

Werk *Das Urteilen* entfaltet Arendt die Skizze einer politischen Philosophie im Anschluss an die *Kritik der Urteilskraft*. Kants dritte Kritik war für Arendt in mehrerlei Hinsicht reizvoll.³⁶ Zum einen beschäftigt sich Kant mit der Frage des Besonderen, wobei dem reflektierenden Urteil ein für Arendt anschlussfähiger Geltungsmodus zukommt. Dann es ist zum anderen die Geselligkeit des Menschen, sein Angewiesensein auf eine öffentliche Gemeinschaft, mithin die Pluralität der Menschen, die für die Möglichkeit, die Ausübung und die Geltung des reflektierenden Urteilens notwendig ist. Mit der Einbildungskraft, dem *sensus communis* und dem urteilenden Zuschauer nimmt Arendt ferner Argumentationsfiguren auf, die für Unparteilichkeit, Distanzierung und eine Überwindung des Egoismus hin auf eine kommunikative, intersubjektive Gemeinschaft stehen. Dieses Interesse führt zugleich dazu, dass die ästhetische Dimension, die spezifische ästhetische Lust und somit die gefühlsmäßige Grundlage der reflektierenden Urteile für Arendt keine Rolle spielen.³⁷ Die Frage der Ästhetik möchte ich im Folgenden jedoch als expliziten Zugang zu einem Nachdenken über die politische Anschlussfähigkeit der *Kritik der Urteilskraft* nehmen.

4.1 Der Ort der Ästhetik innerhalb der Vernunftkritik Kants

Der folgende Abschnitt soll zeigen, wie die kantische Vernunftkritik der Ästhetik eine eigenständige Existenz und eine besondere Leistung innerhalb eines umfassenden menschlichen Vernunftbegriffs zuschreibt. Dabei soll Kant als ein Denker des Ästhetischen vorgestellt werden, für den die Ästhetik gerade nicht der Rationalität entbehrt und daher auch nicht gegen die Vernunft ausgespielt werden kann. Stattdessen weist Kant der Ästhetik einen zentralen Ort im kritischen Verständnis der

36 Vgl. Loidolt, Sophie: Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt. In: Dies./Lehmann, Sandra (Hg.): *Urteil und Fehlurteil*. Wien 2011, 231–246, hier: 237f.

37 Vgl. Kneller, Jane: Aesthetic Reflection and Community. In: Payne/Thorpe 2011, 260–283, hier: 262.

menschlichen Vernunft zu, nicht zuletzt, weil die Ästhetik für seinen Systemanspruch zentral wird. Die nach Hutter »offenkundige Absicht Kants«³⁸ mit der dritten Kritik die in den vorangehenden Kritiken aufgeworfenen Fragen zu einem systematischen Abschluss zu bringen und damit auch die Relevanz der Ästhetik für die Erkenntnistheorie und Ethik herauszuarbeiten,³⁹ wurde in Kants Nachfolge selten ernst genommen. Stattdessen wurde die *Kritik der Urteilkraft* als eine »Ausweitung«⁴⁰ der in den vorangegangenen Kritiken entfalteten Transzendentalphilosophie auf weitere Themengebiete wahrgenommen, wobei deren erster Teil, die *Kritik der ästhetischen Urteilkraft*, mit ihren Theoriestücken vom ästhetischen Urteil, dem Schönen und Erhabenen sowie des Genies im Mittelpunkt einer bis heute ungebrochen regen Rezeptionsgeschichte steht. Dieses Ungleichgewicht in der Rezeption mag nicht zuletzt darin begründet sein, dass die *Kritik der Urteilkraft* mit ihrer Zweiteilung in die *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* und die *Kritik der teleologischen Urteilkraft*, die so gegensätzliche Gegenstände wie die Kunst und die empirische Naturforschung behandeln, in sich besonders heterogen erscheint.

Die Einheit der Vernunft

In der Frage, was die menschliche Vernunft sei, firmiert die Idee, dass die Selbsterkenntnis der Vernunft nur in Form der Selbstkritik erfolgen kann, als grundlegende und revolutionäre Prämisse Immanuel Kants.⁴¹

38 Hutter, Axel: *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg 2003, 167.

39 »For most of the twentieth century, Kant's aesthetic theory was marginalized by analytic philosophers, who systematically privileged epistemology and (to a lesser extent) ethics as the core philosophical subdisciplines, and who did not see aesthetics as substantially relevant to these subdisciplines.« Kukla, Rebecca: Introduction: Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology. In: Dies. (Hg.): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge 2006, 1-31, hier: 1.

40 Hutter 2003, 167.

41 Vgl. Schnädelbach 1985, 92.

Will die Vernunft sich selbst begreifen, dann wird sie dies nur durch die Kritik der eigenen Vermögen, ihrer Grenzen und Leistungen erreichen. Nur eine solche, sich selbst kritisierende Vernunft ist schließlich gegen »ihr eigenes Blind- und Dummwerden, gegen ihre Selbstzerstörung und Selbstaufhebung«⁴² gefeit. Denn die Vernunft werde, so Kant zu Beginn seines kritischen Unterfangens, »durch Fragen belästigt [...], die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.«⁴³ Diese Fragen betreffen vor allem Fragen, die klassischerweise der Metaphysik zugerechnet werden: Fragen nach dem Ursprung der Welt, nach Gott, der Freiheit oder der Unsterblichkeit der Seele – kurz, Fragen nach dem Ganzen bzw. dem Unbedingten. Dieses »Begehren nach dem Unbedingten«⁴⁴ ist der eigentliche Antrieb, die Unruhe, ja die »nicht zu dämpfende Begierde«⁴⁵ der Vernunft. Doch im unreflektierten, unkritischen Umgang mit diesem, wird sich die Vernunft Kant zufolge in »Dunkelheit und Widersprüche«⁴⁶ begeben und nichts als Illusionen und Schein hervorbringen. Wie nah die Vernunft in ihrer Selbstverstrickung dabei dem Wahn- und Irrsinn kommt, haben insbesondere psychoanalytische Lesarten herausgearbeitet und darauf hingewiesen, wie sehr es Kant auch um eine Rettung der Vernunft vor dem Abgrund des Wahnsinns ging.⁴⁷ Um diesem drohenden Abgrund zu entgehen, müssen, so Kant, die Möglichkeit gesicherter Erkenntnis und damit die Grenzen des Vernunftgebrauchs geklärt werden.⁴⁸ Die

42 Ebd.

43 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998, A VII. (kurz: KrV)

44 Riha 2018, 142.

45 KrV A 796/B 824.

46 KrV, A VIII.

47 Dabei wird immer wieder auf Kants frühe Auseinandersetzung mit den »Krankheiten des Kopfes«, aber auch mit den »Träumen eines Geistersehers« hingewiesen. Vgl. wegweisend David-Ménard, Monique: *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*. Paris 1990.

48 Riha verweist auch darauf, dass die Vernunft mit etwas ihr Äußerem in Berührung kommen muss, um dem Wahn zu entgehen. Vgl. Riha 2018, 140.

Kritik der Vernunft ist daher ein Prozess der »Grenzziehung und Reinigung.«⁴⁹

Zugleich würde die Philosophie damit ihrem Versäumnis nachkommen, ihren Rang als Wissenschaft zu fundieren (den Kant v.a. durch die Konkurrenz der Naturwissenschaften bedroht sah), indem sie ausweist, wie gesichertes Wissen zustande kommt. Für Kant bedeutet diese Aufgabe eine »Revolution der Denkart«⁵⁰, ja eine »kopernikanische Wende«⁵¹, die in einer Abwendung vom »was« der Erkenntnis (den Dingen), zum »wie« der Erkenntnis, d.h. zu den verschiedenen Erkenntnisarten und ihren Implikationen besteht. Eine solche Philosophie, die sich nicht mit den Gegenständen der Erkenntnis beschäftigt, »sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*«⁵², bezeichnet Kant als Transzendentalphilosophie.

