes Maß an entsprechenden Fähigkeiten und Fertigkeiten für die Produktion eines Kunstwerks unerlässlich erscheint, so ist künstlerisches Schaffen dennoch kein vermittelbares (d.h. erwerbbares) Vermögen, sondern beruht auf einer uneinholbaren Naturgabe, einer angeborenen Begabung, durch die das Genie die Regeln der Kunst immer wieder neu erschafft.

Den letzten Teil der Kritik der ästhetischen Urteilskraft stellt die Dialektik dar. Hier geht Kant der Frage nach, wie über ein Urteil, das auf keinem bestimmten Begriff beruht (wie eben das Geschmacksurteil) dennoch argumentativ disputiert werden kann. Kant löst diese Antinomie auf, indem er das ästhetische Urteil auf einen unbestimmten Begriff bezieht. Diese Erörterung führt zur generellen Frage nach der Darstellbarkeit von (Vernunft-)Begriffen, was schließlich in der Theorie der Symbolisierung des sittlich Guten durch das Schöne mündet, insofern die nicht anschaulich darstellbare Vernunftidee der Sittlichkeit im sinnlich anschaulichen Schönen eine Analogie findet. Diese Thematik wird in Kapitel drei der vorliegenden Arbeit näher ausgeführt.

1. Die Zweckmäßigkeit

Der Mensch weiß sich als ein freies Wesen, und zwar deshalb, weil er den Anspruch der eigenen (praktischen) Vernunft erfährt: sittlich zu handeln. Dieses „Sollen“ bedeutet für uns, dass wir uns unserer eigenen Autonomie bewusst werden, unserer Fähigkeit, uns selbst zu bestimmen, bedeutet, dass unser Wille frei sein kann von Fremdbestimmung (auch durch die eigenen Neigungen). Nur ein freies Wesen kann moralische Pflichten haben, und kann Zwecke setzen, auch solche, die diesen moralischen Pflichten entsprechen.

Zwecke setzen bedeutet, in den Lauf der Welt eingreifen, handeln zu wollen. Das kann nur funktionieren, wenn wir darauf vertrauen können, dass die Welt unseren Zwecken gemäß gestaltbar, dass die Welt selbst als zweckmäßig anzunehmen ist, d.h. gemäß Zwecken hervorgebracht sein könnte.

Kants Intention ist es zu zeigen, dass moralisches Handeln in der Welt möglich ist und Sinn hat, denn die Natur selbst gibt uns Hinweise darauf, dass sie unseren Zwecken entgegenkommt: So hängen Schönheit und Sittlichkeit miteinander zusammen.

1.1. Die Ausgangslage

In der Einleitung zu seiner dritten Kritik, der „Kritik der Urteilskraft“, entfaltet Kant jenes Problem, das sich nach den beiden vorangegangenen Kritiken zur Diskussion stellt: die Einheit der Vernunft. Die gemäß seiner eigenen Einteilung in eine theoretische und eine praktische Philosophie dementsprechend differenzierten Formen der Vernunft sollen miteinander in Verbindung gebracht werden. Kant spricht selbst von einer „unübersehbaren Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen“, zwischen welchen kein Übergang möglich erscheint, „gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären“.⁶ Eine solche Trennung wäre freilich fatal, könnte doch die praktische Vernunft nicht darauf vertrauen, dass ihre Intentionen (bzw. Gesetzmäßigkeiten) in der Welt auch realisierbar sind. Ein sinnvolles menschliches Selbstverständnis wäre bei einer in zwei Teile zerfallenden Vernunft kaum möglich.

Wenn wir die Welt als streng nach kausalen Naturgesetzen ablaufend auffassen (so wie die Naturwissenschaften spätestens seit Isaac Newton alles empirisch Gegebene zu erklären versuchen), also alle Ereignisse determiniert nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung zu er-

⁶ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.83

klären sind, gäbe es keine Freiheit. Als Handelnde aber wissen wir uns frei, d.h. die Gesetze der Natur können für uns als Handelnde nicht die einzige Bestimmungsgrundlage unserer Wirklichkeit sein. Das Handeln aus Freiheit, also Zwecke zu setzen und Begriffe als Ursachen zu wählen, ist Sache der praktischen Philosophie und muss einen Übergang haben in die Welt der Naturgesetzlichkeit, die in den Bereich der theoretischen Philosophie fällt, damit das freie Handeln der Menschen in der Welt als möglich erscheint.

Kant hat die Grundlage dieses Problems als dritte Antinomie in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ behandelt und dort die Möglichkeit von Freiheit gegenüber einem rein kausalen Weltverständnis aufzuweisen versucht. Gegen Ende der „Kritik der praktischen Vernunft“ thematisiert Kant in einem ähnlichen Sinn die „Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reich der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts“.⁷ Die Vernunft hat ihre Schwierigkeiten, „zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten“ einen „durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang“⁸ zu denken. (Kant bringt hier als mögliche Lösung einen „Vernunftglauben“ ins Spiel.)

1.2. Zweck und Zweckmäßigkeit

Auf der Suche nach einer Vermittlungsinstanz greift Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ das Prinzip der Zweckmäßigkeit auf. In ihm nimmt er die Möglichkeit einer Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft an, insofern der Begriff für beide Bereiche von Relevanz sein könnte.

Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist genuin praktischer Natur. Zwecke setzen kann nur ein zum bewussten Handeln fähiges Wesen, dem Freiheit zukommt. Der Zweck ist eine Zielsetzung und bedeutet die Vorstellung der Verwirklichung einer durch einen Begriff bestimmten Absicht, die durch qualifiziertes Handeln erreicht werden soll. (Jede Handlung ist auf einen Zweck bezogen.) Als zweckmäßig kann dasjenige gelten, das ein Mittel zur Realisierung eines Zwecks darstellt. – Zweckmäßigkeit kommt jenem zu, das einem gesetzten Zweck förderlich ist. Der Zweck steht in enger Beziehung zum Willen (wird durch diesen bestimmt) und gehört damit dem Bereich der praktischen Philosophie an.

⁷ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.230

⁸ Kant, ebd., S.229

Wie bedeutsam für Kants praktische Philosophie der Begriff des Zwecks ist, wird an einer seiner Formulierungen des praktischen (bzw. kategorischen) Imperativs (oberstes Sittengesetz) deutlich:

„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 brauchtest.“⁹

Der Mensch ist Selbstzweck, d.h. er kann niemals allein als Mittel für einen bestimmten Zweck gesehen werden. Das ist die Basis der Kantischen Moralgesezgebung. Einzig der Mensch (bzw. jedes vernünftige Wesen) kann letzten Endes nicht zweckmäßig, d.h. Mittel für einen (anderen) Zweck sein. (Kant versteht ihn daher als den Endzweck.)

Kant unterscheidet zwischen subjektiven Zwecken, die bestimmten, individuellen (eigennütigen) Interessen (mit „materiellen“ Absichten) zugeordnet sind, und objektiven Zwecken, die sich rein aus der Vernunft herleiten. Seine Aufmerksamkeit gilt freilich in erster Linie den objektiven Zwecken: „Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gleich gelten.“¹⁰ Sich selbst durch Vernunft zu bestimmen, sich auf diese Weise Zwecke zu setzen, ist für Kant gleichbedeutend mit Moralität und Freiheit. Er nennt deshalb das Reich der Freiheit auch Reich der Zwecke. Die reine Vernunft setzt die höchsten Zwecke, und das sind jene der Moralität. Alle anderen (subjektiven) Zwecke sind in gewisser Weise fremdbestimmt, insofern sie individuellen Antrieben oder Partikularinteressen gehorchen und nicht der bloßen, reinen Vernunft.

In der „Einleitung zur Tugendlehre“, dem zweiten Teil der „Metaphysik der Sitten“, macht Kant klar, dass es Zwecke gibt, die zugleich Pflichten sind.¹¹ Darunter versteht Kant die letzten, obersten Zwecke, auf die hin alle anderen Zwecke der praktischen Vernunft orientiert sein müssen, und die selbst nicht wieder Mittel für andere Zwecke sein können. Solche obersten Zwecke bzw. Pflichten muss es geben, ansonsten eine Sittenlehre nicht sinnvoll möglich wäre. Sie können selbstverständlich keine Partikularinteressen sein. Kant bestimmt sie erstens als die eigene (moralische) Vollkommenheit und zweitens als die Glückseligkeit Anderer.¹²

⁹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S.79

¹⁰ Kant, ebd., S.77

¹¹ Vgl.: Kant, Metaphysik der Sitten, S.508f.

¹² Vgl.: Kant, ebd., S.515f.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ verwendet Kant den Begriff der Zweckmäßigkeit zunächst im Zusammenhang mit der Erörterung von der „Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises“¹³. Auch wenn wir berechtigterweise den Eindruck gewinnen können, dass die Welt (für uns) zweckmäßig geordnet ist, dürfen wir daraus nicht ableiten, hinter dieser Ordnung, nach Analogie mit der von der menschlichen Technik bzw. Kunstfertigkeit geschaffenen Produkten, stünde ein höheres Wesen als Schöpfer dieser Ordnung. (Der sogenannte teleologische Gottesbeweis geht auf Thomas von Aquin zurück.) Freilich ist es durchaus sinnvoll, „alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre“ und damit „nach teleologischen Gesetzen die Dinge in der Welt zu verknüpfen“¹⁴. Nur so können wir uns ein ganzheitliches Bild von der Welt machen und zudem nutzbringende Einsichten für die Erforschung der Natur, zusätzlich zu rein kausalmechanischen Erklärungen, gewinnen. Aber diese Vorgehensweise, der Natur Zweckmäßigkeit zu unterlegen, ist, wie jenes „als ob“ im obigen Zitat schon zum Ausdruck bringt, lediglich eine (zweckmäßige) Annahme, deren Rechtmäßigkeit nicht bewiesen (aber auch nicht widerlegt) werden kann. (Sehr genau analysiert Kant das Ungenügen des teleologischen Arguments für einen Gottesbeweis.)

Kant spricht vom „richtigen Gebrauch“ einer „Idee“, sofern dieser Gebrauch „auf die Bedingungen eines bloß regulativen Prinzips restringiert“¹⁵ wird. Freilich kann dieses Prinzip keine objektive Erkenntnis gewährleisten, auch wenn die Erforschung der Natur sich seiner unumgänglich bedienen muss: „Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studieren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde.“¹⁶ (An diese Gedanken aus seiner ersten Kritik schließt Kant in seiner dritten Kritik an.)

Aus moralphilosophischen und philosophisch-theologischen Erwägungen (hinsichtlich der Existenz eines höchsten Wesens), und auch infolge eines spezifischen Charakters der menschlichen Vernunft, kommt Kant fast am Schluss der „Kritik der reinen Vernunft“ zu folgender Formulierung:

„Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee

¹³ Vgl.: Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.548f.

¹⁴ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.594

¹⁵ Kant, ebd., S.599

¹⁶ Kant, ebd., S.603

des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, [...].“¹⁷

(Das „muß ... vorgestellt werden“ in diesem Zitat entspricht jenem oben erwähnten „als ob“.) Ein wichtiges Thema der „Kritik der Urteilskraft“ ist damit, zumindest zum Teil, bereits angesprochen: der Zusammenhang von Natur und Vernunft, Welt und Sittlichkeit, mittels teleologischem Denkens. Freilich: In den ersten beiden Kritiken geht es Kant hinsichtlich der Frage nach Zweck und Zweckmäßigkeit vorrangig um eine moralische Exposition. Das verschiebt sich in der dritten Kritik, wo es (zumindest vordergründig) primär um die Zweckmäßigkeit in der Natur bzw. um deren Zweckmäßigkeit für unsere Erkenntniskräfte geht. Letztlich stellt sich aber auch hier moralische Relevanz heraus, insofern die Verantwortung des Menschen als Endzweck der Natur bzw. die Möglichkeit sittlichen Handelns in der Welt thematisiert sind.

1.3. Teleologisches Denken

Aristoteles hat zwischen einer *causa efficiens* (Wirkursache) und einer *causa finalis* (Zweckursache) unterschieden (daneben kennt er noch die *causa formalis* und die *causa materialis*). Im Gegensatz zu anderen Philosophen seiner Zeit verortet er den Zweck, das Ziel eines Gegenstandes als sogenannte Entelechie in dessen Innerem, und nicht in einem Jenseits (z.B.: Welt der Ideen)¹⁸.

Das teleologische Denken (vom griechischen Wort *telos* – das Ziel, der Zweck, das Ende), das die Dinge der Welt von ihren (ihnen vorgegebenen) Zwecken bzw. Zielen her zu verstehen und zu erklären sucht (im Unterschied zum kausalen Denken von Ursache und Wirkung), blieb seit der Antike ein Fixpunkt der abendländischen Philosophie, auch wenn es mit Beginn der Neuzeit einigermaßen an Bedeutung verlor, zumal sich die Naturwissenschaften immer mehr und ausschließlich (und erfolgreich) an einem kausal-mechanistischen Weltbild zu orientieren begannen. Selbst in der Biologie (schon René Descartes hatte das Tier zu einem komplexen, mechanischen Automaten erklärt) gab man spätestens seit Charles Darwin der *causa efficiens* den Vorzug, obwohl gerade die Erklärung eines Organismus mit seiner komplexen Wechselwirkung zwischen seinen Teilen und dem Ganzen ohne teleologischem Denken nicht so leicht möglich erscheint. (Die Paradedisziplin der Naturwissenschaften, die Physik, hat allerdings im 20. Jahrhundert empfindliche Einschränkungen ihres streng kausalen

¹⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.684/685

¹⁸ Vgl.: Der Brockhaus: Philosophie, S.55

Weltbildes hinnehmen müssen, auch wenn sich etwa Albert Einstein („Gott würfelt nicht.“) heftig dagegen gewehrt hat.)

(Kant unterscheidet zwischen der *causa efficiens* bzw. dem *nexus effectivus* als der kausalmechanischen Ursache für eine Wirkung, und der *causa finalis* bzw. dem *nexus finalis* als dem Grund für eine Wirkung – ein Ziel oder ein Zweck lässt sich als kausale Bedingung für einen nachfolgenden Prozess verstehen. Der Zweck ist erster Grund einer neuen Kausalkette, die Mittel zu einem Ziel ist.)

Obwohl Kant dem Thema Zweck und Zweckmäßigkeit schon früh viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, „entdeckt“ er die Teleologie (in ihrer transzendentalphilosophischen Bedeutung) erst relativ spät. In einem Brief an Carl Leonhard Reinhold schreibt er Ende Dezember 1787:

„So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine neue Art von Prinzipien a priori entdeckt wird, als die bisherigen. [...] so daß ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne: [...] theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird.“¹⁹

Folgt man diesen Zeilen, kann man vermuten, dass die Frage nach dem Schönen (Geschmack) Kant auf die Spur der Teleologie gebracht hat, und nicht, wie vielleicht näher liegen würde, die Frage nach dem Lebendigen in der Natur.

Am Ende der „Kritik der praktischen Vernunft“ geht es Kant um eine kritische Beschäftigung mit den Taten anderer Menschen und deren moralische Bewertung, welche das eigene Verständnis für das Sittengesetz befördern kann. In der Auseinandersetzung mit konkretem Handeln findet die Vernunft Gefallen an jenen (zu beurteilenden) Handlungsweisen, die ihr gemäß, also sittlich sind. Kant illustriert das an einem Beispiel, das durchaus ein Licht auf die Motive der Fortsetzung dieser Thematik in der „Kritik der Urteilskraft“ zu werfen vermag:

„Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstößig sind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibniz brachte ein Insekt, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohltat genossen hatte.

Aber diese Beschäftigung der Urteilskraft, welche uns unsere eigene Erkenntniskräfte fühlen läßt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht bloß, daß man sich gerne mit einer solchen Beurteilung unterhält, und gibt der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Ge-

¹⁹ Kant, Briefwechsel, S.535

setzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird [...]; wie alles, dessen Betrachtung subjektiv ein Bewußtsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch mitteilen läßt, wobei gleichwohl die Existenz des Objekts uns gleichgültig bleibt, [...].“²⁰

Kant bringt hier die Zweckmäßigkeit der (lebendigen) Natur und die Schönheit (deren Bestimmung in mehreren Punkten auf die Kritik der ästhetischen Urteilskraft vorausweist) in einen, freilich noch nicht klar bestimmten, aber schon erkennbaren Zusammenhang. Wenn Leibniz nicht mehr an der Sezierung und begrifflichen Bestimmung eines Objekts interessiert ist, sondern an dessen wunderbaren Zweckmäßigkeit Gefallen findet, ist er am besten Weg, das Schöne zu entdecken. Wohlgefallen löst aus, was in der Struktur unserer Vernunft Entsprechung finden kann, wobei freilich ein solches Wohlgefallen (z.B. an tugendhaftem Verhalten) lediglich einen ersten Schritt, aber noch keine tatsächliche, eigene Realisierung des als gefallend Beurteilten (der Tugend) gewährleistet. In diesem Sinn kann Schönheit, insofern sie bestimmten Elementen der Vernunft korrespondiert, (wenn auch nur indirekt) moralisches Bewusstsein befördern, weil die Grundlagen der Beurteilung des Schönen jenen der Beurteilung des Sittlichen (zum Teil) analog sind, die ästhetische Beurteilung daher als Einübung in bzw. Vorbereitung für die moralische verstanden werden kann. Schönheit wird ähnlich bewundert wie tugendhaftes Verhalten, wenn auch letzteres ein Interesse an seiner Existenz verlangt. (Den Begriff der Bewunderung erläutert Kant auch in der Kritik der teleologischen Urteilskraft.²¹)

1.4. Die Urteilskraft

In der „Kritik der Urteilskraft“ sucht Kant, wie schon erwähnt, nach einem Übergang zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie, zwischen Naturgesetz und Freiheitsbegriff.

„Die transzendentalen Naturgesetze verhelfen uns zu einer Erkenntnis der Welt, wie sie *ist*, das Moralgesetz schreibt uns vor, wie die Welt sein *soll*. Beiden Gesetzgebungen aber ist gemeinsam, daß sie sich auf dieselbe Welt der Erscheinungen beziehen.“²² Eine Vermittlung der beiden Gesetze miteinander ist also nötig, andernfalls die Moralgesetzgebung ins Leere liefe. (Dieser Übergang darf keine Verbindung im Sinne einer Grundlegung sein, denn dann wären

²⁰ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.250/251

²¹ Vgl.: Kant, Kritik der Urteilskraft, S.310f.

²² Bojanowski, Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, S.30

die beiden getrennten Bereiche in einem Gemeinsamen aufgehoben und nicht länger getrennt, was für Kant nicht möglich ist. Deshalb ist ausgeschlossen, dass das vermittelnde Element selbst gesetzgebend ist.)

Im Vermögen der (reflektierenden) Urteilskraft meint Kant, die Möglichkeit einer solchen Vermittlung aufweisen zu können – das ist sein in der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ exponiertes Anliegen. Das (apriorische) Prinzip, nach dem die reflektierende Urteilskraft (als ein oberes Erkenntnisvermögen) vorgeht, ist die Zweckmäßigkeit.

Aufgabe der Urteilskraft ist es generell, zu einem gegebenen Besonderen das Allgemeine zu finden. Im Fall der bestimmenden Urteilskraft wird dazu kein eigenes Prinzip benötigt, weil diese lediglich das Besondere unter ein schon gegebenes Allgemeines, gemäß der Gesetze des Verstandes, subsumiert, also durch die Gesetze des Verstandes festgelegt ist. Anders die reflektierende Urteilskraft: Ihr obliegt es, ein (mögliches) Allgemeines zum jeweiligen Besonderen erst aufzufinden. Dafür benötigt sie ein bestimmtes Verfahrensmuster: Um Urteile über die empirische Natur zu fällen, die über die Kompetenz der Verstandeskategorien (und damit der bestimmenden Urteilskraft) hinausgehen, macht sich die reflektierende Urteilskraft die Zweckmäßigkeit zu ihrem Operationsprinzip. Diese Urteilskraft gibt sich selbst ihr eigenes Prinzip, als jene Weise, nach welcher sie über die empirische Natur reflektiert (nicht: die Natur erkennt), um ein System der empirischen Gesetze der Natur leisten zu können (was die Kompetenz des Verstandes, wegen der Mannigfaltigkeit der Ausdifferenzierungen der Natur, übersteigt). Dieses Prinzip ist aber nicht gegenstandskonstitutiv, wie dies theoretische und praktische Vernunft (in je verschiedener Weise) für sich beanspruchen können, sagt also auch nicht objektiv etwas über die Wirklichkeit aus, sondern ist subjektive Voraussetzung bzw. Interpretationsbedingung für bestimmte Urteile. Damit wir die empirische Natur in ihrer Vielfalt verstehen können, stellen wir uns vor, sie wäre so entstanden, wie wir selbst etwas entstehen lassen: durch Mittel und Zwecke.

Die (reflektierende) Urteilskraft lässt sich nach Kant als ein Mittleres zwischen der theoretischen (Verstand) und praktischen Vernunft positionieren, zunächst insofern, als sie wie erstere auf Erkenntnisbedingungen von Welt bezogen, aber doch, wie letztere, auf ein übersinnliches Prinzip (die Zweckmäßigkeit) verwiesen ist. Eine Idee der (praktischen) Vernunft wird zum Bestimmungsgrund der sinnlich gegebenen Welt.

1.5. Lust und Unlust

Der Dreiheit der Erkenntniskräfte – Verstand, Urteilskraft und Vernunft – entspricht nach Kant eine Dreiheit der grundlegenden seelisch-geistigen Fähigkeiten: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen. In Analogie nimmt Kant an, dass der Lust in dieser Dreiheit die gleiche mittlere Position zukommt wie die Urteilskraft in der Dreiheit der Erkenntniskräfte und geht daher von einer These der Zuordnung des Gefühls der Lust zur (reflektierenden) Urteilskraft aus. (Allerdings wird das Gefühl der Lust in der „Kritik der Urteilskraft“ primär hinsichtlich des Geschmacksurteils erläutert, allen weiteren Bedeutungen wird nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt.)

In Bezug auf reine Verstandeserkenntnis schließt Kant jegliche Lust aus, was zunächst befremdlich erscheint, könnte man doch annehmen, dass jeder Erkenntnisgewinn mit einer gewissen Befriedigung verbunden ist. Kant argumentiert, dass nur der Erfolg gemäß einer bewussten Absicht in direkter Beziehung zum Gefühl der Lust steht, die kategoriale Verstandesleistung aber „unabsichtlich nach [ihrer] Natur notwendig verfährt“²³.

Lustgewinn dagegen verspricht das Entdecken von Zusammenhängen und Gesetzen in der empirischen Natur, also die Einsicht in eine (wünschenswerte) Ordnung der Natur auf ein Ganzes hin. Die vielen Einzelheiten der Welt Stück für Stück auf einen einheitlichen Sinnzusammenhang ausrichten zu können, korrespondiert der Absicht und dem Interesse unserer (vernünftigen) Erkenntnisintention.

„Es gehört also etwas, das in der Beurteilung der Natur auf die Zweckmäßigkeit derselben für unsern Verstand aufmerksam macht, ein Studium: ungleichartige Gesetze derselben, wo möglich, unter höhere, obwohl immer noch empirische, zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnisvermögen, die wir als bloß zufällig ansehen, Lust zu empfinden.“²⁴

Erklärtes Anliegen des Menschen ist es, mit Hilfe seiner Urteilskraft und ihrem Prinzip der Zweckmäßigkeit ein übergreifendes System in der sich unüberschaubar präsentierenden Natur zu entdecken. Jeder erfolgreiche Schritt, jede Ankündigung in diese Richtung ist mit dem Gefühl der Lust verbunden. Sofern das Prinzip der Zweckmäßigkeit als eine transzendente Bedingung von Erfahrung gelten kann, muss auch seine Verbindung mit der Lust eine notwendige sein, d.h. es kann angenommen werden, dass sich bei allen Menschen das gleiche Gefühl einstellt, wenn Zweckmäßigkeit eingesehen wird.

²³ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.97

²⁴ Kant, ebd., S.97/98

Das Gegenteil würde uns „durchaus mißfallen“²⁵: Absicht der Urteilskraft ist eine „subjektiv-zweckmäßige[...] Spezifikation der Natur in ihren Gattungen“²⁶. Wäre dies nicht leistbar, würde uns die Welt in eine Reihe scheinbarer Zufälligkeiten ohne Zusammenhang zerfallen, weil unser Erkenntnisvermögen de facto daran scheitern muss, die empirischen Phänomene der Natur durch eine Kausalkette gemäß der *causa efficiens* zu erklären (was nur prinzipiell denkbar ist). Die Welt erschiene uns daher ohne das Ordnungsprinzip der Zweckmäßigkeit als eine zufällige, in der wir uns nicht zurechtfinden könnten, weil der Zufall unabsehbar ist. Zufall bereitet (zunächst zumindest hinsichtlich der Erkenntnisabsicht) Unlust.

Verzichtet man auf die Hypothese einer zielorientierten Entwicklung, muss man zugestehen, dass sich die Natur auch „auf tausendfache Art [...] anders [hätte] bilden können“²⁷. Damit wäre selbst der Mensch lediglich ein Zufallsprodukt.

Warum Kant im Zuge der Erörterung der reflektierenden Urteilskraft dem Gefühl der Lust so viel Aufmerksamkeit schenkt, dürfte (zumindest) zwei Gründe haben: Erstens unterstreicht Kant damit, dass der Mensch nicht nur ein Vernunft- sondern auch ein Sinnenwesen ist, und es diesem ein Anliegen sein muss, Sinnlichkeit und Vernunft miteinander in Einklang zu bringen. Diese Problematik schwingt sowohl in der Moralphilosophie als auch in der Frage nach der Einheit der Vernunft immer mit, insofern Sinnlichkeit an der erkennbaren Welt, Vernunft dagegen an übersinnlichen Ideen orientiert ist. (Im Schönen vereinigt sich Sinnlichkeit, als Wahrnehmung der Form eines Gegenstands, über das Gefühl der Lust mit der Vernunftidee der Zweckmäßigkeit.)

Zweitens kann das Gefühl eine Motivationsinstanz für die Vernunft darstellen. Den Forderungen der Vernunft vermag leichter gefolgt zu werden, wenn die Erfüllung mit positiven Gefühlen verbunden ist. Wenn also etwa das Erlebnis des Schönen Lust verspricht bzw. bereitet, was Kant als sogar a priori zutreffend behauptet, werde ich danach streben, diese Lust zu erlangen bzw. zu erhalten, wofür ich den betreffenden Gegenstand tatsächlich so beurteilen muss, wie mir das meine Vernunft vorgibt. Die eigene Vernunft sinnvoll zu verwenden ist eines der primären Ziele der Aufklärung. In letzter Konsequenz bedeutet ein sinnvoller Vernunftgebrauch bei Kant immer sittliche Selbstbestimmung.

²⁵ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.98

²⁶ Kant, ebd., S.98

²⁷ Kant, ebd., S.306

1.6. Die Welt als ein Ganzes

Der Begriff der Zweckmäßigkeit soll nach Möglichkeit dasjenige leisten, wofür die theoretische Vernunft alleine nicht in der Lage ist: die Natur in ein Systemganzes zu stellen. Die Mannigfaltigkeit der ausdifferenzierten Natur ist nur in einzelnen empirischen Gesetzen zu erfassen. Der Verstand schreibt zwar der Natur ihre Gesetze vor, allerdings lediglich in einem bestimmten Rahmen – es sind Grundgesetze, die die Zusammenhänge der endlos vielen Details kaum erkennen lassen. (Weshalb der Eisbär ein dickes, weißes Fell hat, lässt sich anhand einer Kausalkette, im Sinne der *causa efficiens*, gleichwohl ein solches Unterfangen unter bestimmten Umständen als möglich angenommen werden muss, nicht wirklich begründen bzw. bleibt auf diesem Weg unverständlich.) Ein einheitlicher Weltbegriff, d.h. eine umfassende Koordinierung empirischer Erfahrung ist dem Menschen aber dringliches Anliegen (um die Natur zu verstehen und um in der Welt sinnvoll handeln zu können). Dies kann erst das Prinzip der Zweckmäßigkeit leisten, insofern Naturgegenstände und ihre Zusammenhänge als durch Zwecke bestimmt (*causa finalis*) interpretiert werden. (Der Eisbär hat ein Fell, um der Kälte zu widerstehen.) Das ist so, als ob die Gegenstände (insbesondere der belebten Natur) gemäß der Kausalität nach Begriffen (also analog der menschlichen Zwecksetzung) entstanden wären. (Dieses „als ob“ ist dabei von entscheidender Bedeutung, weil aufgrund einer erstellten Analogie geurteilt wird.)

„Man könnte den Kodex der ‚allgemeinen‘ Naturgesetze in juridischer Sprache als Grund-gesetzgebung für das Gebiet der ‚möglichen‘ Erfahrung ansprechen, während die Gesetzgebung der Urteilskraft die Systematisierung der ‚besonderen‘, empirischen Gesetze der Natur im Rahmen der *wirklichen* Erfahrung zu leisten hat.“²⁸

Die Zweckmäßigkeit ist, wie Kant betont, kein Instrument objektiver Erkenntnis (also nicht etwa eine Kategorie). Sie ist ein regulatives Prinzip (also eine Idee der Vernunft), zu dessen Annahme sich der Mensch genötigt sieht, um einen einheitlichen, fassbaren Begriff von Welt zu erlangen. Welt wird so interpretiert, als ob sie von einer mit der menschlichen Vernunft vergleichbaren Instanz geschaffen worden wäre, sozusagen als ein Kunstwerk bzw. durch Technik. Auf diese Weise lässt sich ein Korrespondenzverhältnis zwischen der Organisation der Natur und der menschlichen Vernunft herstellen. Zweckmäßigkeit ist ein Prinzip a priori (weil nicht aus der Erfahrung hergeleitet), das als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft regulativ (die Naturerfahrung in ein gedankliches System ordnend), aber nicht konstitutiv (nicht die Natur objektiv erkennend) vorgeht.

²⁸ Kaulbach, Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, S.24/25

1.7. Anthropomorphismus und Handlungskompetenz

Die Begriffe Zweck und Zweckmäßigkeit sind, wie schon angeführt, in grundlegendem Konnex mit der praktischen Philosophie aufzufassen. Als bewusst handelndem Wesen obliegt es alleine dem Menschen, zwecksetzend zu sein. In der Natur lässt sich Zweckmäßigkeit nicht (objektiv) auffinden – es geht also um eine Übertragung:

„[...] mit unserem Urteilsprinzip der Fasslichkeit übertragen wir zugleich das *Modell der Handlungsrationalität nach Zwecken* auf die Natur: Im Begriff der Zweckmäßigkeit nehmen wir Maß an dem, was wir an uns selbst [...] als handelnde Wesen kennen.“²⁹

Die Naturgegenstände werden so interpretiert, als wären sie gemäß einem vorgegebenen Begriff, einem Plan entstanden. – Kant nimmt diesen erklärten Anthropomorphismus in Kauf, um letztlich die Sinnhaftigkeit des zweckorientierten (bzw. moralischen) Handelns des Menschen zu sichern. Nur wenn sich Welt als ein System Ganzes, und nicht als ein stetig wechselndes Konglomerat ohne erkennbare Zusammenhänge, darbietet bzw. erschließen lässt, was der rein objektiven Erkenntnis aufgrund der immensen Ausdifferenzierungen der Natur versagt bleiben muss, kann der Mensch darauf vertrauen, dass seine Handlungsintentionen in der Realität verwirklicht werden können, dass die Natur kontinuierliches Mittel für seine Zwecke sein kann. Das bedeutet auch und besonders, dass nur in einer zweckmäßig eingerichteten Welt, also in einer Welt, die den Absichten des Menschen gegenüber kompatibel ist, moralisches Handeln möglich ist.

Damit Handlungskompetenz ein sinnvoller anthropologischer Terminus ist, kann nach Kant nur angenommen werden, dass Mensch und Natur in einem zweckmäßigen Korrespondenzverhältnis zueinander stehen. (Diese Argumentation ist vergleichbar mit jenem moralphilosophischen bzw. theologischen Postulat Kants, das fordert, es müsse eine ausgleichende Gerechtigkeit geben, damit sittliches Streben ausreichend motiviert wäre.) In einer chaotischen Welt sind Handlungsentwürfe ebenso (selbst-)zweifelhaft wie es moralisches Verhalten in einer perspektivenlosen Zukunft ist. Deshalb soll es eine Natur geben, die den Ideen der menschlichen Vernunft entspricht, ebenso wie eine jenen korrespondierende, höhere Instanz der Gerechtigkeit. Ob Gott und Welt tatsächlich so verfasst sind, ist freilich nicht Gegenstand objektiver Erkenntnis (aber wir haben berechtigterweise Anlass, davon auszugehen).

²⁹ Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.74

Zweckmäßigkeit als Grundprinzip der reflektierenden Urteilskraft ist nach Kant zwar eine im Subjekt a priori vorauszusetzende Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, die aber lediglich ein Verfahren der Auslegung von Wirklichkeit begründet.

„Kant betreibt *Teleologie als Teleologiekritik*, indem er klar macht, daß *wir* in unserer Angewiesenheit auf Zweckmäßigkeit nicht anders können, als – zum Behuf eines Weltkonzepts, in dem wir selbst in unserem theoretischen wie praktischen Selbstverständnis aufgehoben sind – die physische Natur, die zugleich immer auch die Umgebung unseres Handelns ist, als zweckmäßig zu denken.“³⁰

Damit bringt Recki Kants Intention insofern auf den Punkt, als Kant, vergleichbar mit seiner Kritik an der Metaphysik, tatsächlich die Möglichkeiten der Teleologie kritisch bestimmen möchte, um sie gemäß festgelegter Grenzen für sein System zu nutzen.

1.8. Das teleologische Naturverständnis

Kant unterscheidet zwischen einer subjektiven und einer objektiven Zweckmäßigkeit: Erstere ist auf das Subjekt und seine Erkenntnisfähigkeit bezogen. Weil Gegenstände der Natur als zweckmäßig für die eigenen Erkenntniskräfte aufgefasst werden, lösen sie (indirekt) ein Gefühl der Lust aus und werden als schön beurteilt. Diese subjektive Zweckmäßigkeit erörtert Kant als ästhetische Urteilskraft (erster Teil der dritten Kritik).

Die objektive Zweckmäßigkeit wird auf die Gegenstände der Natur, vornehmlich der belebten Natur, bezogen. (Nur in diesem relativen Sinn ist sie objektiv – sie leistet keine objektive Erkenntnis.) Dieser Weise der Zweckmäßigkeit widmet Kant den zweiten Teil der dritten Kritik, unter dem Titel „Kritik der teleologischen Urteilskraft“. Hier geht es zunächst in erster Linie darum, wie sich das Phänomen des Lebens, wie sich ein lebendiger Organismus von uns verstehen lassen.

Im Gegensatz zur ästhetischen Urteilskraft beabsichtigt die teleologische eine logische Beurteilung, d.h. eine begriffliche Erfassung eines Gegenstands. In dieser Intention ist sie auf intensive empirische Erfahrungen angewiesen, um zu ihren (begrifflichen) Ergebnissen zu gelangen. (Die Zweck-Mittel-Relationen sind selten leicht zu durchschauen.) Deshalb ist für Kant klar, dass nur die ästhetische Urteilskraft ein rein apriorisches Prinzip repräsentiert, denn sie beurteilt ausschließlich nach einer Regel (die sie sich selbst gibt) und nicht nach Begriffen. (So erklärt sich die Vorrangstellung der Ästhetik hinsichtlich der Bestimmung der reflektierenden Urteilskraft.)

³⁰ Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.82

Jene Zweckmäßigkeit, auf die sich Kant im Falle des Lebendigen zunächst konzentriert, ist die sogenannte innere Zweckmäßigkeit eines Organismus („Naturzweck“), d.h. nicht die relative Zweckmäßigkeit (wie das Eine für das Andere zweckvoll sein kann, z.B. das Gras für die Kuh) steht im Mittelpunkt, sondern die zweckmäßige Organisation eines Organismus in sich und aus sich selbst heraus. Der lebendige Organismus lässt sich gemäß einer mechanistischen Kausalität nicht zureichend, bzw. nur unbefriedigend erklären, denn die Teile eines Organismus setzen, für unser Verständnis, die Idee eines Ganzen voraus, ohne welche die Teile nicht zusammenstimmend entstehen könnten. Kant formuliert: „ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst [...] Ursache und Wirkung ist“³¹. Ein Lebewesen (Kant illustriert das am Beispiel eines Baumes) wächst, pflanzt sich fort, und kann Mängel kompensieren, bringt sich also selbst hervor. Alle seine Teile sind aufeinander bezogen, bedingen einander wechselseitig und entwickeln sich in dieser Wechselseitigkeit, und sind (als Organe) auf ein Ganzes (das Lebewesen) hin orientiert, das nur als Ziel bzw. Zweck der Teile des Organismus interpretiert werden kann. Ein solcher ist daher ein „organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck“³². Kein Uhrwerk, so Kants Beispiel, könnte eines seiner Zahnräder selbst hervorbringen oder auf das Ganze der Uhr hin organisieren. Ein Naturzweck ist daher nur bedingt mit einem Kunstwerk (oder einer Maschine) vergleichbar, denn der lebendige Organismus entsteht aus sich selbst heraus, hat selbst bildende Kraft, während das Werk auf der Idee eines vernünftigen Wesens außerhalb des Werkstoffs und der (äußeren) Arbeit am Material beruht. Das Lebewesen „besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die [es] den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert)“³³. (Kant rekurriert auf die Annahme einer eigenen, „bildenden Kraft“, die im Organismus wirkend diesen auf sein Ziel hin entwickelt. – Damit positioniert er sich in der Nähe des sogenannten Vitalismus, der, auf Aristoteles zurückgehend, eine Lebenskraft als Voraussetzung der Herausbildung alles Organischen annimmt, was freilich nicht als ganz unumstritten anzusehen ist.)

Die Natur so zu interpretieren, als wäre sie von einem denkenden Wesen geschaffen worden, trifft also im Fall des Organismus nicht ganz den Kern: Denn jener trägt den Zweck in sich selbst. „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck

³¹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.318

³² Kant, ebd., S.322

³³ Kant, ebd., S.322

und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.“³⁴

Freilich: Diese teleologische Sichtweise auf die Natur ist keine objektive (gegenstandskonstitutive) Erkenntnis, sondern lediglich insofern notwendig, als sich die Natur von uns gar nicht anders wirklich begreifen lässt. Der vom Menschen objektiv erkennbare, kausale Naturmechanismus wird durch die Teleologie nicht ersetzt, sondern ergänzt.

