

5 Die Kunst des kritischen Denkens: *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*

Mit der *Kritik der Urteilskraft* wird deutlich, dass sich das teleologische Denken nicht nur auf bestimmte Gegenstandsbereiche wie jene der Rassentheorien oder der Geschichtsphilosophie beschränkt. Vielmehr wird in der Darlegung, Begründung und Diskussion der dritten *Kritik* klar, dass das teleologische Denken grundsätzlich eine vermittelnde Rolle zwischen der Vernunft und dem Verstand einnimmt. Dieses vermittelnde Moment des teleologischen Denkens wurde bereits in den Rassentheorien deutlich, wie ich in Kapitel 3 durch den Rückgriff auf Passagen aus der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet habe. Dabei stand das Thema der transzendenten Zeit im Fokus: Kant legt dar, dass einerseits eine potenziell unendliche Reihe an Bedingtem und Bedingendem für die empirische Untersuchung angenommen werden muss, sodass immer weiter empirisch geforscht werden kann und soll. Andererseits führt er den *focus imaginarius* ein, einen imaginären Bezugspunkt, der die Möglichkeit eröffnet, die endlose Reihe von Bedingtem und Bedingendem dennoch als abgeschlossen zu denken. Durch diesen imaginären Fokus ergibt sich ein anderer Blick auf das empirische Material, da nun von einem Anfangspunkt und einem Zielpunkt ausgegangen wird und die Elemente in Bezug auf eine Einheit gesetzt werden können. In Kapitel 4 stand ein weiterer Aspekt der Verbindung von Natur und Vernunft im Vordergrund: In Bezug auf die Geschichtsphilosophie kann das Handeln von Menschen einerseits als Teil der kausalen Naturkette gelesen werden, sodass das Handeln der Menschen als Phaenomenon erscheint. Andererseits setzt Kant dieser Perspektive die Annahme dazu, dass Menschen aus Freiheit handeln können, also auch als Noumenon zu betrachten sind. Wie ich im vorhergehenden Kapitel aufgezeigt habe, formuliert die Geschichtsphilosophie somit einen Übergang zwischen diesen beiden Perspektiven auf den Menschen.

Das teleologische Denken eröffnet somit ein Denken, das jene Grenzsetzung zwischen Phaenomenon und Noumenon, die für die *Kritik der reinen Vernunft* fundamental war, nach wie vor respektiert. Dennoch liefert das teleologische Denken eine nach Kant legitime Weise, wie diese Grenze überschritten werden kann. Im vorliegenden Kapitel wird nun weiter verdeutlicht, welches Verständnis von Kritik mit diesem Denken verbunden ist. Diese Reflexion umfasst nicht nur den ersten

Teil der *Kritik der Urteilskraft*, also die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, sondern auch die *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, die im folgenden Kapitel behandelt wird. Aus diesem Grund wird in diesem Kapitel ein Bogen eröffnet, der erst im folgenden Kapitel seinen Abschluss findet.

Die *Kritik der Urteilskraft* ist in zwei sehr unterschiedliche Gegenstandsbereiche aufgeteilt. Im vorliegenden Kapitel geht es um die ästhetische Dimension. Um die Fragestellung nach der Verbindung von Kritik, Selbstaffirmation und Othering herzuleiten, soll in einem ersten Schritt die Kontextualisierung des ästhetischen Diskurses im kolonialen 18. Jahrhundert sowie eine kurze Darstellung der feministischen Rezeption der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* erfolgen.

5.1 Post_koloniale und feministische Kontextualisierung

Inwiefern die Ästhetik als Geschmackskultur im 18. Jahrhundert mit dem Sklavenhandel und der Sklaverei in Verbindung steht, zeigt die Studie von Simon Gikandi (2011) auf. Die Kultur des Geschmacks, die insbesondere in England eine neuartige weite Verbreitung fand, bringt er in Verbindung mit ihrer materiellen Basis, also dem Handel mit kolonialen Gütern und kolonisierten Menschen. Obwohl (ehemalige) Sklav_innen in dieser Kultur des Geschmacks nicht mitgemeint sind, war es ihnen dennoch möglich, eine eigene Ästhetik zu entwickeln. Diese musste sich jedoch als Gegenästhetik entwickeln, die einen anderen Umgang mit den aufgezogenen Ausdrucksmöglichkeiten auslotet. Durch Operationen des Verdrehens, Negierens oder Invertierens konnte Raum geschaffen werden, um sich selbst und die verlorene Kultur zum Ausdruck zu bringen. Kunstwerke standen so nicht für ein Erleben des Schönen, sondern galten vielmehr als Überbleibsel einer verlorenen Kultur. Das Fragmentarische und Unvollständige bot die Möglichkeit, die Erfahrung der Gefangenschaft und Verschleppung als Gleichzeitigkeit von Anwesenheit und Abwesenheit in Zeit und Raum zu fassen (vgl. ebd.: 233ff.).

Gikandi geht in seiner eindrücklichen Studie davon aus, dass es in der modernen europäischen Ästhetik und ästhetischen Theorie eine »series of omissions, repressions, and conceptual failures« (ebd.: 25) gibt, wenn es um die Sklaverei und den Sklavenhandel geht. Im Gegensatz zu früheren Gemälden wie jenen von Harmenszoon van Rijn Rembrandt (1661) oder Albert Eckhout (1643) verschwinden Afrikaner_innen und Sklav_innen sukzessive aus den Darstellungen und die Sklaverei erscheint in der Moderne zunehmend als Anachronismus. Die Moderne, welche die Überlegenheit des freien und selbstreflexiven Subjekts feiert, findet für die in Gefangenschaft gehaltenen Körper keine Beachtung mehr:

»That the mass of African slaves who drove the European economies of the time were not free was not a matter that bothered Kant or his British interlocutors,

such as David Hume, because the black was excluded from the domain of modern reason, aesthetic judgment, and the culture of taste.« (Ebd.: 5)

Wie George Bouloukos (2012) in seiner Rezension im foucaultschen Vokabular zuspitzt, geht Gikandi hauptsächlich von einer Repressionshypothese aus, die unterstellt, dass der ästhetische Mainstream von den kolonialen Ereignissen weitgehend unberührt blieb. Im Folgenden möchte ich aufzeigen, dass sich die ästhetische Theorie durchaus als Feld verstehen lässt, das nicht nur durch Auslassungen, sondern auch durch das Thematisieren kolonialer Aspekte zu einer kolonialen modernen Episteme beigetragen hat. So finden sich in der *ästhetischen Urteilskraft* Kants durchaus Bemerkungen zu anderen Kulturen, ›Wilden‹ oder auch zum ›schönen Geschlecht‹. In welcher Art und Weise nicht-europäische Menschen thematisiert werden und welche Effekte das Aufscheinen und Verschwinden dieser Figuren für die kantische ästhetische Theorie produziert, soll in Bezug auf die *ästhetische Urteilskraft* ausgelotet werden.

Aus feministischer Sicht wird die *Kritik der Urteilskraft* sehr unterschiedlich interpretiert. Jane Kneller (1997) erkennt hier eine grundlegende Revision des moralischen Superhelden, den Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* und vor allem in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* durch das Konzept der Autonomie aufgebaut hat. In der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt er demgegenüber eine eher relationale Perspektive, da er in dieser Schrift reflexive Urteile intrinsisch damit verbindet, dass Menschen in einer Gemeinschaft leben. Sich ein Urteil zu bilden bedeutet, mit anderen Menschen im Austausch zu stehen. Auch Marcia Moen (1997) argumentiert, die *Kritik der Urteilskraft* halte mehrere Anknüpfungspunkte für feministische Philosoph_innen bereit: So gehe es nicht um das isolierte Ego oder Subjekt, stattdessen werde das Gefühl der Verbundenheit wertgeschätzt. Darin erhalte die Körperlichkeit eine weitergehende Bedeutung und es finde eine Rekonstruktion narrativer Komplexität statt (vgl. ebd.: 214). Diesen eher positiven Einschätzungen gegenüber weist Cornelia Klinger (1997) auf den geschlechtsspezifischen Subtext hin, den sie mit Verweis auf die *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) herausarbeitet. Diese geschlechtliche Dimension wird besonders deutlich in Jean-François Lyotards Auseinandersetzung mit dem kantischen Erhabenen. Darin vermutet Klinger eine Kontinuität eines geschlechtlich konnotierten, binär-hierarchischen Denkens von der Moderne hin zur Postmoderne.

Kim Hall (1997: 257ff.) fügt der feministischen Lektüre eine post_koloniale Perspektive hinzu und setzt den kantischen Text in Beziehung zu den Schriften von Columbus und Cortés. Alle drei verortet sie in einem gemeinsamen ideologischen Raum. Sie argumentiert, das für die *Kritik der Urteilskraft* zentrale Konzept des *Sensus communis*, durch welches das ästhetische Urteil an die menschliche Gemeinschaft geknüpft wird, beruhe auf Gewalt, da Kant darin eine Vorherrschaft des Mannes/Menschen über die Natur legitimiere. In Bezug auf Frauen verdeutlicht

sie, europäische Frauen würden eine abgewertete und untergeordnete Position einnehmen und nicht als urteilende Subjekte, sondern lediglich als beurteilte Objekte adressiert werden. Nicht-europäische Frauen würden gar keine Erwähnung in der dritten *Kritik* finden. Hall fragt sich, ob Kant karibische und irokesische Frauen nicht als ›richtige‹ Frauen gesehen habe und vergleicht dies mit der Mentalität sklavenhaltender Männer, die ihre eigenen Frauen auf ein Podest hoben, den schwarzen Frauen jedoch absprachen, richtige Frauen zu sein.

Damit zeichnet sich in der post_kolonialen und feministischen Rezeption ein grundlegend ambivalentes Bild. Die folgende Auseinandersetzung mit der *Kritik der Urteilkraft* verortet sich in diesen Ambivalenzen und will sie weiter ausloten. Damit ergeben sich zwei unterschiedliche Fragerichtungen: Einerseits soll wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln untersucht werden, welche Ausschlüsse und Abwertungen sich in der *ästhetischen Urteilkraft* verzeichnen lassen und welche Art von Selbstaffirmation damit verbunden ist. Andererseits stellt sich die Frage, ob Kant den Sensus communis, den er als »erweiterte Denkungsart« (KdU B:158/A:159) versteht, so formuliert, dass dieses Konzept für eine post_koloniale und feministische Kritik anschlussfähig ist. Da jedoch diese erweiterte Denkart an die Gemeinschaft der Menschen gebunden ist, stellt sich die Frage, welche Art von Gemeinschaft und menschlicher Pluralität mit diesem kantischen Konzept verbunden wird. In der kritischen Diskussion des Sensus communis werde ich argumentieren, dass sich erst an dieses Konzept positiv anknüpfen lässt, wenn die koloniale und rassistische Einteilung der Menschen (die ebenfalls durch die Urteilkraft begründet wird) durch dieses Konzept unterlaufen wird. Zunächst muss jedoch geklärt werden, welches Verständnis von Kritik Kant mit der Urteilkraft verbindet, da es das Fundament für die ästhetische und auch teleologische Urteilkraft bildet.

5.2 Der Abschluss der Kritik und innere Kohärenz

Den Anspruch, den Kant in seiner *Kritik der Urteilkraft* verfolgt, ist kein geringer: Er will zwei Perspektiven, die in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* formuliert wurden, miteinander in Verbindung bringen. Der Mensch – als Teil der Natur den mechanischen Gesetzen unterworfen – soll mit dem Menschen als vernünftiges Wesen, das sich selbst Gesetze geben kann, also autonom ist, zusammengedacht werden. Während für die *Kritik der reinen Vernunft* die Trennung des Noumenon vom Phaenomenon die Grundlage der Kritik war, so stellt sich in der *Kritik der Urteilkraft* nun die Frage, wie das Noumenon und das Phaenomenon wieder in Verbindung gebracht werden können. Die Verbindung, die Kant sucht, soll nicht nur ein äusseres Zusammenfügen zweier eigenständiger Teile sein, sondern eine innere Vermittlung herstellen, sodass ein geschlossenes System daraus resultiert. Eine solche Vermittlung kann nicht dadurch erreicht

werden, dass ein neuer, eigenständiger Teil hinzugefügt wird – dadurch würde lediglich ein Aggregat entstehen, durch das sich die kritische Philosophie weniger bündeln als vielmehr weiter ausweiten würde.

Damit ist auch schon gesagt, dass die Urteilskraft als vermittelnde Instanz also keinen eigenständigen Bereich (eine Dogmatik) beanspruchen kann. Sie muss dennoch ein spezifisches Erkenntnisvermögen aufweisen, das auf einem der Urteilskraft eigenen Prinzip aufbaut und nicht von den beiden anderen Kritiken stammt. Die *Kritik der Urteilskraft* verfolgt dadurch nicht nur den umfassenden Anspruch, die kritische Philosophie als eine in sich geschlossene Philosophie zu bündeln, sondern nimmt zugleich einen prekären Status ein: Sie muss zwischen zwei Bereichen vermitteln können und darf keinen weiteren eröffnen. Sie muss ein Prinzip ausfindig machen, das unabhängig von den beiden ersten *Kritiken* entwickelt wird, aber auf dessen Grundlage diese Vermittlung möglich werden soll. Ist diese Vermittlung erfolgreich, so vermag sie das kritische Geschäft zu Ende zu bringen (vgl. KdU B: X/A: X). In diesem Sinn kann sie als reinster Akt des kritischen Denkens gelesen werden. Sie kann keine Dogmatik ausbilden und ist nur zur Kritik fähig (vgl. KdU H: 54, vgl. dazu auch Lyotard 1993: 16). Dies macht bereits der Titel der Schrift deutlich. Der Begriff Urteilskraft bezeichnet gerade das Vermögen, etwas kritisch zu beurteilen und damit vor den Gerichtshof der Vernunft zu bringen – um an die in der *Kritik der reinen Vernunft* massgebliche Metapher zu erinnern.

Da es um eine Kritik an und von dieser Urteilskraft geht, kann dieses Buch auch als Selbstreflexion der kritischen Philosophie Kants gelesen werden (vgl. Spivak 1999: 24f.). Umgekehrt lässt sich aber auch sagen, dass es erst mit dem der *Kritik der Urteilskraft* eigenen Prinzip möglich wird, so etwas wie »die kritische Philosophie« in den Blick zu bekommen und als geschlossenes Ganzes zu denken. Kant reflektiert hier also über seine Philosophie und versucht damit zugleich, diese Philosophie als System herzustellen. Der Text problematisiert damit seine eigene Performanz (vgl. Spivak 1999: 24f.). Gelingt dieser Abschluss, beendet Kant damit gleichzeitig das kritische Geschäft. Wenn es also die *Kritik der Urteilskraft* schafft, diesen Anspruch tatsächlich zu erfüllen, dann ist sie zugleich die unkritischste Schrift: Der Abschluss der kritischen Philosophie nimmt keine erneute Selbsteingrenzung vor, da sich dadurch ein neuer Aussenbereich ergeben und sich das Problem der Vermittlung nur verschieben würde. Somit kann ein Abschluss nur dann gelingen, wenn keine Aussengrenze der kritischen Philosophie mehr besteht. Jegliche legitime Sichtweise muss damit auf dieser kritischen Philosophie basieren, eine legitime und vernünftige extrinsische Kritik ist nicht mehr denkbar.

Es wird jedoch (bspw. von Peter Fenves) stark bezweifelt, dass es Kant gelungen ist, diesem Anspruch gerecht zu werden. Dies manifestiert sich nicht zuletzt in der internen Gliederung der *Kritik der Urteilskraft* und deren Zusammenhalt. Das Systeminteresse, das Kant darin verfolgt, ist gekoppelt an unterschiedliche Gegenstände, die abgehandelt werden: Der erste Teil widmet sich einer Theorie der Äs-

thetik, der zweite Teil einer Theorie der organisierten Natur. In beiden Bereichen gilt es, jeweils genauer zu untersuchen, wie eine Verbindung des Noumenon mit dem Phaenomenon skizziert wird. Es liegt aber darüber hinaus auch nicht auf der Hand, wie die beiden Gegenstandsbereiche zusammengehen und ob die *Kritik der Urteilskraft* damit ein in sich kohärentes Buch bildet. Peter Fenves (2010) vermutet, dass diese *Kritik* keine interne Kohärenz aufweist, sondern vielmehr in zwei Teile zerfällt und damit das kritische Geschäft nicht abgeschlossen wird. Hannah Arendt (2015) sieht demgegenüber durchaus Verbindungen zwischen den beiden Teilen, auch wenn sie diese als schwache Fäden bezeichnet. Indem Arendt diese verbindenden Fäden benennt, macht sie deutlich, worin sie das Charakteristische der gesamten Schrift sieht. Aus ihrer Darstellung wird deutlich, dass jene Themen, die zu Beginn dieses Kapitels aus feministischer Sicht als interessant eingestuft wurden, das Charakteristische dieser *Kritik* ausmachen und sich damit im Zentrum der Schrift befinden: Sie betont, die *Kritik der Urteilskraft* behandle im Gegensatz zu den beiden anderen *Kritiken* die Menschen nicht im Singular, sondern im Plural. Dies betrifft auch das Denken an sich, da es laut Kant nur im Austausch mit anderen möglich sei.