Die Selbstkritik der Vernunft entfaltet Kant daher als Kritik ihrer Erkenntnisvermögen und deren apriorischen Prinzipien. Und erst nach dem kritischen Durchgang durch deren drei »oberen Erkenntnisvermögen«⁵³ – Verstand, Vernunft und Urteilkraft – wird sie an ihr Ende kommen. In diesem kritischen Prozess spielt die *Kritik der Urteilkraft*, d.h. die Analyse des Erkenntnisvermögens der Urteilkraft, den Schlussstein.⁵⁴ Im Anschluss, dachte Kant, würde er den lang geplanten Schritt in Richtung doktrinalem System machen können. Denn als zu Ostern 1790 die *Kritik der Urteilkraft* erschien,⁵⁵ hatte Kant mit den beiden großen kritischen Werken – der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* – bereits die Vermögen des Verstandes und der Vernunft untersucht und auf den ersten

49 Arendt 2012, 58.

50 KrV, B XI.

51 Riha 2018, 18.

52 KrV, B 25.

53 Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg 2009, 177. (kurz: KU)

54 Auch wenn es Positionen gibt, die behaupten, Kant hätte noch eine vierte Kritik geschrieben. Vgl. Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg 2007.

55 Vgl. Klemme, Heiner: Einleitung. In: Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg 2009, XVII-Cl, hier: XVII.

Blick den Bereich der Philosophie abgesteckt. Dieser beinhaltet im Verständnis des Königsberger Philosophen zweierlei: das Gebiet der theoretischen und das der praktischen Philosophie. Während die theoretische Philosophie die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis behandelt und aufweist, wie der Verstand gesetzgebend wirkt und Erfahrungserkenntnis ermöglicht, erörtert die praktische Philosophie das moralische Handeln des Menschen und zeigt auf, wie sich Vernunft durch den Freiheitsbegriff artikuliert.

Die grundsätzliche Verschiedenheit beider Bereiche verdeutlicht Kant in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* anhand der Praxis; und dass er die Gebiete der Philosophie gerade in Hinblick auf die Praxis entwirrt, scheint ein entscheidendes Indiz für den Stellenwert, den das Tätigsein im Gesamtanliegen seines philosophischen Bestrebens einnimmt.⁵⁶ Denn – so die argumentative Suggestion – die philosophische Reflexion muss sich letztlich im Lebensvollzug der Menschen beweisen. Hier herrscht nun nach Kant allerhand Konfusion, »indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm [...]«. ⁵⁷ Zur Klärung betont Kant, dass jede Praxis von einem Willen abhängt und dieser steht in der kantischen Terminologie für das Begehrungsvermögen nach Begriffen zu handeln. Je nach Art des Begriffs erfolgt eine Praxis entweder aus technisch-praktischen oder moralisch-praktischen Prinzipien.⁵⁸

56 So besitzt die praktische Vernunft ein Primat: »Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.« (Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg 2003, 121, (kurz: KpV)) Sowie »Auch das theoretische Streben ist ein Streben und untersteht als solches den Weisungen der praktischen Vernunft [...]«. (Horkheimer, Max: Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (1925). In: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt a.M. 1987, 73-146, hier: 86). Vgl. auch Hutter 2003, 153.

57 KU, 171.

58 Axel Hutter entfaltet die Unterscheidung im Praktischen aus der moralischen Unterscheidung von Mittel und Zweck an sich. Die technisch-praktische Praxis

Bestimmt ein Naturbegriff den Willen, ist die Praxis technisch und der Handelnde rekurriert auf ein theoretisches Wissen von seinem angestrebten Ziel. Theoretisches Wissen, d.i. für Kant objektive Erkenntnis, wird vom Verstand mittels seiner Kategorien geleistet. Zugleich können wir Menschen Wissen ausschließlich von Gegenständen der sinnlichen Welt erlangen, insofern Erkenntnis für Kant lediglich im Zusammenspiel der beiden menschlichen Anlagen von Anschauung und Verstand entsteht. Ohne sinnliches Material gibt es nichts, von dem wir Erkenntnis erlangen können; unser Verstand wäre leer ohne die sinnliche Anschauung. Dies ist Kants ebenso kränkende wie umwälzende Grundbestimmung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Über die Welt in ihrer Totalität oder die Dinge, wie sie an sich sind, d.h. auch über die Fragen, die die Vernunft beunruhigen, können wir keine gesicherte Erkenntnis erlangen. Daraus geht Kants folgenreiche Unterscheidung zwischen *phaenomenaler* und *noumenaler* Welt, zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem hervor.

Leitet nun die theoretische Erkenntnis die Bestimmung des Willens an, so hängt die Praxis von einer Kausalität ab, die als eine mechanische Ursache-Wirkungsbeziehung aufgefasst werden kann. Dass Kant hier neben den Beispielen der Feldmesskunst, der Haus- oder Landwirtschaft, auch die Kunst des Umgangs, die »Vorschriften der Diätik«⁵⁹, der allgemeinen Glückseligkeitslehre sowie der Bezeichnung der Neigungen und Bändigung der Affekte zu den technisch-praktischen Vorschriften und damit zur theoretischen Philosophie zählt, ist ein rigoroses Urteil angesichts traditioneller Ethiken⁶⁰ und unterstreicht die Strenge der Kant'schen Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.

ist daher immer eine Mittelverfolgung, die moralisch-praktischen Prinzipien verweisen auf eine Auffassung des Gegenstandes als Zweck an sich. Vgl. Hutter 2003, 146-150.

59 KU, 173.

60 Vgl. Bojanowski, Jochen: Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). In: Höffe 2018, 21-36, 26.

Jene andere Praxis – die moralische Praxis – gehört auf der anderen Seite zur praktischen Philosophie und zeichnet sich durch ihren freiheitlichen Charakter aus. Freiheit beschreibt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht rein negativ als Freiheit von Naturgesetzen bzw. mechanischer Kausalität. Freiheit bestimmt Kant darüber hinaus positiv als die Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, mithin als Selbstgesetzgebung, d.i. Autonomie. Im Gegensatz zur technischen Praxis bedeutet Autonomie, dass es dem Willen auf Grundlage seiner Freiheit »möglich sein [muss], in der empirisch erfahrbaren Welt eine Kausalkette von Ereignissen neu begründen zu können.«⁶¹ Doch woher nimmt er die Gewissheit seiner Freiheit? Aus einer objektiven, d.h. begrifflichen Erkenntnis jedenfalls nicht, denn für Kant sind Freiheit, ebenso wie die Ideen von Gott und der Unsterblichkeit der Seele keine Gegenstände der sinnlichen Welt; wir finden in unserer empirischen Realität nichts, das diesen Ideen entspricht.⁶² Für die theoretische Erkenntnis unerreichbar, gehören diese Ideen dem Feld des Übersinnlichen an und entspringen der Vernunft. Während die theoretische Philosophie hier mit den Mitteln des Verstandes an ihre Grenzen stößt, beginnt die praktische Philosophie mit der Idee der Freiheit. Nur unter der Annahme der Freiheitsidee können wir moralisch handeln und uns Zwecke setzen; nur in der Praxis können wir der Freiheitsidee Realität verschaffen. Für Kant öffnet sich an dieser Stelle die Kluft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, die er mit folgenden Worten beschreibt:

»Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen.«⁶³

61 Seeberg, Ulrich: Ästhetik in weltbürgerlicher Absicht. Kants Erklärung des Schönen als Brücke zwischen Natur und Freiheit. In: Bacin/Ferrarin/La Rocca 2013, 261-272, hier: 265.