Mit gutem Grund, so Kant, können wir annehmen, dass eine Natur, in der die einzelnen Organismen zweckmäßig organisiert sind, generell als zweckmäßig aufzufassen ist, dass also alle Lebewesen zweckhaft aufeinander bezogen sind und so ein Systemganzes bilden (Pflanzen als Nahrungsgrundlage für Tiere, usw.). Kant bringt sich mit diesen Konzeptionen in die Grundlagendebatte der Biologie seiner Zeit ein.

Viel wichtiger ist ihm freilich ein anderer Aspekt: Wenn die Natur als eine Kette einander bedingender Zwecke aufgefasst wird – welches ist dann der Endpunkt dieser Reihe, also der höchste Zweck? Ein solcher kann nur jener sein, der nicht mehr als Mittel für einen weiteren Zweck in Frage kommt. Das muss der Mensch sein, der das einzige Naturwesen ist, das selbst Zwecke zu setzen vermag, und deshalb prinzipiell selbst nicht als Mittel für andere Zwecke anzusehen ist. „Der Mensch steht im Kontinuum der Natur und fällt trotzdem, aufgrund seiner inneren Sperre gegen Instrumentalisierung, aus der Natur heraus.“³⁵ Der durch die Natur führende Zweckbegriff kehrt auf diese Weise zu seinen Anfangsgründen, der Freiheit des Menschen zurück, die allerdings bereits über der Natur steht. „Das Wesen, das durchaus zur Natur gehört, der Mensch, ist nur dann Endzweck der Natur, wenn es die Natur übersteigt.“³⁶ Für Kant ist der Mensch in seiner moralischen Existenz der höchste Zweck der Natur.

Ottfried Höffe diagnostiziert in der Wertschätzung Kants für das teleologische Denken und der damit verbundenen Orientierung am lebendigen Teil der Natur das Anzeichen eines Paradigmenwechsels in der Wissenschaft, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der rein mechanistischen Weltauffassung von Mathematik und Physik ein mehr teleologisch orientiertes Naturverständnis der Biologie entgegensetzte.³⁷ Das Problem eines möglicherweise verkürzenden Zugangs zur Natur durch die an der Physik orientierte Methode der Naturwissen-

³⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S.324

³⁵ Höffe, *Der Mensch als Endzweck*, S.295

³⁶ Höffe, *ebd.*, S.302

³⁷ Höffe, *Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft*, S.15

schaften ist bis heute virulent. Auf diese Fragestellung bezogen ist das sehr bekannt gewordene Beispiel des Grashalms aus der Kritik der teleologischen Urteilskraft:

„Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde.“³⁸

Freilich sind wiederum bestimmte Schwierigkeiten des teleologischen Denkens, insofern es als bloße Projektion diffamiert bzw. ihm eine Nähe zu idealistischen Konstruktionen nachgesagt werden könnte, unbestritten. Reinhard Brandt konstatiert, dass sich die Entwicklung der Evolutionstheorie auch als Antwort auf die ungelösten Fragen des Denkens nach Naturzwecken auffassen lässt.³⁹ Andererseits ist zu beobachten, dass sich die Biologie bis heute nicht zur Gänze von einer teleologischen Terminologie verabschieden kann und immer wieder auch zu teleologisch inspirierten Modellen zur Erklärung eines lebendigen Organismus zurückgreift.

Die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ endet freilich ganz und gar moralisch bzw. theologisch: Nicht die Zweckmäßigkeit der Natur, sondern die Hoffnung auf die Möglichkeit der Verwirklichung der sittlichen Forderungen der Vernunft verlangen nach der Annahme eines obersten, allmächtigen Wesens.

1.9. Der Vorrang des Geschmacks

Der erste Teil der „Kritik der Urteilskraft“ ist der subjektiven Zweckmäßigkeit gewidmet, also jener, die primär auf das Subjekt in seiner Auffassung eines Gegenstands bezogen ist. Als zweckmäßig wird die Form eines Gegenstands deshalb angesehen, weil diese die eigenen Erkenntniskräfte in ein zweckmäßiges Wechselspiel versetzt, dadurch das Gemüt belebt und subjektiv Lust bereitet, wodurch wir etwas als schön beurteilen (müssen). Mit dem objektiven Gegenstand hat das streng genommen wenig zu tun, denn es geht in diesem Fall um die eigenen Erkenntniskräfte und ihr Verhältnis zueinander. Dennoch werden, beinahe zwangsläufig, in Konsequenz die Naturgegenstände selbst als zweckmäßig, weil offenbar für unser Auffas-

³⁸ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.352

³⁹ Vgl.: Brandt, Von der ästhetischen und logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur, S.56

sungsvermögen zweckmäßig strukturiert, betrachtet und anerkannt. Das fördert gewissermaßen ein Vertrauensverhältnis:

Dass Welt und Mensch in Einklang zueinander stehen können (trotz des Auseinanderfallens von Natur- und Freiheitsbegriff), und zwar mit Hilfe des Prinzips der Zweckmäßigkeit, dafür gibt es somit ein bedeutsames Indiz. – Allererst im Erleben des Schönen, so Kant, ortet der Mensch deutliche Hinweise auf eine solche mögliche Harmonie, insofern die Natur unseren Fähigkeiten und Ansprüchen (zunächst hinsichtlich Erkenntnis, in Konsequenz auch bezüglich des Handelns) offenbar entgegenkommt. Mit Lustgewinn dechiffriert die reflektierende Urteilskraft die Naturgegenstände als für die Intentionen des Menschen zweckmäßig strukturiert. Damit initiiert das Schöne eine bestimmte Weise menschlichen Selbst- und Weltverständnisses, wird zum Ausgangspunkt einer harmonischen Sichtweise auf die Welt.

Birgit Recki betont diese besondere Stellung des Schönen und der Ästhetik und diagnostiziert einen „*methodologischen Primat der ästhetischen Reflexionsurteile* in Absicht auf die Teleologiekritik“⁴⁰. Die Rede Kants hinsichtlich der Urteilskraft als einer vermittelnden Erkenntnisinstanz zwischen Verstand und Vernunft, und hinsichtlich des Gefühls der Lust und Unlust (signifikant für das ästhetische Urteil) als einem mittleren Seelenvermögen zwischen den Erkenntniskräften und dem Begehungsvermögen hat die Ästhetik als ersten Bezugspunkt zum Grund, sonst wäre der Vorrang des Geschmacksurteils in der dritten Kritik Kants nicht verständlich. Das teleologische Naturverständnis basiert auf der reflektierten Erfahrung des Schönen in der Natur.

„Es ist also eigentlich nur der Geschmack und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urteilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigentümliches Prinzip hat und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkenntnisvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetrauet hätte.“⁴¹

Beim Geschmacksurteil ist das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft auf keinen Begriff eines Gegenstands (das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil), sondern auf die (zweckmäßige) Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte (und dem daraus folgenden Gefühl der Lust) im Subjekt bezogen, ausgelöst lediglich durch die Form eines gegebenen Gegenstands. Der transzendente Charakter des Prinzips der Zweckmäßigkeit beruht auf dem Umstand, dass die Zweckmäßigkeit in der Vernunft selbst verankert ist, insofern die Erkenntniskräfte der

⁴⁰ Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.85

⁴¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S.60

Vernunft in ein als zweckmäßig zu beurteilendes Wechselspiel eintreten können (das als solches als lustvoll erfahren wird). Dieses Wechselspiel und das damit in direktem Zusammenhang stehende Moment der Zweckmäßigkeit sind charakteristisch für das ästhetische Urteil, weshalb in der Erfahrung des Schönen die Grundlage der reflektierenden Urteilskraft zu finden ist. Daher erörtert Kant die Ästhetik vor der Teleologie – in ersterer tritt das Prinzip in „reiner“ Form zu Tage. Das Gefühl der Lust beim ästhetischen Urteil lässt uns allererst die Zweckmäßigkeit, die ursprünglich die Verfassung unserer Erkenntniskräfte betrifft, erfahren und in Folge auf Gegenstände, die dieses Gefühl offenbar auslösen, übertragen.

Um aufzuweisen, dass das auf das Wechselspiel der Erkenntniskräfte bezogene Prinzip der Zweckmäßigkeit als ein transzendentales gelten kann, führt Kant die Bezeichnung der „Erkenntnis überhaupt“ ein. Birgit Recki interpretiert diesen Begriff des wechselseitigen Zusammenwirkens von Einbildungskraft und Verstand bei der Genese des Geschmacksurteils als die prinzipielle Möglichkeit von Erkenntnis.⁴² Die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist die (zweckmäßige) Symbiose von Einbildungskraft und Verstand. Der Erfahrungsgegenstand ist dann für uns zweckmäßig strukturiert, wenn er diese Symbiose provoziert, die üblicherweise im begrifflichen Urteil mündet, im besonderen Fall der ästhetischen Erfahrung aber ohne begriffliches Resultat in einem fortschreitenden Wechselspiel der beiden grundlegenden Erkenntniskräfte mündet. Dieses Wechselspiel bereitet Lust, durch welche nicht nur das ästhetische Erleben ausgezeichnet ist (das sich deshalb als solches erhalten und nicht durch eine begriffliche Bestimmung ein Ende finden möchte), sondern wodurch sich das Phänomen der Zweckmäßigkeit vorzüglich einem bewussten Zugang erschließt.

Die „Zweckmäßigkeit [ist] am ästhetischen Reflexionsurteil für den Transzendentalphilosophen prägnant thematisierbar“⁴³. Transzendental ist das Prinzip insofern, als die Zweckmäßigkeit jene Weise des Zusammenspiels der Erkenntniskräfte bestimmt, durch welche Erkenntnis überhaupt erst möglich ist.

Da dieses Wechselspiel vom Subjekt als ein Gelingen aufgefasst werden kann, wird es von einem Gefühl der Lust begleitet, das als auslösender Faktor des Urteils über das Schöne gelten kann. „Diese Lust muß notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind,

⁴² Vgl.: Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.85, insb. Fußnote

⁴³ Recki, ebd., S.86

[...]“⁴⁴. Das Erleben der prinzipiell für jede Erkenntnis notwendigen Wechselwirkung von Einbildungskraft und Verstand bereitet Lust, weil dank jener (zweckmäßigen) Wechselwirkung Erkenntnis allererst gelingen kann, und jedes Gelingen von Gefühlen der Lust begleitet wird. Insofern die Fähigkeit zu Erkenntnis prinzipiell jedem Menschen zukommt, kann auch jene Lust verallgemeinert werden.

1.10. Schönheit und Zweckmäßigkeit

Zweckmäßigkeit erfährt der reflektierende Mensch im Erleben des Schönen, insofern in diesem Akt ein sinnvolles Ineinanderwirken der Erkenntniskräfte aufgrund des Wahrgenommenen erfolgt und privilegiert bewusst wird. Zum Zweck einer Erkenntnis (zu der es aber im Fall des Schönen gar nicht kommt, weil die Begriffsbildung zugunsten einer fortdauernden Lust vernachlässigt wird) korrespondieren – offenbar – Welt und Mensch in idealer Weise, allerdings eben nur offenbar, denn diese Korrespondenz ist eine bloß angenommene, die uns das Erleben des Schönen nahe legt.

Das Bewusstsein entdeckt eine für seine Erkenntnisbedingungen zweckmäßig erscheinende Natur, was Lust auslösend wirkt. In diesem Gefühl kann der Mensch eine grundsätzliche Harmonie zwischen seinen Intentionen und der Natur vermuten, weshalb das Erleben des Schönen zu einem Vertrauen darauf führt, dass in Konsequenz auch sinnvolles Handeln in ihr Wirklichkeit werden kann. Die Lust am Schönen stimuliert eine Zuversicht hinsichtlich einer prinzipiell für den Menschen zweckmäßig eingerichteten Welt.

In weiterer Folge führt diese Erfahrung dazu, die Natur teleologisch zu interpretieren, ihr einen eigenen, inneren Zweck zu unterstellen, mit deutlichen Parallelen zur menschlichen Zwecksetzung. Aber schon im ästhetischen Urteil verliert die Natur den Charakter des Fremden, ist „nicht das andere der Vernunft, sondern die angemessene Umgebung ihrer praktischen Selbstbestimmung“⁴⁵.

„Der Begriff der Zweckmäßigkeit stiftet die begriffliche Kompatibilität zwischen dem vernünftigen Wesen und seiner äußeren Umgebung durch eine doppelte Projektion: Mit dem Strukturmerkmal eines stimmigen Zusammenwirkens der Erkenntniskräfte im Akt des Urteils, wie es nach Kant allein im ästhetischen Urteil auffällig, da fühlbar ist, wird zugleich die Fähigkeit des vernünftigen Wesens zu *praktischer Zwecksetzung* als strukturelle Bestimmung auf die Natur übertragen.“⁴⁶

⁴⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.224

⁴⁵ Recki, Ästhetik der Sitten, S.102

⁴⁶ Recki, ebd., S.98/99

Die Zweckmäßigkeit, wie sie im Fall des ästhetischen Urteils auftritt, hat also (zum Teil) einen anderen Sinn als jene, die im teleologischen Urteil zum Tragen kommt. Unmittelbar erfahren wird beim Erleben des Schönen die harmonische Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand, die gleichbedeutend ist mit einer das ästhetische Urteil begründenden Lust. Dieses Zusammenspiel der eigenen Erkenntniskräfte wird durch die empirische Erfahrung allererst stimuliert. (Ohne empirische Erfahrung gäbe es kein transzendentes Subjekt, so Kant.) Im subjektiven Prozess der Reflexion auf die eigene Erkenntnissituation, die als gelingend empfunden wird, stellt sich der Bezug auf das diese Situation hervorrufende Objekt (bzw. die Vorstellung von ihm) her – der Gegenstand wird (seiner bloßen Form nach, wie Kant betont) also nur deshalb als zweckmäßig beurteilt, weil er als funktional an unser Erkenntnisvermögen angepasst wahrgenommen wird, ohne dass eine Zweckmäßigkeit an ihm selbst erkannt worden wäre (was gar nicht möglich ist). Diese wird vom Subjekt im Akt des Urteilens angenommen und kann demnach nur ein apriorisches Prinzip sein, das erforderlich ist, um das Gegebene zu verstehen. Werden die Erkenntniskräfte „durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt [...], so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden“⁴⁷.

Auffällig ist hier, dass Kant den Terminus „unabsichtlich“ verwendet, wo er doch kurz davor noch davon spricht, dass das Gefühl der Lust auf die Erfüllung einer Absicht zurückzuführen wäre. Kant bezieht sich hier aber wohl auf seine Annahme einer „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ – die Zweckmäßigkeit der Form des Gegenstands, bzw. der Vorstellung von dieser Form, gründet in keinem Zweck des Gegenstands. Es ist, sofern er als schön beurteilt wird, weder sein Zweck, unserem Interesse an Angenehem oder Gutem zu dienen, noch sein Zweck, unseren Erkenntnisvermögen zu korrelieren. Die Natur gibt uns, sozusagen ohne dass dies von ihr beabsichtigt wäre, einen Wink, dass wir ein harmonisches Verhältnis zu ihr finden können. Das ästhetische Urteil ist auch nicht an der Vollkommenheit eines Gegenstands, also am Erfüllungsgrad seines „inneren“ Zwecks bzw. seines Begriffs orientiert (wie Kant gegen Baumgarten festhält).

Das ästhetische Urteil erfolgt aufgrund jener der bloßen Form des Objekts zugeschriebenen, epistemologischen Zweckmäßigkeit und der damit Hand in Hand gehenden Lust, wohingegen das teleologische Urteil die Gründe für das Dasein bzw. Sosein der Naturgegenstände in

⁴⁷ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.100

durch Zweckmäßigkeit bestimmten, d.h. auf Ziele gerichteten, Zusammenhängen sucht, und dafür weitaus mehr empirische Anhaltspunkte benötigt als das ästhetische Urteil. Ziel der teleologischen Vorgangsweise ist ein begriffliches System der Natur, während das ästhetische Urteil keinerlei begriffliche Bestimmung des Objekts liefert, denn die in diesem Fall positiv stimulierten Erkenntniskräfte schließen den Prozess nicht mit einer Begriffsbildung ab, was einem üblichen Erkenntnisvorgang entsprechen würde, sondern trachten danach, das Gefühl der Lust zu perpetuieren. Die Lust ist ursächlich dafür, „den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert“⁴⁸. Das Gefühl, dass wir in die Welt passen, ist so lustvoll und beschäftigt uns so sehr, dass die ästhetische Auseinandersetzung in weiterer Konsequenz zu den Grundphänomenen der menschlichen Existenz zählt.

Die Frage, warum dieses Erlebnis der Zweckmäßigkeit, das uns für das Schöne empfänglich macht, nicht durch jegliche gelingende, empirische Erfahrung, sondern nur durch ganz bestimmte Gegenstandskonstellationen hervorgerufen wird, beantwortet Kant so: „Aber diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion.“⁴⁹ Kriterium dafür ist die spezifische Verfassung der menschlichen Erkenntniskräfte, die von bestimmten Gegenständen (bzw. deren Formen) in besonderer Weise stimuliert werden.

Diese Stimulation muss je und je erlebt werden, als einzelne Erfahrung, man kann sie nicht vorwegnehmen, d.h. sie ist ausschließlich auf konkrete einzelne, empirische Gegenstände bezogen. Über Schönheit kann daher nicht a priori geurteilt werden. Dennoch lässt sich das einzelne Geschmacksurteil in einem bestimmten Sinn verallgemeinern, weil es sich im Wesentlichen auf die notwendige Harmonie der Erkenntniskräfte bezieht, die für alle vernunftbegabten Lebewesen die nämliche sein muss. Man darf daher erwarten, dass andere Menschen genauso wie ich von einem bestimmten Objekt in den Gefühlszustand der Lust versetzt werden, weil dieses Objekt (bzw. seine Form) als in einer besonderen Weise zweckmäßig für unsere Erkenntnisvermögen aufzufassen ist.

⁴⁸ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.138

⁴⁹ Kant, ebd., S.158

Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft soll zweierlei leisten: eine autonome Ästhetik als Philosophie des Schönen und Theorie des Geschmacks begründen, sowie die methodische Grundlage für die Vermittlung von theoretischer und praktischer Vernunft aufgrund der mit ihr zu vollziehenden Konstitution des transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit liefern, das für die Betrachtung der Natur eine zusätzliche (die mechanistische wird dadurch für Kant keineswegs beeinträchtigt oder gar außer Kraft gesetzt) und bedeutsame Dimension eröffnet.

1.11. Das Interesse am Schönen

Der Impetus der Kritik der Urteilskraft ist die Aufhebung der problematischen Divergenz von Mensch und Welt. Wenn der Mensch die Komplexität der Welt lediglich als auf reinem Mechanismus beruhend begreifen kann, wie ihm das seine kategorialen Erkenntniskräfte nahe legen, ist Natur etwas grundlegend Anderes als die Vernunft, sind Mensch und Welt durch einen Hiatus getrennt.

Die Kritik der Urteilskraft versucht, einem reflexiven Denken auf die Spur zu kommen, deren Prinzipien es berechtigt erscheinen lassen, Welt auch teleologisch zu begreifen, d.h. die Natur als ein auf ein Ziel ausgerichtetes Produkt aufzufassen. Dank einer solchen Interpretation von Welt ist ihre Divergenz zur Vernunft erheblich reduziert, weil die Natur auf diesem Weg eine der praktischen menschlichen Vernunft konvergierende Struktur erhält.

Kant spricht im Paragraphen 42 der „Kritik der Urteilskraft“ von einem „intellektuellen Interesse am Schönen“, insofern das Schöne eine bestimmte, über es selbst hinausführende Bedeutung für uns zu haben scheint: Dadurch, dass das Schöne von uns als zweckmäßig (für unser Erkenntnisvermögen) angesehen wird, weist es uns auf die Möglichkeit einer prinzipiell den Bedürfnissen der menschlichen Vernunft entgegenkommenden Natur hin. Da die Realisierung der aus Freiheit gesetzten Zwecke für den Menschen oberste Priorität haben (Kants „Primat der praktischen Vernunft“), und Freiheit für Kant immer sittliche Implikationen mit sich führt, muss jemand, dessen moralisches Bewusstsein eine bestimmte Entwicklungsstufe erreicht hat, allen Anzeichen dafür, dass seine diesbezüglichen Intentionen in der Welt nicht gefährdet sind, ins Leere zu laufen, höchstes Interesse entgegenbringen. Signalisiert das Naturschöne dem Menschen und seinen spezifischen Anliegen die Chance auf Erfüllung, indem es als für den Menschen in besonderer Weise zweckmäßig erfahren wird, und damit eine generelle Zweckmäßigkeit der Natur in Aussicht stellt, schließt sich die Kluft zwischen theoretischer Welterkenntnis und praktischem Handeln.

Kant kann behaupten, dass „ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht bloß Geschmack haben, um sie zu beurteilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei“⁵⁰, weil dieses Interesse, das über das Geschmacksurteil hinausgeht, an der durch das Schöne angekündigten Möglichkeit sittlicher Verwirklichung in der Welt orientiert ist (was freilich die Präsenz moralischer Werte bereits voraussetzt). Das hat auch Rückwirkung auf die Ebene des Gefühls: Wenn das Interesse am Naturschönen „habituell“ ist, so zeigt es „wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsstimmung an“⁵¹. Kant meint offenbar, dass ein verinnerlichtes Interesse an der Betrachtung der Natur (bzw. ihrer zweckmäßigen Formen) eine Gestimmtheit im Menschen hervorbringt, die dem Gefühl der Zuversicht und der Hoffnung in Bezug auf die Realisierung seines sittlichen Strebens korrespondiert (welches jähle Ernüchterung im Falle einer Täuschung bezüglich der Natürlichkeit des betrachteten Gegenstands erfährt (wie Kant anhand von Beispielen verdeutlicht), denn ausschließlich natürliche Schönheit signalisiert Hoffnung).

Emotionale und kognitive Ebene sind in diesem Prozess ineinander verschränkt. Die Einsicht in das Versprechen der Schönheit bewegt und motiviert den ganzen Menschen, speziell hinsichtlich seines moralischen Selbstverständnisses und Empfindens. Es geht bei diesem Konnex von Ethik und Ästhetik nicht um inhaltliche Bestimmungen des Sittlichen (diese obliegen ausschließlich der praktischen Vernunft), sondern um die Motivation zum sittlichen Handeln: Das durch vernünftige Einsicht erkannte Sittengesetz bewirkt (auch gefühlsmäßig) ein Verlangen nach Verwirklichung, dem der „Wink“ der Natur, den uns diese durch das Schöne gibt, und der auf die Harmonie von Mensch und Welt bezogen werden kann, korrespondiert.

„[F]olglich kann das Gemüt über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten.“⁵²

Dem möglichen Einwand, diese Auslegung des Naturschönen als Verbindung von Gutem und Schönerem wäre allzu konstruiert, begegnet Kant mit den Hinweisen, dass sich einerseits dieser Konnex tatsächlich erst einem sensibilisierten moralischen Verständnis erschließt, und dass

⁵⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.231

⁵¹ Kant, ebd., S.231

⁵² Kant, ebd., S.234

sich andererseits, und hier greift Kant auf seine Erläuterungen zum Symbolcharakter des Schönen für das Sittliche vor, zwischen moralischem und ästhetischem Denken strukturelle Parallelen bzw. Analogien aufweisen lassen, die ihre Verwandtschaft begründen: Geschmacksurteil wie auch moralisches Urteil sind gleichermaßen frei von Interessen (im Sinne von eigennützigen Absichten), rufen ein bestimmtes Wohlgefallen hervor, und lassen sich (in je eigener Weise) verallgemeinern.

Als wesentliches Argument, das für die Verbindung des menschlichen Bezugs zum Naturschönen mit dem Sittlichen spricht, kann gelten, dass in der Reflexion über das Schöne dem Menschen die Idee der Zweckmäßigkeit bewusst wird, insofern das Schöne als für uns (bzw. unsere Erkenntnisvermögen) zweckmäßig geformt erscheint (weshalb es gefällt). Diese Zweckmäßigkeit (und die Lust an ihr) signalisieren uns, dass die Natur in entscheidender Weise auf uns hin orientiert ist, wir uns in ihr zurecht finden und verwirklichen können, auch, und gerade auch, bezüglich unserer sittlichen Bestrebungen. Es ist mit gutem Grund anzunehmen, dass in einer zweckmäßig erscheinenden Natur Zwecke verwirklicht sind, was besonders hinsichtlich der obersten (sittlichen) Zwecke von höchstem Interesse für den Menschen ist.

Freilich lässt sich Zweckmäßigkeit an der Natur lediglich ablesen, nicht objektiv erkennen, weshalb es sich um einen „Wink“ handelt, nicht um Erkenntnis, der Mensch also berechtigter Weise Veranlassung zur Annahme (aber nicht Gewissheit) hat, dass die Ideen seiner Vernunft in der Welt Entsprechung erlangen können.

Die teleologische, als Konsequenz aus der ästhetischen Betrachtungsweise der Natur, führt uns dann dazu „die Welt so zu betrachten, als sei sie aus Ideen möglich“⁵³. Die Möglichkeit, Naturgegenstände gleichermaßen als Versinnlichung von Begriffen aufzufassen, erlaubt es uns, die prinzipielle Möglichkeit der Verwirklichung von Ideen in der sinnlich erfahrbaren Welt anzunehmen. Das gilt auch und besonders für jene Ideen, die uns als vernünftige Wesen ein spezielles Anliegen sind: die sittlichen Ideen.

1.12. Was darf ich hoffen?

Birgit Recki sieht in diesem Sinn Kants dritte Kritik als Antwort, oder wenigstens Teilantwort, auf dessen dritte Grundfrage an die Philosophie: „Was darf ich hoffen?“ (Nach den Fragen: „Was kann ich wissen?“, die die theoretische, und „Was soll ich tun?“, die die praktische

⁵³ Bickmann, Die eingebettete Vernunft in Kants „Kritik der Urteilskraft“, S.31

Philosophie beschäftigen.). Üblicherweise, und so auch von Kant selbst zugeordnet, wird diese dritte Grundfrage auf die Religionsphilosophie bezogen, allenfalls auch noch auf die Geschichtsphilosophie. Recki, die betont, dass erst die Berücksichtigung der Kompetenz der reflexiven Urteilskraft die Leistungsmerkmale der menschlichen Vernunft, die zunächst durch die theoretische und die praktische Philosophie bestimmt ist, vervollständigt, bezieht eben diese Urteilskraft und deren Prinzip der Zweckmäßigkeit auf jene dritte Grundfrage.⁵⁴

„Gibt es [...] Anlaß zu der Hoffnung, daß wir so, wie wir sind, in die Welt passen?“⁵⁵ Gerade das Erleben des Schönen signalisiert dem Menschen die Möglichkeit einer positiven Antwort – dass nämlich die Natur in ihrer Struktur der menschlichen Vernunft nicht fremd ist. (Das ist auch der Grund, weshalb sich Kant zunächst primär mit der ästhetischen Erfahrung der Natur und nicht mit der Kunst auseinandersetzt: Dass der Mensch mit seinen eigenen Produkten in geistiger Übereinstimmung steht bedarf keines eigenen Nachweises.)

„Die schönen Bildungen der Natur scheinen durch ihr Entgegenkommen an unsere Auffassung, für das unser Wohlgefallen das Zeichen ist, eine Entsprechung von *Mensch und Natur* als von gleichermaßen vernünftigen Wesen zu bezeugen.“⁵⁶

Insofern Kant von einem Verlangen, einem Interesse der menschlichen Vernunft, dass vergleichbare Strukturen zwischen Mensch und Natur bestünden, spricht, und dieser Wunsch im ästhetischen Erleben seine Erfüllungsoption zu entdecken scheint, wird zwangsläufig dem Schönen Interesse entgegengebracht. Recki konstatiert, dass es damit nicht ganz unproblematisch erscheint, Kants Definition der Schönheit, die ein interesseloses Wohlgefallen inkludiert, aufrecht zu erhalten. Freilich sind die jeweiligen Interessen, die Kant dabei im Auge hat, grundverschieden: Einmal sind es physische oder psychische (eigennützige) Bedürfnisse, das andere Mal Forderungen der (reinen) Vernunft. Das ästhetische Urteil kann nicht aufgrund von Bedürfniskriterien erfolgen: Was schön ist, sagt uns nicht die sinnliche Begierde oder ein seelisches Verlangen. Diese Momente sind bei der Wahrnehmung der Schönen auszuschließen, will man nicht lediglich privaten Neigungen folgen. (Genau darin besteht eine der Parallelen zwischen der Ethik und der Ästhetik: Beiden geht es nicht um einen subjektiven Eigennutzen. Das Andere ist nicht Mittel für einen privaten Zweck, sondern wird um seiner selbst willen anerkannt. „Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu

⁵⁴ Vgl.: Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.132f.

⁵⁵ Recki, ebd., S.135

⁵⁶ Recki, ebd., S.136

lieben.“⁵⁷ – Den anderen Menschen nicht als Mittel für den Eigennutz zu missbrauchen ist die grundlegendste Forderung der Moral wie auch der Liebe.)

Das nach Kant legitime Interesse am Schönen liegt in der Freiheit des Menschen. Diese Freiheit sucht ihre Verwirklichung, welche nur in einer korrespondierenden Natur zu realisieren ist, in einer Natur, die prinzipiell unseren Handlungsmöglichkeiten nicht widerspricht. Den entscheidenden Hinweis auf eine solcherart verfasste Natur gibt uns das Schöne in ihr. Da Freiheit für Kant stets mit moralischen Implikationen verbunden ist, wird damit eine Brücke zwischen der Ethik und der Ästhetik geschlagen.

„Die Intuition eines harmonischen Zusammenstimmens aber, die sich angesichts des Naturschönen einstellt, kann vom Subjekt gar nicht anders wahrgenommen werden als so, daß damit immer auch etwas über die zweckmäßige, also sinnvolle und damit vernünftige Einrichtung dieser äußeren Welt selbst angezeigt ist; und so verschränken sich im lustvollen Erleben des Naturschönen, das wahrgenommen wird als ein bedeutsamer „*Wink*“ auf die Frage, *ob der Mensch in die Welt passe*, die ästhetische, die teleologische, die praktische und die anthropologische Fragestellung.“⁵⁸

Auf die Frage „Was darf ich hoffen?“ scheint daher auch jene Antwort möglich, die dem Menschen eine seinen geistigen Interessen korrespondierende Natur ankündigt. Zu einer so verstandenen Natur bezieht der Mensch eine eigene Position, die dem Sich-in-sie-Einfügen näher steht als dem Über-sie-Verfügen. „Natur wird nicht als gefesselt [durch die Kategorien des Verstandes determiniert], sondern als in Freiheit unserem Interesse an Systematik entgegenkommend ausgelegt.“⁵⁹ Auch in einer solchermaßen orientierten Beziehung zur Natur kann, zumindest in Richtung auf eine ökologische Ethik, moralphilosophische Relevanz entdeckt werden.

⁵⁷ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.193

⁵⁸ Recki, Ästhetik der Sitten, S.140

⁵⁹ Kaulbach, Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, S.19

2. Der ästhetische sensus communis

Kant spricht in seiner Ästhetik von einem bestimmten Gemeinsinn, einem allen Menschen eignenden sensus communis hinsichtlich des ästhetischen Erlebens bzw. Urteilens. Das ist in diesem Fall kein „Sinn“ in der Bedeutung der Sensibilität eines Organs der sinnlichen Wahrnehmung, sondern meint eine spezifische, geistige Disposition des Menschen zur Interpretation bestimmter Vorstellungen, die prinzipiell allen Menschen zukommt und Grund für das Wohlgefallen am Schönen ist. Dieser Gemeinsinn artikuliert sich in einer intersubjektiven Mittelbarkeit der Reflexion und des damit verbundenen Gefühls bei einem Geschmacksurteil, und sichert, in einem bestimmten Ausmaß, dessen Allgemeingültigkeit. Als bedeutsames zwischenmenschliches Moment dürfen von diesem sensus communis insbesondere auch moralische Implikationen angenommen werden.

2.1. Verortung

Entsprechend seiner Untersuchungsmethode des Geschmacksurteils kommt Kant im Verlauf der Analytik des Schönen (in der „Kritik der Urteilskraft“) nach den Kategorien der Qualität, der Quantität und der Relation schließlich auf die Modalität des Geschmacksurteils zu sprechen, also auf die Frage nach dem Grad seiner Gültigkeit. Demgemäß nennt Kant zu Beginn dieses Abschnitts (Paragraph 18) die drei Bestimmungsweisen der Modalität: möglich, wirklich, und notwendig. Dem Urteil über das Schöne komme Notwendigkeit zu, jedoch handelt es sich um eine eingeschränkte Notwendigkeit: Weder mit der Notwendigkeit eines objektiven Erkenntnisurteils, noch mit jener eines moralischen Gesetzes kann angenommen werden, dass alle anderen Menschen meinem Wohlgefallen bezüglich etwas Schönerem beistimmen. Es ist vielmehr, wie Kant sagt, eine „exemplarische“ Notwendigkeit: Eine exakte Regel (ein Gesetz), was das Schöne sei, lässt sich nicht angeben (weil es nicht begrifflich bestimmbar ist), wohl aber Fälle, die das Schöne allgemeingültig exemplifizieren.

Bezüglich dieser Beispiele kann mit Notwendigkeit allgemeine Zustimmung erwartet, jedoch nicht eingefordert werden, weil zwar die Voraussetzungen (die Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand, sowie ihre mögliche Harmonie) zum Geschmacksurteil, nicht aber sein Vollzug notwendig universell sind. (Letzteres hängt unter anderem damit zusammen, dass das Lustgefühl anlässlich des Schönen oft mit jenem anlässlich von Angenehmen vermischt wird, wodurch es zu keinem reinen Urteil kommen kann. Zudem lässt sich nicht von vornherein festlegen, welche einzelnen Gegenstände es sind, die die angesprochene Harmonie

befördern, weil sie begrifflich nicht bestimmbar sind. – Das kann nur von Fall zu Fall erlebt werden.)

Die Allgemeinheit des Geschmacksurteils gründet ebenso wenig auf reiner (objektiver) Erkenntnis wie auf bloßer Erfahrung, sondern auf einem „subjektive[n] Prinzip [...], welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden.“¹ Auf solche Art führt Kant also einen spezifischen *sensus communis* in seine Ästhetik ein, der sich von jedem anderen Gemeinsinn unterscheidet (insofern er nicht auf Erkenntnis, sondern auf Reflexionen bzw. Gefühle, also auf das Subjekt selbst und auf kein Objekt bezogen ist), und der die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils sichern soll, womit ein wesentliches Indiz für die transzendentalphilosophische Relevanz der Ästhetik geleistet wäre. Unter der Bezeichnung „Sinn“ darf man hier, wie schon erwähnt, kein sinnliches Vermögen, sondern eine Auffassungsgabe und ein Gefühlsvermögen, das an keiner begrifflichen Bestimmung eines Gegenstandes orientiert ist, verstehen.

2.2. Ein allgemeines, subjektives Prinzip

Der Transzendentalphilosoph geht von den Leistungen des Subjekts aus. Objektive Gültigkeit einer Erkenntnis resultiert allein aus einer bestimmten, allen Subjekten gleichermaßen zukommenden Fähigkeit der Erkenntnisleistung dank der apriorisch gegebenen Dispositionen des Verstandes, wie das Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ aufgewiesen hat.

Schönheit hingegen kann keine objektive Eigenschaft eines Gegenstands sein, denn das Geschmacksurteil beruht lediglich auf einem subjektiven Prinzip (dem der Zweckmäßigkeit), das (im ästhetischen Urteil) keine begriffliche Erkenntnis von einem Gegenstand liefert, sondern lediglich ein Gefühl anlässlich einer bestimmten (subjektiv als zweckmäßig erfahrenen) Gegenstandskonfiguration auslöst. Soll das ästhetische Urteil dennoch ein notwendiges sein, kann nur davon ausgegangen werden, dass in jedem Subjekt a priori die nämlichen Voraussetzungen für ein Geschmacksurteil gegeben sind. Da für Kant eine spezifische (harmonisch zweckmäßige) Konstellation der Erkenntniskräfte für das Erleben der Schönheit konstitutiv ist, und diese Konstellation prinzipiell allen Menschen möglich sein muss, weil sie den Möglichkeitsbedingungen von „Erkenntnis überhaupt“ (Kant) entspricht, kann er davon ausgehen, dass generell eine bestimmte Disposition des Menschen zum Erleben bzw. Beurteilen von

¹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.157

Schönheit gegeben ist. Diese Verfasstheit ist die (transzendente) Basis für den *sensus communis* der Ästhetik.

Da jeder Mensch aufgrund der allgemeinen Struktur des Zusammenwirkens der Erkenntniskräfte bei der Wahrnehmung eines bestimmten Gegenstands prinzipiell die gleichen Erlebnisse haben kann (wenn er dieses Zusammenwirken als zweckmäßig beurteilt), darf im Einzelfall von jedem Mitmenschen erwartet werden, dass sich bei ihm ein mit meinem Lustgefühl angeichts von etwas Schönerem vergleichbares Gefühl einstellt. Damit hat das Urteil über das Schöne nicht nur private, subjektive Geltung (wie das Urteil über das Angenehme), sondern kann Allgemeingültigkeit in bestimmter Hinsicht beanspruchen, wenn auch nicht objektiv einfordern.

„Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.“²

Ohne einen solchen Gemeinsinn gäbe es kein Urteil, sondern lediglich die Kundgabe einer rein subjektiven Befindlichkeit (deren Mitteilbarkeit sehr beschränkt ist). Wenn die Frage nach der Schönheit weder in subjektiver Beliebigkeit, noch in der Definition einer Objekteigenschaft (Schönheit als objektives Prädikat) enden soll, kann nur ein allen vernünftigen Wesen gemeinsamer Sinn (für das Schöne bzw. dessen Beurteilung) angenommen werden, der dem Geschmacksurteil den Charakter der Notwendigkeit verleiht. Dieser Sinn muss vorrangig in der Fähigkeit bestehen, das Maß der Zweckmäßigkeit der Form eines bestimmten Gegenstandes (bzw. der Vorstellung von ihm) für die Erkenntniskräfte zu beurteilen.

2.3. Die Frage der Mitteilbarkeit

Nach Kant impliziert der *sensus communis* eine kommunikative Ebene bezüglich der Ästhetik. Erkenntnisse und Erkenntnisbedingungen, um als solche objektiv überhaupt anerkannt werden zu können, müssen intersubjektiv vermittelbar, also allgemein mitteilbar sein. Das Geschmacksurteil bezieht sich zwar auf keine (begriffliche) Erkenntnis, aber auf die einer solchen vorausgehenden Situation (insofern Einbildungskraft und Verstand zweckmäßig zueinander in Beziehung treten), welche Voraussetzung für das Zustandekommen einer Erkenntnis ist, und die als Gestimmtheit zu Bewusstsein kommt. Da diese Verfassung des Ge-

² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.157

müts (die je nach Gegenstandskonfiguration ein andere ist) als eine den Erkenntnisprozess der Möglichkeit nach einleitende verstanden werden muss, und damit bereits Teil desselbigen ist (bzw. sein könnte), geht Kant davon aus, dass auch schon diese Gestimmtheit des Gemüts allgemein mitteilbar sein müsse, dass also nicht erst über die begrifflich vollzogene Erkenntnis, sondern schon über die jener vorausgehenden Situiertheit allgemein kommuniziert werden kann. Wäre das nicht der Fall, ließe sich tatsächlich über Geschmack nicht streiten, weil keine gemeinsame (letztlich sprachlich kommunikative) Basis vorhanden wäre.