Pointiert findet sich dies im Konzept des *Sensus communis*, dem ich im Folgenden genauer nachgehen werde. Die Menschen werden jedoch auch im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* im Plural betrachtet, und zwar insofern sie als Teil der Gattung Mensch erfasst werden. Ein anderes Charakteristikum, das mit diesem ersten verbundenen ist, liegt nach Arendt darin, dass es in der *Kritik der Urteilskraft* nicht um Gesetze gehe, die für alle Wesen, die Vernunft haben, Geltung beanspruchen. Der Anspruch sei im Gegensatz zu den beiden vorhergehenden *Kritiken* bescheidener: Die Gültigkeit dieser Kritik beziehe sich lediglich auf die menschlichen Wesen auf der Erde, die also sowohl vernünftig denken können, als auch mit ihrem Körper Teil der Natur sind (vgl. Arendt 2015: 25). Eine universale Gültigkeit sei primär daran gebunden, dass eine konkrete sinnliche Erfahrung mit einem Begriff verbunden werde. Die reflektierende Urteilskraft befasse sich jedoch mit jenem Besonderen, zu dem der Begriff nicht einfach gegeben sei. Das Urteil, ob etwas als schön oder erhaben zu kennzeichnen ist, sei kein logischer Schluss oder eine einfache Anwendung einer Regel (vgl. ebd.: 26). Den reflektierenden Urteilen haftet dadurch immer eine gewisse Zufälligkeit und Prekarität an.

5.2.1 Von der Nutzbarmachung des Meeres: Kritik reconsidered

Das Prinzip, das eine Vermittlung herstellen und damit die kritische Philosophie in ein System bringen soll, lokalisiert Kant in der Zweckmässigkeit. Sowohl die geschichtsphilosophischen Schriften wie auch die Reflexionen zu den ›Menschenrassen‹ können deshalb in eine Linie mit der *Kritik der Urteilskraft* gesetzt und als vorbereitende Schriften angesehen werden, oder umgekehrt, die *Kritik* kann als kritische

Reflexion der Grundlagen für die Ermöglichung einer Theorie der ›Menschenrasen‹ und der Geschichtsphilosophie eingeordnet werden. Zudem greift Kant im ersten Teil die Überlegungen zum Schönen und Erhabenen auf, die er in seinen vorkritischen *Beobachtungen* mit Geschlechtercharakterisierungen verbunden hat.

Höffe (2008b: 11) hält fest, dass die *Kritik der Urteilskraft* mit einer Theorie der Ästhetik und einer Theorie des Lebendigen zwei Bereiche erfasst, die »weder im Sinne der ersten noch der zweiten Kritik theoriefähig« (ebd.) sind. Während das Anliegen der ersten *Kritik* darin bestand, die Grenzen des Verstandes aufzuzeigen, geht es in der letzten *Kritik* darum, herauszufinden, inwiefern diese Grenze überschritten werden kann:

»Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transzendentaler Absicht behandelt, dadurch, daß sie eine Lücke im System unserer Erkenntnisvermögen ausfüllt, eine auffallende und wie mich dünkt viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemütskräfte, so fern sie in ihrer Bestimmung nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Übersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letzteren Gebrauche derselben gelegt hat.« (KdU H: 58)

Kant geht hier also im Gegensatz zur *Kritik der reinen Vernunft* davon aus, dass es möglich ist, das Übersinnliche miteinzubeziehen, ohne dass dies mit sich bringen würde, dass die vorhergehenden Überlegungen zu Kritik revidiert werden müssen. Dennoch lässt sich eine Revision der Metapher verzeichnen: In der *Kritik der reinen Vernunft* bildet die Insel die massgebliche Metapher, die das Unternehmen der Kritik verdeutlicht. Die Insel ist das »Land der Wahrheit« (KdrV B: 294/A: 235), hier trifft der Begriff auf die Anschauung und die Stelle jedes Dings kann bestimmt werden. Umgeben ist die Insel von einem stürmischen Ozean, dem Bereich des Noumenon, auf dem Seefahrer orientierungslos herumirren, verflochten in Abenteuer, die sie nicht aufgeben, aber auch nicht zu Ende bringen können (vgl. ebd. B: 294f./A: 235f.). Das Landstück im Ozean ist durch den definierten Umfang und die gezogene Grenze klar umrissen und bezeichnet das, was man wissen kann (das Phaenomenon) im Gegensatz zu dem, was man nicht wissen kann und was das Ding an sich, das Noumenon, betrifft. Die Insel kennzeichnet damit Kritik als zentrisches Denken und den Bereich des Noumenon als jenen Bereich, in dem keine Erkenntnis möglich ist: Der Ozean ist Anschauung ohne Begriffe oder Begriff ohne Anschauung (vgl. Kapitel 3.2.2).

In der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* schildert Kant erneut sein kritisches Unternehmen in einer ähnlichen Terminologie. Allerdings fällt nun der Gegensatz von Insel und Meer weg. Stattdessen differenziert er zwischen Feld, Boden und Gebiet:

»Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. – Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen. Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen.« (KdU B: XVI/A: XVI)

Das Feld benennt den Ort, an dem Begriffe auf Gegenstände bezogen werden. Das ist eine vorsichtige Formulierung, da eine Erkenntnis durch die Anwendung von Begriffen auf Gegenstände der Erfahrung nicht unbedingt gegeben sein muss. Jener Bereich, in dem eine solche Erkenntnis möglich ist und der damit den Bereich der theoretischen Philosophie fasst, beschreibt Kant als Boden. Das Gebiet hingegen bestimmt sich dadurch, dass hier Begriffe gesetzgebend sind. Dies kennzeichnet den Bereich der praktischen Vernunft. Mit diesem Bild soll deutlich werden, dass das Erkenntnisvermögen zwar aus zwei Stämmen mit eigenen Gesetzen besteht, sie sich aber dennoch in einem gemeinsamen Feld befinden.

Die Insel in der *Kritik der reinen Vernunft* hat es Kant ermöglicht, eine Abgrenzung des Noumenons vom Phaenomenon vorzunehmen und damit seine kritische Philosophie zu begründen. Die scharfe Abgrenzung, die Trennung zweier Elemente – Land und Wasser –, weicht in der *Kritik der Urteilkraft* unterschiedlichen Arten von Land. Das deutlich zentrische Insel-Denken wird komplexer, die Grenze zwischen innen und aussen poröser. Die Sicherung des Landes gegen die Skeptiker_/Nomad_en steht nicht mehr im Vordergrund, vielmehr scheint es, dass sich Kant selbst nun als Nomade versucht und der Verlockung der Täuschungen, Lügen und dem Drama, die jenseits des sicheren Bodens locken, nicht länger widersteht.¹

Die Insel der *Kritik der reinen Vernunft* erhält also in der *Kritik der Urteilkraft* eine zweifache Modifikation, da nun einerseits auch jener Bereich erfasst wird, in dem es möglich ist, gesetzgebend zu wirken. Andererseits werden dieser Bereich und der Boden, der in der *Kritik der reinen Vernunft* die Insel war und der die theoretische Philosophie kennzeichnet, durch den Bezug auf das Feld miteinander in Verbindung gebracht. Das Gebiet der praktischen Vernunft muss ein Teil des Bodens sein, weil eine Handlung, die moralischen Grundsätzen folgt, sich in die Natur, wie sie durch den theoretischen Verstand wahrgenommen wird, eingliedern lassen und sich so in die Naturgesetze einfügen muss. Aus der Perspektive des theoretischen Verstandes kann jedoch das Gebiet nicht genau lokalisiert werden; auch aus der Perspektive der praktischen Vernunft kann eine Selbstverortung auf dem Boden

1 Es sei an dieser Stelle auch kurz an die *Beobachtungen* erinnert, in denen Kant sich der ›wilden‹ Dynamik der Verführung durch den weiblichen, schönen Reiz hingab und um eine Stabilisierung des ›wilden‹ Begehrens rang (vgl. Kapitel 2.2).

nicht gelingen. Erst durch das Feld kann genauer bestimmt werden, wie die beiden Perspektiven in Verbindung gebracht werden können.

Im Gegensatz zum Gebiet und zum Boden ist das Feld uneingeschränkt und die *Kritik der Urteilskraft* unterliegt damit keiner Eingrenzung. Die Eingrenzung des Bodens geschieht dadurch, dass in der Anschauung die Dinge nicht als Dinge an sich erscheinen können, sondern nur, insofern wir sie durch unsere Sinne wahrnehmen können. Das Übersinnliche, das also die sinnliche Wahrnehmung übersteigt, wird mit dem Feld assoziiert. Dieses Feld des Übersinnlichen ist

»ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber, in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe, keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird.« (KdU B: XIX)

Es gibt also ein Bedürfnis, über den gesicherten Boden hinauszugehen.² Der Bereich des Übersinnlichen wird angeeignet, indem es durch Ideen besetzt wird. Diese Besetzung soll keine Auswirkungen auf die theoretische Erkenntnis oder die praktische Philosophie haben, sie kann keine von beiden erweitern. Dies verstärkt Kant nochmals in der Dialektik der *teleologischen Urteilskraft* (vgl. KdU B: 331ff./A: 309ff.). Aber die Besetzung mit Ideen kann sich eine praktische Realität verschaffen. Damit klingt hier wie schon in Kants Überlegungen zur Aufklärung an, dass regulative Ideen nicht nur Tagträume sind, sondern durchaus eine Wirkung entfalten können und sollen.³ Zunächst stellt sich die Frage, inwiefern dieses gemeinsame Feld eine Vermittlung des Bodens und des Gebiets ermöglichen kann. Kant erläutert in der Einleitung:

»[...] [S]o soll doch diese auf jenen 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 Freiheitsgesetze zusammenstimme. – Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches in der Natur zum Grunde liegt,

2 Hier schliesst Kant an die KdrV an, in der er schreibt: »Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstliche eronnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertrieblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.« (KdrV B: 354f./A: 298)

3 Diesen Aspekt werde ich vor allem in Bezug auf die Geniediskussion verdeutlichen und erörtern.

mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen, möglich macht.« (KdU B: XIXf.)

Wie Kant wiederholt in seinen Schriften artikuliert, ist es notwendig, dass sich das Handeln aus Freiheit, das den vernunftbegabten Menschen gegeben ist, potenziell in die Natur und deren Gesetze einfügen lassen muss. Kant verdeutlicht nun darüber hinaus, dass eine solche Vermittlung jedoch nur möglich ist, wenn es Gemeinsamkeiten zu verzeichnen gibt. Diese Gemeinsamkeit, die Kant ausmacht, liegt im Übersinnlichen. Damit also eine Vermittlung zustande kommen kann, muss es eine Einheit des Übersinnlichen geben; ein einziges Übersinnliches, das sowohl dem Naturbegriff als auch dem Freiheitsbegriff letztlich zugrunde liegt.

Daraus lässt sich in Bezug auf die Metapher des Feldes folgern: Das Feld ist ein Teil dessen, was in der *Kritik der reinen Vernunft* noch das Meer war, und dieser bodenlose, unfassbare Bereich ermöglicht es erst, eine Vermittlung zweier ansonsten heterogen erscheinender Bereiche zu bewerkstelligen. Oder nochmals anders gesagt: Es braucht also die Besetzung des Anderen mit Ideen, um die praktische mit der theoretischen Philosophie in Verbindung zu bringen. Erst der aneignende Einbezug des Übersinnlichen ermöglicht es, praktische und theoretische Philosophie in einer Einheit zu bündeln. Diesem Akt der Besetzung und der Vermittlung von Gebiet und Boden soll im Folgenden genauer nachgegangen werden.

5.2.2 Die lustvolle Verwechslung des reflektierenden Urteils

Kant trifft eine für den gesamten Text der *Kritik der Urteilkraft* zentrale Unterscheidung zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urteilkraft. Während bei der bestimmenden Urteilkraft das Allgemeine durch Begriffe gegeben ist und das Besondere darunter subsumiert wird, ist bei der reflektierenden Urteilkraft zunächst nur das Besondere gegeben; das Allgemeine dazu muss erst noch gefunden werden (vgl. KdU B: XXVI/A: XXIV). Die reflektierende Urteilkraft ist zentral für die *Kritik der Urteilkraft* und handelt damit letztlich von einer kontingenten Verbindung von Begriffen mit dem Besonderen. Diese Verbindung ist jedoch in einem transzendentalen Prinzip verankert, dem andere Prinzipien untergeordnet werden⁴:

»Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur [...] vorschreibt, die

4 Kant diskutiert dieses Verhältnis ausführlicher in der *Kritik der teleologischen Urteilkraft*.

besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz.« (Ebd. B: XXVIIIf./A: XXVf.)

Die Betrachtung der Welt aufgrund von Prinzipien, die eine empirische Kenntnis der Natur ermöglichen, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* expliziert werden, lässt eine Lücke zurück. Denn es ist nicht klar, wie die einzelnen Phänomene nicht nur in Bezug auf unsere Erkenntnis, sondern als miteinander in Bezug stehend gedacht werden können. Den Anspruch, einen solchen grösseren Zusammenhang zu finden, verfolgt die *Kritik der Urteilskraft* mittels der reflektierenden Urteilskraft. Um einen solchen Zusammenhang in der Erfahrung erkennen zu können, muss die Welt so gesehen werden, als ob ein Verstand diese eingerichtet hätte. Dieses *als ob* wird weiter präzisiert, insofern es um eine Idee geht, die als Prinzip angenommen und auf die Welt übertragen wird. Kant macht deutlich, es gehe also nicht um Gesetze der Natur oder um eine Bestimmung von Gegenständen, sondern viel eher um eine (Selbst-)Erfahrung einer reflektierenden Urteilskraft.⁵ Es geht in einem reflektierenden Urteil immer schon um eine Verwechslung: Wir betrachten die Welt als einen Zusammenhang, obwohl wir nicht davon ausgehen können, dass ein solcher Zusammenhang tatsächlich gegeben ist.⁶ Es findet sich in unserem Gemüt ein Bedürfnis nach Totalität und dieses Bedürfnis wird auf die Phänomene übertragen. Oder sprachtheoretisch mit Spivak (1999: 25) gefasst: Es geht nicht um eigentliche Aussagen über die Welt, und auch nicht um das Erkennen oder Zuschreiben von eigentlicher Bedeutung, sondern von uneigentlicher Bedeutung. Dies hat auch insofern Konsequenzen für die Objektwahl, als dass sie in ästhetischer Hinsicht uneingeschränkt ist, da es im Urteil zunächst um den subjektiven Bezug geht und nicht um eine ästhetische Qualität im Objekt (vgl. Cornell 2014: 79).⁷

5 Diese (Selbst-)Erfahrung wird in Kapitel 6.1 erneut aufgegriffen.

6 Im Grunde zeigt sich dieses Verhältnis bereits in den Begriffen Zweck (dem zentralen Begriff der *Kritik der praktischen Vernunft*) und zweckmässig, wenn Zammito (1992: 95f.) schreibt: »The notion of ›formal‹ purposiveness invokes similarity or analogy to purpose. It is a figurative use of the language.« Zweckmässig sein heisst demnach, etwas so zu betrachten, als ob es einen Zweck hätte.