62 Vgl. KrV, A310-338/B366-396.

63 KU, 195.

Dieser systematischen Schere sieht Kant sich nach Abschluss seiner ersten beiden Kritiken ausgesetzt, die nicht nur die Einheit des kantischen Systems zu sprengen droht,⁶⁴ sondern den Menschen in seiner konkreten Existenz betrifft. Der Mensch – so haben die ersten beiden Kritiken gezeigt – ist sowohl ein sinnliches, *phaenomenales* Wesen, das in der Natur verankert ist, als auch ein intelligibles, *noumenales* Wesen, das in der Lage ist, sich moralische Zwecke zu setzen. Genau genommen, so Ulrich Seeberg, bildet sein sinnliches Wesen die Voraussetzung für die moralische Forderung. Denn »[d]as Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung aus Freiheit [macht sich] gegen die sinnlich bedingten Neigungen geltend«⁶⁵. Nur als sinnlich-intelligibles Wesen wählt der Mensch moralische Handlungen. Damit korrespondiert, dass die menschliche Vernunft in der Verwirklichung ihrer Freiheit auf das Sinnliche verwiesen ist.⁶⁶ Als handelndes Subjekt weiß sich der Mensch auf die Natur bezogen und zugleich von ihr unterschieden. Doch was, wenn dieses Sinnliche, d.h. die Welt nicht kohärent, sondern widersprüchlich wäre?⁶⁷ Wären dann Denken und Handeln in der Welt möglich? Wie könnte, fragt Kant, der Freiheitsbegriff »den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen«⁶⁸? Eric Weil konstatiert daher

»das Problem einer Harmonie zwischen dem Geist des Menschen und dieser gegebenen Natur, in welcher der Geist sucht und tätig ist, in der er sich sucht und sich entscheidet, das Problem einer Harmonie

64 »Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System.« KrV, A840/B868.

65 Seeberg 2013, 266.

66 Für Kulenkampff stellt sich die Frage nach einer Verbindung beider Gebiete daher auch nur sinnvoll vom Standpunkt der praktischen Philosophie. Vgl. Kulenkampff, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a.M. 1994², 34.

67 Vgl. Weil, Eric: Sinn und Tatsache. In: Ders.: *Probleme des Kantischen Denkens*. Berlin 2002, 63-100, hier: 65.

68 KU, 176.

von der Art, daß Tätigkeit, Forschung und Entscheidung in ihr möglich wären.«⁶⁹

Kant muss also eine Antwort finden, wie die Verbindung zwischen Natur- und Freiheitsbegriff bzw. der Übergang zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zu denken ist, wenn Verstand und Vernunft trotz allem als Differenzierungen der *einen* menschlichen Vernunft gedacht werden sollen.⁷⁰ Die Selbstkritik der Vernunft soll gerade nicht zu einer Teilung der Vernunft, sondern zu einer in sich reflektierten Vernunft führen. Denn Vernunft als menschliche Vernunft, resümiert Axel Hutter, »gründet zwar in der Differenz zweier ›Gebiete‹, sie lebt aber nur in der Überbrückung dieser Differenz.«⁷¹

Die systematische Aufgabe der *Kritik der Urteilkraft* ist es nun diesen Übergang zu erklären. Daraus ergibt sich eine doppelte Frageperspektive. Denn zum einen wäre zu klären, wie die vermittelnde Funktion vorzustellen ist und welche Rolle die Ästhetik in diesem Übergang spielt, zum anderen wäre zu fragen, was für den Menschen die Bedeutung dessen ist, was Axel Hutter hier mit der Lebendigkeit der Vernunft bezeichnet.

Die Besonderheiten der Natur als Herausforderung für die menschliche Vernunft

Obwohl die Frage des Übergangs primär vom Standpunkt der praktischen Vernunft bzw. des praktischen Lebensvollzugs motiviert scheint, verfolgt Kant sie nicht aus deren Perspektive; er versucht nicht direkt zu beantworten, wie sinnvolles Handeln in der Welt zu realisieren ist.⁷²

69 Weil 2002, 65.

70 Kulenkampff 1994, 35. Vgl. mit Akzent auf den Systemgedanken KrV A840/B 868.

71 Hutter 2003, 169.

72 Hutter begründet die Fokussierung auf die Natur durch einen verfehlten Naturbegriff der ersten Kritik. Dieser würde durch seine Unterordnung unter die Verstandesnatur eine Vermittlung mit einem Freiheitsbegriff verunmöglichen. Vgl. Hutter 2003, 169.

Stattdessen gibt er in der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* die sinnliche, empirische Natur als Ort für den gesuchten Übergang an.⁷³ Genauer beschäftigt sich Kant mit den Erscheinungen in der Natur, die sich der verstandesmäßigen Erkenntnis entziehen und damit einen Hinweis darauf geben, dass die sinnlich, phänomenale Natur einer Einwirkung durch die intelligible Natur, durch Freiheit offen ist. Kant beginnt:

»Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach u n s e r e r Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen.«⁷⁴

Kant konstatiert hier zunächst eine Diskrepanz zwischen dem, was der vom Verstand entworfene Begriff der Natur leisten kann und der empirischen Vielfalt der Natur. Während der Verstand auf der einen Seite die Natur überhaupt mittels seiner Verstandeskategorien als ein transzendentes System *a priori* entwirft und damit als Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung,⁷⁵ lässt sich daraus andererseits nicht

73 Vgl. De Vos, Ludovicus: Die Beweisstruktur der Kritik der Urteilskraft. In: Parret, Herman (Hg.): *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'Esthétique de Kant*. Berlin 1998, 136-157, hier: 140.

74 KU, 179f.

75 »Wir haben in der Kritik der reinen Vernunft gesehen, daß die gesamte Natur, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung, ein System nach transzendentalen Gesetzen, nämlich solchen, die der Verstand selbst a priori giebt [...] ausmache. Eben darum muß auch die Erfahrung, nach allgemeinen so wohl als besonderen Gesetzen [...] ein System möglicher empirischer Erkenntnisse ausmachen.« (Kant, Immanuel: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. In: Ders. 2009, 485-555, hier: 208. (kurz: EE))

folgern, dass die Natur auch nach ihren vielfältigen, empirischen Gesetzen ebenfalls »ein für das menschliche Erkenntnisvermögen faßliches System sey, und der durchgängige systematische Zusammenhang ihrer Erscheinungen in einer Erfahrung, mithin diese selber als System, den Menschen möglich sey.«⁷⁶ Zugleich strengt Kant mit dem Hinweis – auch empirische Gesetze, »wenn sie Gesetze heißen sollen [...], aus einem [...] Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen«⁷⁷ – eine Systematik der empirischen Natur an. Die Forderung nach einer Einheit der Vielzahl der empirischen Gesetze ist nämlich eine Systemforderung eben jenes vom Verstand entwickelten Naturbegriffs. Denn der Zusammenhang des transzendentalen Systems der Natur überhaupt und der Natur als konkreter, empirischer Erfahrung ist nicht zuletzt essentiell für das Ganze der Erfahrung und die Objektivität der Wirklichkeit.⁷⁸

Erinnert sei dazu noch einmal an den Erkenntnisprozess, in dem die Funktion der Verstandesbegriffe darin besteht, zu bestimmen, was etwas ist. Dabei abstrahiert der Verstand durch seine allgemeine Gesetzgebung von der Mannigfaltigkeit des empirisch Gegebenen. Die allgemeinen Begriffe können so allerlei Dinge denkbar machen, d.h. sie betreffen deren Möglichkeit. Das impliziert, dass wir uns immer Dinge vorstellen können, die gleichwohl nicht existieren.⁷⁹ Die Existenz eines Dinges, seine Wirklichkeit, liegt außerhalb der Sphäre der Begrifflichkeit. Diese wird von der Allgemeinheit der Begriffe nicht erreicht, sie wird nur *erfahren*, d.h. erst in der Verbindung mit der sinnlichen Anschauung gesetzt.⁸⁰ Denn der menschliche Verstand muss – insofern sich seine Erkenntnisfähigkeit aus den beiden Quellen Anschauung und

76 Ebd., 209.

77 KU, 180.

78 Vgl. Riha 2018, 170, vgl. auch KU, 184. Hier spricht Kant von einer »notwendigen Absicht (einem Bedürfnis) des Verstandes«.