„Da sich nun diese Stimmung selbst muß allgemein mitteilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung); die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen, sondern als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden.“³

Ein rein subjektives, privates Gefühl vermag nicht mitgeteilt zu werden, denn es würde bei anderen Menschen kaum auf Verständnis stoßen, insofern es nicht allgemein nachvollzogen werden kann. Nur wenn angenommen werden darf, dass ein Gefühl aufgrund einer Situation entsteht, die jeder Mensch auf die gleiche Weise erfassen könnte, ist Mitteilbarkeit gewährleistet, und damit auch ein Gemeinsinn. Kant versteht unter der Mitteilbarkeit (für die er hier kein Beispiel gibt) offenbar, dass alle anderen Menschen verstehen können, welches Gefühl ich meine, wenn ich das Urteil: „Dieses hier ist schön.“ ausspreche, weil sie über den gleichen Sinn für ästhetisches Urteilen verfügen. Damit wird sinnvolle Kommunikation über den ästhetischen Urteilsprozess möglich.

Dass Kant hier auf eine kommunikative Ebene des Gemeinsinns verweist, hat einen bestimmten Grund: Trotz der a priori gegebenen Voraussetzungen für das ästhetische Urteil verfügt dieses dennoch lediglich über eine eingeschränkte Notwendigkeit, weil es kein objektiv auf einen Gegenstand bezogenes Erkenntnisurteil ist. Gleichwohl erwarte ich mir, dass alle anderen Menschen mein Geschmacksurteil so übernehmen, als ob es ein solches wäre. Diese Erwartungshaltung zu legitimieren ist Kants Anliegen, was letztlich zu einem Konzept einer Gemeinschaftlichkeit führt, die einer kommunikativen Basis bedarf. Damit erweitert sich auch die Auffassung des *sensus communis* – er bekommt intersubjektive Relevanz.

³ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.158

2.4. Eine „idealische Norm“

Birgit Recki diagnostiziert einen „*normativen* und darin zugleich *kommunikativen* Charakter der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft“⁴. Im Anspruch auf allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Geschmacksurteils wird gleichzeitig und implizit mit diesem so etwas wie eine Norm (im Sinne einer Richtlinie) für alle anderen Urteilenden aufgestellt und auch kommuniziert, denn eine Norm zielt darauf ab, von anderen Menschen als solche wahrgenommen zu werden. Kant: „[...] wer etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle.“⁵

Kant spricht von einer „unbestimmte[n] Norm eines Gemeinsinns“⁶ – unbestimmt deshalb, weil sie auf keiner Regel und auf keinem Begriff beruht; Norm deshalb, weil das Urteil eben deswegen zwar lediglich eine Sollens-Forderung aufstellt, aber in diesem Sinn dennoch allgemeingültig sein möchte. Die transzendentalen Grundlagen der reflektierenden Urteilskraft sichern (noch) keine zwingende Gültigkeit des Geschmacksurteils, wohl aber die Möglichkeit zu einer solchen, was mich begründet dazu veranlassen kann, mein Urteil allen anderen Menschen anzumaßen. Im Idealfall wird das Urteil ein einheitliches, gemeinschaftliches sein.

Daher spricht Kant hinsichtlich des *sensus communis* von einer „idealische[n] Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmt, [...] für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte: [...] wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumiert zu haben“⁷. Empirisch gibt es also bestimmte Schwierigkeiten, zu einem tatsächlich reinen Geschmacksurteil zu gelangen, weshalb der Anspruch, alle anderen Menschen sollten in es einstimmen, so, als ob Schönheit eine objektive Eigenschaft des Gegenstandes wäre (was für Kant freilich keineswegs der Fall ist), zwar berechtigt, aber nicht zwingend ist, außer im Idealfall des absolut reinen Urteilens.

Den Anspruch der Allgemeingültigkeit würde im Fall eines subjektiven Sinnenurteils niemand stellen, was für Kant deutlich macht, dass im Gegensatz dazu das Geschmacksurteil eine allgemeine Basis, eben den *sensus communis*, haben muss. Die dadurch gesetzte Norm sucht nach intersubjektiver Übereinstimmung, was die Möglichkeit eines kommunikativen Prozesses voraussetzt. Ob diese Übereinkunft aber tatsächlich vollzogen wird, ist nicht mit Sicherheit auszumachen (weil es dafür keine Regeln gibt, und auch wegen der Schwierigkeit,

⁴ Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.116

⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S.156

⁶ Kant, ebd., S.159

⁷ Kant, ebd., S.159

ein wirklich reines Urteil zu fällen), obwohl sie mit gutem Grund (nämlich jenem eines subjektiven Prinzips) erwartet werden kann. Eine idealische Norm ist ein anzustrebendes, aber (noch) nicht verwirklichtes Ziel, eine Disposition für die gesamte Menschheit.

Was Kant hier herauszuarbeiten sucht, ist der Umstand, dass es zwar aufgrund der spezifischen Verfasstheit des menschlichen Erkenntnisvermögens prinzipiell eine allen Menschen zukommende Bereitschaft dazu gibt, dass durch bestimmte Gegenstandskonfigurationen die Erkenntniskräfte in ein ein Lustgefühl evozierendes Verhältnis gebracht werden, und dennoch nicht, obwohl diese Bereitschaft bei allen Menschen die nämliche ist, in jedem Fall zwingend das gleiche Geschmacksurteil entsteht (weil die Beurteilung der Lust – ob aus Zweckmäßigkeit oder aus Annehmlichkeit – nicht immer eindeutig erfolgt). Kant beschließt daher den Abschnitt über die Modalität des Geschmacksurteils in der Analytik des Schönen mit der Feststellung, dass (noch) nicht klar ist, ob der *sensus communis* (als Basis des Geschmacks) ein „ursprüngliches“ und für die „Möglichkeit der Erfahrung“ „konstitutives Prinzip“ ist, oder ob er ein gemäß der Forderungen der Vernunft vom Menschen selbst zu entwickelndes „Vermögen“ darstellt.⁸

Anzumerken bleibt noch, dass Normativität und Kommunikativität Begriffe sind, welchen auch im Kontext moralischer Fragen Wichtigkeit zukommt. Auch wenn Kant im Zusammenhang mit dem *sensus communis* schließlich keine bedeutsame Brücke zwischen der Ästhetik und der Ethik herstellt, weil der *sensus communis* zu viele empirische Implikationen mit sich führt, kann man doch bereits an dieser Stelle vermuten, dass zumindest das gemeinschaftsbildende Element eines auf das Schöne bezogenen *sensus communis* nicht ohne sittliche Relevanz ist.

2.5. Empirisches Vorbild

In der „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile“ nimmt Kant diese „logischen Eigentümlichkeiten“⁹ des Geschmacksurteils, das offenbar a priori notwendig, und doch nicht generell zwingend erscheint, wieder auf: Wie kann ein Urteil Allgemeingültigkeit beanspruchen, ohne auf einem Begriff gegründet zu sein, also ohne über objektive Beweise zu verfügen?

⁸ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.159

⁹ Kant, ebd., S.210

Kant wehrt zunächst die Annahme ab, Geschmack könnte ein rein empirisch erworbenes Phänomen sein, das man sich ausschließlich durch entsprechende Prägung und Muster aneignen würde. (Dafür würde der Begriff der Mode besser passen.) Unter Anderem zieht er einen Vergleich heran, der auch auf eine Parallele zwischen der Ästhetik und der Ethik aufmerksam macht: Zwar ist das tugendhafte Beispiel wichtigster Lernfaktor hinsichtlich sittlichen Verhaltens, und niemand könnte ohne solche Erfahrungen ein guter Mensch sein - und doch tut dies dem apriorischen Charakter des Sittengesetzes keinen Abbruch. Kant spricht im Gegensatz zur bloßen „Nachahmung“ (die mit Heteronomie gleichzusetzen ist) von „Nachfolge“¹⁰: Durch geeignete Vorbilder wird der Mensch zu eigenständigem Vernunftgebrauch und zur Autonomie, damit auch zur Einsicht in das Sittengesetz, das in ihm selbst begründet liegt, befähigt.

Die Dispositionen zu Erkenntnis, Moral und Geschmack (bzw. Urteilskraft) sind in jedem vernünftigen Wesen vorab angelegt, müssen aber erst auf geeignete Weise entwickelt und herangebildet werden, um tatsächlich zur Verwirklichung zu kommen (sonst wäre Erziehung und Bildung überflüssig).

In gleicher Weise wie das tugendhafte Vorbild für moralisches Verhalten, sind für die Reifung des Geschmacks entsprechende ästhetische Muster erforderlich – für den Geschmack sogar noch mehr, weil er sich auf keine Begriffe oder Vorschriften beziehen kann. Aber beide Phänomene, sowohl die Sittlichkeit als auch der Geschmack, haben ihre Basis in apriorischen Strukturen, also dem Menschen vor aller Erfahrung gegebenen Vermögen. Bildung bedeutet letztlich, die Entwicklung zur Autonomie auf den Weg zu bringen. Insofern kann angenommen werden, dass die moralische Anleitung ähnliche Wirkungen zeitigt wie die ästhetische: Beide befördern das Bewusstsein der Kompetenz der eigenen Vernunft. Geschmack und Moral sind analoge Erziehungsaufgaben, und gründen doch beide in der Autonomie des Subjekts.

2.6. Die erweiterte Denkungsart

Die Frage der Deduktion der reinen ästhetischen Urteile führt Kant schließlich ein zweites Mal innerhalb der Kritik der ästhetischen Urteilskraft zum *sensus communis* – der Paragraph 40 ist betitelt mit „Vom Geschmacke als einer Art *sensus communis*“¹¹.

Kant präzisiert bzw. erweitert hier seine Konzeption eines ästhetischen Gemeinsinns, indem er ihn zunächst vom trivialen, allen Menschen zukommenden, gemeinen Verstand absetzt (der

¹⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.213

¹¹ Kant, ebd., S.224f.

ungebildet die einfachste und jedem vernünftigen Wesen zukommende Grundform der Erkenntniskraft ist), und ihn dann als einen gemeinschaftlichen Sinn (bzw. eigentlich als dessen Idee) charakterisiert, der deshalb zu solchen Urteilen gelangt, die prinzipiell von allen anderen Menschen geteilt werden können, weil er von rein subjektiven (privaten) Bedingungen des Einzelnen absieht. Das entspricht jener Bestimmung hinsichtlich des Schönen, die unter anderem schon im Paragraphen 2 von Kant untersucht worden ist: „Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse.“¹² (Dieser Satz bedeutet natürlich nicht, dass etwas als schön Beurteiltes uninteressant zu sein hat, sondern dass weder das Begehren nach Befriedigung von Bedürfnissen, noch moralische Intentionen ästhetische Beurteilungskriterien sein können, weil das Schöne sonst einen Zweck, ein Interesse außerhalb seiner selbst hätte.)

„Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.“¹³

Eine „Idee“ ist eine Forderung der Vernunft, in diesem Fall mit regulativer Funktion: Soll ein einzelnes Urteil Gültigkeit beanspruchen können, muss es bestimmte Voraussetzungen erfüllen, nämlich vorab den Vergleich mit den möglichen Urteilen der anderen Menschen suchen, um die eigene Sichtweise zu überprüfen. Nur wenn die reflektierende Urteilskraft wirklich auf diese Weise vorgeht (wenn der Idee gemäß das Urteil getroffen wird), kann das Urteil als im Sinne des *sensus communis* vollzogen gelten.

Vonnöten ist hierfür die Fähigkeit der Abstraktion von den eigenen, zufälligen Voraussetzungen des Urteilens, dank der ein Hineinversetzen in die prinzipielle Situation jedes Urteilenden gelingt, weil sie die allgemeinen Bedingungen des Urteilens freilegt. Kant nennt das (mit einem bekannt gewordenen Terminus) ein Absehen von „Reiz und Rührung“, also von den eigenen Empfindungen, zugunsten des formalen Aspekts des Urteilens. Wie das Urteil über das Schöne die materialen Gegebenheiten eines Gegenstandes unberücksichtigt lässt zugunsten seiner formalen Struktur, so ist gleichermaßen der Verzicht auf das Materielle einer Vorstellung, nämlich auf ihren Empfindungsgehalt (vor allem hinsichtlich des Angenehmen), zugunsten ihrer formalen Eigenschaften entscheidend, um ein Urteil fällen zu können, das prin-

¹² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.116

¹³ Kant, ebd., S.225

ziell von allen anderen Menschen genauso erwartet werden kann, wobei diese Abstraktion nach Kant leicht fällt, denn „an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll“¹⁴.

Der Ausschluss von persönlichen Bedürfnissen und Interessen bringt das jedem Menschen zukommende Allgemeine zu Bewusstsein. Die Einsicht in Differenz und Konvergenz von individuellen und allgemeinen Bedingungen birgt die Grundlage für ein reines und kommunizierbares Geschmacksurteil. (Nicht abgesehen wird freilich von jenem Gefühl der Lust, das beim ästhetischen Urteil entsteht.)

„An der Stelle jedes andern [zu] denken“ ist für Kant eine „Maxime des gemeinen Menschenverstandes“¹⁵. Damit ist noch nicht gemeint, die Individualität und Einzigartigkeit jedes anderen Menschen zu akzeptieren (auch wenn der Blick dafür geöffnet wird), sondern dasjenige zu begreifen, das alle Menschen (also die Menschheit generell) miteinander verbindet, weil es allen gemein ist. Kant nennt es „erweiterte Denkungsart“ (als Maxime der Urteilskraft), wenn jemand

„sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzen, und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert“¹⁶.

Gemeint ist damit primär nicht, das eigene Urteilen an einer faktischen Gesellschaft, sondern an der Idee der Menschheit zu orientieren. Das impliziert, wie Gustavo Leyva anmerkt¹⁷, auch die Möglichkeit, mich mit einem eigenen Standpunkt (berechtigterweise) gegen eine gegebene Meinung zu widersetzen (was wiederum die Chance auf den Beginn eines öffentlichen Diskurses gewährt, der prinzipiell konstitutiv für eine Gesellschaft ist).

Es ist also kein geringer Anspruch, der an ästhetisch Urteilende gestellt wird: Schönheit zu erleben ist kein bloßes Vergnügen, sondern impliziert die Entwicklung unseres Urteilsvermögens, die Kultivierung eines Gemeinsinns, und die Bildung zur Menschlichkeit, insofern ein Bezug zur Gemeinschaft (bzw. zur Menschheit überhaupt) herzustellen ist, als Bedingung sinnvollen Urteilens.

¹⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.226

¹⁵ Kant, ebd., S.226

¹⁶ Kant, ebd., S.227

¹⁷ Vgl.: Leyva, Die „Analytik des Schönen“ und die Idee des *sensus communis*, S.247f.

Alle diese Elemente sind auch für unser sittliches Verständnis von erheblicher Relevanz – mit ein Grund dafür, dass bei Kant ein wechselseitig befruchtendes Verhältnis von Ethik und Ästhetik immer wieder deutlich anklingt.

„Aus der Tatsache, daß wir über Urteilskraft verfügen, läßt sich aber nach Kants Auffassung eine Maxime als eine Handlungsregel unseres Denkens ableiten, die nicht allein für den Anwendungsbereich der ästhetischen Urteilskraft Geltung hat.“¹⁸

Die reflektierende ästhetische Urteilskraft, so interpretiert Recki, agiert in einer das Allgemeine anstrebenden Weise. Geschmack ist nicht Sache einer passiven Rezeption, sondern eines aktiven Bemühens um universale Gültigkeit und Kommunizierbarkeit. Die Struktur der reflektierenden Urteilskraft verlangt uns das ab, so wie auch Verstand und Vernunft durch ihre Verfasstheit Normen für unser Handeln erwirken.

Der ästhetische Urteilsprozess impliziert unter Anderem auch eine Überprüfung der allgemeinen Mittelbarkeit meiner Gefühle (bzw. deren Grundlage) angesichts einer bestimmten Gegenstandskonfiguration. Wenn die Kommunizierbarkeit gewährleistet ist, kann das Urteil ebenso von allen anderen Menschen mit Notwendigkeit erwartet (aber nicht erzwungen, denn es ist ein singuläres Urteil ohne Begriff und Regel) werden. Deshalb schreibt Kant, dass „das Gefühl im Geschmacksurteile gleichsam als Pflicht jedermann zugemutet werde“¹⁹. Urteile haben nur Sinn, wenn sie der Idee des *sensus communis* entsprechen – das ist die Forderung, die an Urteilende gestellt wird.

Kant folgend lässt sich sagen, dass ein Geschmacksurteil tatsächlich nur dann zustande kommt, wenn der Urteilsprozess (wissentlich oder unwissentlich) gemäß der Idee des *sensus communis* abläuft. (Man kann den *sensus communis* auch als eine Zusammenfassung bzw. Zusammenführung der von Kant in seiner Analytik des Schönen gewonnenen, einzelnen Elementen auffassen.) Diese regulative Idee der Vernunft, die nicht aus der empirischen Erfahrung abgeleitet werden kann (weil sie in dieser nicht vorfindbar ist), hat appellativen Charakter – sie fordert zu etwas auf, ist aber nicht zwingend.

Mit dem oben zitierten Begriff der Pflicht wird die Nähe zur Moralität (der in analoger Weise Ideen der Vernunft zugrunde liegen) angedeutet, mit dem Wort „gleichsam“ klar gemacht, dass es sich um kein Identitäts- sondern um ein Verwandtschaftsverhältnis handelt: Aus-

¹⁸ Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.122

¹⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S.228

gangspunkt war für Kant in der Analytik eine Nähe des Geschmacksurteils zum Erkenntnisurteil, weshalb ersteres genauso kommunizierbar sein muss wie letzteres. Endpunkt ist nun in der Deduktion eine Nähe des Geschmacksurteils zur Moralität, insofern Übereinstimmung mit den Mitmenschen gesucht wird und diese Suche den Charakter eines Sollens bzw. einer Pflicht bekommt, dem Sittengesetz analog unter Verzicht auf partikuläre Interessen. Es ist ein Bildungsziel des Menschen, die in ihm angelegte „erweiterte Denkungsart“ zu entwickeln, um diesem Sollen Genüge tun zu können, denn nur dank dieser Fähigkeit kann der Anspruch der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils eingelöst werden. Gleichzeitig wird damit das Bewusstsein der Mitmenschlichkeit gefördert, wodurch zwischen dem Schönen und dem Sittlichen eine deutliche Brücke erkennbar wird.

2.7. Gemeinschaft als empirisches Interesse

Der *sensus communis* der Ästhetik bezieht sich auf die generelle Fähigkeit des Menschen, an der bloßen Form von Gegenständen ein interesseloses Wohlgefallen zu finden, insofern diese die Erkenntniskräfte in ein Verhältnis setzt, das als zweckmäßig beurteilt werden kann und deshalb ein Gefühl der Lust hervorruft. Diese Fähigkeit, gleichwohl sie unterschiedlich akzentuiert und entwickelt sein kann, was zu differenten ästhetischen Urteilen führt, muss allen erkenntnisfähigen bzw. vernunftbegabten Menschen prinzipiell gleichermaßen gegeben sein, weil sie Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist, und kann als Gemein Sinn in Beziehung auf die Wahrnehmung des Schönen bezeichnet werden, insofern das Geschmacksurteil aufgrund dieser Fähigkeit von allen (anderen) Menschen prinzipiell in nämlicher Weise erwartet werden darf.

Allerdings bedarf dieser *sensus communis* einer Kultivierung, damit es tatsächlich Schritte in Richtung seiner Realisierung geben kann: Erst die Fähigkeit, von privat-subjektiven Bedingungen des Urteilens hin auf das Allgemein-Menschliche zu abstrahieren, und damit eine bestimmte Zwischenmenschlichkeit herzustellen, gewährleistet ein allgemein vermittelbares Urteil. Kant nennt den *sensus communis* daher eine Idee, auf die hin eine Entwicklung erfolgen sollte, weil dies der Disposition unserer Vernunft entspricht.

Das Geschmacksurteil korreliert keinem Begriff eines Gegenstands, sondern einer subjektiven Befindlichkeit des Urteilenden aufgrund des Wechselverhältnisses der Erkenntniskräfte. In dieser Befindlichkeit weiß sich der Mensch in prinzipieller Gemeinsamkeit mit allen anderen Menschen. Kant fasst den Menschen nicht als ein isoliert denkendes Subjekt auf, sondern

sieht ihn auch in seinem Reflektieren als auf die Mitmenschen bzw. das Allgemeinmenschliche bezogen.

Allerdings macht Kant auch deutlich, dass aus diesem mit dem ästhetischen Urteil verbundenen *sensus communis* und seiner expliziten Tendenz zur Gemeinschaftlichkeit noch kein Übergang von theoretischer zu praktischer Philosophie zu leisten ist, was ja eines der wesentlichen Anliegen der „Kritik der Urteilskraft“ darstellt. Denn auch wenn die Forderung nach allgemeiner Mittelbarkeit des Geschmacksurteils (und damit die Bezugnahme zur Gesellschaft) „gleichsam als aus einem ursprünglichen Verträge, der durch die Menschheit selbst diktiert ist“²⁰ (bemerkenswert ist hier die Verwendung des Begriffs „Vertrag“, was in diesem Zusammenhang an den Terminus „Gesellschaftsvertrag“ erinnert), gerechtfertigt wird, so gründet der soziale Aspekt des Schönen doch auf einem bestimmten, empirischen Interesse, nämlich dem Streben der Menschen nach Gemeinschaft und Geselligkeit (was nach Kant einen wesentlichen Teil seiner Humanität ausmacht), und nicht auf apriorischen Voraussetzungen, die für den gefragten Übergang vonnöten wären.

Es besteht ein „empirische[s] Interesse am Schönen“²¹, insofern das Schöne, besonders hinsichtlich der Idee eines *sensus communis*, den sozialen Bedürfnissen und der Kommunikation zwischen den Menschen förderlich ist. Kant deutet hier kurz an, welche Rolle man dem Schönen im Zivilisationsprozess zuschreiben kann: ein Weg vom privaten Genuss zur allgemeinen Mittelbarkeit als höchstem Ziel. Ein „feiner Mensch“ ist jener, der „seine Lust anderen mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit anderen fühlen kann“²². Eine solche Entwicklung wäre bei einem isoliert lebenden Menschen undenkbar – Schönheit ist vor allem ein sich gesellschaftlich vermittelndes Phänomen. Aber das ist keine notwendige Entwicklung (zu einem durch die Bildung des Geschmacks erreichten sozialen Bewusstsein), sondern gründet in einem empirischen Interesse (dem der Geselligkeit), welches den Geschmack daher nicht unabdingbar vom „Sinnengenuß zum Sittengefühl“²³ führt, sondern auch, wie Kant erwähnt, in allerlei anderen, weit weniger sittlich motivierten Erscheinungsformen in der Gesellschaft zum Ausdruck kommen kann.

²⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.230

²¹ Kant, ebd., S.228

²² Kant, ebd., S.229

²³ Kant, ebd., S.230

Kant verfolgt die Implikationen eines ästhetischen *sensus communis* (auch wenn für ihn der Geschmack die wesentlichste Art eines Gemeinsinns darstellt) deshalb nicht weiter, weil nur ein rein transzendentes Prinzip, und das ist für ihn die Zweckmäßigkeit, seinen Hauptanliegen, nämlich der philosophischen Fundierung der Ästhetik sowie einer Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, dienlich sein kann.

2.8. Die Bedeutung des Urteilens

Das Interesse von Hannah Arendt an Kants „Kritik der Urteilskraft“ ist in erster Linie auf die menschliche Fähigkeit des Urteilens gerichtet, der Arendt eine besondere Position, vor allem hinsichtlich politischen Denkens, einräumt. (Deshalb meint sie auch, in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft wichtige Grundzüge der politischen Philosophie Kants aufzeigen zu können, insofern darin prinzipiell die Fähigkeit des Urteilens analysiert wird.)

Neben dem Erkennen und dem Handeln ist das Urteilen ein drittes, eigenes Vermögen, das die Art und Weise menschlicher Koexistenz mitbestimmt. (Arendt ist sich dessen anlässlich des von ihr kommentierten Gerichtsprozesses gegen Adolf Eichmann bewusst geworden.) Ob Kant die Bedeutung des Urteilens (bzw. der reflektierenden Urteilskraft) nicht zu bescheiden angesetzt hat, wenn er sie der Ästhetik vorbehält und für ethische bzw. gesellschaftliche Problemstellungen, zumindest explizit, nicht berücksichtigt, wäre zu hinterfragen. Freilich konnte Kant nicht vorwegnehmen, dass jenes moralische Fundament, auf das er sich noch beziehen durfte, in der Zeit nach ihm brüchiger werden würde, sodass Arendt schließlich davon ausgehen kann, dass dem nur beschränkt auf bestehende, allgemeingültige Normen fokussierten Prozess des (reflektierenden) Urteilens heute möglicherweise mehr Bedeutung zukommt als moralischen Gesetzen, deren Gültigkeitsansprüche nicht mehr so ohne weiteres zu argumentieren sind.

Folgt man Kant, kommt, so interpretiert Arendt, weder Erkenntnis noch Moralität im engeren Sinn Urteilscharakter zu, weil diese beiden den Gesetzen der Vernunft entsprechen müssen, also sozusagen zwangsläufige Folgerungen sind. (Kant unterscheidet zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft – erstere subsumiert lediglich unter bestehende Regeln, ist also tatsächlich mehr ein Schließen als ein Urteilen.) Beim Urteilen geht es hingegen um den Versuch, zu einem Besonderen ein noch nicht gegebenes Allgemeines zu finden (bzw. auch darum, aus einem Besonderen eine Regel abzuleiten.) Daher wird, so Arendt, in der „Kritik

der Urteilskraft“ Folgendes thematisiert: „das Besondere, sei es eine Tatsache der Natur oder ein Ereignis der Geschichte; die Urteilskraft als das Vermögen des menschlichen Geistes, sich mit dem Besonderen zu befassen; die Geselligkeit der Menschen als Bedingung des Funktionierens dieses Vermögens“²⁴.

Für ein Urteil sind einerseits eine bestimmte Zurückgezogenheit, andererseits eine gewisse Gemeinschaftlichkeit erforderlich: Erstere bedeutet, sich aus einem aktuellen Geschehen zurückzuziehen, damit die Position eines Beobachters, und nicht (mehr) jene eines Handelnden einzunehmen, um die notwendige Distanz zu einem Geschehen zu erreichen (bei Kant durch die Bestimmung, dass etwas „ohne Interesse gefällt“ gewährleistet – was Arendt mit „Unparteilichkeit“ gleichsetzt – sowie auch, so Arendt, durch die distanzierende Funktion der Einbildungskraft, die aus einer unmittelbaren Wahrnehmung eine Vorstellung macht). Diese Distanz sichert den neutralen Blick auf das Ganze und seine Zusammenhänge, den man als Beteiligter eines Geschehens niemals haben kann.

Mit dem zweiten Moment spricht Arendt den *sensus communis* an: „Kritisches Denken“ (als Grundlage des Urteilens) „[...] kann man nicht ohne Öffentlichkeit lernen, ohne die Überprüfung, die aus der Begegnung mit dem Denken anderer entsteht“²⁵. Das Urteilen kann dennoch durchaus ein „einsames Geschäft“ sein, wenn dabei nur die möglichen Urteile der anderen Menschen mit berücksichtigt werden. („Mit einer >erweiterten Denkungsart< denken heißt, daß man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen.“²⁶) Ein Urteil hat nur dann Relevanz, wenn man mit ihm in einen öffentlichen Diskurs einsteigen kann oder könnte, es also kommunizierbar und mit anderen Menschen diskutierbar ist.

(Das gilt für Kant, interpretiert Arendt, auch schon hinsichtlich moralischer Maximen: „Moralität meint, sich dafür eignen, *gesehen* zu werden.“²⁷ – Eine Maxime, die man zu verbergen trachtet, nicht der Öffentlichkeit zugänglich machen möchte, ist sehr wahrscheinlich eine böse.)

Arendt konstatiert, dass Kant seine Analyse der Urteilskraft, deren Urteile intersubjektive Gültigkeit beanspruchen können sollen, ausgerechnet auf den Begriff des Geschmacks bezieht, der ursprünglich ein sehr subjektives Vermögen ist, insofern er sich vom „Schmecken“ herleitet, was auf einen überaus privaten Sinn bezogen ist (anders als vom Sehen oder Hören

²⁴ Arendt, *Das Urteilen*, S.26

²⁵ Arendt, ebd., S.59

²⁶ Arendt, ebd., S.61

²⁷ Arendt, ebd., S.69

kann vom Schmecken kaum eine repräsentierende Vorstellung gebildet werden). Der nicht mehr rein sinnlich verstandene Begriff „Geschmack“, der sich auf das Schöne hin orientiert, trifft je einzelne und zunächst rein privat erscheinende Entscheidungen, die aber dank jener erwähnten Distanzierungsleistung bzw. dank des *sensus communis* (auch als einer sprachlichen Leistung der Verallgemeinerung) einen bestimmten Grad an intersubjektiver Gültigkeit erreichen können und damit zu mitteilbaren Urteilen werden. Die Bezeichnung „Geschmacksurteil“ weist hin auf eine Entwicklung vom rein individuell Besonderen (im Extremfall ein sinnliches Schmecken) zu einem intersubjektiv Allgemeinen (ein Urteil mit universellem Gültigkeitsanspruch). Darin spiegelt sich der Weg des Menschlichen wider: vom egozentrisch Privaten zum kommunikativ Gesellschaftlichen.

Für optische und akustische Wahrnehmungen gibt es eher Regeln der Beurteilung als für das sinnliche Schmecken, das keinesfalls auf einen Begriff rekurrieren kann und dennoch eine Entscheidung fällen muss. Genau dieser Umstand kennzeichnet den ästhetischen Geschmack – er kann kultiviert werden, sich aber niemals auf eine Begrifflichkeit oder Regelmäßigkeit berufen.

„Der *sensus communis* ist der spezifisch menschliche Sinn, weil die Kommunikation, d.h. die Sprache von ihm abhängt.“²⁸ Humanität bestimmt sich unter Anderem dadurch, dass ich dazu in der Lage bin, meine Entscheidungen zu argumentieren, d.h. sie in eine (sprachlich) mitteilbare Form zu bringen, was bedeutet, eine kommunikative Beziehung zu anderen Menschen einzugehen. Kommunikation schließt in der Folge mit ein, die Argumente Anderer ernst zu nehmen und sie zu berücksichtigen, sogar dann, wenn sie gar nicht geäußert, sondern nur von mir selbst antizipiert werden. Unter der „Maxime der erweiterten Denkungsart“ versteht Kant, „an der Stelle jedes anderen [zu] denken“²⁹, um auf diesem Weg meine eigenen, von privaten Bedingungen beeinflussten Gedanken zu korrigieren und zu einem möglichst allgemeinen Urteil zu gelangen. Die auf diese Weise beförderte Kommunikation bedeutet für Kant Verwirklichung von Humanität, insofern sich nur dadurch Geselligkeit, als eine Wesenseigenschaft des Menschen, realisieren kann.

Daraus folgert Arendt pointiert, dass es böse ist, nicht zu urteilen: Wenn jemand nicht bereit ist, sich um ein Urteil zu bemühen, heißt das, dass er es verweigert, seine Gedanken mit jenen der Anderen zu vergleichen, Übereinstimmungen zu suchen, und auf das Gemeinsame zuzu-

²⁸ Arendt, Das Urteilen, S.94

²⁹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.226

gehen. Damit stellt er sich außerhalb der Gemeinschaftlichkeit und widerspricht der Humanität. Nach einem Urteil zu streben bedeutet das Gegenteil: Verständigung und Intersubjektivität zu intendieren, die Mitmenschen als solche zu akzeptieren und zu berücksichtigen. Mit Kant lässt sich daher sagen, sofern man die ästhetisch reflektierende Urteilskraft als paradigmatisch für alles Urteilen annimmt, dass der Prozess des ästhetischen Geschmacksurteils als solcher das (moralisch) Gute befördert.³⁰ Er führt weg von allem Egozentrismus, insofern er gemeinschaftliches Denken fordert und fördert. Er begründet soziales Verhalten, indem das eigene Urteil genauso anerkannt werden möchte, wie das der anderen Menschen anerkannt werden soll, was ein Hineinversetzen in das Denken und Fühlen, in die Sichtweise der Anderen verlangt. Arendt ist der Überzeugung, dass die menschliche Koexistenz kaum möglich wäre ohne einen *sensus communis*, der eine allgemeine Grundlage für den Austausch von Urteilen und Gefühlen darstellt.

Für das Zustandekommen eines Urteils erscheint der Begriff der Zweckmäßigkeit, den Kant forciert, für Arendt weniger wichtig als das Exempel, das Beispiel, das beim Urteilen ähnlich verwendet wird wie das Schema beim Erkennen:

„Die Beispiele leiten und führen uns, und das Urteil nimmt dadurch >exemplarische Gültigkeit< [Begriff von Kant] an. Das Beispiel ist das Besondere, das einen Begriff oder eine allgemeine Regel in sich enthält oder von dem angenommen wird, daß es sie enthält.“³¹

Sich an geeigneten Beispielen zu orientieren, sowohl im Urteilen als auch im Handeln, gehört für Arendt mit zur Humanität. Beispiele weisen uns auf ein Allgemeines, eine mögliche Regel hin, ohne dabei das Besondere, das Einzelne aus den Augen zu verlieren. (Das erinnert an eine bestimmte, vor allem englische Tradition der Rechtssprechung, die sich primär an Musterfällen orientiert und weniger an Gesetzestexten.)

Leyva differenziert zwischen Exempel und Beispiel im übrigen dahingehend, dass das Beispiel einen Einzelfall einer gegebenen Regel repräsentiert, in der Absicht, diese zu erläutern, wohingegen das Exempel einen besonderen Fall darstellt, zu dem es keine Regel gibt, der aber dennoch einen Sachverhalt anschaulich erklären soll.³² Kant spricht deshalb im Fall des ästhetischen Urteils, wie oben schon angeführt, von „exemplarischer Gültigkeit“ – es gibt

³⁰ Vgl.: Kant, Kritik der Urteilskraft, S.229

³¹ Arendt, Das Urteilen, S.110

³² Vgl.: Leyva, Die „Analytik des Schönen“ und die Idee des *sensus communis*, S.228f.

keine Regel und keinen Begriff für das Schöne, aber das Exempel verdeutlicht trotzdem die Bedeutung von Schönheit, im Idealfall für die gesamte Menschheit. Das Individuelle löst sich nicht in einem Allgemeinen auf, sondern wird weiterhin als ein Besonderes gesehen, aber mit Bezug auf ein (mögliches) Allgemeines. Es ist eine der (zuletzt auch moralisch relevanten) Kompetenzen der reflektierenden Urteilskraft, dem Besonderen explizit Beachtung zu schenken.

Für Arendt kommt dieser so verstandenen Funktion des Exempels hinsichtlich des Urteilens speziell in sozialen und politischen Problemstellungen eine wichtige Rolle zu.

In allen jenen Fällen, in denen uns zwingende (Natur- oder Vernunft-) Gesetze eine zu treffende Entscheidung nicht gewissermaßen schon im Vorhinein auferlegen, können wir über Umstände und Ereignisse ausschließlich Urteile treffen (um sie zu verstehen und ihnen Sinn zu geben), das heißt, Entscheidungen fällen, die argumentierbar sind und der Möglichkeit nach von allen anderen Menschen nachvollzogen werden können. Diesen Urteilsprozess hat Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ dargestellt. Arendt reklamiert für die so verstandene Urteilskraft eine neue Kompetenz, insofern bestimmte (moralische) Entscheidungsgrundlagen brüchig geworden sind. Eine solche Kompetenz wird auch bei Kant schon angedeutet, wenn er etwa gewisse revolutionäre Handlungen als von moralischen Grundsätzen her nicht zu rechtfertigen bezeichnet, bestimmte Resultate revolutionärer Prozesse aber positiv beurteilt.³³ Solche Urteile gründen auf der menschlichen Urteilskraft, weshalb Arendt die Ästhetik Kants dahingehend aktualisieren kann, dass das ästhetische Geschmacksurteil prinzipiell zum Muster für alle, besonders auch für politische bzw. gesellschaftlich relevante Urteile wird, und auch schon, folgt man Arendt, implizit die Basis für Kants eigene politische Philosophie darstellt.

Die Absichten Arendts resümiert Ronald Beiner so:

„Wenn wir uns auch nicht länger auf die Mutmaßungen moralischer Objektivität verlassen können, dann können wir aber vielleicht wenigstens hoffen, einen Weg zu finden, der aus der reinen Subjektivität herausführt, indem wir uns auf einen Begriff des moralischen Geschmacks berufen, der als Brücke zwischen den urteilenden Subjekten fungieren kann – den Subjekten, die durch die Urteile, die sie miteinander teilen oder in denen sie übereinstimmen, in einer Gemeinschaft zusammengebracht worden sind.“³⁴

³³ Vgl.: Arendt, Das Urteilen, S.65f.

³⁴ Beiner, Hannah Arendt über das Urteilen, S.144

Um unsere Welt zu verstehen, um Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bewältigen zu können, auch um sinnvolle Handlungsfähigkeit zu erlangen (und damit die Position des Betrachters wieder in eine aktive Rolle hinein zu verlassen), müssen wir Entscheidungen treffen und Urteile fällen, weil bei weitem nicht alle Phänomene objektiver Erkenntnis oder unumstößlicher Gesetzmäßigkeit zugänglich sind. Das gilt auch für moralische Fragen, und insofern kann auch auf diesem Weg eine Verbindung vom Schönen im Sinne von Kants „Kritik der Urteilskraft“, für das der *sensus communis* als Basis des Urteilens fungiert, zum Guten im Sinne gesellschaftlich vermittelbarer Werthaltungen behauptet werden.