7 Diese Aussage wird jedoch bei der genaueren Diskussion des Schönen und des Sensus communis weiter unten relativiert.

Durch ein Prinzip kann das Feld vom Boden und vom Gebiet überhaupt als differenzial gekennzeichnet werden. Dieses Prinzip sieht Kant in der Zweckmäßigkeit gegeben:

»Dieser transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrungsverfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft; daher wir auch, gleich *als ob* es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen: ob gleich *notwendig* annehmen mussten, es sei eine solche Einheit, ohne daß wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.« (KdU B XXXIV/A: XXXII, Herv. KH)

In diesen fehlerhaften Zuschreibungen verfolgen wir also eine Absicht, welche darin besteht, eine zusammenhängende Erfahrung, eine »Natureinheit« (ebd. B: XXXIII/A: XXXI), und damit eine Totalität zu erkennen. Dazu kommt, dass diese Verwechslung zwar auf einem subjektiven Prinzip beruht, jedoch dennoch als notwendig bestimmt wird. Dass die Natur mit unserer Absicht, sie als Einheit sehen zu wollen, übereinstimmt, ist ein Zufall. Dennoch ist diese Vorstellung für uns unentbehrlich, also notwendig und darüber hinaus lustvoll:

»Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und, ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt [...].« (Ebd. B: XXXIX/A: XXXVII)

Die Rolle der Lust in der *Kritik der Urteilskraft* bedarf einer ausführlicheren Untersuchung. Hier soll in einem kurzen Exkurs nur angedeutet werden, welche Komplikationen und Thematiken damit verbunden sind. Wie das Zitat deutlich macht, freuen wir uns, wenn eine solche Einheit erkannt wird – und dieses Wir hat durchaus den Anspruch, allgemeingültig zu sein. Es geht in der *Kritik der Urteilskraft* nicht nur um die rationale Erkenntnis einer Einheit, stattdessen ist dies mit einem emotionalen Zustand der Freude verbunden. Zwar reicht die Lust (oder auch Unlust) alleine nicht für eine Erkenntnis aus, dennoch scheint das Gefühl dafür notwendig zu sein: Die Zweckmäßigkeit ist nur dann in Bezug auf Gegenstände gegeben, wenn sie mit dem Gefühl der Lust verbunden ist (vgl. ebd. B: XLIII/A: XLI). Dieser Zusammenhang der Lust mit der Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist jedoch nicht a priori gegeben. Geschmacksurteile sind immer empirische Urteile und damit auch Einzelurteile (vgl. ebd. B: 149f./A: 147f.).

Lyotard (1993: 43) betont, dass das Gefühl der Lust fundamental sei: Er deutet Lust als jenes Moment, bei dem sich das Denken selbst wahrnimmt. Es geht mit der Lust gerade um das reine kritische Denken: Ein ästhetischer Gedanke »[i]st [...] der Gedanke eines Denkens, das sich denken und gleichzeitig gedacht fühlt. Und da denken urteilen ist: eines Denkens, das sich urteilend und beurteilt zugleich fühlt.« (Ebd.) Diese Reflexion wird umso deutlicher, je mehr sich das Denken theoretischen Vernunftideen annähert – also dem Schönen und Erhabenen und noch mehr dem historisch-politischen Urteil (vgl. ebd.: 45).

Fenves (2010) stellt in seiner Rekonstruktion der Spur der Rolle der Lust und der Unlust fest, dass die Freude nicht bei jeder erfüllten Absicht gleich präsent zu sein scheint. In Bezug auf die Einteilung der Natur in Gattungen und Arten scheint nur noch eine latente Lust im Spiel zu sein. Er weist auf die Stelle hin, in der Kant schreibt: Diese Lust »ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt, und nicht mehr besonders bemerkt worden« (KdU B: XL/A: XXXVIII). Kant bemerkt jedoch weiter, ein Studium könne diesen Zusammenhang wieder aktivieren.⁸ Fenves sieht hier die Einheit der *Kritik der Urteilskraft* in Gefahr, da er im Moment der Lust das verbindende Moment der beiden Teile der *Kritik der Urteilskraft* lokalisiert.

Demgegenüber bezeichnet Spivak (1999: 14) die Lust/Unlust im Anschluss an Derrida als Supplement, also als notwendige, aber zusätzliche Ergänzung und liest dies als Hinweis auf eine Unreinheit in der Philosophie, in der dieses Supplement als eine heilsame Illusion eine funktionale Rolle einnimmt. Sie weist darauf hin, dass die teleologische Urteilskraft in einer Übersichtstabelle (vgl. KdU B: LVIII/A: LVI), die Kant nach dem Verfassen des zweiten Teiles hinzugefügt hat, keine Erwähnung findet. Daraus schlussfolgert sie, die teleologische Urteilskraft nehme einen sonderbaren Status ein, da sie zugleich zur *Kritik der Urteilskraft* dazugehöre, sich aber auch ausserhalb von ihr befinde (vgl. Spivak 1999: 20). Es wird also deutlich, dass Gefühle eine zentrale, systemrelevante Rolle im Gesamtwerk der *Kritik der Urteilskraft* einnehmen.

Die Welt als Totalität zu erkennen, ist also mit dem Gefühl der Lust verbunden.⁹ Es scheint also so, dass die Zuschreibung der Zweckmässigkeit zu einem Objekt nicht nur eine einseitige Übertragung ist, sondern auch einen Effekt auf das zuschreibende Subjekt haben kann:

8 Fenves (2010: 36f.) bemerkt, dieser Satz werde nicht, wie dies zu erwarten gewesen wäre, weiter analysiert. Er schlägt vor, diese These als Resultat der reflektierenden Urteilskraft zu lesen: als subjektiv allgemeinen und nicht als objektiv gültigen Satz.

9 Es lässt sich vermuten, dass auch die vorhergehende Diskussion, ob die *Kritik der Urteilskraft* ein in sich abgeschlossenes Werk darstellt, als reflexives Urteil gleichfalls Momente der Lust enthält.

»Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte in Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe, am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es: daß das ästhetische Urteil, nicht bloß, als Geschmacksurteil, auf das Schöne, sondern auch, aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das Erhabene bezogen, und so jene *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* in zwei diesen gemäße Hauptteile zerfallen muß.« (KdU B: XLVIII/A: XLVI)

Der Effekt auf das Subjekt ist je nach ästhetischer Erfahrung differenziert. Kant unterscheidet die beiden Bereiche des Schönen und des Erhabenen. Beim Schönen bezieht sich die Lust auf die Zweckmäßigkeit der Objekte, also auf den Verstand, womit die Betonung auf dem Objekt bleibt. In der Erörterung zum Schönen wird später im Text jedoch deutlich, dass auch diese Erfahrung einen Effekt auf das zuschreibende Subjekt hat, da diese die eigene Lebenskraft bestärkt. Bezieht sich jedoch das ästhetische Urteil verstärkt auf die Vernunft, rückt der Effekt des Urteils auf das Subjekt ins Zentrum: Über das Objekt erschliesst sich dem Subjekt die eigene Zweckmäßigkeit. Wie ich in den Ausführungen zum Erhabenen weiter unten darlegen werde, kann diese Erfahrung der eigenen Zweckmäßigkeit als Akt der Legitimation des Urteils sowie des urteilenden Subjekts verstanden werden.

In beiden Unterbereichen der ästhetischen Urteile liegt damit ein doppelter Prozess vor, indem ein Urteil des Subjekts auf das Objekt übertragen wird. Zugleich hat das Urteil eine Wirkung auf das Subjekt, auch wenn diese Effekte jeweils unterschiedlich stark gewichtet werden. Diese Prozesse der Übertragung können die reflexive Urteilskraft als genau diese Momente der Spiegelung präzisieren, also als Reflexion des Subjekts im Objekt. Vor allem beim Schönen wird das Objekt genutzt, das als Spiegel sichtbar machen und nach aussen bringen kann, was eigentlich im Subjekt verborgen ist. Diese Verwechslungen, die für die reflexive Urteilskraft zentral sind, hatten in den früheren Schriften eine andere Bedeutung. So kritisierte Kant in seiner Dissertation *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen* bereits die Vertauschung des Sinnlichen mit dem Intellektuellen und sah darin einen »metaphysische[n] Fehler der Erschleichung« (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen A₂: 31) und diskutierte die verschiedenen Arten dieser Erschleichungen (vgl. ebd.: §26-§30). Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* hatten die Verwechslungen vorrangig eine andere Bedeutung. Dort besteht das zentrale Anliegen darin, Übertragungen der Vernunft auf sinnliche Anschauungen als falsch zu kritisieren, da dadurch ein »Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes« (KdrV B: 352/A: 295) installiert werde und so Aussagen über einen Bereich getroffen werden, über den jedoch nichts gewusst werden könne. Gerade durch diese Kritik an der falschen Verwendung von Vernunftbegriffen

kann Kant jenen Bereich kenntlich machen, über den es nicht möglich ist, Wissen zu erlangen.

Doch Kant ist sich auch in der ersten *Kritik* bereits im Klaren, dass es dennoch ein Bedürfnis der Vernunft gibt, über den Bereich des möglichen Wissens hinausgehen zu wollen. In der *Kritik der Urteilskraft* ist von dieser negativen Bedeutung der Übertragung kaum noch die Rede, vielmehr konzentriert Kant sich nun auf jene Art und Weise, durch welche solche Verwechslungen sinnvoll sein können. Wichtig ist dabei, dass die reflexive Urteilskraft angeleitet wird von einer Idee der Zweckmäßigkeit, welche jedoch kein konstitutives Urteil über das Objekt vornehmen kann. Diese Idee liefert die Grundlage für das Hin und Her zwischen Subjekt und Objekt, durch welche der übersinnliche Bereich besetzt werden kann und die Vermittlung zwischen Vernunft und Verstand in Gang gesetzt wird. Wie ich nun im folgenden Abschnitt ausführe, reicht für die Bestimmung des Urteils über das Schöne nicht nur dieses Widerspiel zwischen dem Subjekt und dem Objekt, vielmehr braucht es den Einbezug des *Sensus communis*.

5.3 Von der Einstimmung des Gemüts und der Zustimmung der anderen: Das Schöne

Kant unterscheidet in der *Analytik der ästhetischen Urteilskraft* drei Urteile: über das Angenehme, das Gute und das Schöne. Das Schöne bestimmt sich unter anderem in Abgrenzung zum Angenehmen und Guten. Laut Kant bezieht sich, wenn wir etwas als angenehm kennzeichnen, dies direkt auf Empfindungen der Sinne. Diese Empfindung wird durch den Gegenstand ausgelöst und das Subjekt empfindet eine Neigung. In dieser Neigung ist enthalten, dass es ein Interesse am Objekt gibt, das unser Empfinden ausgelöst hat. Dies äussert sich darin, dass wir eine Begierde nach solchen Gegenständen haben und das Gefühl des Angenehmen gebunden ist an die Existenz des Gegenstandes. Mit dieser Charakterisierung des Angenehmen geht einher, dass das Urteil, etwas sei angenehm, keine weiteren Erkenntnisse generiert. Diese Empfindung ist auf die Sinne bezogen, was Kant auch als »Privatgefühl« (KdU B: 18/A: 18) beschreibt. Daraus lassen sich keine universalen Regeln ableiten, sondern höchstens generelle Regeln, die durch das Abgleichen solcher einzelnen Urteile mit anderen entstehen können (vgl. ebd. B: 20/A: 20). In der Dialektik verdeutlicht Kant, dass das Angenehme die empiristische Position der Geschmackskritik verkörpert (vgl. ebd. B: 246/A: 242f.).

Das Gute repräsentiert demgegenüber eine Position des Rationalismus (vgl. ebd.) und impliziert, dass es nicht bloss um eine Sinnesempfindung geht, sondern im Urteil ein Begriff auf den Gegenstand bezogen wird (vgl. ebd. B: 10/A: 10). Gut kann man etwas nur nennen, wenn es »durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht« (ebd. B: 11/A: 11) wird – wenn es uns also da-

durch gefällt, dass es ein Zweck oder ein Mittel zum Zweck ist. Das Urteil über das Gute hat dadurch den Anspruch auf Gültigkeit für jeden Menschen (vgl. ebd. B: 21/A: 21), die Gültigkeit liegt auch darin begründet, dass dieses Urteil nicht nur eine ästhetische (auf das Subjekt bezogene), sondern auch eine logische (auf das Objekt bezogene) Allgemeinheit postuliert (vgl. ebd. B: 25/A: 25). Aus diesem Urteil lassen sich durch den Bezug auf die Prinzipien der Vernunft im Gegensatz zum Angenehmen deshalb auch universale Regeln ableiten.

Das Schöne lokalisiert sich nun gewissermassen zwischen diesen beiden Bereichen und kann dem Idealismus zugeordnet werden: »Denn in einer solchen Beurteilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen.« (Ebd. B: 252/A: 249) In der Wahrnehmung des Schönen wird einem empirisch konkreten Gegenstand »ein intelligibles Substrat (etwas Übersinnliches, worin der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntnis zulässt)« (ebd. B: 243/A: 240), unterstellt.

Im Abschnitt zur Analytik wirft Kant ein paar Probleme auf, die zunächst als Widersprüche erscheinen: Das Schöne ist verbunden mit einer Lust am Objekt, nicht aber mit einem Interesse oder einer Begierde nach dem Objekt. Das Schöne fordert eine allgemeine Gültigkeit, ohne dass das Objekt einem Begriff untergeordnet wird. Zudem stellt es das Objekt als zweckmässig dar, ohne dass es mit einem bestimmten Zweck verbunden ist. Und schliesslich wird durch das Urteil eine Notwendigkeit behauptet, ohne dass das Urteil objektiv sein will (vgl. Ginsborg 2008: 59f.). Kant versucht, das Schöne gerade zwischen diesen Polen zu situieren. So gibt es beim Schönen kein Interesse am Gegenstand wie beim Angenehmen; damit gründet das Urteil nicht auf einer Neigung oder einer Privatbedingung des Subjekts, wie Kant diese Abgrenzung auch umschreibt. Andererseits kann das Schöne auch nicht auf einen Begriff gebracht werden, wie dies beim Guten der Fall ist. Welche Position es dazwischen gibt, macht Arendt (2015: 104) deutlich, wenn sie betont, dass es sich beim Schönen um eine Repräsentation des Gegenstandes handelt. Das Urteil, ob etwas schön ist, bezieht sich nicht direkt auf den vorliegenden Gegenstand, sondern auf eine Vorstellung davon, die die Einbildungskraft so zubereitet hat, dass man darüber nachdenken kann. Dies bezeichnet Arendt als »Operation der Reflexion« (ebd.), Kant selbst spricht vom »Reflexions-Geschmack« (KdU B: 22/A: 22). In dieser Distanznahme zum Objekt liegt eine der Voraussetzungen, warum Kant trotz des Bezugs auf einen empirisch konkreten Gegenstand eine Gültigkeit des Urteils über diesen Gegenstand für jeden Menschen postulieren kann.

Das Urteil, dass etwas schön ist, ist nun auch mit Lust verbunden und damit ein reflexiv-affektives Verstehen (vgl. Rivera de Rosales 2008: 82). Denn insofern es sich beim Schönen nicht um eine Anwendung eines Begriffs, sondern um ein reflektierendes Urteil handelt, gibt es kein zwingendes Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander: »Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt

werden, sind hiebei in einem freien Spiel, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt.« (KdU B: 28/A: 28) Dieses freie Spiel reformuliert Kant auch als »Harmonie der Erkenntnisvermögen« (ebd. B: 29/A: 29) (womit er das freie Spiel sogleich wieder einschränkt), welche den Grund für das Lustempfinden darstellt (vgl. ebd.). Durch die Repräsentation des Gegenstandes wird also beim Subjekt ein bestimmter Gemütszustand – ein Wohlbefinden – hervorgerufen. Dieses Wohlbefinden gründet auf einer freien Übereinstimmung im Gemüt, also der Einbildungskraft mit dem Verstand. Die Lust, die an dieser Übereinstimmung hervorgerufen wird, bezeichnet Kant auch als Lebensgefühl (vgl. ebd. B: 65f./A: 65). Wie Rivera de Rosales (2008: 82) betont, lässt das reflexiv-affektive Verstehen das Objekt in seiner Einmaligkeit stehen, womit die »endlosen Ketten der instrumentellen Zweckmäßigkeit [...] abgerissen [werden]« (ebd.) und das konkrete In-der-Welt-Sein ohne anderen Zweck eine »fröhliche Behauptung der Existenz um ihrer selbst willen [ist].« (Ebd.) Kant hält fest, in der Betrachtung des Schönen sei eine Lust enthalten, die dazu führe, dass dieser Zustand sich selbst stärkt und reproduziert, um ihn möglichst aufrechtzuerhalten (vgl. KdU B: 37/A: 37).

