

URTEIL UND EROS

Erörterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft

DISSERTATION

zur

Erlangung des Grades

eines

Doktors der Philosophie

der Eberhard - Karls - Universität Tübingen

dem Fachbereich Philosophie

vorgelegt

von

Robert Kudielka

aus

Lindau / Bodensee

Tübingen

1977

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dieter Jähnig

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Bruno Baron v. Freytag Löringhoff

Dekan: Prof. Dr. Bruno Baron v. Freytag Löringhoff

eFBK - Beschluß: 14. 2.1977

Inhaltsverzeichnis

Erläuterung des Themas S. 7

Annäherung: Die Einheit der Urteilskraft

- I. Einleitung S. 12
 - 1. Der Begriff der Urteilskraft S. 12
 - 2. Die Ordnung der Erfahrung S. 15

- II. Vom Prinzip der Zweckmäßigkeit zum Rätsel der Lust S. 19
 - 1. Der Vorwitz der Forschungspraxis S. 19
 - 2. Der Übergang zwischen Natur und Freiheit S. 22
 - 3. Die Zusicherung der Lust S. 28

- III. Zusammenfassung und Vorblick S. 33
 - 1. Das Schöne und die Mannigfalt vom Grunde S. 33
 - 2. Der Zwiespalt in der Einhelligkeit des Grundes:
das Schöne und das Erhabene S. 39

Erste Erörterung: Die Frage nach dem Schönen

- I. Einleitung: Zur Wirkungsgeschichte der
"Kritik der ästh. Urteilskraft" S. 46

1. Das Vorurteil des Subjektivismus und die Objektivität der Wissenschaft	S. 48
2. Das Vorurteil der "Entlastung" und die praktische Bedeutung des Schönen	S. 53
II. Die geschichtlichen Wurzeln des "interesselosen Wohlgefallens"	S. 58
1. Shaftesbury: Die ethische Herkunft des Ästhetischen	S. 58
2. Der Begriff der Kontemplation: θεωρία als Grund von πράξις (Plotin)	S. 63
3. Wider die Einsinnigkeit des Kontemplationsbegriffes: "L'amore" in der Renaissance-Philosophie	S. 67
III. Die Geschichtsmächtigkeit des Eros	S. 73
1. Das Problem des Bezuges selbst: Kants Überwindung des Formalismus	S. 74
A) Der Geschmack als Gehör: Die Inständigkeit des Bezuges	S. 74
B) Der eigene Seinscharakter des Schönen	S. 75

Zweite Erörterung: Das Problem der lebendigen Natur

I. Einleitung	
1. Das Erkennen als Herstellen und die Herstellung des Lebens	S. 82

2. Zum Verfahren (Kant und Aristoteles)	S. 84
II. Der Maßstab des Naturbegriffs	S. 86
III. Die Grenzen des Produktionsprinzips	S. 91
1. Das Problem der Kausalität	S. 91
2. Das Problem der Teleologie	S. 93
3. Das Problem des Zyklusgedankens	S. 95
IV. Der Organismusbegriff	S. 98
1. Der metaphysische Ansatz	S. 99
2. Der transzendente Ansatz	S. 100
3. Die Überschreitung des transzendentalen Ansatzes	S. 102
V. Vom Schatten der Subjektivität	S. 104
1. Das Machbare und sein Widerpart	S. 104
2. Das Vergehen im Hervorgehen	S. 106
3. Nicht-Sein und Dasein	S. 109
Literaturverzeichnis	S. 113
Lebenslauf	S. 129

Erläuterung des Themas

Der Obertitel der Arbeit nennt einen Gegensatz 'Urteil' - philosophisch verstanden: als Ort der Wahrheit - bezeichnet die logische Grundstellung der abendländischen Metaphysik. Der Name 'Eros' beruft eine Gegeninstanz. Die Schwierigkeit, diesen Gegensatz auch nur zu denken, besteht darin, daß die Metaphysik Eros von jeher nach ihrem Maß zugerichtet hat. Das gilt für Platon, der Eros, als einen Mittler zwischen Göttern und Menschen, auf die Anwesenheit der "Idee" hin orientiert, ebenso wie für Freud, der dem philosophischen Naturentwurf des 18. Jahrhunderts verhaftet bleibt, wenn er Eros als "Triebkraft" versteht.

Der Titel 'Urteil und Eros' meint jedoch zugleich einen Zusammenhang. Er wurde innerhalb der Geschichte der klassischen Metaphysik nur ein einziges Mal zum Problem, unverhofft und unter Bedingungen, die scheinbar widriger nicht sein konnten, nämlich im letzten großen Hauptwerk eines Autors, der als der Vernunft- und Moralphilosoph schlechthin ins Allgemeinbewußtsein eingegangen ist: in Kants dritter und abschließender Grundlegung der Subjektivität, der "Kritik der Urteilskraft". Ausgehend von der Frage nach der "Einheit der Erfahrung", entdeckt Kant - fast gegen seinen Willen - im sicheren Haus der Transzendentalphilosophie die leise Spur des flüchtigen Daimon. Das "Gefühl der Lust oder Unlust", heißt es in der Vorrede zur "Kritik der Urteilskraft", sei "das Rätselhafte in dem Prinzip der Urteilskraft" (S. IX). Ein ungeheures Wort - für den Vollender der Aufklärung. Das Rätsel besteht in dem objektiv nicht feststellbaren und dennoch subjektiv verbindlichen, unwillkürlichen und doch nicht zufälligen Zusammenspiel der Erkenntniskräfte, Verstand und Einbildungskraft, das anzeigt, was der Verstand nicht begründen und die Vernunft nur träumen kann - "daß der Mensch in

die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme" (Refl. 1820 a; Akademie-Ausg. Bd. XVI, S. 127). Kant spürt diese "Stimmung" in den verschiedenen Zusammenhängen auf, als ein richtungsweisendes Moment im Fortschritt der Wissenschaften und als einen Stimulus der Praxis überhaupt; er enthüllt ihre tragende Rolle für das Kunstschaffen und sichert ihre heuristische Funktion für die Erforschung der lebendigen Natur. Am klarsten, weil durch keine Absicht gedeckt, tritt die rätselhafte Lust jedoch in den mannigfachen Anwendungen der Schönheit, die Kant mit der berühmten Formel vom "interesselosen Wohlgefallen" befaßt, in Erscheinung. Obwohl mittlerweile ein gängiges Schlagwort, und kein sehr freundliches obendrein, bleibt der Begriff doch uneinholbar für das alltägliche Meinen, denn er behauptet ein Paradox: ein Wohlgefallen, d.i. ein Interesse, das interesselos ist. Die Fügung ist deswegen freilich nicht sinnlos. Sie bringt vielmehr die Widersetzlichkeit der Sache gegenüber dem Prinzip der Subjektivität auf den Begriff.

Die Arbeit unternimmt den Versuch, diesen Gegensatz zu 'erörtern', und zwar in zweierlei Hinsicht. Einerseits geht es durchweg um eine Erörterung der "Kritik der Urteilskraft" im ganzen, d.h. um den systematischen Ort, von dem aus Kant die drei hervorragenden Chiffren des Rätsels - die Lust zum Handeln, die ästhetische Lust und die innere Stimmigkeit des Lebendigen - in den Blick bringt. Dieser Ort ist bestimmt durch das Gebot der Autonomie und dessen Entfaltung in den entgegengesetzten Gebieten von Theorie und Praxis: Wahrheit fordert Selbstgewissheit, Freiheit heißt Selbstbestimmung. Im , Übergang zu den gen. drei Phänomenen wird jeweils die Grenze der Gebiete sichtbar, und damit die Problematik des herrschenden Gebots. - Daraus ergab sich, andererseits, die Notwendigkeit, den geschichtlichen Ort eben jener Themen zu ermitteln, die vom Grunde der Subjektivität her nicht sichergestellt werden können. Die Dechiffrierung erfolgt schrittweise, in einer historischen Distanzierung, die um der Klärung der Sache willen zunehmend weiter auszuholen gehalten

war. Zunächst mußte das Vermögen der Urteilskraft aus dem toten Winkel der Anthropologie, in den es durch Kants Begründung der endlichen Subjektivität zu rücken droht, befreit und in seiner Geschichtlichkeit aufgewiesen werden: -als ein Geschick, das durch die logische Konsolidierung des abendländischen Denkens überhaupt erst problematisch wird (*Annäherung*). Sodann war die Herkunft von Kants ästhetischer Problematik aus einer ethischen Kontroverse, die durch den Einfluß Descartes' auf die Gesellschaftstheorie des 17. Jahrhunderts hervorgerufen wurde, zu rekonstruieren (*Erste Erörterung*). Schließlich galt es die Konfrontation von Kants Begriff der organischen Natur mit der "Physik" des Aristoteles zu wagen, um den blinden Fleck der Subjektivität kenntlich zu machen: den Schatten der Vergänglichkeit, durch den die helle Lust, von der die dritte Kritik handelt, erst die gehörige Farbe empfängt (*Zweite Erörterung*).

Im Zuge dieser Auseinandersetzung rückt die eigentümliche Zwischenstellung der "Kritik der Urteilskraft" in den Blickpunkt. Kant bringt zum letzten Mal, sozusagen bereits in den Stansen der kritischen Vernunft, eine Welt zur Sprache, die mit ihm - und nicht zuletzt: *durch* ihn - der Vergangenheit anheimfiel. Die maßgeblichen Vorbehalte des Buches haben für das moderne Denken ihre Selbstverständlichkeit verloren. Das Staunen vor dem Rätsel, daß Freiheit *wirklich* sein kann, mutet antiquiert an; die Kunstwissenschaft hat andere Interessen, als im Aufgang des Schönen innezuhalten; und die Verbeugung vor der Unergründlichkeit des Lebens scheint durch den Fortschritt der Wissenschaften hinfällig geworden. Aber der Blick zurück ist nur der eine Aspekt der Zwischenstellung von Kants letztem Hauptwerk. Die "Kritik der Urteilskraft" hält nicht nur fest, was bereits im Vergehen begriffen ist; sie rettet darüber hinaus, indem sie die verfallenden Verbindlichkeiten in den Freibrief der Subjektivität überträgt, die Essenz des Gewesenen in unsere Zeit. Die Auffassung der Dinge, die Kant lehrt, mag in vielem nicht mehr nachvollziehbar sein; aber die Gegend, in die er philosophie-

rend vorstößt, verheißt eine Aufgabe, die das zeitgenössische Denken erst noch erwartet. Dieser ausstehenden Dimension der "Kritik der Urteilskraft" sind die Schlußbemerkungen der einzelnen Abschnitte gewidmet.

Um der Übersichtlichkeit der Darstellung willen wurde auf ausführliche Literaturangaben, Fußnoten und Anmerkungen im Text verzichtet. Die drei Hauptwerke Kants werden unter Siglen angeführt: *KrV* für "Kritik der reinen Vernunft", *KpV* für "Kritik der praktischen Vernunft" und *KU* für "Kritik der Urteilskraft". Der Text wird nach den allgemein zugänglichen Ausgaben der 'Philosophischen Bibliothek' (Bd. 37 a, 38, 39 a), Meiner-Verlag Hamburg, zitiert; die Seitenangaben folgen der dort aufgeführten Originalpaginierung. Lediglich für die unveröffentlichte Erste Einleitung in die "Kritik der Urteilskraft" wurde Bd. V der Weischedel-Ausgabe herangezogen. Bei allen übrigen Werken Kants wurde auf die sog. Akademie-Ausgabe zurückgegriffen (Sigle: *AA*). - Zitate anderer Autoren werden im Text zunächst nur durch kurze Hinweise belegt. Den ausführlichen Nachweis erbringt dann das fortlaufende Literaturverzeichnis im Anhang.

Annäherung

Die Einheit der Urteilskraft

I. Einleitung

1. Der Begriff der Urteilskraft

Der Titel "Kritik der Urteilskraft" weckt eine Vorstellung. Kants letztes Hauptwerk, so scheint es, begründet das Vermögen zu urteilen. Aber weit gefehlt. Die dritte Kritik handelt gerade von solchen Urteilen, die, streng genommen, gar keine Urteile sind. Der erste Teil, die

"Kritik der ästhetischen Urteilskraft", führt den Nachweis, daß das Geschmacksurteil allgemeine Zustimmung fordert, ohne diesen Anspruch objektiv einlösen zu können. Der zweite Teil, die "Kritik der teleologischen Urteilskraft", macht deutlich, warum teleologische Aussagen über die Natur, wie unerlässlich sie auch sein mögen, allenfalls eine heuristische Bedeutung haben.

Die Diskussion, was ein Urteil sei, war mit der "Kritik der reinen Vernunft" im Grunde bereits abgeschlossen. Dort hatte Kant die grundlegende Definition der Urteilskraft gegeben: Urteilskraft ist "das Vermögen, unter Regeln zu *subsumieren*, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht" (B 171). Urteilen heißt für Kant: die in der Einbildungskraft gegebene Mannigfalt der Anschauung unter die Einheit des Verstandes bringen. Die "Kritik der Urteilskraft" variiert lediglich die Terminologie dieser Bestimmung: "Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (KU XXV).

Trotzdem hat der Titel "Kritik der Urteilskraft" seine Berechtigung. Denn gerade an der durch die Sache provozierten Unmöglichkeit, ein allgemeines und objektives Urteil zu fällen, zeigt sich, welcher Art die Fähigkeit ist, ein Urteil zu fassen. Solange der Verstand sichere Be-

griffe vorliefert, unter die sich das Besondere subsumieren läßt, bleibt der Akt des Urteilens als unauffälliger Mechanismus im Hintergrund. In dem Augenblick aber, da solche Regeln für die empirische Mannigfalt erst gesucht werden müssen, tritt die Eigenart des Urteilsvollzuges ans Licht. Ästhetische und teleologische Aussagen sind lediglich *der Tendenz* nach Urteile; und es ist diese formale Tendenz *zum* Urteil, die das Vermögen enthüllt, *von* dem Urteile konstituiert werden.

Die freischwebende, von keiner Subsumptionsregel geleitete Aktivität des Erkenntnisvermögens heißt bei Kant *Reflektieren*. "*Reflektieren* (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit anderen, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten" (KU, 1. Einl., S. 188). Reflexion ist das Vermögen, Zusammenhänge zu stiften, sowohl unter den gegebenen Vorstellungen als insbesondere zwischen der Mannigfalt der Anschauung und der Einheit des Begriffs. Reflexion bringt System in die Dinge; sie setzt voraus, "daß die Natur auch in-Anscheidung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse unserer Urteilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns faßliche Gleichförmigkeit beobachtet habe" (a.a.O., S. 190). Das Verfahren der reflektierenden Urteilskraft setzt den Maßstab, nach dem die Phänomene bestimmt werden. Kant nennt diesen Maßstab das *Prinzip der Zweckmäßigkeit*.

Das Vermögen, Erfahrungen "zu vergleichen und zusammen zu halten", scheint ein Talent, eine Naturgabe, die, anders als der Verstand, nicht durch Studium erworben werden kann: "... so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung, durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will" (KrV B 172). Kant nennt die Urteilskraft daher auch den "Mutterwitz" und geht in der Ersten Einleitung sogar soweit, daß er die Kraft der Reflexion

auch den Tieren zuschreibt.

Die reflektierende Urteilskraft scheint somit *natürlicher* als Verstand und Vernunft. Aber die verbreitete Meinung, mit der dritten Kritik befinde sich Kant auf dem Wege zur Anthropologie, verfehlt das Problem bereits im Ansatz. Denn die Urteilskraft ist zugleich, darin liegt die latente Beunruhigung für die Transzendentalphilosophie, weitaus *künstlicher* als Verstand und Vernunft. In der "Kritik der reinen Vernunft" muß man noch sehr genau hinhören, um beide Nuancen mitzubekommen, wenn Kant erklärt, Urteilskraft sei ein Talent, "welches garnicht belehrt, sondern nur geübt sein will". In der dritten Kritik hingegen vermag selbst Kants betontes Interesse am "Prinzip" nicht mehr zu verhehlen, daß Urteilskraft nicht eigentlich eine "Kraft" ist, sondern etwas weitaus Ungelegeneres - ein *Geschick*.

Die transzendentalen Grundsätze des Verstandes und die Ideen der Vernunft besitzen für Kant eine merkwürdig naturhafte Gegebenheit. Geschmacksurteile jedoch wollen erarbeitet sein, wenn je sie einen Anspruch auf Verbindlichkeit erheben wollen. Und es ist eine überaus künstliche Reflexion, von weither geschichtlich vermittelt, wenn Kant das Wesen einer Pflanze am Maßstab der Subjektivität mißt. Die Erste Einleitung läßt keinen Zweifel aufkommen: "Die reflektierende Urteilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern *technisch*, nicht gleichsam bloß mechanisch, wie (ein) Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern *künstlich*, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Prinzip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem System." (1. Einl., S. 190)

Natürlicher als die intellektuellen Vermögen, und doch zugleich künstlicher - es ist ein explosives Problem, das Kant in der "Kritik der Urteilskraft" in Angriff nimmt. Harte Fügungen wie "empirisches System", "Technik der Natur", "Lust der Reflexion" oder "interesseloses Wohlgefallen" lassen erkennen, daß die Architektur der Transzendentalphilosophie leise bebt. Denn was Kant da am Ende seines kritischen Geschäfts in den Blick bekommt, ist das Problem der Vermittlung von Natur und Freiheit.

Es nimmt daher nicht Wunder, wenn die beiden zentralen Themen, von denen die "Kritik der Urteilskraft" handelt, *schöne Kunst* und *organische Natur*, genau in jenem Konfinium von Natur und Kunst angesiedelt sind, das, ins Subjektive gewendet, die Eigenart der Urteilskraft ausmacht. Schöne Kunst ist eine Kunst, die so unerzwingbar und selbstgenügsam ist, wie die Natur selbst; und organische Natur ist eine Natur, die so zweckmäßig organisiert scheint, wie ein Kunstwerk.

2. Die Ordnung der Erfahrung

Trotz dieser Anknüpfungspunkte ist die *Einheit* der dritten Kritik schon früh ins Zwielficht gerückt. Schopenhauer rügte die "barocke Vereinigung der Erkenntnis des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in e i n Erkenntnisvermögen, U r t h e i l s k r a f t genannt". Die Einheit des Buches war ihm bereits nicht mehr verständlich, er betrachtete sie als die Schrulle eines Greises: "Mit diesen drei Erkenntniskräften, Vernunft, Urtheilskraft und Verstand, werden nachher mancherlei symmetrisch-architektonische Belustigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in diesem Buch sich vielfältig zeigt ..." (Die Welt als Wille und Vorstellung I, Anhang, S. 630) .

Die Kantforschung hat sich diesem Verdikt stillschweigend angeschlossen. Die Frage nach der Einheit der dritten Kritik steht nicht zur Debatte. Man ignoriert dieses Problem, indem man die "Kritik der Urteilskraft", gegen Kant, als ein Depot von Einzelanalysen betrachtet, aus dem man einige schlagende Argumente beziehen kann, sei es für den Vitalismusstreit in der Biologie oder für das Formalismusproblem in der Ästhetik. Oder man sucht, gut neukantianisch, das Problem der Einheit einfach dadurch hinwegzuerklären, daß man die erkenntnistheoretische Erörterung des Prinzips der Zweckmäßigkeit als das leitende, die Diversität der Sachbereiche übergreifende Interesse auffaßt.

Beide Ansätze bleiben jedoch hinter dem Anspruch des Werkes zurück. Die Fixierung auf 'Ästhetik' und 'Biologie' unterstellt, geblendet durch ein fachwissenschaftliches Vorverständnis, daß Kant mit seinem letzten Hauptwerk zwei damals noch unreife Wissenschaften begründen wollte. Aber Wissenschaftstheorie ist sowenig Kants Metier wie Erkenntnistheorie. Zugegeben, das Prinzip der Urteilskraft ist das Dach, das die beiden Hauptteile des Buches überspannt. Aber das Fundament ist doch der vielbeschworene "Boden der Erfahrung", auf dem Kant gerade hier noch einmal seine Kunst beweist, in methodisch ungesichertes Gelände vorzustößen. Die Frage nach der Einheit der dritten Kritik ist nicht zu umgehen, wenn je Kants eigene Intention, wie sie in den beiden Einleitungen hervortritt, ernst genommen werden soll.

Allein die Frage, warum Kant Ästhetik und Biologie - und darüber hinaus mancherlei Probleme zwischen Gott und dem berühmten Grashalm - in einem einzigen Buch zusammengefaßt hat, ist vorschnell und in dieser Form garnicht zu beantworten. Denn nicht in der Tatsache, daß gerade *diese* Bereiche zusammengestellt werden, liegt das Merkwürdige der "Kritik der Urteilskraft", sondern, grund-

sätzlicher, darin, daß überhaupt das Problem der *Regionalität des Seienden* innerhalb von Kants Denken auftaucht. Die "Kritik der reinen Vernunft" und die "Kritik der praktischen Vernunft" handeln zwar auch von verschiedenen Gebieten, vom Gebiet der Natur und vom Gebiet der Freiheit; aber Gebiet und Bereich bedeuten für Kant keineswegs dasselbe. Der Boden der Erfahrung läßt sich in verschiedene Bereiche aufteilen; ein Gebiet hingegen ist der Boden der Erfahrung insgesamt, sofern er unter einem bestimmten Gebot steht. Verschiedene Bereiche mit dem gleichen Terrain sind ein Widersinn, verschiedene Gebiete auf dem nämlichen Boden für Kant jedoch die Regel. "Verstand und Vernunft haben ... zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn sowenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur" (KU XVIII).

Eine Naturwissenschaft, die sich allein auf die transzendentalen Grundsätze des reinen Verstandes stützen wollte, wäre indes so hilflos wie eine Legislative ohne Arm: sie bliebe außer Reichweite der Empirie. Das Kausalgesetz und der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz bestimmen zwar das Gebiet der klassischen Naturwissenschaft, aber ein Forschungsbereich ist damit noch lange nicht konstituiert. Für die Praxis ist nämlich nicht die Kausalität das Entscheidende, sondern der regionale Unterschied zwischen einer chemischen Reaktion und der mechanischen Hebelwirkung. "Der Verstand ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte; aber er bedarf doch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Anschauung seiner zufällig sind" (KU XXXV). Eine solche Ordnung der Natur in ihrer empirischen Mannigfalt muß die Forschung voraus-

setzen, weil sonst, wie Kant ausdrücklich festhält, "kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde ..." (a.a.O.). Das Problem also, bei dem die "Kritik der Urteilskraft" ansetzt, ist das der *Forschungspraxis*: Nach welchem Prinzip schickt sich die Wissenschaft in das "Labyrinth der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze" (1. Einl., S. 190)?

II. Vom Prinzip der Zweckmäßigkeit zum Rätsel der Lust

1. Der Vorwitz der Forschungspraxis

Kant stellt die Frage nach der Kompatibilität der Erfahrung im Angesicht der bängigen Möglichkeit, daß die Natur, was die empirische Verschiedenartigkeit ihrer Gesetze und Erscheinungsformen angeht, ja durchaus ein "rohes chaotisches Aggregat" (1. Einl, S. 186) sein könnte. Eine solche Annahme, obwohl an sich nie ganz auszuschließen, ist für die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis jedoch abwegig; denn hier gilt, daß die Einheit der Natur in ihren empirischen Gesetzen ein unabdingbares Postulat für die Einheit der Erfahrung ist. "Also ist es eine subjektiv-notwendige.

transzendente *Voraussetzung*, daß jene besorgliche grenzenlose Ungleichartigkeit empirischer Gesetze und Heterogenität der Naturformen der Natur nicht zukommen, vielmehr sie sich, durch die Affinität der besonderen Gesetze unter allgemeinere, zu einer Erfahrung, als einem empirischen System, qualifiziere" (a.a.O.).

Die Vorstellung der Natur als "System" ist kein objektiv-allgemeingültiger Grundsatz, da es nicht in der Zuständigkeit des Verstandes liegt, der empirischen Mannigfalt eine solche Ordnung vorzuschreiben; ergo muß die Urteilskraft, als reflektierende, sich diesen Begriff selbst geben. Weit entfernt, die Natur in ihrer Objektivität zu bestimmen, macht sie lediglich für sich selbst, um den Zusammenhang einer Erfahrung überhaupt zu ermöglichen, die Voraussetzung, daß die diversen Gegensätze der Erfahrung innerhalb einer überschaubaren Ordnung begegnen. Diese transzendente Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft nennt Kant das "Prinzip der Zweckmäßigkeit in ihrer Mannigfaltigkeit" (KU XXXVIII).

Um die Verbindlichkeit dieses Prinzips einzusehen, ist es hilfreich, sich die Selbstverständlichkeit klar zu machen, mit der die Forschung immer schon danach verfährt. Kant hat bei der transzendentalen Begründung des Prinzips der Zweckmäßigkeit natürlich eine bestimmte wissenschaftliche Praxis vor Augen. Nichts anderes nämlich als das Verfahren der *Klassifikation* steht hier zur Begründung an. Die klassische Physik z.B., für Kant gewöhnlich das Vorbild von Wissenschaft schlechthin, klassifiziert die empirischen Gesetze und die ihnen zugehörigen Erscheinungsformen als dynamische, akustische und optische. Oder, um das, Musterbeispiel des 18. Jahrhunderts zu nehmen: die klassifizierende Biologie Carl von Linnés. Kant merkt am Ende des vierten Abschnitts der unveröffentlichten Ersten Einleitung - "Von der Erfahrung als einem System für die Urteilskraft" - handschriftlich an:

"... NB konnte wohl Linnäus hoffen, ein System der Natur zu entwerfen, wenn er hätte besorgen müssen, daß, wenn er einen Stein fand, den er Granit nannte, dieser von jedem anderen., der doch ebenso aussah, seiner inneren Beschaffenheit nach unterschieden sein dürfte und er also immer nur einzelne für den Verstand gleichsam isolierte Dinge nie aber eine Klasse derselben, die unter Gattungs- und Artbegriffe gebracht werden könnte, anzutreffen hoffen dürfte" (Weischedel - Ausgabe Bd. V, S. 192, Anm. 1).

Das Verfahren der Klassifikation bestimmt, streng genommen, nichts an der Natur selbst; die Klassen sind regionale Einteilungen, welche die Wissenschaft für sich selbst vornimmt, um eine systematische Erforschung der empirischen Spezifikationen der allgemeinen Naturgesetze zu ermöglichen. Nach Maßgabe unseres Verstandes zufällig, sind sie jedoch keineswegs willkürlich; sie gründen vielmehr in einem einheitlichen Vorgriff auf die Erfahrung, der weder der Empirie selbst entnommen noch gegen sie durchgesetzt werden kann. Die empirische

Forschungsabsicht wäre niemals imstande, "die ganze Natur nach ihren empirischen Verschiedenheiten zu klassifizieren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur spezifiziere selbst ihre transzendente [n] Gesetze nach irgendeinem Prinzip" (1. Einl., S. 192). Um als Wissenschaft *praktisch* werden zu können, muß die Forschung ein "Gesetz der Spezifikation der Natur" (KU XXXVII) annehmen, aber damit ihre Praxis *wissenschaftlich* bleibt, muß sie dieses Gesetz allein auf sich selbst beschränken. "Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte" (KU XXVII). Das heißt, die Empirie ist so zu denken, als ob sie für die Technik der Forschung, zum Besonderen das Allgemeine zu finden, durch eine "Technik der Natur" (1. Einl., S. 181, 190, 192) zweckmäßig zugerichtet sei. Die Reflexion auf die empirische Form der Natur faßt diese nach der Form der Reflexion: das Verfahren der Forschung formiert a priori die Verfassung ihres Themas.