2.9. Geschmack und Gesellschaft

„Das Geschmacksurteil bringt also eine ganz besondere Erfahrung dessen zum Ausdruck, was den Kernpunkt der Moralität ausmacht und deren Auswirkungen in andere[n] Bereichen –z.B. dem der Politik oder des Rechtes– allerdings nicht übersehen werden dürfen.“³⁵ Leyva schließt inhaltlich hinsichtlich der Interpretation des *sensus communis* an Arendt direkt an. Die sittliche Selbstbestimmung bedarf einer bewussten Preisgabe des privaten, egoistischen Standpunkts und entspricht darin dem ästhetischen Urteilen, sofern dieses an einem *sensus communis* Orientierung findet. Das Subjekt richtet seinen Blick weg von sich selbst auf eine (mögliche) Gemeinschaft und begründet damit Öffentlichkeit. Es gibt sozusagen gar kein privates Urteil, das wäre ein Widerspruch in sich selbst – Urteilen bedeutet immer auch, den Bezug zum Denken der anderen Menschen (bzw. der Menschheit überhaupt) herzustellen, die eigene Erfahrung von Welt so zu formulieren, dass sie mit jener von (wirklichen oder möglichen) Anderen verglichen bzw. abgeglichen werden kann. Dadurch konstituiert sich eine gemeinsame Welt, als Grundlage für alle anderen zwischenmenschlichen Prozesse. Der *sensus communis* ist „insofern eine Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis bzw. jeder Erfahrung überhaupt, als er diejenige gemeinsame Erschließung der Welt artikuliert und austrägt, die wiederum jeder Art Erkenntnis bzw. Erfahrung als deren wesentliche[.] Bedingung zugrunde liegt“.³⁶

Für Kant ist die reflektierende Urteilskraft deshalb von beschränkter gesellschaftlicher Bedeutung, weil er dem *sensus communis*, insofern dieser aus transzendentalphilosophischer Sicht von bedingter Relevanz erscheint, hinsichtlich des (ästhetischen) Urteilens keine wirklich zwingende Funktion zuweisen kann, auch wenn die Idee dieses Gemeinsinns so etwas wie das

³⁵ Leyva, Die „Analytik des Schönen“ und die Idee des *sensus communis*, S.181

³⁶ Leyva, ebd., S.208

Leitbild für das Geschmacksurteil darstellt. Abseits transzendentalphilosophischer Überlegungen lassen sich aber, den Grundgedanken Kants weiterführend, für diesen *sensus communis* und einer unter seinem Zeichen stehenden Urteilskraft ganz wesentliche Kompetenz entdecken, die jene einer lediglich „ästhetischen“ Gemeinschaft übersteigt, für die aber das Geschmacksurteil paradigmatisch sein kann. Wenn etwas Schönes den darüber Urteilenden dazu herausfordert, sich mitzuteilen, die Zustimmung anderer Menschen einzuholen, seine Erfahrung publik zu machen und sich darüber mit Anderen auszutauschen (weil Schönes nur in Gemeinschaft gefällt, wie Kant meint), und wenn es des weiteren beim Urteilen über das Schöne darum geht, bezüglich etwas, zu dem es keine eindeutige Regel gibt und das sich auf keinen endgültigen Begriff fixieren lässt, dennoch ein möglichst allgemeingültiges Urteil zu finden, so sind damit zwei Momente menschlichen Verhaltens angesprochen, die tatsächlich zur Basis jeglicher humaner Koexistenz gerechnet werden müssen. Leyva geht so weit zu behaupten, dass sowohl das menschliche Gemeinwesen (Gesellschaft, Staat), als auch der in diesem erforderliche Handlungsraum nur dank jener Basis möglich sind – der Weg führt von der Ästhetik direkt hinein in die praktische Philosophie, wenn Geschmack die Fähigkeit, ohne Begriff allgemeingültig zu urteilen meint.

2.10. Geschmack als hermeneutische Methode

In „Wahrheit und Methode“ geht Hans-Georg Gadamer sowohl auf den *sensus communis* als auch auf die Urteilskraft und den Begriff des Geschmacks näher ein und bezieht sich dabei ausdrücklich auf die Ästhetik Kants.³⁷ Der Einstiegspunkt ist dabei freilich von seiner Auseinandersetzung mit den Methodenproblemen der Geisteswissenschaften geprägt.

Die Entwicklung der Bedeutung des Geschmacks gibt diesbezüglich einigen Aufschluss, insofern das Geschmacksurteil (und seine Implikationen) gerade auch durch Kant eine Veränderung erfahren hat, die nach Gadamer indirekt die Hegemonie der naturwissenschaftlichen Auffassungsweisen weiter befördert habe. Das ist für die Geisteswissenschaften von Relevanz, weil der Geschmack als eine spezifische Beurteilungsmethode angesehen werden kann, deren Kompetenzbereich es auch im Hinblick auf die geisteswissenschaftliche Methodik zu umreißen gilt.

Unter Bezug auf die aristotelische Unterscheidung zwischen *sophia* und *phronesis*, theoretischem und praktischem Wissen, hat der Begriff des *sensus communis*, so Gadamer, etwa bei

³⁷ Vgl.: Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S.24f.

Vico oder Shaftesbury eine Bedeutung erlangt, die seine Praxisrelevanz sowohl in erkenntnistheoretischer wie in gesellschaftlicher Beziehung herausstellt. Der Gemeinsinn bezieht sich auf das, was von allen Mitgliedern einer Gesellschaft als gemeinsame (moralische, rechtliche und soziale) Grundlage (mehr implizit als explizit) (an-)erkannt wird, somit sowohl gemeinschaftsbildend als auch den praktischen Umgang der Menschen untereinander regelnd ist, wobei dieses in der Umsetzung als praktisch zu kennzeichnende Wissen nicht lediglich eine Anwendung des theoretischen bedeutet, sondern eine eigene Art des Wissens konstituiert, und gleichzeitig auch eine Weiterentwicklung des bestehenden Wissens mit einschließt. „Es ist eine eigene, positive Erkenntnis, die der Gemeinsinn vermittelt.“³⁸

Theoretisches Wissen alleine (obwohl dieses freilich grundlegend ist, auch in sittlicher Hinsicht), reicht nicht aus, um sich in der durch unendliche Vielfalt charakterisierten Praxis zurecht zu finden, und auch nicht, um geschichtliche Prozesse zu verstehen. Gadamer nennt hier (wie Arendt) als erstes Prinzip das Beispiel, anhand dessen praktisches Denken und Handeln sich weiterentwickeln kann.

Dass die Umsetzung theoretischen Wissens in die Praxis keine Selbstverständlichkeit ist, beweist der Umstand (auf den Gadamer unter Berufung auf Kant hinweist), dass die korrekte Subsumierung eines konkreten Falls unter eine allgemeine Regel einer eigenständigen Instanz, nämlich der Urteilskraft bedarf, die aus sich selbst heraus entscheidungsfähig sein muss, damit ein endloser Prinzipienregress vermieden werden kann. (Urteilskraft kann daher auf keiner Regel beruhen, die selbst wieder einer Regel zu ihrer Einhaltung bedürfte, usw. Diese Fähigkeit ist deshalb nicht erlern-, sondern nur einübbar.)

Gadamer weist gemäß der humanistischen Tradition auf eine erweiterte Bedeutung des Gemeinsinns, der in engem Zusammenhang mit der Urteilskraft steht, hin:

„Sensus communis ist nicht in erster Linie eine formale Fähigkeit, ein geistiges Vermögen, das man üben muß, sondern umfaßt immer schon einen Inbegriff von Urteilen und Urteilsmaßstäben, die ihn inhaltlich bestimmen.
Die gesunde Vernunft, der *common sense*, zeigt sich vor allem in den Urteilen über recht und unrecht, tunlich und untunlich, die sie fällt.“³⁹

³⁸ Gadamer, Wahrheit und Methode, S.28

³⁹ Gadamer, ebd., S.37

Der *sensus communis* ist demnach (auch) jenes sittliche Verständnis, das von allen Mitgliedern eines Gemeinwesens erwartet werden darf, als Grundlage eben dieser Gemeinschaft. „Der *sensus communis* ist ein Moment des bürgerlich-sittlichen Seins.“⁴⁰

Wenn Gadamer Kants moralische Konzeptionen dahingehend kritisch hinterfragt, dass bei jenen der *sensus communis* kaum mehr eine Rolle spielt (weil Kant der autonomen Vernunft alleinige sittliche Gesetzgebung zumutet), sich Sittlichkeit bei Kant also nicht auf einen *sensus communis* stützt (wie das etwa bei einigen englischen Moralisten, die Sittlichkeit primär auf ein gemeinschaftliches moralisches Gefühl bezogen hatten, der Fall war), so vernachlässigt Gadamer zumindest die moralischen Implikationen des ästhetischen Gemeinsinns Kants, die durch das Prinzip der „erweiterten Denkungsart“ (das Gadamer auch anspricht) gegeben sind, wenn auch freilich diesem *sensus communis* von Kant her keine sittliche Begründungskompetenz zugebracht wird.

Kant hat versucht, sein oberstes (allgemeines) Sittengesetz so zu fundieren, dass es für die gesamte Menschheit, für alle vernünftigen Wesen Gültigkeit beanspruchen kann. Ein solches Fundament findet er in der allen Menschen eignenden (praktischen) Vernunft, und nicht in einem durch empirische Bedingungen mit geprägten *sensus communis*, der deshalb lediglich in erster Linie für die Umsetzung, und nicht für die Fundierung des Sittengesetzes eine Rolle spielen kann. Das muss Gadamer auch anerkennen, selbst wenn man den Geschmack als allgemeine Urteilskraft gemäß einer bestimmten humanistischen Tradition versteht: Balthasar Gracian etwa hat den Geschmack als Bildungsideal der Gesellschaft (und damit auf ihr Wertgefüge bezogen) angesetzt, insofern der Geschmack auch in einem moralischen Sinn zwischen schön und hässlich, also zwischen Recht und Unrecht, gut und böse unterscheiden soll, indem sein Urteil zunächst in erster Linie von privaten Neigungen (Triebhaftigkeit) absieht. „Guter Geschmack“ wird als ein nicht auf Begrifflichkeiten beruhender, gemeinschaftlicher und als untrüglich (wie das Gewissen) geltender Sinn für die Bedingungen einer „guten Gesellschaft“, für das Wahre, und noch mehr, laut Gadamer, für das Falsche (das Anstößige, an dessen Ablehnung sich guter Geschmack am deutlichsten beweise), begriffen. Geschmack als *sensus communis* ist demnach auch und besonders für sittliche Entscheidungen zuständig, weil die vielfältigen Besonderheiten jedes Einzelfalls einer Beurteilungskraft bedürfen, die aus keinem Gesetz und keinem Prinzip ableitbar ist.

⁴⁰ Gadamer, Wahrheit und Methode, S.38

„[...] die Begriffe der Sitte sind ja nie als ein Ganzes gegeben oder normativ eindeutig bestimmt. Vielmehr ist die Durchordnung des Lebens durch die Regeln des Rechts und der Sitte eine unvollständige, der produktiven Ergänzung bedürftige. Es bedarf der Urteilskraft, die konkreten Fälle richtig einzuschätzen.“⁴¹

Jeder solchermaßen „produktiv“ beurteilte Einzelfall ist der Weiterentwicklung des moralischen Selbstverständnisses förderlich (so wie etwa die konkrete Rechtsprechung auch der Weiterentwicklung des Rechts dienlich sein kann):

„Jedes Urteil über ein in seiner konkreten Individualität Gemeintes, wie es die uns begehrenden Situationen des Handelns von uns verlangen, ist streng genommen ein Urteil über einen Sonderfall. Das besagt nichts anderes, als daß die Beurteilung des Falles den Maßstab des Allgemeinen, nach dem sie geschieht, nicht einfach anwendet, sondern selbst mitbestimmt, ergänzt und berichtigt.“⁴²

Freilich: Auch wenn die konkrete Sittlichkeit auf Geschmack, Urteilskraft oder *sensus communis* angewiesen ist, insofern es eines eigenen Vermögens (dessen Ausbildung als ein Persönlichkeitsmerkmal gelten kann) zur Beurteilung des besonderen Konkreten bedarf, so bildet doch das Sittengesetz der reinen, praktischen Vernunft die oberste Grundlage der Sittlichkeit.

Gadamer gesteht dies zu, aber:

„Es ist wirklich eine Leistung undemonstrierbaren Taktes, das Richtige zu treffen und der Anwendung des Allgemeinen, des Sittengesetzes (Kant) eine Disziplinierung zu geben, wie sie die Vernunft selbst nicht leisten kann. So ist Geschmack zwar gewiß nicht die Grundlage, wohl aber die höchste Vollendung des sittlichen Urteils.“⁴³

„Takt“ verwendet Gadamer hier synonym mit „Geschmack“. „Undemonstrierbar“ ist er, weil dieses Taktgefühl auf keinen Regeln oder Begriffen beruht, sondern nur innerhalb einer Gesellschaft eingeübt und entwickelt werden kann – es entspricht dem *sensus communis*.

In diesem Sinn sind „gut“ und „böse“ letzten Endes tatsächlich Fragen des (guten) Geschmacks – freilich eines Geschmacks, der nicht individuell und relativ ist, sondern der eine deutliche normative Note aufweist und gleichbedeutend mit einem *sensus communis* ist.

Kant hat, folgt man Gadamer, die Bedeutung des Geschmacks, entgegen der moralisch-politischen Tradition des Begriffs, auf die Ästhetik bzw. die Frage nach dem Schönen beschränkt. Damit verliert der Geschmack jegliche Erkenntnisbedeutung (das Urteil über das Schöne liefert keine Erkenntnis des Gegenstands), welche allein der theoretischen und der

⁴¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S.44

⁴² Gadamer, *ebd.*, S.45

⁴³ Gadamer, *ebd.*, S.45

praktischen Vernunft vorbehalten bleibt. Das hat, so Gadamer, hinsichtlich der Frage nach der Wahrheit die naturwissenschaftliche Methode weiter bestärkt und die Suche nach einer geisteswissenschaftlichen Methode, für die der (traditionell verstandene) Geschmack als Weg des Verstehens und Auslegens (Gadamer gilt als einer der wesentlichsten Exponenten der hermeneutischen Philosophie) konkreter (historischer) Ereignisse durchaus eine geeignete Basis hätte sein können, nicht eben befördert.

Josef Früchtl sieht Gadamer hinsichtlich dessen moralischen Konzeptionen einer aristotelischen Tradition folgend⁴⁴, denn für Gadamer steht die Frage der Anwendung ethischer Normen im Mittelpunkt, und weniger das Problem ihrer Begründung, das für Kant zentral ist. Früchtl formuliert zugespitzt, dass für Gadamer die Moralphilosophie im Sinne Kants lediglich etwas argumentativ einholt, das in der Praxis immer schon vollzogen wird, insofern alle Menschen auch ohne philosophische Fundierung zu moralischem Handeln in der Lage sind: Was moralisch richtig oder falsch ist, wird aus einem Gefühl heraus entschieden, das gleichgesetzt werden kann mit dem „guten Geschmack“, der eine Vermittlung von Individuum und Gemeinschaft darstellt.

Mit dieser Anmerkung trifft Früchtl die wesentliche Differenz zwischen Kant und Gadamer: Für Kant sind die Grundlagen der Sittlichkeit in ihrer transzendentalphilosophischen Fundierung für alle moralischen Fragen von entscheidender Bedeutung, und keinesfalls ein Gemein-sinn, der in der Auffassungsweise Gadamers beinahe so etwas wie eine gesellschaftliche Konvention darstellt. (Allerdings bedarf es in concreto für Kant keiner Beweisführung durch die Philosophie: das Sittengesetz ist autonom. Es ist der Anspruch der je eigenen Vernunft, der jeden Menschen aus sich selbst heraus trifft und auch selbst eingesehen werden kann.)

Aus transzendentalphilosophischer Sicht ist der *sensus communis* tatsächlich auf die Ästhetik zu beschränken, selbst wenn eine als Gemein-sinn verstandene Urteilskraft als wichtiges Bildungsgut innerhalb jeder Gesellschaft, auch hinsichtlich der Realisierungsbedingungen für sittliche Wertvorstellungen, anzuerkennen sein wird. Insofern aber Kant selbst, insbesondere durch seine Konzeption einer „erweiterten Denkungsart“, eine Bedeutung des *sensus communis* bzw. der Urteilskraft auch jenseits transzendentalphilosophischer Zusammenhänge zumindest anspricht, ist der Versuch legitim, die Kompetenz der Urteilskraft, etwa bezüglich der Interpretation historischer oder gesellschaftlicher Prozesse, auszuweiten.

⁴⁴ Vgl.: Früchtl, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, S.243f.

2.11. Mittelbarkeit und Gemeinschaft

Auch Gundula Felten thematisiert den Zusammenhang von ästhetischem Urteil und Gesellschaft, wie er sich von Kants „Kritik der Urteilskraft“ her verstehen lässt. Für Felten ist dabei der Begriff der Mittelbarkeit von Wichtigkeit. Dieser Begriff impliziert die Fähigkeit des Subjekts zu einem reflexiven Selbstverständnis (zu sich in Distanz zu treten), durch welches erst ein Bezug zur Gesellschaft herstellbar wird. Nur wenn ich reflexiv zu differenzieren vermag zwischen meinen eigenen, privaten Bedingungen und den für alle Menschen zutreffenden Konditionen wird Mittelbarkeit meines Denkens und Fühlens möglich, weil mir nur dann bewusst wird, was andere Menschen mit mir teilen können und was nicht.

Bildung bedeutet demgemäß nicht in erster Linie, individuelle Fähigkeiten (Talente) zu befördern, sondern den Menschen auf das Allgemeine hinzuführen, Verständnis zu entwickeln für das Allgemein-Menschliche. Autonomie heißt, sich selbst bestimmen zu können, weil man den Unterschied zwischen privat-partikularen Antrieben und dem Generellen der Humanität für sich selbst einsieht. Wahrhaft menschlich ist jene Person, die sich in hohem Maße allgemein mitteilen kann, weil das Rücksicht auf alle anderen Menschen verlangt. Kant nennt das Zivilisierung bzw. Kultivierung.

„Vernunft zu haben ist nach Kant die Fähigkeit, daß der einzelne in der Bewältigung der Wirklichkeit verallgemeinerbare Standpunkte erreichen kann, in denen die subjektive Sichtweise überwunden wird und er sich als Teil einer Allgemeinheit weiß.“⁴⁵

Für diese Kultivierung, für die Fähigkeit, eine Gemeinschaft zu bilden, ist zu berücksichtigen, und das unterstreicht Felten, dass der Mensch nicht nur ein vernünftiges sondern auch ein sinnliches Wesen ist, dass daher Verständigung auf beiden Ebenen gelingen muss. (Darin zeichnet sich das Schöne aus: das Sinnliche und das Vernünftige im Menschen gleichermaßen anzusprechen. „[D]er Mensch [kann sich] beim Anblick des Schönen als Einheit von Sinnen- und Vernunftwesen erfahren.“⁴⁶)

Kant spricht deshalb davon, dass der *sensus communis* das Gefühl betrifft, welches sich beim Urteil über das Schöne einstellt – auch dieses Gefühl muss mittelbar sein, wenn ästhetisches Urteilen allgemeingültig vollzogen werden soll. Voraussetzung dafür ist, dass die Entstehungsbedingungen des Gefühls in den allgemeinen Konditionen des Menschlichen begründet liegen.

⁴⁵ Felten, Die Funktion des *sensus communis* in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, S.187/188

⁴⁶ Felten, ebd., S.220

Entsprechendes gilt auch für das (moralische) Gefühl der Achtung (das eine Unverzichtbarkeit für die Möglichkeit der Realisierung der moralischen Forderungen innerhalb einer Gesellschaft darstellt, eben weil der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist): Es entsteht aufgrund eines Respekts vor dem in der allgemeinen menschlichen Vernunft begründeten und im eigenen Selbst eingesehenen Sittengesetz (also, wie Felten sagt, ebenso wie beim Schönen durch „Selbstaffektion“⁴⁷ – die eigene, verallgemeinerbare Verfassung ist Grund für das Gefühl). Über beide Gefühle (und darin sind sie einander ähnlich), das des Schönen und das des Guten, ist daher intersubjektive Verständigung möglich. Kant bestimmt als

„Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können,[...]; welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet“⁴⁸.

Das Interesse am Schönen, insofern dieses den Menschen in einen intersubjektiven Prozess hineinstellt, weil das Schöne nach zwischenmenschlicher Vermittlung verlangt, ist demgemäß letztlich im Streben nach Glückseligkeit begründet. Die Bezugnahme zum Schönen setzt sich ab vom bloßen Genuss am Angenehmen (welches ein rein privates Gefühl ist), insofern das Schöne als eine allgemein mitteilbare Lust verstanden werden muss, die durch den Wert der Geselligkeit noch gesteigert und auf diesen hin überboten wird. „Die auf den höchsten Punkt gekommene Zivilisierung [macht aus der Lust am Schönen] beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung“, wobei „die Idee von ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit ihren Wert beinahe unendlich vergrößert“⁴⁹.

Die Lust am Schönen wird aufgehoben (im dreifachen Wortsinn) in der Freude am Gemeinschaftlichen. Das allgemeine Teilnehmungsgefühl und die Mitteilbarkeit des eigenen Denkens, in ihrem als wertvoll erlebten Bezug zu den anderen Menschen, stiften die Basis des menschlichen Gemeinwesens. (Insofern kann man der Kantischen Ästhetik tatsächlich eine politische Bedeutung zusprechen.) Nicht die Beziehung auf ein Objekt, auch nicht jene auf den eigenen Gemütszustand, sondern jene auf die Gemeinschaft wird zum Höhepunkt des ästhetischen Erlebens.

Freilich muss hier angemerkt werden, dass das Kantische (ästhetische) Urteil auf eine ideale, und nicht auf eine reale Gemeinschaft bezogen ist (deshalb heißt es im obigen Zitat auch: „die Idee von ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit“), was für Felten zur Frage führt, inwieweit die Idee

⁴⁷ Felten, ebd., S.188

⁴⁸ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.300

⁴⁹ Kant, ebd., S.230

des *sensus communis* dennoch die „Möglichkeit eines Überganges von einer theoretisch denkbaren idealen Gemeinschaft zu einer realen Gemeinschaft“⁵⁰ gewährleisten kann.

Kant sucht in seinen philosophischen Analysen dasjenige zu entdecken, das prinzipiell für alle Menschen (die ganze Menschheit), und nicht nur für eine bestimmte historische Gesellschaft, Geltung beanspruchen kann. Seine Untersuchungsweise verlangt deshalb danach, eine transzendente, und keine empirische zu sein. Die Ergebnisse müssen somit recht formal wirken, implizieren aber dennoch stets einen Bezug zur Praxis, zu konkreten Situationen, insofern die Analysen zwar das Allgemeine des Menschlichen betreffen (das, wie etwa im Fall der Ideen der Vernunft, in der äußeren Realität gar nicht vorfindbar ist), aber nur im Bezug auf das tatsächliche Erkennen und Handeln der Menschen Sinn bekommen (wenn sich etwa der Wille des Menschen durch die Idee der Sittlichkeit bestimmt). Genau das ist eines der impliziten Anliegen der „Kritik der Urteilskraft“: den Übergang vom Übersinnlichen zum Sinnlichen, von der Idee zur Realität nachzuvollziehen.

Sowohl für das Sittengesetz bzw. die Überprüfung der eigenen Maximen als auch für das ästhetische Urteil muss gelten: Konstitutiv für beide ist eine allgemeine, ideale Vernunft. Aber: „Ideale haben als regulative Prinzipien praktische Kraft“⁵¹. Das eigene ästhetische Urteil wird zwar zunächst lediglich in idealer Weise mit den möglichen Urteilen Anderer verglichen, aber in der Absicht, es überhaupt erst konkret mitteilbar zu machen. Und eben diese Möglichkeit der Verständigung über das Allgemeine ist die Voraussetzung für die Bildung einer konkreten Gemeinschaft.

Ebenso kann sich die eigene sittliche Gesinnung nur in einer konkreten Gemeinschaft erweisen bzw. bewähren. Transzendentalphilosophie hat die Konstitutionsleistungen des Subjekts im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit, auch (oder sogar an erster Stelle) in der Absicht, kritische Richtlinien für praktisches Verhalten zu begründen. Das konkrete Geschmacksurteil (nicht jedoch seine transzendentalphilosophischen Grundlagen) ist jederzeit gesellschaftlich vermittelt. Deshalb kann Kant auch sagen:

„Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen [...], um sich damit auszuschnücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß ein Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisation).“⁵²

⁵⁰ Felten, Die Funktion des *sensus communis* in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, S.195

⁵¹ Felten, ebd., S.203

⁵² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.229

Jemand, der ein ästhetisches Urteil fällt, will, dass es seine Mitmenschen mit ihm teilen, d.h. er muss darum bemüht sein, ihm eine verständliche Form zu geben. Das erreicht er, indem er sein Denken und Fühlen so weit wie möglich mit jenem der Menschheit überhaupt harmonisiert. Dieses Bestreben ist eine Grundbedingung menschlicher Koexistenz.

Insofern Autonomie davon abhängig ist, das eigene Denken im Blick auf das Denken aller (möglichen) anderen Menschen zu bestimmen (um die Beschränkung durch die privaten Bedingungen zu überwinden), ist selbst das oberste Sittengesetz mit seiner unbedingten Forderung nach allgemeiner Gültigkeit (die allerdings im Gegensatz zum Schönen auf einem Begriff beruht) auf die Idee eines *sensus communis* bezogen, zumal dieses Sittengesetz selbst im Kern an einer zwischenmenschlichen Übereinstimmung orientiert ist.

Der ästhetische *sensus communis* ist freilich ein spezifischer Gemeinsinn, der auf den Grundlagen des ästhetischen Urteils (Wechselspiel der Erkenntniskräfte) beruht. Doch jene Maxime der erweiterten Denkungsart ist ihm ebenso zueigen wie jedem anderen Gemeinsinn, was bedeutet, dass „das einzelne ästhetische Urteil verstanden werden [kann] als Beispiel eines allgemein-menschlichen Urteils, denn es betrifft die Humanität überhaupt“⁵³. Insofern bedeutet die Kultivierung der ästhetischen Urteilskraft gleichzeitig das Verständnis für einen für die Koexistenz der Menschheit unverzichtbaren *sensus communis* auf den Weg zu bringen.

„Der *sensus communis* hat für das ästhetische Urteil über das Schöne eine Funktion der Verallgemeinerbarkeit, die analog zu der Funktion der Verallgemeinerung der Maximen der praktischen Vernunft konzipiert ist, denn der *sensus communis* bezieht das ästhetische Urteil über das Schöne auf die allgemeine Vernunft überhaupt.“⁵⁴

Diese allgemeine Vernunft ist Grundlage von Intersubjektivität und Gemeinschaft. Die Idee des *sensus communis*, als Bedingung der intersubjektiven Gültigkeit des Geschmacksurteils, gibt normativ die Mittelbarkeit von Denken und Fühlen vor, und ebnet auf diese Art den Weg zur Gemeinschaftlichkeit.

⁵³ Felten, Die Funktion des *sensus communis* in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, S.211

⁵⁴ Felten, ebd., S.222

3. Das Schöne als das Symbol der Sittlichkeit

Der Paragraph 59 der „Kritik der Urteilskraft“ enthält jene Formulierung, mit welcher Kant die Ästhetik am deutlichsten in einen Bezug zur Ethik stellt: „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-guten“¹. Hier gilt es, zunächst die Bedeutung des Symbolbegriffs zu klären, und dann die dadurch gekennzeichnete Beziehung zwischen Schönerem und Gutem zu untersuchen.

3.1. Vorspann: Dialektik

Verortet ist der Paragraph 59 im Abschnitt über die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft, in welcher von Kant ein möglicher Gegensatz bzw. eine mögliche Unvereinbarkeit bezüglich des Geltungsanspruchs von Geschmacksurteilen diskutiert wird: Soll dem Geschmacksurteil Allgemeingültigkeit zukommen, müsste es auf einen Begriff bezogen sein, denn nur ein solcher sichert Objektivität. Ist das nicht der Fall, wäre der Geschmack individueller Beliebigkeit preisgegeben. Da Kant für das ästhetische Urteil in einer bestimmten Weise Allgemeingültigkeit in Anspruch nimmt, gleichzeitig aber dessen Unabhängigkeit von einer Begriffsbildung behauptet, muss er diesen Widerspruch aufzulösen trachten, was ihm dadurch gelingt, dass er das Geschmacksurteil nicht auf einen bestimmten, sondern auf einen unbestimmten Begriff bezieht.

Damit ist gemeint, dass nicht der konkrete Begriff des ästhetisch beurteilten Gegenstands, sondern der Vernunftbegriff der Zweckmäßigkeit (der auf den schönen Gegenstand bezogen wird) zum Garanten für die Intersubjektivität des Geschmacksurteils wird. Der Gegenstand gefällt, weil er sich (in bestimmter Weise) als zweckmäßig für uns herausstellt, womit aber am Gegenstand selbst nichts bestimmt ist (daher „unbestimmter Begriff“). Die Verallgemeinerbarkeit des ästhetischen Urteils (dass ich meinen Geschmack berechtigterweise auch anderen ansinnen kann) ist deshalb keine objektive, sondern eine subjektive, weil lediglich durch eine bestimmte Kondition des Subjekts ermöglichte, daher auch keine zwingende, sondern bloß eine mit guten Gründen zu erwartende (weshalb über Geschmack auch nicht logisch disputiert, wohl aber gestritten werden kann).

Jener unbestimmte Begriff, der die Intersubjektivität des Geschmacksurteils sichern soll, kann nicht der Erscheinung des Gegenstands korrespondieren, sondern nur dessen übersinnlicher

¹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.297

Grundlage – das ist das „Ding an sich“, das prinzipiell unerkennbar ist, weshalb der Begriff von ihm (gemäß den Prinzipien des Verstandes) notwendig unbestimmbar bleibt. Gleichwohl nimmt die menschliche Vernunft ein Interesse an dessen Bestimmbarkeit und geht von der (bloßen) Annahme aus, dass das dem Menschen eigene, transzendente Prinzip der Zweckmäßigkeit auch in der übersinnlichen Grundlage der Natur wirksam wäre. Kant ist sich der spekulativen Dimension dieses Ansatzes bewusst und bezeichnet deshalb jenes Prinzip als idealistisch: Zweckmäßigkeit ist in der Natur kein Realismus, weil wir es sind, die der Natur diese Grundlage unterstellen, ohne dazu über eine erkenntnistheoretische Legitimation zu verfügen, wenn auch gleichzeitig aus durchaus vernünftigen Gründen, denn nur so lässt sich eine ganzheitliche Welterfahrung sichern. Wäre Zweckmäßigkeit in der Natur real, und damit objektive Gegebenheit, gäbe es kein ästhetisches Urteilen, insofern dieses für Kant gerade durch die subjektive, auf die eigenen Erkenntniskräfte teleologisch bezogene Interpretation von offenbar absichtslos entstandenen Produkten charakterisiert ist.

3.2. Veranschaulichung von Vernunftbegriffen

Im Zuge der Erörterung des Vernunftbegriffs der Zweckmäßigkeit stellt Kant fest, dass es für Vernunftbegriffe keine voll entsprechende Anschauung geben kann, weil ihr wesentliches Kennzeichen gerade die Übersinnlichkeit ist. Kein empirisch Gegebenes kann einen Vernunftbegriff zur Gänze erfüllen, wie es z.B. kein vollständiges, erfahrbares Korrelat zum Begriff der Freiheit geben kann – der Begriff ist gewissermaßen unbegrenzt und daher nicht darstellbar. Auch ein Begriff wie etwa der der Tugend vermag lediglich bis zu einem gewissen Grad Anschaulichkeit zu erreichen, insofern das vom Sittengesetz Aufgegebene immer nur bestenfalls annähernd zu erreichen ist. Vernunftbegriffe konstituieren keinen Gegenstand, sind insofern ohne Erkenntnis – im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen, deren Erkenntnisleistung durch die ihnen korrespondierenden, konkreten Anschauungen von Gegenständen faktisch wird.

Andererseits sind Anschauungen der Erfahrung immer reicher als das begriffliche Denken, werden nie endgültig auf einen Begriff gebracht.

Die sogenannte ästhetische Idee, wie sie vor allem in der Kunst auftritt, ist für Kant ein spezieller Fall. Für sie kann kein Begriff erschöpfend sein, weil sie eine Anschauung bzw. eine Vorstellung der Einbildungskraft ist, die nicht auf Erkenntnis, sondern auf ein harmonisches Verhältnis der Erkenntniskräfte zueinander ausgerichtet ist.

„So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft, mit ihren Anschauungen, den gegebenen Begriff nicht erreicht: so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand, durch seine Begriffe, nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet.“²

Es ist die geniale Begabung eines Künstlers, durch ein anschauliches Werk mehr zu sagen als sich sagen lässt.

3.3. Die Funktion der Symbolisierung

Die Exposition der Frage nach der Anschaulichkeit von Begriffen ist eine Folge aus der Erörterung jener dialektischen Antinomie der ästhetischen Urteilskraft, denn letztere wird von Kant auf einen unbestimmten Begriff bezogen, dessen Wurzel in der Idee der Zweckmäßigkeit liegt. Die Differenzierung zwischen Verstandes- und Vernunftbegriff (Idee) ist maßgeblich für die Auflösung der Antinomie des Geschmacksurteils. Dieser Weg führt Kant schließlich zum Paragraphen 59, als dessen Vorgeschichte jene Antinomie hier kurz dargestellt wurde, und der zunächst das Problem der Anschaulichkeit von Begriffen mit diesem ersten Satz weiterführt: „Die Realität unserer Begriffe darzutun werden immer Anschauungen erfordert.“³

Wenn Begriffe ohne Anschauungen leer, also ohne Bedeutung sind, welche Konsequenz hat das für die Ideen, für die es keine adäquaten Anschauungen geben kann? Hier bringt Kant nun den Begriff des Symbols ins Spiel, der den Ideen der Vernunft zumindest über den Umweg der Symbolisierung zu einer (transponierten) Vorstellbarkeit verhelfen soll. Als ein exklusives Beispiel für diese Symbolisierung greift Kant auf das Schöne zurück und deren Bezug zur Sittlichkeit. Seine These lautet, dass über einen schönen (anschaulichen) Gegenstand in analoger Weise reflektiert wird wie über die Vernunftidee des Guten, das Schöne dadurch Symbol für das Gute ist, das Gute durch das Schöne symbolisch dargestellt wird.

Der Begriff des Symbols⁴ meint nach Kant in diesem Zusammenhang genau jene gefragte Veranschaulichung einer Vernunftidee, und zwar nicht ihrem Inhalt nach, was gar nicht angemessen gelingen könnte, sind doch die Ideen der Vernunft per se übersinnlich, sondern ihrer Struktur nach.

„Durch Analogie werden [...] nicht die anschaulichen Momente der Symbole auf etwas Unanschauliches übertragen, sondern übertragen wird das durch die Sym-

² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.285

³ Kant, ebd., S.294

⁴ Vgl. auch: Recki, Ästhetik der Sitten, S.106f.

bole bloß veranschaulichte Verhältnis bzw. die Form, das Prinzipielle dieses Verhältnisses. Das Symbol soll nicht angeschaut, sondern reflektiert werden.“⁵

Annemarie Pieper spricht damit das Beispiel Kants an, dass sich ein Staat zu seiner Verfassung so verhält wie der Körper zur Seele. Der Symbolcharakter offenbart sich nicht durch die konkrete Anschaulichkeit (was hier eindeutig kaum Sinn hätte), sondern nur über die Reflexion bezüglich des damit angesprochenen formalen Verhältnisses. Dem Bedeutungsgehalt gemäß können (formale) Parallelen konstatiert, und damit Zusammenhänge besser verstanden werden – das Symbol dient einer gesteigerten Einsicht in das Symbolisierte, dessen Funktion und Struktur durch den Vergleich bzw. die Analogie transparenter wird. Das sinnliche Moment des Symbols ist sekundär – es bringt lediglich unser Denken in die entsprechende Richtung.

Im Symbol ist nicht die Idee selbst veranschaulicht – sondern der anschauliche Gegenstand, der die Funktion eines Symbols haben soll, hat für uns einen Bedeutungsgehalt, der analog zu jenem der Idee aufgefasst werden kann, wobei es nicht um inhaltliche, sondern um strukturelle und funktionale Übereinstimmung geht (diese Übereinstimmung kann auch nur teilweise vorliegen). Insofern braucht ein Symbol keinerlei inhaltliche Entsprechungen mit dem Symbolisierten aufzuweisen – ein schöner Gegenstand etwa muss keine moralische Bedeutung haben, um als Symbol für Sittlichkeit fungieren zu können. Die Interpretation des Paragraphen 59 der „Kritik der Urteilskraft“ hängt zu einem guten Teil von der Auffassungsweise des Symbolbegriffs ab.

In der sinnlichen Erscheinung des Schönen entdeckt das Denken Ähnlichkeiten zum Sittlichen, aber nur, insofern über das Schöne in gewissen Hinsichten auf gleiche Weise reflektiert wird wie über das Gute. Es handelt sich um die Denkfigur der Analogie, die ja im Fall der reflektierenden Urteilskraft generell eine bedeutende Rolle spielt, als sie insbesondere die Übertragung des Prinzips der Zweckmäßigkeit auf die Interpretation der Natur ermöglicht – durch die Funktion des „als ob“: Natur wird aufgefasst als ob in ihr Zweckmäßigkeit herrsche.

Etwas als Symbol zu sehen bedeutet für Kant hier nun, eine Analogie herzustellen zwischen etwas Anschaulichem und etwas Ideellem, insofern beide Vergleichbares zu denken aufgeben,

⁵ Pieper, Kant und die Methode der Analogie, S.106

ohne dass zwischen beiden inhaltliche Parallelen oder Übereinstimmungen bestünden. Das heißt für die Schönheit als Symbol der Sittlichkeit:

„Nicht die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem Guten ist [...] behauptet, sondern eine Ähnlichkeit in den Weisen, über beide zu reflektieren, wobei zugleich die eine Weise im Medium der Anschaulichkeit eine Idee zu konkretisieren scheint, die in der anderen nur begrifflich vergegenwärtigt werden kann.“⁶

Damit wird einerseits klargestellt, dass die Ästhetik trotz ihrer Symbolfunktion ihre Autonomie keineswegs einbüßt, insofern keine inhaltlichen Rückführungen zwischen beiden Disziplinen, der Ethik und der Ästhetik, eingeräumt werden – beide bleiben auf je eigene Prinzipien gegründet (und doch gibt es eine bestimmte Beziehung zwischen beiden). Und andererseits ist einsichtig, dass nur das Schöne als Anschauliches Symbolcharakter haben kann, nicht aber die Idee, die trotz der strukturellen Übereinstimmung die Reflexion betreffend kein Symbol (für das Schöne) sein kann (eben weil sie nicht anschaulich ist).