Obwohl sich also das Urteil über das Schöne auf das Selbst bezieht, reklamiert Kant für dieses Urteil eine Allgemeingültigkeit. Eine Evidenz für diesen Anspruch auf Allgemeingültigkeit sieht er bereits darin gegeben, dass das Urteil zumeist so geäußert werde, als ob die Schönheit eine Eigenschaft des Gegenstandes sei. Beide Aspekte – der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und der Bezug auf das Subjekt – vereint Kant im Begriff der subjektiven Allgemeingültigkeit (vgl. ebd. B: 23/A: 23). Er erklärt den Anspruch auf Allgemeingültigkeit durch die allgemeine Mitteilbarkeit des Urteils.¹⁰ Mit dem Schönheitsurteil ist eng verbunden, dass zu diesem Urteil die Zustimmung von anderen gesucht wird. Es wird nicht postuliert, dass empirisch alle Menschen beistimmen müssen oder werden, aber es wird auf die Zustimmung »gesinnt« (ebd. B: 25f./A: 25f.). Dieses Ansinnen auf Zustimmung ist dem Urteil nicht nachgehend, sondern mit dem Urteil selbst verbunden. Damit kann das Schöne nur unter einer bestimmten Voraussetzung beurteilt werden: »Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe [...], nur unter der Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.« (Ebd. B: 64f./A: 64) Ein solcher Gemeinsinn, wie Kant den *Sensus communis* übersetzt, muss deshalb vorausgesetzt werden, weil sonst keine Mitteilbarkeit der »Stimmung der Erkenntniskräfte« (ebd. B: 65/A: 65) möglich ist. Der Gemeinsinn ist eine »bloße idealische Norm« (ebd. B: 67/A: 66), die das Urteil anleitet. Das beurteilte Objekt erhält durch den Bezug auf den Gemeinsinn keine

10 Auch dieses Moment ist laut Kant mit einem Lustempfinden verbunden. Zu einer genaueren Diskussion des Zusammenhangs dieser zweifachen Verankerungen der Lust siehe Ginsborg (2008: 71ff.).

allgemeine, sondern eine exemplarische Gültigkeit (vgl. ebd.). Im Beispiel findet eine Vereinigung der idealischen Norm mit einem besonderen Objekt statt. Und da mit dem Urteil letztlich nur auf die idealische Norm hingedeutet werden kann, fungiert das Beurteilte als ein Beispiel für diese Norm, indem es diese Norm exemplifiziert. Das beurteilte Besondere erhebt so den Anspruch, für mehr als nur diesen Fall gültig zu sein.¹¹

Hannah Arendt (2015) sieht im Sensus communis einen der zentralen Momente, an dem eine kantische politische Philosophie ausgemacht werden könne, die er so nie geschrieben habe. Die »Harmonie der Erkenntnisvermögen« (KdU B: 29/A: 29), die ein Lebensgefühl hervorrufen, soll also kein rein subjektives Erleben bleiben, sondern ist der Überprüfung durch andere unterworfen, deren Zustimmung gesucht wird. Dadurch wird das reflexive Urteilen durch die Idee eines Gemeinsinnes an eine Vorstellung von menschlicher Gemeinschaft gebunden. Das politische Potenzial, das durch den Einbezug des Sensus communis im Schönen enthalten ist, soll im Folgenden ausgelotet werden.

Dass in Kants Reformulierung des Sensus communis ein politisches Potenzial liegen könnte, ist nicht unumstritten. Ein Grund dafür mag darin liegen, dass Kant den Einbezug anderer Urteile nicht auf der empirischen Ebene lokalisiert:

»Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert [...].« (KdU B: 157/A: 155)

Insofern es um die möglichen Urteile anderer geht, die im Urteil über das Schöne einbezogen werden, kann die Allgemeinheit des Urteils als eine interne, subjektive Übereinstimmung der Gemütskräfte verstanden werden, die durch den Appell an die Menschenvernunft erreicht wird. Lyotard (2004: 15ff.) versteht dies als internen Prozess, der noch vor den Operationen der inneren Sinne stattfindet. Er lokalisiert den Common Sense damit vor dem a priori gewonnenen Urteil und somit als der Zeit vorgängig, wodurch ein möglichst grossen Abstand zur empirischen Ebene

11 Insofern die ganze *Kritik der Urteilskraft* als Resultat eines reflexiven Urteils gesehen werden kann, kann vermutet werden, dass sie ebenfalls den Status eines exemplarischen Beispiels beansprucht. Kant äussert sich jedoch nicht dazu.

hergestellt wird (vgl. dazu auch Hicks 2012). Die Erkenntniskräfte geraten in eine Euphonie, und in dieser Übereinstimmung liegt der Anspruch auf Allgemeinheit begründet, da eine solche Übereinstimmung von allen verlangt werden kann.

Arendt (2015: 69) hält fest, dass es nicht um eine »außergewöhnlich erweiterte Empathie« (ebd.) geht, die Kant mit dem *Sensus communis* formuliert, sondern sie betont die kantische Bestimmung des *Sensus communis* als eine erweiterte Denkart. Durch diesen »Sondersinn« (ebd.) fügen wir uns in eine Gemeinschaft ein, da wir mit dem Urteil einen Appell an alle anderen formulieren. Erst dadurch, dass das Urteil diese Möglichkeit des appellativen Charakters hat, erhält es seine spezifische Gültigkeit. Dies impliziert jedoch umgekehrt auch, dass man nur als Mitglied einer Gemeinschaft urteilen kann (vgl. ebd.: 109ff.). Auch Cornell (2014: 79ff.) betont, es handele sich bei dieser Gemeinschaft nicht um eine empirische Gesellschaft, sondern durch das ästhetische Urteil werde eine »imagined community« angerufen.¹² Es gehe bei Kant immer um eine Ought-to-be-Gemeinschaft, in der es eine Zukunft gebe, die offen bleibe.¹³ Es geht also nach Cornell nicht um eine konkrete Gemeinschaft, sondern um alle, die in der Idee der Menschheit eingeschlossen werden können. Zudem betont sie, durch das Urteil werde die Gemeinschaft erst kreiert und könne demzufolge nicht vorausgesetzt werden (vgl. ebd.: 82). Da der Anspruch auf Übereinstimmung eine Voraussetzung ist, die nie direkt durch die Vernunft bewiesen werden kann, kann auch dieser Anspruch nur durch eine ästhetische Idee repräsentiert werden. Ein Abschließen eines reflexiven Urteils ist damit nicht möglich. Der Modus des reflexiven Urteils sei daher selbst ästhetisch und verlange von uns eine erweiterte Denkart, die immer noch mehr erweitert werden könne (vgl. ebd.: 83).

Zur Erläuterung des *Sensus communis* nennt Kant drei Maximen, die in dieser Hinsicht verfolgt werden sollen: »1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.« (KdU B: 158/A: 159) Diese Formulierung und vor allem den zweiten Aspekt bezeichnet Kant als spezifische Maxime der Urteilskraft. Sie scheint mir nach bestimmten Modifikationen ein Potenzial der Philosophie in einer post_kolonialen Weltordnung darzustellen. Im Folgenden sollen einige Punkte skizziert werden, die für eine Reformulierung des *Sensus communis* als dekolonisierendes Denken zentral sind. Die folgenden Überlegungen sind nicht abschliessend und umfassend, sondern lediglich als Anregung gedacht, die über den kantischen Rahmen hinausgehen.

12 Damit referiert Cornell auf das Buch *Imagined Communities* (2006) von Benedict Anderson.

13 Der Aufsatz von Cornell (2014: 79) dreht sich um die Rezeption Kants durch Spivak. Cornell stellt bei Spivak insofern eine Kontinuität zu Kant fest, als sie durch ihre Schriften eine Gemeinschaft anspricht, die sich am besten mit dem *Sensus communis* von Kant fassen lässt.

5.3.1 Standpunkt

Wenn Arendt (2015: 68f.) verdeutlicht, mit dem *Sensus communis* sei nicht eine erweiterte Empathie gemeint, klärt sie zugleich, was einen Standpunkt ausmacht: »[W]obei der Standpunkt genauer meint: der Platz, auf dem sie stehen; die Bedingungen, denen sie [die Menschen, Anm. KH] unterworfen und die immer unterschiedlich sind, von Individuum zu Individuum, von einer Klasse oder Gruppe zur anderen« (ebd.: 69). Mit diesem Verständnis wird zum einen deutlicher, warum es nicht um eine Erweiterung der Empathie geht. Doch zugleich führt Arendt hier nicht nur ein individualistisches Verständnis einer Position, sondern auch Klassen und Gruppen ein. Damit entfernt sie sich von Kants Formulierung, die nahelegt, dass ein Standpunkt jeweils von einem Individuum eingenommen wird. Ein Standpunkt ist gerade auch durch überindividuelle Merkmale geprägt. Interessanterweise befragt Arendt die kantischen Texte nicht weiter danach, ob sich im kantischen Denken solche Standpunkte ausmachen lassen. Wie ich in den vorhergehenden Kapiteln aufgezeigt habe, finden sich bei Kant durchaus geohistorische Positionen, die als Standpunkte gefasst werden können – in den geschichtsphilosophischen Schriften wie auch in den Theorien zu den »Menschenrassen«. Also in Schriften, die gerade durch ein teleologisches Denken geprägt sind. Nimmt man diese Schriften in den Blick, ruft der *Sensus communis* – mit Kant und zugleich gegen Kant – dazu auf, sich in jene Positionen hineinzuversetzen, die aus dem historischen Narrativ verschwinden oder durch ihre geografische Verortung geprägt sind.

Eine weitere wichtige Frage ist, was durch das Erweitern des Denkens mit dem Urteil passiert. Arendt schreibt:

»Je weiter die Ausdehnung, je grösser der Bereich, in dem sich das aufgeklärte Individuum von Standpunkt zu Standpunkt bewegen kann, desto »allgemeiner« wird sein Denken sein. Diese Allgemeinheit ist [...] eng verbunden mit dem Besonderen, mit den besonderen Bedingungen der Standpunkte, durch die man sich hindurcharbeiten muss, um zu dem eigenen »allgemeinen Standpunkt« zu gelangen.« (Ebd.: 69)

Sie macht damit deutlich, dass es nicht so sehr um eine einfache Abstraktion der privaten Bedingungen geht, wie das obige Zitat zunächst nahelegt. Eine komplette Abstraktion der eigenen subjektiven Bedingungen würde letztlich dem urteilenden Subjekt die Grundlage für ein reflexiv-affektives Urteil entziehen. Zudem macht erst der Akt, sich in einen anderen Standpunkt zu versetzen, deutlich, welche Aspekte als subjektiv zu gelten haben. Damit ist die aktive Verortung viel mehr ein Effekt als eine Voraussetzung des Urteils. Dennoch stellt sich die Frage, wie durch den Prozess des *Sensus communis* eine allgemeinere Denkart entstehen kann. Folgt man der Überlegung Arendts, dann bleibt das ästhetische Urteil ein unabgeschlos-

sener Prozess, in dem Allgemeinheit kein absolutes Mass darstellt und damit ein umfassendes Verständnis unterschiedlicher Positionen letztlich nicht erreicht werden kann.

Die Formulierung der Erweiterung der Denkart kann jedoch in dekolonialer Absicht nicht nur eindeutige, bereits etablierte Positionen in den Blick nehmen, sondern muss auch jene Standpunkte berücksichtigen, die sich am Rande befinden. Es muss also auch das, was einen Standpunkt ausmacht, kritisch reflektiert werden und danach gefragt werden, welche Positionen als hegemonial im Zentrum stehen und welche als subaltern marginalisiert sind.

Spivaks Begriff der Subalternität richtet das Augenmerk auf Positionen am Rande von hegemonialen Diskursen. In ihrem berühmten und umstrittenen Aufsatz *Can the Subaltern Speak* (1988) diskutiert sie, inwiefern Subalterne gehört werden können. Subalternität bildet sich nach Spivak an der Grenze der Wissensproduktion. Die Handlungsfähigkeit Subalternen ist aufgrund der oppositionellen Position zur Hegemonie nicht oder nicht vollständig erfassbar. Damit bezeichnet diese Position eine unerreichbare Leere (vgl. Dhawan/Castro Varela 2015: 199), die nur durch den Bezug auf einen hegemonialen Diskurs erscheint. Spivak verdeutlicht dies in ihrem Aufsatz anhand der Witwenverbrennung, wie sie im kolonisierten Indien praktiziert wurde.¹⁴ Eine intelligible Repräsentation einer subalternen Position ist jedoch ohne Vereinnahmung nicht möglich: »Subalternität ist eine singuläre Kategorie, die unverifizierbar ist und sich daher jeglicher Exemplarität entzieht, die als Grundlage für universelle Propositionen dienen könnte (vgl. Spivak 2005: 475).« (Dhawan/Castro Varela 2015: 191) Subalternität bezeichnet damit keine Identität, sondern eine Position, womit Subalternität mit der Diskussion von Standpunkten in Verbindung gebracht werden kann.

Wenn Kant davon spricht, an der Stelle jedes anderen zu denken, so hatte er sicherlich kein Konzept von Subalternität im Sinn, doch die Betonung auf jeden anderen eröffnet die Möglichkeit, gerade auch jene Positionen in Betracht zu ziehen, die durch eine regulative Idee nicht als exemplarisches Beispiel erfasst werden – also gerade jene, die durch ein reflexives Urteil an den Rand einer Welt- und Wissensordnung gedrängt oder ausgeschlossen werden. Überblendet man in diesem Sinne *andere* mit *subalterne*, so kann mit dem Sensus communis die Frage gestellt werden, wie sich ein Denken aus einer hegemonialen Position heraus einer subalternen Position annähern kann. Das An-der-Stelle-jedes-anderen-Denken wird in diesem Sinne zu einer Aufforderung, eine Verbindung mit Standpunkten herzustellen, die nur als Spur am Rande erkennbar sind. So verstanden, steckt in die-

14 Spivak greift diese Diskussion in *A Critique of Postcolonial Reason* (1999: 234ff.) wieder auf, worauf ich hier jedoch nicht weiter eingehen werde.

ser Aufforderung zugleich ein paradoxes Moment, da nach jenen gefragt wird, die nicht unmittelbar zur Gemeinschaft gehörend gedacht werden.

Dieses Überblenden des Standpunktes jedes anderen mit dem Begriff der Subalternität geht jedoch mit zwei Gefahren einher: Zum einen hat die Fokusverschiebung auf solche Randpositionen rückwirkend Konsequenzen für das Funktionieren des ästhetischen Urteils. Bei einem Urteil, das diese Ränder thematisiert, besteht die Gefahr für das Funktionieren der Urteilskraft. Kant formuliert, das ästhetische Urteil erhalte durch den Bezug auf den Gemeinsinn einen exemplarischen Charakter. Dieser exemplarische Charakter ist in Gefahr, wenn der Bezug nicht mehr die Mitte der Gemeinschaft adressiert, sondern deren Randpositionen. Dem Urteil droht, als Privat Urteil zu gelten, wodurch der Anspruch auf Allgemeingültigkeit brüchig wird. Das beurteilte Objekt kann als singulär, als nicht verallgemeinerbarer Einzelfall abgewertet werden. Durch diese Verschiebung steht der Akt des Urteilens, den Kant als exemplarische Vorführung versteht, auf dem Spiel. Spivak (1999) nimmt in ihrer Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* eine solche Verschiebung vor, wenn sie den textlichen Spuren einer Figur nachgeht, die sie als *native informant*¹⁵ bezeichnet. Sie führt diesen der Ethnografie entlehnten Begriff in die *Kritik der Urteilskraft* ein. Diese *native informant* ist in den Ausführungen zum Erhabenen einerseits mit dem ›rohen Menschen‹ (der kein Gefühl für das Erhabene hat), andererseits im zweiten Teil zur *teleologischen Urteilskraft* mit ›Neuholländer‹ (dessen Sinn der Existenz Kant infrage stellt) gleichzusetzen.¹⁶ Damit rückt sie Randfiguren ins Zentrum, die im Rahmen der *Kritik der Urteilskraft* als vernachlässigbare Beispiele erscheinen und diskutiert die Implikationen dieser Verschiebung.