79 Vgl. KU, 401ff. Kant grenzt den menschlichen Verstand immer wieder durch Hinweise auf einen anderen, intuitiven, anschauenden Verstand ab: »Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche.« KU, 402

80 Vgl. Völker 2011a, 108.

Verstand speist – immer zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Dinge unterscheiden und damit auch zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen.⁸¹ Das vielfältig Besondere, das Kant nun in der Natur entdeckt, widersetzt sich der Allgemeinheit der Begriffe. Wir nehmen hier einzelne Dinge wahr, die für unseren Verstand nicht erkennbar sind, da sie der Allgemeinheit seiner Begriffe entgleiten, und zwar nicht hinsichtlich ihrer Quantität als eines von vielen Fällen, sondern in ihrer Qualität als ›Besonderes an sich‹.⁸² Dies Besondere ist nicht etwas, das vom Verstand nur noch bestimmt werden muss. Nein, für den Verstand und seine Begriffe erscheint dieses Besondere oder Singuläre zufällig, kontingent, gesetz- und damit begriffslos. »What is at stake here is the question of knowing how to make available to cognition that which by definition resists a cognitive determination: the particular in its irreducible particularity, namely its singularity.«⁸³ Zugleich will Kant dem Besonderen »keinen spezifisch ontologischen Eigenwert«⁸⁴ zuschreiben, d.h. das Besondere soll »in Ansehung des Allgemeinen«⁸⁵ bestimmt werden und dem Allgemeinen damit nicht entgegengesetzt, sondern als unterschiedener, unabhängiger Teil in diesem positioniert werden. Dieses Besondere, darauf weist Wolfgang Bartuschat hin, ist zugleich verbunden mit der uns in unserer Erkenntnistätigkeit immer schon faktisch gegebenen Sinnlichkeit. »Das Sinnliche ist dementsprechend als ein Besonderes zu fassen, das durch die Subsumtion unter ein Allgemeines nicht angemessen bestimmt werden kann, das aber gleichwohl in Relation zum Allgemeinen zu bringen ist.«⁸⁶ Notwendig ist daher ein anderes Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besonderen als es vom Verstand entworfen wird. Die *Kritik der Urteilskraft* hat also die Aufgabe

81 Vgl. KU, 401.

82 Vgl. Völker 2011a, 151.

83 Riha, Rado: The Second Copernican Turn of Kant's Philosophy. In: *Filozofski vestnik*. 37 (2016) 2, 273-288, hier: 281.

84 Völker 2011a, 153.

85 Ebd., 151.

86 Bartuschat, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1972, 89.

»so weit wie möglich das unbestimmte Besondere zu ermöglichen, so dass sie [die Urteilskraft] nicht von den Bedingungen der Möglichkeit von Etwas ausgeht [wie es die Verstandeserkenntnis leistet], sondern den Bedingungen der Möglichkeit von etwas anderem (einer anderen Regularität) im Möglichen nachspürt.«⁸⁷

Indem die *Kritik der Urteilskraft* aber den Bedingungen der Möglichkeit von etwas anderem nachspürt, eröffnet sie einen anderen Zugriff auf die Natur als derjenige des Verstandes.

Doch es ist nicht ausschließlich die Partikularität der Dinge, die für den Verstand und seine Erkenntnisweise problematisch ist, gleichzeitig erscheinen uns diese Dinge auf eine besondere Weise sinnhaft: Wir nehmen sie als schön und erhaben, als zweckhaft und lebendig wahr. Kant wird daher seine Untersuchung zweiteilen: in die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* und die *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Letztere widmet sich denjenigen Dingen in der Natur, die als sinnhaft im Sinne »von Systemen, in sich geschlossene Ganze, selbstständige Totalitäten«⁸⁸ auftreten, konkreter als diejenigen Dinge, die wir als lebendig im Sinne von Organismen begreifen. Durch die gegenstandskonstituierenden Begriffe des Verstandes und der damit verbundenen mechanistischen Gesetzmäßigkeit sind auch sie nicht zu erklären.⁸⁹ Der Verstand ordnet und verbindet den ihm von der Anschauung gegebenen Stoff zu einzelnen Gegenständen, doch gleichzeitig bleibt die von ihm gestiftete Gegenstandseinheit eine hinzutretende, äußerliche, sodass das »Band der Synthesis«⁹⁰ eher den Charakter eines zufälligen Aggregats besitzt.⁹¹ Sinnhafte, systematische Einheiten werden nach der *Kritik der reinen Vernunft* alleine von den Ideen der Vernunft hergebracht, werden »aber durch keine Erfahrung gegeben [...]«; denn

87 Völker 2011a, 153.

88 Horkheimer 1987, 90.

89 Vgl. die Antinomie der teleologischen Urteilskraft, die zwischen einer Erklärung aus mechanistischen und teleologischen Gesetzen entsteht, KU, §70, 386-389.

90 Horkheimer 1987, 88.

91 Vgl. ebd., 88.

Erfahrung gibt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit⁹². Nun nehmen wir diese Einheiten in der Natur trotz allem als in sich sinnvoll oder zweckhaft wahr, während sie für den Verstand rein zufällig und damit unbegreiflich bleiben. Etwas im Lebendigen bzw. der lebendigen Natur entzieht sich den Bestimmungen des Verstandes, und bedenkt man ferner Kants wissenschaftsgeschichtlichen Kontext zwischen Newton'scher Physik und aufkommender Biologie, versteht sich, warum das Leben, insbesondere das organische Leben, für Kant nur unzureichend in den Begriffen naturgesetzlicher Kausalität bzw. Mechanik erklärbar ist und daher Gegenstand eines weiteren Interesses.⁹³

Mit der Lebendigkeit bzw. dem Leben taucht ein Begriff auf, der, wie Jan Völker überzeugend entfaltet hat, zentral ist für ein umfassendes Verständnis der *Kritik der Urteilkraft*.⁹⁴ So ermöglicht der Lebensbegriff Kant gleich mehrere Verhältnisse zu reflektieren: Zunächst ist es jener bereits beschriebene Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, insofern das Lebendige die Frage nach dem Singulären oder dem Besonderen innerhalb der Natur stellt. Zugleich fordert das Lebendige, insofern es immer einen Anfang in der Welt bedeutet, Kant heraus, den Zusammenhang zwischen der Existenz und dem Nichts neu zu denken.⁹⁵ Damit verbunden ist ein letzter Aspekt, der insbesondere für die Frage des menschlichen Lebens relevant erscheint und Kants Frage nach der Möglichkeit freiheitlichen Handelns in der Welt betrifft, nämlich das Verhältnis zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, weil wir dem Leben eine »bildende Kraft«⁹⁶ zusprechen und damit eine Potenzialität jenseits von Naturkausalität bzw. völliger Bestimmung einräumen wollen. Eine Unbestimmtheit, die sich

92 KrV, A681/B 709.

93 Vgl. Völker 2011a, 123.

94 Vgl. Völker 2011a.

95 Jan Völker zeichnet das Problem der Negation ausgehend von den vorkritischen Schriften bis zu den kritischen Schriften in Kants Werk nach. Vgl. ebd., Teil I: Nichts und Etwas, 13-120.

96 KU, 374.

eben auch dadurch ausdrückt, dass das Leben (eines Organismus) einen Neuanfang oder einen Unterschied innerhalb der existenten Natur bedeutet. So fordert das Lebendige heraus, die Natur anders als nach den Gesetzen des Verstandes zu denken.