Für die Frage nach der Einheit der "Kritik der Urteilskraft" scheinen solche szientifischen Überlegungen, wie sie zumal den Gedankengang der ersten Einleitung kennzeichnen, zunächst wenig herzugeben; im Gegenteil, der ausgesprochen wissenschaftstheoretische Ansatz scheint den Graben zwischen Ästhetik und Biologie sogar noch zu vertiefen. Denn der Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Prinzip der Forschung und den besonderen Gegenständen der Wissenschaft vom Leben ist offenkundig. Für die

biologische Forschung ist die Idee einer "Technik der Natur" die *conditio sine qua non*; hat sie es doch mit Objekten zu tun, die allem Anschein nach garnicht anders gedacht werden können, als zweckmäßig organisiert. Das empirische Material, das Kant aus der zeitgenössischen Biologie zur Verfügung stand, mag äußerst dürftig gewesen sein; gleichwohl ist aus seinen Überlegungen im Umriß bereits ersichtlich, warum 150 Jahr später die Biologie zur maßgeblichen Wissenschaft avancieren sollte: weil die Technik der Forschung hier in der Technik ihrer Gegenstände sich selbst begegnet. Die "Kritik der Urteilskraft" ließe sich also sehr wohl als eine programmatische Skizze der modernen Forschungspraxis verstehen, wenn Kant ihr nicht noch einen ästhetischen Teil zugeordnet hätte - mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß dieser das "wichtigste Stück" des ganzen Unternehmens sei (KU VIII).

2. Der Übergang zwischen Natur und Freiheit

Die zentrale Stellung der Ästhetik innerhalb einer Untersuchung, die nach den Bedingungen der Möglichkeit von Forschung zu fragen scheint, ist in der Tat das Grundproblem der "Kritik der Urteilskraft"; viel eher nämlich hätte man, aufgrund der szientifischen Überlegungen, die Biologie in dieser Schlüsselstellung erwartet. Der Primat der Ästhetik hingegen deutet, rein äußerlich schon, darauf hin, daß Wissenschaftstheorie allein offenbar nicht zureicht, um die Forschungspraxis zu begründen. Und in der TA ist Kants Ansatz, so überholt er im einzelnen auch sein mag, den reinen Wissenschaftstheorien insofern überlegen, als er das Problem der Forschung von vornherein als ein Problem der *Praxis* in den Blick bringt.

Kant hat gesehen, daß die Praxis der Forschung nicht auf ein Anwendungsproblem zu reduzieren ist, das man, wenn nur die Axiome oder Basissätze gehörig geklärt sind, auf technische oder pragmatische Weise lösen könnte. Der Vorgriff auf die Erfahrung ist nicht bloß instrumental - dergestalt, daß die Urteilskraft die Empirie irgendwie zurichtet, um die Anwendung der allgemeinen Gesetze des Verstandes zu ermöglichen. Der systematische Vorgriff ist vielmehr ein Übergriff vom Gebiet der Natur auf das der Freiheit, d.h. - das Wort so streng gesetzt, wie Kant es hört: er ist *moralischer* Natur. Nichts auf dem Gebiete der Natur selbst, weder die Gebote des Verstandes noch der Boden der Erfahrung, berechtigt uns, sie als ein geordnetes Reich von empirischen Gesetzmässigkeiten anzusehen. Trotzdem ist es, wie Kant sagt, "ein Geheiß unserer Urteilskraft, nach dem Prinzip der Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen zu verfahren ...".(KU CLII). Was aber heißt die Forschung, so und nicht anders zu verfahren? Woher nehmen wir die *Zuversicht*, daß die Natur ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit "für unser Erkenntnisvermögen" spezifiziert haben könnte (KU XXXVII)?

Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten, endgültigen Einleitung in die "Kritik der Urteilskraft" besteht hauptsächlich darin, daß jene ausführlich die szientifische Frage des. Übergangs vom allgemeinen Naturbegriff zu den besonderen empirischen Gesetzen diskutiert, diese hingegen das darin implizierte ontologische Problem des Übergangs vom Gebiet der Natur zum Gebiet der Freiheit systematisch zu fassen sucht. Anscheinend hat Kant die Einsicht, daß der Übergang von der (Theorie zur Praxis eher ein Problem der moralischen Zuwendung denn der technischen Anwendung ist, nur zögernd in ihrer ganzen Tragweite zu entfalten gewagt. Verwundern sollte das nicht, denn die Idee des Brückenschlags zwischen Natur und Freiheit rührt an die Grundfesten der

Kantischen Philosophie.

Nach den beiden vorangegangenen Kritiken stand immerhin soviel fest, "daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekte ... als Ding an sich verschaffen kann" (KU XIX). Der menschliche Verstand kann nur insoweit zu gesicherter Erkenntnis gelangen, wie er eingelassen in die Schranken der Sinnlichkeit bleibt; er darf sich nicht anmaßen, die Dinge an sich zu bestimmen, sondern muß sie, als Gegenstände der Erfahrung, jeweils in der Anschauung vor sich bringen. Umgekehrt kann die Freiheit, gerade weil sich durch sie nur die Vernunft an sich selbst bestimmt, niemals Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis werden; sie bezieht sich nur insofern auf den Boden der Erfahrung, als jedes vernünftige Wesen angehalten ist, ihr dort Geltung zu verschaffen.

Die moralische Praxis ist, der "Kritik der praktischen Vernunft" zufolge, mit der theoretischen Naturerkenntnis allein dadurch vermittelt, daß es der praktischen Urteilskraft zusteht, "die N a t u r der S i n n e n w e l t a l s T y p u s einer i n t e l l i g i b e l e n N a t u r zu brauchen" (KpV 124), d.h. mit der Freiheit formal wie mit einem Naturgesetz zu verfahren. "Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest?" (KpV 122).

In der "Kritik der Urteilskraft" nun droht die sorgsam abgesicherte Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit, Kants vornehmstes Interesse, ins Zwielficht zu geraten. Denn das der reflektierenden Urteilskraft eigene Prinzip der Zweckmäßigkeit sanktioniert, wenn auch nur zum Zweck der Forschung selbst, einen Übergriff des theoretischen Erkenntnisvermögens von der Sinnenwelt auf eine übersinnliche Ordnung. Mit dem Begriff des allgemeingültigen Naturgesetzes hatte die Theorie bislang allenfalls den Typus für eine Praxis, aus Freiheit vorgestreckt; mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit aber nimmt sich jetzt die Praxis die Freiheit, das intelligible Substrat der Natur selbst für die Theorie bestimmbar zu machen.

Die "Kritik der Urteilskraft" bringt so die grundlegende Asymmetrie von Kants System ans Licht: die Natur kann zu einem Problem der Freiheit werden, doch daß die Freiheit zu einem Problem der Natur würde - undenkbar. Kant hat daher auch sofort erkannt, daß sich der Übergang von der Theorie zur Praxis, wie ihn die Forschung erfordert, nicht durch Theorie, sondern nur aus der Praxis begründen läßt- Der Vorgriff der Forschung auf einen empirischen Sinnzusammenhang ist ja nur eine - wenn auch methodisch meist verdeckte - Version des Vorschusses, aus dem das Handeln überhaupt lebt; mit anderen Worten: Forschung ist geschichtliches Handeln. Freiheit mag theoretisch immer nur als Freiheit *vom* Naturgesetz bestimmbar sein; nichtsdestoweniger brächte praktisch niemand den Mut zur Freiheit auf, wenn die Kluft zwischen Natur und Freiheit als ein Abgrund erschiene, der die Verwirklichung der Freiheit prinzipiell verhinderte, sei es, daß er sie von vornherein abwies, oder ihr jede Aussicht auf Bestand benähme. Ephemere Willensbekundungen sind nicht moralisch, und eine absurde Welt wäre der Tod der Praxis.

Der Gegensatz zwischen Natur und Freiheit kann, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, kein ausschließlicher sein: "Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, ... gleich als ob es soviel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so s o l l doch diese auf jene einen Einfluß haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme" (KU XIX - XX). Der Mut zum Handeln und die Zuversicht, aus Freiheit bestehen zu können, einerlei, ob in der moralischen Entscheidung oder im Systementwurf der Forschung, sind offenbar nur zu erklären, wenn zwischen dem, was *ist*, und dem, was sein *soll*, ein Übergang auf der Basis des Vertrauens, daß Freiheit *möglich* sei, angenommen wird. Die Frage nach dem Grund der Möglichkeit des Übergangs zwischen Theorie und Praxis wandelt sich so zu der Frage nach der Einheit des Grundes von Natur und Freiheit.

Die Frage stellen, heißt für Kant, ein Postulat aufstellen: "Also", folgert er, "muß es doch einen Grund der E i n h e i t des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben ..." (KU XX). Aber worauf stützt sich dieses Postulat? Offenbar weder auf eine theoretische *Einsicht* - denn es fordert mehr, als der Verstand in der Sinnenwelt einzulösen vermag; noch auf eine praktische *Aussicht* - denn es verspricht mehr, als die Vernunft von der Natur erwarten darf. Durch die Forderung, daß es einen "Grund der E i n h e i t" geben müsse, erklärt der Urteilende nichts an den Dingen

selbst; er erklärt dadurch nur seine eigene *Absicht*, im Vertrauen auf diese Möglichkeit der Freiheit Realität zu verschaffen, und das heißt u.a.: die Natur als eine zweckmäßige Ordnung zu erforschen.

Die Einschränkung auf die reflektierende Urteilskraft beantwortet jedoch die Frage, worauf sich die Annahme eines einheitlichen Grundes stütze, nur unzureichend - sie verschiebt sie allenfalls. Zugegeben, es gibt keinen objektiven Grund für eine solche Voraussetzung; nichtsdestoweniger exponiert sich das Subjekt nicht völlig grundlos: keine Absicht ohne *Zuversicht*. Mut, Vertrauen, Zuversicht - diese Grundbefindlichkeiten, die sich unwillkürlich aufdrängen, wenn von der Urteilskraft die Rede ist - gehören für Kant indes nicht, wie die Urteilskraft selbst, zur Familie der Erkenntnisvermögen, sondern in die Gruppe der Gemütskräfte, genau genommen: zum Gefühl der Lust oder Unlust.

In Kants System der Gemütskräfte nimmt dieses Gefühl dieselbe Mittelstellung ein, nämlich zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, wie in der Ordnung der oberen Erkenntnisvermögen die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft. Da nun die Erkenntnis unter dem Gesetz des Verstandes, der Wille aber unter dem Gebot der Vernunft steht, schließt Kant per analogiam, daß sich das Geheiß der Urteilskraft, nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen zu verfahren, auf das Gefühl der Lust oder Unlust beziehen müsse. Angenommen also, die Absicht der Urteilskraft, System in die Mannigfalt der empirischen Erkenntnis zu bringen, beziehe sich auf das Gefühl der Lust oder Unlust, dann ergibt sich eine unerwartet einfache Antwort auf die Frage nach dem Grund der Zuversicht in die Möglichkeit des Übergangs von der Freiheit zur Natur: "Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und ist die Bedingung der ersteren eine Vorstellung

a priori wie hier eine Vorstellung für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt ..." (KU XXXIX).

Die systematische Überlegung macht deutlich, wie angebracht es ist, Kants "symmetrisch-architektonische Belustigungen" ernst zu nehmen. Denn der scheinbar so formale Gedankengang enthält nichts geringeres als die sehr konkrete Behauptung, daß der *Grund* für die Zuversicht der Forschung die Lust am *Erfolg* ihrer Absichten sei - unbeschadet der Tatsache, daß sich über jeden ausgewachsenen Forschungsbetrieb irgendwann der Flor der Askese zu senken beginnt. "Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abteilungen in Gattungen und Arten ... keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnis vermischt und nicht mehr bemerkt worden" (KU XL).

3. Die Zusicherung der Lust

Der Verdacht, Kant wolle die Forschung auf die *Befriedigung* irgendeiner Lust zurückführen, ist freilich ganz und gar unbegründet; die Lust, von der hier die Rede ist, wird durch die Erfüllung der systematischen Absicht keineswegs befriedigt, sondern, im Gegenteil, gerade erst *geweckt*. Mehr noch, einmal hervorgerufen ist diese Lust prinzipiell unstillbar, da sie - im Gegensatz zum Erkenntnis- und Begehrungsvermögen - kein Objekt hat, sondern die Bestimmung der Objekte durch den Verstand allenfalls, wie Kant sagt, *begleitet*, als Indiz für die grundsätzliche, wiewohl unbestimmte Übereinstimmung von Verstand und Einbildungskraft. Das Gefühl der Lust zeigt

an, daß die Proportion zwischen der durch den Verstand geforderten Einheit der Erfahrung und der durch die Einbildungskraft gegebenen Mannigfalt der Anschauung *stimmt*, mehr nicht; kurzum, die Lust enthüllt das schlechthin Selbstverständliche, nämlich, mit Kants eigenen Worten, "daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme" (Refl. 1820 a; AA Bd. XVI, S. 127). Wir empfinden diese Stimmung jedoch nur als Lust, weil sie zugleich das Allerrätselhafteste ist, ständig überdeckt durch die Anstrengung, die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Gegenstand allererst herstellen zu müssen. Das Gefühl der Lust, so verstanden, ist der äußerste Gegensatz zum Unmittelbaren. "Es gehört also etwas, das in der Beurteilung der Natur auf die Zweckmäßigkeit derselben für unseren Verstand aufmerksam macht, ein Studium, ungleichartige Gesetze derselben womöglich unter höhere ... zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben zu unserem Erkenntnisvermögen, die wir als zufällig ansehen, Lust zu empfinden" (KU XL). Stimmung verlangt Studium - die Lust, die alle Forschung leitet, hat man nicht: sie wächst einem zu, aus dem unverhofften Gelingen der Arbeit.

Es wäre jedoch verfehlt, daraus nun den Schluß zu ziehen, das Wagnis der Forschung, einen Grund der Einheit von Natur und Freiheit anzunehmen, rechtfertige sich lediglich *nachträglich* - eben dadurch, daß es erfolgreich sei. Die Lust am Erfolg, obzwar das ontisch Spätere, enthüllt in Wahrheit ja gerade das ontologisch Erste, ohne das es keine Erkenntnis und kein Handeln gäbe, die Grundvoraussetzung schlechthin, "daß der Mensch in die Welt passe". Kant kann deshalb sagen, das Gefühl der Lust sei durch einen "Grund a priori" bestimmt. Da dieser Grund jedoch der Grund der Einheit von Natur und Freiheit und also objektiv nicht bestimmbar ist, muß er sich selbst irgendwie zeigen, wenn das Subjekt nicht

vollends an der Empirie verzagen soll, allein mit einer ungewissen Hypothese. Die Art und Weise nun, wie er sich zumindest a posteriori meldet, ist die Lust des Subjekts in Erreichung seiner Absicht, die Natur so zu behandeln, als ob es ihn objektiv gäbe. Der Grund zeigt sich am Begründeten, als jener Überschuß an Lust, der sich ganz beiläufig einstellt, wenn immer sich ein Zusammenhang empirischer Gesetze und Gesetze auftut, den zu erwarten nach Maßgabe des Verstandes überschwenglich wäre.

Insofern sich dieser Überschuß jeweils *an* den Gegenständen der Erfahrung zeigt, oder besser: im Blick auf sie, ohne daß dadurch etwas über ihre Gegenständlichkeit selbst ausgemacht würde, nennt Kant ihn auch - *das Schöne*. Die Kernthese der "Kritik der Urteilskraft" ließe sich demnach - in Abwandlung von Kants eigenem Sprachgebrauch - folgendermaßen präzisieren: *Das Schöne ist der Überschwang des an sich verborgenen Grundes*.

Die grundlegende Bedeutung dieses Gedankens zeigt sich schon daran, daß er, einmal in seiner Tragweite erkannt, eine andere Ordnung der Dinge fordert, als die Schritte, die Kant auf ihn geführt haben, zunächst nahelegen. Die erste Einleitung; verrät noch deutlich das ursprüngliche Anliegen, die naive Naturteleologie des 18. Jahrhunderts in die Schranken zu weisen. Kant leistet hier das letzte Stück seiner kopernikanischen Umkehrung: er weist nach, daß das Prinzip der Zweckmäßigkeit nichts an der Natur selbst bestimmt, sondern lediglich für die reflektierende Urteilskraft, in der es verwurzelt ist, als Leitfaden zur Erforschung der besonderen empirischen Gesetze dient.

Das Motiv, die Vorstellung einer "Technik der Natur", was den Anspruch auf objektive Gültigkeit angeht, abzuweisen und sie zugleich, als "regulative Idee", ins Recht zu setzen, wird in der Folge natürlich keineswegs

aufgegeben. Aber spätestens mit der zweiten Einleitung steht die Basis dieser Unterscheidung in Frage. Das Problem der Übertragung des Reflexionsprinzips auf die empirische Mannigfalt wandelt sich in die Frage nach dem Grund des Übergangs zwischen Freiheit und Natur. Man kann nicht einfach eine autonome Reflexionsgesetzlichkeit der Natur selbst beilegen, ohne daß die *Möglichkeit* der Übertragung - der Grund, der sie trägt - geprüft würde. Zwar rechtfertigt sich diese Maßnahme durch den Erfolg; aber was den Erfolg ausweist, die Lust an der unverhofften Übereinstimmung von Verstand und Urteilskraft, verweist zurück auf den Grund, auf dem er beruht - die unvordenkliche Stimmigkeit zwischen Mensch und Welt, wie sie sich in der Schönheit bekundet. Das Verfahren der reflektierenden Urteilskraft, "gegebene Vorstellungen entweder mit anderen, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten" (1. Einl., S. 188), triebe haltlos ins Leere, könnte es sich nicht stützen auf einen verborgenen Zusammenhalt, für den die Lust am Schönen zumindest einen gewissen Anhalt gibt.

Nach der ersten erkenntniskritischen Umkehrung, die den Blick von dem objektiven Schein der Teleologie auf seine subjektive Herkunft wandte, folgt so eine zweite, fundamentalere, die diese Blickweise selbst noch einmal revidiert, indem sie das Augenmerk auf das Verhältnis lenkt, das den Übergang von der Reflexion zur Erfahrung ermöglicht. Die beiden technischen Varianten der Teleologie - Zweckmäßigkeit als subjektives Prinzip der Reflexion und als quasi-objektives Gesetz der Spezifikation - gründen offenbar in einer dritten, die vorweg die Beziehung *zwischen* ihnen bestimmt: der zweckmäßigen Proportion zwischen Verstand und Einbildungskraft im Schönen. "Der Begriff der Urteilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig,

aber nur als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögens; obzwar das ästhetische Urteil (der Natur oder der Kunst) welches ihn veranlaßt, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ist" (KU LVI - LVII).

In dem Relativsatz "welches ihn veranlaßt" liegt die ganze Herausforderung der "Kritik der Urteilskraft", die Einsicht, daß das Prinzip der Forschung auf den leichten Boden des Schönen setzt - ein Stachel auch für Kant selbst, der sich diese Konsequenz nur zögernd eingesteht ("obzwar"). Nicht von ungefähr hat er in der Vorrede davon gesprochen, daß die Beziehung auf das Gefühl der Lust oder Unlust "das Rätselhafte in dem Prinzip der Urteilskraft" (KU IX) sei, und die einfache Wahrheit dieses Rätsels erst verhältnismäßig spät ausgesprochen, versteckt in der "Analytik des Erhabenen": "Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Prinzip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit, respektiv auf den Gebrauch der Urteilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so daß diese nicht bloß zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig, beurteilt werden müssen" (KU 77).

III. Zusammenfassung und Vorblick

1. Das Schöne und die Mannigfalt vom Grunde

Der hohe systematische Rang, der dem Schönen in den beiden Einleitungen zur "Kritik der Urteilskraft" zuerkannt wird, verwirrt zunächst. Offenbar ist es ja nicht so, daß Kant am Ende seines kritischen Geschäfts den wahren 'Grund' des Seins gefunden hätte, oder gar die Wissenschaft im Ästhetischen festmachen wollte. Diese Annahme ist genauso abwegig wie jene andere, allzu weitsichtige Perspektive, die Kants Überlegungen von vornherein auf eine Linie bringt mit den Bemühungen des 18. Jahrhunderts, die Ästhetik als Wissenschaft zu begründen. Kants Begriff des Schönen, das sei hier unmißverständlich festgehalten, ist prinzipiell völlig indifferent gegenüber der Frage, ob einer die Natur als empirisches System erforscht, sie als gefällige Umgebung genießt oder als Landschaft ins Bild setzt.

Der Zusammenhang wird durchsichtig, wo Kant das Schöne als *Gunst* zu fassen sucht. Das Schöne ist eine Gunst, sofern dem Subjekt etwas vergönnt wird, was zu erwarten nach Maßgabe des Verstandes anmaßend wäre. So gesehen ist es eine "G u n s t d e r N a t u r" (KU 303; vgl. 1. Einl., S. 190), daß die Empirie zum Verfahren der Reflexion allem Anschein nach *stimmt*: das ist das Erste, die Grundkonstellation. Diese Gunst erwidern, indem wir die Natur *mit* Gunst ansehen, d.h. *als* schön betrachten (KU § 5), ist eine Spielart dieser Proportion; aus dieser Gunst heraus schaffen, als Künstler oder "Günstlinge der Natur" (KU § 47), eine andere. Und noch einmal verschieden davon ist das Prinzip der Forschung, diese Gunst, auf sie vertrauend, von der Natur zu fordern, durch das Postulat einer "Technik der Natur". Dreifach also ist die Art und Weise, wie wir die Gunst der

Natur ansprechen: durch ästhetische Betrachtung, künstlerische Produktion und wissenschaftliche Praxis. Aber die Gunst selbst - das Schöne - ist ein Einfaches, sofern wir dadurch jeweils auf den Grund der Einheit von Natur und Freiheit angesprochen sind.

Allerdings hat Kant sichtlich Mühe, die empirischen Spielarten des Schönen und die transzendente Voraussetzung auseinander zu halten. Vor allem der Begriff "schöne Natur" ist häufig zweideutig: Ist damit die Gunst gemeint, die uns *von der Natur* zuteil wird - oder nicht vielmehr jene, die der Natur *von uns* erwiesen wird, indem wir sie wohlgefällig anblicken? Die Ambivalenz kommt indes nicht von ungefähr. Das Schillern des Sprachgebrauchs verrät die Zweideutigkeit der Sache, die Kant hier ins Auge faßt. Denn die Einfachheit der Beziehung, dank der die Natur zu unserem Erkenntnisvermögen stimmt, zeigt sich überhaupt nur in der Mannigfalt der Formen, durch die wir darauf rekurrieren. Oder besser, um gleich den tragenden Begriff einzuführen: *die Gunst der Natur manifestiert sich allein in der Pluralität von Kultur* - als Geschmack, schöne Kunst oder empirische Wissenschaft.

Die "Kritik der Urteilskraft" spürt sozusagen das Apriori von Kultur auf. Wir können es, sagt Kant "a l s G u n s t d e r N a t u r a n s e h e n , daß sie uns durch Aufstellung so vieler schöner Gestalten zur Kultur hat beförderlich sein wollen" (KU 303 Anm.). Die Gunst der Natur ist nichts Natürliches: der objektive Genetiv täuscht. Der Mensch stimmt nicht in der Weise zur Natur, daß er sich in einem prästabilierten Paradiese vorfände; nichtsdestoweniger wäre jeder Kultur, von den einfachsten Verrichtungen bis hin zu den Künsten und Wissenschaften, von vornherein der Boden entzogen, erschiene die Natur-als ein derart "rohes chaotisches Aggregat" (1. Einl., S. 186), daß niemand darauf zu

bauen wage. Die Gunst der Natur ist intelligiblen Ursprungs, sofern durch sie an der Natur der übersinnliche Grund der Einheit von Natur und Freiheit offenbar wird. Allein - dieser intelligible Charakter der Gunst, obzwar über die Natur hinausweisend, ist doch wiederum natürlicher als der reine Vernunftbegriff, da die Freiheit hier nicht nur an sich selbst bestimmt, sondern in Einstimmung mit der Natur gedacht werden muß. Kurzum, was da in Kants Denken aufbricht, gerade noch niedergehalten durch die massive Architektur der Transzendentalphilosophie, ist der metaphysische Skandal einer Binsenwahrheit: *daß der Mensch ein Kulturwesen ist.*

Das Dilemma beginnt bereits damit, daß sich das transzendente Prinzip der Zweckmäßigkeit nur a posteriori, *durch den Erfolg* rechtfertigt. Das Schöne, als Indiz des an sich verborgenen Grundes, fährt so zwangsläufig auseinander in die Pluralität seiner Manifestationen: Geschmack, Kunst, Wissenschaft. Und niemand weiß eigentlich, warum es gerade diese drei Bereiche sind, durch die sich uns das einheitliche Substrat mitteilt. Denn der Grund muß objektiv unbestimmt bleiben. "Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt wird, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich u n b e s t i m m t . . . Die Vernunft aber gibt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz die B e s t i m m u n g " (KU LV - LVI). Zwischen der Natur, als dem Inbegriff der Erscheinungen, und dem Intelligiblen schlechthin, dem Gebot der Freiheit, liegt jedoch ein ungesicherter Spielraum des Möglichen, eine Welt bedingter Erscheinungen, die auf je verschiedene Weise das Unbedingte manifestieren. "Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori ... [dem] übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) B e s t i m m b a r k e i t durch das intellek-

tuelle Vermögen" (a.a.O.).

Die Bestimmung des übersinnlichen Substrats verharrt so bei der unbestimmten Vielfalt von kulturellen Möglichkeiten. Der Knoten ist mit Bedacht geschürzt. Hegel zerschlägt ihn, wenn er in "Glauben und Wissen" behauptet, was Kant da beschreibe, sei eben doch die "Darstellung des Begriffs in der Anschauung" (Glockner-Ausgabe Bd. 1, S. 316). Damit wird gerade beseitigt, was möglicherweise ein Vorzug von Kants Ansatz sein könnte. Denn die Ausschließlichkeit von Natur und Freiheit, mag sie auch, wie Hegel meint, eine "verrückte Entgegensetzung" sein (a.a.O., S. 317), erlaubt Kant immerhin, die Vielstimmigkeit der Kultur in ihr Recht zu setzen. Der Grund der Einheit zeigt sich für ihn immer nur als *Grund von Mannigfaltigkeit*.

'Kultur' ist ein Begriff des 18. Jahrhunderts. Englisches Dilettantentum, barocke Universalität und der säkularisierte Glaube an eine unverrückbare, in sich spielende Weltordnung haben dabei Pate gestanden. Trotzdem zeichnen Kants Ausführungen, wenigstens im Ansatz, bereits jenes Problem vor, das im 19. Jahrhundert die Führung über die Frage nach der Kultur übernehmen sollte: das Problem der *Geschichte*. Die "Kritik der Urteilskraft" betrachtet die kulturelle Vielfalt zwar vornehmlich unter einem synchronen Aspekt; aber die Frage der Diachronie scheint allenthalben durch. Der Geschmack z.B. ist insofern geschichtlich, als er, wie Kant sagt, durch "Nachfolge" gebildet und also von einem "Vorgang" abhängig ist (KU 139); lediglich das klassizistische Vorurteil - die Annahme von normativen Beispielen - hält das Problem der *Bildung* noch in einem übergeschichtlichen Rahmen.