Zum anderen wird an Spivaks Reflexionen deutlich: Die Fokussierung auf die *native informant* bedeutet nicht nur, dass das Urteil selbst singulär zu werden droht, sondern auch, dass die Gefahr besteht, dass die *native informant* für die Selbstreflexion des aufgeklärten Subjekts vereinnahmt und dadurch instrumentalisiert werden kann. Eine post_koloniale Kritik, die im Namen der *native informant* spricht, läuft damit Gefahr, sie »zu vereinnahmen, zu kooptieren und [...] essentialisierender Gewalt zu unterwerfen« (Dhawan/Castro Varela 2015: 200, vgl. auch Dina Al-Kassim 2014: 16). Wie also kann Kritik geübt werden, die nicht ihrerseits eine gewaltvolle Aneignung wiederholt? Spivak bewegt sich in diesem Spannungsfeld, wenn sie in ihrer Studie nicht nur den westlichen Kanon auf imperialistische Axiome hin liest, sondern auch eine Dekonstruktion der post_kolonialen Theorie

15 Spivak (1999: 223) schreibt in der Fussnote die Begriffe »native informant/colonial subject/postcolonial subject/globalized subject« als Reise (itinerary), die durch eine Geschichtsschreibung begangen wird, die auf Transformation fokussiert: So wird native informant durch die Kolonisierung zum kolonialen Subjekt.

16 Beide Stellen werde ich weiter unten einer genaueren Analyse unterziehen.

vornehmen will. Sie stellt damit nicht den Anspruch, für die *_native informant* sprechen oder der_en Position vollständig erfassen zu können. Vielmehr will sie jenen Akt aufzeigen, durch den sie_ an den Rändern der westlichen Vernunft konserviert wird. Der bloße Akt des Nachzeichnens dieses konstitutiven Ausschlusses impliziert jedoch nicht, diesen Ausschluss aus der zivilisierenden Vermittlung der Vernunft zu bejahen. Stattdessen nimmt Spivak diese Figur als Alibi, um die ermächtigen Fiktionen des Kanons zu brechen, neu zu erzählen und dadurch der *_native informant* gegenüber einen Affekt und damit eine ethische Beziehung entwickeln zu können (vgl. Al-Kassim 2014: 19).

Während Spivak in der Aneignung anderer Positionen lediglich eine Gefahr für die eigene Kritik sieht, zeigt Lloyds (2013: 82ff.) Auseinandersetzung mit dem Text *The Theory of Moral Sentiments* von Adam Smith, dass eine solche Aneignung auch einen positiven Effekt haben kann. So thematisiert sie eine andere Grenze, an die die Aufforderung, sich an die Stelle von jemand anderem zu denken, geraten kann. Auch Smith thematisiert das Erfassen der Situation, in der andere Personen sich befinden und kennzeichnet dies als einen Akt der Sympathie¹⁷ (vgl. ebd.: 86). Nach Smith ist es möglich, sich in die Situation von Neugeborenen oder Toten zu versetzen. In beiden Fällen wird deutlich, dass es in diesem Akt der Sympathie nicht darum geht, wie der tote oder neugeborene Mensch sich selbst fühlt, sondern dass wir uns an deren Stelle zu versetzen vermögen und in diesem Akt unsere eigenen Vorstellungen mitnehmen. Diese Extrembeispiele verdeutlichen, dass eine strikte Grenze zwischen dem Ich und den Anderen nicht gezogen werden kann, da jeder Akt des Sich-in-die-Position-einer-anderen-Versetzens eine Projektion enthält. Viel eher ist das Verhältnis von Selbst und Anderem ein Kontinuum. Auch Smith erkennt die Gefahr der Instrumentalisierung und Vereinnahmung in diesem Prozess: So liegt dann eine Täuschung vor, wenn beispielsweise unsere eigene Not auf jene der Toten projiziert wird oder eigene Ängste vor der Zukunft in die Antizipation der Situation eines Neugeborenen eingehen. Es kann also passieren, dass das eigene Bewusstsein lediglich grosszügig ausgebreitet wird (vgl. ebd.: 92). Smith sieht dies jedoch weniger als Gefahr, denn als Chance, wie Lloyd am Beispiel von Toten ausführt. In diesem Akt werde das Diktum von Lucretius, der Tod sei nicht präsent, wenn wir leben, und wenn er da sei, würden wir nicht mehr existieren, unterlaufen (vgl. ebd.: 87), denn erst durch eine solche Übertragung kommt eine Angst vor dem Tod auf. Diese Angst nimmt nun eine Funktion ein, indem sie die Grundlage bildet, Grenzen für das menschliche Verhalten zu setzen, das ansonsten ungehindert destruktive Züge annehmen könnte. In Lloyds Diskussion wird also deutlich, dass ein Verkennen durchaus auch als produktiver Akt gefasst werden kann, der für die eigene ethische Einstellung zentral ist.

17 Lloyd schlägt an einer Stelle eine Aktualisierung des Begriffs vor und übersetzt ihn als Empathie (ebd.: 92), ein Begriff, der Smith nicht zur Verfügung stand.

Verbindet man diese Überlegungen mit jener Position, die mit Spivak als subaltern bezeichnet werden kann, kann auch hier das Denken-an-der-Stelle-anderer einen produktiven Effekt erzeugen. Mir ist jedoch wichtig, dass das Bewusstsein, dass es sich um eine Projektion handelt, aktualisiert bleibt, damit dennoch keine Aneignung stattfindet. Es darf in diesem Sinne keine vollständige Identifizierung der eigenen Ängste mit der Situation Subalternen vorgenommen werden, da sonst gerade jene Vereinnahmung und Instrumentalisierung stattfindet, vor der Spivak warnt. Anders formuliert, beinhaltet die Position von Subalternen ein negatives Moment, sodass diese Position nie vollständig erfasst werden kann.

In Rückbindung an die Idee des *Sensus communis* bei Kant machen diese Reflexionen deutlich, dass das Denken-an-der-Stelle-anderer eine Verbindung zwischen Selbst und anderen herstellt, wobei das Verhältnis dieser beiden Positionen zueinander unterschiedlich gestaltet sein kann. Wie die vorhergehenden Kapitel bereits dargelegt haben und das folgende Kapitel zur *teleologischen Urteilkraft* weiter verdeutlichen wird, kann die Veränderung (Othering) als Teil und als Effekt des Denkens der Zweckmässigkeit nicht ohne ein Selbst verstanden werden, das ein reflexives Urteil vornimmt und damit auch die eigene Position klärt. Die Idee des *Sensus communis* enthält jedoch dann die Möglichkeit, aus diesem Denken heraus eine Kritik an diesen reflexiven Urteilen zu formulieren, wenn eine Erweiterung in dekolonialer Hinsicht vorgenommen und nach jenen Positionen gefragt wird, die von diesem Denken herabgestuft oder ausgeschlossen bleiben. Eine solche dekoloniale Kritik ist dann radikal, wenn der Fokus auf ausgeschlossene Positionen den Effekt hat, dass die reflexiven Urteile in ihrer Konstitution hinterfragt werden.

Kritik zu üben, wird so verstanden zu einem Balanceakt, indem ein Denken aufgegriffen wird, der Fokus sich auf die Ränder richtet und mit diesem Fokus das Denken selbst kritisch hinterfragt wird. Zentral ist jedoch, dass jene Figuren am Rand durch die Kritik keine rein instrumentelle Rolle erhalten, da dies eine gewaltvolle Aneignung bedeuten würde. Die Positionen am Rande müssen deshalb als letztlich nicht erfassbare Positionen begriffen werden, denen immer ein Moment der Negativität anhaftet. Die Aufforderung, an der Stelle anderer zu denken, wird so zu einem Aufruf, der letztlich nicht einlösbar ist. Dadurch bleibt der Prozess des An-der-Stelle-anderer-Denkens eine nicht abschliessbare Überprüfung regulativer Urteile.

5.3.2 Die Verbindung des Schönen mit dem Guten: Zur moralischen Erweiterung des *Sensus communis*

Das Schöne zeichnet sich nach Kant dadurch aus, dass es sich sowohl vom Angenehmen wie auch vom Guten abgrenzt. Durch die Abgrenzung kann das Schöne einen eigenen, autonomen Bereich beanspruchen. Dennoch versucht Kant wiederholt, das Schöne in Verbindung mit dem Guten zu bringen und damit eine Bezie-

hung zwischen Ästhetik und Moral herzustellen. Nach Zammito (1992: 7) müssen diese Versuche einer späteren Phase in der Ausarbeitung der *Kritik der Urteilskraft* zugeordnet werden. Er unterscheidet in der Genese der *Kritik der Urteilskraft* drei Phasen: In einer ersten Phase gehe es Kant um die transzendente Grundlegung der Ästhetik. Die zweite Phase sei gekennzeichnet durch die Einführung des reflexiven Urteils und werde als kognitive Wende gesehen. Die dritte Phase bezeichnet Zammito als ethische Wende, für die vor allem die Passagen zum Erhabenen zentral seien. Dennoch gebe es auch mehrere Passagen, in denen das Schöne in Beziehung zur Vernunft gebracht werde, also jenem Vermögen, durch das moralisches Handeln möglich sei.

Der Einbezug der Vernunft findet auf unterschiedlichen Ebenen statt. Einerseits wird der Mensch verstanden als Wesen, das Vernunft besitzt. Hier stellt sich die Frage, inwiefern ein ästhetisches Urteil, das Menschen als Objekte der Urteile nimmt, diese Fähigkeit der Menschen berücksichtigen kann oder auch muss. Andererseits untersucht Kant die Rolle der Vernunft in der Kunstproduktion. Die durch Menschen erschaffene Kunstobjekte müssen nach Kant auch als Äusserung von Vernunft verstanden werden. In dieser zweiten Diskussion der Verbindung von Ästhetik und Moral sehe ich einen Anknüpfungspunkt zum *Sensus communis*, da hier eine andere Dimension der Erweiterung der Denkart formuliert wird, die in dekolonialer Absicht genutzt werden kann. Demgegenüber kann die erste Art der Verbindung des Schönen mit der Vernunft als eine Einschränkung des *Sensus communis* charakterisiert werden, wie die folgenden Ausführungen verdeutlichen sollen.

Kant unterscheidet im Paragraphen 16 zwischen freier und anhängender Schönheit. Mit freien Schönheiten sind beispielsweise Vögel, Schalentiere und Blumen gemeint. Diese sind insofern frei, als dass ein Zweck einer Blume nicht bekannt ist – oder selbst wenn sich Botaniker_innen genauer mit dem »Befruchtungsorgan der Pflanze« (KdU B: 49/A: 48) – also mit der Zweckmässigkeit – auskennen würden, nähmen auch diese in einem ästhetischen Urteil keinen Bezug darauf. Anders ist dies nach Kant bei Menschen, Pferden und Gebäuden, da hier ein Begriff im Spiel ist, der einen Zweck für diese angibt, der »bestimmt, was das Ding sein soll« (KdU B: 50/A: 49). Damit ist das Urteil hier ein anhängendes Urteil, da das Geschmacksurteil eine Verbindung eingeht mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand erst gegeben ist. Die Beispiele, die Kant zur Veranschaulichung gibt, mögen erstaunen. In Bezug auf Pferde und Menschen lässt sich vermuten, dass Kant hier auf Überlegungen zurückgreift, die er in der *teleologischen Urteilskraft* für organisierte Wesen anstellt, und das ästhetische Urteil dem teleologischen unterordnet, auch wenn dies nicht deutlich wird. Es wird also nicht klar, warum bei einer Blume von dessen teleologischer Betrachtung abstrahiert werden kann und beim Pferd dies nicht möglich sein soll. Jedenfalls sieht Kant das ästhetische Urteil als anhängendes Urteil, das sich einem anderen Urteil unterordnet, wodurch zwar

das ästhetische Urteil nichts gewinnt, so doch »das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemütszustände zusammen stimmen« (ebd. B: 52/A: 51), einen Gewinn daraus zieht – und damit die Vereinigung der Vernunft mit dem Geschmack meint.

Etwas anschaulicher werden die Überlegungen in Paragraf 17. Kant schlägt dort vor, die Beurteilung eines Objekts solle als dem Urbild des Geschmacks entsprechend viel eher als Ideal denn als Idee bezeichnet werden. Die Idee benennt lediglich eine Vernunftidee. Der Begriff des Ideals kann »die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens« (ebd. B: 54/A: 54) besser fassen. Kant schränkt weiter ein, die Schönheit, zu der ein Ideal denkbar sei, müsse eine durch objektive Zweckmässigkeit fixierte Schönheit sein, das heisst, ein Ideal ist nur dann auffindbar, wenn es nicht um die freie Schönheit geht, sondern um eine anhängende Schönheit, wobei er nun nur ein Beispiel von anhängender Schönheit vor Augen hat:

»Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äußern Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten, und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.« (Ebd. B: 55f./A: 55)

Mit dem Begriff des Ideals nimmt Kant also eine Verbindung des ästhetischen Urteils mit der Vernunft vor, indem das Geschmacksurteil mit einer Bestimmung des Menschen verbunden wird. Diese Bestimmung ist jedoch eine doppelte, denn zunächst kommt hier der Mensch als Wesen vor, das seine Zwecke selbst bestimmen kann, also autonom handeln kann. Doch Kant gibt noch eine zweite Möglichkeit: Diese Zwecke können auch aus der äusseren Wahrnehmung entnommen werden, womit eine teleologische Beurteilung der Welt kurz gestreift wird. Der Mensch wird hier bestimmt als Wesen, das die »wesentlichen und allgemeinen Zwecke zusammenhalten kann« (ebd.), das also die Zweckhaftigkeit der Natur erkennen und bestimmen vermag und durch diese Strukturierung über Zwecke einen grösseren Zusammenhang oder gar eine Vollkommenheit herstellen kann. Dieses Urteil wird jedoch im obigen Zitat mit dem *Auch* sogleich wieder überblendet mit einem ästhetischen Urteil. So erscheint der Mensch in einer doppelten Rolle, einerseits als Objekt einer ästhetischen Beurteilung, andererseits ist dieses Objekt darüber bestimmt, dass es selbst ein solches ästhetisches Urteil vornehmen kann. Und als solchermassen aktives Wesen könne der Mensch als ästhetisches Objekt anders beurteilt werden als beispielsweise Blumen oder eine schöne Aussicht (vgl. ebd. B: 55/A: 55). Denn die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben oder die Natur als

zweckhaft zu erkennen, erlaubt es, dass das ästhetische Urteil über den Menschen sich mit einer Vorstellung von Vollkommenheit vermengt.

Diese zweifache Bestimmung des Menschen, über den ein »intellektuierte[s] Geschmacksurteil[]« (ebd. B: 55/A: 54) gefällt werden kann, verfolgt Kant weiter, indem er den Text in zwei Abschnitte aufteilt, die sich zum einen mit der Vernunftidee und zum anderen mit der ästhetischen Normalidee beschäftigen. In beiden Abschnitten klingt an, dass es nicht nur um eine Beurteilung, sondern auch um eine Darstellung von Menschen geht. Die Vernunftidee charakterisiert Kant als eine Idee, »welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren.« (Ebd. B: 56/A: 55f.). Nur den Menschen wird also zugeschrieben, den Zweck der Menschheit, also das Sittliche in sich zu tragen; dieser Zweck kann jedoch – als Vernunftidee – nicht äusserlich in Erscheinung treten. Dennoch kann das Wissen um das Sittliche in die ästhetische Beurteilung einfließen. Eine Annäherung an diese Vernunftidee im empirischen Bereich ist durch bestimmte Personen möglich. So kann ein Ausdruck des Moralischen, »[d]er sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen [...]« (ebd. B: 60/A: 59), von Personen erkannt oder dargestellt werden, wenn diese einige Bedingungen erfüllen: Sie müssen »reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft« (ebd. B: 60/A: 60) in sich vereinigen.¹⁸

Es braucht also nach Kant aufseiten der beobachtenden Person eine Vorstellung von Autonomie, die durch die Verbindung mit der Einbildungskraft nun in eine ästhetische Beurteilung des Gegenübers einfließen kann. Dieses konkrete Urteil ist kein rein ästhetisches Urteil mehr, wie Kant zu Ende des Abschnittes betont (vgl. ebd. B: 61/A: 59), wobei er im vorhergehenden Paragraphen betonte, das gesamte Vermögen ziehe durch diese Verbindung einen Gewinn. Die Unreinheit des ästhetischen Urteils zeigt sich auch daran, dass nun mit dem Urteil ein Interesse vermischt wird, während sich das ästhetische Urteil gerade durch seine Interessenlosigkeit auszeichnet. Dieses Interesse stammt aus dem moralischen Bereich, mit dem sich das ästhetische Urteil hier verbindet.