Neben den zweckhaften und lebendigen Dingen bleiben nicht zuletzt die ästhetischen Phänomene des Schönen und Erhabenen als Herausforderung für die philosophische Reflexion. Deren vorrangiges Merkmal besteht in ihrer Verbindung mit dem Gefühl, d.h. mit dem subjektiven Empfinden, der Subjektivität des Subjekts. Doch lange bevor Kant sich in der *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* mit dem Schönen und Erhabenen kritisch auseinandersetzt, hat er einer Ästhetik des Geschmacks (im Sinne einer Beurteilung des Schönen) in der *Kritik der reinen Vernunft* ihre Berechtigung abgesprochen.⁹⁷ Der Geschmack sei keiner transzendentalen Reflexion zugänglich. Bis zur *Kritik der Urteilkraft* und ihrer Reflexion des ästhetischen Urteils muss sich Kants Denken daher entscheidend ändern: eine Veränderung, die sich durch die beiden ersten Kritiken verfolgen und sich im wandelnden Verständnis der Begriffe Ästhetik, Sinnlichkeit und Gefühl nachzeichnen lässt. Wie Rado Riha im Anschluss an Louis Guillermit gezeigt hat, durchlaufen die Begriffe und ihre Konstellation in Auseinandersetzung mit der Frage nach ihrem transzendentalen Gehalt, d.h. nach der Möglichkeit Prinzipien *a priori* für sie zu finden, einen Transformationsprozess, in dem Kant um das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ringt, um schließlich der Sinnlichkeit einen Ort innerhalb der menschlichen Vernunft zuzuordnen.⁹⁸

So versteht Kant in der ersten Kritik unter der transzendentalen Ästhetik die Erforschung der Prinzipien der Sinnlichkeit *a priori*,⁹⁹ die er als Formen von Raum und Zeit identifiziert. Zu diesen gelangt man jedoch erst, indem man sie von aller Empfindung, d.h. von allem

97 Vgl. KrV, A 21/B 35.

98 Vgl. Riha 1993, 49–56.

99 Und bleibt damit auch nahe an der ursprünglichen Wortbedeutung von Ästhetik als *Aisthesis*, d.h. als sinnliche Wahrnehmung. Vgl. Barck/Heininger/Kliche 2000, 309.

Gefühl getrennt hat. Wenn für Kant ganz allgemein die Sinnlichkeit das Subjektive unserer Vorstellungen bezeichnet,¹⁰⁰ dann extrahiert die transzendente Ästhetik der ersten Kritik dasjenige an der Sinnlichkeit, was trotzdem objektiv bestimmbar ist und damit Bestandteil der Objekterkenntnis werden kann. Damit macht sie zwar einerseits die Sinnlichkeit einer transzendentalen Theorie grundsätzlich zugänglich,¹⁰¹ doch zugleich schließt sie all das als empirisch-pathologisch aus, was in der Vorstellung subjektiv ist und sich »nicht auf das Objekt wegen seiner Erkenntnis«¹⁰², sondern sich als Gefühl der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen auf das Subjekt bezieht.¹⁰³ Damit wird das Sinnliche in seiner »irreduzibel subjektiven Dimension«¹⁰⁴ nicht erreicht, es bleibt das Andere des Verstandes und damit aus der Transzendentalphilosophie ausgeschlossen.

Dieses Verständnis ändert sich mit der *Kritik der praktischen Vernunft*. Die Sinnlichkeit wird nicht mehr auf die Möglichkeit der Anschauung untersucht, sondern als Gefühl, genauer als moralisches Gefühl untersucht. Kant erarbeitet so neben der apriorischen Sinnlichkeit der Erkenntnis eine Sinnlichkeit des Gefühls, infolgedessen »das Gefühl vom Erkenntnisvermögen getrennt und mit dem Begehrungsvermögen verbunden«¹⁰⁵ wird. Die praktische Vernunft bestimmt einerseits den Willen für eine moralische Handlung unmittelbar durch das moralische Gesetz, andererseits muss das Moralgesetz auch die Rolle der subjektiven Motivation, der Triebfeder übernehmen. Diese Triebfeder, durch welche moralische Einsicht in praktisches Handeln umgesetzt wird, stellt, so Birgit Recki, explizit die Frage nach einem Gefühl, das in reiner Vernunft seinen Ursprung hat und so kein heteronomes Moment in die

100 Vgl. Eisler, Rudolf: Sinnlichkeit. In: Ders.: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant* (1930). <https://www.textlog.de/32627.html> (Stand 29.04.2022).

101 Vgl. Riha 1993, 50.

102 Riha 1993, 50.

103 Vgl. ebd., 50.

104 Ebd., 50.

105 Ebd., 51.

Moral einführt.¹⁰⁶ Nach Kant bewirkt das moralische Gesetz trotz seines intelligiblen Charakters ein Gefühl, und zwar ein negatives Gefühl des Schmerzes, insofern sich der Wille durch die Abweisung und den Abbruch aller Gefühle, Neigungen und Begehren bestimmt.¹⁰⁷ Für Kant haben wir hier »den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es [das] einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.«¹⁰⁸ Doch beschränkt sich die emotionale Reaktion nicht auf das negative Gefühl des Schmerzes.¹⁰⁹ Zugleich, so Kant, entsteht angesichts des moralischen Gesetzes, das »doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit«¹¹⁰, ein positives Gefühl der Achtung. »Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.«¹¹¹ Mit dem »vernunftgewirkte[n] Gefühl«¹¹² der Achtung gelingt es Kant das moralische Gefühl von allen anderen Gefühlen zu unterscheiden, doch kann er letztlich dessen sinnlichen Charakter nicht mehr erklären. In seiner Intellektualität entkleidet er es seiner Gefühlsmäßigkeit. Riha schlussfolgert:

»[I]st in der ersten [Kritik] die Sinnlichkeit als ein für die symbolische, transzendente Ordnung selbst konstitutives Äußeres nicht in ihrem vollen Umfang als jenes immer schon Vermittelte aufgefaßt, das sie ist – ihre unaufhebbar subjektive Dimension fungiert als ein unmittelbar empirisches Äußeres – dann wird in der zweiten Kritik die Sinn-

106 Vgl. Recki, Birgit: Trockenes Wohlgefallen, Reiz und Rührung. Über das Reinheitsgebot und den vollständigen Kontext der Kantischen Ästhetik. In: Dies. 2006, 143-166, hier: 147 (kurz: Recki 2006b).

107 Vgl. KpV, 72f.

108 KpV, 73.

109 Vgl. Recki 2006b, 147.

110 KpV, 73.

111 KpV, 73. Vgl. Riha 2018, 163.

112 Recki 2006b, 148.

lichkeit dermaßen mit der transzendentalen Ordnung vermittelt, daß kein Moment ihrer wesentlichen Äußerlichkeit mehr übrigzubleiben scheint.«¹¹³

Obwohl die zweite Kritik die Eigenständigkeit und die Subjektivität des Gefühls zu liquidieren scheint, erweist sich die Reflexion über das moralische Gefühl nichtsdestotrotz als wichtiger Schritt auf dem Weg zur *Kritik der Urteilskraft*, insofern sie Kant den Denkraum eröffnet, sich auch mit dem ästhetischen Gefühl kritisch zu beschäftigen.¹¹⁴ Es wird die Aufgabe der *Kritik der Urteilskraft* sein, dem ästhetischen Gefühl einen Platz in der Vernunftordnung einzuräumen, sodass es trotz seiner transzendentalen Reflexion seinen Charakter als Subjektivstes nicht verliert. Damit würden die beiden Anlagen des Menschen – seine sinnliche und seine intelligible Seite – transzendental reflektiert und miteinander vermittelt werden.

Ästhetik und Lebendiges sind folglich die beiden Gegenstandsbe-
reiche, an denen Kant hofft, die Aufgabe der Überbrückung zu lösen.¹¹⁵
D.h. die Möglichkeit des Übergangs muss sich an beiden Bereichen explizieren bzw. verständlich machen lassen, wobei jeder Bereich einen anderen Aspekt der Differenz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie in den Blick nimmt. Während das Lebendige den Übergang zwischen Natur und Leben auf die Frage nach einer anderen Kausalität und einer Natur als System fokussiert, nimmt die Ästhetik den Übergang von den ›zwei Naturen‹ des Menschen, von seiner sinnlichen zu seiner intelligiblen Natur in den Blick.

113 Riha 1993, 53f.

114 Vgl. Recki, Birgit: Kunst, Ästhetik, Wissenschaft: Gespannte Verhältnisse. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 48 (2003) 1, 85-97, hier: 85f. Kants Theorie der Ästhetik befasst sich vorwiegend mit dem Schönheitsurteil, nicht mit Kunstobjekten.