Ähnliches gilt von der Bestimmung der Forschungspraxis. Natürlich ist Kant davon überzeugt, daß das teleologische Modell der wissenschaftliche Systementwurf schlechthin ist; aber die Einschränkung des Prinzips auf den subjektiven Gebrauch läßt die Möglichkeit der Revision grundsätzlich offen. "Diese Voraussetzung der Urteilskraft ist gleichwohl darüber so unbestimmt, wie weit jene idealische Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen ausgedehnt werden solle, daß, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntnis der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stoßen, die kein menschlicher Verstand auf ein Prinzip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind" (KU XLI) . Die allgemeinen Analogien der Erfahrung gelten, Kant zufolge, objektiv und unbedingt; die Systementwürfe hingegen, mittels derer sich die Forschung in der Empirie einrichtet, sind prinzipiell korrigibel und falsifizierbar. Am Horizont der "Kritik der reinen Vernunft" tauchte die Idee einer Wissenschaft in unendlicher Annäherung an die Wahrheit auf; die "Kritik der Urteilskraft" geht, wenn auch nur andeutungsweise, noch ein Stückchen weiter: wir müssen es wohl zufrieden sein, meint Kant, wenn sich die empirische Forschung eines Tages als ein *absolut* offener Prozeß erweisen sollte.

Das Konzept einer "Gunst der Natur", wie bläßlich und vage es auch scheinen mag, ist explosiver, als es Kant selbst je bewußt geworden ist. Die "Kritik der Urteilskraft" legt das Schöne ohne Zögern als zweckmäßige Proportion von Verstand und Einbildungskraft aus. Aber woher rührt denn die Gewißheit, daß die Angemessenheit des Menschen zur Welt fraglos teleologischen Wesens sei? Spätestens die Explikation des Prinzips der Zweckmäßigkeit in der Idee einer "Technik der Natur" bringt ans Licht, daß die Gunst der Natur sich für Kant in einer ganz bestimmten geschichtlichen Form darstellt, nämlich

als die Gunst des abendländischen Schöpfergottes, der die Welt sinnvoll eingerichtet hat. Alles, was ist, ist *geschaffen*; und die Natur ist auf den Endzweck des Menschen, daß Freiheit existieren soll, zumindest der Möglichkeit nach zugerichtet (KU LV). Kein Wunder also, wenn sich der Anhang der dritten Kritik ausführlich mit dem Zusammenhang von Teleologie und Theologie beschäftigt; daß Kant den Gebrauch teleologischer Prinzipien - eingeschränkt auf die Subjektivität, wie er nun einmal ist - für jedwede theologische Beweisführung untersagt, ändert nichts an der Tatsache, daß die Teleologie nach wie vor an der Theologie, von der sie sich losgesagt hat, orientiert bleibt.

Es hilft garnichts, sich über diese geschichtliche Besonderheit von Kants Auslegung der Gunst der Natur hinwegzusetzen - bloß um der Aktualisierung willen. Man ignoriert dadurch gerade eine Notwendigkeit der Sache, eben ihre Geschichtlichkeit, und bringt sich überdies um die Chance einer grundsätzlichen Anerkennung von Kants Einsicht. Denn die radikale Subjektivierung des teleologischen Prinzips birgt in sich bereits den Keim zur Weiterbildung. Reflektierende Urteilskraft, hatte es geheißen, sei das Vermögen, nach Maßgabe der Zweckmäßigkeit zum Besonderen *das Allgemeine zu finden*. Was ist denn das andere, einmal herausgebrochen aus Kants Nomenklatur, als eine metaphysische Beschreibung des *technisch-praktischen Erfindungsgeistes* ! Die Bestimmung des Verhältnisses von Reflexion und Empirie nach der Vorstellung eines Regelkreises ist gewiss eine folgenschwere geschichtliche Veränderung gegenüber der für Kant maßgeblichen statischen Proportion der Zweckmäßigkeit. Aber es bleibt doch auch hier, mit Kant geredet, eine Gunst der Natur, daß das kybernetische Modell der Informationsübertragung zum Aufbau einer Zelle z.B., ohne daß einer wüßte warum, einfach paßt.

2. Der Zwiespalt in der Einhelligkeit des Grundes: Das Schöne und das Erhabene

Kants Begriff des Schönen führt so mitten in die fundamentalen Probleme von Kultur und Geschichte: wer dabei zuerst an Bilder oder Gedichte denkt, erliegt einer perspektivischen Täuschung durch die historisch-ästhetischen Fachwissenschaften des 19. Jahrhundert. Und dennoch, je schärfer man die These von der "Gunst der Natur" an ihrem Anspruch mißt, desto fragwürdiger wird sie, zumal im Blick auf Kants *Moralphilosophie*. Erstreckt sich der Anspruch der Freiheit denn in der Tat nur darauf, in glücklicher Einstimmung mit der Welt zu leben? Oder hat nicht gerade Kant auf die unbedingte Geltung der Autonomie abgehoben, notfalls um den Preis der Kultur, *gegen* sie. Auch in der dritten Kritik heißt es von einer gewissen "L i b e r a l i t ä t der Denkungsart", solchermaßen werde doch mehr "die Freiheit i m S p i e l e als unter einem gesetzlichen G e s c h ä f t e vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun muß" (KU 116) .

Die Auskunft des Schönen, "daß der Mensch in die Welt passe" (Refl. 1820 a; AA Bd. XVI, S. 127), sagt offenbar nur die halbe Wahrheit - auch dann noch, wenn man berücksichtigt, daß dadurch kein faktischer Zustand, sondern die Möglichkeit des Gelingens von Arbeit bezeichnet wird. Daß die Welt dem Menschen nur zupaß kommt, indem er sie überschreitet, in Richtung auf ein übersinnliches Substrat, setzt zwar die Differenz von Natur und Freiheit notwendig voraus; aber es bleibt doch die Frage, ob diese Entgegensetzung so schlicht und einfach im Schönen aufgehen kann, wenn sie mehr als eine bloß vorläufige Diskrepanz sein soll. Schließlich wäre das Schöne überhaupt nicht, *wenn der Grund der Einheit*

nicht zugleich der Grund der Zweiheit von Natur und Freiheit wäre.

Kant hat das Problem, daß die Einheit des Substrats zweierlei Gesicht hat, nun zwar gesehen, aber nicht eigentlich gelöst. Er stellt neben das Schöne, als der Art und Weise, wie sich die Einheit des Grundes meldet, unvermittelt eine zweite Möglichkeit der ästhetischen Beziehung, das *Erhabene*, in dem der übersinnliche Grund von Zweiheit aufbricht. Die fundamentale Zusammengehörigkeit der gegensätzlichen Momente wird jedoch nirgendwo in der "Kritik der Urteilskraft" eigens durchdacht. Schon die Tatsache, daß das Erhabene unter dem systematischen Gesichtspunkt der beiden Einleitungen nur am Rande aufgeführt wird, gewissermaßen der Vollständigkeit halber, macht deutlich, daß hier eine latente Unstimmigkeit vorliegt.

Zunächst scheint die Sache ja recht einfach zu sein: das Erhabene ist das negative Pendant zum Schönen - "zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft" (KU 76). Das Gefühl des Erhabenen stellt sich ein, wo die durch die Einbildungskraft gegebene Fülle der Anschauung in einem radikalen Mißverhältnis zu der einheitsstiftenden Kraft unseres Verstandes steht. Kant denkt dabei teils an eine unschätzbare Größe (das Mathematisch-Erhabene), teils an eine übermäßige Gewalt der Anschauung (das Dynamisch-Erhabene): an die jedweden Maßstab überragenden Gebirgsmassive der Alpen z.B., oder an den bedrohlichen Impetus eines heraufziehenden Gewitters etwa. Vor solchen, alle Fassungskraft übersteigenden Phänomenen erfährt das Subjekt eine Unermeßlichkeit der Natur in ihrer Größe und Macht, die der Verstand niemals auszuloten vermöchte; doch weit entfernt von Resignation, fühlt es sich durch die Unzulänglichkeit des Verstandes gerade auf seine höchste

Bestimmung hin angesprochen. "Das überschwengliche für die Einbildungskraft ... ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen ..." (KU 98 f.). *Das Übermaß der Anschauung entdeckt uns jenes Maß, das über alle Anschauung erhaben ist: die Idee der Freiheit in uns.*

"Man sieht aber hieraus sofort", erklärt Kant, "dar wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgendeinen **G e g e n s t a n d d e r N a t u r** erhaben nennen, ob wir zwar richtig sehr viele derselben schön nennen können" (KU 76). Das Erhabene bringt uns vor das Unbegreifliche, weil es, in einem ganz präzisen Sinne, die Konstitution von Gegenständlichkeit verweigert. Denn nur dort, wo die Natur sich nicht mehr gegenständlich fassen läßt, sondern sich "in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung" (KU 78) zeigt, findet unsere innere Bestimmung, die niemals Gegenstand werden kann, ihr wahres Gegenbild. Anders als die *Gunst* der Natur, die uns durch das Schöne auf den verborgenen Grund der Einheit des Gegensatzes von Natur und Freiheit weist, enthüllt der *Schrecken* der Natur, daß die Einheit mit der Natur für uns nicht auf dem Boden der Natur, sondern nur im Gegensatz zu ihr möglich ist.

So weit, so gut. - Der Mangel der unvermittelten Nebeneinanderstellung des Schönen und Erhabenen zeigt sich erst, wenn man die jeweils unausgesprochene Voraussetzung von Kants Analysen betrachtet. Das fraglose Eingepaßtsein in die Welt ist ja genausowenig schön und lustvoll, wie jede Katastrophe bereits das Gefühl des Erhabenen weckt. Die "positive Lust" am Schönen wäre nicht positiv, wenn ihr nicht die Negativität des Unverhofften und

Zufälligen anhaftete; und die "negative Lust" am Erhabenen wäre nicht Lust, wenn sie nicht zur absoluten Positivität der Freiheit stimmte (vgl. KU 75/76, 97).

Setzt Kant für die Einstimmung zum Schönen immer schon eine unaufhebbare Spannung zwischen Natur und Freiheit voraus, eine Negativität, die noch im Begriff des "interesselosen Wohlgefallens" bewahrt bleibt, so hat er, umgekehrt, bei der Erörterung des Erhabenen natürlich von vornherein solche Phänomene im Auge, die - unerachtet ihrer Bedrohlichkeit - in einer gewissen Proportion zum Menschen stehen. "Die V e r w u n d e r u n g , 'die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tief beschatteter, zum schwermütigen Nachdenken einladender Einöden usw. ergreift, ist bei der Sicherheit, worin er sich weiß, nicht wirkliche Furcht, sondern nur der Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht eben desselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüts mit dem Ruhestand desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, ... überlegen zu sein" (KU 117). Das Erhabene setzt also "Sicherheit" voraus, und noch dazu eine doppelte: einmal die physische Sicherheit des "Zuschauers"; zum anderen, ungleich wichtiger, die metaphysische Sicherheit des Vernunftwesens, der Natur, wie bedrohlich sie auch sein mag, überlegen zu sein.

Kant erkennt deutlich, daß das Gefühl des Erhabenen "das subjektive Spiel der Gemütskräfte (Einbildungskraft und Verstand) selbst durch ihren Kontrast als harmonisch vorstellt" (KU 99). Aber er leistet die angedeutete Vermittlung mit dem Schönen nicht - aus einem einfachen Grund; die Einheit von Natur und Freiheit kann, in Gestalt des Schönen, zu einem Problem der Erkenntnis wer-

den, der Gegensatz der Freiheit zur Natur hingegen niemals, auch nicht in Form des Erhabenen. Hier meldet sich erneut die grundsätzliche Asymmetrie von Kants Denken, die im unvermittelten Anspruch der Freiheit gründet: das Subjekt erkennt im Erhabenen nicht etwa die Freiheit, sondern fühlt sich durch das Scheitern seines Erkenntnisvermögens auf jene unbegreifliche Idee der Vernunft zurückgeworfen. Kant kann deshalb auch sagen, das Erhabene sei keine Frage des "Geschmacks", wie das Schöne, sondern ein "Gefühl" (KU 112).

Es bedurfte der dialektischen Vermittlung der Einheit des Grundes mit der Zweiheit von Natur und Freiheit im Dt. Idealismus, damit Schönes und Erhabenes in ihrer inneren Beziehung gedacht werden konnten. Schelling hat diesen Schritt bereits vollzogen: "Die erste der beiden Einheiten, die, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche, drückt sich ... vorzugsweise als E r h a - b e n h e i t, die andere, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche, als S c h ö n h e i t aus" (Philosophie der Kunst, § 65). Für Kant war eine solche Verschränkung undenkbar. Die Kluft zwischen Natur und Freiheit mußte offen gehalten werden; denn die Brücke über den Abgrund konnte für ihn nur eine Brücke sein, über die sich die Ethik unversehens davon macht.

Die Frage nach der Einheit der "Kritik der Urteilskraft" muß daher am Ende eine Frage bleiben: die Einheit der dritten Kritik besteht in der Frage nach der Einheit des Grundes. Alle Antworten, die Kant zu geben versucht, führen nur wieder zurück auf die Ausgangsfrage, sie verschärfend. Zunächst scheint es so, als sei mit dem Schönen, als dem Vorschein des an sich verborgenen Grundes, die Lösung gefunden. Aber das Schöne selbst ist offenbar nichts Eindeutiges; es begegnet nur in der Vielfalt seiner Manifestationen. Der Grund der Einheit, so hatte sich gezeigt, erscheint immer nur als Grund von Mannig-

faltigkeit. Doch selbst diese verfließende Bestimmung wird zu guter Letzt noch einmal von Grund auf in Frage gestellt. Die Erörterung des Erhabenen enthüllt das Dilemma, daß der Grund gleichermaßen als Grund der Einheit wie als Grund des Gegensatzes von Natur und Freiheit gedacht werden muß. Ein reichlich unebenes Gelände also, auf das Kant die "Kritik der Urteilskraft" gegründet hat.

Die Architektur der Transzendentalphilosophie, obzwar für sich genommen nach wie vor konsistent, steht in der dritten Kritik auf keinem festen Boden mehr. Gewiß, all die umsichtigen Untersuchungen über Geschmack, Genie, Gott und der Grashalm sind transzendental abgesichert und irgendwie auch schlüssig, aber "ein Erkenntnis", so lautet der immer wiederkehrende Refrain, nein, *Erkenntnis ist das eigentlich nicht*. Die Auslassungen der "Kritik der Urteilskraft" besitzen für Kant nicht die gleiche unbedingte Gültigkeit wie die der beiden vorangegangenen Kritiken - und das nicht etwa, weil hier *weniger* gesagt würde. Im Gegenteil, das ganze Bollwerk von Restriktionen rührt gerade daher, daß es Kant um *mehr* geht, als was die Transzendentalphilosophie zu leisten vermöchte. Die erste Einleitung beginnt noch ganz bescheiden beim Problem der empirischen Forschung; aber die Untersuchung, die schließlich vor die Frage nach der Einheit des Grundes führt, hat ihre eigene Logik.

Erste Erörterung

Die Frage nach dem Schönen

I. Einleitung

Zur Wirkungsgeschichte der "Kritik der ästhetischen Urteilskraft".

Der Nachvollzug des Weges, auf dem Kant die transzendente Bedeutung der Lust entdeckt, ist unumgänglich für die Bestimmung des Ortes, den der ästhetische Teil der "Kritik der Urteilskraft" einnimmt. Erst die Einsicht, daß Kants Annäherung an die Sache des Schönen ursprünglich nicht von einem ästhetischen Interesse geleitet ist, rückt die Analyse des Geschmacksurteils in das gehörige Licht. Denn die Erinnerung an den Weg läßt die trügerische Erwartung, hier werde ein isolierter Gegenstandsbereich diskutiert, garnicht erst aufkommen. Die Lust, die dem Übergang zwischen Natur und Freiheit den Anschein der Möglichkeit verleiht, spielt in mannigfachen Zusammenhängen; und die ästhetische Bewandnis scheint lediglich eine Möglichkeit unter anderen.

Aber damit ist die Stellung des ersten Teils der "Kritik der Urteilskraft" erst annähernd gekennzeichnet. Kants Behauptung, daß die kritische Untersuchung jener Beurteilungen, "die man ästhetisch nennt", das "wichtigste Stück" des Werkes sei (KU VII - VIII), erfordert eine eigene Erörterung. Denn nach allem, was in den beiden Einleitungen über das Systemproblem, die Einrichtung der Forschungspraxis und die Verwirklichung der Freiheit ausgeführt wurde, ist ja nicht unmittelbar einzusehen, weshalb ausgerechnet ein Phänomen, das wir normalerweise mit der Kunst ineins fassen, von maßgeblicher Bedeutung sein sollte. Umso weniger, wenn man Kants Begründung für den Vorrang der Geschmacksurteile hört: "Denn ob sie gleich für sich allein zum Erkenntnis der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnisvermögen allein an und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses

Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust" (KU VIII). Die Bedeutung von ästhetischen Aussagen besteht, pointiert gesagt, in ihrer Bedeutungslosigkeit für die Erkenntnis des Objekts. Anders als in der Erforschung der Natur, wo die Lust mit der Entdeckung empirischer Gesetzmäßigkeiten aufkommt, scheint in der Erfahrung des Schönen die Erkenntnis am Wohlgefallen allein Genüge zu finden. Und gerade darin, daß sie buchstäblich 'gegenstandslos' ist, soll nun die Dignität der Ästhetik liegen! Wenn das nicht den Gedanken um die Spitze kehren heißt

Rein logisch betrachtet, muß diese Wendung in der Tat spitzfindig erscheinen. Allein, der Punkt, um den sich die Erkenntnis hier dreht, ist kein Fluchtpunkt der Reflexion, sondern der eigentümliche Ort der Sache. Kants Auslegung des ästhetischen Urteils bringt die Subjektivität genau in die Stellung, die den Menschen von jeher als Ausdruck lustvoller Versammlung galt. Des Schönen gewahr werden heißt: *innehalten* - auf der Spitze des Augenblicks. Es wird wohl immer ein Rätsel bleiben, wie ausgerechnet Kant, der so unerbittlich die Frage nach dem Grund stellt, dazu gelangen konnte, diesen ausgelassenen Tanzschritt nicht nur zu würdigen, sondern mit dem ganzen Gewicht der Transzendentalphilosophie ins Recht zu setzen, als ein wesentliches Moment im Aufgang der Subjektivität.

Die Höhe der Einsicht ermißt sich am ehesten aus der Leichtigkeit des Abfalls. Auch in der Geschichte scheinen die Feste selten, und die platte Gangart bestimmt die Tagesordnung. Kein Gedanke Kants ist so hartnäckig und vielfältig mißverstanden worden, wie die zierliche Grundfigur seiner Ästhetik. Obwohl die dritte Kritik insgesamt von nichts anderem handelt als von dem inneren Widerspruch, daß das Subjekt, um *wirklich* sein zu können, über seinen eigenen Schatten, den Vorbehalt der Gewiß-

heit, springen muß, lautet der gängige Kommentar der Fachwissenschaften und der approbierten Philosophiegeschichte: Kants Ästhetik sei 'subjektivistisch', 'formalistisch' oder gar 'agnostizistisch'. In derlei Verdikten spiegelt sich die Ratlosigkeit des modernen Denkens gegenüber der Sache, die Kant zu fassen bekam, wieder. Doch das Vergessen birgt zugleich die Chance der kritischen Klärung. Gerade weil die Wirkungsgeschichte die "Kritik der ästhetischen Urteilskraft" auf das Maß, das darin tendenziell bereits überschritten ist, reduziert hat, bietet sie die Möglichkeit, anhand der entwickelten Vorurteile die eigentümliche Leistung des Buches schärfer hervorzuheben, als sie Kant - in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Problem - bewußt gewesen sein mag.

1. Das Vorurteil des Subjektivismus und die Objektivität der Erkenntnis.

Der Vorwurf, Kant schränke die Anwendung des Schönen auf die Innerlichkeit des subjektiven Erlebens ein, kann sich scheinbar auf die Autorität des Textes berufen. Denn unter "ästhetisch" versteht Kant dasjenige, "dessen Bestimmungsgrund *n i c h t a n d e r s a l s s u b j e k t i v* sein kann" (KU 4). Ästhetische Urteile bestimmen nicht das Objekt, sondern die Beziehung der bloßen Vorstellung des Objektes auf das Subjekt. Wenn ich sage 'Das Gebäude ist gut', so lege ich dieser Bestimmung einen Begriff des beurteilten Gegenstandes zugrunde, nämlich den Zweck des Gebäudes; behaupte ich aber 'Das Gebäude ist schön', so beziehe ich mich lediglich darauf, wie ich selbst, affiziert durch die Vorstellung des Gebäudes, mich fühle. Dieses Gefühl, auch "Lebensgefühl" genannt (a.a.0.), ist ein Gefühl der Lust, wenn die durch die Einbildungskraft gefaßte Mannigfalt der Anschauung in einer harmonischen Proportion zu der

vom Verstand geforderten Einheit des Begriffs steht, ohne daß der Begriff selbst gegeben wäre. Anders gewendet: eine Sache gefällt mir, sobald die Tendenz der Reflexion, Vorstellungen zu vergleichen und zusammenzuhalten, bestätigt wird, ohne daß ein Resultat abzusehen wäre. Da die beiden "Grundstücke" der menschlichen Erkenntnis, Verstand und Sinnlichkeit, hier ins Spiel kommen, ohne etwas zustande zu bringen, nämlich einen Begriff vom Gegenstand, gelangt Kant schließlich zu der bekannten These, der Bestimmungsgrund des Schönen sei das "freie Spiel der Erkenntniskräfte" (vgl. KU § 9).

Eine gewisse Subjektivierung des Schönen ist demnach schwerlich in Abrede zu stellen. Aber eben nur insofern, als das ästhetische Urteil keine Objektivität aufweisen kann. Der eigentliche Anstoß für Kant besteht gerade darin, daß das "freie Spiel" wider Erwarten auch nicht *bloß* subjektiv ist. Der Verfasser der "Kritik der reinen Vernunft" hätte ja nie - und hat in der Tat auch lange Zeit nicht - an eine Ästhetik gedacht, wenn die Subjektivität des "Lebensgefühls" gleichbedeutend wäre mit Unverbindlichkeit. Das ästhetische Urteil geht die Transzendentalphilosophie überhaupt nur deswegen etwas an, weil es Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Ich sage 'Das *Gebäude* ist schön', und nicht etwa 'Das Gebäude ist *für mich* schön'. Gleichwohl kann die gemeinte Allgemeinheit keine objektive sein, da ästhetische Urteile ja keinen Begriff vom Objekte zugrunde legen. Es muß sich folglich um einen subjektiven Anspruch handeln, gestützt allein auf die Verfassung der Subjektivität selbst. Wie aber kann ein Zustand, in dem das Subjekt "sich selbst fühlt" (KU 4), verbindlich sein? Kant antwortet: unter der Voraussetzung, daß das Gefühl "völlig f r e i" ist (vgl. KU 17). Daß das Spiel der Erkenntniskräfte frei von Regeln des Verstandes ist, erbrachte bereits die logische Bestimmung des ästhetischen Urteils; aber das genügt offenbar nicht. Denn begrifflos

ist auch das unmittelbare Bedürfnis, und dennoch wird niemand behaupten, Hunger sei ein Gefühl der Freiheit. Damit der Zustand *völlig* frei sei, darf demnach auch das zweite "Grundstück" der Erkenntnis, die Sinnlichkeit, nur der Tendenz nach, ohne Fixierung auf einen Gegenstand, ins Spiel kommen. Und das scheint bei der ästhetischen Lust in der Tat der Fall zu sein: Wenn ich Durst habe, sage ich nicht 'Der Wein ist schön'. Die Lust am Schönen ist bedürfnislose, d.h. mangellose Lust. - Unter der Voraussetzung also, daß der Zustand, in dem das Subjekt "sich selbst fühlt", keine Begierde (eine Lust *auf etwas*), sondern ein reines Gefallen (eine Lust *an etwas*) ist, kann er Anspruch auf Verbindlichkeit machen. Denn dann urteilt das Subjekt nicht als empirisches Subjekt, verstrickt in die Beschränktheit partikularer Bedürfnisse, sondern sozusagen aufgrund von Subjektivität überhaupt. Das freie Spiel steht *allen* frei. Das ästhetische Urteil hat "subjektive Allgemeinheit", weil es eine allgemeine Subjektivität anspricht (vgl. KU § 8).

Die Frage ist indes, ob diese subjektive Verbindlichkeit, die Kant auch als "allgemeine Stimme" (a.a.O.) bezeichnet und als "Idee eines Gemeinsinns" (KU § 20) ausweist, durch das Prinzip der Subjektivität überhaupt noch gedeckt wird. Offenbar ist die Lust am Schönen ja nicht in dem Sinne subjektiv, daß sie unmittelbar oder mittelbar auf die Befriedigung eines Bedürfnisses abziele. Die Aussage 'Der Apfel ist schön' meint nicht: er schmeckt gut; und ein Gebäude als schön ansehen, ist nicht dasselbe wie an seiner Brauchbarkeit interessiert sein. Andererseits sind ästhetische Urteile auch nicht in transzendentaler Bedeutung subjektiv; d.h. sie gehorchen nicht den reinen Verstandesbegriffen, als der allgemeinen Bedingung von Gegenständlichkeit, noch entsprechen sie der unbedingten Kausalität des Handelns aus Freiheit. Ich kann einem Gebäude das Prädikat der Schön-

heit zuerkennen, ohne mir eine Vorstellung von seiner Bestimmung zu machen; und obwohl die freie Lust im Spiel der Erkenntniskräfte der Unbedingtheit des sittlichen Wollens ähnlich scheint, so ähnlich jedenfalls, daß Kant die Schönheit als "Symbol der Sittlichkeit" ansprechen kann (vgl. KU § 59), besteht doch ein erheblicher Unterschied darin, daß das moralische Subjekt dem Gesetz der Freiheit auch auf die Gefahr der Mißliebigkeit, der Härte und des Schmerzes hin Geltung zu verschaffen gehalten ist. "Nur durch das, was er tut", sagt Kant vom Menschen, "ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert" (KU 13).

Die ästhetische Erfahrung läßt sich somit innerhalb der maßgeblichen Dichotomien der Transzendentalphilosophie auf keinen gesicherten Grund festlegen. Sie ist weder bloß sinnlich noch eigentlich intellektuell, kein Ding der Theorie und kein Motiv der Praxis, nicht vom Subjekt her noch auf das Objekt hin zu begreifen. Eine ungefüge Sache, fürwahr; und was das Denkwürdigste ist: Kant hat die Widersetzlichkeit des Schönen gegenüber dem Prinzip der Philosophie zu wahren vermocht, indem er sich keiner Begründung anheischig machte, sondern in der Konfrontation die Klärung suchte. Einzig und allein in dieser Konstellation gilt seine Bestimmung der Schönheit - der kläglich verleumdete Begriff des "interesselosen Wohlgefallens" (KU 5). Ein "interesseloses" Wohlgefallen ist ein Interesse, das nicht auf die Existenz eines Gegenstandes geht, will sagen: nicht auf die Art der Anwesenheit, die für die Transzendentalphilosophie ausschlaggebend ist - die hergestellte Gegenwart der Subjektivität. Das Wohlgefallen ist nicht auf die Erfüllung von Bedürfnissen ausgerichtet, nicht auf die Objektivität von Erkenntniszugerichtet, nicht durch den Anspruch der Selbstbestimmung gestellt.