Das Symbol ist eine „indirekte Darstellung des Begriffs [...] vermittelt einer Analogie“⁷. Als (weiteres) Beispiel führt Kant den Vergleich zwischen einem despotischen Staat und einer Handmühle an: Nur in der Weise, wie über beide reflektiert wird, liegt die Entsprechung. (Konkret haben die beiden nichts miteinander zu tun.)

Eine solche Entsprechung zwischen dem Schönen und der Sittlichkeit besteht für Kant ganz offenbar prinzipiell, d.h. die ästhetische Reflexion weist in jedem Fall bestimmte Ähnlichkeiten zur ethischen Reflexion auf. Der Symbolcharakter des Schönen ist nicht auf bestimmtes, ausgewähltes Einzelnes beschränkt.

Auch von daher schließt sich deshalb aus, dass nur bewusst Produziertes, also Kunstwerke, bevorzugt Symbole für das Sittlich-Gute wären, wie das etwa Günther Pöltner in seinem Kommentar zur Kritik der Urteilskraft nahe legt.⁸ Eine solche Interpretation drängt sich dadurch auf, dass einerseits das Symbol ein bevorzugtes Gestaltungsmittel der Kunst ist, andererseits die Kunstschaffenden nicht weniger Epochen die Auseinandersetzung mit der sittlichen Verfassung des Menschen gesucht haben (und zum Teil gewiss noch immer suchen). Zudem scheint eine moralische Wertung hinsichtlich der Natur bzw. des Naturschönen nicht sinnvoll zu sein, weshalb angenommen wird, sittliche Kompetenz in ästhetischer Hinsicht könne nur dem Künstlerischen bzw. dem Kunstschönen zugeordnet werden.

⁶ Recki, Ästhetik der Sitten, S.162

⁷ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.296

⁸ Vgl.: Pöltner, Philosophische Ästhetik, S.115f.

Indes führt diese Interpretation am Anliegen Kants vorbei: Es geht ihm keineswegs darum, das Schöne als Möglichkeit der Veranschaulichung des moralisch Guten darzulegen. Seine Intention ist vielmehr der Nachweis gemeinsamer Grundlagen für das ästhetische und das moralische Urteilen, die keine konkret-inhaltlichen Zusammenhänge, wohl aber formale Übereinstimmungen im Vollzug etablieren. Sowohl die ästhetische wie auch die moralische Urteilskraft bedürfen bestimmter menschlicher Qualitäten, die in ihrer Basis (zum Teil) kongruent sind.

Wenn Kant schreibt, dass „der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen [...] ist“⁹, so darf man einerseits die Erklärung dazu, die sofort (in Klammern) nachfolgt, nicht übersehen: „vermitteltst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide“. Andererseits steht dieser Satz in einem spezifisch kulturellen Zusammenhang, der auf gesellschaftliche Entwicklungsbedingungen aufmerksam machen möchte, insofern eine Korrespondenz zwischen ästhetischem und moralischem Gefühl besteht. Je sensibler das moralische Empfinden ist, desto allgemeiner kann die Lust am Schönen sein, weil diese Lust analog zu jenem dann in der Lage ist, mehr am Gemeinsinn, und weniger am Partikularen (subjektiv Angenehmen) orientiert zu sein, wodurch der Geschmack seine eigentliche Bestimmung erhält. Kant meint, dass die Ausbildung des Geschmacks vom erreichten sittlichen Niveau einer Gesellschaft abhängig ist, weil letzteres die Harmonie zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit bedingt. Wenn die eigenen sinnlichen Wünsche in ein positives Verhältnis zur Sittlichkeit gebracht sind, kann auch die sinnliche Lust am Schönen eine gewisse Reinheit (entkoppelt vom partikularen Verlangen) erreichen – und „der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen [...]“¹⁰.

Kant postuliert also nicht, dass sich Geschmack im Wesentlichen an der Beurteilung künstlerisch produzierter Veranschaulichung moralischer Werte beweist, sondern dass das ästhetische Urteil analog zum moralischen Urteil verfährt, insofern der schöne Gegenstand ohne Partikularinteressen beurteilt wird, so, als ob er einer sittlichen Idee entspräche.

(Auch jene humanistische Tradition eines moralisch-gesellschaftlichen Geschmacks, auf die Gadamer verweist, lässt Kant mit der oben zitierten Formulierung nicht wieder aufleben.)

⁹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.301

¹⁰ Kant, ebd., S.301

Gundula Felten bezieht den Symbolcharakter des Schönen für das Sittliche ebenfalls vorrangig auf das Kunstschöne und spricht von einer möglichen und fragwürdigen „Indienstnahme der Schönheit für die Sittlichkeit“¹¹. Sowohl eine so verstandene Symbolfunktion, als auch eine Instrumentalisierung für Zwecke der Implementierung moralischer Werte sind tatsächlich hinsichtlich der Autonomie der Kunst problematische Angelegenheiten, auch wenn der Kunst offenbar eine bestimmte (sittliche) Bildungskompetenz zugesprochen werden kann. (Felten diskutiert deshalb den Autonomiestatus der Kunst, im Hinblick darauf, dass für die autonome Sittlichkeit nur eine autonom verstandene Schönheit Symbol sein kann.¹²) Wie schon deutlich gemacht, dürfte diese Interpretation, die von Felten allerdings differenzierter gesehen wird, nicht unbedingt das von Kant Gemeinte treffen.

3.4. Analogien im Denken über das Schöne und über das Gute

Kant gibt im Paragraphen 59 der „Kritik der Urteilskraft“ tatsächlich keinen expliziten Hinweis darauf, dass er das Kunstschöne bezüglich besagter Symbolfunktion bevorzugen würde, ebenso wie seine Konzeption des Symbolischen die Eigenständigkeit von Ästhetik und Ethik nicht in Zweifel zieht, insofern Symbolisierendes und Symbolisiertes in keinerlei bedingendem Verhältnis zueinander stehen und der konkreten Sache nach keine Verbindungen untereinander aufweisen. Kant macht lediglich auf deutliche Strukturparallelen zwischen der Reflexion über das Schöne und jener über das Gute aufmerksam. Diese (ohne jede Abhängigkeit bestehende) Analogie mit dem Sittlich-Guten ist Grund dafür, dass das Schöne als schön erlebt wird („[...] nur in dieser Rücksicht [...] gefällt es, mit einem Anspruch auf jedes andern Beistimmung [...]“¹³), denn so wie das Sittliche hat das Schöne ein autonomes Prinzip und beansprucht eine bestimmte Form von Allgemeingültigkeit – und nur unter diesen Voraussetzungen kann es gefallen bzw. gibt es überhaupt ästhetisches Urteilen. Der (in Klammern) zitierte Satzteil meint nicht, es wäre eine erst zu erfüllende Bedingung vor dem ästhetischen Urteil, dass etwas als Symbol für das Sittliche aufgefasst werden kann. So könnte man die Symbolfunktion tatsächlich nur mit dem Kunstschönen in Verbindung bringen. Kant aber bezieht sich generell auf jedes Urteilen über Schönes, welches in seinem Sinn nur möglich ist aufgrund bestimmter Bedingungen, die in struktureller Analogie zum moralischen Urteilsprozess stehen.

¹¹ Felten, Die Funktion des *sensus communis* in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, S.17

¹² Vgl.: Felten, ebd., S.107f.

¹³ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.297

Kant setzt fort, dass „sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist, [...]“¹⁴. Im Gegensatz zu bloßen Sinnenreizen, die uns als leibliche Lebewesen affizieren und in uns aufgrund unserer natürlichen Veranlagungen Begierde und Wohlgefallen erwecken können, übersteigt das Erleben des Schönen diese sinnliche Ebene insofern, als für das ästhetische Urteilen obere Erkenntniskräfte, nämlich Einbildungskraft und Verstand, eine maßgebliche Bedeutung erlangen, wodurch das Schöne uns von der Ebene reiner Sinnlichkeit zu einer der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt hinleitet (ohne freilich die Sinnlichkeit aufzugeben). In diesem Prozess entdeckt sich der Urteilskraft das ihr eigene Prinzip (die Zweckmäßigkeit): „[...] sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens tut“¹⁵. Damit ist eine grundlegende Parallele von Schönerm und Gutem bereits angesprochen: beide verfügen über ein autonomes Prinzip, d.h. beide gründen in der menschlichen Autonomie. In der Reflexion über das Schöne können wir uns der eigenen, prinzipiellen Autonomie bewusst werden, die gleichermaßen für die Idee der Sittlichkeit relevant ist.

Kant nennt konkret vier Momente der Analogie zwischen Schönerm und Sittlichem (und wiederholt damit mehr oder minder die Ergebnisse seiner Analytik des Schönen – in bemerkenswerter Weise lassen sie sich auf die Moralität beziehen): Die Unmittelbarkeit (Schönes und Gutes gefallen direkt, ohne Zwischenschaltung vermittelnder Zwecke – das Schöne in der Anschauung, das Gute im Begriff), die Interessellosigkeit (gegenüber dem Guten wie auch dem Schönen werden keinerlei subjektive, eigennützige Absichten geltend gemacht), die Freiheit der Einbildungskraft (beim Schönen) und des Willens (beim Guten) – und deren gleichzeitige Gebundenheit an bestimmte Regeln (beim Schönen die Harmonie mit dem Verstand, beim Guten die Gebundenheit an das Sittengesetz der praktischen Vernunft), sowie zuletzt die Allgemeingültigkeit (beim Guten anders als beim Schönen an einem allgemeinen Begriff orientiert).

Schönes und Gutes sind für den Menschen Selbstzweck – das ist ihr erstes gemeinsames Strukturmerkmal. Wir bedürfen weder für das Schöne noch für das Gute eines anderen Zwecks, auf den hin erst beide für uns Sinn bekämen.

¹⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.297

¹⁵ Kant, ebd., S.297

Die Interessellosigkeit ist das sehr prägnante zweite gemeinsame Merkmal, das sich aus dem ersten ergibt: Die Möglichkeit des Verzichts auf partikulare, eigennützige Interessen ist maßgebliche Grundbedingung sowohl für das Schöne als auch für das Sittliche und kann als Grundlage der Humanität gelten, die sich also gleichermaßen ästhetisch wie moralisch erschließt.

Freiheit und Regelgebundenheit sind das dritte analoge Moment. Der Mensch erfährt sich als frei – beim Schönen durch das freie Spiel der Einbildungskraft, beim Sittlichen durch die Willensfreiheit – und dabei gleichzeitig durch (selbstgegebene) Gesetze gebunden – beim ästhetischen Urteilen ist es das Prinzip der Zweckmäßigkeit, das die Einbildungskraft die (zweckmäßige) Harmonie mit dem Verstand suchen lässt, beim Sittlichen ist es das Prinzip der praktischen Vernunft, das der Freiheit erst Sinn gibt.

Beide, sowohl das Schöne als auch das Sittliche, können viertens Allgemeingültigkeit beanspruchen, ersteres freilich in anderer Weise als letzteres. Denn beide haben ein transzendentes Prinzip, sind daher Teile des Kantischen transzendentalphilosophischen Systems. Sie sind nicht nur ein universelles Phänomen der Menschheit, sondern es wird auch von jedem Menschen erwartet, dass das eigene, ästhetische oder moralische, Urteil von allen anderen Menschen geteilt wird, wenn auch das erstere mit weniger zwingendem Charakter als das zweite.

Wenn wir uns mit unserem eigenen ästhetischen Erleben auseinandersetzen und seine Entstehungsbedingungen überdenken, wird uns deutlich, dass wir in analoger Weise auch über die Grundprinzipien der Moral zu denken haben. Insofern werden wir durch die Anschauung eines schönen Gegenstands auf Strukturparallelen (aber auch auf Unterschiedlichkeiten) hingewiesen, die zwischen dem Schönen und dem Guten bestehen, bzw. können das Eine mithilfe des Anderen besser begreifen. Es wird aber kein inhaltlicher Zusammenhang thematisiert – das Schöne muss nichts Sittliches darstellen, um zum Symbol für die Sittlichkeit zu werden. Mehr noch: Das Symbolisierte kann inhaltlich gar nicht anschaulich dargestellt werden, insofern es sich dabei um einen Vernunftbegriff handelt, in diesem Fall um das oberste (und übersinnliche) Prinzip der Moral. Kant weist lediglich auf ein Phänomen hin: dass der Ethik und der Ästhetik vergleichbare Gedankengänge (und entsprechende Voraussetzungen im Menschen selbst) zugrunde liegen. Er weist dem Schönen keine notwendige Funktion hinsichtlich des Guten zu.

Diese Analogie kann freilich weder grund- noch folgenlos sein. Das Schöne ist eine Realisationsform des Guten, insofern die ästhetisch urteilende Person zu einem sinnvollen Urteil nur deshalb in der Lage ist, weil sie Voraussetzungen erfüllt, die in nämlicher Weise auch für die Sittlichkeit gelten. Nur unter den Präliminarien von Interesselosigkeit, Freiheit und Allgemeingültigkeit gibt es das Schöne für den Menschen, das damit zugleich Symbol des Sittlichen ist, ohne freilich dieses Sittliche selbst zu sein.

Die Basis der Gemeinsamkeiten von Ethik und Ästhetik legt Kant offenbar in jenes dem Menschen als solchem gegebenes, „übersinnliches Substrat“, welches als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit (ebenso von Zweckmäßigkeit) zu gelten hat und als uneinholbare Voraussetzung des Menschseins begrifflich unbestimmbar bleiben muss.

3.5. Symbol für Autonomie

Es ist dieser Rückgriff auf etwas „Übersinnliches“, der Wilhelm Vossenkuhl dazu herausfordert, den Zusammenhang von Ethik und Ästhetik genauer zu betrachten. Diesen Konnex hat Kant laut Vossenkuhl lediglich ansatzweise begrifflich erörtert, vielmehr etwas vorschnell (aber nicht ohne Grund) in einer metaphysischen Dimension (dem „übersinnlichen Substrat“) verortet. (Die Verbindung von kausalem und teleologischem Naturverständnis hat Kant, folgt man Vossenkuhl, besser begrifflich abgesichert, weshalb die Festmachung des teleologischen Prinzips in einem „übersinnlichen Substrat der Natur“, das jenes berühmte „Ding an sich“, über das nichts ausgesagt werden kann, identifizieren soll, und das Kant mit dem übersinnlichen Prinzip der Zweckmäßigkeit in Zusammenhang setzt, plausibler erscheint.)

Vossenkuhl interpretiert die Symbolfunktion des Schönen dahingehend, dass das Schöne privilegierter, anschaulicher Ausdruck für die menschliche Autonomie ist. Mit Bezug auf die oben zitierte Textpassage aus dem Paragraphen 59 der „Kritik der Urteilskraft“ konstatiert er: „Es gibt [...] für die moralische Autonomie, für die moralische Selbstgesetzgebung, keine angemessenere, keine zweckmäßigere Anschauung als das Schöne.“¹⁶ Denn nicht anders als das Sittengesetz gründet auch der menschliche Bezug zum Schönen, der durch die reflektierende Urteilskraft geleistet wird, auf der Selbstbestimmung des Menschen – der Mensch selbst bestimmt sich selbst.

¹⁶ Vossenkuhl, Schönheit als Symbol der Sittlichkeit, S.95

Die Vorgeschichte (die Dialektik der Urteilskraft) des Paragraphen 59 bezieht sich auf die mögliche Allgemeinheit des ästhetischen Urteils. Der allgemeine Geltungsanspruch (bzw. das Geltungsansinnen) der ästhetischen Urteilskraft resultiert aus eben jener Autonomie, die die Urteilskraft für sich in Anspruch nehmen kann: Insofern sie sich selbst (aus Vernunft) eine Regel gibt, kann auch intersubjektiv die Konstituierung und die Befolgung dieser Regel erwartet werden, wodurch das daraus folgende Urteil ein in bestimmtem Umfang allgemeines wird. Damit ist der notwendige Zusammenhang zwischen dem Schönen und der Autonomie hergestellt und in Folge kann die Autonomie als entscheidendes Element der Bestimmung von Schönheit zur Grundlage der Symbolfunktion des Schönen für die Sittlichkeit werden.

Vossenkuhl bezeichnet das ästhetische Urteil als die einfachste und grundlegende Form des Urteils – es kann wegen des freien Spiels der Erkenntniskräfte nicht die gleiche Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit beanspruchen wie das Erkenntnisurteil und das moralische Urteil, die zudem beide komplexere Strukturen aufweisen. Gerade dadurch wird das ästhetische Urteil aber für Vossenkuhl zum „Grundmodell menschlichen Urteilsvermögens“¹⁷, dessen Basis „das Vermögen der Selbstgesetzgebung, der Selbstregulierung und Selbstbestimmung im Urteilen“¹⁸ ist. Das Erkenntnisurteil ist eine relativ einfache Erweiterung bzw. Spezifizierung des ästhetischen Urteils, insofern hier lediglich das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand anders geregelt und der Gegenstandsbezug objektiv wird. (Vossenkuhl sieht im Aufstieg vom ästhetischen zum teleologischen Urteil auch einen Aspekt des methodischen Aufbaus der Kritik der Urteilskraft.) Die aufwendigste Konstruktion weist das moralische Urteil aus.

Das empirische bzw. teleologische Urteil ist auf Begriffe bezogen, denen eine Anschauung entspricht. Deshalb kommt es für die Symbolisierung eines (prinzipiell unanschaulichen) Vernunftbegriffs (wie es die Sittlichkeit ist) nicht in Frage. Nur der begrifflich unbestimmten Schönheit kommt es zu, ein Symbol für die Sittlichkeit (bzw. deren Autonomie) darzustellen. „Für die komplexeste Struktur autonomer menschlicher Urteilskraft kann es nur eine einzige indirekte Anschauung ihrer Autonomie geben, die Schönheit.“¹⁹ Auch wenn sich der empirische Geschmack historisch verändern mag, bleibt die Struktur des Geschmacksurteils doch

¹⁷ Vossenkuhl, Schönheit als Symbol der Sittlichkeit, S.99

¹⁸ Vossenkuhl, ebd., S.97

¹⁹ Vossenkuhl, ebd., S.100

immer die nämliche, weshalb das angesprochene Symbolisierungsverhältnis als konstant angenommen werden darf.

Eine (empirische) Beförderung der Sittlichkeit durch das Schöne erscheint zunächst insofern abwegig, als beide in keiner inhaltlichen Verbindung zueinander stehen, das Geschmacksurteil in seiner Begriffs- und Interesselosigkeit nicht von moralischen Bestimmungen abhängig sein kann. Wenn Kant dennoch die Möglichkeit einer konkreten Stimulierung moralischen Bewusstseins durch das Erleben des Schönen nahe legt, kann dies nach Vossenkuhl nur von der analogen Urteilsstruktur her verstanden werden: So wie sich im ästhetischen Urteil das freie Spiel der Einbildungskraft an der autonom gegebenen Regel der Zweckmäßigkeit orientiert und dadurch einen gewissen allgemeinen und notwendigen Status des Urteils ermöglicht, wird entsprechend auch im moralischen Urteil Freiheit und selbstgegebenes Gesetz zueinander in Übereinstimmung gebracht. Aufgrund dieser Analogie der Autonomie vermag „die autonome Selbstbestimmung im ästhetischen Urteilen eine Einübung der autonomen Selbstbestimmung im moralischen Urteilen und Handeln“²⁰ zu leisten. Ethik und Ästhetik haben in der prinzipiellen Fähigkeit des Menschen zur Autonomie ihre gemeinsame Basis, die im Erleben des Schönen zugunsten des moralischen Selbstverständnisses gestärkt werden kann. Es geht im Hinblick auf die Kompetenz des Schönen bezüglich der Moral nicht um das Sittengesetz selbst, das für Kant einzig und alleine in der praktischen Vernunft verankert und aus dieser notwendig abzuleiten und zu befolgen ist, sondern um Motivation und Verhältnis des Menschen zu den Voraussetzungen des Sittengesetzes, die in seiner prinzipiellen Fähigkeit zur Autonomie liegen. Insofern kann man die Beziehung des Menschen zum Schönen als einen wichtigen Beitrag zu jenem im Verständnis der Aufklärung von Kant geforderten „Ausgang[s] des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ bezeichnen, denn der „Habitus der Urteilskraft ist die intellektuelle Disposition, sich in seinem Urteil selbst zu bestimmen“²¹. Im ästhetischen Urteil wird durch den Vollzug einer freien Selbstbestimmung die Einstimmung und Gewöhnung („Habitualisierung“) an eine solche auch für das moralische Urteil erreicht. Inhaltlich bleiben die Gesetze der Moral und ihr Anspruch an den Menschen prinzipiell davon freilich unberührt, gleich welches Bewusstsein der Autonomie erreicht worden ist.

²⁰ Vossenkuhl, Schönheit als Symbol der Sittlichkeit, S.102

²¹ Vossenkuhl, ebd., S.103

Um die Bedeutung der Symbolhaftigkeit des Schönen für das Gute zu konkretisieren, legt Vossenkuhl den Akzent auf das Moment der Autonomie. Im ästhetischen Urteilsprozess einen wichtigen Impuls für das Bewusstsein der eigenen Autonomie anzunehmen entspricht nicht nur den Intentionen Kants, sondern kann auch prinzipiell als ein wesentliches Grundelement des Verbindungswegs zwischen dem Schönen und dem Guten angenommen werden.

Ähnlich wie Vossenkuhl beschäftigt sich auch Gundula Felten mit den verschiedenen Weisen des Urteilens. Sie stellt heraus, dass sich ästhetisches und moralisches Urteil vom Erkenntnisurteil insbesondere „durch ihren je eigenen Rückbezug auf das urteilende Individuum unterscheiden [...]“²². Maßgeblich am Zustandekommen des Urteils über das Schöne und über das Gute ist in beiden Fällen eine Reflexion über den eigenen Gefühlszustand, bei dem einen Lust, bei dem anderen Achtung und Gewissen betreffend. Eine derartige Rückwirkung spielt beim Zustandekommen eines Erkenntnisurteils keine Rolle (wobei hier allerdings von einem reinen Verstandesurteil ausgegangen wird, das spontan, also ohne Absicht erreicht wird).

Die allgemeine Kommunizierbarkeit gilt als Bedingung für alle drei Urteilsarten, wobei aber „die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft“²³ sowohl dem ästhetischen als auch dem moralischen Urteil einen spezifischen Charakter verleiht. Freilich können etwa auch neue Forschungsergebnisse das einzelne Individuum in eine prekäre Lage zur Gesellschaft bringen (z.B.: Galileo Galilei). Felten betont jedoch, dass gerade im ästhetischen wie auch im moralischen Urteil „der Übergang von Individualität zu Gemeinschaft angelegt“²⁴ ist, insofern beide zunächst das Individuum selbst beschäftigen (Moral ist nach Kant keine Angelegenheit etwa eines öffentlichen Konsenses), sich dann aber unabdingbar an einer möglichen Allgemeinheit orientieren:

„Das moralische Urteil, in dem der kategorische Imperativ für jedes Individuum die verpflichtende Maximenprüfung ist, ist genau wie das ästhetische Urteil auf das einzelne Individuum bezogen konzipiert. In beiden muß zunächst das Individuum von seinen privaten Vorlieben abstrahieren, um zu einem Urteil kommen zu können, das intersubjektiv gültig ist. In beiden Urteilen müssen Privatbedingungen eliminiert werden, denn nur unter dieser Voraussetzung kann ein vernünftiges Urteil gefällt werden, das der Kantischen Konzeption von Vernunft überhaupt gemäß ist: An der Stelle jedes anderen denken können.“²⁵

²² Felten, Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, S.119

²³ Felten, ebd., S.119

²⁴ Felten, ebd., S.120

²⁵ Felten, ebd., S.121

Nicht nur hinsichtlich des Vollzugs von ästhetischem und moralischem Urteil kann Felten Parallelen konstatieren. Auch die Basis der beiden Urteilsarten weist Übereinstimmungen auf. Felten schließt diesbezüglich inhaltlich an Vossenkuhl an, insofern sie das Moment der Autonomie für beide Urteile gleichermaßen als grundlegend betrachtet:

„Urteile über das Schöne und Erhabene haben mit dem Urteil über das Gute die Unabhängigkeit von den Gesetzen der empirischen Welt gemeinsam, d.h. sie sind autonom, weil sie unabhängig von empirischen Bedingungen konstituiert werden und nicht der Bestimmung empirischer Objekte dienen.“²⁶

(Die Verknüpfung von Autonomie und ästhetischem Urteil, das sei hier lediglich angemerkt, bringt Felten auch mit der postulierten Autonomie der Kunst in Zusammenhang.²⁷ Kunstschaffende beziehen ihre Autonomie als Produzierende auf die nämliche Autonomie des Geschmacks wie ästhetisch Urteilende.)

Insofern das Urteil über das Schöne dem Menschen Autonomie und Verallgemeinerbarkeit abverlangt, was gleichermaßen bezüglich die Sittlichkeit gelten kann, lässt sich die Auseinandersetzung mit dem Schönen als Vorbereitung auf die Erfordernisse eines adäquaten moralischen Selbstverständnisses begreifen, auch wenn dies freilich nicht der Zweck des Schönen ist, zumal Kant in Bezug auf das Schöne gerade Zweck- und Interesselosigkeit reklamiert. Das Schöne weist als Symbol, insofern die Reflexion über das sinnlich gegebene Schöne das Bewusstsein von Autonomie und Allgemeingültigkeit beinhaltet und dieses Bewusstsein auch in engem Zusammenhang mit dem prinzipiell jedem vernünftigen Wesen von der eigenen Vernunft aufgegebenen Sittengesetz steht, auf die „ursprünglich immer gegebene Möglichkeit zu moralischem Handeln“²⁸ hin, was einer Motivation, einem Stimulus zur Sittlichkeit gleichkommt. Felten resümiert deshalb gewiss nicht zu Unrecht:

„Indem Kant im ästhetischen Erleben eine Vorbereitung der Empfänglichkeit für das Sittlich-Gute zeigt, kann der Geschmack der Beförderung der Sittlichkeit und somit einem allgemeinen Prozeß der Humanisierung dienen.“²⁹

Nimmt man diese Schlussfolgerung, die durch die Akzentuierungen von Felten und Vossenkuhl noch deutlicher geworden sind, ernst, so muss das dazu herausfordern, das Verhältnis zu Natur- und das Kunstschönen innerhalb einer Gesellschaft immer wieder kritisch zu hinterfragen, um jener Chancen, die sich durch das Schöne eröffnen, nicht verlustig zu werden.

²⁶ Felten, Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, S.118

²⁷ Vgl.: Felten, ebd., S.108f.

²⁸ Felten, ebd., S.123

²⁹ Felten, ebd., S.124

3.6. Fröhliche Gefilde

Die strukturelle Nähe des Guten und des Schönen kann als lebenspraktische Konsequenz eine Einstimmung durch das ästhetische Urteilen in ein auch für das moralische Urteilen wesentliches, autonomes Verhalten bedeuten, ohne dass das Schöne direkt mit sittlichen Begriffen in Zusammenhang stehen muss. Wenn dennoch inhaltliche Parallelen gezogen werden, bestehen diese zwar lediglich zum Schein, gründen aber in einer plausiblen Übertragung aufgrund der genannten strukturellen Entsprechung von ethischem und ästhetischem Urteil, insofern beide in ihrer Grundstimmung übereinkommen.

Kant entdeckt daher die Widerspiegelung jener von ihm genannten theoretischen Merkmale der Übereinstimmung (Unmittelbarkeit, Interessellosigkeit, Freiheit, Allgemeinheit), wie sie sich der reflektierenden Urteilskraft erschließen, aber noch nicht im gewöhnlichen Erleben des Schönen augenfällig werden, auch auf profaner Ebene – er rekurriert auf den „gemeinen Verstand“ um aufzuzeigen, dass die Analogie selbst in der Lebenswelt bzw. in der Alltagssprache zum Ausdruck kommt: Formulierungen wie „majestätische Bäume“, „fröhliche Gefilde“ oder „unschuldige Farben“³⁰ bezeugen, dass Gefühle, die sich beim Erleben des Schönen einstellen, in enger Verwandtschaft zu Gemütsverfassungen stehen, die das moralische Bewusstsein begleiten. Freilich lässt sich davon allein noch keine direkte Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten ableiten, und auch keine Beeinflussung moralischen Bewusstseins durch ästhetisches Erleben in gerechtfertigter Weise behaupten.

Kant kommt im Paragraphen 59 zu folgendem Schluss:

„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.“³¹

Die Kultivierung des Sinns für das Schöne bedeutet eine gewisse Disziplinierung: Weder eine zügellose Einbildungskraft, die nur „Unsinn“³² hervorbringen würde, noch eine bloße Reizung der Sinne bzw. Triebe befähigen zu einem ästhetischen Urteil. Erst die Vermittlung der Einbildungskraft mit dem Verstand, die die Urteilskraft leistet (wobei eine größtmögliche Freiheit der Einbildungskraft erhalten bleibt), und der Verzicht auf „Reiz und Rührung“³³

³⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.298

³¹ Kant, ebd., S.298

³² Vgl.: Kant, ebd., S.257

³³ Vgl.: Kant, ebd., S.138f.

gewährleisten ein, sogar als lustvoll erfahrenes, ästhetisches Erleben. Diesen beiden Bedingungen analog entsprechend sind bestimmte Voraussetzungen für ein sittliches Selbstverständnis, weshalb die Einübung in das Schöne zugleich Einübung in das Sittliche bedeuten kann, zumal das entdeckte Wohlgefallen am Schönen zu jener zweifachen Disziplinierung besonders zu motivieren vermag. Die Möglichkeit der Zurücknahme privater Bedürfnisse, ohne welche das Wohlgefallen am Schönen nicht gelingen kann, signalisiert dem Menschen die Möglichkeit der Freiheit – ihm wird bewusst, dass er selbst von seinen unmittelbaren Begierden absehen kann und damit der Naturkausalität nur bedingt unterworfen ist. Damit öffnet sich ein Tor zur sittlichen Selbstbestimmung.

3.7. Symbol für Freiheit

Die von Kant postulierte Analogie zwischen dem Schönen und dem Guten (bzw. der Reflexion über beide) versucht Birgit Recki in einer Interpretationsweise aufzufassen, die jener von Vossenkuhl nahe steht.³⁴

Nach Recki muss jene Analogie in der Struktur der Urteile zu finden sein – im ästhetischen und im moralischen Urteil. (Gemeint ist nicht das Urteil als fertiger Satz sondern der Prozess des Urteilens.) Daher gilt es, jene Gemeinsamkeiten, die offenbar nicht ohne weiteres augenfällig sind, aufzuspüren. Das eigentümlichste Kennzeichen des ästhetischen Urteils ist das dieses begleitende Gefühl der Lust, hervorgerufen durch das als lustvoll erlebte Spiel der Erkenntniskräfte, die in diesem Fall ohne zwingende Erkenntnisziele sind und sich deshalb frei zu allen Möglichkeiten entfalten können. „Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnisvermögen, welches doch zugleich zweckmäßig sein muß, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mitteilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen.“³⁵

In einem bestimmten Sinn ist das ästhetische Urteilen niemals abgeschlossen, kann fortwährend in Bewegung bleiben, und wird wegen dieses Freiseins und wegen des zweckmäßigen Zusammenspiels von Einbildungskraft und Verstand als lustvoll erlebt. Obwohl in diesen Prozess nach Kant ausdrücklich von vornherein keine subjektiven, persönlichen Interessen, Genuss oder moralische Erwartungen, auch keine Erkenntnis (Begriffsbildung) eingebunden sind, kommt es doch zu einer deutlichen emotionalen Wirkung auf das Subjekt, die als belebend empfunden wird. Das Schöne stimuliert die Erkenntniskräfte zu einem freien Spiel, das entlastet ist von jeglicher Verpflichtung zu abschließender Begriffsbildung, also keinen direk-

³⁴ Vgl.: Recki, Ästhetik der Sitten, S.155f.

³⁵ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.240/241

ten Zweck verfolgt, und doch so wohlgeordnet abläuft, dass uns darin unsere eigenen, prinzipiellen und sehr zweckmäßigen Fähigkeiten zu Erkenntnis in besonderem Maß zu Bewusstsein kommen.

Aus diesen Momenten tritt für Recki deutlich hervor, dass die Freiheit das die ästhetische Reflexion grundlegend bestimmende Element ist: Aus Freiheit setzt sich die reflektierende Urteilskraft selbst ihr Prinzip, Zweckmäßigkeit und freier Wille sind unabdingbar miteinander verknüpft, frei von Partikularinteressen und frei von Zwecken agiert der Prozess des ästhetischen Urteilens, in ein freies Spiel treten Einbildungskraft und Verstand beim Erleben des Schönen. Recki spricht mit Bezug auf Kants Analytik des Schönen von einem „*Traktat auf die Idee der Freiheit*“³⁶.

Die durch die sinnliche Anschauung des Schönen ausgelöste ästhetische Reflexion verweist mehrfach auf die Idee der Freiheit. Dank dieses Verweisungszusammenhangs gerät das Schöne zum Symbol für jene Vernunftidee, und damit auch für das sittlich Gute, denn Freiheit ist (nicht nur) gemäß Reckis Analysen³⁷ für Kant synonym mit dem Sittengesetz (was freilich nicht ganz unproblematisch erscheint): Moralisch gut kann nur ein freier Wille sein, also ein Wille, der sich subjektiver Neigungen und Interessen enthält und sich aus Freiheit ein eigenes Gesetz gibt, das Gesetz der praktischen Vernunft. Freiheit erhält erst dann ihren eigentlichen Sinn, wenn der Mensch sich selbst aus Freiheit vernunftgemäß, und das ist gleichbedeutend mit sittlich, bestimmt. Diese Autonomie der moralischen Gesetzgebung ist analog zur Autonomie des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft zu verstehen – beide stammen aus dem gleichen Grund, der transzendentalen Freiheit als der voraussetzungslosen Voraussetzung aller menschlichen, spontanen Tätigkeit.

„Das Schöne ist darin das Symbol des Sittlichguten, daß die an ihm erlebte Freiheit der Gefühlsreflexion im Medium der Anschaulichkeit die Idee der Freiheit exemplifiziert, die das Sittlichgute ausmacht und die Voraussetzung („Regel“) aller moralischen Urteile ist. Es kann dies sein, indem es selbst eine Weise der allen vernünftigen Leistungen zugrundeliegenden Handlungsrationalität darstellt.“³⁸

In die Reflexion über das Schöne direkt involviert sind die Begriffe Freiheit und Zweckmäßigkeit (freilich in einem anderen Modus als bei der moralischen Reflexion). Das sinnlich gegebene Schöne gibt uns die eigenen Kompetenzen zu erkennen: dass wir eigene Prinzipien wählen, dass wir in Folge Zwecke setzen, und dass wir uns von Zwecken lösen können. So

³⁶ Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.168

³⁷ Vgl.: Recki, ebd., S.168f.

³⁸ Recki, ebd., S.171

symbolisiert das Schöne das sittlich Gute, indem es uns auf die Freiheit verweist, die das Prinzip unseres moralischen Handelns ist. Das Schöne versetzt unsere Erkenntnisvermögen in ein freies Spiel, bedeutet uns damit, dass unser Wille keinen Zwängen unterworfen zu sein braucht, mithin Entscheidungsfreiheit, besonders im moralischen Sinn, möglich ist.

„Die *Idee der Freiheit*, an der unser vernünftiges Selbstverständnis unter dem Primat des Praktischen mehr als an allen anderen hängt, und der die gegenständliche Anschauung fehlen muß, ist darum doch nicht letztlich dazu verurteilt, ein *leerer* Begriff zu bleiben, da die Versinnlichung von Freiheit immerhin ästhetisch, d.h. im Medium des ästhetischen Gefühls, möglich ist.“³⁹

Wichtig zu sehen ist, dass sich im sinnlichen Erleben (des Schönen) das geistige Element der Freiheit entdeckt, wie Kant generell diesen Doppelcharakter des Schönen unterstreicht: Es spricht die Sinne ebenso an wie die Vernunft, führt vom rein Sinnlichen zum Geistigen (die ästhetische Reflexion) hinüber, „wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist“⁴⁰. Auch hierin kann nicht nur ein Moment der Vermittlung von Natur und Freiheit, von Mensch und Welt, sondern auch des Überstiegs vom sinnlichen zum moralischen Prinzip gesehen werden.

Die Verweisung des Schönen auf das Sittliche wird durch einen prinzipiellen Zusammenhang konstituiert, der alles als schön Erlebte als solches betrifft. Kant erhebt das Schöne nicht zu einer moralischen Größe, als ob es eine anzustrebende Funktion des Schönen wäre, sittlicher Vervollkommnung zu dienen. Daher schließt sich das Missverständnis einer als moralische Institution zu intendierenden Kunst aus. Das Schöne, und damit auch die Kunst, beruhen durch die ihr ganz spezifisch zugeordnete Weise des Urteilens auf völliger Autonomie, auch wenn wesentliche Strukturelemente der ästhetischen Reflexion einen deutlichen Bezug zur, von Kant vorrangig in ihrer sittlichen Dimension aufgefassten, menschlichen Freiheit aufweisen.

Die Lust am freien Spiel der eigenen Erkenntniskräfte, das doch einem regelnden Prinzip, nämlich der Zweckmäßigkeit folgt, entspricht der Befriedigung an der Realisierung menschlicher Freiheit mittels autonomer Gesetzgebung. Anhand des Schönen, das uns auf allen drei Ebenen des Menschseins, der sinnlichen, der emotionalen, und der geistigen anspricht, wird

³⁹ Recki, *Ästhetik der Sitten*, S.175

⁴⁰ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S.297

uns die Möglichkeit zur Freiheit und zur freien Selbstbestimmung (nur darin kann der Sinn von Freiheit liegen) in besonderer Weise deutlich.

„Von einem solchen Gefühl der Freiheit muß für die sinnlich-vernünftigen Wesen, die wir sind und für die Kant ebenso seine Ästhetik wie seine Ethik schreibt, eine Suggestivkraft aufgehen, eine emotionale Evidenz, die uns mehr als das bloße Argument ermutigen kann, unsere Freiheit auch praktisch zu beanspruchen.“⁴¹

Kant hat damit seine anthropologische Frage nach dem Menschen um eine bedeutsame Facette erweitert, insofern das Erleben des Schönen eine eigene menschliche Seinsweise konstituiert, die von einem integrativen Aspekt getragen ist und die Funktion von Sinnlichkeit und Gefühl besonders betont. Zudem entdeckt sich, wie Recki herausstellt, mit dem als schön beurteilten Gegebenen auch ein Gegenstandsbezug, der das Eigene, das Eigenständige, das Besondere des Gegebenen ausdrücklich berücksichtigt und anerkennt, insofern sich das Schöne einerseits einem fixierenden begrifflichen Zugriff wie auch jeder bewussten Manipulation entzieht, und andererseits die Einstellung gegenüber dem Schönen als ein interesseloses, d.h. absichtsloses bezeichnet wird. Die Ästhetik ist historisch auch als Gegenbewegung zur wissenschaftlich-technischen Natur-Auffassung (zu einem guten Teil gleichzusetzen mit Verdinglichung, Manipulation und Beherrschung) zu verstehen.