115 Vgl. Höffe, Otfried: Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Ders. 2018, 1-20, hier: 3f. (kurz: Höffe: 2018a)

Die Urteilskraft – Ein Vermögen der Vermittlung

Wurde in den vorherigen zwei Kritiken der Übergang entweder postuliert oder über ihn spekuliert, so soll der Übergang nun durch ein eigenes Prinzip *a priori* gedacht werden und »[...] durch diese Fundierbarkeit der Gedanke einer Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft nicht weiter im Medium von Glaubenssätzen, sondern im Bereich begründbaren Wissens »¹¹⁶ positioniert werden. Kant widmet sich daher der Untersuchung der Urteilskraft, die als letztes der drei Glieder der »Familie der oberen Erkenntnisvermögen«¹¹⁷ noch keiner transzendentalen Kritik unterzogen wurde. Dem reinen Verweis auf Vollständigkeit der Trias der oberen Erkenntnisvermögen legt Kant einen Grund von »noch größerer Wichtigkeit«¹¹⁸ mit Blick auf den gesuchten Übergang bei, den er in den Gemütskräften des Menschen findet. Innerhalb der Gemütskräfte unterscheidet Kant zwischen drei Vermögen: dem Erkenntnisvermögen¹¹⁹, dem Gefühl der Lust und Unlust

116 Krämling, Gerhard: *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Freiburg/München 1985, 43.

117 KU, 177.

118 Ebd., 177.

119 Kants Verwendung des Begriffs »Erkenntnisvermögen« ist nicht einheitlich über die drei Kritiken hinweg. So verwendet er die »oberen Erkenntnisvermögen« in einem weiten Verständnis, das alle drei menschlichen Vermögen (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) umfasst. Die oberen Erkenntnisvermögen werden »unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt« (KrV, A131/B169) begriffen und der Sinnlichkeit gegenübergestellt. Vgl. Wieland, Wolfgang: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen 2001, 130f. Zugleich schreibt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, er verstehe »unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen« (KrV A 835/B 863). Hutter weist darauf hin, dass die Binnendifferenzierung der »oberen Erkenntnisvermögen« nur durch die schrittweise Entdeckung transzendentaler Zugänge zum praktischen Begehrungsvermögen in der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie zum Gefühl der Lust und Unlust in der *Kritik der Urteilskraft* schlüssig wird. Vgl. Hutter 2003, 17. Davon unterschieden verwendet Kant den Begriff des Erkenntnisvermögens, um dasjenige im Menschen zu bezeichnen, was man als das Begehren oder die Fähigkeit zum Wissen übersetzen könnte. Die Unterscheidung ist jedoch nicht immer un-

sowie dem Begehrungsvermögen. Da nun das Erkenntnisvermögen seine Prinzipien *a priori* im Verstand hat, und das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft, postuliert Kant, dass die Urteilskraft ein Prinzip *a priori* für das Gefühl der Lust und Unlust enthalten müsse. Entscheidend ist, dass das Begehrungsvermögen bereits einen Übergang zur Lust bzw. Unlust hatte sichtbar werden lassen (wenn auch um den Preis der Sinnlichkeit des Gefühls) und damit ein Indiz für die Möglichkeit des gesuchten Übergangs bereitstellt. Ferner lässt sich empirisch ein Übergang von der Tatsache einer neuen Erkenntnis zum Gefühl der Lust feststellen, was Jens Kulenkampff treffend mit dem Phänomen der »Entdeckerfreude«¹²⁰ beschrieben hat. Doch während die Verbindung zwischen den Gemütskräften teilweise erkennbar ist, bleibt diese Verbindung so lange unsystematisch, wie »der Zusammenhang der Gemütskräfte sich auf keine *a p r i o r i s c h e n* Prinzipien gründet.«¹²¹ Denn nicht zuletzt würde erst die Aufdeckung eines apriorischen Prinzips die Urteilskraft als selbstständiges Vermögen neben den beiden anderen oberen Erkenntnisvermögen etablieren und die Selbstkritik der Vernunft abschließen.¹²²

Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft

Nähert man sich dem Begriff der Urteilskraft, stellt man fest, dass dieser bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführt wird und eine zentrale Funktion im Erkenntnisvorgang erhält.¹²³ Denn für Kant stellt sich

mittelbar einsichtig. Gilles Deleuze macht die Unterscheidung zwischen einem niederen und einem oberen Erkenntnisvermögen an dem Kriterium der allgemeinen Gesetzgebung fest. Für alle oberen Erkenntnisvermögen weist Kant eine eigene Gesetzlichkeit aus. Vgl. Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*. Berlin 1990.

120 Kulenkampff 1994, 60.

121 Marc-Wogau, Konrad: Erste Studie. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft. In: Ders.: *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Uppsala 1938, 1-43, hier: 29.

122 Vgl. Riha 2018, 164.

123 Auch in der zweiten Kritik gibt Kant der Urteilskraft gleich zwei Funktionen. Zum einen prüft sie die moralische Qualität von Handlungsgrundsätzen, d.h., ob diese als Maximen tauglich sind. Zum anderen hilft sie in der empiri-

in Bezug auf die Erkenntnis das Problem, wie die beiden ungleichartigen Stämme menschlicher Erkenntnis – Anschauung und Verstand – aufeinander bezogen werden können. Diese Vermittlungsaufgabe weist er der Urteilskraft zu. Kant schreibt: »Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilskraft das Vermögen unter Regeln zu s u b s u m i e r e n, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.«¹²⁴ In der Bestimmung, ob etwas ein Fall der Regel ist oder nicht, zeigt sich zugleich das grundlegende Problem der Urteilskraft, dass die Urteilskraft über keine Metaregel verfügt, durch die sie die Richtigkeit ihrer Anwendung überprüfen könnte. »Die *Grundregel* der Urteilskraft besteht sozusagen darin, daß es für ihr Regel-Verfahren keine Grundregel, *keine Regel der Regel* gibt.«¹²⁵ Das Urteilen bedarf nach Kant daher der Übung und der Beispiele, nicht der Regeln.¹²⁶ In der Erkenntnistätigkeit tritt dieser »Mangel« der Urteilskraft jedoch nicht zu Tage,¹²⁷ denn als »Organ der Urteilsbildung«¹²⁸ agiert die Urteilskraft nicht selbstständig, sondern »gemäß den transzendentalen Grundsätzen des reinen Verstandes.«¹²⁹

Anders liegen jedoch die Dinge angesichts der gerade beschriebenen, besonderen Dinge. Hier versagen die Begriffe des Verstandes. Diesem Umstand trägt Kant nun mit der Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft Rechnung:

schen Konkretisierung, d.h. bei der Anwendung der abstrakten Regel. Vgl. Höffe 2018a, 2f.

124 KrV, A 132/B 171.

125 Riha 1993, 31f. Gäbe es eine Metaregel bzw. eine Regel der Regel für die Urteilskraft, dann müsste sich auf einer höheren Ebene beurteilen lassen, ob die Metaregel in diesem Fall ihre Anwendung findet. Dies würde in einen unendlichen Regress führen.

126 Vgl. KrV, A 133/B 172.

127 Vgl. Riha 1993, 32.

128 Kulenkampff 1994, 44.

129 Ebd., 44. Kant entwickelt für diese Vermittlungsaufgabe das Konzept des Schematismus. Vgl. dazu das Schematismuskapitel in der KrV, A 137/B 176 – A 147/B 187.

»Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilkraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch wenn sie als transzendente Urteilkraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilkraft bloß reflektierend.«¹³⁰

Mit der reflektierenden Urteilkraft geht Kant demnach von einem anderen Verhältnis zwischen Fall und Regel, zwischen Besonderem und Allgemeinem aus, sodass der Unterschied zwischen bestimmender und reflektierender Urteilkraft demnach kein psychologischer, mithin subjektiver ist, sondern, wie Marc-Wogau schreibt, »ein Unterschied des gedachten objektiven Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen«¹³¹.

Während der bestimmenden Urteilkraft Verstandesbegriffe für ihre Erkenntnis des Besonderen zur Verfügung stehen, kann die reflektierende Urteilkraft auf diese nicht zurückgreifen. Die Aufgabe der reflektierenden Urteilkraft ist demnach, anzuzeigen, wie man vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen kann,¹³² oder anders gesprochen, wie eine Regel gefunden werden kann, zu einem Fall, zu dem es noch keine Regel gibt. Der Lesart Rado Rihas hier folgend, tritt mit der reflektierenden Urteilkraft daher ein Schlüsselproblem der menschlichen Erkenntnis zutage, das er folgendermaßen beschreibt:

»Das Problem der Urteilkraft, wie unter Regeln zu subsumieren sei, wandelt sich um ins Problem der *minimalen*, aber *absoluten* Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis – jener Bedingungen, die den tran-

130 KU, 179.

131 Marc-Wogau 1938, 14. D.h. es geht bei der reflektierenden Urteilkraft nicht darum, dass dem Urteilenden der Allgemeinbegriff im Augenblick gerade nicht einfällt.