Bis an diese Grenze hat Kant die Erörterung vorgetrieben. Darüber hinauszugehen, verlangt vermutlich mehr, als die abendländische Philosophie zu geben vermag, ohne mit

sich selbst zu verfallen: nämlich eine Differenzierung Sein als des grundlegenden Begriffs von Gegenwärtigkeit. Aber der Anstoß genügt bereits, um mit einer Dissonanz, die Kant stillschweigend überhört, ins Vernehmen zu kommen. Was heißt denn "Interesse an der Existenz eines Gegenstandes"? Hebt das sinnliche Bedürfnis wirklich auf das *Dasein* des Objektes seiner Begier ab? - oder nicht vielmehr auf dessen *Verzehr*? Wo langte das technisch-praktische Interesse hin, wenn es sich seinen Utensilien *zukehrte*, statt sie zu *gebrauchen*? Das sind einfache, fast zu offenkundige Beispiele für die Zweideutigkeit im Wesen des Interesses. Doch in eine Front gestellt mit dem Anspruch der Erkenntnis und dem Willen des Menschen, seinem Dasein, als der "Existenz einer Person", einen absoluten Wert zu geben, werfen sie ein Schlaglicht auf die Grundintentionen der Subjektivität. Dient die Herstellung von Objektivität womöglich eher der Versicherung und Kontrolle der Welt als der reinen Sehnsucht nach der Wahrheit? Und was die Realisation der Freiheit, die ethische Mitte von Kants Philosophie, angeht, so ist doch in aller Bescheidenheit einmal zu fragen, ob die Aufgipfelung des Willens im Selbstbesitz der Person tatsächlich die absolute Manifestation der Freiheit darstellt; oder ob nicht dazu, daß der Mensch frei *dasein* kann, auch gehört, die Natur leiden zu mögen.

Die Rückfrage an die Adresse der Transzendentalphilosophie, zu der die paradoxe Bestimmung des Schönen herausfordert, führt somit auf die Spur einer seltsamen Verkehrung. Was Kant Interesse an der "Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes" nennt, ist offenbar gerade durch eine Tendenz zur *Vereinnahmung des Daseins* gekennzeichnet. Vom schlichten Verzehr, über den technischen Verbrauch bis hin zur methodischen Sicherstellung von

Erkenntnis und moralischen Selbstvergewisserung reicht die Spannweite eines Weltverständnisses, das eher auf Beherrschung erpicht als zur Anteilnahme geneigt ist. Im Zuge dieser Wendung bekommt der Begriff des "interesselosen Wohlgefallens" mit einem Mal einen anderen Klang. Wie nämlich, wenn die Interessellosigkeit des Wohlgefallens - weit entfernt, ein Ausdruck von Gleichgültigkeit zu sein - gerade auf eine Zuwendung zu den Dingen hindeutet, die sich nichts anderes als deren ständig übervorteiltes *Dasein* angelegen sein läßt?

Die Frage birgt einen Stachel, der sich geradeswegs gegen den Verdacht des 'Subjektivismus' von Kants Ästhetik kehrt. Wenn der hochgespannte Begriff des "interesselosen Wohlgefallens" nämlich jenes gelassene Seinsverständnis zu verstehen geben sollte, dann wäre am Ende nicht . nur der Vorwurf der 'Subjektivierung' hinfällig. Dann ließe sich, von Kants Grundlegung der Objektivität her gesehen, das Argument umkehren, und der methodische Anspruch der historischen Fachwissenschaften, der Kunstwissenschaft zumal, wäre das eigentliche Organ der Subjektivität.

2. Das Vorurteil der "Entlastung" und die praktische Bedeutung des Schönen.

Kants Ästhetik kann, so scheint es, heute kaum noch diskutiert werden, ohne daß nicht vom "interesselosen Wohlgefallen" die Rede wäre. In diesem Stichwort scheint, wie in einem Brennglas, alles zu konvergieren, was Kant je über das Schöne gedacht hat; doch der Strahl, den diese Optik bündelt, läßt Kant - zumindest vor den Augen der Nachwelt - in einem wenig günstigen Licht erscheinen. "Interesseloses Wohlgefallen" - darin enthüllt sich offenbar die ganze Unverbindlichkeit, zu der die Kunst im Zeitalter des aufstrebenden Bürgertums herabsank; "inter-

esseloses Wohlgefallen" - das scheint die klassische Formel dafür, wie die Bourgeoisie die Kunst von Anbeginn versteht und fortan wünscht: gefällig und indifferent. Kunst soll in eine ästhetische Welt des Friedens, unberührt vom Lärm des Alltags, entführen, sie soll eine beschauliche, bloß theoretische Haltung ermöglichen, wo die Zwänge der Praxis - übermächtig, wie sie plötzlich erscheinen - nicht mehr gelten. So gesehen spräche Kant, wenn er das Verhältnis zum Schönen in die merkwürdig formale Bestimmung des "interesselosen Wohlgefallens" faßt, nur ein Grundinteresse der anbrechenden Leistungsgesellschaft aus: das Bedürfnis nach *Entlastung*.

Die Destruktion der Wirkungsgeschichte zeigt nun freilich, daß diesem Verständnis des "interesselosen Wohlgefallen" nicht etwa der ursprüngliche Begriff Kants, sondern dessen Interpretation durch Arthur Schopenhauer zugrunde liegt. In seinem Hauptwerk "Die Welt als Wille und Vorstellung" - Erster Band, Drittes Buch - kennzeichnet Schopenhauer jenes Interesse an der Interessellosigkeit des Wohlgefallens, das offenbar bis heute die Rezeption von Kants Begriff bestimmt und verfälscht: "Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strohme des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben ... : dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzlose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still"

(Die Welt als Wille u. Vorstellung I, S. 231). Daß dieser Apotheose der ästhetischen Kontemplation als Motiv eine abgründige Einsicht in dies moderne Wirklichkeitsverfassung zugrunde liegt, eine Diagnose, die tiefer reicht, als Kant zu sehen vermochte: das soll hier gar-nicht bestritten werden. Die Frage ist vielmehr, ob Schopenhauer, geleitet von der Suche nach einem "Quietiv des Willens" (a.a.O. § 52), die Wirkungsweise des Schönen nicht in entscheidender Hinsicht verzeichnet, indem er sie geradewegs mit der Effektivität eines Heilmittels - um nicht zu sagen: einer Droge - gleichsetzt. Und das wiederum wird gerade dann deutlich, wenn man Kants Begriff des "interesselosen Wohlgefallens" zum Vergleich heranzieht.

Kant nämlich hatte sehr genau gesehen, daß die Lust am Schönen nicht mit einer Aussetzung des Willens, und das heißt: der Subjektivität verbunden ist, sondern mit einer eigentümlichen Steigerung - dahingehend, daß die "Lust der Reflexion", eben weil sie bei keiner objektiven Erkenntnis zum Stand kommt, "viel zu denken veranlaßt" (KU 192) : "Sie [die Lust am Schönen] hat aber doch Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu e r h a l t e n. Wir w e i l e n bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert ..." (KU 37). Das Schöne ist für Kant weniger ein Quietiv als ein *Inzitant*: weit entfernt, die Gemütskräfte - Verstand und Einbildungskraft - in behaglicher Ruhe zu wiegen, belebt es sie vielmehr. Anders als Schopenhauer, der - gegen die "Zuchthausarbeit des Wollens" - nur die Interesselosigkeit der ästhetischen Anschauung festhält, erkennt Kant, daß das Schöne, indem es sich dem willentlichen Übergriff entzieht, gerade eine besondere Form des Wollens freisetzt: das Wohlgefallen. Aus diesem Grunde steht Kants Ästhetik am Ende auch der ethischen

Frage offen, inwieweit das 'interesselose Wollen', unbeschadet der für Kant selbst allein maßgeblichen Vernunft, eine eigene Möglichkeit des Weltbezugs bergen könnte; wogegen Schopenhauer, wenn er die willensfreie Kontemplation als 'summum bonum' preist, die ethische Dimension von vornherein um die ganze Spannweite welthafter Anteilnahme verkürzt. Von Kant her gesehen, bleibt immerhin denkbar, daß das "interesselose Wohlgefallen" - als ein Wollen, das seinen Gegenstand will, ohne ihn zu vereinnahmen - in irgendeiner Weise von praktischer Verbindlichkeit sein könnte.

Und dennoch: Erscheint diese ethische Perspektive von Kants "Kritik der Urteilskraft", zumal im Blick auf Geschichte, nicht aufgesetzt und künstlich? Es gibt scheinbar keinen Anhaltspunkt dafür, daß das "interesselose Wohlgefallen" sich in ähnlicher Weise als geschichtsmächtig erwiesen hätte, wie der Gedanke der Autonomie, den Kant in seinen anderen beiden Kritiken entwickelt hat. Eher noch ließe sich Schopenhauers Version eine gewisse historische Bedeutung nachsagen: ästhetische Selbstvergessenheit als soziales Fluchtverhalten wird solange aktuell bleiben, als das Rad des Ixion sich dreht. Aber ein konkretes Weltverhältnis, gegründet auf "interesseloses Wohlgefallen" - heißt das nicht, die Macht der reinen Betrachtung überschätzen? Gewiß, über den ersten Anstoß am Formalismus von Kants Ästhetik hilft die Erkenntnis hinweg, daß die Formalität des Bezuges zum Schönen offenbar eine eigene Inhaltlichkeit hat; aber dann bleibt immer noch die eklatante Ergebnislosigkeit dieser Beziehung ... - Kurzum, auch nach der Entzerrung der von Schopenhauer geprägten Wirkungsgeschichte erscheint der Begriff des "interesselosen Wohlgefollens" kaum weniger umstritten. Die Bedenken gegenüber dem bloß Ästhetischen, der Unverbindlichkeit der Betrachtung, gegenüber Kants Formalismus kehren nunmehr auf höherer Ebene, und dazuhin verschärft, wieder.

Kein Wunder- innerhalb der Kategorien von Wirklichkeit nämlich, die seit Kant herrschend geworden sind, läßt sich in der Tat die geschichtliche Tragfähigkeit des "interesselosen Wohlgefallens" nicht einmal annähernd ermessen. Denn dieser Begriff ist nicht etwa, wie die Geschichte der Ästhetik nahelegen könnte, ein erster, noch unvollkommener Versuch, dem Phänomen des Schönen wissenschaftlich beizukommen; in ihm bricht sich vielmehr zum letzten Mal die Anschauung einer ganzen Epoche der abendländischen Geschichte, in der von 'Kunst' und 'Ästhetik' noch garnicht die Rede war. Im Folgenden soll daher zunächst an drei Beispielen gezeigt werden, wo die geschichtlichen Wurzeln dieser Anschauung liegen - und inwiefern Kants Begriff davon abweicht. Erstens soll an Kants Verhältnis zu Shaftesbury geklärt werden, wie es um den Zusammenhang von Ethik und Ästhetik im Vollzug des "interesselosen Wohlgefallens" bestellt ist. Zweitens soll an einem zentralen Begriff aus der Tradition des neuplatonischen Denkens, der $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, untersucht werden, was es mit dem Verhältnis von Betrachtung und geschichtlichem Handeln auf sich hat. Drittens schließlich soll ein Exkurs über die Renaissancephilosophie die Frage beantworten helfen, worin letztlich der positive Charakter dessen, was Kant als "Interesselosigkeit" bezeichnet, seinen Grund hat. Erst auf dieser Basis wird dann, in einer abschließenden Überlegung, das Problem des Formalismus zur Debatte stehen können.

II. Die geschichtlichen Wurzeln des "interesselosen Wohlgefallens"

1. Shaftesbury: Die ethische Herkunft des Ästhetischen

Kant hat den Begriff des "interesselosen Wohlgefallens" in wesentlichen Zügen von Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, übernommen. Die Bedeutung, welche Kant ganz allgemein diesem Denker beimaß, läßt sich aus der "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765 - 1766" ersehen, worin er die "Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume" zur Lektüre empfiehlt, da sie, "obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind" (AA Bd. II, S. 311). Die für unseren Zweck entscheidende "Aufsuchung" findet sich nun in Shaftesbury's philosophischer Rhapsodie "The Moralists", ursprünglich "The sociable Enthusiast" betitelt, aus dem Jahre 1709. Denn in diesem Dialog, im zweiten Abschnitt des dritten Teils, eröffnet der Gesprächsführer Theokles, auf einem Spaziergang in freier Natur, dem Berichterstatter Philokles die grundlegende Unterscheidung zwischen der willentlichen Vereinnahmung der Dinge und der Lust am Schönen.

"Stellen Sie sich also vor, guter Philokles, sie wären von der Schönheit des Ozeans, den sie dort in der Ferne sehen, ergriffen und setzten sich's in folgedessen in den Kopf, Sie müßten ihn beherrschen und wie ein mächtiger Admiral als Gebieter einherfahren - wäre der Einfall nicht ein wenig absurd?"

"Absurd genug, wahrhaftig ... "

"Sie werden zugeben", (fuhr Theokles fort), "daß ein solcher Genuß sehr verschieden von dem ist, der aus der Betrachtung der Schönheit des Ozeans natürlicherweise entspringen sollte. Um uns jedoch mehr in der Nähe zu halten und Ihnen die Frage noch vertrauter zu machen, wollen wir annehmen, mein Philokles, beim Anblick der Gegend, wie etwa des entzückenden Tales, das wir zu unseren Füßen sehen, verlangten Sie, um die Aussicht genießen zu können, das Eigentum oder den Besitz des Landes".

"Diese habsüchtige Idee wäre ganz genau ebenso absurd, wie jene andere, ehrsüchtige".

"O Philokles", sagte er, "darf ich Ihnen das nun noch ein wenig näher rücken und wollen Sie mir noch einmal folgen? Nehmen wir an, Sie wären entzückt ... von der Schönheit der Bäume, unter deren Schatten wir ruhen, und verlangten nun nach nichts so sehr, als von ihren köstlichen Früchten zu kosten, und da vermöge eines ganz besonderen Gaumens, den Ihnen die Natur verliehen, diese Eicheln und wilden Beeren Ihnen ebenso mundeten wie die Feigen und Pfirsiche des Gartens, so suchten Sie künftig, so oft Sie diese Haine wieder besuchten, dort nur diesen einen Genuß - das Schwelgen in diesen neuen Leckerbissen".

"Dieser Geschmack", erwiderte ich, "wäre schmutzigste Sinnlichkeit und meiner Meinung nach so absurd als irgendeiner der vorigen". (Char. II, Part 3, Sect. 2; p. 328 - 329).

Shaftesbury's Dreiteilung von *Ehrsucht*, *Habsucht* und sinnlicher *Genußsucht* läßt, unerachtet der Verschiedenheit des philosophischen Ansatzes, unschwer die Gemeinsamkeit mit Kants Trichotomie - an sich gut, nützlich, sinnlich-angenehm - erkennen. Shaftesbury's Bewertung des interesselosen, uneigennütigen Genusses macht indes

die abgründige Differenz zu Kant deutlich: "the disinterested love", wie dieses Weltverhältnis an anderer Stelle genannt wird (Char. II, p. 229), die uneigennütige Liebe, welche die Dinge, statt sie zu beherrschen, zu besitzen oder zu verzehren, um ihrer selbst willen liebt - "disinterested love" ist für Shaftesbury, anders als für Kant, die oberste ethische Maxime, das 'summum bonum' schlechthin. Denn die Dinge um ihrer selbst willen lieben, allein ihrer Schönheit wegen, das heißt: nicht sich, seinen Eigenwillen, sondern Gott, als das Schöne selbst in ihnen lieben. Wenn Shaftesbury von Gott redet, meint er nicht einen höheren Handwerker, Weltanstoßer oder Theaterdirektor, sondern die Schönheit. Die Schönheit ist gar nichts anderes als "sympathy", wie Shaftesbury sagt, als die Liebe, in der die Dinge insgesamt aufeinander bezogen sind; ihr entspricht, wer von seiner Eigenliebe läßt, um - "disinterested" - allein die Sympathie des Ganzen zu wollen. Dergestalt bekommt der Begriff der Liebe einen ganz präzisen philosophischen Sinn: ähnlich, wie der junge Kant in der Nachfolge von Leibniz (und am Ende noch einmal der alte, über die Grenze des Kritizismus hinausgehende; vgl. Zweite Erörterung IV, 3) einen geschlossenen, in sich zweckmäßigen Weltorganismus postuliert, spricht Shaftesbury, mit einem Begriff der stoischen Naturphilosophie, von der unübersehbar offenen "Sympathie des Universums".

So dahingestellt, erscheint der Begriff der Sympathie, verbunden mit dem Postulat der interesselosen Liebe, freilich offen für eine verhängnisvolle Fehldeutung. Shaftesbury selbst war sich bereits bewußt, in welcher bedenklichen Nähe seine Vorstellung der uneigennütigen Hingabe zur mystischen Sehnsucht nach Erlösung von der Welt steht. Anschauungen wie die Meister Eckharts: "Das allein wäre ein vollkommener und wahrer Wille, daß man ganz in Gottes Willen getreten und ohne Eigenwillen wäre" (Reden der Unterweisung Kap. 11; Quint-Ausgabe,

S. 69) - solche und ähnliche Anschauungen gehen indes, sofern in ihnen ein Appell zur Weltentsagung mitschwingt, gerade am Kern von Shaftesbury's Denken vorbei. Shaftesbury ist ein Denker der radikalen Diesseitigkeit und Gegenwartigkeit; nichts hält er für unsinniger als Spekulationen über Anfang und Ende der Welt, nichts für vergeblicher als das Hoffen auf ein Jenseits. Mehr noch, wenn Shaftesbury von der "Sympathie der Natur" redet,

so ist damit primär nicht die Schönheit einer Landschaft gemeint, sondern die Natur des Menschen, seine politische und soziale Wirklichkeit: "sympathy" als Grundbedingung von Gesellschaftlichkeit und Gesittung. Als Shaftesbury 1708 in einem Brief an Robert Molesworth die Quintessenz seiner politischen Absichten zieht, vermerkt er: "Aber ich hoffe, ich kann einige Leute davon überzeugen, daß es möglich ist, interesselos zu dienen, und daß Verpflichtungen, die man, obwohl im Auftrag anderer, übernommen hat, ebenso stark binden können, wie die Fesseln des Eigeninteresses" (Char. I, p. 353).

So gesehen besitzt der Begriff der Sympathie bei Shaftesbury eine ähnlich fundamentale, quasi ontologische Bedeutung wie der Grundsatz der Autonomie bei Kant. Daher läßt sich "the disinterested love" auch mit gutem Grund dem Freiheitsbegriff Kants gegenüberstellen: während das selbsttätige Subjekt, "unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte" (KU 13), die Freiheit der Person zu behaupten sucht, verwirklicht der "virtuoso", der Tugendkünstler Shaftesbury's, die Freiheit gerade dadurch, daß er sich der Fesseln des Eigenwillens zu entwinden trachtet, um frei die Sympathie des Ganzen genießen zu können. Von Kant aus gesehen, muß eine solche Ethik der Hingabe zwangsläufig als "unvollendet und mangelhaft" erscheinen "Eine Verbindlichkeit zum Genießen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen sein, die zu ihrem Ziele bloß das Genießen

haben ..." (KU 13, Anm.). In diesem Sinne muß Kant denn auch gehörige Abstriche am Phänomen der ästhetischen Lust machen: Wohlgefallen, ja - und möglichst noch ins Urteil verlegt Aber Liebe, Hingabe an das Schöne, Versunkenheit in die Anschauung? Nur ja kein Entzücken, lautet Kants Maxime. Schon der Reiz der Farbe ist verdächtig (vgl. KU 42); er könnte die kategoriale Vorzeichnung des Seienden ins Wanken bringen.

Wichtiger als die phänomenale Verarmung, die den Schritt von "disinterested love" zu "interesselosem Wohlgefallen" kennzeichnet, erscheint jedoch die Veränderung der Vorzeichen, die sich im Übergang vom Primat der "sympathy" zum Prinzip der Autonomie vollzieht. Was für Shaftesbury noch die ethische Grundhaltung schlechthin war, fällt bei Kant in den Bereich des Ästhetischen ab; zwar sieht Kant im Schönen noch ein "Symbol der Sittlichkeit", aber der Bruch, den Kierkegaard 50 Jahre später zum Abgrund der existentiellen Urentscheidung - entweder ästhetisch dahinleben, oder ethisch Stellung beziehen - hochstilisieren sollte: dieser Bruch ist nun einmal geschehen. Angesichts dessen bleibt noch die Frage, ob die Herausbildung der Begriffe 'Kunst' und 'Ästhetik' im 18. Jahrhundert tatsächlich bloß, mit den Augen der Fachwissenschaften, als jener erkenntnismäßige Fortschritt, die Befreiung der Künste zu ihrem wahren Selbstverständnis, gefeiert werden darf; oder ob diese Entwicklung nicht ebensosehr, vom ethisch-praktischen Standpunkt aus, als ein Kapitel der Geschichte, wie ein bestimmter Weltbezug des Menschen irrelevant wurde, gesehen werden muß.

2. Der Begriff der Kontemplation: θεωρία als Grund von πράξις (Plotin)

In dem Maße, wie von Shaftesbury her, wenn auch nur ahnungsweise, die ethische Dimension des "interesselosen Wohlgefallens" erkennbar wird, wächst freilich auch die Unsicherheit über den konkreten Zusammenhang von Betrachtung und Handlung. Denn genauso wie Kant das Wohlgefallen, setzt auch Shaftesbury "disinterested love" - die "disinterestedness" des politischen Handelns sei zunächst einmal dahingestellt - prinzipiell als eine Verfassung von Kontemplation an. Wie aber soll ein Modus von *Betrachtung* etwas mit Ethik, und das heißt doch wohl, nicht erst seit Kant: mit *Praxis* gemein haben können? Heißt das nicht, sämtliche Maßstäbe des praktischen Weltverhaltens auf den Kopf stellen?

Da es in diesem Zusammenhang nicht darum gehen kann, den Kontemplationsbegriff auf seine verschiedenen geschichtlichen Nuancen hin abzuhorchen, sei hier nur jene Version diskutiert, die für Shaftesbury selbst, wie für die Hauptlinie der abendländischen Überlieferung überhaupt, grundlegend ist: die neuplatonische. Sie geht wesentlich auf Plotin zurück, der in seiner Schrift "Περὶ θεωρίας" eine Bestimmung von θεωρία und πράξις gibt, deren Vorzug nicht zuletzt darin besteht, daß sie den modernen Leser zwingt, von vornherein Kopf zu stehen:

"... die Menschen, wenn sie zur Betrachtung zu kraftlos sind, wenden sich dem Handeln zu, einem Schattenbild des Betrachtens und der Vernunft; weil nämlich die Kraft der Betrachtung infolge einer Schwäche ihrer Seele ihnen nicht ausreicht, können sie das Schaubild (θέαμα) nicht hinreichend mit dem Geist erfassen; da sie deshalb nicht zur Sättigung kommen, sondern danach verlangen, es zu erblicken, was sie geistig Nicht zu fassen vermoch-

ten. - Denn welcher Mensch, der das Wahre zu schauen vermag, wendet sich hauptsächlich dem Schattenbild des Wahren (der Handlung) zu?" (En. III, 8; 4, 30 f.)

Zum Verständnis ist zunächst wichtig, sich vor Augen zu halten, daß *θεωρία* nicht im modernen Sinne Theorie bedeutet: das diskursive Denken hat für Plotin, da es dauernd unterwegs ist, ungesättigt und wesenhaft unstillbar, ebenfalls den Charakter von Handlung. Erst aufgrund dieser Voraussetzung nämlich läßt sich begreifen, wo eigentlich der Nerv von Plotins Argument sitzt: *θεωρία* wird hier offenbar nicht als ein Jenseits, Außerhalb, Vorher oder Nachher von *πρᾶξις* verstanden, sondern als deren Erfüllung und Gipfel. Handeln heißt stets: etwas nicht gegenwärtig, einen Mangel haben, einerlei, ob in praktischer oder in - modern verstanden - theoretischer Hinsicht. Die *θεωρία* hingegen ist ein Zustand der Stärke und Fülle, in dem das menschliche Tun zur Gegenwart kommt und somit, genau genommen, kein Handeln mehr ist, sofern Handeln aufgrund von Mangel geschieht. So verstanden erweist sich die *θεωρία* wie selbstverständlich als der eigentliche Maßstab von *πρᾶξις* : als das Ziel, an dem jede Befriedigung von Mangel orientiert ist, und als die Erfüllung, die das Handeln nur erreicht, indem es sich selbst überwindet. Nicht von ungefähr hört Plotin, wenn er die Kraft und Fülle der *θεωρία* rühmt, zugleich die vorphilosophische Grundbedeutung "Festgesandtschaft" mit.

Die Frage, worin die ethisch-praktische Bedeutung von Kontemplation liegen könnte, findet somit bei Plotin eine schlüssige, wenn auch ein wenig apodiktische Antwort. Die erste Befremdung schwindet indes, sobald Shaftesbury's Begriff von Betrachtung mit in den Blick kommt; im Lichte der neuplatonischen Tradition nämlich zeigt "disinterested love" plötzlich ein anderes Gesicht. Interesslosigkeit, "disinterestedness" - jene

Eigentümlichkeit der Betrachtung, die gewöhnlich, unter dem Aspekt des Handelns, als ein *Mangel* erscheint - erweist sich nunmehr als ein Zeichen von *Fülle*: wenn Interesse einen Mangel voraussetzt, dann bedeutet Interesselosigkeit ja offenbar, daß hier ein Zustand von Mangellosigkeit erreicht ist. Mehr noch, Plotins Erkenntnis, daß die Vollendung menschlichen Tuns eine Überwindung des Handelns verlangt, enthüllt die Kontemplation eigene praktische Anstrengung. Am Schluß von Shaftesbury's "Moralisten" steht nicht ohne Grund ein Hymnus auf "Schulung" und "Übung"; denn das Genießen in der Betrachtung erfordert gerade die höchste nur denkbare praktische Arbeit: das Interesse, seine eigenen Interessen überflüssig zu machen. Die "disinterestedness" der Liebe zum Schönen ist kein Faktum, sondern eine Leistung, mit der sich die Frage nach der Ethik von selbst beantwortet - eine Dimension, in die Kant, indem er von vornherein den Stab über dem "Genießen" bricht, genausowenig gelangen kann wie Schopenhauer, wenn er die Kontemplation, in einem christlichen Mißverständnis, als Erlösung vom Willen feiert.

Aber nicht nur, daß die θεωρία dergestalt praktischer verstanden werden muß, als ihr Echo im Begriff der Theorie vermuten läßt. Umgekehrt zeigt sich ebenfalls, daß ein Tun, das sich auf ihre Fülle gründet, offenbar - und da beginnen die Begriffe zu holpern - sehr viel theoretischer als unsere Vorstellung von Praxis ist. Wenn Shaftesbury von der "disinterestedness" des politischen Handelns spricht, dann liegt darin ja zuallerletzt eine Aufforderung zur Askese, zum Inhibieren des Eigeninteresses; im Gegenteil, interesselos ist das politische Tun im Sinne Shaftesbury's gerade dort, wo es aus der Fülle und dem Überfluß geschieht. Ein schwacher Abglanz dieses Wissens blitzt heute noch in der Redewendung auf, einer habe "überlegen" gehandelt. Damit ist zum wenigsten gemeint, hier habe jemand in der erfolgreichen

Durchsetzung von Interessen seine Macht demonstriert; Souveränität erkennen wir einer Handlung vielmehr nur dann zu, wenn sie aus der Fülle des Überblickes, frei von der berechnenden Kleinmut des Eigennutzes, erfolgte.

Von alledem ist in Kants Ethik nicht mehr die Rede. Denn Kant setzt den Menschen a priori als ein Mängelwesen an, sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht. In der endgültigen Einleitung zur "Kritik der Urteilskraft" wird mit äußerster Entschiedenheit festgestellt, "daß der [sc. theoretische] Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der [sc. praktische] Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen kann ..." (KU XVIII). Es bedarf gewiß keiner weiteren Erörterung, daß gerade in dieser Mangelhaftigkeit von Theorie und Praxis für Kant die positive Möglichkeit von Wissenschaft bzw. der absolute Wert der Freiheit besteht. Gleichwohl will die Ausklammerung der *θεωρία* heute, da sich der freie Himmel der Aufklärung zu verdüstern begonnen hat, nicht mehr so ohne weiteres einleuchten. Wenn Kant den *intellectus intuitus* letztlich nur Gott zuschreibt, scheint jede Erwiderung verstummen zu müssen; aber es wäre eine falsche Ehrfurcht, die sich nicht eingestünde, daß mit der Abwehr der festlichen Option des Hörens und Sehens im Interesse jener Kontinuität der Arbeit, die wir als das eigentlich 'Wirkliche' hinzunehmen gelernt haben, die Welt um eine wesentliche Dimension ärmer geworden ist.