Die Vermittlung eines Bewusstseins von Freiheit kann nach Recki als das wichtigste Moment hinsichtlich der Bedeutung des Schönen mit Bezug auf das Sittliche gelten.

3.8. Implementierung des Sittlichen mithilfe des Schönen?

Welcher Wert Kants Lehre von der Symbolkraft des Schönen für das Sittliche bezüglich der ethischen Debatte zukommt, ist, wie Dagmar Fenner⁴² betont, vielfach und kontrovers diskutiert worden. Wenn die Implementierung des Sittlichen in der Gesellschaft das Ziel jedes ethischen Entwurfs ist, so kann von dieser Seite her nur eine dementsprechende Kompetenz der Ästhetik von Relevanz sein (sofern offenbar nicht anzunehmen ist, dass der Ästhetik bei der Grundlegung des Sittengesetzes eine Rolle zukommt).

Diesbezüglich mag es verführerisch sein, die Symbolfunktion des Schönen vorrangig auf das (bewusst gestaltete) Kunstwerk zu beziehen (was weiter oben schon angesprochen wurde), auch insofern, als Kant selbst den Menschen in seiner sittlichen Dimension als Ideal des Schönen⁴³ bezeichnet, dessen künstlerisch-ästhetische Darstellung daher sittlichen Wert besit-

⁴¹ Recki, Ästhetik der Sitten, S.176

⁴² Vgl.: Fenner, Kunst – jenseits von Gut und Böse?, S.167f.

⁴³ Vgl.: Kant, Kritik der Urteilskraft, S.149f.

zen kann. Damit würde es zur Aufgabe des Kunstschönen werden, die Moralität des Menschen anschaulich zu explizieren, was de facto sowohl in der bildenden als auch in der darstellenden Kunst vielfach versucht wurde und nach wie vor wird. (Als erstes Beispiel sei hier Friedrich Schiller, der in ausdrücklicher Nachfolge von Kant steht, genannt.) Kant selbst scheint eine solche Auffassung zu begünstigen, wenn für ihn „der Geschmack im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen“⁴⁴ ist, was sich auf den ersten Blick tatsächlich so liest, als würde er von der bewussten Veranschaulichung moralischer Werte durch das Kunstschöne sprechen. (Dass das nicht zutrifft, wurde oben schon dargelegt.)

Indes vermag das Kunstwerk in diesem Sinn lediglich einzelne Tugenden anschaulich zu exemplifizieren, sittliche Ideen hingegen, wie etwa die Freiheit, sind nur in symbolischer Form sinnlich darzustellen, d.h. ausschließlich in der Weise struktureller Analogie, die keinen inhaltlichen Bezug herstellt. Alles Schöne, ob Kunst oder Natur, lässt sich als (unbeabsichtigtes) Symbol für das Sittliche verstehen (das zeigt der Paragraph 59 der „Kritik der Urteilskraft“), weil, und nur weil Grundlage und Verfahren der Beurteilung von Schönerem und Gutem in (zum großen Teil) analoger Weise verlaufen. Insofern beurteilt der Geschmack die Versinnlichung von sittlichen Ideen, denn das Schöne ist eine symbolhafte Widerspiegelung moralischer Prinzipien, aber nicht diese selbst in sinnlicher Formulierung – das Schöne stellt das Sittliche lediglich in analoger Form dar. Dabei kommt in erster Linie ein Selbstverhältnis des Menschen zum Ausdruck, denn in der Reflexion über das Schöne begreift der Mensch sich selbst als ein autonomes und freies Wesen, genauso, wie er das im Bezug zum Sittlichen zu leisten hat. Die Basis des Beurteilungsvermögens des Geschmacks liegt daher (zu einem guten Teil) genau in jenen Prinzipien, die auch für das Sittliche Geltung beanspruchen, weshalb das Sittliche sich in genau jenem versinnlicht, das vom Geschmack beurteilt wird.

Der Wert für die Implementierung des Sittlichen in der Wirklichkeit besteht demgemäß darin, dass der Mensch sich durch die Reflexion über das Schöne, also im ästhetischen Urteilen, über seine eigenen Möglichkeiten, wenn nicht sogar über seine eigenen Pflichten bewusst werden kann, ja sogar bewusst werden muss, will er sinnvoll urteilen: Das Schöne hilft ihm, sich über die Bedeutung von Freiheit, Autonomie, und den Verzicht auf Partikularinteressen klar zu werden, und das auch noch auf eine lustvolle Weise, denn Lust stellt sich beim ästhetischen Urteil genau dann ein, wenn es gemäß einem Verfahren abläuft, das analog zu morali-

⁴⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.301

schen Prinzipien ist.. Das Analogieverhältnis dient einem Lernprozess, der mich über mich selbst aufklärt, wodurch indirekt die Verwirklichung des Sittlichen befördert wird.

Allerdings: Das Schöne darf nicht als bloßes Mittel für die Sittlichkeit verstanden werden. Dass sich aus seiner Beurteilung eine Konsequenz auch für das moralische Verständnis ergibt, ist sozusagen ein nicht intendierter Nebeneffekt. Ästhetik kann nicht auf ein Instrument der Ethik reduziert werden, sondern gründet in einem autonomen, menschlichen Vermögen.

3.9. Geschmack und Moral

Mit Augenmerk auf die Konzeption des Ideals der Schönheit läuft es Kant wohl nicht zuwider, das Kunstwerk als eine Auseinandersetzung mit dem grundlegend Menschlichen aufzufassen. In diesem Sinn kann Kunst einen Beitrag zur Beantwortung der für Kant zentralen Frage: „Was ist der Mensch?“ leisten. (Diese primäre Bedeutung erhält die Ästhetik aber erst mit Hegel.) Die natürliche Begabung des Genies problematisiert das Eigentliche des menschlichen Daseins in anschaulicher Darstellung, deren Reichtum an Facetten sowohl kognitiv als auch emotional und intuitiv immer wieder neue Ebenen erschließt.

Allerdings: Kants Intention ist nicht so sehr eine Philosophie der Kunst. Auch wenn er in der Entfaltung der Humanität eine Vorbedingung der schönen Künste sieht⁴⁵, so spricht er damit weniger die Möglichkeit der Thematisierung und der Vermittlung konkreter ethischer Werte durch die Kunstschaffenden an, als vielmehr jene moralische und soziale Kompetenz (Empathie und Kommunikation), die sich prinzipiell in jedem (Kunst-)Schönen zum Ausdruck bringt. Im Paragraphen 60 (der eigentlich der Unmöglichkeit einer Methodenlehre des Geschmacks gewidmet ist) formuliert Kant den empirischen Zusammenhang zwischen dem Geschmack bzw. dem Schönen und der Entwicklung einer menschlichen Gesellschaft recht deutlich, und unterstreicht damit eine mögliche pädagogische Funktion des Schönen und der Kunst:

„Das Zeitalter sowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur gesetzli-
chen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht,
mit den großen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit (und
also auch Gleichheit) mit einem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung
aus Pflicht, als Furcht) zu vereinigen, umgeben: ein solches Zeitalter und ein sol-
ches Volk mußte die Kunst der wechselseitigen Mitteilung der Ideen des ausge-
bildetsten Teils mit dem roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeine-
rung der ersteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der letzteren, und auf
diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Kultur und der genügsamen Na-
tur zuerst erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzu-

⁴⁵ Vgl.: Kant, Kritik der Urteilskraft, S.300

gebenden Maßstab auch für den Geschmack, als allgemeinen Menschensinn, ausmacht.“⁴⁶

Noch einmal kommt hier also der *sensus communis* zur Sprache. In der Entwicklung eines Gemeinsinns besteht die Chance zur Einheit einer Gesellschaft. Wenn es gelingt, den Menschen einer Gemeinschaft einen Geschmackssinn zu vermitteln, der als reflektierende Urteilskraft auch die Möglichkeit zu humanitärer Kompetenz beinhaltet (wobei die Vermittlung nicht eben einfach ist, weil es für den Geschmack keine begrifflichen Direktiven geben kann), so lässt sich die Aufgabe, ein stabiles Gemeinwesen zu schaffen, leichter bewältigen, denn dann lassen sich auch Werte und Ideen, die in dieser Gemeinschaft (wenn nicht überhaupt für die ganze Menschheit) gültig sein sollen, besser implementieren. Dies ist insbesondere dann sehr sinnvoll, wenn eine gewisse Heterogenität hinsichtlich der zivilisatorischen Entwicklung innerhalb einer Gesellschaft vorliegt. Als geschmacksbildende Instanz kommt dabei sicherlich auch speziell der Kunst eine bedeutsame Rolle zu.

Damit ist natürlich nicht behauptet, dass ein Mensch, der an Kunstgegenständen Gefallen findet, auch schon ein guter Mensch sein muss, sondern lediglich, dass damit ein erster Schritt der Zivilisierung gemacht ist, auf den weitere folgen müssen, die dadurch aber plausibler sind. Man mag durch diese Annahme vielleicht verleitet sein, sich an das historische Beispiel jenes französischen Königshauses zu erinnern, das sich seine adeligen Untertanen dadurch gefügig zu machen trachtete, indem es die an den Hof beorderten Edelleute einem ebenso feinen und kunstvoll ausgeschmückten wie strengen Hofzeremoniell unterwarf, um jegliche subversive Energien zu unterbinden und ein angepasstes, „gutes“ Verhalten zu erreichen. Durch Gewöhnung an einen Stil, einen bestimmten Geschmack ließ sich tatsächlich eine gewisse Disziplinierung durchsetzen.

Kant würde in diesem Fall allerdings gewiss von partikularen Interessen sprechen. In seinem Sinn muss es darum gehen, die allgemeinen Ideen der Vernunft mithilfe ihrer Veranschaulichung mittels schöner Gegenstände, und der dadurch implizierten Geschmacksbildung, in einer Gesellschaft, bzw. in der Menschheit überhaupt, zu implementieren. Man wird vielleicht nicht so leicht entscheiden können, ob es tatsächlich von einem höheren zivilisatorischen Niveau zeugt, wenn Menschen statt aus Tonkrügen aus kunstvoll verzierten Porzellan-Bechern trinken. Dass aber das menschliche Selbstverständnis und sein soziales Bewusstsein durch die Auseinandersetzung mit dem Schönen und seiner Beurteilung durch den Geschmack um eine wesentliche Dimension erweitert werden, scheint unbestreitbar zu sein.

⁴⁶ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.300

Der Mensch ist zugleich ein geistiges und ein sinnliches Wesen, bestimmt sich selbst aus Freiheit und wird von seiner Natur bestimmt. Für ein gelingendes Gemeinwesen ist es erforderlich, beide Aspekte des Mensch-Seins sinnvoll in Übereinstimmung zu bringen, so weit möglich ohne äußeren Zwang, was sonst dem Prinzip der Freiheit widersprechen würde. Eine solche Vermittlung ist sowohl im Menschen selbst als auch zwischen den (auf unterschiedlichen Stufen kulturell entwickelten) Menschen zu leisten – das schon Erreichte ist weiterzubilden, das noch nicht Erreichte heranzuführen. (Diese Divergenz von Freiheit (als höchste Stufe der Kultur) und Natur (als wesentlicher und wichtiger Basis des menschlichen Daseins) verliert sich im Lauf der Geschichte, wie Kant, wohl in einer optimistischen Auffassung bezüglich der Kraft der Aufklärung, meint.)

Zwar ist das Sittengesetz, das die Koexistenz der Menschen regelt, ein Faktum der Vernunft. Doch bedarf es bestimmter Voraussetzungen, die im Menschen realisiert sein müssen, damit er dieses Gesetz auch in sich selbst zu entdecken, anzuerkennen und umzusetzen vermag. Dazu gehört ein Verständnis von der eigenen Freiheit ebenso wie die Fähigkeit zu urteilen, und, wie Kant betont, ein „allgemeiner Menschensinn“ (siehe Zitat oben). Diesen Sinn verortet Kant im „Gemüt“ (ein Begriff, den er nicht klar absteckt, der aber wohl die Gesamtheit aller geistigen und seelischen Kräfte des Menschen umfasst), und sieht ihn durch keine Regeln oder Maßstäbe zu fixieren, sondern einer kulturellen Entwicklung überantwortet (deshalb: „zuerst erfinden“, siehe Zitat oben). Es ist der Sinn für Anteilnahme und Verständigung der Menschen untereinander, nach Kant entscheidend für das, was man als Humanität bezeichnet.

Der Geschmack ist der bedeutsamste Exponent dieses Gemeinsinns, wie Kant anhand seiner Konzeption des Begriffs eines „sensus communis“ herausstellt, denn er setzt, analog zum Sittlichen, einen bestimmten Bezug zum Mitmenschen voraus (sonst wäre er reine Privatangelegenheit). Aufgrund jener Analogie kann man von einer parallelen Entwicklung und wechselseitigen Beeinflussung von Moral und Geschmack ausgehen, insofern ihrer beiden Grundlagen und Strukturen (nicht ihrer beiden Inhalte) einander (zu einem guten Teil) entsprechen. Weil die Lust am Schönen dem moralischen Gefühl verwandt ist (beide gründen auf vergleichbaren Relationen zu ihrem Gegenstand, speziell hinsichtlich der Verallgemeinerbarkeit und der daraus resultierenden Emotion), vermögen beide einander zu befördern. Deshalb „leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung

sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei“⁴⁷. Nach Kant erreicht die Ausbildung des Geschmacks erst dann ihren für den Menschen eigentlichen Sinn (und damit eine als dauerhaft anzusehende Struktur), wenn die Analogie zur Sittlichkeit hergestellt ist, was eine formale Entsprechung bezüglich geistiger Grundlagen und gefühlsmäßiger Auswirkungen bedeutet. Dadurch stellt auch der Geschmack eine (indirekte) Vermittlung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, von Freiheit und Natur dar. Eine Methode für die Entwicklung des Geschmacks (die Ausgangsfrage des Paragraphen 60 der „Kritik der Urteilskraft“) lässt sich freilich nicht angeben (lediglich eine Propädeutik), denn jene obliegt dem Humanitätsverständnis der jeweiligen Gesellschaft.

3.10. Die Rolle der Kunst

Gerade auch Kants Auffassung vom Genie⁴⁸ macht deutlich, dass es ihm in erster Linie um das Naturschöne (und dessen Bezug zum Sittlichen) geht. Die Genese des Kunstwerks ist für Kant kein willentlich steuerbarer Prozess, sondern beruht (gewiss nicht nur, aber vor allem) auf jener Intuition und Begabung, die dem jeweiligen Menschen von der Natur unverfügbar mitgegeben worden ist. (Einer anschaulichen Rekonstruktion von Gedanken oder einem bloß nach Regeln entworfenen Bild würden die wesentlichen Qualitäten eines Kunstwerks erman- geln.) Insofern zeigt auch das Kunstschöne zumindest einen Charakterzug des Naturschönen, als es letztlich auf uneinholbaren Voraussetzungen beruht. (Zugespitzt formuliert ist Kunstschönes bei Kant nichts Anderes als Natur.)

Nur die absichtslose Natur, und nicht der Geist des Menschen, kann jenen auch für das Sittliche relevanten Wink bezüglich einer möglichen Harmonie von Mensch und Welt geben. Deshalb gilt Kants konzentrierte Aufmerksamkeit dem Naturschönen, auch in seiner Symbolkraft für die Sittlichkeit, die nicht genuin mit künstlerischen Schöpfungen in Zusammenhang steht.

Interpretationen wie etwa jene von Wilhelmine Drescher, es zeige sich „das Genie des Dichters darin, daß es sittlichen Ideen einen sinnlichen Ausdruck verschafft, der über die trockene Regel hinausgehend, das Sittliche im Rahmen einer Welt für uns aufleuchten läßt“⁴⁹, dürften daher Kants eigentlicher Absicht zuwider laufen, nicht anders als Norbert Burger, wenn er diesbezüglich vermeint, Kant hätte den „Künstler zum Organon der Wahrheit“⁵⁰ berufen, in

⁴⁷ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.301

⁴⁸ Vgl.: Kant, ebd., S.241f.

⁴⁹ Drescher, Die ethische Bedeutung des Schönen bei Kant, S.449

⁵⁰ Burger, Der Knauf vom Stock von Kant, S.II

der Hoffnung, durch die Ästhetik moralische Normen, die durch die Skepsis der Neuzeit verloren gegangen wären, neu zu legitimieren. (Würden die Kunstschaffenden tatsächlich einen derartigen Anspruch stellen, wie Burger in einem Artikel zur „Documenta 2008“ diagnostiziert, wäre das tatsächlich vermessen, auch wenn die Frage nach der Wahrheit des Menschen zweifellos mit zu ihrem Metier gehören kann.) Burger recurriert explizit auf Odo Marquard und dessen Interpretation von Kants Ästhetik als einer Wende⁵¹. Marquard meint, Kant hätte zur Ästhetik Zuflucht genommen, um seiner Ethik bessere Realisierungsbedingungen zu verschaffen. Die Überantwortung der Schaffung geeigneter moralischer Rahmenbedingungen an die Kunst sei allerdings ein zweifelhaftes Unterfangen, weshalb Marquard unterstellt, Kant habe damit lediglich eine Kompensationsvariante angesichts einer gewissen Resignation bezüglich des Scheiterns sittlicher Bemühungen in realpolitischer Hinsicht auf den Weg gebracht – Kunst als Surrogat für das Misslingen sittlich-gesellschaftlicher Zielvorstellungen. Der Rückzug von der gesellschaftlichen Realität auf das Künstlertum bzw. auf das ästhetische Erleben mag in verschiedenen Epochen ein fragwürdiges Phänomen gewesen sein, ist aber weder in irgendeiner Weise Kants Ästhetik anzulasten, noch jemals als generelles Spezifikum der Kunst zu verstehen. In gleicher Weise dürfte auch Marquards Vorwurf, die enttäuschte Abkehr von gesellschaftlich-historischen Gegebenheiten bei gleichzeitiger Hinwendung zur Betrachtung der Natur und zur Naturphilosophie, wofür wiederum nicht zuletzt Kant Pate stünde, sei symptomatisch für die Entwicklung der Ästhetik, ins Leere gehen. Gewiss steht künstlerisches Schaffen in der Gefahr, eine (heile) Scheinwelt außerhalb der (sozialen) Wirklichkeit zu konstruieren, was ihr immer schon Kritik eingetragen hat. Aber weder ist davon auszugehen, dass Kunst in der Auseinandersetzung mit moralischen Problemstellungen zwangsläufig den Realitätsbezug verliert, noch dass Kant der Kunst die explizite Aufgabe zuordnet, die Implementierung sittlicher Werte in der Gesellschaft zu übernehmen, auch wenn sie diesbezüglich eine Funktion haben kann und generell eine Beziehung zwischen (Kunst-) Schönem und sittlicher Idee besteht.

Diese Beziehung resultiert nach Kant aus bestimmten Strukturanalogien zwischen dem Schönen und dem Sittlichen, die dazu führen, dass man das anschauliche Schöne, gleich ob Natur oder Kunst, als Symbol für das Sittliche verstehen kann. Dabei steht nicht der Inhalt, sondern die Form in Zentrum der Aufmerksamkeit – denn es sind die formalen Strukturen, die die entscheidenden Entsprechungen bzw. Analogien aufweisen. Das Schöne bzw. die Ausbildung der reflektierenden Urteilskraft befördern daher nicht direkt die Sittlichkeit, denn es sind nicht

⁵¹ Vgl.: Marquard, Kant und die Wende zur Ästhetik, S.249f.

Inhalte, sondern menschliche Vermögen, die durch das ästhetische Urteilen entwickelt werden. Geschmack zu haben ist deshalb wichtig, weil sich in ihm grundlegende menschliche Fähigkeiten realisieren, die auch für das moralische Denken von Belang sind.

„[...] in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurteilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht; nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloß auf Genuß angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurückläßt, den Geist stumpf, [...] und das Gemüt, durch das Bewußtsein seiner im Urteile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das letztere ihr endliches Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, [...].

Überhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurteilen, und zu bewundern.“⁵²

⁵² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.264/265

4. Das Erhabene

Mit den Ausführungen zum Erhabenen, das ihm als ein ästhetisches Gefühl gilt, stellt Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ einen ganz eigenen Schnittpunkt zwischen der Ästhetik und der Ethik her, den man mit einem neueren Terminus sogar als einen existentialistischen Ansatz bezeichnen könnte.

4.1. Vorgeschichte

„Es gibt [...] ein Gefühl von feinerer Art, welches [...] darum so genannt wird, [...] weil es so zu sagen eine Reizbarkeit der Seele voraussetzt, die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht [...].“ Dieses „feinere Gefühl [...] ist vornehmlich zwiefacher Art: das Gefühl des **Erhabenen** und des **Schönen**“¹.

Schon in seiner 1764 (also 26 Jahre vor der „Kritik der Urteilskraft“) erstmals herausgegebenen Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ stellt Kant eine Nähe zwischen dem ästhetischen (freilich noch ohne diesen Begriff) und dem moralischem Empfinden fest, ohne allerdings diesen Zusammenhang detaillierter zu explizieren, was der späteren Schrift obliegt, in der früheren aber wiederholt angesprochen und, wenn auch nur deskriptiv-empirisch, exemplifiziert wird. Das Gefühl für Schönes und Erhabenes ist, aufgrund der erforderlichen besonderen Sensibilität, vergleichbar mit Empfindungen für sittliche Tugenden, steht auf diese Weise in Bezug zur moralischen Disposition des Menschen. Diese Parallelisierung mündet in jenen begrifflichen Zuordnungen, die auch heute in der Alltagssprache noch durchaus gebräuchlich sind (weshalb ihre Sinnhaftigkeit nicht so ohne weiteres verworfen werden kann): Kühnheit ist erhaben, Höflichkeit ist schön, usw.².

Kant nimmt in der vorkritischen Phase seines Denkens den Begriff des Erhabenen aus der Tradition auf (etwa mit Bezug auf „A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful“ des englischen Empiristen Edmund Burke, auf den sich Kant auch in der „Kritik der Urteilskraft“ noch einmal namentlich bezieht, dann dessen „empirische Exposition des Erhabenen und Schönen“³ ebenso würdigend wie kritisierend), und gibt seinerseits eine umsichtige, vor allem empirisch-psychologisch geführte Darstellung, die zwar zum Teil vielleicht mehr an gängigen Gemeinplätzen (bezüglich der Lehre von den Tempe-

¹ Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S.208

² Vgl.: Kant, ebd., S.211f.

³ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.204

ramenten, der Eigenarten verschiedener Nationen wie auch des Geschlechterverhältnisses – Kant meint zum Beispiel, dass die Schönheit mehr der Frau, die Erhabenheit mehr dem Mann zuzuordnen wären) als an einer wissenschaftlich-philosophischen Analyse (wofür ihm das Thema auch gar nicht geeignet erscheint) orientiert ist, dennoch aber in einzelnen Punkten auf später in anderer Konstellation Bedeutsames vorausweist, wenn Kant etwa Unterschiede zwischen dem Schönen und dem Erhabenen herausstellt und beide in bestimmten Weisen, wenn auch noch nicht kritisch fundiert, auf das Tugendhafte bezieht.

Die Differenzierung zwischen Schönerem und Erhabenem ist in der Frühschrift allerdings noch weit weniger ausgeprägt als später in Kants dritter Kritik. Während das Erhabene mit dem Gefühl der Rührung verbunden wird, das Spannung und Ernsthaftigkeit hervorruft, ist dem Schönen der Reiz zugeordnet, der etwas Leichtes und Spielerisches mit sich bringt. Beide sind aber strukturell übereinstimmende Teile der Betrachtung über die Frage nach dem Geschmack – eine Auseinandersetzung, die zu Kants Zeiten gerne geführt wurde.

Bemerkenswert ist eine schon in den „Beobachtungen“ auftretende Dichotomie: Das Erhabene wird einerseits auf die Natur bezogen, und zwar hier noch changierend zwischen übermächtig wirkenden (ein „rasender Sturm“) und hohe Bewunderung auslösenden („einsame Schatten im heiligen Haine“) Erscheinungen, und andererseits auf die Tugend – die wahre Tugend gilt als erhaben, und „je allgemeiner [ihre Grundsätze] sind, desto erhabener und edler wird sie“⁴. In der „Kritik der Urteilskraft“ wird Kant dann deutlich machen, dass das Prädikat „erhaben“ in eigentlicher Weise ausschließlich der Konstitution des Subjekts zugeordnet werden kann, und nicht den Erscheinungen der Natur, die allerdings den äußeren Anlass für eine Reflexion des Subjekts auf sich selbst und sein Verhältnis zur Natur darstellen.

Die angesprochene Allgemeinheit (der Komparativ im oben angeführten Zitat dürfte eher eine rhetorische Figur sein) der moralischen Grundsätze scheint in den „Beobachtungen“ eine spätere Grundlegung der Ethik anzudeuten. Kant formuliert etwa auch: „Bezwungung seiner Leidenschaften durch Grundsätze ist erhaben“⁵.

Doch Kant hat an dieser Stelle offenbar noch Anderes im Sinn:

„Diese Grundsätze sind nicht spekulativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besondere Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube,

⁴ Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S.217

⁵ Kant, ebd., S.215

ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das **Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur.**⁶

Was hier (in dieser Frühschrift Kants) angesprochen wird, ist ein moralischer Gemeinsinn, der grundlegend für moralisches Handeln ist, insofern ein solcher einerseits der reinen Pflichterfüllung (in den „Beobachtungen“ tendenziell mit männlicher Erhabenheit in Verbindung gebracht) eine entscheidende Komponente menschlichen Gefühls zur Seite stellt, andererseits das reine Mitgefühl (in den „Beobachtungen“ mehr dem Weiblich-Schönen zugeordnet) an sittlicher Kompetenz übersteigt.

Kant identifiziert in den „Beobachtungen“ jenes (oben zitierte) Gefühl für die Würde der menschlichen Natur (die in Zusammenhang mit der Erhabenheit des Menschen steht) mit jenem der allgemeinen Achtung für alle Mitmenschen. Genau dieses Gefühl der Achtung ist es dann in der dritten Kritik, das beim, nunmehr transzendentalphilosophisch argumentierten, Brückenschlag zwischen dem (ästhetischen) Erhabenen und dem Moralischen zum Tragen kommt. Kants Morallehre hat sich auch in seiner kritischen Konzeption keineswegs zur Gänze von jeglicher Fundierung im Gefühl, die in den „Beobachtungen“ hinsichtlich der Tugend noch mehr bestimmend war, verabschiedet: Dieses auch späterhin für die Sittlichkeit als relevant bewahrte und als Achtung bestimmte Gefühl kann in ähnlicher Weise verstanden werden wie das (ästhetische) Gefühl des Erhabenen – Kant spricht von einer Verwandtschaft, und sieht einen Weg, Sinnlichkeit und Sittlichkeit in Verbindung zu bringen.

Hinsichtlich der Bedeutung des Gefühls stellt Kant schon in den „Beobachtungen“ fest, dass zur Realisierung moralischen Handelns mehr vonnöten ist als bloßer Verstand:

„Denn es würden demjenigen, der viele Verstandesvorzüge hat, diese Talente vergeblich erteilt sein, wenn er nicht zugleich starke Empfindungen für das wahrhaftig Edle und Schöne hätte, welche die Triebfeder sein muß, jene Gemüthsgaben wohl und regelmäßig anzuwenden.“⁷

Auch den Begriff der Triebfeder, der für seine späteren Bestimmungen von Moralität wichtig sein wird, nimmt Kant also hier schon vorweg und stellt ihn zudem in einen Zusammenhang mit dem Erhabenen (entspricht dem Edlen) und Schönen, als ob ein Gefühl für die beiden letzteren entscheidend wäre bezüglich der Verwirklichung des Sittengesetzes.

⁶ Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S.217

⁷ Kant, ebd., S.225

In den „Beobachtungen“ werden die ästhetischen und moralischen Begriffe freilich noch unkritisch miteinander verbunden, zum Teil möglicherweise mehr vom allgemeinen Sprachgebrauch (etwa der Gleichsetzung von Tugendhaftigkeit und Erhabenheit) ausgehend als von differenzierenden Analysen, wenn freilich die Sinnzusammenhänge des alltäglichen Sprachgebrauchs, wie schon erwähnt, nicht unterschätzt werden sollten. Der Konnex zwischen dem Bewusstsein der Freiheit (bei Kant stets sittlich verstanden) und dem Gefühl der Erhabenheit wird erst in der Kritik der Urteilskraft philosophisch zu belegen gesucht.

Bestimmungen allerdings wie: „Das Erhabene rührt, das Schöne reizt“⁸, verwirft Kant späterhin, wenn er gerade Reiz und Rührung, als der Reinheit des ästhetischen Gefühls zuwiderlaufend, aus seiner Ästhetik (mehr oder minder) verbannt.

Wie zwiespältig die „Beobachtungen“ heute zu lesen sind, mag exemplarisch folgender, anfangs recht kryptisch wirkende Satz unterstreichen: „Es ist Schade, daß die Lilien nicht spinnen“⁹. Kant bringt in diesem Satz sein Bedauern darüber zum Ausdruck, dass die Französinen, welchen von ihrem Wesen her der Schönheit besonders nahe stünden und deshalb doch dafür prädestiniert wären, um die Tugendhaftigkeit der französischen Männer zu befördern, dennoch nicht viel in diese Richtung hin tun. Gewiss wirkt eine solche Aussage heute eher unterhaltsam als wissenschaftlich (was, wie schon angemerkt, auch für andere Abschnitte der „Beobachtungen“ gelten mag). Doch bei aller berechtigter Kritik kann eingeräumt werden, dass jene Einstimmung in das Sittliche durch das durch das Schöne hervorgerufene Gefühl, jene Verbindung von Ethik und Ästhetik, um die es Kant in seiner dritten Kritik (auch) geht, mit solchen Aussagen zumindest einen vagen empirischen Hintergrund bekommen.

4.2. Die Differenz zum Schönen

In der „Kritik der Urteilskraft“ werden zwar beide Bestimmungsteile des Ästhetischen, das Schöne wie auch das Erhabene, in dieser Dualität wieder aufgenommen. Jedoch erhalten beide Begriffe entscheidende Veränderungen, die sie zum Fundament einer kritischen, d.h. transzendentalen Ästhetik befähigen. In der Absicht, die Ästhetik in den Rang einer Wissenschaft zu erheben, geht es Kant nun nicht mehr nur um einen empirischen Befund, sondern um allgemeine Strukturen der Konstitution des Subjekts, jene a priori gegebenen Invarianten des

⁸ Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S.209

⁹ Kant, ebd., S.247

menschlichen Geistes. Ebenso wie für das Schöne sollen sich solche Strukturen auch im Fall des Erhabenen aufweisen lassen.

Neben dem Schönen ist die Kritik der ästhetischen Urteilskraft also als zweites Moment auf das Erhabene bezogen, dem allerdings nur ein relativ schmaler Abschnitt gewidmet ist und dessen Bedeutung in der Rezeption recht unterschiedlich bewertet wurde und wird.

Bei aller Übereinstimmung ist ein bestimmtes Kriterium dafür entscheidend, zwischen Schö-nem und Erhabenem zu differenzieren: Das Gefühl des Erhabenen ist keines, das infolge der Zweckmäßigkeit der Gegenstände (bzw. deren Form) entsteht – im Gegenteil: es ist zunächst eine Zweckwidrigkeit als Grund anzunehmen, weshalb Unlust, und nicht Lust am Beginn des Urteilsprozesses über das Erhabene steht. Erst in der Reflexion verkehrt sich dieses Gefühl.

Ursache dieser Zweckwidrigkeit ist die Form (oder eigentlich Un-Form) des wahrgenommenen Gegenstands: Während beim Schönen diese Form unseren Erkenntniskräften in besonderer Weise entgegenkommt, was für Kant ein ganz grundlegender Aspekt der Erfahrung des Schönen ist, findet sich unser Erkenntnisvermögen mit bestimmten anderen Formen nicht zurecht – sie widersetzten sich in einer gewissen Hinsicht unserer Auffassung. Daraus entsteht zunächst Unlust. Lust stellt sich erst ein, wenn die gerade dadurch stimulierte Vernunft demgegenüber ihren eigenen Sonderstatus einsieht, erkennt, dass ihr die Fähigkeit, das Empirische zu transzendieren zueigen sind. Hand in Hand mit dieser Inversion geht das Gefühl des Erhabenen, das mithin erst in der Selbstreflexivität der Vernunft auftritt, also im Eigentlichen nicht dem Gegenstand, sondern, wie oben bereits erwähnt, einer spezifischen Konstitution des Subjekts gilt, nämlich dem Vermögen, das Gegebene zu überschreiten. Der Mensch ist dazu in der Lage, einer sich ihn beschränkenden bzw. bedrohenden Wirklichkeit zu widersetzen – die Vernunft erkennt auf diesem Weg ihre eigene Realität. Das Weltall als ein Ganzes zu erfassen ist empirisch unmöglich, aber von der theoretischen Vernunft her begründbar – sie erschafft den Begriff und übersteigt so die gegebene Realität. Bestimmte Umstände wie Naturgewalten oder gesellschaftliche Traditionen scheinen die Selbstbestimmung des Menschen zu desavouieren, aber die praktische Vernunft vermag sich ihnen zu widersetzen, sich dem empirisch Gegebenen nicht zu fügen, vermag, aus rein eigenen Grundsätzen das Handeln zu bestimmen. Die Vernunft erhebt sich über die (empirische) Welt.

Michaël Föessel interpretiert deshalb in seinem Kommentar die Analytik des Erhabenen als durch das Bestreben bestimmt, die „Verbindung zwischen Freiheit und ästhetischem Gefühl

offenkundig zu machen“¹⁰. Wenn auch Kant in den Passagen über das Erhabene mehr von der (praktischen) Vernunft als von der Freiheit spricht, ist doch die weitgehende Entsprechung beider Begriffe klar.

Im Unterschied zum Schönen, bei der es der Verstand ist, kommt beim Erhabenen der Vernunft die Partnerrolle gegenüber der Einbildungskraft zu. Das Scheitern der sinnlichen Darstellbarkeit der Ideen der Vernunft – Kant spricht davon, dass lediglich diese „Unangemessenheit“ sinnlichen Ausdruck erlangt – führt zum Bewusstsein der eigenständigen Existenz eben dieser Ideen, abgehoben von der sinnlichen Realität. Wenn etwa die Idee der Totalität in der wahrgenommenen Realität nicht erfahrbar ist, wird klar, dass sie eine Idee der Vernunft sein muss, die alle Vorstellungen übersteigt. „Das Erhabene ist eine Figur der Ohnmacht der Einbildungskraft.“¹¹

Kant macht die das Schöne bestimmende Zweckmäßigkeit am Gegenstand (der Natur) fest (gleichwohl er betont, dass diese Zweckmäßigkeit nur eine subjektiv angenommene ist), welcher durch seine Form zweckmäßig erscheint und die Natur auf diesem Weg unseren Bedürfnissen des Verstehens entgegenkommen lässt. Beim Erhabenen ist das anders: Jene Zweckmäßigkeit, die das Gefühl der Lust auslöst, kann sich nicht am Gegenstand finden, denn seine Form wird als zweckwidrig hinsichtlich der Erkenntnisvermögen erfahren. Zweckmäßig wird die zweckwidrige Vorstellung „indem [durch sie] das Gemüt die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird“¹².

Wenn Kant daher davon spricht, dass die Theorie des Erhabenen zu einem „bloßen Anhang zur ästhetischen Beurteilung der Zweckmäßigkeit der Natur“¹³ wird, so marginalisiert er mit dem Ausdruck „Anhang“ nicht, wie verschiedene Interpreten (etwa Peña Aguado) vermeinen, generell die Bedeutung des Erhabenen, sondern stellt lediglich klar, dass dessen Sinn sich nicht in Richtung auf die Interpretation einer teleologischen Natur erschließt.

Gewiss kommt dem Schönen im Rahmen der Kantischen Ästhetik eine größere Rolle zu, was aber kein Anlass sein darf, die Tatsache, dass es neben den unsere Erkenntniskräfte in Harmonie versetzenden (und damit unseren intellektuellen Interessen direkt dienlichen) Phäno-

¹⁰ Föessel, *Analytik des Erhabenen*, S.113

¹¹ Föessel, *ebd.*, S.105

¹² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S.166

¹³ Kant, *ebd.*, S.167

menen auch jene gibt, die unseren Erkenntniskräften widerstreiten (und damit die Welt problematisch erscheinen lassen), zu vernachlässigen.

4.3. Das Mathematisch-Erhabene

Kant unterscheidet zwischen einem mathematisch- und einem dynamisch-Erhabenen. Ersteres ist auf die Dimension der Größe bezogen: Die Einbildungskraft, die für gewöhnlich mannigfaltige sinnliche Auffassungen in eine einheitliche Anschauung zusammenfasst, muss daran scheitern, das übermäßige, und erst recht das unendlich Große darstellen zu wollen. Wie sehr sie auch ins Unendliche fortschreitet, so ist sie doch nicht dazu in der Lage, jene Totalität, wie sie die Vernunftidee vorgibt, zu erfassen. Kant schreibt: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“¹⁴

Die Vernunft vermag selbst etwas übermäßig Großes als ein Ganzes zu denken. Die Einbildungskraft hingegen scheitert ab einem gewissen Umfang, das vielfältig Aufgefasste zu einer einzigen Anschauung zusammenzufassen. Das Auge mag mittels Fernrohren noch so weit ins Weltall vordringen – es als ein Ganzes vorzustellen bleibt der Einbildungskraft versagt. Je umfangreicher die Auffassungen werden, desto aussichtsloser wird eine Zusammenfassung, und desto offener wird das Defizit – ein Prozess, der sich dann allerdings wiederum in ein Bewusstsein der Kompetenz der Vernunft wenden kann. Die Einbildungskraft erkennt gewissermaßen, dass es nicht ihre eigenen Vorgaben sind, die sie überfordern, sondern jene der Vernunft, die die Dimensionen der Sinnlichkeit übersteigt. „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt.“¹⁵

Dabei geht es nicht konkret um den Begriff der Unendlichkeit, denn im Fall des Erhabenen handelt es sich um eine ästhetische Empfindung, die als solche auf keinen bestimmten Begriff bezogen sein kann. Vielmehr geht es darum, dass in einem ästhetischen Erleben Hand in Hand mit dem Ungenügen des einen Erkenntnisvermögens prinzipiell die besondere Stellung einer anderen menschlichen Fähigkeit erfahren wird. Das Scheitern der Einbildungskraft bewirkt letztlich dennoch ein Gefühl der Lust, weil eben dieses Scheitern unmittelbar mit der Vernunft korreliert, insofern darin die Ansprüche und die Vermögen der Vernunft verdeutlicht werden. Die gewaltige Erscheinung wird zum Sinnbild für die Überlegenheit der Ver-

¹⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.172

¹⁵ Kant, ebd., S.178

nunft. Kant verortet in diesem Moment jene Zweckmäßigkeit, die Kriterium für das ästhetische Urteil ist: Dass wir von Größenverhältnissen der Natur in unserem sinnlichen Erkenntnisprozess überfordert werden, wird als zweckmäßig erlebt, weil sich dadurch ein Weg eröffnet, der die Bedeutung der Vernunft für unsere Existenz in unserem Gemüt anspricht.