132 Vgl. KU, 180.

szendentalen Bedingungen der *Möglichkeit* der Erkenntnis ihre *Wirklichkeit* gewährleistet.«¹³³

Zum genaueren Verständnis dieses Gedankens sei abermals an Kants Auffassung der menschlichen Erkenntnis erinnert. Mit Kants kopernikanischer Wende gehen wir davon aus, dass unsere Erkenntnis nicht von den Dingen, sondern von der Art und Weise unserer Erkenntnis abhängt. Und insofern sich unsere Erkenntnis immer aus einer intelligiblen und einer sinnlichen Quelle speist, ist die phänomenale Wirklichkeit die einzige Wirklichkeit, in der wir Wissen und objektive Erkenntnis erlangen können, möglicherweise ist sie jedoch nicht die ganze Wirklichkeit.¹³⁴ Daraus folgt für Kant, dass die Dinge unserer Wirklichkeit nur Erscheinungen (*Phaenomena*), jedoch nicht die ›Dinge an sich selbst‹ (*Noumena*) sind. Diese »transzendente Differenz«¹³⁵ zwischen Erscheinung und ›Ding an sich‹ charakterisiert die menschliche Erkenntnis auf eine besondere Weise: Sie zeugt von einer Spaltung innerhalb der Erkenntnis selbst, insofern unsere Erkenntnis, Rado Riha folgend, um ein Moment strukturiert ist, das ihr immer wieder entgleitet – nämlich genau jenes übersinnliche ›Ding an sich‹.¹³⁶ Dabei ist das ›Ding an sich‹ nicht so zu verstehen, dass es der menschlichen Erkenntnis vorausgeht, mithin Kant die Existenz zweier Welten behaupten wollte,¹³⁷ deren eine uns zugänglich, während die andere uns unerschbar ist. Vielmehr wird das ›Ding an sich‹ erst durch die Verstandesordnung hervorgebracht,¹³⁸ genauer gesagt indem der Verstand die

133 Riha 1993, 33.

134 Vgl. Riha 2018, 8.

135 Ebd., 8.

136 Riha sieht Kant mit dem psychoanalytischen, *Lacan'schen* Denken verbindend, im Ding an sich das Reale, das dem Menschen immer fehlt.

137 Kant schreibt zur Differenz zwischen Erscheinung und Ding an sich, dass »sie das Objekt in z w e i e r l e i Bedeutung nehmen lehrt«. (KrV, B XXVII)

138 In adaptiver Aneignung von Kants Unterscheidung bringt für Žižek die symbolische Ordnung selbst erst jenes reale Ding an sich hervor. Vgl. Žižek, Sjavoj: Kant as a Theoretician of Vampirism. In: *Lacanian Ink*. 8 (1994), 19-33.

Sinnlichkeit begrenzt. Denn indem der Verstand die Sinnlichkeit auf den Bereich der Erscheinungen restringiert

»so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann [...] wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.«¹³⁹

Auf der einen Seite gehört das ›Ding an sich‹ also zu jenem Bereich des Übersinnlichen, der unsere Vernunft beunruhigt, von dem wir kein Wissen und keine Anschauung erlangen können. Die Vorstellung eines ›Gegenstandes an sich‹, eines ›Ding an sich‹ bleibt insofern leer. Auf der anderen Seite jedoch erhält das ›Ding an sich‹, obwohl es als überschüssiges Produkt aus dem Erkenntnisvorgang hervorkommt, eine konstitutive Rolle für die Möglichkeit von Erkenntnis. Denn es markiert die Grenzen der sinnlich bedingten Erkenntnis und garantiert damit, dass unsere Erkenntnis weder reine Schimäre noch Traum ist. Riha schreibt:

»Die Philosophie Kants zwingt uns, uns mit dem Sachverhalt auseinanderzusetzen, dass die phänomenale Welt nur aufgrund der Distanz existiert, die sie von der *Sache selbst* [damit ist das Ding an sich gemeint] trennt; die Wirklichkeit, oder auch die *Weltlichkeit der Welt*, besteht in letzter Instanz in der minimalen, wortwörtlich nichtigen, aber deswegen nicht minder absoluten und unüberschreitbaren Distanz, durch die sie vom Ding an sich getrennt wird.«¹⁴⁰

Nur indem der Mensch die Unerreichbarkeit des ›Dinges an sich‹ setzt, kann er überhaupt objektive Erkenntnis erlangen. Doch wenn das ›Ding an sich‹ derart für die Erkenntnis konstitutiv ist, mehr noch, wenn seine konstitutive Abwesenheit oder Leerstelle die Objektivität der Erkennt-

139 KrV, A 288/B 344f.

140 Riha 2018, 67.

nis stabilisiert, dann muss diese »anwesende Abwesenheit«¹⁴¹ – so die Pointe Rihas – durch irgendeine Denkopration zu Tage gebracht werden können. Nur dann, so die These Rihas, hat die Vernunft ihr Begehren nach dem Unbedingten geklärt und ihr Projekt der Selbstkritik abgeschlossen.¹⁴²

In der Verstandeserkenntnis kommen die epistemischen Voraussetzungen durch die gelungene, vollzogene Erkenntnis niemals in den Blick. »Es ist demnach der *Erfolg* der Tätigkeit«, so Axel Hutter,

»d.h. die als gegenständliche Erfahrung ›lesbar‹ gewordene Erscheinung, die im unmittelbaren Verständnis der Verstandeserkenntnis die ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht, so daß hier der Erkenntnisgegenstand die zu ihm hinführende Tätigkeit, mehr noch aber das die Tätigkeit motivierende ›Bedürfnis‹ vollständig in den Hintergrund drängt.«¹⁴³

In den Hintergrund gedrängt sieht Hutter hier ähnlich wie Riha ein Bedürfnis der Vernunft. Die reflektierende Urteilskraft gerät hingegen angesichts des Besonderen und dem Fehlen der die Sinnlichkeit begrenzenden Verstandeskategorien gewissermaßen ins Stocken. In Ermangelung einer (Verstandes-)Regel, muss sie sich deshalb selbst ein Prinzip geben. Dieses Prinzip bezeichnet Kant als das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Unter Zweckmäßigkeit versteht Kant die Annahme, dass wir uns die Dinge nur so vorstellen können, »als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen [...] gegeben hätte.«¹⁴⁴ Mit dem Prinzip der Zweckmäßigkeit distanzieren wir uns von unseren eigenen Erkenntnismöglichkeiten und versetzen wir uns in einen anderen Verstand, d.h. wir stellen uns einen anderen epistemischen Standpunkt vor und antizipieren so die Er-

141 Ebd., 9.

142 »Die Selbstkritik der Vernunft ist eine logische Operation, durch die es der Vernunft gelingt, in ihr einen Exzess ihrer selbst zu bestimmen und diesen Exzess gleichzeitig als Element der phänomenalen Welt geltend zu machen.« Ebd., 10.