Und trotzdem, eben in dieser äußersten Ferne, wo der Begriff der *intuitio* allen Glanz, den er bis Spinoza und Shaftesbury noch hatte, verloren hat, entdeckt Kant einen Sachverhalt, der Grund genug sein könnte, einen Prozess, der mit der Begründung der abendländischen Philo-

sophie längst abgeschlossen schien (zumindest für die Philosophie selbst), von neuem aufzurollen. Kant sieht, daß sich im ästhetischen Wohlgefallen am Schönen offenbar jene Verfassung der θεωρία, die jahrhundertlang das Gipfelstück der Philosophie darstellte, unvermittelt einstellt. Das Schöne ist für Kant ja nur deswegen ein "Symbol der Sittlichkeit", weil sich hier die Fülle der θεωρία ereignet. Im Wohlgefallen am Schönen sieht sich der Betrachter "auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grund der letzteren, nämlich dem übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannt Art zur Einheit verbunden wird" (KU 259). Zwar ist in solchen Überlegungen das Naturschöne stets mitgemeint; dennoch sei die Frage erlaubt, ob Kant hier nicht ein Spezifikum von Kunst entdeckt, das die Philosophie sei Platon, als sie der Kunst den Wahrheitsanspruch aufkündigte, selbst herbeizuzitieren trachtete: jene Freiheit, die den Menschen, indem sie ihn außer sich bringt, erst wahrhaft bei sich selbst sein läßt.

3. Wider die Einsinnigkeit des Kontemplationsbegriffes: "L'amore" in der Renaissance-Philosophie.

Ist derart - durch das Signal, das Kant mit dem "Symbol der Sittlichkeit" gibt - erst einmal der Sinn für das kritische Verhältnis von Kunst und Philosophie geweckt, dann ist das Mißtrauen in die philosophische Behandlung des Schönen so rasch nicht mehr auszuräumen. Gewiß, zwischen Schopenhauers "uninteressierter Betrachtung", Kants "interesselosem Wohlgefallen" und Shaftesbury's "disinterested love", zwischen Selbstvergessenheit, Selbstbestimmung und Sympathie bestehen tiefgreifende Differenzen; über dem Unterschied von neuplatonisch-christlicher θεωρία und dem Anspruch auf Autonomie ist am Ende gar

eine ganze Welt eingestürzt. Aber haben nicht alle diese Seinsweisen trotzdem etwas gemeinsam? Wo liegt denn der Ort von Uninteressiertheit, Interesselosigkeit, "disinterestedness"? Wo gründen denn Betrachtung, Wohlgefallen, Liebe? Allemal doch wohl - im Menschen selbst. Diese Eindimensionalität der Begriffe, daß alles Betrachten auf ein Trachten zurückgeführt wird, erscheint umso merkwürdiger, als auch bei einem Minimum an Phänomenerfahrung jedem evident sein dürfte, daß die Beziehung zum Schönen alles andere als einsinnig ist. Oder ist das Schöne seinerseits etwa nicht imstande, die Menschen in Bann zu schlagen, zu ergreifen und zu packen?

Hier liegt indes nicht bloß eine Nachlässigkeit der Theorie vor, eine Verzeichnung der Kunst, die ausschließlich zu Lasten bestimmter Philosophen ginge; wäre dem so, dann bräuchte man davon nicht weiter Aufhebens zu machen. Nein, die Unempfänglichkeit für das Ergriffensein vom Schönen manifestiert vielmehr, in je verschiedener Weise, ein Grundgeschehen der abendländischen Geschichte, das in der Bekämpfung der Kunst durch die Metaphysik Platons lediglich zum ersten Mal zum Austrag kam: je entschiedener die Vernunft, der λόγος, den Anspruch erhebt, die Dinge aus eigenem Ermessen vor- und herzustellen, desto unzugänglicher wird die Art und Weise, wie das Seiende von sich aus andrängt. Wo der *Begriff* - das Wort so scharf gefaßt, wie Kant es tut - zur Herrschaft gelangt, gerät das *Ergriffensein* des Denkens zwangsläufig außer Acht.

Es ist daher auch kein Zufall, daß es ausgerechnet einer - gemessen an der cartesischen Tradition der Neuzeit - so atypischen Epoche wie der Renaissance vorbehalten blieb, das Moment der Ergriffenheit durch das Schöne ins Zentrum des Denkens zu rücken. Die nüchterne Vehemenz, mit der Giordano Bruno und Marsilius Ficinus, unerachtet der Fesseln des Neuplatonismus, zum Kern der Phäno-

mene Liebe und Leidenschaft - "l'amore" und "furore" - vordrängen, schiene in einer anderen Epoche, weniger leibhaft, weniger durch Kunst geprägt als die Renaissance, kaum denkbar. Wie eigenartig dieser Vorgang ist, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, daß Shaftesbury, wiewohl eindeutig unter dem Einfluß Brunos, gerade diese Dimension, das Ergriffensein vom Schönen, schon nicht mehr wahrzunehmen vermag. Shaftesbury schreibt zwar noch Dialoge, wie Bruno, aber der Sinn des Dialogs - daß Denken wesentlich ein Hören ist - steht bereits außer der Reichweite seiner Philosophie.

Um das Problem, das die leidenschaftliche Ergriffenheit dem Denken aufgibt, näher zu präzisieren, sei hier zunächst eine Stelle aus Brunos Dialog "De gl' heroici furori", entstanden um 1585, wiedergegeben. Der Gesprächsführer Maricundus erläutert in diesem Passus die Leidenschaft des Philosophen und wendet sich dabei, gestützt auf das Bild der Jagd, gegen die neuplatonische Auffassung, als sei die Beziehung zum Schönen und Wahren, die *θεωρία*, nur ein einsinniger Vorgang.

"Selten gibt es, meine ich, einen Aktäon, dem vom Schicksal gewährt ist, Diana nackt zu schauen und dahin zu kommen, daß die schöne Liebesgestalt der Natur ihn ganz verzaubert, und der dann durch die beiden Augen, durch die er den Glanz göttlicher Güte und Schönheit wahrgenommen, in den Hirsch verwandelt wird und fortan nicht mehr Jäger, sondern gejagtes Wild ist. Denn das letzte und endgültige Ziel dieser Jagd ist eben das, jene flüchtige und wilde Beute zu erreichen, durch die der Erbeuter selbst zur Beute, der Jäger zum gejagten Wild wird" (De gl' heroici furori, Teil II, 2. Dialog; Lagarde-Ausgabe. Bd. II, S. 723 - 724).

Das Besondere an der Beziehung zur "schönen Liebesgestalt der Natur" besteht Bruno zufolge darin, daß der

Enthusiast - von 'Betrachter' kann keine Rede mehr sein ... - in dem Augenblick, da er sich dem Schönen hingibt, Auch schon von ihm ergriffen ist: er ist Jäger und Gejagter in einem. Wäre er nur Gejagter, Gepackter, so befände er sich in einem Zustand der Unfreiheit, des Zwanges, der Besessenheit; umgekehrt geht derjenige, welcher es bloß auf das Erjagen und Besitzen abgesehen hat, am Ende leer aus: "er stellt Netze nach dem Wind", sagt Bruno, "und hat doch schließlich nichts als Fliegen in der Hand" (a.a.O.). Allein die Zwiefalt von Hingabe *und* Ergriffenheit unterscheidet den Bezug zum Schönen von der Herrschaft und blindem Zwang. Marsilius Ficinus, das erste Haupt der platonischen Akademie von Florenz, hat die Paradoxien, die dieses Verhältnis impliziert, 100 Jahre vor Bruno mit kaum zu überbietender Kunstfertigkeit entfaltet. In seinem 1475 geschriebenen Kommentar zu Platons "Symposion", "Sopra l'amore o vero convito die Platone" erprobt er seinen Scharfsinn am Modell der Liebenden:

"Sie tauschen einander gegenseitig aus: ein jeder gibt sich dem anderen hin, um diesen in sich aufzunehmen. Denn dieser besitzt sich selbst, aber in jenem: jener besitzt sich selbst, aber in diesem. Nämlich indem ich dich liebe, der du mich liebst, finde ich mich in dir, der du an mich denkst, wieder und gewinne mich, nachdem ich mich selbst aufgab, in dir, der du mich erhält, zurück. Das gleiche bist du zu mir. Denn wenn ich, nachdem ich mich selbst verlor, durch dich mich zurückgewinne, so besitze ich mich durch dich Hierin unterscheidet sich die Macht des Eros von der Gewalt des Ares, wie Herrschergewalt und Liebesmacht verschieden sind. Der Herrscher hat durch sich andere in seiner Gewalt, der Liebende gewinnt durch den anderen sich selbst wieder" (Über die Liebe, S. 74).

Ficinus geht noch ein Stück weiter als Bruno, insofern er auf ein Ergebnis von Liebe und Leidenschaft reflektiert. Seine Antwort lautet: indem der Liebende sich in dem Geliebten verliert, gewinnt er sich aus diesem wieder. Was hat das, als eine Bestimmung des Schönen verstanden, zu bedeuten? Daß in der Betrachtung des Schönen etwas gewonnen wird, nämlich die Freiheit der Zuwendung und des Wohlgefallens, scheint auch von Kant und Shaftesbury her einleuchtend. Aber inwiefern ist damit untrennbar ein Sich-Verlieren verbunden? - Hier zeigt sich nun, wieviel tiefer die Renaissancephilosophie reicht, indem sie das Schöne nicht allein vom sicheren Stand des Betrachters aus begreift. Das Moment der Distanz zum Schönen nämlich, welches nach der einsinnigen Lesart von Kant und Shaftesbury durch die "Interesselosigkeit" des Wohlgefallens zustande kommt, ist in Wahrheit, von Bruno und Ficinus aus gesehen, nichts anderes als die Entrückung im Ergriffensein: indem der Betrachter auf das Schöne eingeht, wird er ergriffen und in eine Ferne zu sich selbst gebracht - er verliert sich. Hinter der blässlichen Larve der "Interesselosigkeit" verbirgt sich gewissermaßen das zweite Gesicht der Schönheit: der Schrecken, plötzlich aus der Fassung zu geraten. Der Gewinn der Freiheit ist offenbar an das Entsetzen, den Verlust der selbstgewissen Pose gebunden. "Kann man in Abrede stellen", fragt Ficinus, "daß der, welcher geliebt wird, ein "Mörder ist, da er doch den Liebenden seiner Seele beraubt?" (a.a.O., S. 75).

In der leidenschaftlichen Ergriffenheit geht etwas von uns zugrunde. Wäre es das wahre Leben, dann könnte dieser Tod schwerlich lustvoll und befriedigend sein. Was hier 'gemordet' wird, ist vielmehr der verhärtete, unendlich falsche und in sich bereits tote Popanz der Konvention. Zerstört wird nicht unser eigentliches Selbst, sondern das eng gewundene und ständig sich weiter aufgipfelnde Schneckenhaus der Sorge und Selbstver-

sicherung: der babylonische Turm der Lebensangst. Dieses Bollwerk ist nötig, als ein Schutzwall, damit wir überhaupt werden können, was wir sind; aber es ist zugleich - das ist die unauflösbare Dialektik der Endlichkeit - das mächtigste Hindernis, das unserer Selbstverwirklichung in den Weg tritt. Die rätselhafte, der philosophischen Frage nach dem Grund so abgründig fremde Lust am Untergang, am Exzess und an der willfährigen Selbstaufopferung gibt indes Anzeige davon, daß die Überwindung des Widerstands, den wir selbst gegen uns aufbringen, in der vermeintlichen Wahrnehmung unserer nächsten Interessen, zumindest zeitweise möglich ist.

Allerdings ist mit der Durchbrechung der konfektionierten Ordnung des Lebens vorläufig nur der eine, wenngleich der wahrhaft unheimliche Zug des Eros gekennzeichnet: das tragische Moment, das in jeder echten Schönheit, wie sanft und unaufdringlich auch immer, gegenwärtig ist. Das eigentliche Geheimnis meldet sich erst jenseits des lieblichen 'Mordes', wenn die toten Worte und Gesichter in Nichts zerstoßen sind; und nur dann - denn dieses Geheimnis ist ungemein korruptibel und mißverständlich. Damit wir die Zerstörung als schön und lustvoll, d.h. als eine *Befreiung* erfahren, bedarf es offenbar, über die Auflösung der gewohnten Kreise und Anschauungen hinaus, noch einer letzten, unberufbaren Bestätigung und Wiederfindung, die zu erwarten - und das ist der entscheidende Punkt - wir buchstäblich *gar keinen Grund* haben. Ficinus spricht daher im gleichen Atemzug, wie er vom Tod der Liebenden handelt, von der wechselseitigen "Auferstehung" im Anderen (a.a.O., S. 74/75). Die Schönheit entdeckt dem Menschen sein verborgenes Wesen: sie entrückt ihn für Augenblicke dorthin, wo er immer schon herkommt; aber wohin er *von alleine* niemals zurückzukehren vermag.

III. Die Geschichtsmächtigkeit des Eros.

Mit Marsilius Ficinus und Giordano Bruno scheint nun in der Tat der Punkt erreicht, wo es scheinbar keine Rückkehr zu Kant mehr geben kann. Die ethische Perspektive von "disinterested love" bei Shaftesbury und die geschichtliche Dimension der θεωρία mögen über die "Kritik der Urteilskraft" hinausführen; zum Verlassen der ganzen Tradition, in der Kant steht, nötigt indes erst die Einsicht, wie einsinnig hier nach dem Schönen gefragt wird, geradeso, als ob das Phänomen der Ergriffenheit nur die unteren "Gemütskräfte" etwas angehe. Fragen wie die, welche Kant als den "Schlüssel zur Kritik des Geschmacks" ansieht: "ob im Geschmacksurteil das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe" (KU § 9), scheinen plötzlich verstiegen und erkünstelt.

Allein, die Eleganz der Modelle, welche die Renaissancephilosophie anbietet, verhehlt nur schlecht die unzureichende Durchführung dieses Ansatzes. Die Paradoxien, die Ficinus hochspielt, sind etwas zu virtuos, um nicht genau wie Kants "interesseloses Wohlgefallen" dem Vorwurf des Formalismus anheim zu fallen. Worin liegt denn nun eigentlich das Ergebnis, der angebliche 'Gewinn' des Bezuges zum Schönen? Ficinus demonstriert in perfekter Weise die Gegensätzlichkeit, die in der Polarisierung 'Liebhaber - Geliebte' wirksam ist. Aber ist damit das Wesen des Bezuges selbst schon gedacht? - Dem Vorwurf des Formalismus ist offenbar nur dann zu begegnen, wenn es gelingt, das Wohlgefallen selbst, nicht nur seine gegenständlichen Positionen, zu konkretisieren. Mit Bruno geredet: die Jagd an sich muß Thema werden, nicht nur Jäger und Gejagte.

1. Das Problem des Bezuges selbst: Kants Überwindung des Formalismus

In dieser Hinsicht wiederum, was die Darstellung des Bezuges selbst angeht, ist Kant auf jeden Fall weiter gelangt als die Renaissancephilosophie. Von Kants Subjekt über Shaftesbury's "virtuoso" bis hin zum "heroischen Individuum" Brunos führt zwar eine enorme Steigerung an phänomenaler Einsicht in das Schöne; aber die Probleme, welche der leichte Antritt des Eros dem diskursiven Gang des Denkens stellt, hat am deutlichsten immer noch Kant gesehen. Im folgenden soll daher in zwei Schritten gezeigt werden, inwiefern Kant das Wesen des Bezuges selbst in den Blick bekommt; zunächst - in einer eher phänomenologischen Weise - an der Frage nach dem Schönen, sodann an dem ontologischen Problem, was es bedeuten kann, wenn Kant behauptet, das Wohlgefallen sei ohne alles Interesse an der Existenz des Gegenstandes.

A) Der Geschmack als Gehör: Die Inständigkeit des Bezuges

Für Kant steht von vornherein fest, daß die Beziehung zum Schönen subjektiver als jede Bestimmung von Objekten ist: "Wenn man Objekte bloß nach Begriffen beurteilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren" (KU 25). Aber das ist nur die eine Seite. Umgekehrt nämlich sind Urteile über das Schöne auch sachlicher, als Kant - im Blick auf das transzendente Subjekt - zugeben möchte. Wenn Kant vom "Ansinnen auf Allgemeinheit" als von einem "Anspruch", einer "Zumutung" spricht, so klingt das zunächst sehr gewaltsam, gerade so, als ob das Subjekt hier auf etwas *insistiere*; aber das genaue Gegenteil ist der Fall. Im Geschmacksurteil sieht das Subjekt sich vielmehr genötigt, sich zu *exponieren*: "Man wirbt um jedes anderen Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der

allen gemein ist; auf welche Beistimmung man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsummiert wäre" (KU § 19). Angesichts des Schönen kann sich das Subjekt nicht allein auf seine Selbstgewißheit gründen; wer etwas schön nennt, sagt Kant, "glaubt ... eine allgemeine Stimme für sich zu haben" (KU 25). Im Urteil über das Schöne beruft sich das Subjekt also nicht auf einen allgemeinen Grundsatz; es hört vielmehr auf eine "allgemeine Stimme". Hierin liegt eine - wenn auch rudimentäre - Ahnung Kants von der Ergriffenheit durch das Schöne; zugleich aber zeigt sich am Begriff der "allgemeinen Stimme" ein unendlicher Vorzug Kants gegenüber Bruno und Ficinus. Denn Kant macht das Ergriffensein nicht irgendeinem metaphysischen Wesen anhängig: die "allgemeine Stimme" ist offenbar nur im geschichtlich je verschiedenen Hören auf sie gegenwärtig.

Weiter kann diese erste phänomenologische Durchleuchtung von Kants Aussagen über die Beziehung zum Schönen indes nicht führen. Die Formel 'subjektiver als das Objekt, sachlicher als die Willkür des Individuums' erhellt zwar die Eigenständigkeit des Bezuges, aber sie leidet nach wie vor an der Beengung durch das Subjekt-Objekt Schema. Was mit der "allgemeinen Stimme" gemeint sein könnte, kann offenbar erst durch den zweiten Schritt näher konkretisiert werden: durch die ontologische Frage, was es bedeuten kann, wenn Kant behauptet, das Wohlgefallen am Schönen sei ohne alles Interesse an der Existenz des Gegenstandes.

B) Der eigene Seinscharakter des Schönen

Existenz, sagt Kant in der "Kritik der reinen Vernunft", sei "kein reales Prädikat", sondern "bloß die Position eines Dinges" (KrV B 626). Daß Existenz kein reales Prä-

dikat sei, bedeutet zunächst nur, daß das Wörtchen 'ist' seinen Ort allein in der Reflexion hat: 'Gott ist' bedeutet noch nicht 'es gibt Gott tatsächlich'. Daraus folgt für Kant, daß empirische Urteile mit der Kopula 'ist' offenbar bloß dann Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können, wenn der Position, der Existenzsetzung eines Gegenstandes, etwas Setzbares in der Anschauung entspricht. Die Position eines Gegenstandes ist somit durch das Zusammenwirken von Spontaneität und Rezeptivität bestimmt. Das erkennende Subjekt, welches durch den Strom des Mannigfaltigen - das Setzbare - affiziert wird, setzt die Existenz von Gegenständen, indem es mit den Begriffen des Verstandes darauf eingeht. Kants Begriff der Existenz ist somit am Leitfaden des Produktionsschemas von Form und Materie orientiert: indem der Verstand die in der Einbildungskraft gegebene Mannigfalt der Anschauung auf den Begriff bringt, setzt er die Existenz eines Gegenstandes.

Auf dieser Grundlage zeigt sich nun deutlicher, warum Kant davon sprechen kann, daß das Wohlgefallen am Schönen nicht an der Existenz eines Gegenstandes interessiert sei. Das Schöne nämlich kann offenbar nicht positional verstanden werden: im "freien Spiel der Erkenntniskräfte" wirken zwar Verstand und Einbildungskraft zusammen, aber eben nicht zu einer Setzung, sondern eben nur - zu einem *Spiel*. In diesem präzisen Sinne hat das Schöne den Charakter von Nicht-Existenz. Es ist daher auf eine Weise subjektiver als das Subjekt: insofern nämlich, als es die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität, das Zusammenwirken der Erkenntniskräfte, ins Spiel bringt, ohne jedoch den Vollzug der Subjektivität, die Setzung von Gegenständlichkeit, zu ermöglichen. Andererseits jedoch ist das Schöne auch objektiver als alle Objekte. Die Nicht-Existenz des Schönen ist ja nicht einfach Nichts. Im Gegenteil, die proportionierte Stimmung der Erkenntniskräfte ist schlechterdings die Bedingung da-

für, daß für das Subjekt überhaupt etwas *sein* kann. In diesem doppelten Sinne also - subjektiver als das Subjekt, objektiver als alle Objekte - erhellt das Schöne den Grund von Objektivität und Subjektivität: "Die allgemeine Mittelbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Mißfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet, die Einhelligkeit, soviel wie möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände ist das empirische, wie wohl schwache und kaum zur Vermutung zureichende Kriterium ... von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden" (KU 53).

Der zweite, ontologische Durchgang bringt somit zutage, weswegen die phänomenologische Bestimmung der "allgemeinen Stimme" unzulänglich bleiben mußte: das interesselose Wohlgefallen konstituiert nicht nur einen bestimmten Bezug, der gegenüber Subjekt und Objekt eine merkwürdige Eigenständigkeit beanspruchen kann - in ihm tritt vielmehr der Grund der menschlichen Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit ans Licht. Dieser Grund erscheint freilich nur in der Weise, daß er sich zugleich verhüllt: er ist keine Position, die man einnehmen kann, indem man ihn auf Begriffe bringt. Das Wohlgefallen, sagt Kant, ist ein "schwaches und kaum zur Vermutung zureichendes Kriterium". Insofern zeitigt das interesselose Wohlgefallen weniger als jenes Ergebnis, das die Kritiker des 'Formalismus' erwartet. Die allein auf methodische Gewißheit abgestellte Erkenntnis kann mit eindeutigeren Ergebnissen aufwarten. Aber das Wohlgefallen bringt ebenso ungleich mehr hervor als das Subjekt allein zu leisten vermöchte: eine Einsicht, die - obzwar nie ohne höchste Anstrengung erreichbar - nicht ausschließlich dem selbstgewissen Handeln anheimgestellt ist.

Den Inhalt dieser Einsicht zu bestimmen ist deswegen so schwierig, weil er, streng genommen, gar kein Inhalt ist, sondern ein *Aufbruch* des in der Regel unterschlagenen Anhalts von Erkenntnis überhaupt. Anders gesagt: das Schöne ist kein Ergebnis, das sich durch einen irgendwie gearteten Grund, eben nicht einmal durch die transzendentalen Grundsätze des reinen Verstandes, aufbringen oder sicherstellen ließe, sondern ein unhintergebar Wink von dem "tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde"; und es bleibt die ungeheuerliche, über Kant hinausführende Frage, ob dieser letzten Instanz in der Tat noch die Verfassung von 'Grund' zugesprochen werden kann. Das Schöne - so radikal gefaßt, wie die 'Kritik der Urteilskraft' es fordert - ist ein *Anfang*, kein Ende. Das heißt, man kann nicht eigentlich *über* die Schönheit reden, wie über einen Gegenstand, sondern immer nur *von* ihr: aus dem Vernehmen ihrer Anwendung heraus. Der Unterschied, obzwar scheinbar wieder nur formal, ist ausschlaggebend; denn an ihm entscheidet sich die Auffassung der sog. konkreten Inhalte. So verfehlt z.B. eine Kunstwissenschaft, die sich gegenüber der Ästhetik ihre 'Sachlichkeit' zugute hält und dabei Kunstwerke behandelt, als wären sie lediglich eine bestimmte Sorte von Gegenständen, ihre Aufgabe schon im Ansatz. Die Taubheit für die "allgemeine Stimme" resultiert im Monolog der wissenschaftlichen Fachsprache; und vor lauter methodischem Durchblick wird der Gesichtssinn am Ende blind für die schlichte Ansicht der Dinge.

Unnötig zu betonen, daß diese Art der Spielverderbnis heute nicht allein die Kunstwissenschaften bedroht. Das Spiel der Kunst ist nur eine, wenngleich maßgebliche Bewandtnis des Weltspiels, das Kant meint; das Gespräch, das wir führen, wäre eine andere. "Zu schönen Künsten", sagt Kant, "gehört die Kunst zu meublieren, zu kleiden und zu putzen; die Kunst ein Gefolge in seinem Aufzuge oder im consess in seiner pracht an zu ordnen. (einen

Tisch zu servieren, die Gäste zu setzen)" (Refl. 660, AA Bd. XV, S. 292). Die Zurücksetzung dieser "Künste" bringt eine Gesellschaft hervor, in der das globale Geschwätz lauthals die wachsende Stummheit der Menschen übertönt; der fahrig gestus die generelle Apathie kompromittiert; und das Geschichtsbewußtsein auf jene Maxime zusammenschrumpft, die Samuel Beckett, der große Spieler des Endspiels, der Protagonistin seines Stückes "Glückliche Tage" in den Mund gelegt hat: "Gazing ahead with compressed lips" - Vorwärtsstarren, mit verkniffenen Lippen.

Zweite Erörterung

Das Problem der lebendigen Natur

I. Einleitung

1. Das Erkennen als Herstellen und die Herstellung des Lebens

Das Problem der organischen Natur stellt sich für Kant in der "Kritik der Urteilskraft" als eine Herausforderung an unsere Möglichkeiten von Erkenntnis überhaupt. Sichere Erkenntnis, so hatte er in der "Kritik der reinen Vernunft" festgestellt, beruht auf dem Grundsatz, "daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt" (B XIII). Der experimentellen Vergewisserung erscheint die organische Natur indes nicht zugänglich. Flüchtig besehen scheint es zwar so, als könnten die Naturprodukte in Analogie zur menschlichen Technik vorgestellt werden, geradeso, als ob eine Intelligenz, ein Wille in ihnen am Werk wäre. Näherhin zeigt sich jedoch, daß "die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität [hat] , die wir kennen" (KU 294). Denn Produkt und Produzent, für das technische Vorgehen notwendig geschieden, bilden im Organismus eine indifferente Einheit; das Geschöpf ist dem Schöpfer immanent. Wollte die Vernunft den Organismus nach ihrem Entwurfe hervorbringen, so entstünde allenfalls ein technisches Produkt, nicht aber ein autonomes, sich selbst organisierendes Wesen. Angesichts der eigenen, unbewußten Subjektivität des Erkenntnisgegenstandes kann das erkennende Subjekt seinen Anspruch auf Gewißheit demnach nicht einlösen.