Diese Vernunftidee bildet jedoch nur eine Seite des ästhetischen Urteils über Menschen. Auf der anderen Seite gibt es ästhetische Normalideen. Hier geht es um eine einzelne Anschauung, »die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt« (ebd. B: 56/A: 55). Die ästhetische Beurteilung beruht aufseiten der beurteilenden Person auf einer Idee

18 Insbesondere die Ausführungen zum Erhabenen werden verdeutlichen, dass diese Ideen der Vernunft nach Kant eine Errungenschaft der Kultur sind und damit – entgegen der neutralen Formulierung an dieser Stelle – nicht ohne Vorbedingung bei allen Menschen vorauszusetzen sind.

der Zweckmässigkeit des Menschen als Naturwesen, womit es hier vielmehr um ein teleologisches Urteil geht, das sich mit dem ästhetischen verbindet. Kant bezeichnet die folgenden Ausführungen als psychologische Erklärung dieser ästhetischen Normalidee: Es gibt ein Mittelmass, das sich eruieren lässt, indem man beispielsweise viele Gesichter übereinander legt. Diese ergeben dann eine Mitte, die schön ist. Dies gilt jeweils für den Landstrich¹⁹, in dem dieser Vergleich angestellt wird, das heisst, die Normalidee ist eine andere für ›Weisse‹ als für Chines_innen oder für afrikanische Menschen:

»Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase u.s.w. gesucht wird, so liegt diese Gestalt der Normalidee des schönen Mannes, in dem Lande, wo diese Vergleichung angestellt wird, zum Grunde; daher ein Neger notwendig unter diesen empirischen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben muß, als ein Weißer, der Chinese eine andere, als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Rasse) würde es eben so gehen.« (Ebd. B: 58/A: 57f.)

Kant geht in seiner Darstellung der Normalidee von einer gegebenen Einteilung der Menschen aus, die an seine Überlegungen zu den ›Rassen‹ der Menschen erinnern – auch wenn hier der Begriff ›Rasse‹ nur in Bezug auf Hunde fällt. Diese Grenzziehung zwischen den Menschen geht nicht von der Erfahrung aus, wie Kant im Folgenden klärt, »sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurteilung möglich.« (Ebd. B: 58/A: 58) Diese Eingruppierung, die dem ästhetischen Urteil vorausgeht, ist das Resultat einer teleologischen Beurteilung. Kant springt von dieser Stratifizierung zurück zur Gattung:

»Sie [die Normalidee, Anm. KH] ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen derselben Spezies unterlegt, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint.« (Ebd. B 58f./A: 59)

Wie genau jedoch der Übergang von der jeweiligen Normalidee zu einer Normalidee der Gattung aussehen könnte, dazu sagt Kant nichts – und legt damit auch nicht nahe, dass eine Gruppe von Menschen näher am Bild der Gattung liegen würde als eine andere, sondern hält explizit fest, dass kein Individuum das Urbild der Schönheit in dieser Gattung erreicht zu haben scheint.

Mit diesen Ausführungen zur Normalidee und zur Vernunftidee zeigt Kant eine Verbindung der ästhetischen Urteilskraft mit einem jeweils anderen Urteil auf.

19 Kant selbst spricht von Land, womit die Assoziation mit einem Staat näherliegt. Da er jedoch im Folgenden nicht (nur) von Nationalstaaten oder Nationalcharakteren spricht, scheint mir Land eher als ›klimatische Zone‹ gemeint zu sein.

Die Normalidee beruht auf einer vorhergehenden Einteilung der Menschen, die Kant im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* zur *teleologischen Urteilskraft* weiter begründet und die damit ausserhalb des ästhetischen Urteils liegt. Das teleologische Urteil dient hier dem ästhetischen zur Grundlage und als Bedingung, »worauf dieses Rücksicht nehmen muß« (ebd. B: 189/A: 187), wie Kant in einem späteren Abschnitt verdeutlicht.²⁰ Das ästhetische Urteil wird von Kant dem anderen Zweckurteil untergeordnet, sodass das ästhetische Urteil der Logik der Einteilung der Natur nichts entgegensetzen kann. Im Gegenteil findet eine Verstärkung statt, da die Einteilung der Menschen in Kategorien um eine Dimension erweitert wird.²¹

Die Vernunftidee macht hingegen eine Verbindung mit dem Menschen als No-umenon kenntlich. Wenn an dieser Stelle der Mensch in Bezug auf seinen Zweck beurteilt wird, dann hat dies zur Folge, dass sich dieses Urteil – wie weiter unten genauer dargestellt wird – mit einem Fortschrittsnarrativ verbindet: Denn nur kultivierte Menschen können jene reine Idee haben, die notwendig ist, um ein solches Urteil fällen zu können. Auch in diesem Urteil findet eine Verbindung des ästhetischen Urteils mit einer anderen Betrachtungsart statt. Kant äussert sich jedoch nicht deutlich, in welchem Verhältnis diese beiden Aspekte stehen, sodass es eher naheliegend zu sein scheint, dass sich das moralische vom ästhetischen Urteil nicht klar trennen lässt, sondern mit diesem vermengt.

Zudem lässt sich vermuten, dass dieses ästhetische Urteil zu vergessen beginnt, dass jede Beurteilung eines Objekts als schön eigentlich eine Verwechslung bedeutet. Wie oben ausgeführt, sind ästhetische Urteile in diesem Sinne immer ein uneigentlicher Sprachgebrauch, da dem Objekt eine Eigenschaft zugeschrieben wird, die jedoch auf der Urteilskraft des anschauenden Menschen beruht und damit eigentlich nicht dem beurteilten Objekt selbst zukommt. Doch an dieser Stelle scheint sich dieser metaphorische Sprachgebrauch der Grenze anzunähern. Dem beurteilten Objekt wird nicht eine Zweckmässigkeit, sondern ein Zweck zugeschrieben, der durch ein Wesen, das seinerseits sich Zwecke setzen kann, erkannt und dargestellt werden kann. Hier steht der Anspruch auf einen eigentlichen Sprachgebrauch im Raum, wenn Kant behauptet, dass bestimmte Menschen (mit den richtigen Ideen) erkennen könnten, dass ein Ausdruck bei anderen Menschen als Erscheinung des Moralischen beurteilt werden müsse. Das Urteil beansprucht hier nicht nur den Status einer subjektiven, sondern auch einer objektiven

20 In Paragraf 48 ergänzt Kant noch ein Beispiel, in dem nun das Geschlecht berücksichtigt wird. Das Urteil ›Das ist ein schönes Weib‹ bedeutet somit: »[D]ie Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Bau schön vor« (B: 189/A: 187). Auch hier findet eine Engführung der Zweckmässigkeit mit der Fortpflanzungsfähigkeit statt, wie dies bereits anhand der Blume weiter oben aufgegriffen wurde. Hier wird dieser Zweck zudem nur der Frau zugeschrieben.

21 Interessant ist, dass Kant an dieser Stelle eine Kategorisierung von Menschen vornimmt, die in der *teleologischen Urteilskraft* meines Wissens nicht weiter aufgegriffen wird.

Zweckmässigkeit, insofern es um das Moralische geht. Dieses Urteil in seiner Exklusivität erhält seine Allgemeingültigkeit nicht über einen Austausch mit anderen Standpunkten, sondern durch seinen Bezug auf diese objektive Eigenschaft.

Die Formen der Verbindung zwischen Ästhetik und Vernunft haben also zur Folge, dass sich das ästhetische Urteil entweder einem vorhergehenden Urteil unterordnet oder eine Einschränkung stattfindet, wer von Kant als fähig beurteilt wird, ein Urteil zu fällen, in dem die Vernunft im Schönen sichtbar wird. In beiden Momenten findet keine Erweiterung der Denkart statt. Es finden sich in der *Kritik der Urteilskraft* jedoch weitere, zu einem späteren Zeitpunkt verfasste Stellen, in denen eine andere Art Verbindung des Schönen mit dem Guten hergestellt wird. Auf der Grundlage dieser Ausführungen wird es möglich zu verdeutlichen, inwiefern ästhetische Urteile eine ethische Erweiterung erfahren können, die gerade auch für eine dekoloniale Reformulierung des Sensus communis wichtig ist.

In der Dialektik und insbesondere im Paragraphen 59 bezeichnet Kant das Schöne als Symbol für das Moralische. Er vollzieht damit eine explizite Sprachreflexion, indem er den Begriff des Symbols aufgreift und als »symbolische Hypotypose« (ebd. B: 255/A: 251) erörtert, das heisst als »Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann« (ebd. B: 257/A: 254). Wenn also das Schöne und das Gute in einem Verhältnis der Symbolisierung stehen, bedeutet dies, dass das Schöne zwar das Gute nicht direkt ausdrücken oder darstellen kann, aber in einem Verhältnis der Analogie zu ihm stehen kann. Das Schöne wird dabei zu einem intuitiven Ausdruck für eine unbestimmte, übersinnliche Vernunftidee. Das Gute kann so indirekt, vermittelt durch diese Analogie, in der Reflexion über das Schöne Berücksichtigung finden. Mit dieser Formulierung verschiebt Kant die Begründung des Anspruchs des ästhetischen Urteils auf Allgemeinheit, da er nun diesen Bezug auf das Sittliche als Grundlage dafür sieht, dass das Schöne einen Anspruch auf die Beistimmung jedes anderen stellen kann. Er betrachtet nicht mehr die Harmonie der Gemütskräfte als Grundlage dafür. Nur insofern das Schöne als Symbol für das Gute steht, bezieht es sich auf das Intelligible, nur durch den Bezug auf das Intelligible kann der Anspruch entstehen, dass andere dem Urteil zustimmen (vgl. ebd. B: 258/A: 255).

Diese Beziehung des Ästhetischen zur Vernunft erweist sich als eine Formulierung, die im Gegensatz zum Konzept der Vernunftidee den sprachtheoretischen Rahmen nicht verlässt, sondern im Gegenteil noch vertieft. Die Verwechslung, die in jedem ästhetischen Urteil stattfindet, erhält hier eine weitere Dimension, da in der Verwechslung, durch die ein Gegenstand als schön beurteilt wird, dieses Schöne als unbestimmter Ausdruck des Guten verstanden wird. Dennoch mündet dieser Ansatz in keine Heteronomie des Ästhetischen, da das ästhetische Urteil nicht durch den Bezug auf die Vernunft durch Vorannahmen eingrenzt oder

vorstrukturiert wird. Zudem ist diese Formulierung im engeren Sinne auch nicht mit einem Fortschrittsnarrativ verbunden, da keine bestimmten Ideen als Bedingung vorausgesetzt werden, um eine ethische Dimension überhaupt erkennen zu können. Stattdessen erweitert sich hier die Bedeutungskraft des Schönen um die Dimension des Ethischen.

Noch deutlicher lässt sich diese Erweiterung fassen, nimmt man Ausschnitte aus der Geniediskussion dazu (vgl. Paragraphen 46-50).²² Wie Zammito (1992: 35ff.) darlegt, war Kant diesem Begriff gegenüber eher skeptisch eingestellt, da er von Herder und Hamann, wichtigen Vertretern der Sturm-und-Drang-Bewegung, geprägt worden ist und in den Augen Kants in gefährlicher Weise verwendet wurde. Dennoch greift Kant in der späteren Phase der Ausarbeitung der *Kritik der Urteilskraft* den Begriff auf und integriert ihn in sein Verständnis der ästhetischen Urteilskraft. Mit dem Begriff geht es Kant zwar hauptsächlich um die Hervorbringung schöner Gegenstände, jedoch hat dies zugleich Konsequenzen für die Rezeption von Kunstwerken. Wichtig für sein Verständnis von Genie ist dabei, dass eine »andere Natur« (KdU B: 193/A: 190) erschaffen werden kann. Zwar sind die Stoffe der Natur entnommen und unterliegen den Naturgesetzen, so wie die menschliche Handlung sich an den Gesetzen der Freiheit orientiert, doch in der Schaffung von Kunst eröffnet sich ein Bereich, der weder durch die einen noch die anderen Gesetze bestimmt ist. Oder wie Kneller es auf den Punkt bringt: »As natural physical beings we are bound by the laws of nature, as moral agents by the law of practical reason, but as imaginative creatures we are constrained by neither and thus have creative power« (Kneller 2003: 189). In der Deduktion (vgl. Paragraph 49), schreibt Kant zur Dichtkunst:

»Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft unterlegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert: so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann.« (KdU B: 194f./A: 192)

Durch die kunstvolle Verwendung von Begriffen können Ideen angesprochen werden. Dadurch verbindet sich »mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist« (ebd. B: 197/A: 195) und die engere Bedeutung von Begriffen wird ausgeweitet. So können beispielsweise religiöse und rationale Ideen aufgerufen werden (vgl. Zammito 1992: 287 und 289f.). Ideen können nicht direkt ausgedrückt, aber durchaus angedeutet

22 Der Fokus liegt in den folgenden Ausführungen auf der Verbindung des Schönen mit Ideen; es geht mir also nicht um eine umfassende Diskussion des Genies bei Kant.

werden, da die »Vorstellungen der Einbildungskraft [...] mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist« (KdU B: 197/A: 195), dass es keine engere oder gar zwingende Beziehung zwischen den Begriffen und den darüber hinausgehenden Ideen gibt. In diesem freien Spiel ist es möglich, dass sich eine neue Regel eröffnet, »die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können« (ebd. B: 199/A: 196).

Kneller (2003: 189f.) sieht in diesem Verständnis von Genie und der Fähigkeit, eine andere Natur zu erschaffen, einen Bereich umrissen, in dem es möglich ist, dass sich moralische Ideen in den Handlungen der Menschen ausdrücken. Durch diesen Geniebegriff wird die Lücke zwischen den moralischen Gesetzen und den Regeln der Natur überbrückt, da die Handlungen der Menschen nicht nur den Naturgesetzen folgen, sondern darüber hinaus eine Anordnung von Dingen erstellen können, die nur dann erfassbar ist, wenn sie in Beziehung zu Ideen gebracht wird. Die Menschen erscheinen hier als Erschaffende ihrer Welt, sie können die physische und soziale Ordnung, von der sie Teil sind, zumindest zum Teil neu arrangieren.²³

Verbindet man dies nun mit der obigen Diskussion zum Sensus communis, wird deutlich, dass das Schöne als Symbol des Moralischen eine Erweiterung des Sensus communis darstellt. Die Erweiterung der Denkart wird nun nicht mehr nur extensiv (an der Stelle jedes anderen zu denken) gefasst, sondern das ästhetische Urteil selbst erweitert sich um eine neue Dimension. Dies findet dadurch statt, dass im ästhetischen Urteil eine Verbindung mit Ideen gesehen wird, die über das Ästhetische hinaus in den Bereich des Ethischen (oder auch Religiösen) reichen. Dadurch erhält der Austausch über konkrete Kunstwerke als Symbole eine tiefere Bedeutung, da es in dieser Diskussion nicht nur um das konkrete Kunstobjekt, sondern um ein dahinter liegendes Werteverständnis geht. Diese weitergehende Bedeutung fasst Kant jedoch als unnennbar, das heisst, die angedeuteten Ideen sind nicht vollständig auf einen Begriff zu bringen oder in einem Objekt ausdrückbar. Damit bleibt ein negativer Aspekt erhalten, der immer von neuem Antrieb geben kann, zu einem Kunstprodukt mehr zu denken, zugleich jedoch die Offenheit und letztliche Unbestimmtheit zu akzeptieren. Mit dieser Erweiterung erweist sich die Ästhetik als zentraler Ort, an dem eine Auseinandersetzung mit moralischen Ideen stattfinden kann.