143 Hutter 2003, 36f.

144 KU, 180.

kennbarkeit der Natur. Mit Blick auf die besonderen Dinge der Natur schreibt Riha:

»Durch das Prinzip der Reflexion wird gesetzt, daß wir die Natur nur erkennen können, indem wir vom Anfang so vorgehen, als ob sie vollkommen erkennbar wäre: die Erkenntnis der Natur gründet also auf einem immer schon vorausgesetzten Wissen von ihrer Erkennbarkeit. Daß dieses Wissen immer schon vorausgesetzt wird, heißt so viel wie: das von dieser Voraussetzung Gesetzte wissen wir nie wirklich und werden es nie wirklich wissen. Die Kehrseite des bloß vorausgesetzten Wissens ist sein Nicht-Wissen. Das bloß vorausgesetzte Wissen drückt somit aus, daß der Erkenntnistätigkeit selbst ihr wesentlicher Begriff mangelt, jener Begriff der garantieren würde, daß die Begriffe die Welt auch wirklich be-greifen.«¹⁴⁵

Die reflektierende Urteilskraft zeugt demnach von einer doppelten Weise mit der menschlichen Konstitution umzugehen. Auf der einen Seite zeigt sie unsere Erkenntnisbedingungen auf, d.h., dass unser Wissen letztlich von einem Nicht-Wissen (um das ›Ding an sich‹ bzw. das Übersinnliche) getragen wird. Während unsere Verstandeserkenntnis davon zeugt, dass wir ständig erkennen und dabei immer schon die Möglichkeit von Erkenntnis antizipieren,¹⁴⁶ macht die Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft diese implizite Annahme unserer Erkenntnistätigkeit nun explizit. Wir wären also mit der reflektierenden Urteilskraft im Stande jene Differenz zu artikulieren, die zwischen dem Phänomen und dem ›Ding an sich‹, zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen herrscht, wobei sich diese Differenz als ein Moment der Negativität bzw. der Unverfügbarkeit in unserer Erkenntnis artikuliert. Die Differenz markiert damit auch die Grenze unserer Erkenntnismöglichkeiten. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit drückt – so Rihas Übersetzung in unsere heutige Zeit – die kontingenten Grundlagen unserer Erkenntnis aus.¹⁴⁷

145 Riha 1993, 37.

146 Vgl. ebd., 34.

147 Vgl. Riha 2018, 178.

Auf der anderen Seite verharret die reflektierende Urteilskraft nicht in diesem Aufzeigen, sondern das Subjekt nimmt im Modus des reflektierenden Urteils seine gespaltene transzendente Konstitution auf und urteilt »als ob« es erkennen könnte. Die reflektierende Urteilskraft ist damit auch eine Weise mit den unverfügbaren Bedingungen unserer Erkenntnis bzw. mit Kontingenz umzugehen. Dabei ist das »Prinzip der reflektierenden Urteilskraft [...] kein Gesetz, dass die Urteilskraft der Natur vorschreibt; die reflektierende Urteilskraft ist nicht autonom im objektiven Sinne.«¹⁴⁸ Mit anderen Worten: Die Urteilskraft schreibt der Natur nichts vor. Die Urteilskraft ist, so Kant, heautonom, d.h. sie gibt sich lediglich für die ihr eigene Reflexion das Prinzip. Damit verbindet sich ferner im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft ein anderer Geltungsanspruch, denn während diese objektive Geltung beansprucht, ist die Geltung der reflektierenden Urteilskraft als subjektiv-allgemeine zu charakterisieren.¹⁴⁹

Von der reflektierenden Urteilskraft zum ästhetischen Urteil

Aus dem bisher Gesagten erschließt sich jedoch nicht, wie das Prinzip der Zweckmäßigkeit die Frage nach dem Übergang erklären kann? Wie artikuliert sich das Prinzip der Zweckmäßigkeit in Hinblick auf die exponierten Gegenstandsbereiche der *Kritik der Urteilskraft*? Insbesondere mit Blick auf die Fragen nach der Einheit und dem Übergang zwischen den Erkenntnisvermögen bleibt die gesuchte apriorische Verbindung zwischen reflektierender Urteilskraft, dem Gefühl und dem Prinzip der Zweckmäßigkeit unklar.

Nun ist die reflektierende Urteilskraft nicht die endgültige Antwort Kants, vielmehr unterteilt er sie – wie bereits in der Exposition der Gegenstände der *Kritik der Urteilskraft* erwähnt – noch einmal in die ästhetische und die teleologische Urteilskraft. Und es sind nicht ihre unterschiedlichen Gegenstandsbereiche des Schönen und Erhabenen und

148 Marc-Wogau 1938, 17.

149 Vgl. Peter, Joachim: *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft*. Berlin/New York 1992, 58.

die Organismen der Natur, die diese Unterscheidung primär rechtfertigen.¹⁵⁰ Denn für Kant kennzeichnet beiden Arten der Urteilskraft eine andere Art von Zweckmäßigkeit. Die Zweckmäßigkeit des ästhetischen Urteils bezeichnet Kant als eine subjektive und formale, insofern das ästhetische Urteil sich – wie wir im Folgenden genauer sehen werden – auf die Verfassung, auf das Gefühl des Subjekts selbst, bezieht. Demgegenüber besitzt die Beurteilung der Natur, dort wo sie mit Hilfe der reflektierenden Urteilskraft erfolgt, keine Beziehung zum Gefühl der Lust.¹⁵¹ Die teleologische Urteilskraft bezieht sich auf die Objekte der Natur. Ihr wird daher von Kant eine objektive, materiale Zweckmäßigkeit zugeschrieben:

»Bei beiden aber wird die Natur selbst als technisch, d.i. als zweckmäßig in ihren Producten betrachtet, einmal subjectiv, in Absicht auf die bloße Vorstellungsart des Subjects, in dem zweiten Fall aber, als objectiv zweckmäßig in Beziehung auf die Möglichkeit des Gegenstandes selbst.«¹⁵²

Gerade jedoch die Beziehung des ästhetischen Urteils auf das Gefühl ist für die Systemforderung bzw. den Abschluss der Selbstkritik besonders relevant, so dass Kant der ästhetischen Urteilskraft den Vorrang vor der teleologischen gibt. Zwar tragen die ästhetischen Beurteilungen aufgrund ihres subjektiven Bezugs zur Erkenntnis nichts bei, sie gehören dennoch »dem Erkenntnisvermögen [in seiner oberen Form] allein an und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgendeinem Prinzip a priori, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögen sein kann, zu vermengen [...]«¹⁵³ Für das ästhetische Urteil soll also der Nachweis von dessen eigenständigem, apriorischen Geltungsanspruch erbracht

150 Zumal sich die ästhetischen Urteile für Kant primär auf das Naturschöne bzw. das Erhabene in der Natur beziehen.

151 Kant geht so weit zu sagen, dass die teleologische Urteilskraft Teil der theoretischen Philosophie ist. Vgl. KU, 169f.

152 EE 249.

153 KU, 169.

werden, um so »das Gefühl als genuine Funktion der Vernunft und somit als integrales Moment eines vernünftigen Selbstverständnisses zu begreifen.«¹⁵⁴ Die teleologische Urteilskraft hingegen kann den für ihre Nachforschung entscheidenden Begriff eines Naturzwecks nicht aus sich selbst heraus entwickeln, sondern muss ihn von woanders hernehmen.¹⁵⁵ Kant zieht daraus den Schluss, dass die

»ästhetische Urteilskraft [...] also ein besonderes Vermögen [ist], die Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurteilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt, sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnis, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Prinzipien, nämlich einer bloß reflektierenden, nicht Objekte bestimmenden Urteilskraft verfährt [...]; anstatt daß die ästhetische Urteilskraft zum Erkenntnis ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urteilenden Subjekts und der Erkenntnisvermögen desselben sofern sie der Prinzipien a priori fähig sind [...] gezählt werden muß [...].«¹⁵⁶

Der folgende Abschnitt widmet sich daher der kritischen Entfaltung des ästhetischen Urteils und beabsichtigt, die Verbindung zwischen dem Prinzip der Zweckmäßigkeit und dem Gefühl genauer zu verstehen.

4.2 Das ästhetische Urteil – Urteil und Intersubjektivität

Das Geschmacksurteil weist eine Merkwürdigkeit auf, die wie Kant schreibt, »zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transzendentalphilosophen«¹⁵⁷ einen Anstoß darstellt. Rein logisch betrachtet, enthält der Satz »Dieses x ist schön« wenig Außergewöhnliches, erst im Anschluss an die Frage, was für eine Aussage damit eigentlich

154 Recki 2006b, 149.

155 Vgl. EE, 243.

156 KU, 194.

157 KU, 213.