Die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften hat nun freilich gezeigt, daß Biologie als strenge Wissenschaft, die dem Anspruch der produktiven Selbstvergewisserung genügt, trotz Kants Verdikt möglich ist. Bereits Schelling erkannte, daß die produktive Verfassung

des organischen Erkenntnisgegenstandes, der gegenüber sich Kant auf einen bestimmten Wissenschaftsbegriff versteift, das erkennende Subjekt in Wahrheit vor die Aufgabe stellt, die Produktionsweise des eigenen Wissens zu verändern. In den Fachwissenschaften selbst war es dann vor allem Darwin, der die lebendige Natur der Erkenntnis zugänglich machte, indem er das Augenmerk auf den spezifischen Prozesscharakter ihrer Produkte lenkte. Im Rahmen der quasigeschichtlichen Naturentwicklung nämlich läßt sich, wie er in seinem Hauptwerk "Die Entstehung der Arten durch natürliche Auslese" (1859) bewies, sehr wohl ein Organisationsprinzip zu gesicherter Erkenntnis bringen: das Gesetz der Selektion ist für den Wissenschaftler im Züchtungsversuch überprüfbar. Den letzten und entscheidenden Schritt zu einer exakten Wissenschaft vom Leben vollzog allerdings erst die moderne Genetik. Denn Darwin hatte eigentlich kaum mehr gegeben, als eine kausalmechanische Erklärung für die Differenzierung der organischen Systeme. Die Molekularbiologie aber vermag nunmehr die Systeme selbst zu durchschauen und zu konstituieren, indem sie sich der kybernetischen Regelkreistechnik bedient. Damit scheint das Prinzip der Selbstorganisation des Lebens, das für Kant als unerklärlich galt, endgültig entzaubert.

Wer Kants These, daß sich die organische Natur dem Erkenntnissubjekt grundsätzlich entziehe, weiterhin für diskussionswürdig erachtet, begibt sich, wie es scheint, auf eine überholte Stufe der Wissensproblematik. Allein, dieser Anschein trügt. Zweifellos besteht ein enormer Unterschied zwischen den mechanischen und energetischen Vorstellungen der klassischen Physik, von denen Kant ausgeht, und den Begriffen der Information und Steuerung, die im Zentrum der Kybernetik stehen. Gleichwohl ist der Grundmaßstab bei Kant wie bei den modernen Genetikern derselbe: wißbar ist nur das, was auch produzierbar ist. Daß nach diesem Maßstab inzwischen auch erklärbar er-

scheint, was Kant für unergründlich hielt, nämlich das Prinzip der organischen Selbstproduktion, ist gewiß ein eindeutiger Fortschritt der Wissenschaften. Nichtsdestoweniger gewinnt Kants Vorbehalt gegenüber einer Wissenschaft vom Leben heute, da die Zuversicht der modernen Wissenschaften in mancherlei Hinsicht nicht mehr ungebrochen ist, erneut an Aktualität. Für den Molekularbiologen z.B. stellt sich Kants Erkenntnisproblem heute in Gestalt des ethischen Skrupels, inwieweit es überhaupt zu verantworten sei, Leben technisch herzustellen. Und die Umweltproblematik sollte uns die Augen für die Frage geöffnet haben, ob es wirklich nur ein Zufall ist, daß ein Zeitalter, das die Unergründlichkeit der lebendigen Natur bereits weitgehend beseitigt hat, offenbar auf dem besten Wege ist, die Natur selbst zu beseitigen.

2. Zum Verfahren (Kant und Aristoteles)

Die Frage, welcher Sachverhalt eigentlich Kants Abwehr einer Wissenschaft vom Leben zugrunde liegt, ist indes so leicht nicht zu beantworten; aus Kants eigener Diagnose ist unmittelbar jedenfalls nicht zu erschließen, worin die Resistenz des organischen Phänomenbereiches gegenüber dem modernen Denken bestehen könnte. Denn die Kategorien und Begriffe, mit denen Kant diesen Anstoß auffängt, sind - wie ihre Wirkungsgeschichte zeigt - offenbar von solcher Art, daß sie, ein wenig radikalisiert und erweitert, eben die Beseitigung des Anstoßes ermöglichen. Die Art und Weise, wie Kant die Unerkennbarkeit des Organischen begründete, die Lehre von der immanenten Produktivität des Organismus, wurde ja gerade richtungsweisend für die Erkenntnis der lebendigen Natur.

Ebensowenig wie eine immanente Interpretation der "Kritik der Urteilskraft" scheint der direkte Rückgang "Zu

den Sachen selbst" ein tauglicher Weg zu sein, um das Problem der organischen Natur aufzudecken. Angesichts der historischen Sachlage, daß der von Kant formulierte Organismusbegriff für das moderne Denken eine frag-lose Selbstverständlichkeit geworden ist, nicht zuletzt aufgrund seiner Adaption durch die Technik, vertraut keiner mehr ungestraft auf phänomenologische Unmittelbarkeit. Es gilt vielmehr, gerade unsere trügerische, historisch verfestigte Unmittelbarkeit gegenüber der organischen Natur aufzubrechen, um zu ermessen, was dadurch verdeckt wird.

Diesem Ziel soll im Folgenden nun eine Konfrontation von Kants Naturphilosophie mit der "Physik" des Aristoteles, zumal mit dem Zweiten Buch der φυσικὴ ἀκρόασις, dienen. Die Gegenüberstellung verfolgt demnach keine historische Absicht, eher eine anti-historische: sie soll helfen, aus der geschichtlichen Selbstgenügsamkeit des modernen Naturverständnisses herauszukommen. Aristoteles bietet sich in seiner Naturphilosophie für eine solche Konfrontation mit Kant geradezu an, da seine Begriffsbildung genügend Gemeinsamkeiten aufweist, um einen Vergleich überhaupt zu ermöglichen, seine wesentlichen Überzeugungen aber den abgrundtiefen Unterschied zwischen antikem und neuzeitlichem Denken niemals vergessen lassen.

Beinahe unnötig zu erwähnen, daß es nicht etwa darum gehen kann, Aristoteles gegen Kant auszuspielen. Dazu ist, neben vielem anderem, die geschichtliche Stellung des Aristoteles viel zu ambivalent; schließt er doch das genuine Naturdenken der Griechen einerseits ab, während er andererseits als Vater der modernen Naturphilosophie, mithin auch der Kantischen, angesehen werden kann. Die Hoffnung der Untersuchung richtet sich eher darauf, daß in der Konfrontation beider Philosophen etwas zutage tritt, was jeder für sich so vielleicht garnicht im Blick hat: das Problem der organischen Natur.

II. Der Maßstab des Naturbegriffs

Die Konfrontation von Kant und Aristoteles setzt einen Gegensatz der Standpunkte voraus, den es vor aller Einzeldiskussion erst einmal näher zu bestimmen gilt. Unter welchem Aspekt sieht Kant, unter welchem Aristoteles die lebendige Natur? Wo liegt jeweils die Basis, von der aus sie auf die Organismen bzw. auf τὰ φύσει ὄντα zu sprechen kommen?

Für Kant ist die Frage offenbar einfach zu beantworten. Er kommt von der klassischen Physik, d.h. vor allem: von der Mechanik her. Die Newton'sche Physik erscheint ihm als diejenige Wissenschaft, welche das mathematische Erkenntnisideal in exemplarischer Weise, verbindlich für unser Wissen überhaupt, gegenüber der Welt der Erscheinungen realisiert. Von dieser Warte aus gesehen, muß die organische Natur als etwas Fremdartiges erscheinen, das sich jeder exakten Bestimmung entzieht. Diese Zweiteilung der Naturwissenschaften in einen Bereich, der es mit leblosen, und einen solchen, der es mit lebendigen Vorgängen zu tun hat, erscheint uns, wenigstens im Aufriß, auch heute noch von der Sache her gerechtfertigt.

Aristoteles hingegen sieht die Notwendigkeit einer solchen Zweiteilung nicht. Er setzt gleich zu Beginn des Zweiten Buches der "Physik" einen ganz anderen Unterschied an: "Vom Seienden (im Ganzen) ist das eine durch die Physis, das andere durch Gründe anderer Art. Von der Physis hervorgebracht sind die Lebewesen und ihre Teile, die Pflanzen und die Elementarkörper wie Erde, Feuer, Luft und Wasser ... " (Phys. 192 b 8 - 11). Die Physis wird hier, als ein Ganzes, gegen das, was "durch Gründe anderer Art" ist: die τέχνη, abgegrenzt. Wie dabei die Lebewesen in einem Atemzug mit den vier Elementen genannt werden, erscheint von Kant her höchst

undifferenziert, wenn nicht verfehlt. Oder sollte Aristoteles von einem anderen Ordnungsprinzip ausgehen?

Allein, die Aufteilung des Aristoteles wird nur noch rätselhafter, wenn man den Grund hört, warum die Physis einen einzigen Bereich bilden soll: "... und alle diese [die Hervorbringungen der Physis] zeigen einen Unterschied gegenüber dem, was nicht durch die Physis ist. Denn jede Hervorbringung der Physis hat in sich selbst den Ursprung ihrer Bewegung und ihres Standes, teils gemäß dem Raume, teils gemäß Wachstum und Vergehen, teils gemäß der Verwandlung ..." (Phys. 192 b 11 - 15). Von hinten her aufgepäuselt, bietet der Satz zunächst eine ganz vernünftige Dreiteilung: Verwandlung, Wachstum, Ortsveränderung erscheinen als Grundweisen von Bewegung. Aber die Behauptung, daß diese Bewegungsformen alle ihr Prinzip ($\alpha\rho\chi\eta$) in den Dingen selbst, sofern sie aufgrund der Physis sind, haben sollen, überschreitet unser physikalisches Weltbild: als ob ein Stein sich von sich selbst bewegte

Selbstbewegung, lehrt Kant, ist gerade das ausgezeichnete Merkmal der organischen Natur - und nur dieser. In der klassischen Physik erscheint Veränderung stets als Wirkung einer äußeren Ursache. Denn ihr oberster Grundsatz ist die 'lex inertiae', das Gesetz der Trägheit der Materie. Newton hat es in seinen 1686/7 erschienen "Philosophiae naturalis principia mathematica" an die Spitze aller Prinzipien gestellt. Hundert Jahre später, 1786, gibt Kant in einer Schrift mit dem Titel "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" eine deutsche Paraphrase dieses Gesetzes, wobei er es sogleich mit seinem wichtigsten Derivat, dem Kausalitätsprinzip, verknüpft: "Alle Veränderungen der Materie hat eine äussere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch

eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen)" (AA Bd. 4, S. 543).

Sollte Aristoteles dieses Gesetz nicht, *noch* nicht gekannt haben? Oder ist er eine Art philosophischer Animist, der eine Belebung des Seienden im Ganzen annimmt? Letztere Interpretation war vor allem im Schwange, solange der Vitalismus - jene Anschauung, die Kant als "Hylozoismus" bezeichnet - die Biologie bestimmte. Sein Vorkämpfer, der Philosoph und Biologe Hans Driesch, erklärte die Organismen aus einer "Ganzheitskausalität", die der Materie innewohnt. Freilich mußte Aristoteles unter diesem Aspekt als ein ganz monströser Vitalist erscheinen: denn schließlich spricht er die Selbstbewegung ja nicht nur der organischen Natur, sondern den Naturdingen überhaupt zu! - Alle diese Erklärungen für den aristotelischen Physis-Begriff sind indes verfehlt; versäumen sie doch die Frage, ohne die eine Konfrontation von Kant und Aristoteles sinnlos bleibt: Wo liegt jeweils der Maßstab, demgemäß von der Natur gehandelt wird?

Aristoteles denkt die Selbstbewegung nämlich gar nicht in Analogie zur Willenskausalität. Das zeigen am besten die Beispiele, die er in der Schrift *Περὶ οὐρανοῦ* für *κίνησις κατὰ τόπον*, "Bewegung gemäß dem Orte", angibt. Warum lodert die Flamme nach oben? Antwort: Weil der Ort (*τόπος*) des Hellen und Lichthaften eben oben, im Äther ist. Warum fällt der Stein, wenn er gewaltsam hochgeschleudert wird, wieder nach unten? Antwort: Weil der Ort des Massiven und Dunklen eben unten, 'erdhaft' ist. Alle Hervorbringungen der Physis streben von sich aus dorthin, wo sie wesenhaft hingehören. Das Ruhen des Steins auf der Erdoberfläche, die *στάσις*, ist nur eine besondere, gesammelte Form der Bewegung; umgekehrt ist der Stein, der in Fallbewegung ist, immer schon dort zuhause, worauf er zustürzt. Der Maßstab, unter dem Aristoteles die Physis begreift, ist ein Gefüge von Orten

(τόποι), innerhalb dessen sich das Seiende im Ganzen bewegt. Der Unterschied zwischen Steinen und Lebewesen besitzt für eine solche Ordnung keine grundlegende Bedeutung.

Ganz anders bei Kant. Der Grundsatz der Trägheit der Materie erscheint, zumal in Verbindung mit dem Kausalitätsgesetz, für das moderne Denken von derart unumstößlicher Gültigkeit, daß es offenbar des Umwegs über Aristoteles bedarf, um das geschichtliche Weltverhältnis, das sich darin ausprägt, überhaupt noch zu sehen. Was liegt denn der 'lex inertiae' zugrunde? Doch nichts anderes als die logische Festlegung der Seienden auf den Charakter der Vorhandenheit, radikalisiert durch den biblischen Schöpfungsgedanken: hie Geist, hie Materie. In dem Augenblick, da der Mensch den Dingen als in sich gegründeter Wille gegenübertritt, wird die Welt notwendig zum Inert-Vorliegenden, das seiner Aktualisierung, sprich: Verwertung, harret. Kants Maßstab, auch bereits im physikalischen Bereich, ist somit das im Wesen von Subjektivität gründende Schöpfungsprinzip. Das Problem, das unter diesem Aspekt die organische Natur darstellt, liegt mithin nicht etwa in ihrer Fremdheit für den Erkennenden; im Gegenteil, das Subjekt erkennt hier mit Verwunderung seine eigene Beziehung zu den Objekten, das Herstellungsprinzip, in Gestalt eines Objektes wieder. An der organischen Natur wird der Maßstab, den das physikalische Weltbild längst implizierte, erst ausdrücklich.

Die Möglichkeit der Konfrontation von Kant und Aristoteles nimmt damit Konturen an. Kant fragt nach der Natur insgesamt unter dem Aspekt ihrer Herstellung auf und durch das Subjekt. Daran zeigt sich der praktische Grundzug der modernen Wissenschaft überhaupt: die Technik, obwohl das historisch spätere, begründet die Naturwissenschaft, nicht umgekehrt. Die Technik, verstanden als produktive Sicherstellung des Daseins, ist die leitende Hin-

sicht bei der Auslegung dessen, was ist. Die organische Natur wird Kant dabei zum Problem, weil das Subjekt hier - gewissermaßen in einem trüben Spiegel - der Produktivität selbst gegenübertritt.

Bei Aristoteles hingegen bildet die reine Selbstbewegung der Physis den Maßstab der Nachforschung. Für ihn ist gerade der unergründliche Gegensatz von φύσις und τέχνη das Ausschlaggebende. Die Anwendung des für die Techne konstitutiven Gegensatzpaares μορφή - ὕλη auf die Physis kündigt zwar bereits die Umkehrung des Maßstabes an; im allgemeinen aber ist Aristoteles bestrebt, die Eigengesetzlichkeit der Physis von allen menschlichen Erzeugnissen deutlich abzugrenzen. Die Techne, die Weise der menschlichen Eigenproduktion, empfängt ihr Maß im Hinblick auf die Physis, nicht umgekehrt. Die Techne ist ἐπιτέλῃσις oder μίμησις, Weiterführung oder Nachahmung der Physis: "Insgesamt bringt die Techne teils zuende, was die Physis nicht fertigzustellen vermochte, teils ahmt sie deren Hervorbringungen nach" (Phys. 199a 16 - 16).

III. Die Grenzen des Produktionsprinzips

Die Chance der Gegenüberstellung von Kant und Aristoteles besteht also darin, daß das moderne Produktionsprinzip von Erkenntnis, konfrontiert mit einem Denken, das die Physis gerade in Abhebung von der menschlichen Produktivität bestimmt, in seinen Möglichkeiten und Grenzen sichtbar wird. Unter diesem Gesichtspunkt soll nun die Anwendbarkeit des Herstellungsschemas auf die organische Natur zunächst in dreierlei Hinsicht geprüft werden: Erstens im Blick auf den Ursprung, das *Woher* der Produktion (das Problem der *Kausalität*); zweitens im Blick auf das Ziel, das *Wohin* der Produktion (das Problem der *Teleologie*); drittens im Blick auf den Prozess des Produzierens überhaupt (das Problem des *Zyklusgedankens*) .

1. Das Problem der Kausalität

Das Verhältnis von Ursache und Wirkung gehört, als Analogie der Erfahrung, für Kant nicht nur zu den obersten transzendentalen Grundsätzen des reinen Verstandes. Es ist zugleich sein Grundschema für das Verständnis des Seienden im Ganzen. Verhältnisse, Veränderungen, Prozesse, welcher Art auch immer, werden nach dem Schema der Kausalität begriffen: da ist die mechanische Kausalität, wie sie der Verstand in der Naturnotwendigkeit erkennt; die Vernunftkausalität, als moralisch-praktische Selbstbestimmung des Subjekts; die Kausalität nach Zwecken, kennzeichnend für das technische Handeln und Produzieren; und schließlich jene merkwürdige Kausalität der organischen Natur, in der Ursache und Wirkung umkehrbar sind.

So dahin gestellt, scheinen die Begriffe eigentlich nur die Omnipotenz der Kausalitätsvorstellung zu bekräftigen. Näherhin zeigt sich jedoch, daß in dem Schema von Ursache und Wirkung ein nicht unbedenklicher Vorgriff auf die Erfahrung steckt. Wo nämlich kausal geurteilt wird, dominiert stets die Ursache über die Wirkung. Was ist, wird zur Wirkung einer Ursache, eines Grundes. Die Identität von Wahrheitsfrage und Ursachenforschung in den Wissenschaften ist ein Symptom für diese Tendenz. Entsprechend verfährt Kant selbst bei der Bestimmung der organischen Natur: Was die Pflanze ist, ist erkannt, wenn bestimmt ist, woher und wodurch sie geworden ist. Ob man dieses Prinzip, wie Kant, dann als "bildende Kraft", oder, moderner, als 'genetischen Code' bestimmt, ändert nichts an der allgemeinen Tendenz der Bestimmung.

Fragt man, woher diese Dominanz des Grundes gegenüber dem Begründeten rühre, so endet man erneut bei jener Konstellation von Subjekt und Objekt, die am Trägheitsgesetz bereits exemplifiziert wurde: das sinnliche Erscheinen der Pflanze begegnet als inertes Datum, das von vornherein auf seine Bestimmbarkeit, und das heißt: seine Produzierbarkeit hin betrachtet wird. Das Wesen einer Sache ist dasjenige Prinzip, welches erlaubt, sie herzustellen - eine Anschauung, die bei Aristoteles, wie zu erwarten, eine direkte Replik findet: "Aber das Verhältnis zwischen dem Hervorbringen der Physis und ihren Hervorbringungen ist eben anders: Das Hervorgehende geht hier aus etwas in etwas hervor; und was ist das nun, was da hervorgeht? Doch nicht das, aus dem es herkommt, sondern das, worauf es hinausgeht. (Das aber ist die Gestalt.) Also ist die Gestalt Physis" (Phys. 193 b 16 - 18).

Aristoteles stellt so dem Prinzip der "bildenden Kraft" das Resultat einer gebildeten Gestalt gegenüber und

fügt, damit ja keiner die Bedeutung dieses Sachverhalts für die Wesensfrage verkenne, noch hinzu: ἡ ἄρα μορφή φύσις . Was es mit dieser Gegenüberstellung von Anfang und Ende und dem Gestaltbegriff selbst genauer auf sich hat, läßt sich erst am Unterschied des Zweckbegriffs bei Kant und Aristoteles zeigen. Trotzdem ist vorläufig zumindest als Frage festzuhalten, ob eine Pflanze wirklich schon begriffen ist, wenn sie auf ihren 'Plan', ihr Bewegungsprinzip - die Formel für Chlorophyll z.B. - zurückgeführt worden ist. Niemand wird bestreiten, daß damit die Ursache für das Wachstum begründet ist: Aber gibt es nicht Wirkungen, die Blüte etwa, welche angesichts ihrer Ursache überschwenglich, Gestaltungen, die - auf ihre Produktion hin betrachtet - irreduzibel erscheinen?

2. Das Problem der Teleologie

Eine Umorientierung vom Anfang auf das Ende, vom Ursprung auf das Ziel des Prozesses hin scheint nun, wenigstens der Richtung nach, der Zweckbegriff bei Kant zu ermöglichen. Das Studium der einschlägigen Paragraphen in der "Kritik der teleologischen Urteilskraft" zeigt freilich rasch, daß der Zweckbegriff dem Kausalitätsschema nur oberflächlich aufgetragen ist: Der Zweck wird stets nur als *Zweckursache, causa finalis*, verstanden. Der Maßstab für den Zweck bleibt seine Produzierbarkeit. Dadurch kommt es zu jener eigentümlichen Konvertibilität von Zweck und Mittel, die dem Organismus den Anschein eines Kreisganges gibt: solange der Samen gegenwärtig ist, erscheint er als Mittel, um die Blüte zu produzieren, die als Zweck aussteht; kaum ist die Blüte erreicht, sinkt sie auch schon zu einem Produktionsmittel, das zum Zwecke des Samens da ist, herab etc.

... .

Aristoteles findet einen solchen Zweckbegriff, der allein an gewissen Grenzwerten der Produktionsphase orientiert ist, buchstäblich zum Lachen. Mit einem Seitenhieb auf Euripides erklärt er: "Deswegen ist es auch lächerlich, wenn sich der Dichter hinreißen ließ, zu behaupten "Jetzt hat er das Ende (τελευτήν), um dessentwillen (ἥσπερ οὐνεκ') er einst geboren"; denn nicht jedes Prozessende erhebt den Anspruch, Zweck (τέλος) zu sein, sondern nur der Höhepunkt" (Phys. a 30 - 34). Das bedeutet konkret: der Gipfelpunkt (τὸ βέλτιστον) der Pflanze, die Blüte, ist nicht nur, als Gestalt, irreduzibel auf die Ausgangsposition; er ist überdies, als τέλος, unüberholbar für jede weitere Entwicklung. Blühen ist die Weise, wie die Pflanze den höchsten Estand ihres Wesens erreicht: Blühend ist sie im Zenit ihrer "En-tel-echie", wie Aristoteles sagt.

Von Aristoteles her gesehen, muß Kants Anwendung des Zweckbegriffes auf die lebendige Natur somit in zweierlei Hinsicht fragwürdig erscheinen. Einmal, was die "innere Zweckmäßigkeit" angeht, erweist sich die organische Kreisvorstellung doch als eine recht gewaltsame Formel, nachdem *ein* Punkt, die Blüte, den Prozess in so ausgezeichnete und unbegründbar Weise überragt. Zum anderen ermöglicht Aristoteles eine kritische Musterung der beiden "Maximen" der teleologischen Urteilskraft: daß nichts in den Lebewesen "u m s o n s t" sei, wie in der Natur überhaupt "n i c h t s v o n u n g e f ä h r" geschehe (KU 296). Denn soviel steht fest, wenn die Verfassung der Blüte in derart eindeutiger Weise *über* dem Produktionsprozess der Pflanze steht, dann ist sie eigentlich - überflüssig.

Die Anschauung scheint diese These zu bestätigen: eine sommerliche Wiese in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit von Blüten und Farben - bei allem Respekt vor Kant, aber ganz so müßte die Natur sich ja nun wirklich nicht strek-

ken, um ein paar Bienen zur Bestäubung anzulocken! Für das Subjekt freilich, das alles, was ist, unter dem Aspekt der Umsetzbarkeit im Produktionsprozess betrachtet, ist Überfluß eine ungesicherte, schier amoralische Vorstellung. Denn was funktionslos erscheint, umsonst und von ungefähr, könnte ja am Ende um seiner selbst, statt um des Menschen willen, existieren

3. Das Problem des Zyklusgedankens

Der Entelechiecharakter der Blüte läßt sich offenbar nur schwer mit dem Bilde eines kontinuierlichen, in sich ausgewogenen Produktionszyklus vereinen, wie ihn Kant der organischen Natur unterstellt. Ebenso wenig kann freilich geleugnet werden, daß so etwas wie ein Kreislauf der Natur unzweideutig vorhanden ist: ein Baum bringt stets einen Baum hervor; Samen, Keim, Blüte und Frucht scheinen zyklisch miteinander verknüpft.

Kants Auslegung dieses Phänomens hält sich streng im Rahmen des Gegensatzes von Mannigfaltigkeit und Einheit, Allgemeinheit und Besonderheit. Der Mannigfalt des naturhaft Seienden liegen einheitliche Gattungen zugrunde; die allgemeine Gattung wiederum, mag sie auch noch so viel Varietäten, Besonderheiten aufweisen, ist in sich selbst nach einem konstanten Sukzessionsprinzip gegliedert. Der gegenständliche Typus bildet so den unveränderlichen Zweck des Wachstums, während ein zyklisch geschlossener Ablauf die durchgehende Konstanz der Produktion selbst zu gewährleisten scheint.

Es ist klar, daß der gegenständliche Gattungsbegriff in dem Augenblick zurücktreten mußte, da Darwin die Variationsbreite und Dependenz der Gattungen in der Naturgeschichte entdeckt hatte. In Jahr-Millionen gerechnet, bekommt das Besondere nämlich, das vom Allgemeintypus

übersprungen wird, eine konstitutive Bedeutung für das Allgemeine. Vor 30 Millionen Jahren etwa, im Oligozän, muß der einheitliche Typus eines Vor-Menschenaffen angenommen werden; 15 Millionen Jahre später, im Miozän, hat sich dieser ursprüngliche Allgemeintypus bereits in zwei neue Gattungsbegriffe gesondert: die Pongiden (Menschenaffen) und Hominiden (Menschen). Als Spielraum für die Hominisationsphase nimmt man heute etwa 400 000 Generationen an.

Nun ist der Zyklusgedanke durch den Aufweis der quaihistorischen Genese von Typen und Arten freilich noch lange nicht widerlegt. Vielmehr zeigt sich jetzt erst seine eigentliche Bedeutung: zugegeben nämlich, daß der gegenständliche Typus sich verändere, so bleibt doch seine Produktionsgesetzlichkeit - das Prinzip, nach dem die Veränderung vor sich geht - dasselbe. Eine Buche, z.B. kann, je nach ihrem Standort, ganz gehörig in ihrem Typus differieren: einmal erscheint sie als stumpfwüchsiges Gebüsch, das andere Mal als hochtragender Baum. Aber die zyklische Bewegung ihres Wachstums bleibt offenbar unveränderlich.

So scheint es wenigstens. Allein, warum sollte, gerade im Falle der Buche, die Konstanz der Produktion denn wichtiger sein, als die enorme Variabilität ihrer Erscheinung? Woher rührt das Interesse am Gesetzhaften denn eigentlich? Die Antwort ist bekannt: im Herstellungsschema, als der leitenden Hinsicht unserer Erkenntnis, hat das Veränderliche und Mannigfaltige keinen Raum; denn Veränderung anerkennen, hieße: den Maßstab von Produktivität nicht mehr allein in der Gewißheit des produzierenden Subjekts zu suchen.

Die Alternative von Veränderung und Konstanz scheint indes immer noch unzulänglich. Die Mannigfalt und Variabilität der Natur ist ebenso unleugbar wie das Phänomen

der Wiederkehr. Als ein Versuch, dieses für uns schwierige Verhältnis als Einheit zu denken, sei hier die These des Aristoteles vorgestellt: "Was wir, im Sinne von Entwicklung, Physis nennen, ist der Weg (der Physis) zur Physis" (Phys. 193 b 12 - 13). Die Physis ist φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν: die Natur ist ständig auf dem Wege zu sich selbst. Weg (ὁδός) heißt hier jedoch nicht μέθοδος, Methode im Sinne von Produktionsgesetzlichkeit oder Steuerungsprinzip. Ein Weg der Physis zu sich selbst ist z.B. der Turnus der Jahreszeiten. Warum erwarten wir Frühjahr, Sommer, Herbst und Winter? Einerseits gewiß deswegen, weil ihre Wiederkehr eine Erfahrungstatsache ist. Andererseits würde der Turnus wohl kaum unsere Erwartungen auf sich ziehen, wenn er eine gleichförmige, unveränderliche Rotation wäre. Die Jahreszeiten kehren wieder und trotzdem ist das Frühjahr, wie man sagt, jedes Jahr neu. Der Weg der Physis ist offenbar veränderlich und unwandelbar zugleich. Unwandelbar: insofern der Gang der Jahreszeiten nicht ein chaotischer Tumult ist, sondern einer festen Bahn folgt. Veränderlich: insofern diese Bahn nur durch die immer neue Gangart der Natur manifest wird. Der Weg der Physis ist *geprägt* durch ihren Gang, der Gang aber *folgt* dem Weg. Anders als für die moderne Zyklusvorstellung, sind Konstanz und Veränderung in der Natur für Aristoteles keine einander ausschließenden Gegensätze.