Eine solche Auseinandersetzung kann jedoch nicht nur als Prozess gesehen werden, der innerhalb eines einzelnen Subjekts abläuft, sondern auch als ein intersubjektives Streiten. In der Bestimmung des Sensus communis hat Kant betont,

23 Kneller (2003: 192) sieht im Paragrafen 17 eine von Kant nicht genutzte Möglichkeit, die sinnlichen und moralischen Aspekte der menschlichen Natur (und die soziale Dimension der Moralität) in die Einbildungskraft zu integrieren und damit eine moralische Gesellschaft zur Darstellung zu bringen.

dass es sich um einen rein gedanklichen Akt handelt, wenn man sich in die Position eines jeden anderen versetzt. Zhouhuang (2016: 120) verwendet diesbezüglich den Ausdruck »intrasubjektiv«, der vom »intersubjektiven« Austausch unterschieden wird. In den Ausführungen Kants zur Auseinandersetzung mit ästhetischen Urteilen kommt nun eine empirische Dimension dazu, das heisst, zur Reflexion, durch welche ein ästhetisches Urteil getroffen wird, tritt der Austausch über dieses Urteil dazu und damit ein intersubjektives Moment. Kant erachtet diesen Austausch als nachträgliches Element, das für die Bestimmung des *Sensus communis* nicht zentral ist.

In dieser intersubjektiven Hinsicht wird der *Sensus communis* von Kant als Prozess gedacht, der nicht immer harmonisch ablaufen muss. Kant selbst diskutiert dies als Streiten um ästhetische Urteile. Unter welchen Bedingungen dieses Streiten überhaupt möglich ist, erörtert er im Abschnitt zur Antinomie des Geschmacks und bringt damit eine grundsätzliche Positionierung des *Sensus communis* nochmals auf den Punkt. So erläutert er, dass es auf der einen Seite einen Anspruch auf die allgemeine Einstimmung jedes anderen im Geschmacksurteil brauche, weil sonst das Urteil Privatsache bleiben würde. Auf der anderen Seite sei das Geschmacksurteil kein bestimmendes Urteil, in dem Begriffe notwendig auf Konkretes bezogen werden müssen. Das ästhetische Urteil befinde sich sozusagen dazwischen, und gerade deshalb dürfe mit Recht um diese Urteile gestritten werden:

»Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muß Hoffnung sein, unter einander überein zu kommen: mithin muß man auf Gründe des Urteils, die nicht bloß Privatgültigkeit haben und also nicht bloß subjektiv sind, rechnen können; welchem gleichwohl jener Grundsatz: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, gerade entgegen ist.« (KdU B: 233/A: 230)

Fasst man das ethische Moment im *Sensus communis* nicht als der Gemeinschaft vorgängiges Kriterium, so kann die Vernunft weder als Ausgangspunkt für das Streiten gesehen noch eingeklagt werden, dass jemand der Vernunft widerspricht. Insofern der *Sensus communis* im Prozess dennoch einen Bezug auf Vernunft in sich birgt, kann der Anspruch erhoben werden, dass andere Positionen grundsätzlich nachvollziehbar sind und deswegen auch die Aufforderung rechtfertigen, diese nachzuvollziehen. Dies beinhaltet, dass das Streiten letztlich auch ein Streiten um die Vernunft selbst mit sich bringen kann, bei dem die Grenzen der eigenen Vernunft thematisiert und kritisch hinterfragt werden. In dekolonisierender Hinsicht ist dieser Punkt zentral, da Positionen am Rande in den kantischen Schriften gerade auch dadurch gekennzeichnet sind, dass Menschen in Bezug auf die Entwicklung der Vernunft als rückständig und damit randständig deklariert werden, wie meine Lektüre der *Beobachtungen*, der Rassentheorien und der Geschichtsphilosophie deutlich gemacht hat.

Der Sensus communis kann reformuliert werden als Aufforderung, auch an dieser Grenze zu denken. Dieser Art der Selbstkritik ist es zwar möglich, an die Grenze dieses Denkens zu gehen, ein Überschreiten der Grenze ist jedoch nicht möglich. Denn wenn die intrasubjektive Übereinstimmung der Erkenntniskräfte als konstituierendes Merkmal für eine ästhetische Beurteilung vor dem intrasubjektiven Austausch vorrangig gesetzt wird oder gar die einzige Grundlage für das ästhetische Urteil bildet, bleibt das Verstehen stets an die eigene Vernunft zurückgebunden. Aus dieser Position können zwar die Grenzen der Vernunft abgetastet werden, es bleibt jedoch unmöglich, sich eine andere Vernunft vorstellen zu können. Gerade vor dem kolonialen Hintergrund – zu Kants Zeit war es eine fortlaufende Expansion Europas – bedarf der Sensus communis des grundlegenden Einbezugs des intersubjektiven Austausches, womit erst Platz geschaffen werden kann für ein anderes Denken und eine andere Vernunft, die vielleicht von der *Kritik der Urteilskraft* her nicht denkbar ist, aber dennoch existiert. Erst dann kann auch ein radikales Streiten um diese Vernunft überhaupt einsetzen, das dennoch von der Idee geleitet ist, dass eine allgemeine Übereinstimmung möglich ist. In dekolonisierender Hinsicht wäre es deshalb zentral, die intersubjektive Ebene enger mit der intrasubjektiven Ebene in Verbindung zu bringen und insbesondere denkbar zu machen, dass der empirische Austausch eine Wirkung auf die intrasubjektive Übereinstimmung der Gemütskräfte entfalten kann.²⁴

Setzt man das Streiten zentral für die Bestimmung des Sensus communis, wird auch deutlicher, worin das politische Potenzial besteht. *Politisch* kann in dieser Hinsicht die gesellschaftliche Auseinandersetzung um Ideen meinen, die nicht nur den Blick auf die Vergangenheit prägen, sondern die auch die Grundlage für eine mögliche Gestaltung der Zukunft bilden. Politische Handlungen bestehen in diesem Sinne als Vorstellungen, die ästhetisch gedacht, als kreativer Akt bezeichnet werden können, durch den neue Regeln entstehen können und in dem eine andere Natur denkbar gemacht wird. Natur wird hier nicht mehr nur durch den theoretischen Blick als mechanische Natur verstanden, sondern meint vielmehr jenen Bereich, in dem das menschliche Handeln eine Welt erschafft, die uns dennoch als Natur gegenübertritt. Diese Natur kann nur durch eine Perspektive erfasst werden, die nach Zwecken und damit nach den dahinter liegenden Ideen fragt.

5.3.3 Das Fortschrittsnarrativ in der empirischen Entwicklung des Schönen

Zuletzt soll weiter ausgeführt werden, inwiefern Kants Ästhetik eine Verbindung mit einem Fortschrittsnarrativ eingeht. Dies wird besonders deutlich in der Skizze der empirischen Seite der Ästhetik. Die Zustimmung möglichst vieler Menschen (»die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker« [KdU B: 53/A: 53]) zu

24 Vgl. dazu auch der Text von Hicks (2012).

einem Geschmacksurteil ist nach Kant ein empirisches Kriterium, das für die Bestimmung des Schönen nicht begründend sein kann. Dennoch erwähnt er auch hier, dass es einen »tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen [gibt], unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden« (ebd. B: 53/A: 53). Es gibt nach Kant ein Urbild, eine Idee des Geschmackes, und dieses ist in jeder Person angelegt, jedoch muss jede einzelne Person es selbst hervorbringen. Das Urteil über das Schöne ist demnach mit einer Logik verflochten, die eine bestimmte Veranlagung in allen Menschen voraussetzt und damit verbunden eine Entwicklung oder Entfaltung dieser Idee verzeichnet. In der Deduktion des ästhetischen Urteils kommt Kant weiter auf diese empirische Entwicklung der Ästhetik zu sprechen: »[N]ur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (Anfang der Zivilisierung)« (ebd. B: 163/A: 161). Erst durch die Gesellschaft wird die natürliche »Anlage« entwickelt. Kant beschreibt die erforderlichen Etappen dieser Zivilisierung: So fängt es an mit »Reizen, z.B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Karaiern und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Kanots, Kleidern, u.s.w.)« (ebd. B: 163/A: 161). Auf dem höchsten Punkt der Zivilisierung entsteht dann ein Hauptwerk aus der verfeinerten Neigung. Dieser Fortschritt lässt nach Kant einen Übergang vom Sinnengenuss zum Sittengefühl erkennen (vgl. ebd. B: 164/A: 162). Es besteht jedoch die Gefahr, dass das Schöne sich mit Neigungen und Leidenschaften verbindet und damit wäre der Übergang zum Guten »nur sehr zweideutig« (ebd. B: 165/A: 163). Die Entwicklung des Geschmacks in seiner Reinheit kann jedoch das Gute befördern.

In dekolonisierender Hinsicht stellt das Fortschrittsnarrativ eine Einschränkung des Streitens um das Schöne dar, da es in diesem Modell Äusserungen und Urteile über das Schöne gibt, die mehr, weniger oder kaum in Verbindung mit dem Guten stehen. Durch das Etablieren eines Anachronismus wird eine theoretische Kluft erschaffen zwischen unterschiedlichen Kunstäusserungen, wodurch das Streiten unrechtmässig eingegrenzt wird. Zudem wird deutlich, dass Kant hier eine Position einnimmt, die ich in Bezug auf die Normalideen umrissen und kritisiert habe: Sein Urteil zeigt, dass er sich in der Lage fühlt, unterschiedliche Äusserungen als mehr oder weniger sittlich zu deklarieren. Er ist in der Lage zu erkennen, wann ein Phänomen sittliche Züge andeutet. Damit verortet er sich in einer bestimmten, »zivilisierten« Kultur, deren Vormacht er im Urteil behauptet. In Bezug auf das Erhabene wird dieser Anspruch der Überlegenheit noch deutlicher.

Während ich also im Sensus communis nach einigen Modifikationen durchaus einen Anknüpfungspunkt für eine dekolonisierende und dekoloniale Philosophie sehe, geht es im Folgenden um eine problematisierende Lektüre des Erhabenen. Im Erhabenen findet eine engere Verbindung des ästhetischen Urteils mit der Entwicklung von Kultur statt, die sich der Öffnung hin zu einer anderen Philosophie

verschliesst. Darüber hinaus beginnt hier die kritische Philosophie, sich selbst zu vergewissern und sich als einzig legitime Philosophie auszuzeichnen. Diese Selbstlegitimierung wird jedoch erst in Bezug auf die *teleologische Urteilskraft* umfassender thematisiert werden.

5.4 Das Erhabene

Das Urteil über das Schöne wird von Kant als eine ruhige Kontemplation der Erkenntniskräfte beschrieben, durch die die Lebenskräfte angeregt und zum Verweilen eingeladen werden. Die Erfahrung des Erhabenen ist demgegenüber dramatischer, was auch damit zusammenhängt, dass weniger der Verstand als vielmehr die Vernunft im Urteil involviert ist. Dies bedeutet, dass es im Erhabenen um den Anspruch der Vernunft auf Totalität und Unbegrenztheit geht. Lyotard (1993: 68f.) fasst dies in dramatische Worte, wenn er die erhabene Gewalt als einen Blitzschlag beschreibt, durch den das Denken mit sich selbst kurzgeschlossen werde. »Die Natur, oder was davon übrigbleibt, die Quantität, dient nur als Wackelkontakt, von dem aus der Funke überspringt. Die teleologische Maschine explodiert.« (Ebd.: 68) Während das Schöne zur Aufklärung beigetragen habe, ist das Erhabene »ein plötzliches Glühen ohne Zukunft« (ebd.), in dem das Denken von sich selbst mitgerissen wird.

»Die Einbildungskraft tut sich an der Grenze dessen, was sie darstellen kann, Gewalt an um zumindest darzustellen, daß sie nicht mehr darstellen kann; und die Vernunft versucht unvernünftigerweise ihrerseits, das Verbot, das sie sich auferlegt und das im eigentlichen Sinne kritisch ist, zu verletzen.« (Ebd.)

Dadurch fordert das Denken seine eigene Endlichkeit heraus. Das erhabene Gefühl ist damit, so Lyotard weiter, »das Einbrechen des dumpfen Begehrens nach Grenzenlosigkeit in und für das Denken« (ebd.: 69). Kant selbst beschreibt das Erhabene als Klimax, als eine »augenblickliche Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkern Ergießung derselben [...], mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft« (KdU B: 75/A: 74). Beim Erhabenen kommt also ein negatives Moment dazu: die Unlust, während beim Schönen ein positives und gleichmässiges Lustgefühl involviert ist. Diese Unlust ist damit verbunden, dass es Momente der Zweckwidrigkeit gibt. Ein Beispiel, das Kant gibt, dreht sich – vielleicht nicht ganz zufällig – um den Ozean: Dieser könne nicht unmittelbar erhaben genannt werden, er sei grässlich,

»und man muß das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist, indem das Gemüt die Sinnlichkeit verlassen und sich mit Ideen,

die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird« (KdU B: 77/A: 76).

Was Kant genau impliziert, wenn er sagt, dass das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt sein muss, wird weiter unten detailliert erörtert. Das Zitat verdeutlicht jedoch, dass ein bestimmter Anblick dazu anregt, sich mit Ideen zu beschäftigen, die so in der Natur nicht angetroffen werden können.

Kant unterscheidet zwischen dem Mathematisch-Erhabenen und dem Dynamisch-Erhabenen. In der Analytik bestimmt er das Mathematisch-Erhabene als das, »was über alle Vergleichung groß ist« (ebd. B: 81/A: 80), und meint damit eine Grösse, die nicht darüber erkannt werden kann, dass sie mit anderen Grössen verglichen wird. Für das, was wir in dieser Art als gross bezeichnen, gibt es »keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern bloß in ihm [...]. Es ist eine Grösse, die bloß sich selber gleich ist« (ebd. B: 84/A: 83). Das Erhabene ist also nicht in den Dingen der Natur zu finden, sondern in unseren Ideen. Das heisst, dass durch ein Ding der Sinnenwelt eine »Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens« (ebd. B: 85/A: 84) in uns hervorgerufen wird.

Es gibt also eine Wahrnehmung der Unangemessenheit des sinnlichen Massstabes zur Grössenschätzung der Vernunft und hiermit verbunden eine Unlust. Durch diese Unlust wird zugleich eine übersinnliche Bestimmung in uns rege und damit auch Lust, die damit verbunden ist, dass wir jeden Massstab der Sinnlichkeit den Ideen des Verstandes gegenüber unangemessen finden. In gewissem Sinne befinden sich die Sinnlichkeit und die Vernunft in einem Widerstreit, in dessen Verlauf die Vernunft auf die Beschränktheit der Sinnlichkeit hinweist:

»Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen; und, was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetz zusammen.« (Ebd. B: 97f./A: 96f.)

Doch die Vernunft kann diese Einschätzung nur vornehmen, weil sie durch die Sinnlichkeit angeregt wird. Im Gemüt wird die Stimme der Vernunft geweckt, die nicht nur eine Addition, sondern eine

»[...] Zusammenfassung in eine Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verfllossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich *dasselbe* (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken« (ebd. B: 91f./A: 90f.).

Dadurch zeigt das Gemüt, dass es die Sinne übertreffen kann, indem es der Welt eine Idee des Noumenon unterlegt (vgl. ebd.). Zugleich regt sich die übersinnliche

Bestimmung in uns, die Einsicht in unsere subjektive Zweckmässigkeit, die Kant mit dem Gefühl der Achtung identifiziert. Diese Achtung für uns selbst wird auf das Objekt der Natur übertragen:

»Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmungen unserer Erkenntnisvermögen über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.« (Ebd. B: 97/A: 96)

Im Urteil des Erhabenen findet sich ein Bezug zur Bestimmung der Menschen, das heisst ein Bezug darauf, dass die Menschen durch ihre Vernunft Endzwecke sind. Diese moralische Grundlage bleibt im ästhetischen Urteil jedoch dunkel (vgl. ebd. B: 154/A: 152), da Ideen nicht dargestellt werden können, wie bereits in Bezug auf das Schöne ausgeführt wurde. In der Natur, die uns als Erscheinung in Raum und Zeit zugänglich ist, kann kein Unbedingtes erscheinen. Durch den Anblick von etwas Erhabenem findet jedoch eine Verknüpfung mit einer Idee des Übersinnlichen statt, indem das Übersinnliche hinzugedacht wird. Durch diese Idee wird die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze hin erweitert, indem das Erhabene als subjektiv-zweckmässig beurteilt wird (vgl. ebd. B: 115f./A: 114f.).