„Ungestaltete Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander getürmt“¹⁶ widerstreben der sinnlichen Erkenntnisfähigkeit, und heben gleichzeitig heraus, dass der Mensch mehr ist als Sinnlichkeit, dass er sich eben dieser Sinnlichkeit zu widersetzen vermag, was Lust bereitet, weil damit auf die eigentliche Bestimmung des Menschseins verwiesen ist. In einer unpräzisen Weise können wir uns über die Natur erheben, dank unserer Vernunft – und das erweckt eine positive Gestimmtheit. Gewisse Naturphänomene vermögen indirekt „eine Gemütsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde“¹⁷.

Selbst im Kapitel über das Mathematisch-Erhabene, das ganz auf Fragen der Erkenntnis ausgerichtet zu sein scheint, klingt bei Kant eine moralische Komponente an – unvermeidlich, denn die Bestimmung des Menschen als eines Vernunftwesens ist für ihn bevorzugt sittlich ausgerichtet. Ganz deutlich wird diese Verbindung, wenn Kant im Paragraphen 27 der „Kritik der Urteilskraft“ vom Begriff der Achtung spricht, einem Begriff, dem schon in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (speziell im Kapitel: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“) einige Aufmerksamkeit gewidmet ist: Achtung vor dem moralischen Gesetz der Vernunft stellt dort ein Gefühl (und zwar das einzige) dar, dessen Notwendigkeit vor aller Erfahrung eingesehen werden kann (Paragraph 12 der „Kritik der Urteilskraft“ scheint diese These allerdings wiederum ein wenig zu modifizieren), und das infolge einer Demütigung der Sinnlichkeit entsteht, insofern sich die sinnlichen Neigungen vor dem Gesetz der praktischen Vernunft zu beugen haben, andererseits aber gerade dadurch die Besonderheit der menschlichen Fähigkeit zur Selbstbestimmung in positiver Weise erfahren wird. In diesem Zusammenhang spricht Kant schon in seiner zweiten Kritik von der „Erhabenheit unserer Natur“¹⁸. Die Achtung als Ausdruck des Respekts vor dem moralischen Gesetz, insofern dieses den Menschen als freies Wesen aus der Natur heraushebt, nennt Kant ein moralisches Gefühl.

¹⁶ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.179

¹⁷ Kant, ebd., S.179

¹⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.211

Josef Früchtl formuliert dazu: „Die Achtung [gemeint ist das Gefühl] für das moralische Gesetz ist [...] eine Achtung des Subjekts vor sich selbst, die es notwendig durch Erfahrung erwirbt, sich über einen mächtigen Teil seiner selbst, die Sinnlichkeit, erheben zu können.“¹⁹ (Wie schon angemerkt hat Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Achtung noch eindeutig als einziges apriorisches Gefühl bestimmt, was in der „Kritik der Urteilskraft“ nicht mehr so eindeutig bestehen bleibt, weshalb Früchtl hier möglicherweise nicht ganz zu Unrecht von der Erfahrung des Subjekts spricht.)

Wie die Kritik der ästhetischen Urteilskraft aufzuweisen sucht, korrespondieren diesem Gefühl der Achtung bestimmte ästhetische Empfindungen, so auch das Gefühl des Erhabenen im Angesicht einer überwältigenden Wahrnehmung, weil darin indirekt die Freiheit des Menschen angesprochen wird, sich über die Sinnlichkeit zu erheben, analog zur Freiheit der sittlichen Erhebung über sinnliche Verlangen aufgrund des vernünftigen Moralgesetzes.

„Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung.“²⁰ Gesetz ist für uns das, was uns die eigene Vernunft vorschreibt, einmal etwa das moralische Gebot, das andere Mal die Ausrichtung der Erkenntnis auf ein Ganzes hin. Beide Ideen müssen in letzter Konsequenz scheitern, insofern wir als auch sinnliche Wesen endlich sind, mithin in keiner Weise den Anspruch der Vollkommenheit, wie ihn die Idee stellt, einlösen können. Genau das aber macht die Sonderstellung des Menschen aus: Er fällt wegen seiner Vernunft nicht zur Gänze aus der Natur heraus, sondern kann nur beide in sich zu vermitteln suchen, indem er dem Gesetz so weit wie möglich folgt. Ein rein vernünftiges Wesen würde nicht über das Gefühl der Achtung verfügen, weil ihm nichts (mehr) aufgegeben wäre, es kein oberstes, anzustrebendes Ziel hätte, es ohne innere Konflikte wäre.

Von dieser Situation des Menschen her, dass ihm die Verwirklichung der Idee zwar aufgegeben, aber doch niemals auch nur annähernd vollständig erreichbar ist, schließt sich eine Selbstüberschätzung bzw. Anmaßung des Menschen, er wäre in einer Stellung der absoluten Überlegenheit, aus. (Vgl. dazu etwa auch: „Metaphysik der Sitten“, Tugendlehre – „Von der Kriecherei“:

¹⁹ Früchtl, Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil, S.484

²⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.180

„Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demut folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist, und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.“²¹

Die Erfüllung des Gesetzes ist dem Menschen hohe Aufgabe, die ihn zwar aus der Natur (zum Teil) heraushebt, mit der er aber stets zu ringen hat und die ihm Verantwortung auferlegt. Das Gefühl der Achtung bezieht sich sowohl auf mich selbst, als auch auf alle anderen Menschen, weil in ihnen, wie in mir selbst, die Disposition zur Moralität angelegt ist.

Die ästhetische Erfahrung des Erhabenen ist ein wichtiger Schritt (nicht der einzige) in Richtung Bewusstsein von der Bedeutung der Vernunft für die menschliche Existenz: In einem zwischen Unvermögen und Kompetenz divergierenden Prozess entsteht ein bestimmtes Selbstwertgefühl des Menschen.

„... so wie Einbildungskraft und Verstand in der Beurteilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft hier, durch ihren Widerstreit, subjektive Zweckmäßigkeit der Gemütskräfte hervor: nämlich ein Gefühl, daß wir reine selbständige Vernunft haben, ...“²²

Kant stellt damit die Bedeutung des Gefühls für unser Selbstverständnis heraus. Das Gefühl der Besonderheit bzw. der Erhabenheit trägt zur Bereitschaft, den Ansprüchen der Vernunft zu genügen, in nicht zu vernachlässigendem Ausmaß bei. Das Scheitern der Einbildungskraft angesichts maßloser Größenverhältnisse kommt letztlich der „Erweckung“ der Vernunftideen entgegen.

4.4. Das Dynamisch-Erhabene

„[...] am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, [...]“²³ – so exemplifiziert Kant sein dynamisch-Erhabenes. Seine diesbezügliche Konzeption kann durchaus vergleichbar mit dem Freiheitsverständnis des modernen Existentialismus (etwa bei Jean-Paul Sartre) interpretiert werden: Hier wie dort geht es um eine Bedrohung von außen, die dem Menschen unüberwindbar erscheint und ihn in seiner Existenz in Frage stellt.

²¹ Kant, Die Metaphysik der Sitten, S.570

²² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.182

²³ Kant, ebd., S.185

Durch das Bewusstsein seiner eigenen, radikalen Freiheit wird dem Menschen deutlich, dass letztlich eben jene seine eigentliche Bestimmung, nämlich ein freies Wesen zu sein, durch keine äußere Gefahr beeinträchtigt werden kann. In jedem Fall entscheidet er selbst, wie kritisch die aktuelle Situation auch immer sein mag.

Anders als der Existentialismus geht Kant aber zunächst von einer Natur aus, die lediglich Furcht erregend wäre – wir sind Zuschauer, etwa eines Vulkanausbruchs, und nicht unmittelbar Bedrohte. Nur in einer solchen Lage (eine akute Gefährdung würde uns zu sehr gefangen nehmen), meint Kant, vermögen wir uns über ein potentiell physisches Widerfahrnis zu erheben und uns unserer die Natur transzendierenden Vernunft bewusst zu werden. Jene zunächst unüberwindlich erscheinende Natur wird zum Anlass einer ästhetischen Erfahrung, der des Erhabenen, insofern jene Wahrnehmung, die eigentlich ausschließlich Verängstigung auslösen müsste, ein Gefühl der Abgehobenheit des Menschen von rein physischen Ereignissen provoziert.

„Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urteile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurteilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben), als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt ansehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchste Grundsätze und deren Behauptung oder Verfassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.“²⁴

Erhaben im eigentlichen Sinn ist nicht die (gewaltige) Erscheinung der Natur, auf die jenes Gefühl lediglich projiziert wird (Kant spricht von einer „Subreption“ – „Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjekte“²⁵), sondern die spezifische Konstitution des Menschen als eines freien, vernunftbegabten Wesens, seine prinzipielle Bestimmung zur Freiheit. Darüber darf aber nicht übersehen werden, dass der Mensch beide Seiten in sich vereint – Föessel spricht sogar von einer „Antinomie [...], da das Subjekt im Erhabenen, insofern es sinnlich ist, dem Schrecken ausgesetzt wird, und insofern es frei ist, seine Unabhängigkeit gegenüber den Naturereignissen erfährt“²⁶. Deshalb hält sich

²⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.186

²⁵ Kant, ebd., S.180

²⁶ Föessel, Analytik des Erhabenen, S.114

in der Erfahrung des Erhabenen ein kontinuierliches Wechselspiel zwischen Unlust und Lust durch (anders als bei der mehr kontemplativen Erfahrung des Schönen).

Seltsam inkonsequent erscheint Kant, wenn er vom Mut des Kriegers bzw. des Feldherrn spricht²⁷, welcher diesen besondere Hochachtung eintragen soll. Gerade in einem solchen Fall geht es indes um konkrete Bedrohung an Leib und Leben, wird die Position des bloßen Zuschauers verlassen, weshalb die Voraussetzungen für das Gefühl der Erhabenheit nicht unbedingt erfüllt zu sein scheinen, wenn auch angenommen werden kann, dass die Tapferkeit des Kriegers mit ideellen Werten in Zusammenhang steht. Jedenfalls wirkt Kants These, dass der Krieg „etwas Erhabenes an sich“ hat und die „Denkungsart des Volks [...] um desto erhabener [macht], je mehreren Gefahren es ausgesetzt war“, während „ein langer Frieden [...] die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt“²⁸ unter jenen Prämissen, die Kant selbst macht, keineswegs plausibel. Freilich geht es hier nur um einen kleinen Einschub, den Kant nicht weiter ausführt, der allerdings befremdlich wirkt. Hannah Arendt kommentiert diese Stelle folgendermaßen: Dass Kant aufgrund moralischer Gesetze jegliche kriegerische Handlung ablehnt, ist eindeutig. Wenn er hier dennoch dem Krieg Positives abzugewinnen scheint, erfolgt dies aus der Rolle des Zusehers, der über geschichtliche Ereignisse urteilt (mittels seiner Urteilskraft, nicht mittels praktischer Vernunft), und einsehen muss, dass der Krieg faktisch auch begrüßenswerte Konsequenzen zeitigt.²⁹

Hinsichtlich der Modalität des ästhetischen Urteils über das Erhabene muss Kant feststellen, dass ihm nicht jenes Maß an Notwendigkeit zukommt wie dem Urteil über das Schöne, und zwar deshalb, weil „ohne Entwicklung sittlicher Ideen“³⁰ kein eigentliches Verständnis für Erhabenheit möglich ist. Damit wird klar, welches Nahverhältnis von Ästhetik und Ethik auch beim Erhabenen für Kant besteht. Anders als beim Schönen, bei dem der Konnex mit dem jedem Menschen eignenden Verstand hergestellt wird, wird unser Gefühl durch das Erhabene erst adäquat angesprochen, wenn ein bestimmtes kulturelles Niveau bezüglich der mit dem Erhabenen korrespondierenden Vernunft und ihren Ideen erreicht ist. Sind diese Ideen erst in einem Anfangsstadium, kann ihre Erhabenheit dem Menschen noch kaum bewusst werden. Da aber prinzipiell jedem Menschen die Disposition zu Vernunftideen und moralischem Ge-

²⁷ Vgl.: Kant, Kritik der Urteilskraft, S.187

²⁸ Kant, ebd., S.187

²⁹ Vgl.: Arendt, Das Urteilen, S.72f.

³⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 190

fühl zukommt, ist auch jedem Menschen das nämliche Urteil über das Erhabene anzumuten (wenn er nur seine Anlagen ausreichend entwickelt), was wiederum auch diesen Teil der Ästhetik auf eine transzendentalphilosophische Ebene zu heben vermag.

4.5. Die Moralität und das Erhabene

„Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt“³¹ schreibt Kant. Mit dieser Formulierung wird die Nähe des Ästhetischen zum Moralischen noch einmal ganz deutlich: Das Sittliche besteht im Wesentlichen darin, den (partikularen) Interessen der eigenen sinnlichen Bedürfnisse zu widerstehen, zugunsten eines allgemeinen moralischen Gesetzes. Der Mensch vereint in seiner Person Sinnlichkeit und Sittlichkeit und soll beide in sich und seinen Taten in Übereinstimmung bringen.

Analog dazu geht es auch beim Erhabenen um eine Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft: Außerordentliche sinnliche Eindrücke werden durch einen Rekurs auf die Vernunft bewältigt. Dem Menschen wird fühlbar, dass er mehr ist als bloße Sinnlichkeit, dass er sich von der Sinnlichkeit in einer gewissen Weise lösen kann, und dass gerade darin seine besondere Bestimmung liegt, deren Erfüllung für ihn als erstrebenswert gelten muss – ein Bewusstsein der eigenen Disposition zur Moralität wird auf den Weg gebracht.

Im ästhetischen Erlebnis des Erhabenen zeigt sich zudem auch die Beschränktheit des sinnlichen Vermögens der Einbildungskraft hinsichtlich der Vorgaben der Vernunft. Dem sinnlichen Verlangen nach Erfassung eines vollkommenen Ganzen oder der Darstellung von Vernunftideen kann nicht Genüge getan werden, was den Menschen aber zugleich, gerade durch die sinnliche Erfahrung eines Übergroßen oder Bedrohlichen, auf die Kompetenzen und Gesetze seiner eigenen Vernunft hinleitet – die von ihr hervorgebrachten Begriffe sind stets mehr als die jenen korrespondierende sinnliche Realität. Die Ideen der Vernunft sind so etwas wie potentielle Gestaltungsprinzipien für die empirische Wirklichkeit, die dem Menschen durch die eigene Vernunft auferlegt, die aber lediglich tendenziell realisierbar sind, insofern ihre (sinnliche) Darstellbarkeit (etwa jene von Totalität oder von Freiheit), und das heißt: ihre Objektivierbarkeit nicht gegeben ist. Alles sinnlich Erfahrbare ist deshalb in einer gewissen Hinsicht „kleiner“ als der entsprechende Begriff – und genau dieser Umstand löst im Erlebnis des Erhabenen Lust aus. Der Anspruch der Vernunft, ihre Ideen (im empirischen Sinn) verwirklicht zu „sehen“ (auch wörtlich gemeint), bedeutet, und genau dieser Umstand wird durch

³¹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.193

das Erhabene fühlbar, insofern das Sinnliche „kleiner“ ist als die Idee, die Sinnlichkeit der Anleitung durch die Vernunft zu unterstellen.

Ganz ähnlich wie bei der Sittlichkeit muss auch beim Erhabenen „die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun“³². Insofern ist für Kant das Gefühl bei beiden Prozessen ein entsprechendes: „In der Tat läßt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüts, die der zum Moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden.“

Vergleichbar ist auch das Verhältnis von Lust und Unlust beim Erhabenen und beim Sittlichen: Der Enttäuschung der sinnlichen Erkenntniskräfte (wegen Überforderung bzw. Bedrohung) auf der einen Seite, wie des sinnlichen Begehrens (wegen seiner Beschränkung durch das Sittengesetz) auf der anderen, folgt das Gefühl der Lust, beide Male infolge des positiven Bezugs auf eine Vernunft, die dem Menschen als sein Eigenliches bewusst wird.

Kant präzisiert seine Auffassung des Erhabenen, indem er betont, dass, auch wenn es sich hierbei um ein Gefühl handelt, es doch keinesfalls lediglich um emotionale Befindlichkeiten oder Annehmlichkeiten geht (die wiederum Interessen unserer Sinnlichkeit wären), sondern um den Bezug zur Vernunft: Das Erhabene muss „jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen“³³.

Föessel problematisiert in seinem Kommentar, wohl nicht zu Unrecht, ob das Erhabene dennoch „keine Triebfeder der praktischen Vernunft [ist], da es nicht nur auf keinem Begriff beruht, sondern auch kein Interesse hervorruft“³⁴. Beides ist im Fall eines ästhetischen Urteils per definitionem nicht möglich, aber beides ist erforderlich für sittlichen Impetus, denn:

„So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjektiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.“³⁵

Moralische Triebfeder ist demnach einzig das Gefühl der Achtung vor dem Begriff des Sittengesetzes, das unmittelbar Interesse seiner Realisierung hervorruft. Ein sinnlich bzw. ästhe-

³² Kant, Kritik der Urteilskraft, S.194

³³ Kant, ebd., S.201

³⁴ Föessel, Analytik des Erhabenen, S.117

³⁵ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.142

tisch bestimmtes Moment kann keine moralische Triebfeder sein, was aber vom Erhabenen auch gar nicht abverlangt wird – es ist lediglich der (eindringliche) Verweis darauf, dass wir uns selbst (sittlich) bestimmen können, noch nicht die direkte Motivation zum sittlichen Handeln.

(An dieser Stelle (und mit obigem Zitat) wird deutlich, dass es nicht immer ganz einfach ist, Kants Differenzierung zwischen Sittlichem und Erhabenem nachzuvollziehen, spricht er doch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ selbst von einer Erhabenheit, die offenbar wenig mit ästhetischen Implikationen zu tun hat.)

Foessel bestimmt das Erhabene „als ein ästhetisches Zeichen seiner (des Begehrungsvermögens) Bestimmbarkeit durch die praktische Vernunft“ – „Als ästhetisches Gefühl gehört das Erhabene zu der Sphäre der Kontemplation: Es verleitet nicht zur Handlung.“³⁶ (Kant betont allerdings den im Vergleich zum Schönen geringeren kontemplativen Charakter des Erhabenen.)

Das Gefühl des Erhabenen ist keine direkte Aufforderung zum sittlichen Handeln. Wenn es den Menschen aber auf die eigene Vernunft und Freiheit verweist, auf die dem Menschen zukommende Bestimmung seiner Existenz, dann wird damit zumindest indirekt moralisches Bewusstsein befördert. Foessel spricht auch von einer „Verwandlung der Furcht in Kraft“³⁷, insofern eine anfängliche Bedrohtheit (durch Phänomene der Natur) in das Gefühl der Überlegenheit (dank der Vernunft) übersetzt wird, was wohl in Folge ein Bewusstsein der Handlungskompetenz des Menschen impliziert. Der Begriff des dynamisch-Erhabenen zielt bei Kant auf Dynamis, also Kraft, die in der Lage ist, die Macht der Natur zu überwinden, durch das Moment der Freiheit.

Diese Kraft bedarf, wie Kant an anderer Stelle³⁸ meint, nicht notwendigerweise der Sinnlichkeit, weshalb er das Bilderverbot mancher Religionsgemeinschaften als Ausdruck vorzüglichster Erhabenheit betrachtet. Weder kann die Idee des Religiösen bzw. der Sittlichkeit adäquat anschaulich dargestellt werden (im Gegenteil – unter Umständen wird die Idee durch Abbilder desavouiert), noch ist ein solcher Versuch wirklich erforderlich, insofern die Idee selbst, unsere Disposition zur Sittlichkeit von sich aus über genügend Kraft verfügt, den Menschen zu bewegen. Deshalb hätte gerade der Verzicht auf Veranschaulichung in manchen (re-

³⁶ Foessel, Analytik des Erhabenen, S.117

³⁷ Foessel, ebd., S.114

³⁸ Vgl.: Kant, Kritik der Urteilskraft, S.201f.

ligiösen) Gesellschaften eine kulturelle und moralische Hochblüte erwirkt. In „Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen“³⁹ bedeutet oft eher Verführung oder Schwärmerei als Anleitung zur sittlichen Verwirklichung. Die „Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit“⁴⁰ ist anzuerkennen, damit die Begrenztheit aller Darstellung einzusehen – die Ideen der Vernunft lassen sich nicht in Bildern fixieren, weil sie prinzipiell zum Bereich des Übersinnlichen im Menschen gehören. Wo dies dennoch passiert, negiert der Mensch seine ihm zukommenden Grenzen, wie eben in der Schwärmerei. Das Intellegible lässt sich nicht auf Anschaulichkeit, und damit auch nicht auf Natur reduzieren. Es transzendiert die Natur, und genau das wird im Gefühl des Erhabenen erfahren.

Früchtl sieht die Bedeutung der Ästhetik für die Moral bei Kant gerade in ihrer Funktion der Motivation zu sittlichem Handeln (wohingegen ihr hinsichtlich der Begründung des Sittengesetzes kaum eine Rolle zukommen kann). Er rekurriert ausdrücklich auf jenes Bilderverbot, das Kant so imponiert (mit Bezug auf die Kritik an Kant, seine Ethik wäre abstrakt und damit ohne Realisierungsschub): „Das Bilderverbot, die Idee der Sittlichkeit in ihrer Abstraktheit und Reinheit, bestärkt also gerade die Realisierungsmotivation, statt sie zu verhindern, denn sie bestärkt die Einbildungskraft, die gerade dort in Schwung kommt, wo die Anschauung keine Bilder liefern kann oder darf, [...]“⁴¹

Erhaben ist die Idee der Freiheit deshalb, weil sie gewissermaßen über der Welt steht, als das nicht zu hinterfragende Intellegible, das in keinem Phänomen der Welt seine volle Entsprechung findet, das nicht auf die Natur reduziert zu werden vermag. Insofern ist die Idee zwar abstrakt. Aber gerade weil sie als eine solche nicht darzustellende von der Welt abgehoben ist, wird sie zum erhabenen Ziel menschlichen Strebens, das den menschlichen Geist zur Verwirklichung beflügelt, insofern sie stets vor seinem geistigen Auge als die Bestimmung seines Wesens, niemals aber vor seinem realen Auge steht. „Das moralisch-universalistische Gesetz lässt viele Möglichkeiten, ihm zu folgen, zu, ja fordert sie, statt lediglich eine einzige vorzuschreiben.“⁴²

Im ästhetischen Urteil über das Erhabene wird dem Menschen fühlbar, dass er streben soll, aber ebenso, dass das Wonach dieses Strebens keine endgültige Realisierbarkeit bzw. Dar-

³⁹ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.202

⁴⁰ Kant, ebd., S.202

⁴¹ Früchtl, Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil, S.489

⁴² Früchtl, ebd., S.489

stellbarkeit in dieser Welt zulässt. Es ist das Scheitern der sinnlichen Erkenntnis angesichts eines übermächtigen Eindrucks, das den Menschen dazu motiviert, die Bedeutung seiner eigenen übersinnlichen Bestimmung ernst zu nehmen und nach den verschiedenen Wegen der Freiheit zu suchen.

4.6. Kritik an Kants Erhabenen

María Isabel Peña Aguado sieht die Einordnung des Phänomens des Erhabenen in eine Kritik der ästhetischen Urteilskraft als problematisch an. Sie konstatiert, dass Kant seit jener Frühschrift dem (ästhetischen) Erhabenen, im Gegensatz zum Schönen, keinerlei Bedeutung mehr beigemessen hat, und das Erhabene nun, in seiner dritten Kritik, etwas überraschend wieder aufnimmt, es dabei aber so deutlich vom Schönen absetzt, dass für ersteres innerhalb dieser Ästhetik kaum mehr Platz bleibt. Kant habe, die Theorien seiner Vorgänger (etwa Baumgarten) weiterführend (also die Ästhetik mit den unteren, sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten in Beziehung setzend), dem Urteil über das Schöne „eine Art von Erkenntnis zugebilligt“⁴³, insofern es positiv auf die Form eines Gegenstandes bezogen ist, wohingegen dem Erhabenen lediglich eine negative Gegenstandsrelation zugrunde liegt, daher auch keinerlei Erkenntniswert zuzukommen vermag. Damit wäre dem Erhabenen eine der ästhetischen Grundlagen entzogen.

Kann zudem unter solchen Umständen jenem Grundanspruch der dritten Kritik, dem auch das Erhabene Rechnung tragen soll, nämlich Sinnliches und Übersinnliches miteinander zu verbinden, entsprochen werden? Zieht sich das Subjekt nicht vielmehr gänzlich aus der ihm ungeheuerlich erscheinenden Natur auf sich selbst zurück? (Fössel resümiert offenbar aus diesem Grund pessimistisch: „Es gibt keine Offenbarung des Geistes, die den Abgrund zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen auffüllen könnte: Das Erhabene ist das Zeichen dieser Unmöglichkeit.“⁴⁴)

„Das Erhabene lässt sich nicht sinnlich darstellen, denn es gibt keine mögliche Form, wenn das Subjekt sich seiner Erkenntnisvermögen beraubt fühlt und es an Vorstellungsmöglichkeiten mangelt.“⁴⁵ Der Begriff des Erhabenen bezieht sich daher einzig und isoliert auf einen Gemütszustand des Subjekts, durch den sich dieses über sich selbst aufzuklären vermag, inso-

⁴³ Peña Aguado, Ästhetik des Erhabenen, S.39

⁴⁴ Fössel, Analytik des Erhabenen, S.119

⁴⁵ Peña Aguado, Ästhetik des Erhabenen, S.51

fern es sich als Vernunftwesen identifiziert. Ist es dann überhaupt noch ein ästhetisches Phänomen?

Nicht minder problematisch fasst Peña Aguado den für das Urteil über das Schöne entscheidenden Begriff der Zweckmäßigkeit auf, der bei Kants Konzeption des Erhabenen nicht so recht greifen will, insofern in diesem Fall weder eine zweckmäßige Form vorliegt, was die Distanz zum Gegenstand vergrößert, noch ein zweckmäßiges Zusammenspiel der Erkenntniskräfte einsetzt. Tatsächlich wirkt Kants Argumentation, dass beim Erhabenen jene Zweckmäßigkeit erst aus den Bedingungen der Vernunft resultiert, weniger einleuchtend als jene hinsichtlich der Zweckmäßigkeit beim ästhetischen Urteil über das Schöne. Peña Aguado fasst das dynamisch-Erhabene so zusammen: „Die ursprüngliche Bedrohung wandelt sich in ein Faszinosum, das eine Projektion unserer Seelenstärke ist.“⁴⁶ Erst durch diese Umkehrung bekommt jenes ästhetische Erlebnis für das Subjekt Zweckmäßigkeit.

Auch dem Aspekt der Allgemeingültigkeit kommt beim Kantischen Erhabenen nach Peña Aguado lediglich utopischer Charakter zu. Während sich das Urteil über das Schöne auf einen *sensus communis* berufen kann, ist jenes über das Erhabene auf das kulturelle Entwicklungsniveau der Ideen der Vernunft verwiesen, was aufgrund der historischen Unterschiede nur im (utopischen) Idealfall Einheitlichkeit erwarten lässt.

Peña Aguado meint deshalb, dass das Erhabene, dem sie trotz allem eine mögliche wichtige Funktion hinsichtlich der Sinnlichkeit und dem Bewusstsein der Freiheit attestiert, insofern es eine „besondere[] Art der Betrachtung der Natur in Verbindung mit unserem Inneren sein“⁴⁷ kann, eine gesonderte Verortung außerhalb der Kritik des Geschmacks verdient hätte, um nicht gegenüber dem Schönen, das Kant hinsichtlich der gesuchten Vermittlungsinstanz bevorzugt, an Eigenständigkeit zu verlieren. Peña Aguado geht sogar so weit zu vermuten, dass Kant möglicherweise seinem transzendentalen System unter Umständen abträgliche Komponenten am Phänomen des Erhabenen nicht näher beleuchten wollte, denn jene Erschütterung, die durch eine gewaltige Erscheinung der Natur ausgelöst wird, könnte selbst die Einheit des Ich, des transzendentalen Subjekts in Frage stellen, insofern Subjekt und Welt nicht mehr positiv aufeinander bezogen wären. Daraus könnte sich allerdings ein neues Verhältnis zwischen Natur und Subjekt ergeben, das weniger auf einem herausgehobenen Status des Menschen

⁴⁶ Peña Aguado, ebd., S.57

⁴⁷ Peña Aguado, ebd., S.64

fundiert wäre. Ein solches Projekt, das laut Peña Aguado später Theodor W. Adorno, in gesellschaftskritischer Absicht und mit Blickrichtung auf die Kunst, in Angriff genommen hat, war freilich zur Zeit der Aufklärung und des Optimismus bezüglich Naturbeherrschung durch die Vernunft noch nicht denkbar.⁴⁸

Aufgrund jener genannten Erschütterung, die ein affektives Moment ist, bezweifelt Peña Aguado auch die moralische Komponente des Erhabenen. Peña Aguado vernachlässigt dabei aber offenbar den erhebenden Effekt als Auswirkung jenes Affekts, der (letzterer) für sich allein freilich eher Verunsicherung produziert als moralisches Bewusstsein. Andererseits misst Peña Aguado an anderer Stelle gerade dem Gefühl eine ausgezeichnete Funktion zu:

„Ästhetisch zu erkennen ist eine Besonderheit der Menschen, deren Fähigkeit zu fühlen neue Wege bereitet. Erst durch seine Gefühle, d.h. sein Empfindungsvermögen, ist der Mensch in der Lage, neue Wirklichkeiten zu registrieren, die Wahrheitswert besitzen, auch wenn sie für eine logische Darstellung nicht geeignet sind.“⁴⁹

Gleich wie Kant, der im Mangel an Empfindsamkeit einen Zug von Inhumanität erkennt, sieht auch Peña Aguado in der Ausbildung der menschlichen Sensibilität einen wesentlichen Schritt der kulturellen Entwicklung. Bestimmte Gefühle, eben wie jenes des Erhabenen, vermögen unseren Geist im Sinn einer genaueren Aufnahmebereitschaft zu öffnen, erschließen so weitere Horizonte, um unser Denken neu zu orientieren, initiieren die Entfaltung der eigenen Rezeptivität als Voraussetzung für Selbst- und Welterfahrung, als Grundlage ästhetischen und moralischen Empfindens. „[...] das Gefühl des Erhabenen [führt] das Subjekt durch die Erschütterung zu sich“⁵⁰, insofern es durch dieses Gefühl mit den eigenen, anschaulich nicht darstellbaren (was die Sensibilität dafür nicht erleichtert) Ideen vermittelt wird. Das Gefühl ist Stimulans für die Entdeckung der Möglichkeiten des eigenen Ich.

Jene affektive Erschütterung könnte freilich nach Peña Aguado, wie schon erwähnt, auch andere Konsequenzen zeitigen. Peña Aguado thematisiert etwa auch die postmoderne Wiederaufnahme des Kantischen Erhabenen durch Jean-François Lyotard, der sich von Adorno abzusetzen sucht und dem Erhabenen in seiner Problematisierung von Subjekt und Gesellschaft eine neue Wendung gibt: Die unvereinbare Pluralität des Diskurses der (Post-)Moderne und

⁴⁸ Vgl.: Peña Aguado, *Ästhetik des Erhabenen*, S.68f. und 73f.

⁴⁹ Peña Aguado, ebd., S.58

⁵⁰ Peña Aguado, ebd., S.59

der daraus resultierende Widerstreit finden ihre Entsprechung in einer Ästhetik des Formlosen.⁵¹

Wenn auch die Bedenken, die Peña Aguado gegen die Kantische Konzeption vom Erhabenen vorbringt, gewiss nicht gänzlich aus der Luft gegriffen sind, kann doch entgegnet werden, dass die Ästhetik Kants zwar das Schöne bevorzugt thematisiert, dieses aber ausdrücklich nicht als reine Erkenntnisqualität (im Sinne einer Vollkommenheitskonzeption eines Baumgarten) fasst (freilich besteht eine gewisse Tendenz dazu), weshalb der (mögliche) Erkenntnismangel im Fall des Erhabenen nicht so schwerwiegend erscheint wie Peña Aguado meint. Von einem gänzlichen Rückzug auf das eigene Selbst und einem Verlust der Welt kann ebenfalls nicht gesprochen werden: Verlöre das Erhabene seinen sinnlichen Bezug (auch wenn dieser primär negativ ist), gäbe es gar kein ästhetisches Erhabenes im Sinne Kants mehr. Das Erhabene lebt nachgerade allein aus dem fortgesetzten Wechselspiel zwischen Sinnlichkeit und Vernunft.

Und wenn die Zweckmäßigkeit beim Erhabenen nicht so deutlich zu Tage tritt, weil die sinnliche Erfahrung in diesem Fall sogar zweckwidrig ist, so lässt sich doch einwenden, dass die Lust am Erhabenen sich auch durch die als zweckmäßig erlebte Verknüpfung von überwältigendem Eindruck und bewältigender Kraft der Vernunft einstellt. Dass das Urteil über das Erhabene nicht jene Allgemeingültigkeit beanspruchen kann wie jenes über das Schöne, hat Kant zugestanden, die Einlösung dieses Anspruchs aber nicht auf ein schier unerreichbares kulturelles Entwicklungsstadium aufgeschoben, sondern prinzipiell festgehalten, dass die grundlegende Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen diesen generell auch zum mit allen Anderen übereinstimmenden Urteil über das Erhabene befähigt.

Man mag heute den Begriff des Erhabenen vielleicht als zu pathetisch ablehnen, oder ihn in andere Richtungen als Kant akzentuieren, wie Peña Aguado das an jenen Autoren (Adorno, Lyotard) beschreibt, die sich dieses Begriffs in neuerer Zeit angenommen haben. Inhaltlich wird man aber zugestehen müssen, dass jene berühmten, dem Erhabenen sehr nahe stehenden Zeilen aus dem „Beschluss“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ durchaus auch in der heutigen Zeit Geltung beanspruchen können:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäf-

⁵¹ Vgl.: Peña Aguado, Ästhetik des Erhabenen, S.91f.

tigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.“⁵²

4.7. Nach Kant

Christine Pries macht in ihrer Schrift zu Kants Erhabenem („Übergänge ohne Brücken“) zunächst auf die historische Entwicklung des Begriffs aufmerksam⁵³: Kant habe dem zu seiner Zeit häufig diskutierten Begriff des Erhabenen eine differenzierte Definition gegeben, die von seinen Nachfolgern in einer den „metaphysischen“ Aspekt betonenden Weise verengt wurde, was bedeutet, dass der Begriff mehr und mehr von seiner Affinität zum Sittlichen her verstanden und seine ästhetische Bedeutung hin zum Schönen verschoben wurde.

Mit Friedrich Schiller beginnend kam es zu einer fortschreitenden Vernachlässigung der sinnlichen Seite des Erhabenen, nämlich des ihm nach Kant eignenden Scheiterns der Einbildungskraft, zugunsten jener (übersinnlichen) Kompetenzen der Vernunft, die als Fundament für die (der Natur enthobenen) Sonderstellung des Menschen dienten. Schiller hat, indem er einen Bezug zwischen dem Kunstwerk (speziell der Tragödie) und dem Erhabenen herstellte, den moralischen Impetus des Erhabenen besonders betont, mit dieser Einbindung in den künstlerischen Schaffensprozess aber gleichzeitig jene Unverfügbarkeit des Phänomens, die nach Kant einen bedeutenden Aspekt ausmacht (gleichwohl für Kant Kunst und Erhabenes einander nicht ausschließen, wie seine beispielhafte Nennung des Petersdoms oder der Pyramiden belegen) nicht mehr berücksichtigt. Unverfügbarkeit bedeutet, dass sich die empirische Realität, trotz des Versprechens der Schönheit, unserem Erkenntniszugriff auch (zum Teil) entziehen kann, dass wir keine völlige Kontrolle über das empirisch Gegebene erlangen können, dass wir uns hinsichtlich Beeinflussung der Wirklichkeit in einem bestimmten Maß bescheiden müssen, auch wenn sich die Vernunft über diese Wirklichkeit zu erheben vermag. Diese Ambivalenz wird deutlich, wenn Kant von einem prinzipiell unabgeschlossenen Prozess zwischen der Einbildungskraft und der Vernunft im Falle des Erhabenen spricht – es ist ein fortgesetzter Wechsel zwischen Lust und Unlust. Eine absolute Beherrschung der Natur schließt sich von daher aus, ebenso, wenn man weiter folgert, eine der Geschichte.

Da die weitere Entwicklung der philosophischen Ästhetik einen deutlichen Trend zur Kunsttheorie nahm (durch Hegel initiiert), wurde das Erhabene vornehmlich als reproduzierbare

⁵² Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.253

⁵³ Pries, Übergänge ohne Brücken, S.15f.

Ausdrucksform für besondere (moralische) Problemstellungen interpretiert und in die Lehre vom Schönen integriert, das negative und widerständige Moment beinahe völlig beiseite gelassen – das Erhabene geriet zum Stilmittel der schönen Künste (eben etwa in der Tragödie), zunächst besonders bezüglich der (schönen oder eindrucksvollen) Darstellung von Gesinnung (wobei zum Teil freilich auch der Aspekt des Übermächtigen bzw. des Schrecklichen in bestimmter Ausprägung erhalten blieb).

Das hat nach Pries letztlich auch (wenn freilich nicht zwingend) zum ideologischen Missbrauch des Erhabenen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt – etwa in der Manipulation der Menschen durch Monumentalbauten, was den absoluten Misskredit des Begriffs zur Folge hatte. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts fand das Kantische Erhabene wieder Aufnahme in die philosophische Debatte, etwa durch den schon genannten Jean-François Lyotard, der im Zuge seiner Problematisierung des Subjekt-Begriffs gerade jenem widerständigen Element wieder Beachtung schenkte.

Dass das Erhabene in den Dienst moralischer und ideologischer Ideen gestellt wurde, weist zwar auf seine sittliche Relevanz hin. Doch gerade der Missbrauch, der diesbezüglich geschehen ist, wirft die Frage auf, ob die Rezeption Kants Intentionen tatsächlich gerecht geworden ist.