IV. Der Organismusbegriff

Eine erste Sichtung der Begriffe, mit denen Kant den Produktionscharakter der organischen Natur umschreibt: Kausalität, Teleologie, Zyklusgedanke, macht somit bereits die Grenzen deutlich, die seinem Ansatz gezogen sind. Bevor die Konfrontation von Kant und Aristoteles in dieser Richtung weitergetrieben werden kann, bedarf es jedoch noch einer entscheidenden Vorklärung: bisher wurde die lebendige Natur unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Produktivität diskutiert; dabei blieb der besondere Charakterzug der *Selbst*produktion, obwohl ständig gegenwärtig, als Thema im Hintergrund. Den eigenen Subjektivitätscharakter der lebendigen Natur gilt es jetzt also genauer noch zu fassen, und zwar in *der* Form, die für Kant selbst eigentümlich ist: als Problem des *Organismus*.

Die geschichtliche Leistung Kants in der "Kritik der Urteilskraft" besteht, kurz gefaßt, darin, einen neuen Dingbegriff formuliert zu haben. Nachdem er, in der "Kritik der reinen Vernunft", die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, in die beherrschte Form von Gegenständlichkeit gebracht hatte, eingepanzert in Kategorien und Anschauungsformen, entdeckt er in seinem letzten Hauptwerk einen Phänomenbereich, der sich einer Fixierung auf Gegenständlichkeit offenbar gerade entzieht: der eigenen subjektiven Produktivität nicht unähnlich, läßt sich die lebendige Natur schwerlich als Objekt feststellen. Erscheinung kann hier nicht als Gegenstand begriffen werden; sie ist Vorgang: Erscheinung als 'Erscheinen', eine Nuance, die Hegel später ständig mithört, wenn er von Schein und Erscheinung spricht. In der "Kritik der Urteilskraft" wird demnach jener Dingbegriff begründet, der im 19. Jahrhundert, über Hegel hinaus, durch Dilthey zur tragenden Kategorie der Geschichts-

wissenschaft wurde: Das Ding als 'Ausdruck'.

Kant selbst spricht, einzig im Blick auf die belebte Natur, vom "Organismus". Bedeutung und Grenze dieses Begriffs lassen sich am ehesten ermessen, wenn man ihn im Kontext von Kants Lebenswerk betrachtet. Denn der Versuch, die Natur als umgreifendes Subjekt zu denken, ist - unerachtet der epochalen Sonderstellung der "Kritik der reinen Vernunft" - Kants eigentliches Lebensproblem. Dabei lassen sich drei Stufen der Entwicklung unterscheiden: 1) der metaphysische Ansatz ("Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"); 2) der transzendente Ansatz ("Kritik der Urteilskraft"); 3) die Überschreitung des transzendentalen Ansatzes ("Opus postumum").

1. Der metaphysische Ansatz

1755 veröffentlicht der junge Kant die "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" - ein Werk, das, noch ganz unter dem Einfluß von Leibniz, nachdem inneren Zusammenhang des Weltganzen fragt. Man dürfte, meint Kant, die Natur nicht als ein "widerwärtiges Subjekt" betrachten, "welches nur durch eine Art von Zwange (...) in dem Gleise der Ordnung und gemeinschaftlicher Harmonie kann erhalten werden" (AA Bd. I, S. 364). Die Dinge seien vielmehr durch "wesentliche Verwandtschaften" aufeinander bezogen, "durch die sie sich von sich selber anschicken, einander in Errichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen" (a.a.O.). Die "einzelnen Naturen der Dinge", machten "so zu sagen, ein System" aus, in "welchem eine auf die andere beziehend ist" (a.a.O.). Dieses System gründe in einer "Gemeinsamkeit des Ursprungs" (a.a.O.).

Bis auf den Begriff des Organismus selbst sind hier also bereits sämtliche Bestimmungen, die in der "Kritik der Urteilskraft" auftauchen, vorgebildet: Natur als Subjekt, Selbstverursachung, der Systemcharakter des Organischen. Allerdings geht die Blickrichtung noch auf die Natur als metaphysisches Subjekt und als Ganzheit. Diese Perspektive wird nun durch die "Kritik der reinen Vernunft" zunächst einmal ausgeklammert: Ganzheit (qua "unbestimmte Totalität"), behauptet Kant jetzt, sei ein "Ideal der Vernunft", allenfalls von regulativer Bedeutung (KrV A 408). Ebenso wird jede Spekulation über den Subjektcharakter der Natur abgelenkt zugunsten der transzendentalen Frage, wie überhaupt Gegenständlichkeit möglich sei.

2. Der transzendente Ansatz

Um die eigentümliche Wendung der "Kritik der Urteilskraft" zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, in welcher Weise sich die Begriffe der "Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" durch die "Kritik der reinen Vernunft" gewandelt haben: Ding heißt jetzt "bestimmtes Objekt"; und Subjekt hat den konkreten Sinn von Autonomie, Selbstbestimmung. Im Organismusbegriff. nun müssen diese beiden Pole *in eins* gedacht werden. Zu welchen Gewaltstreichen sich Kant dabei verführen läßt, zeigt am besten die Stelle, wo vom individuellen Wachstum des Baumes die Rede ist: "dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder anderen Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem anderen Namen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er [der Baum] zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermitteltst eines Stoffes, der seiner

Mischung nach sein eigenes Produkt ist" (KU 287).

Nachdem er sich soweit vorgewagt hat, kommen Kant denn doch Zweifel: Ist der Organismus wirklich so autonom, daß er sich selbst zeugt und produziert? Im folgenden biegt er den Gedanken deshalb dahingehend ab, daß er der Pflanze eine Art Urteilskraft zuspricht: "Denn ob er zwar, was die Bestandteile, die er von der Natur außer ihm erhält, nur als Edukt angesehen werden muß, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffes eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt ..." (a.a.O.).

Was sich an dieser Passage zeigt, ist das Dilemma des Herstellungsschemas, angewandt auf die lebendige Natur: für die Subjektivität (Qua Selbstbestimmung) ist die Materie, wie bereits mehrfach deutlich geworden, per definitionem das Inert-Vorliegende, verfügbar zur Produktion. In der Natur aber ist die Materie offenbar etwas anderes. Angenommen, die lebendige Natur ließe sich überhaupt nach dem Form- (oder Geist-) Materie Schema denken, dann wäre die Materie hier bereits in der Möglichkeit zur Gestalt anzusetzen: Jede Pflanze hat ihren Lebensraum, ihre Materie, die es ihr ermöglicht, zu vegetieren. Aristoteles, der die Techne als μίμησις der Physis denkt, kennt diesen Zusammenhang des μορφή - ὅλη Gegensatzes noch:

"Und in der Tat ist die Gestalt in höherem Grade Physis als die Materie. Denn etwas kommt mit mehr Recht zur Sprache, wenn es sich in seiner Vollendung hat, als wenn es nur der Eignung nach ist" (Phys. 193 b 6 - 8).

3. Die Überschreitung des transzendentalen Ansatzes

Aus Kants Nachlaß wird deutlich, daß dieses Problem - die durchgängige Bezogenheit der Natur in sich - ihn gegen Ende seines Lebens mit zunehmender Dringlichkeit beschäftigt hat. Vor allem in den Jahren 1799 - 1800 häufen sich Überlegungen, daß das Weltganze "nicht bloß als ein mechanisch / sondern auch als organisch / gebildeter Körper" zu denken sei (AA Bd. XXI, S. 215). Der Unterschied zwischen "innerer" und "relativer" "Zweckmäßigkeit" wird aufgegeben zugunsten eines umfassenden Systems der Zwecke: "Die Classe des Pflanzenreichs ... ist in ihrer großen Mannigfaltigkeit für *Thiere* von verschiedener Species ... (z.B. das Moos der Eiswüsten fürs Renthier) : endlich diese Vernunftlose Thierspecies für Menschen - dieses vielleicht absichtlich noch zu Eigenheiten der Racen ... bestimmt: so daß dem Linnäischen Nominalsystem der äußeren Bezeichnungen ein allgemeines inneres Organisations System und ein darauf abzweckendes praktisches Princip zum Grunde liegt" (a.a.O., S. 567 Anm.). Am Ende landet Kant so bei einem "aus dem Chaos hervorgegangenen organischen Körper": dem "allgebährenden Erdglob" (a.a.O., S. 213).

Damit hat Kant den transzendentalen Ansatz überschritten und den Organismusbegriff selbst aufgelöst. Denn der "allgebärende Erdglob" ist kein Organismus mehr im Sinne der "Kritik der Urteilskraft": weder verursacht er sich selbst (denn er geht irgendwie aus dem "Chaos" hervor), noch reproduziert er sich gattungsmäßig (es gibt nur eine Erde). Am Ende von Kants Naturphilosophie steht somit ein Mythos: das Bild von der Mutter 'Erde'. (Man macht es sich zu leicht, wenn man in solchen Stellen des Opus postumum nur die berühmte 'Verdunkelung' von Kants Geist sieht. Hier liegt *eben auch* ein Problem vor, das die Transzendentalphilosophie nicht zu lösen imstande war: einerseits zwingt das Phänomen der lebendigen Natur

dazu, immer komplexere Systeme zu bilden, um der allseitigen Bezogenheit des Organischen gerecht zu werden: - andererseits hat die Systembildung offenbar dort eine Grenze, wo sich das Subjekt selbst in unergründlicher Weise als verursacht begreifen muß. Und dann bleibt auch Kant nur der Mythos) .

Von diesem mythischen Ende der Kantischen Naturphilosophie fällt schließlich auch noch ein Licht auf ihren Ausgangspunkt: die Selbstbewegung der lebendigen Natur. Ist die Pflanze wirklich ein in sich geschlossenes Produktionssystem? Bringt die Blüte z.B. nicht auch den Sommer hervor? Es ist ein meteorologischer Aberglaube, anzunehmen, der Sommer sei nur eine Sache klimatischer Bedingungen. Ist der Sommer nicht, aristotelisch gesprochen, ein τόπος , ein Zeitraum, dem die Blüte angehört, und auf den sie sich, ihn hervorbringend, zubewegt? - Solche Mutmaßungen über Mythisches unternimmt niemand ohne ein gewisses Schwindelgefühl: das Subjekt droht den Halt zu verlieren. Aber genau das ist das Problem der lebendigen Natur: die dominante Stellung des Subjekts ihr gegenüber.

V. Vom Schatten der Subjektivität

1. Das Machbare und sein Widerpart

Bevor nun, in einem letzten Schritt, die Fragwürdigkeit des modernen Begriffs von Naturproduktivität überhaupt untersucht werden soll, sei noch einmal zusammengefaßt, was bisher über die Möglichkeiten und Grenzen des Kausalitäts- und Teleologiebegriffs, des Zyklusgedankens und der Organismusvorstellung in der Konfrontation von Kant und Aristoteles ermittelt wurde.

A) Das Problem der Kausalität: Einerseits muß die lebendige Natur notwendig als ein Prozeß von etwas zu etwas begriffen werden. Andererseits erlaubt das Kausalitätsschema offenbar nicht, daß die Wirkung als überschwenglich gegenüber der Ursache gedacht wird. Die Ursache dominiert über die Wirkung. Der Grund dafür liegt in dem die Subjektivität konstituierenden Herstellungsbezug zu den Dingen. Die Blüte kann nicht anerkannt werden, solange das autonome Subjekt das *subjectum* der Naturbetrachtung ist.

B) Das Problem der Teleologie: Einerseits muß die lebendige Natur offensichtlich von einem ihrer Bewegung immanenten Zielcharakter her verstanden werden. Andererseits ist der moderne Teleologiebegriff dadurch gekennzeichnet, daß er das Einkommen in ein Ende gerade verweigert. Schuld daran ist das dem Zweckbegriff (als einer *causa finalis*) zugrundeliegende Herstellungsprinzip, dem jede Vollendung als ein Vorliegendes gilt, das seiner Verfügung harrt. Solange aber der Maßstab der Verfügbarkeit die Anschauung leitet, bleibt das, was seinen Zweck erfüllt hat, das Überflüssige, ungewürdigt.

C) Das Problem des Zyklusgedankens: Einerseits ist die lebendige Natur von Grund auf durch Wiederkehr gekennzeichnet. Andererseits verkennt die Isolierung der zyklischen Gesetzmäßigkeit gerade das für die Bewegung konstitutive Moment von Varietät und Jeweiligkeit. Das Gewißheitsinteresse der Subjektivität dringt auf das Konstante, Beherrschbare - um den Preis der Veränderlichkeit. Zuende geführt, käme dieses Verfahren einer Selbstauflösung der Subjektivität in ihrer ursprünglichen Möglichkeit, der Kreativität, gleich.

D) Das Problem des Organismusbegriffs: Einerseits erscheint die lebendige Natur als ein, in der Bewegung Ruhendes, in der Mannigfalt Einheitliches, in der Diversität durchgängig Bezogenes. Andererseits klammert die Vergegenwärtigung der Natur in Gestalt eines geschlossenen, sich selbst organisierenden Systems gerade den eigenen Bezug des Menschen zu ihr aus. Dadurch verliert das Subjekt zunächst den Bezugszusammenhang als ganzen aus den Augen. Sodann wächst die Gefahr, wie der technische Fortschritt eindringlich vor Augen führt, daß die Organisatoren der Welt zum Objekt ihres eigenen Projekts werden.

Diese vier Punkte nennen freilich nur die Grenzen, Gefahren und Verzerrungen, die-durch die Anwendung des Produktionsschemas auf die lebendige Natur entstehen. Unausgesprochen bleibt dabei, worin der wesentliche Mangel des subjektiven Zugriffs liegt: was durch das Grundmaß des Herstellens die Herstellung von Grund auf - *per definitionem* außer Acht bleibt. Warum ist unter dem Aspekt der Kausalität denn kein Verhältnis zur Blüte möglich? Doch nur deshalb, weil damit im Ansatz bereits übersprungen ist, was Kant bläblich als "Gegenwart im Raume durch Erfüllung desselben" (KrV B 18) bezeichnet: die sog. Materie. Weshalb vermag denn der Teleologiebegriff niemals einen Vollendungsstatus namhaft zu machen?

Weil es dazu nötig wäre, anzuerkennen, daß gegenüber der Vollendung alles, was vorher war und nachher kommt, ein Zurückbleiben bzw. ein Vergehen darstellt. Was verdeckt denn der Zyklusgedanke so beharrlich? Nichts anderes, als daß bei der ständigen Produktion der Natur auch ständig etwas der Vergänglichkeit anheimfällt. Worin besteht denn die Verzeichnung durch den Organismusbegriff? Doch darin, daß hier immer nur von Geschlossenheit und Selbstorganisation die Rede ist, nie aber von der Korruptibilität und Hinfälligkeit der Natur. - Was das Herstellungsprinzip an der lebendigen Natur offenbar grundsätzlich außer Acht läßt, ist genau das, was seine Grenze und sein Gegenteil ist: Vergehen, Vergänglichkeit, Hinfälligkeit und jene seltsame Wesenheit, die unter dem Gesichtspunkt des Machens 'Materie' heißt.

2. Das Vergehen im Hervorgehen

Die unmittelbare Evidenz der Phänomene, die aufgrund der Orientierung am Herstellen fortwährend unterschlagen werden, berechtigt zu der Frage, warum die von Kant geprägte Anschauung einer "Technik der Natur" niemals den Aspekt aufnimmt, daß sich die Natur in allen ihren Hervorbringungen entzieht und das Leben eigentümlicherweise in keiner Gegenwart voll zur Stelle ist. Das generative Präsentwerden der Natur besitzt offenbar einen so eindeutigen Vorrang für das erkennende Subjekt, daß der ebenso unleugbare Abschied garnicht mehr ins Gewicht fällt. Trotzdem: Könnte es nicht sein, daß die modernen Gesellschaften gerade deswegen auf dem besten Wege sind, die Natur zugrunde zu richten, weil in der Perspektive der technischen Beherrschung garnicht mehr in den Blick kommt, daß sie auch zugrunde gehen *kann*?

Die moderne Technik nämlich, welche den Maßstab von Kants Begriff der "Einheit der Erfahrung" erst explizit macht,

erweist sich in ihren Produkten von einer nachgerade gespenstischen Unvertilgbarkeit. Der oberflächlichen Betrachtung bietet sich zwar zunächst nur das Schauspiel einer stetig sich steigernden Produktion; das verborgene Wesen dieses Wachstums enthüllt sich indes erst, wenn die Unfähigkeit seiner Ergebnisse, zugrunde zu gehen, bedrohlich wird. Wo die Luft erfüllt ist vom massiven Fall-Out der Industrien und die Gewässer vollgepumpt sind mit Abwassern, die sie nicht mehr - im Sinne Kants - "zu sich hinzusetzen" können, da beginnt die Wahrheit des stehenden und bleibenden Ich der Subjektivität auf eine unheimliche Weise wirklich zu werden. Und die Frage, ob das, was auf Schutthalden geworfen und auf den Meeresgrund versenkt wird, wirklich nur das Seiende ist, das wir nicht sind, beginnt ganz von selbst, ohne daß ein Philosoph darüber zu grübeln brauchte, eine wahrhaft endgültige Antwort zu finden.

Im Gegensatz zu dieser schlechten Unendlichkeit der entfesselten Produktion besitzen die Hervorbringungen der Natur die geheimnisvolle Eigenart, auch wieder verschwinden zu können. Der Keim verschwindet über der Blüte, die Blüte über der Frucht, die Frucht über dem Samen, der Samen über dem Keim etc.. Die Blätter eines Baumes fallen ins Gestaltlose ab, verrotten; ja, der Organismus als ganzer vermag, unerachtet seiner Fortpflanzung, definitiv zu verschwinden... .

Die Vorstellung einer "Technik der Natur" verfälscht offenbar genau dieses Abscheiden der Natur, indem sie es als ein Moment des Hervorbringens selbst hinstellt: Der Keim, ursprünglich Form, wird zur Materie für den Trieb, der Trieb, vorübergehend Gestalt, erscheint als Anfang der Blüte, die Blüte, scheinbar ein Ende, verwelkt zum Stoff der Frucht usw.. Das Schema ist beliebig transponierbar. Man braucht es nur mit den Begriffspaaren 'Zweck-Mittel' und 'Ursache-Wirkung' zu erproben, um die

Penetranz des leitenden Herstellungsprinzips zu gewahren. Alles was präsent ist, gilt als Inert-Vorliegendes und ist somit bereits übersprungen in Richtung auf das, was noch aussteht, noch nicht gegenwärtig ist. Die Paradoxie der Orientierung an der schieren Gegenwart der Dinge besteht eben darin, daß die Präsenz selbst eigentlich nie hingenommen wird. Die formale Krönung dieser Paradoxie ist am Ende die radikale Ungegenwart der Zyklusvorstellung: wo alles überholbar und verweisbar geworden ist, bleibt nur mehr das schale Surrogat der Überholbarkeit an sich: die Repräsentation des ständig Ausstehenden.

Damit wird zugleich offenbar, woran sich das Form-Materie Schema versieht. Denn so etwas wie Materie existiert offenbar garnicht; jedenfalls nicht im Sinne einer positionalen "Erfüllung" des Raumes oder gar eines massiven Substrats. Der Begriff der Materie ist ein Ergebnis der Fixierung auf den Primat der Anwesenheit des Seienden: die autonome Vergegenwärtigung muß sich, allen Dementis zum Trotz, auf ein Irgendetwas stützen können, das prinzipiell, weil es sonst dem Anspruch auf Gewißheit im Wege stünde, als nichtig zu erscheinen hat - oder zumindest als träge, der Produktion verfügbar. Wie aber, wenn das, was wir 'Materie' nennen, nur eine besondere Weise der Bewegung der Natur, nämlich ihre abwendige Verschließung in sich, darstellte? Aristoteles, obwohl selbst bereits dem Form-Materie Schema hörig (und auf die philosophische Tradition hin gesehen sogar sein Protagonist), hat diesen Zusammenhang in einer letzten Ahnung noch festgehalten: "Die Gestalt aber und die Physis werden zweifach ausgesagt: denn auch die Beraubung (στέρησις) ist irgendwie Gestalt (εἶδος πῶς)" (Phys. 193 b 18 - 20). Wenn der Begriff der Gestalt nicht vorab mit formaler Repräsentation gleichgesetzt wird, dann ist im Hinblick auf den Bau der lebendigen Natur schwerlich zu leugnen, daß auch die Materie eine Art Form ist -

der duldsame Zug im Antlitz der Welt sozusagen.

Bleibt am Ende noch jene Frage, die zu Beginn dieses Abschnitts gestellt wurde: Warum ist die Anschauung einer "Technik der Natur" blind für den scheinbar so offenkundigen Sachverhalt, daß die Natur in allen ihren Hervorbringungen wesenhaft auch zugrunde geht? Die Antwort ist ungeheuer einfach - so einfach, daß man sie kaum auszusprechen wagt: die Subjektivität kann das Zugrundegehen nicht bedenken, weil sie selbst, als spontaner Akt der Selbstvergegenwärtigung, oder wie Kant in der "Kritik der reinen Vernunft" sagt: als "ursprüngliche Einheit der Apperzeption", gegen die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins gekehrt ist. Der Tod kann im Rahmen einer Philosophie der Subjektivität niemals zureichend gewürdigt werden. Das großartigste und zugleich bedenklichste Beispiel dafür, wie der Geist als Subjekt über seine eigene Vernichtung hinweggeht und sich am Bild des Phönix aus der Asche berauscht, ist Hegels Begriff der Geschichte. Hegel spricht zwar mit großem Pathos vom Untergang der Epochen. Aber diese Negativität ist selbst wiederum nur die Basis für ein gesteigertes Hervortreten der Gegenwart: die bereits durchgebildete Substanz früherer Zeiten ist nur der Treibstoff, das Inert-Vorliegende für die nächste Stufe der Subjektivierung, die Bildung der neuen Zeit.

3. Nicht-Sein und Dasein

Kant spricht nicht von der Geschichte, sondern von der lebendigen Natur. Dennoch ist das Problem der Geschichtlichkeit des Menschen in der "Kritik der teleologischen Urteilskraft" bereits latent gegenwärtig, wenn auch nicht in der Form, die es in der Philosophie des Deutschen Idealismus erlangt hat. Die Lehre vom Organismus ist ihrer philosophischen Intention nach nicht in er-

ster Linie eine Methodologie der biologischen Fachwissenschaft, sondern - ähnlich wie der erste, ästhetische Teil des Werkes - eine Erörterung über das Thema, wie Freiheit wirklich sein kann; und wie im ersten Teil, wo die Begrenzung des Anspruchs der Subjektivität gegenüber dem Schönen auf diese selbst zurückverweist, enthüllt die methodische Einschränkung des Organismusbegriffes - der Vorbehalt, daß er nur zu heuristischen Zwecken dienstbar sein könne - zunächst einmal einen fragwürdigen Zug des Prinzips der Autonomie selbst. War es in der Ästhetik die transzendente Interessenstruktur, die ins Zwielficht rückte, so ist es jetzt, im zweiten Teil, offenbar die Tragfähigkeit des Prinzips der Selbstbegründung. Denn die behauptete Unergründlichkeit des Lebens betrifft ja zuerst und zuletzt die leibliche Existenz des Menschenwesens.

Kant sagt von dem lebendigen Naturwesen, die "Z u f ä l l i g k e i t seiner Form" sei selbst ein Grund,"die Kausalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei" (KU 285). Die innere Stimmigkeit des organischen Lebens hält uns, gerade weil sie - gemessen an dem, was nach Maßgabe der Kausalität mit Sicherheit nachweisbar ist - zufällig bleiben muß, dazu an, den Tieren und Pflanzen eine Art freier, vernünftiger Selbststeuerung zuzuerkennen. Diese Annahme muß jedoch, wenn der Anspruch der Wissenschaftlichkeit nicht drangegeben werden soll, im Status der *Möglichkeit* verbleiben: die Sache kann sich auch *nicht* so verhalten - schließlich läßt sie sich nicht mit Gewißheit feststellen. Nichtsdestoweniger ist die zweckmäßige Organisation der Lebewesen nicht *bloß* möglich: sie ist keineswegs beliebig oder aus der Luft gegriffen. Die Anschauung ist für eine Wissenschaft vom Leben vielmehr zwingend, wenn sie die Spezifität ihrer Gegenstände im Auge behalten will. Ähnlich wie das ästhetische Urteil besitzt also die problematische Vorstellung der

Selbstorganisation, obwohl sie nur in der Tendenz zur Erkenntnis steht, eine gewisse Verbindlichkeit.

Und genau darin liegt nun der springende Punkt der "Kritik der teleologischen Urteilskraft". Kants Vorbehalt gegen die Wissenschaftlichkeit, will sagen: Sachlichkeit der biologischen Forschung wird nämlich durch die moderne Genetik im Kern garnicht berührt; setzt er doch viel tiefer an, als die Entdeckung des genetischen 'Codes', 'Alphabets' oder 'Plans' zu reichen vermag. Die Einschränkung trifft die Subjektivität an der Wurzel. Wenn die Verfassung des Lebens von der Art ist, daß wir garnicht anders können, als ihr die Möglichkeit von Sinn zuzusprechen, dann betrifft das doch nicht allein und zumal die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die Existenz der menschlichen Freiheit überhaupt und im ganzen. Daß das Subjekt gehalten ist, der Leiblichkeit seines Daseins eine gewisse 'Vernunft' einzuräumen, rührt an den Nerv der Autonomie: die Anschauung des Lebens nicht zur Gewißheit bringen können, heißt ja nichts geringeres als - über das eigene Dasein nicht verfügen zu können. Andererseits ist diese Begrenzung doch wiederum nicht gleichbedeutend mit Zwang oder Nötigung. Die Konditionierung des *animal rationale* bleibt in der merkwürdigen Schwebe des Möglichen: obzwar nicht beliebig, ist sie doch nicht notwendig. Das Lebendige *kann* in einem wesentlichen Sinne offenbar gerade *nicht-sein*.

Weiter in Kant zu dringen, wäre vermessen. Nur eine Frage bleibt - oder besser: das Staunen vor der traumwandlerischen Sachlichkeit, mit der Kant, der scheinbar so deutsche Philosoph der 'Pflicht' und des 'Grundes', ein Geheimnis zu verstehen gibt, das die Transzendentalphilosophie als ganze in Frage stellt. Wie nämlich, wenn die Unerkennbarkeit der organischen Natur, der ungewisse Sinn des Lebens, der heimliche Grund der Freiheit wäre? Die Unterscheidung zwischen dem Organismus, der

Ursache und Wirkung in einem ist, und dem vernünftigen Subjekt, das außer seinen Gegenständen Grund hat, ist jedenfalls mehrdeutig. Sie kann bedeuten, daß der Mensch jenseits der Erfahrung einen Grund in sich habe - eben: das subjectum des Seienden sei. Sie könnte indes auch bedeuten, daß das menschliche Dasein von Haus aus gerade nicht-sein kann: in keiner Gegenwart

wesentlich zuhause ist. Die Freiheit bestünde dann nicht mehr ausschließlich in dem Vermögen, die eigene Gegenwart durch die Begründung von Objektivität sicherzustellen. Mindestens ebenso wichtig wäre, damit das Vermögen der Freiheit nicht die Freiheit des Vermögens zugrunde richtet, die Arbeit der Lust, die Bereitschaft, die Dinge leiden zu mögen. "Man sagt", sagt Kant, "von der Natur und ihrem Vermögen in organischen Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *A n a l o g o n d e r K u n s t* nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr" (KU 293). Hat dieser Satz nicht eine zweite Leseart? Vielleicht sagt man auch von der Geschichte und ihrem Vermögen durch den Menschen zu wenig, wenn man sie als ein *A n a l o g o n d e r T e c h n i k* begreift; denn dann denkt man sich die Freiheit (eine vernünftige Sache) außer ihr.

Literaturverzeichnis

Die Literaturangaben sind durchlaufend in drei Abteilungen gegliedert. Aus sachlichen Gründen ist diese Gliederung nicht bei jedem Abschnitt vollständig. Aber im Idealfall stehen an der Spitze diejenigen Texte, die als unmittelbare Quellen anzusehen sind: philosophisch eigenständige Werke, die zur Erörterung Kants herangezogen wurden. In der zweiten Gruppe folgt sodann die Forschungsliteratur, die sich speziell mit bestimmten Aspekten von Kants Philosophie beschäftigt (abgesetzt durch das Zeichen: - + -). Die dritte Abteilung schließlich umfaßt Hinweise auf die allgemeine, nicht unmittelbar philosophische Diskussion der Themen, die Kant in der Kritik der Urteilskraft anspricht (Absatz: - + + -). - Arbeiten, die für die Position des Verfassers insgesamt wichtig waren, werden durch ein Kreuz vor dem Namen des Autors hervorgehoben (x).

Der Kant-Interpretation wurden folgende Ausgaben zugrunde gelegt:

- Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. (philosophische Bibliothek Bd. 37 a), Hamburg 1956.
- Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Karl Vorländer. (Philosophische Bibliothek Bd. 38) Unveränderter Nachdruck der 9. Auflage von 1929, Hamburg 1963.
- Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Karl Vorländer. (Philosophische Bibliothek Bd. 39 a) Unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1924, Hamburg 1963.

Die unveröffentlichte Erste Einleitung in die "Kritik der Urteilskraft" wird nach dem fünften Band der von Wilhelm Weischedel besorgten Gesamtausgabe zitiert:

- Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt 1957, S. 173 - 232.

Alle übrigen Hinweise auf Kants Werk nehmen auf die sog. Akademie-Ausgabe Bezug:

- Gesammelte Schriften, hrsg. von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I - XXII, von der Deutschen Akademie der Wissenschaften Bd. XXIII - XXIV, Berlin 1910 - 1966.

Annäherung

I,1 (Der Begriff der Urteilskraft)

Bartuschat, W., Zum systematischen Ort von Kants Kritik Urteilskraft. (Philosophische Abhandlungen Bd. 43) Frankfurt 1972.

Bubner, R., Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik. In: Neue Hefte für Philosophie 5, 1973, S. 38 -73

Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik. 2. Aufl. Frankfurt 1951.

Liedtke, M., Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Diss. Hamburg 1964.

x Trede, J. H., Ästhetik und Logik. Zum systematischen Problem in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Das Problem der Sprache, hrsg. von H.G. Gadamer, München 1967, S. 169 - 182.

I,2 (Die Ordnung der Erfahrung)

Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I, Leipzig 1859.

- + -

Bommersheim, P., Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Kritik der Urteilskraft. Kantstudien 32, 1927, S. 290 - 309.

Cohen, H., Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl., Berlin 1918.

x Düsing, K., Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Kantstudien Ergänzungsheft 96, Bonn 1968.

II,1 (Der Vorwitz der Forschungspraxis)

Zum Verständnis der geschichtlichen Stellung des Problems Klassifikation - Spezifikation ist es hilfreich, die Einleitung (*RATIO OPERIS*) von Linnés *Systema Plantarum Europae. Tomus II, Coloniae - Allobrogum (1787)* heranzuziehen. Darin die Grundsatzerklärung der Systematik in den biologischen Wissenschaften: "*Omnia, quae a nobis vere dignosci*

possunt, dependent a clara Methodo, qua distingumus similia a dissimilibus" (§ 1, p. III).

- + -

Ernst, W., Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien. Kantstudien Ergänzungsheft 14, Berlin 1909.

x Lehmann, G., Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft. In: ders., Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969, S. 295 - 373.

Marc - Wogau, K., Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala 1938.

Simon, J., Begriff und Beispiel. Zur Aporie einer Philosophie und Systematik der Wissenschaften, dargestellt am Wissenschaftsbegriff Kants. Kantstudien 62, 1971, S. 269 - 297.

- + + -

Schulz, W., Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972. (Darin vor allem der Abschnitt "Wissenschaft als Forschungsprozeß", S. 88 - 96).

Toulmin, S., Voraussicht und Verstehen. Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft. (Ed. Suhrk. Bd. 292) Frankfurt a.M. 1968.

II,2 (Der Übergang zwischen Natur und Freiheit)

Den Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Zweckmäßigkeit und dem Problem der Welthaftigkeit des menschlichen Handelns hat in vorzüglicher Weise *Klaus Düsing, Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, dargetan (vgl. I,2; vor allem das dritte Kapitel der Arbeit, S. 102 - 142).

Hartmann, N., Systembildung und Idealismus. In: Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht. Berlin 1912, S. 3 ff.

Horkheimer, M., Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Frankfurt a.M. 1925.

Romundt, H., Die Mittelstellung der Kritik der Urteilskraft in Kants Entwurf zu einem philosophischen System. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 24, 1911, S. 482 - 493.

II,3 (Die Zusicherung der Lust)

Heisenberg, W., Die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft. In: ders., Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze, München 1971, S. 288 - 305.

III,1 (Das Schöne und die Mannigfalt vom Grunde)

Hegel, G.W.F., Glauben und Wissen (1802). - Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe), neu hrsg. von H. Glockner. Bd. 1, 2. Auflage, Stuttgart 1941, S. 279 - 433.

- + -

Lehmann, G., Die Technik der Natur. In: ders., Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969, S. 289 - 294

Der Kantforscher Gerhard Lehmann hat mit seiner Interpretation der "Technik der Natur" den geschichtlichen Ort der Urteilskraft wiederentdeckt. "Urteilskraft" ist nicht, wie meist angenommen wird, eine blanke Übersetzung der aus der scholastischen Tradition kommenden Vorstellung einer *facultas iudicandi*, sondern die Erbschaft der *ars inveniendi* des 17. Jahrhunderts. Dieses Problem wiederum wurzelt --jedenfalls was seine logische Ausprägung angeht - in der revolutionären Unterscheidung zwischen *iudicium* und *inventio*, die der Renaissancegelehrte Petrus Ramus im 16. Jahrhundert gegen den überlieferten Kanon der aristotelischen Logik durchsetzte. Vgl. dazu *P. Rami Scholae in Liberales Artes. Basileae M.D. LXXVIII*, darin das 7. Kapitel des zweiten Buches der *Scholae Dialecticae* (Überschrift: *De Legitima partitione Dialecticae in inventionem & iudicium*), S. 351 - 354.

III,2 (Der Zwiespalt in der Einhelligkeit des Grundes)

Die Diskussion des "Erhabenen" im 18. Jahrhundert ist maßgeblich von *Edmund Burke* bestimmt worden. Zu Herkunft und Deutung des Phänomens vgl. J.T. Boultons Vorwort in der maßgeblichen Ausgabe von Burke's *Enquiry*:

Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of the Sublime and the Beautiful*, ed. by J.T. Boulton. London 1958.

Schelling, F.W.J., Philosophie der Kunst (1802). - Schellings Werke, hrsg. von M. Schröter. Dritter Hauptband, München 1927, S. 375 - 507.

Erste Erörterung

I (Zur Wirkungsgeschichte)

Die Mißverständnisse von Kants Ästhetik treten dort am deutlichsten hervor, wo sie im Vollgefühl des Rechthabens *gegen* Kant artikuliert werden. Ein gutes Beispiel dafür sind die Schriften von *Georg Lukács*, namentlich seine *Ästhetik*:

- Werke, Bd. 11, Luchterhand-Verlag Neuwied-Berlin 1963.

Als eine Blütenlese seien hier nur einige markante Stellen aus dem ersten Halbband dieses Werkes angeführt. Dort heißt es zu Kants Unterscheidung zwischen dem Nützlichen und dem Schönen: "Seine subjektiv-idealistische und darum starr-formalistische Antwort hat vielfachen Protest hervorgerufen" (S. 295). Die polemische Verblendung gipfelt schließlich in der Behauptung: "Die metaphysische Starrheit kommt in der vollen Gleichgültigkeit der Existenz des Gegenstandes gegenüber zum Ausdruck" (a.a.O.). Dagegen, nur wenige Zeilen weiter, Lukács eigene Version der ästhetischen Erfahrung: "Auch der einfache Rezipiente macht sich als ganzer Mensch das Kunstwerk zu eigen: seine Erlebnisse, Lebenserfahrungen, etc. vor der Wirkung, die ein gegebenes Kunstwerk auf ihn ausübt, sind dafür eine unerläßliche Voraussetzung und der wirklich tiefe, echt ästhetische Eindruck des Werks wird nunmehr zum unverlierbaren Besitz eben desselben ganzen Menschen" (S. 296). Ja, wer redet denn da nun der Subjektivität das Wort - Kant oder sein Scharfrichter? Das Vorurteil gegen den Subjektivismus, Formalismus und Agnostizismus von Kants Ästhetik ist freilich kein Privileg des Marxismus. Auf der anderen Seite des Spektrums, im sog. ästhetischen Humanismus, tönt es genauso. So wendet *Hans-Georg Gadamer* gegen Kants These von der Erkenntnislosigkeit des ästhetischen Urteils ein: "Muß man nicht auch anerkennen, daß das Kunstwerk Wahrheit habe?" (*Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., Tübingen 1965, S. 39). Sicher nur - die Frage bleibt, ob es die Wahrheit der historisch-philologischen Bildungswissenschaften ist

I,1 (Das Vorurteil des Subjektivismus)

Adorno, Th. W., *Ästhetische Theorie*. - Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1970, S. 9 - 387 (zu Kant: S. 22 ff.).

Biemel, W., Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. Kantstudien Ergänzungshefte 77, Köln 1959.

Bröcker, W., Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Marburg 1928.

Bullough, E., Psychological Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle. In: British Journal of Psychology, Vol. V. (1912), p. 87 - 98.

Neumann, K., Gegenständlichkeit und Existenzbedeutung des Schönen. Untersuchungen zu Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". Kantstudien Ergänzungsheft 105, Bonn 1973.

Wohlfart, G., Metakritik der ästhetischen Urteilskraft. Diss. Frankfurt 1971.

I,2 (Das Vorurteil der "Entlastung")

Gehlen, A., Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei. Frankfurt a.M. - Bonn 1960.

x Heidegger, M., Nietzsche. Bd. 1; (S. 126 - 134: Kants Lehre vom Schönen. Ihre Mißdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche.) Pfullingen 1961.

Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1, Leipzig 1859.

- + -

Marquard, O., Kant und die Wende zur Ästhetik. In: Zs. f. phil. Forschung 11, 1962, S. 231 - 250, S. 363 - 374.

Odebrecht, R., Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik. Berlin 1930.

Baeumler, A., Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und ihre Systematik. Bd. 1, Halle 1923.

Stein, H.V., Die Entstehung der neueren Ästhetik. Stuttgart 1886.

II,1 (Shaftesbury)

Shaftesbury, A., Characteristice of Man, Manners, Opinions, Times with a Collection of Letters. Two Volumes, London 1790.

Der Brief an Robert Molesworth lautet im Original: "But I hope I may convince some persons, that it is possible to serve disinterestedly; and that obligations already received, though on the account of others, are able to bind as strongly as the ties of self-interest" (Vol. I, p. 353; dated: Sept. 30. 1708).

Shaftesbury, Die Moralisten. Eine philosophische Rhapsodie. Übers. u. eingel. von K. Wolff, Jena 1910

Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. von J. Quint. München 1955.

Kierkegaard, S., Ges. Werke, 1. Abt., Entweder/Oder, Erster Teil. - 2. und 3. Abt., Entweder/Oder, Zweiter Teil. Düsseldorf 1956/7.

- + -

Brett, R. L., The Third Earl of Shaftesbury. A Study in Eighteenth - Century Literary Theory. London 1951.

Gizycki, G. v., Die Philosophie Shaftesburys. Leipzig-Heidelberg 1876

x Stolnitz, J., On the origins of 'Aesthetic Disinterestedness'. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism XX, Winter 1961 interessellosen

Der Aufsatz von Jerome Stolnitz ist die - soweit der Verf. sieht - bislang einzige übergreifende Darstellung der Entwicklung von Shaftesbury's "Moralists" über Hutcheson's "Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue" (1725) zu Alison's "Essays on the Nature and Principles of Taste" (1790) unter dem Gesichtspunkt des interessellosen Wohlgefallens. Eigentümlicherweise ist Kant der einzige deutsche Denker, der diese Entwicklungslinie aufnimmt. Ansonsten bleibt die deutsche Ästhetik im Umkreis der von G. Fr. Meier und A. G. Baumgarten befestigten *logischen* Grundstellung der Frage nach dem Schönen.

Weiser, Chr. Fr., Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leipzig-Berlin 1916.

II,2 (Der Begriff der Kontemplation: Plotin)

Plotin, Die Natur, die Betrachtung und das Eine (Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός) . - In: Plotins Schriften, hrsg. von R. Harder. Bd. III, Hamburg 1964, Schrift Nr. 30 (= Enneade III 8).

Bréhiers, E., La philosophie de Plotin. Paris 1928

Kristeller, P. O., Der Begriff der Seele in der Ethik Plotins. Heidelberger Abh. z. Philosophie und ihrer Geschichte 1929, Heft 19.

Volkman-Schluck, K.-H., Plotin als Interpret der Ontologie Platons. (Philosophische Abhandlungen Bd. X) Frankfurt a.M. 1957.

II,3 ("L'amore" in der Renaissancephilosophie)

Giordano Bruno, De gl' heroici furori (1585). - In: le opere italiane di Giordano Bruno, ristamp. da Paolo de Lagarde. Volume secondo, Gottinga 1888, p. 607 -754.

Die deutsche Übersetzung folgt der Version von Ernesto Grassi in dem Auswahlband *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben* (Rowohlts Klassiker 16, Hamburg 1957).

Marsilius Ficinus, Ober die Liebe oder Platons Gastmahl, übers. von K. P. Hasse. (Philosophische Bibliothek Bd. 154) Leipzig 1914.

Grassi, E., Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Köln 1970.

Kristeller, P.O., The Philosophy of Marsilio Ficino, transl. by Virginia Conant. Columbia University 1943.

Ivanoff, N., La Beauté dans la Philosophie de Marsilio Ficin. In: Humanisme et Renaissance III, 1936.

Robb, N. A., Neoplatonism of the Italian Renaissance. London 1935.

III,1 (Geschichtsmächtigkeit des Eros)

Heidegger, M., Kants These über das Sein. Frankfurt a.M. 1963.

Schiller, Fr., Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1795). - Nationalausgabe Bd. 20, Weimar 1962, S. 309 - 412.

Entgegen einer weitverbreiteten Anschauung weicht Schillers Begriff des Spiels, obwohl durch die Auseinandersetzung mit der "Kritik der Urteilskraft" geprägt, gerade im entscheidenden Punkt von Kant ab. Während Kant mit dem "freien Spiel der Erkenntniskräfte" eine Verfassung des Menschen in den Blick bekommt, welche die anthropozentrische Konstitution der Subjektivität gerade in Frage stellt, nimmt Schiller den Spielbegriff auf die anthropologische Ebene zurück, indem er das Ideal einer harmonischen Persönlichkeit entwirft. Der Unterschied wird zumal im 14. und 15. Brief deutlich, wo Schiller den Gegensatz von "Stofftrieb" und "Formtrieb" entfaltet.

Zweite Erörterung

I,1 (Die Herstellung des Lebens)

Schelling, F.W.J., Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799). - Schellings Werke, hrsg. von M. Schröter, Zweiter Hauptband, München 1927, S. 1 - 268

- + -

Ballauff, Th., Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie. Freiburg/München 1954.

Lehmann, G., Kants Beziehungen zur Biologie. In: Die Naturwissenschaften, Heft 31, 1938, S. 514 ff.

Lieber, H. J., Kants Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit. In: Philosophia Naturalis 1, 1950, S. 553 - 570.

Lorenz, K., Kants Lehre vom Apriorischen im Licht gegenwärtiger Biologie. In: Blätter für dt. Biologie 15, 1941, S. 94 - 125.

Plessner, H., Ein Newton des Grashalms? In: Argumentationen. Festschrift für J. König, 1964, S. 192 - 207.

Ungerer, E., Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie. Berlin 1922.

Schultze, F., Kant und Darwin. Jena 1875.

Zu Schellings Bedeutung für die Entwicklung der modernen Biologie:

Jähnig, D., Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Bd. I. Pfullingen 1966, S. 100 - 109.

Szilasi, W., Philosophie und Naturwissenschaft. (S. 52 - 75: Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens) Bern 1961.

Crick, Fr., Von Molekülen und Menschen. (Reihe: "Das Wissenschaftliche Taschenbuch", Na 3) München 1970.

Darwin, Ch., Die Abstammung des Menschen. Stuttgart 1966.

Man and his Future. Proceedings of the 1962 Symposium of the CIBA Foundation. London 1963.

Muller, H. J., Genetischer Fortschritt durch planmäßige Samenvahl. In: Das umstrittene Experiment: Der Mensch. München 1966.

Schramm, G., Baupläne des Lebens. Probleme und Ergebnisse der Biochemie. München 1971 (Vor allem die Aufsätze: Idee und Materie in der modernen Biologie, Belebte Materie, Das Phänomen des Geistes aus der Sicht der molekularen Biologie).

Wiener, N., Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschine. Hamburg 1968 (=rde 294).

Wiener, N., Mensch und Menschmaschine. Frankfurt a.M./ Berlin 1952.

Wieser, W., „Die Biologie in den letzten fünfzig Jahren. In: Studium Generale 7, 1954, S. 13 - 20.

Wieser, W., Genom und Gehirn. Information und Kommunikation in der Biologie. (=Hanser-Reihe "Umweltforschung" Bd. 6) München 1970.

I,2 (Zum Verfahren: Aristoteles)

Aristotelis Physica, recogn. et instr. W.D. Ross. Clarendon Press Oxford 1960.

- Physikvorlesung, übers. von H. Wagner. 2. Aufl., Darmstadt 1972.

- + -

Bröcker, W., Aristoteles. 3., um eine zweiten Teil erweiterte Auflage. Frankfurt a.M. 1964.

Jäger, W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. 2. Auflage, Berlin 1955.

Ulmer, K., Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik. Tübingen 1953.

II (Der Maßstab des Naturbegriffs)

Aristotelis De Caelo Libri Quattuor, recogn. et instr. D.J. Allan. Clarendon Press Oxford 1955.

- Blumenberg, H., Die kopernikanische Wende. (Ed. Suhrk. Bd. 138) Frankfurt a.M. 1962.
- Deichgräber, K., *Natura varie ludens*. Ein Nachtrag zum griechischen Naturbegriff. Mainz 1954.
- Driesch, H., Kant und das Ganze. *Kantstudien* 29, 1924, S. 365 - 376.
- Driesch, H., *Philosophie des Organischen*. 4., gekürzte und teilweise umgearbeitete Auflage. Leipzig 1928.
- Galilei, G., *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische*. Leipzig 1891.
- Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen 1962.
- Heimsoeth, H., Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie, *Kantstudien* 57, 1966, S. 206-229.
- Herivel, J., *The Background to Newtons "Principia. A Study of Newtons Dynamical Researches in the Years 1664 - 84*. Oxford 1965.
- Koyré, A., *Newtonian Studies*. Cambridge, Mass., 1965.
- Kopernikus, N., *Erster Entwurf seines Weltsystems sowie eine Auseinandersetzung Johannes Keplers mit Aristoteles über die Bewegung der Erde*. Darmstadt 1966.
- Newton, I., *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Glasguae 1822.
- Solmsen, Fr., *Aristoteles's System of the Physical World. A Comparison with his predecessors*. Ithaca, N.Y., 1960.
- Solmsen, Fr., *Nature as Craftsman*, In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, 1963, p. 473 - 496.
- Weizsäcker, C. F. v., *Kopernikus, Kepler, Galilei*. In: *Einsichten*, Festschrift für G. Krüger. Frankfurt a.M 1962, S. 376-394.
- Weizsäcker, C. F. v., *Kants Theorie der Naturwissenschaft nach P. Plaas*. *Kantstudien* 56, 1965, S. 528-544.
- Wohllwill, E., *Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes*. Weimar 1884.

III,1 (Kausalität)

Beurlen, K., Der Zeitbegriff in der modernen Naturwissenschaft und das Kausalitätsprinzip. Kantstudien 41, 1936, S. 16 - 37.

Krampf, W., Studien zur Philosophie und Methodologie des Kausalprinzips. Kantstudien 41, 1936, S. 38 - 93.

Lange, H., Die Frage nach der Kausalität im physikalischen Weltbild. Kantstudien 56, 1965, S. 5 - 15.

- + + -

Ballauff, Th., Über das Problem der autonomen Entwicklung im organischen Seinsbereich. In: Blätter für dt. Philosophie Bd. 14, 1940, S. 55 - 80.

Frisch, K.v., Tiere als Baumeister, Frankfurt a.M. 1974.

Heisenberg, W., Atomforschung und Kausalgesetz. In: ders., Schritte über Grenzen. Ges. Reden u. Aufsätze, S. 128 - 141. München 1971.

The Origin of Life on Earth. (International Union of Biochemistry Symposium Series Vol. 1) London 1959.

Toulmin, St., Einführung in die Philosophie der Wissenschaft. (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 308 S) Göttingen 1971,

III,2 (Teleologie)

Bommersheim, P., Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen. (s. Annäherung I,2.)

Günzler, C., Das Teleologieproblem bei Kant und Goethe. Diss. Freiburg i.B. 1964.

Lehmann, G., Kant und der Evolutionismus. Zur Thematik der Kantforschung Paul Menzers. In: ders., Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969, S. 219 - 243.

Menzer, P., Kants Lehre von der Entwicklung in der Natur und Geschichte. Berlin 1911.

Theiler, W., Zur, Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung b, is auf Aristoteles. Zürich-Leipzig 1925.

Portmann, A., Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung. Basel 1960.

III,3 (Zyklusgedanke)

Bommersheim, P., Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kritik der Urteilskraft. Kantstudien 23, 1919, S. 209 - 220.

Heidegger, M., Vom Wesen und Begriff der 'physis'. Aristoteles' Physik B. 1. In: ders., Wegmarken. Frankfurt a.M. 1967, S. 309 - 371.

Oehler, K., Das aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen. In: Einsichten, Festschrift für G. Krüger. Frankfurt a.M. 1962, S. 230 - 288.

Klaus Oehlers Interpretation des Satzes "Ein Mensch zeugt einen Menschen" zielt auf eine Umkehrung des geläufigen Verständnisses der Physis-Techne Analogie ab. Aristoteles denke nicht die Genesis der Natur analog zur menschlichen Poiesis, sondern genau umgekehrt: "... daß in der Natur die ausgebildete Form der Zweck des Werdens ist, der auch schon am Anfang des Prozesses in einem anderen Individuum derselben Art verkörpert ist, hat ihr Analogon in der Kunst, wo auch eine vom Stoff verschiedene Form am Anfang und Ende des künstlerischen Gestaltens aufweisbar ist" (a.a.O., S. 282). Dieser Ansatz ist bedenkenswert, da er das Eigentümliche der Bewegung der Physis zu sich selbst (*physeos hodos eis physin*) in den Blick bringt. Gleichwohl ist es mit einer bloßen Umlegung des Grundes nicht getan. Denn der entscheidende Unterschied besteht offenbar in der Differenz zwischen Hervorbringen *qua* Zeugen und Hervorbringen *qua* Herstellen: und das Problem liegt vermutlich darin, daß - mit dem Beispiel des Aristoteles geredet - kein Mensch alleine einen Menschen zeugt.

IV (Organismusbegriff)

Adickes, E., Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt. Kantstudien Ergänzungsheft 50, Berlin 1920.

Lehmann, G., Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft. Berlin 1939.

Lehmann, G., Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus postumum. Kantstudien 41, 1936, S. 307 - 330.

Lehmann, G., Zur Frage der Spärentwicklung Kants. Kantstudien 54, 1963, S. 491 - 507.

V (Subjektivität)

Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. 1. Hälfte, Band 1: Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Nachdruck der 5. Aufl., Hamburg 1970.

- + -

Kaulbach, F., Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant. Kantstudien 56, 1965, S. 430 - 451.

Landgrebe, L., Die Geschichte im Denken Kants. In: Studium Generale 7, 1954, S. 533 - 544.

- + + -

The Ecological Conscience. Values for Survival, ed. Robert Disch. Englewood Cliffs, N.J., 1970.

Gefährdete Zukunft. Prognosen angloamerikanischer Wissenschaftler, hrsg. von N. Lohmann. (Reihe "Umweltforschung" Bd. 5) München 1970.

Jouvenel, B. de, Jenseits der Leistungsgesellschaft. Elemente sozialer Vorausschau und Planung. Freiburg 1970.

Lebenslauf

Ich, Robert Kurt Kudielka, wurde am 30. August 1945 in Lindau/B (Bayern) als erstes von zwei Kindern des Erich Eduard Julius Kudielka und seiner Ehefrau Else Karoline, geb. Friedmann, Geboren.

1951 trat ich in die Volksschule Lindau-Altstadt ein. Im Sommer 1956 bestand ich die Aufnahmeprüfung für das humanistische Gymnasium. Ende des gleichen Jahres siedelte meine Familie nach Schwenningen/N (Bad.-Württ.) um, wo mein Vater eine Stelle als Assistenzarzt am örtlichen Krankenhaus antrat und sich 1963 schließlich als Prakt. Arzt niederließ. Ich setzte meinen Bildungsweg am Albertus-Magnus-Gymnasium der Nachbarstadt Rottweil fort. Im Frühjahr 1965 legte ich dort die Reifeprüfung ab. Anschließend diente ich 18 Monate als Krankenpfleger am Kreiskrankenhaus Tuttlingen (Bad.-Württ.).

Zum SS 1967 schrieb ich mich in den Fächern Philosophie, Germanistik und Griechisch an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen ein. Ich habe diese Kombination bis zur Exmatrikulation im Frühjahr 1972 voll durchstudiert, alle drei Gebiete im Hauptfach, ohne Wechsel des Studienortes. Außerdem besuchte ich Veranstaltungen in Archäologie, sowie in Kunst- und Musikwissenschaft. Meine wichtigsten Lehrer waren: in Philosophie Prof. Dr. Dieter Jähnig und Prof. Dr. Walter Schulz; in Germanistik Prof. Dr. Richard Brinkmann; in Griechisch Prof. Dr. Ernst- Richard Schwinge und Prof. Dr. Wolfgang Schadewaldt.

Der Plan zur vorliegenden Dissertation reifte im WS 1970/ 71. Das Pflichtteil meines Danks gehört der Studienstiftung des Dt. Volkes, die mich durch ein Promotionsstipendium unterstützte; das andere Herrn Prof. Jähnig. Seiner freundschaftlichen Förderung schulde ich mehr, als die einmalige Nennung im Literaturverzeichnis vermuten lassen könnte.