„Fast alle Interpreten und Theoretiker des Erhabenen nach Kant haben das Erhabene als Aufstieg verstanden, der eine Ablösung des Geistes von den Fesseln der Sinnlichkeit [...] bedeutet.“⁵⁴ Für Kant ist aber, wie oben schon erwähnt, gerade das (fortgesetzte) Wechselspiel zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft, was eine Negierung der Sinnlichkeit ausschließt, entscheidend – das Erhabene bleibt bei ihm ein ästhetisches Gefühl (d.h. auf keinen bestimmten sittlichen Begriff bezogen), auch wenn es in deutlicher Nähe zum moralischen Gefühl steht, in welche Richtung hin es die Rezeption abgedrängt hat. (Kant hat freilich selbst durch relativ häufige Verwendung des Begriffs in seinen moralphilosophischen Schriften der Identifizierung des Erhabenen mit einer rein sittlichen Bestimmung Vorschub geleistet.)

Gleichwohl der (negative) Bezug zum sinnlich Wahrgenommenen nicht ausschlaggebend für das Gefühl des Erhabenen ist (mit ein Grund, weshalb es sich im Fall des dynamisch-Erhabenen lediglich um eine Bedrohung zum Schein handelt, so Pries), ist er doch unverzichtbar, insofern nur Hand in Hand und gleichzeitig mit diesem Unlust erweckenden Moment das Gefühl für die eigene Bestimmung als Vernunftwesen (und damit Lust) entsteht. Im widerständigen, sinnlichen Erlebnis, und nicht in einer schönen oder gar auf einen Begriff

⁵⁴ Pries, Übergänge ohne Brücken, S.38

bezogenen Darstellung gründet daher das Erhabene. Darauf verweist auch, wie Pries betont, dass die Subreption, also die eigentlich irrtümliche Identifikation des Erhabenen mit dem sinnlich Wahrgenommenen statt mit dem Faktum der Vernunft, offenbar unvermeidlich ist – auch Kant spricht, trotz dieser Einsicht, wiederholt von empirisch Erhabenem. Sinnlichkeit und Vernunft sind insofern im Moment des Erhabenen als ineinander verschränkt aufzufassen, worauf nach Pries wiederum die Funktion des Erhabenen als eines Übergangs zwischen beiden gründet, was ja ein vordringliches Anliegen der „Kritik der Urteilskraft“ darstellt. Allerdings handelt es sich um einen Übergang ohne Brücke (daher der Titel der Schrift von Pries), insofern zwar ein verbindender Verweisungszusammenhang, aber keine Kompatibilität erreicht wird. Die „explizite und konstitutive Bipolarität unterscheidet es [das Erhabene] vom Schönen und prädestiniert es in besonderer Weise für den Übergang“⁵⁵.

Pries versucht, den Vorwurf, das Erhabene wäre viel mehr ein moralisches als ein ästhetisches Gefühl, von Kant her zu entkräften⁵⁶: Das moralische Gefühl der Achtung stellt sich ein als Respekt vor dem Sittengesetz der (praktischen) Vernunft, wohingegen das ästhetische Gefühl des Erhabenen lediglich die Existenz einer (praktischen) Vernunft ankündigt, das Bewusstsein des Menschen in diese Richtung hin lenkt, vom sinnlichen Eindruck dazu provoziert und keineswegs von einem erkannten Gesetz der Vernunft dazu bestimmt. Die Vernunft hat also in diesem Fall keine wirklich aktive Rolle – es wird lediglich auf ihre Möglichkeiten rekurriert, und diese versprechen, angesichts einer nicht bewältigbar erscheinenden Natur, eine gewisse Rettung.

Pries meint, so auch jenen Kritikern begegnen zu können, die in Kants Konzeption des Erhabenen einen (abermaligen) Beleg für die tendenziöse Unterwerfung der Natur unter die Vorherrschaft der Vernunft, mithin Grund für ein Missverhältnis zwischen Natur und Mensch sehen. Freilich war auch noch im 18. Jahrhundert das Bedürfnis nach Sicherung der eigenen Existenz vor den Bedrohungen durch die Umwelt ein ernstes Anliegen und die Beherrschbarkeit der Natur deshalb erstrebenswert, was nicht zuletzt zu einer Instrumentalisierung der Natur geführt hat. Allerdings legt sich eine solche Interpretation von Kant her gar nicht unbedingt nahe, verschwände doch mit den natürlichen Gewalten auch der vorrangigste Anlass für das Erhabene. Vielmehr muss gerade auch das unseren Erkenntnis- und Willenskräften Widerständige an der Natur als ein irreduzibles und universelles Faktum unserer Existenz gelten,

⁵⁵ Pries, *Übergänge ohne Brücken*, S.88

⁵⁶ Vgl.: Pries, *ebd.*, S.66f.

das als solches daran mitwirkt, dem Gefühl des Erhabenen einen gewissen Grad an Allgemeingültigkeit zu vermitteln. Mensch zu sein bedeutet, immer wieder auch mit Überforderung und Bedrohung konfrontiert zu sein, und daran die eigenen Fähigkeiten (um diese zu bewältigen oder zu verändern), die eigene Persönlichkeit und eigene Grundsätze, mithin Menschenwürde zu entwickeln. Von einer Überwindung der Natur spricht Kant mit keinem Wort.

In einem Detail scheint Pries der Kantischen Intention nicht unbedingt förderlich zu sein (auch wenn sich bei Kant eine ähnliche Formulierung findet): Sie schreibt, dass das Gefühl des Erhabenen eine „ästhetische Beurteilung [des] Sittengesetzes“⁵⁷ wäre. Als erhaben zu bezeichnen (und damit das Gefühl des Erhabenen auslösend) ist zwar tatsächlich die Vernunft, doch bezieht sich das ästhetische Urteil über das Erhabene auf den sinnlichen Eindruck und nicht auf das Sittengesetz, schon allein, weil ein ästhetisches Urteil gar nicht auf einen Begriff bezogen sein kann.

Pries stellt im Weiteren auch klar: „Das Erhabene zeugt [...] nicht direkt vom Diktat der Vernunft, sondern hat nur einen Bezug zur Vernunft. Dieser Bezug zur Vernunft ist ebenso konstitutiv für das Erhabene wie das sinnliche Moment“⁵⁸, und sie verweist auf Kants Anmerkung, dass die Sinnlichkeit gerade durch ihre Eingeschränktheit bzw. ihr Unvermögen zur Darstellung von Ideen dazu beiträgt, ein Überborden der Vernunft (in Schwärmerei oder Raserei) zu vermeiden, also ein kritisches Element mit sich führt. Eine Abwertung des Sinnlichen ist also in jedem Fall ausgeschlossen, sein Scheitern (in bestimmten Absichten) ist konstitutiv menschlich, bleibt trotz der Erhebung durch die Vernunft immer bestehen, und fungiert als Korrektiv für eine potentiell grenzenlose Vernunft. (In eine solche Richtung könnte man auch den englischen Begriff für das Erhabene: „sublime“, abgeleitet vom lateinischen „sub limen“ deuten – unter einer Grenze bleiben. Einbildungskraft und Vernunft weisen einander ihre Grenzen zu.)

Diesen Hinweis von Pries aufnehmend lässt sich Folgendes formulieren: Wenn man Kants Intention, eine Überwindung der Kluft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zu leisten, dahingehend interpretiert, dass damit in vorrangiger Weise die Frage nach der Möglichkeit einer Implementierung des Sittlichen in der Wirklichkeit angesprochen ist, kann man nach der Analytik des Erhabenen feststellen, dass das Schöne und seine Zweckmäßigkeit An-

⁵⁷ Pries, *Übergänge ohne Brücken*, S.70

⁵⁸ Pries, *ebd.*, S.71

lass (bzw. einen „Wink“) zur berechtigten Hoffnung geben, dass unsere sittlichen Bemühungen in der Welt realisierbar sind, durch das Erhabene dieser Optimismus allerdings insofern eingeschränkt wird, als die Ideen der Vernunft eben nur in konkreten, empirischen Ausformungen, und nicht als solche selbst, in die (empirische) Wirklichkeit übertragen werden können. In diesem Sinn vermag das Erhabene auch als Kritik (bezüglich Metaphysik oder Ideologie) zu fungieren. Das sinnlich Gegebene ist stets mehr, als wir zu fassen vermögen, ebenso wie die Ideen der Vernunft stets mehr sind als ihre empirischen Verwirklichungen.

Im Verlauf der „Kritik der Urteilskraft“ ist Kant, im Bewusstsein der Undarstellbarkeit von Vernunftideen, bestrebt, Möglichkeiten der Verbindung von Natur und Geist, theoretischer und praktischer Philosophie aufzuweisen, und zwar vornehmlich anhand des Schönen, was ihn schließlich zum Schönen als Symbol des sittlich Guten führt.

Pries versucht zu belegen, dass in allen diesbezüglichen Versuchen das Erhabene eine nicht unwesentliche Rolle spielt (obwohl Kant dies nicht *expressis verbis* einräumt), etwa weil sich das Prinzip der Zweckmäßigkeit (das zentrale Motiv bei der Bestimmung des Schönen im Hinblick auf die Harmonie der Erkenntniskräfte) als Rettung vor einem drohenden Scheitern (bezüglich der Einheit der Welt) verstehen lässt, besonders aber, insofern beim Erhabenen eine viel direktere Beziehung zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen (auf welches ersteres unmittelbar verweist) bestünde als beim Schönen.⁵⁹ Das Erhabene bringt einen „Perspektivenwechsel“ auf den Weg, der den „Blick“ von der wahrnehmbaren Welt auf die Ebene der Vernunft hin wenden lässt, in einer Deutlichkeit, die das Schöne, trotz anderer Implikationen, nicht erreicht.

Pries konstatiert dementsprechend auch eine Parallele von teleologischem und erhabenem Urteil: „Wie beim Erhabenen wird hier [beim teleologischen Urteil] gegen die Erfahrung, die nur Unsynthetisierbares zeigt, synthetisiert. Das Teleologische wiederholt noch einmal im großen, was das Erhabene im kleinen (und ästhetischen) vorgemacht hat: Naturphänomene, die nicht ins System passen, werden gebändigt.“⁶⁰ Das an der Komplexität der empirischen Welt letztlich scheiternde mechanische Denkmodell der theoretischen Vernunft findet seine notwendige Ergänzung in einer teleologischen Auffassungsweise der Welt, was insofern dem Prozess des Urteilens über das Erhabene entspricht, als hierbei von einem Übergang vom objektiv (eben nicht zur Gänze) Erfassbaren zum dank eines subjektiven Vernunftprinzips Inter-

⁵⁹ Vgl.: Pries, *Übergänge ohne Brücken*, S.92f.

⁶⁰ Pries, *ebd.*, S.112

pretierbaren gesprochen werden kann, also ein Wechsel von der Ebene des Verstandes auf jene der Vernunft stattfindet.

Eine besondere Rolle in der Frage nach dem Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen möchte Pries daher dem Erhabenen einräumen, eine Rolle, die ihm offenbar weder von Kant selbst, noch von seinen Interpreten zugestanden worden ist. Neue philosophische Aufmerksamkeit dürfte sich der Begriff des Erhabenen jedenfalls verdienen.

Schlussbemerkungen

Aus den Erörterungen der Kantischen Ansätze und den Diskussionen und Gegenüberstellungen von Argumenten verschiedener Provenienz in den vorangegangenen vier Kapiteln ist deutlich geworden, dass Schönes und Gutes nicht ohne jede Beziehung zueinander gedacht werden können, insbesondere insofern, als das ästhetische Urteil in einem Nahe- bzw. Verwandtschaftsverhältnis zu grundlegenden Aspekten der Sittlichkeit zu verstehen ist.

Jene vier dargelegten Themenbereiche, aus welchen diese Beziehungen zu entwickeln sind, ließen sich sogar noch durch einen weiteren aus der „Kritik der Urteilskraft“ ergänzen: jenem des „Ideals der Schönheit“¹.

(Zur Definition: Ein Ideal, insofern ein solches die „Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“ darstellt, und Idee synonym mit Vernunftbegriff zu verstehen ist, lässt sich für den Geschmack nicht konkret namhaft machen, sondern kann „nur in einzelner Darstellung vorgestellt werden“ und „bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein“², das jeder für sich hervorzubringen hat.)

Kant bezeichnet den Menschen in seiner sittlichen als seiner eigentlichen Bestimmung als das einzig mögliche Ideal des Schönen. Dem geht eine Differenzierung in eine „freie“ und eine „anhängende“ Schönheit voraus: Im Gegensatz zur reinen, freien Schönheit ist die anhängende Schönheit auf einen Begriff und seine Realisierung bezogen – ein Gegenstand gewinnt in diesem Fall dadurch an ästhetischer Qualität, dass er der eigenen, durch einen Begriff vorgegebenen Bestimmung gerecht wird. (Beispiel: Ein Haus kann nicht als schön gelten, solange es den Wesensmerkmalen eines Hauses nicht entspricht.) Jedoch kann von keinem Gegenstand sein vollständiger Zweck angegeben werden, weil seine Relationen zu anderen Gegenständen niemals vollständig definiert sind, weshalb die Erfüllung seiner Bestimmung nie eindeutig ausgesagt zu werden vermag. Einzig beim Menschen ist das anders:

„Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen [...] kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit, unter allen Gegenständen der Welt allein fähig.“³

¹ Vgl.: Kant, Kritik der Urteilskraft, S.149f.

² Kant, ebd., S.150

³ Kant, ebd., S.151

Im Sinne der anhängenden Schönheit bezeichnet Kant die Veranschaulichung des sich selbst sittlich bestimmenden Menschen als Ideal der Schönheit, denn mit der sittlichen Selbstbestimmung wäre die höchste Vollkommenheit erreicht, die, für den Fall dass das ästhetische Urteil auf einen Begriff bezogen wird, einzig das höchste Muster der Schönheit zu sein vermag.

Nur das Erscheinungsbild, die Gestalt (insbesondere das Antlitz) eines dem Sittlich-Guten verpflichteten Menschen vermag das Ideal der Schönheit zu sein. Es geht hier um den „sichtbaren Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen“⁴, der Grundlage für die Beurteilung bzw. für die (künstlerische) Darstellung wird. Bei keinem Gegenstand oder Wesen kann man, will man es ästhetisch beurteilen, so wenig vom Zweck seiner Existenz absehen wie beim Menschen. Seine sittliche Bestimmung bringt sich stets in das Geschmacksurteil mit ein.

Auch der Aspekt des Kantischen Ideals der Schönheit kann also, wie hier noch kurz ergänzend vorgestellt worden ist, hinsichtlich der Beziehung zwischen Schönerem und Gutem geltend gemacht werden.

Durch die vorangegangenen Untersuchungen ist deutlich geworden: Kant trennt in der „Kritik der Urteilskraft“ einerseits Ästhetik und Moral deutlich voneinander ab: Beide verfügen über ein eigenes, voneinander differenziertes Grundprinzip, das je in der menschlichen Vernunft seinen Ursprung hat – die beiden Prinzipien können nicht aufeinander rückgeführt werden. Das Wohlgefallen am Guten ist auf einen Begriff bezogen und rekurriert auf ein bestimmtes Interesse, anders als das interesse- und begriffslose Wohlgefallen beim Schönen. Das Gefühl, das im Zusammenhang mit dem Sittengesetz eine Rolle spielt (die Achtung), besitzt andere Merkmale als jenes, das sich beim ästhetischen Urteil einstellt. (Dem Gefühl kommt bezüglich Kants Sittenlehre, insofern sich diese als Vernunftethik klar von den Gefühlsethiken etwa der englischen Empiristen absetzt, weniger Bedeutung zu als hinsichtlich seiner Ästhetik, wenn man diesen Aspekt in der Morallehre auch keinesfalls vernachlässigen darf).

Andererseits weist Kant, wie in den vier großen Kapiteln dieser Arbeit diskutiert, explizit auf Parallelen und Verbindungen, die zwischen der Ästhetik und der Ethik zu konstatieren sind, hin. Es lässt sich durchaus behaupten, dass auch in Kants Ästhetik jenes Problem zum Ausdruck kommt, das er als die zentrale Frage der Philosophie betrachtet: die Moralität.

⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.154

Kant versucht aufzuweisen, dass die Beschäftigung mit dem Schönen bzw. mit dem Urteil über das Schöne für unser sittliches Selbstverständnis einige Relevanz besitzt. Das bringt freilich nicht mit sich, wie mitunter irrtümlich angenommen wurde, dass die Ästhetik zum Instrument für die Etablierung bzw. Implementierung des Sittlichen gerät. Es bedeutet lediglich, dass die bewusste Auseinandersetzung mit dem Schönen sowohl Geist als auch Gefühl des Menschen in einer Weise beansprucht, die sein Denken und Fühlen auch hinsichtlich der Sittlichkeit zu sensibilisieren bzw. zu leiten vermag. Dieser Effekt stellt sich weder mit Notwendigkeit ein, noch muss er eigens intendiert sein, um wirksam zu werden.

Es sind die Grundlagen des Menschlichen, die vom Schönen wie vom Guten in einer vergleichbaren Weise angesprochen und herausgefordert werden. Dadurch, dass das Schöne anschaulich ist und ein Gefühl der Lust im Menschen auslöst, vermag es in besonderem Maße zu dieser Auseinandersetzung mit den eigenen Möglichkeiten und Bedingungen des Menschseins zu motivieren und dem übersinnlichen und deswegen unanschaulichen, dem Gefühl nicht ganz so verbundenen Sittengesetz in diesem Sinn hilfreich zu sein. Der als rigoros vernünftig geltende Kant hat die Bedeutung des Gefühls und der Anschaulichkeit für den Menschen gewiss nicht unterschätzt.

Der Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten gerecht zu werden, verlangt nach der Anerkennung der Kompetenz des Schönen hinsichtlich einer grundlegenden seelisch-geistigen Entwicklung des Menschen. Auch aus dieser Richtung her ist es wichtig, dass wir uns der Möglichkeiten der Schönheit nicht selbst berauben, indem Natur zerstört und Kunst marginalisiert bzw. auf Unterhaltung reduziert wird. Als Konsequenz aus dem aufgewiesenen Zusammenhang von Schönerm und Guten erscheint eine Positionierung der Bedeutung des Schönen in der Gesellschaft unbedingt als wünschenswert, die seiner Relevanz für individuelle und kollektive Entfaltungsprozesse Rechnung trägt. Wenn dem Natur- und dem Kunstschönen ein angemessener und geeigneter Raum innerhalb einer Gesellschaft gesichert wird, kann erwartet werden, dass die Auseinandersetzung mit dem Schönen (im Sinne des Kantischen Geschmacksurteils) insbesondere auch für die Entwicklung der Sittlichkeit einen Beitrag zu leisten vermag.

Das „Wunder“ Natur begeistert und fasziniert nach wie vor in großem Maße. Dabei ist tatsächlich vor allem der Aspekt der zweckmäßigen Organisation des Lebendigen besonders erstaunlich. Diese Zweckmäßigkeit erscheint zunächst aus einer formalen Richtung gegeben:

wohlgeformt bietet sich uns die Natur in Bezug auf die eigenen Erkenntniskräfte dar. Daran entzündet sich die Lust am Schönen, die auf eine zweckorientierte Wohlgeordnetheit der Natur verweist, innerhalb welcher sich der Mensch (trotz der ursprünglichen Widrigkeiten, die ihm die Natur hinsichtlich der Sicherung seiner unmittelbaren Lebensbedürfnisse entgegenbringt) auf eine bestimmte Weise heimisch fühlen kann: Die Prinzipien jener Ordnung der Natur scheinen unseren eigenen geistigen Prinzipien zu entsprechen, was Sinnhaftigkeit und Motivation unseres Handelns entscheidend zu beeinflussen vermag. Dass Kant die Grundlage der reflektierenden Urteilskraft auf die Natur bzw. auf das Naturschöne bezieht, kann uns darauf hinweisen, dass in einer Welt der Artefakte, also in einer primär technisch gestalteten Umwelt, das Vertrauen in die eigene Handlungskompetenz reduziert wird, insofern eine positive Identifikation mit dem Weltganzen schwieriger fallen dürfte. Das muss zweifellos auch Auswirkungen auf die Sittlichkeit haben. Wenn sich der Mensch, durch sein anhand der Zweckmäßigkeit gebildetes Verständnis des Schönen und der belebten Natur, als Teil eines sinnvollen Ganzen begreifen kann (wofür ihm eine technisierte, kausalmechanisch interpretierte Umwelt nur mehr eingeschränkt Gelegenheit bietet) erhöht sich seine Bereitschaft zu moralischem und verantwortungsvollem Handeln.

Die ästhetische Zugangsweise zur Natur widersetzt sich deren instrumenteller, technisierter Vereinnahmung. Im Geschmacksurteil überwiegt, in Kants eigenen Worten, der „kontemplative“⁵ Charakter: Nicht eine begriffliche Verortung, sondern die Lust an der schönen Form, nicht der dienstbar machende, verdinglichende Zugriff sondern ein (nicht passives) Auf-sich-wirken-Lassen prägen das ästhetische Erleben. Das kommt dem Menschen nicht nur durch eine gewonnene Lust, eine Belebung der Gemütskräfte (Kant), eine Steigerung des Lebensgefühls zugute, sondern auch durch die Möglichkeit einer Positionierung im (teleologisch verstandenen) Naturzusammenhang. Der ästhetische Prozess ist ein nie abgeschlossener, weil sich fortlaufend neue Perspektiven der Weltbetrachtung erschließen, ohne durch einen Begriff fixiert zu werden – der Mannigfaltigkeit wird Raum gegeben.

Kants Ästhetik betont den direkten Zusammenhang des Schönen mit einem Gefühl der Lust und einer positiven Stimulation der Psyche, ebenso wie er der ästhetischen Urteilskraft eine große geistige Kompetenz zuordnet. Er vereint im menschlichen Erleben des Schönen also den sinnlichen Aspekt des Genusses mit dem geistigen Akt der Beurteilung. Kant reklamiert

⁵ Kant, Kritik der Urteilskraft, S.122

bezüglich des Schönen einen Gemeinsinn, weil diese beiden Momente prinzipiell allen Menschen zukommen, alle Menschen grundsätzlich dazu in der Lage sind, Schönes zu beurteilen und zu erfahren. Das impliziert, dass Schönes nicht nur ein gemeinschaftliches (Gefühls-) Erlebnis darstellen kann, sondern auch, dass intersubjektive Verständigung über das Schöne möglich ist – beides ist potentiell gemeinschaftsbildend und kommt damit einem menschlichen Grundbedürfnis entgegen. Dass der Sinn für das Schöne, wie Kant betont, eine die Menschen verbindende Kraft besitzt, und damit eine Chance für das Gelingen der Koexistenz eröffnet, sollte in keiner Zeit übergangen werden.

Freilich muss die Fähigkeit, Schönes zu beurteilen, genauso wie die meisten anderen menschlichen Fähigkeiten auch, erst entwickelt bzw. herangebildet werden, im einzelnen Menschen ebenso wie innerhalb einer Gesellschaft. Ästhetische Erziehung ist ein wichtiges Bildungsgut, auch deshalb, weil dadurch Anlagen im Menschen gefördert werden, die unter Anderem auch seiner sittlichen Verwirklichung förderlich sein können. Wer Schönes beurteilen will, muss in der Lage sein, von privaten Neigungen abzusehen und sein Denken mit jenem der anderen Menschen in Bezug zu setzen (was auch im moralischen Zusammenhang von großer Bedeutung ist). Das heißt freilich nicht, dass das ästhetische Urteil eine Konsens-Frage wäre. Vielmehr ist mit dem Geschmacksurteil dem Menschen die Frage nach einer universellen Vernunft aufgegeben und nicht lediglich die Vermittlung von partikularen Interessen, wie sie in einer Übereinkunft (etwa als Angleichung des eigenen Geschmacks an eine aktuelle Mode) zum Ausdruck kommt. Urteilskraft gipfelt nicht in einer allgemeinen, gesellschaftlichen Meinung (über das, was als schön zu gelten hat), sondern in einer allgemeinen Vernunft, die prinzipiell von allen vernunftbegabten Wesen zu erwarten ist. Auch das macht ihre Vergleichbarkeit mit der Sittlichkeit aus.

Insofern kommt der Urteilskraft tatsächlich eine hohe Kompetenz zu, weshalb es keinesfalls abwegig ist, diese, wie das etwa Hannah Arendt unternimmt, auf mehr (z.B. die Politik oder die Geschichte) als ausschließlich auf das Schöne (in Kunst und Natur) zu beziehen, auch wenn Kant die Urteilskraft nicht explizit auf eine solche Weise weiterführt.

Das Schöne als Symbol für die Sittlichkeit aufzufassen, bedeutet nicht, das Schöne als Veranschaulichung konkreter moralischer Werte zu verwenden, sondern jene angesprochene Kompetenz der Urteilskraft in Bezug zur Sittlichkeit zu setzen: In der Beurteilung des sinnlich gegebenen Schönen realisiere ich eine Fähigkeit des Urteilens und Denkens, die gleichermaßen für moralische Zusammenhänge von großer Bedeutung ist. Man kann formulieren: Das

Schöne wird deshalb (und nur deshalb) als schön betrachtet, weil bei seiner Beurteilung Denkvorgänge Anwendung finden (müssen), die analog zu solchen sind, die wesentlich auch unserem Denken bezüglich des Sittlichen angehören.

Damit ist noch einmal deutlich gemacht: Eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem Schönen hat (auch) Relevanz für die Entwicklung des menschlichen Verständnisses für Moralität, wenn auch kein zwingendes Bedingungsverhältnis herzustellen ist. Das sollte hinsichtlich einer Standortbestimmung der Ästhetik in jeder Gesellschaft berücksichtigt werden.

Dank der modernen Nachrichtenmedien erfahren wir heute mehr denn je von Naturkatastrophen und ähnlichen einschneidenden, offenbar unabwendbaren Ereignissen. Wir sind durch diese Situationen und die übermittelten Bilder, die sich manchmal tief in unserem Bewusstsein festsetzen und gelegentlich auch künstlerisch oder kommerziell weiterverarbeitet werden, nicht nur humanitär und technisch, sondern auch hinsichtlich einer Orientierung unseres Selbstverständnisses herausgefordert. Es gibt keine materiellen Sicherheiten für unsere Existenz, keine geregelten Bahnen für unser Leben. Wir müssen uns selbst bestimmen, immer wieder aufs Neue, auch und besonders in moralischer Hinsicht, nicht zuletzt durch überwältigende, erhabene ästhetische Eindrücke dazu motiviert.

Durch die in dieser Arbeit dargestellten und diskutierten Verbindungslinien zwischen dem Schönen und dem Guten sind weder die Eigenständigkeit der Ästhetik noch die Freiheit der Kunst oder das Naturschöne in seiner Zweckfreiheit gefährdet. Unabweisbar erscheint aber, dass das Schöne bzw. das Bemühen um ein sinnvolles Urteil über das Schöne den menschlichen Geist in einer Weise beschäftigt, die ihn geeignet machen kann, sich auch mit moralischen Problemen in kompetenter Weise auseinanderzusetzen.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: *Das Urteilen*. Piper Verlag, München 1985

Beiner, Ronald: Hannah Arendt über das Urteilen. In: Arendt, Hannah: *Das Urteilen*. Piper Verlag, München 1985

Bickmann, Claudia: Die eingebettete Vernunft in Kants „Kritik der Urteilskraft“. Wechselintegration vereint-entgegengesetzter Sphären. In: Hiltcher, Reinhard u.A. (Hrsg.): *Die Vollen-
dung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“*. Duncker & Humblot, Berlin 2006

Böhme, Gernot: *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999

Bojanowski, Jochen: Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*. Akademie Verlag, Berlin 2008

Bradt, Beate: *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel*. Wilhelm Fink-Verlag, München 1998

Brandt, Reinhard: Von der ästhetischen und logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*. Akademie Verlag, Berlin 2008

Burger, Norbert: Der Knauf vom Stock von Kant. In: Tageszeitung Die Presse/Spectrum, Wien 17.05.2008

Der Brockhaus: *Philosophie*. Brockhaus, Leipzig – Mannheim 2004

Drescher, Wilhelmine: Die ethische Bedeutung des Schönen bei Kant. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 29 (1975)

Felten, Gundula: *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*. Wilhelm Fink Verlag, München 2004

Fenner, Dagmar: *Kunst – jenseits von Gut und Böse?: Kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik*. Francke-Verlag, Basel 2000

Foessel, Michaël: Analytik des Erhabenen. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*. Akademie Verlag, Berlin 2008

Früchtl, Josef: *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil: Eine Rehabilitierung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996

Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik I Wahrheit und Methode*. (Gesammelte Werke Band 1) Mohr, Tübingen 1986

Gamm, Gerhard/Kimmerle, Gerd (Hrsg.): *Ethik und Ästhetik: nachmetaphysische Perspektiven*. Edition Diskord, Tübingen 1990

Hiltscher, Reinhard/Klinger, Stefan/Süß, David (Hrsg.): *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“*. Duncker & Humblot, Berlin 2006

Höffe, Ottfried (Hrsg.): *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*. (Serie: Klassiker Auslegen) Akademie Verlag, Berlin 2008

Höffe, Ottfried: Der Mensch als Endzweck. In: Höffe, Ottfried (Hrsg.): *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*. Akademie Verlag, Berlin 2008

Höffe, Ottfried: Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Höffe, Ottfried (Hrsg.): *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*. Akademie Verlag, Berlin 2008

Kant, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe Band II, Vorkritische Schriften II. Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968

Kant, Immanuel: *Briefwechsel*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1972

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. (Werkausgabe Band III und Band IV) Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1976

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Reclam Verlag, Stuttgart 1976

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. (Werkausgabe Band X) Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1974

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam Verlag, Stuttgart 1961

Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*. (Werkausgabe Band VII) Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften, Frankfurt am Main 1978

Kaulbach, Friedrich: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*. Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 1984

Kohler, Georg: *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung: Beiträge zur Auslegung von Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft"*. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1980

Kulenkampff, Jens (Hrsg.): *Materialien zu Kants >Kritik der Urteilskraft<*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1974

Kulenkampff, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Klostermann, Frankfurt am Main 1994

Leyva, Gustavo: *Die „Analytik des Schönen“ und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Band 529) Peter Lang, Frankfurt am Main u.A. 1997

Marquard, Odo: Kant und die Wende zur Ästhetik. In: Heintel, Erich/Nagl, Ludwig (Hrsg.): *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981

Peña Aguado, María Isabel: *Ästhetik des Erhabenen: Burke, Kant, Adorno, Lyotard*. Passagen-Verlag, Wien 1994

Pieper, Annemarie: Kant und die Methode der Analogie. In: Schönrich, Gerhard/Kato, Yasushi (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften, Frankfurt am Main 1996

Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik*. (Grundkurs Philosophie Band 16) Kohlhammer Urban Taschenbücher, Stuttgart 2008

Pries, Christine: *Übergänge ohne Brücken: Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*. Akademie-Verlag, Berlin 1995

Recki, Birgit, *Ästhetik der Sitten*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt 2001

Schwabe, Karl-Heinz/Thom, Martina (Hrsg.): *Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Academia-Verlag, Sankt Augustin 1993

Scheer, Brigitte: *Einführung in die philosophische Ästhetik*. Primus Verlag, Darmstadt 1997

Teichert, Dieter: *Immanuel Kant: „Kritik der Urteilskraft“*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992

Vossenkuhl, Wilhelm: Schönheit als Symbol der Sittlichkeit – Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant. In: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992)

Wenzel, Christian Helmut: *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*. Walter de Gruyter, Berlin 2000

Wulf, Christoph, u.A. (Hrsg.): *Ethik der Ästhetik*. Akademie Verlag, Berlin 1994

Zusammenfassung

Die Arbeit „Vom Schönen zum Guten“ setzt sich mit möglichen Verbindungswegen, die vom Schönen zum Guten führen, auseinander. Dabei geht es in erster Linie um den Nachweis, dass die Beschäftigung mit dem Schönen bzw. dem ästhetischen Urteilen implizit eine bestimmte Bedeutung für die Moralität des Menschen hat.

Basistext dieser Arbeit ist die „Kritik der Urteilskraft“ von Immanuel Kant, in der ausdrücklich auf Zusammenhänge zwischen dem Schönen und dem Guten hingewiesen wird. Im Wesentlichen geht es dabei um vier Momente, die unter Einbindung ausgewählter Sekundärliteratur diskutiert werden:

- 1.) Das Prinzip der Zweckmäßigkeit: Kant bestimmt jenen Gegenstand als schön, der seiner Form nach zweckmäßig für unser Erkenntnisvermögen ist. Durch die Existenz des Schönen in der Natur wird der Mensch darauf hingewiesen, dass er die Natur so auffassen kann, als wäre sie zweckmäßig eingerichtet. Das bedeutet in Folge, dass sie für die Realisierung menschlicher Zwecke, insbesondere für jene der Sittlichkeit, offen steht, was aufgrund der Trennlinie zwischen theoretischer und praktischer Philosophie nicht selbstverständlich ist.
- 2.) Der „sensus communis“: Bezüglich des Beurteilungsvermögens hinsichtlich des Schönen spricht Kant von einem Gemeinsinn, insofern das für das Erleben des Schönen charakteristische, freie Wechselspiel von Einbildungskraft und Verstand und das daraus resultierende Gefühl der Lust prinzipiell jedem Menschen zukommen kann. Zudem bedarf es für ein ästhetisches Urteil einer „erweiterten Denkungsart“ (Kant), die das eigene Urteil durch Absehen von privaten Bedingungen auf das Denken der anderen Menschen bezieht, um ihm eine bestimmte Allgemeingültigkeit zu sichern. Beide Aspekte können als gemeinschaftsbildend gelten und haben insofern auch moralische Relevanz.
- 3.) Das Schöne als Symbol des sittlich Guten: Im Denken über das Schöne weist Kant analoge Strukturen zu jenem bezüglich des Guten auf, insofern für beide Autonomie, Allgemeingültigkeit, Uneigennützigkeit, Unmittelbarkeit sowie Freiheit bei gleichzeitiger Regelgebundenheit von entscheidender Bedeutung sind. Weil in der Auseinandersetzung mit dem anschaulich gegebenen Schönen Denkprozesse zum Tragen kommen, die in vergleichbarer Weise hinsichtlich der nicht zu veranschaulichenden Vernunftidee der Sittlichkeit eine grundlegende Rolle spielen, vermag das Schöne nicht nur das Gute zu symbolisieren, sondern auch auf dieses einzustimmen.

4.) Das Erhabene: Angesichts sinnlich wahrgenommener, überdimensionierter oder übermächtig erscheinender Phänomene empfindet der Mensch zunächst aufgrund des Scheiterns der Einbildungskraft bezüglich dieser Phänomene Unlust, die sich dadurch in Lust wendet, dass sich das Subjekt der eigenen Befähigung als vernunftbegabtes Wesen, das sich über alle Sinnlichkeit erheben kann, bewusst wird. Nach Kant weist uns die ästhetische Erfahrung des Erhabenen auf die Erhabenheit des eigenen Geistes hin, was primär sittliche Bedeutung hat, insofern die Kernkompetenz der Vernunft den Zusammenhang von Moralität und Freiheit betrifft.

Diese vier Momente der ästhetischen Urteilskraft belegen, dass das Erleben des Schönen für den Bezug zur Moralität Relevanz haben kann, womit aber weder inhaltliche Übereinstimmungen noch ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis ausgesagt sind. Ästhetischen Geschmacks zu haben impliziert eine Konstellation der Vernunft und eine Geisteshaltung, die jener bezüglich des sittlich Guten verwandt ist. Dadurch ist ein Weg vom Schönen zum Guten möglich, was nicht zuletzt zu einem Überdenken der Positionierung des Schönen innerhalb einer Gesellschaft auffordert.

Abstract

"From the beauty to the good" deals with possible connections between beauty and the good. It is primarily to demonstrate that employment with the beauty or the aesthetic judgments has implicitly a certain importance for the morality of man.

Basic text of this work is the "Critique of Judgment" of Immanuel Kant, which refers explicitly to the relationship between the beauty and the good. In essence, it covers four moments that will be discussed with the involvement of selected secondary literature:

1.) The principle of expediency: Kant defines an object as beautiful, if its form is appropriate to our cognitive faculties. Because of the existence of beauty in nature man is pointed out that he can grasp the nature as if it were properly designed. This means in effect that nature is ready for the realization of human purposes, especially for those of morality, which due to the dividing line between theoretical and practical philosophy is not self-evident.

2.) The "common sense": Regarding the assessment of beauty Kant speaks of a *sensus communis*. The characteristic of the experience of beauty, free interplay of forces of knowledge and the resulting feeling of pleasure in principle belongs to every human being. An aesthetic judgment also requires an "enlarged mentality" (Kant): By refraining from private conditions the own judgment is compared with the thinking of other people, to make sure a certain generality. Both aspects can strengthen the cohesion of a community and therefore have moral relevance.

3.) The beauty as a symbol of the moral good: In thinking about beauty Kant discovers similar structures to that on morality. For both autonomy, universality, altruism, immediacy and freedom are crucial. In dealing with beauty thought processes are involved, which in a similar way play a fundamental role concerning the rational idea of morality. Therefore beauty can not only symbolize the good, but can also prepare for this.

4.) The sublime: Facing overwhelming phenomena man first feels pain because of the failure of the forces of knowledge. This pain turns into pleasure because the individual becomes aware of his own qualifications as a rational being who can rise above all the sensuous.

According to Kant the aesthetic experience of the sublime draws attention to the grandeur of the own spirit, which has primary moral significance.

These four moments of the aesthetic judgment validate that the experience of beauty may have relevance for the reference to morality. But that does not mean a mutual dependency. Having aesthetic taste implies a constellation of reason and an attitude that is near to the thinking about morality. This creates a path from the beauty to the good, not at least of which prompts a rethinking of the positioning of beauty within a society.

Lebenslauf

Reiner Reitingner

- 1959 am 28. Februar in Mödling bei Wien geboren
Vater: Dr.techn. Johann Reitingner, Mutter: Eva Reitingner
- 1965 bis 1969 Volksschule in Wien Liesing
- 1969 bis 1975 Sechs Klassen Gymnasium in Wien
- 1975 bis 1977 Sportlehrerausbildung in Wien an der Bundesanstalt für Leibeserziehung, Abschluss als staatlich geprüfter Sportlehrer.
- 1977 bis 1979 Externistenreifepprüfung in Wien
- 1979 bis 1986 Studium der Philosophie, Politikwissenschaft und Sportwissenschaft an der Universität Wien
- Seit 1984 Berufliche Tätigkeit als Sportlehrer bei verschiedenen Institutionen (Schulen, Vereine)
- Seit 1998 Berufliche Tätigkeit auch in der Erwachsenenbildung (Pädagogisches Institut Wien, Volkshochschule)
- 2004 Wiederaufnahme des Studiums der Philosophie an der Universität Wien