Beim Dynamisch-Erhabenen kommt ein Moment der Macht dazu. Kant fokussiert hier auf die Natur als eine Macht, die wir fürchten und die unsere Ohnmacht zu erkennen gibt. Zugleich entdecken wir jedoch durch diese Erfahrung, dass wir unabhängig von der Natur sind: »worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste« (ebd. B: 105/A: 103f.). Beim Dynamisch-Erhabenen fühlt das Gemüt die eigene Überlegenheit über die Natur.

Aus feministischer Sicht wurde diese Überlegenheit kritisiert und deren geschlechtliche Konnotation herausgearbeitet. So zeigt Klinger (1997) auf, wie der Widerstand gegen die Natur oder gar die Beherrschung der Natur mit Männlichkeit assoziiert ist – was insbesondere mit Bezug auf die *Beobachtungen* ein naheliegender Schluss ist, wo das Erhabene explizit mit dem Männlichen und das Schöne mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht wird. Deutlich wird die geschlechtliche Konnotation in der *Kritik der Urteilskraft* auch durch Lyotards Reformulierung des Erhabenen, das er in ein Familiendrama ummünzt: Er personifiziert die Vorstellungskraft als Mutter, die Vernunft als Vater. Beide bringen das Erhabene als Kind hervor (vgl. Lyotard 1993: 200ff.). Klinger greift diese Interpretation auf und stellt fest, Lyotard zeige damit zwar auf, wie der Geschlechtersymbolismus in Kants Urteilskraft wirkmächtig sei, jedoch distanzieren er sich an keiner Stelle davon. Statt-

dessen sieht Klinger bei diesem Denker der Postmoderne die sexistische Spur sogar noch verstärkt und übertrieben. Dieser Einschätzung stimme ich zu, jedoch blendet die Diskussion einen zentralen Aspekt aus, und zwar die Rolle der Kultur.²⁵

Durch den Anblick der machtvollen Natur entdecken wir also nicht nur unsere Abhängigkeit von der Natur, sondern auch die Kraft, die es uns ermöglicht, ihr zu widerstehen. Diese Kraft nennt Kant eine Bestimmung unseres Vermögens, eine ›Anlage‹ in unserer Natur, deren Entwicklung und Übung jedoch uns selbst überlassen ist:

»Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der größten Bewunderung ist? Ein Mensch der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Überlegung rüstig zu Werke geht. Auch im allersittesteten Zustand bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur daß man noch dazu verlangt, daß er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmut, Mitleid, und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigne Person bewei- se: eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüts durch Gefahr erkannt wird.« (KdU B: 106/A: 105)

Kant skizziert in dieser Passage eine Begegnung zwischen einer ›Wilden‹ und einem Krieger, welche im Angesicht einer Gefahr standhält und damit die eigene Erhabenheit erkennt. Dass dabei die beobachtende Person als ›wild‹ bezeichnet wird, ist kein Zufall. In der Diskussion, welche Allgemeingültigkeit diesem Urteil zugesprochen werden kann, bemerkt Kant:

»[...] aber mit unserm Urteile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei andern versprechen. Denn es scheint eine bei weitem größerer Kultur, nicht bloß der ästhetischen Urteilskraft, sondern auch der Erkenntnisvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu sein, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urteil fällen zu können.« (Ebd. B: 110/A: 109) Und weiter: »In der Tat wird ohne Entwicklung sittlicher Ideen das, was wir, durch Kultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen.« (Ebd. B: 110f./A: 109)

Kant verdeutlicht, das Erhabene könne nur erfahren werden, wenn bereits eine bestimmte Entwicklung sittlicher Ideen in der Gesellschaft stattgefunden habe. Eine solche Entwicklung setzt er bei ›Wilden‹ oder ›rohen Menschen‹ gerade nicht voraus. Sie haben somit zum Erhabenen nur indirekt Zugang, durch Beobachtung einer Person, die ihrerseits das Erhabene erfährt. Diese Beobachtung lässt dennoch

25 So erwähnt Klinger (1997: 208) in ihrem Text zwar ›Wilde‹ und Kinder, unterstellt jedoch, diese könnten gleich wie das Weibliche mit der Natur identifiziert werden. Eine genauere Rückbindung an den kantischen Text fehlt jedoch.

ein Gefühl anklingen, da es eine Grundlage in der menschlichen Natur gibt, die hier angesprochen wird:

»Darum aber, weil das Urteil über das Erhabene der Natur Kultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es doch dadurch nicht eben von der Kultur zuerst erzeugt, und etwa bloß konventionmäßig in der Gesellschaft eingeführt; sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d.i. zu dem moralischen.« (Ebd. B: 111f./A: 110)

Wenn also Menschen mit dem Urteil über das Erhabene nicht übereinstimmen, wird dies durch die Markierung ›wild‹ und ›roh‹ nicht als eine Infragestellung des Urteils angesehen, vielmehr wird daraus ein Entwicklungspotenzial abgeleitet respektive ein *Noch-nicht-Zustand*, der dadurch postuliert werden kann, weil eine gemeinsame ›Anlage‹ unterstellt wird. Hall (1997: 267) erkennt hier jenen Mythos, durch den die Kolonisierung als zivilisierende Mission gekennzeichnet werde. Kants Krieger sei der Inbegriff des zivilisierten Mannes, der den ›Wilden‹ Gesetze, Moralität und Wissenschaft bringe und von den ›Wilden‹ respektiert werden wolle, da er – aus seiner Sicht – Verbesserungen für diese eroberte Welt bringe.

Spivak (1999: 12ff.) zweifelt jedoch auch an diesem grundsätzlich möglichen Einbezug der ›Wilden‹ und argumentiert, es sei nicht möglich, in dieser Kultur kultiviert zu werden, wenn man ihr natürlicherweise fremd sei. Sei man als ein ›roher Mensch‹ nicht durch diese – bestimmte, aber laut Kant einzig mögliche – Kultur vorbereitet, erscheine einem das Erhabene als furchtbar. Demgegenüber bereite die ›richtige‹ Kultur darauf vor, eine Naturerfahrung fälschlicherweise als erhaben zu benennen, womit eine Fehllektüre vorgenommen werde. Damit zielt Spivak auf die grundlegende Operation der reflexiven Urteilskraft, nämlich die Verwechslung. Sie erwähnt, *Subreption* könne übersetzt werden mit Erschleichung, womit deutlich werde, dass die Übertragung des Übersinnlichen eigentlich unrechtmässig sei und eine Unreinheit der Philosophie darstelle (vgl. dazu auch Lyotard 1993: 84). Diese Erschleichung nimmt jedoch eine Funktion ein, die Kant in der *teleologischen Urteilskraft* als heilsame Illusion bezeichnet. Spivak vermutet, dass sich aus dieser Illusion ideologische Konsequenzen ergeben würden, und zwar sieht sie hier die Überzeugung am Werk, dass die kulturelle Mission des Imperialismus zwar unbedingt unternommen werden müsse, aber gleichzeitig nie wirklich erfolgreich sein könne.

Diese Interpretationsansätze verdeutlichen, dass d_er ›Wilde‹ die menschliche Verkörperung der Natur bezeichnet. Wenn im Erhabenen ein Widerstand gegen die Natur und damit auch eine Beherrschung von Naturkräften imaginiert wird, dann richtet sich diese Beherrschung in gewissem Sinne auch gegen d_en ›Wilden‹, da seine Beurteilung der Situation mit der Beurteilung durch die ›zivilisier-

te Person nicht gleichgesetzt wird: »Hierauf gründet sich nun die Notwendigkeit der Beistimmung des Urteils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschließen.« (Ebd. B: 112/A: 110) Im Gegensatz zum Urteil über das Schöne gibt es in Bezug auf das Erhabene kein Ansinnen auf Zustimmung, sondern eine Notwendigkeit der Zustimmung anderer. Das Urteil unterliegt nicht dem gleichen Aushandlungsprozess wie das Urteil über das Schöne, wie Lyotard festhält: »Es gibt keinen erhabenen »sensus communis«, weil das Erhabene der Vermittlung des moralischen Gefühls bedarf und dieses ein subjektiv a priori gefühlter Begriff der Vernunft (die Freiheit als absolute Kausalität) ist.« (Lyotard 1993: 251) Weil das Erhabene sich letztlich auf moralische Ideen bezieht, liegt die Allgemeinheit des Urteils in diesem Bezug begründet und muss nicht durch einen Sensus communis überprüft werden. Dennoch gibt es eine Forderung nach Mitteilung. Diese entstammt jedoch nicht der Urteilskraft und ist damit auch nicht mit dem Urteil intrinsisch verbunden, sondern entspringt aus dem Bezug zur praktischen Vernunft (vgl. ebd.: 254). Die Forderung umfasst dadurch auch nicht jeden Aspekt, den das Erhabene ausmacht, da nur ein Teil des Urteils in der Form der Analogie in Beziehung zur Achtung (dem moralischen Gefühl) steht. Das zweckwidrige Moment im Erhabenen, das Gefühle wie Entsetzen auslöst, untersteht nicht dieser Forderung nach Mitteilung. Damit macht Lyotard deutlich, dass die Mitteilung des Gefühls einen anderen Status einnimmt als in Bezug auf das Schöne.

So geht es beim Erhabenen also nicht mehr um eine erweiterte Denkart, vielmehr beansprucht dieses Urteil, das einzig legitime zu sein. Und diese Legitimität ist intrinsisch mit dem Urteil verbunden. Im Abschnitt zur Deduktion schreibt Kant, die Analytik sei zugleich die Deduktion des Erhabenen, das heisst, die Rechtmässigkeit des Urteils könne nicht in Bezug auf das Objekt bestimmt werden (da es sich um eine Übertragung handelt). Die Legitimität wird durch das Subjekt bestimmt, das im Erhabenen »ein zweckmäßiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen« (KdU B: 133/A: 131) findet. Das Gemüt erfährt durch die Erhabenheit seine eigene Bestimmung (vgl. ebd. B: 105/A: 104), wodurch uns bewusst wird, dass wir der *Natur in uns* wie auch *ausser uns* überlegen sind (vgl. ebd. B: 109/A: 108). Es regt sich also eine übersinnliche Bestimmung, die Einsicht gibt in unsere subjektive Zweckmässigkeit. Im Erhabenen erfährt das Denken eine Selbstschätzung der Menschheit in uns (vgl. ebd. B: 228/A: 225). Diese Selbstschätzung der Menschheit erweist sich jedoch in Bezug auf die beobachtende »Wilden«, die dieses Urteil nicht teilt, als ausschliessend. Durch die Figur der beobachtenden »Wilden« wird deutlich, dass sich im Erhabenen die kritische Philosophie selbst affirmiert, indem sie sich gegenüber anderen Weltanschauungen als überlegen deklariert – wobei diese Selbstaffirmation der kritischen Philosophie in der *teleologischen Urteilskraft* noch deutlicher hervortritt, wie das folgende Kapitel darlegen wird. Doch bereits in Bezug auf das Erhabene lässt sich festhalten, dass jegliche andere Beurteilung, beispielsweise jene durch »Wilde«, nicht berücksichtigt werden muss. Und

da sich dieses Urteil – wenn auch nicht direkt – auf die Vernunft bezieht und allen die gleiche ›Anlage‹ zu moralischen Gefühlen unterstellt wird, erscheinen andere Urteile als nicht dieser Analogie fähig und insofern unvernünftig und können somit abgewertet werden. Der Beifall zum Urteil verwandelt sich so in ein Gebot – und d_er ›Wilde‹ darf einzig die Beherrschung und Standhaftigkeit des Kriegers bewundern.

Doch mit dieser Interpretation ist diese Figurenkonstellation noch nicht ausgeschöpft. Auf der Grundlage von Arendts (2015) Interpretation lässt sie sich noch aus einer anderen Perspektive reflektieren und kritisch hinterfragen. So findet sich in anderen kantischen Schriften eine explizite Thematisierung der Rolle de_s Beobachter_s, wobei darin jedoch eine andere, umgekehrte Konnotation vorgenommen wird. So schreibt Kant in *Der Streit der Fakultäten* im zweiten Abschnitt zur Französischen Revolution:

»Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern [...] diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die als keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.« (Streit A: 143f.)

Die Bedeutung der Französischen Revolution wird nach Kant weniger durch jene deutlich, die an dieser Revolution beteiligt sind, als durch die Aufmerksamkeit der Beobachter_. Damit findet die eigentliche Revolution viel eher dadurch statt, dass durch die Ereignisse eine Idee in den Menschen geweckt wurde, die auf der moralischen ›Anlage‹ beruht. Arendt (2015: 74ff.) spitzt dies auf eine starke Entgegensetzung von aktiver Involviertheit und distanzierter Kontemplation zu. Sie betont, dass

»der Zuschauer eine Position hat, die es ihm erlaubt, das Ganze zu sehen; der Handelnde, als Teilnehmer an dem Spiel, muß seine Rolle spielen; er ist per definitionem parteilich. Der Zuschauer ist per definitionem unparteilich; keine Theilnahme, keine Rolle wird ihm zugewiesen. Also ist der Rückzug aus der direkten Theilnehmung auf einen Standpunkt außerhalb des Spiels eine *conditio sine qua non* allen Urtheils.« (Ebd.: 87)

Nach Arendt sind Handelnde insofern nicht autonom, als sie von der Meinung der Zuschauenden abhängen. Den Handelnden sei also wichtig, wie sie wirken und ob sie im Einklang mit dem handeln, was die Zuschauenden von ihnen verlangen. Der Massstab seien die Zuschauenden und dieser Massstab sei autonom (vgl. ebd.). Diese beiden Positionen münden nach Arendt in einen Zusammenstoß von Prinzipien. Kant ist gegen die Revolution, die er als jederzeit illegitim erklärt, da ein Auf-

stand nur im Geheimen, also unter Ausschluss der Öffentlichkeit geplant werden könne, womit ein Aufstand gegen das Prinzip der Publizität verstosse (vgl. ebd.: 77). Dem entgegengesetzt befürwortet Kant jedoch das Resultat der Revolution, wenn er die Rolle de_s Beobachter_s einnimmt. Das Prinzip, nach dem man handelt, schlussfolgert Arendt, stimme in diesem Beispiel also nicht mit dem Prinzip überein, nach dem die Beurteilung vorgenommen werde. In Bezug auf das Erhabene weist Arendt darauf hin, dass die Einsicht der Urteilskraft keine praktischen Folgen für das Handeln habe. Kant erwähnt einen Krieger und nicht etwa einen Staatsmann, den Arendt in diesem Kontext wohl eher erwartet hätte. Sie sieht die Begründung dieser Wahl darin, dass nach Kant Kriege als Vorbereitung für den weltbürgerlichen Frieden dienen können. Dies habe jedoch keine praktischen Folgen für das Handeln, da es nach Kant die Pflicht gebe, keine Kriege zu führen (vgl. ebd.: 84f.).

Es stellt sich die Frage, ob de_m ›Wilden‹ in diesem Sinne die Rolle de_s kontemplativen Beobachter_s zugeschrieben werden kann, und damit die Überlegungen zur Französischen Revolution auf das Erhabene übertragen werden können. Durch eine solche Übertragung erhielte d_er ›Wilde‹ eine viel bedeutendere Rolle. Denn gerade als Beobachter_ von aussen vermag diese Person die Bedeutung der Erfahrung des Erhabenen zu ermessen, mehr als jene Person, der dies widerfährt. D_er Krieger_ wäre letztlich vom Urteil de_s ›Wilden‹ abhängig. Es scheint also, dass mit Arendt eine umgekehrte Konnotation der beiden Positionen möglich ist. Dies trägt jedoch der veränderten Situation der beiden Szenen keine Rechnung. Denn während es nach Kant illegitim ist, einen Aufstand gegen einen bestehenden Staat zu planen, beinhaltet demgegenüber das Standhalten gegenüber der Naturmacht keinen solchen Aspekt der Illegitimität. Darüber hinaus scheint mir auch eine klare Aufteilung zwischen der Position de_s aktiv Handelnden und der Position eine_s passiv Beobachtenden nicht adäquat zu sein.

Die Aufteilung in aktiv und kontemplativ ist in den kantischen Schriften nicht immer gegeben. So wurde im Kapitel 4.5 deutlich, dass im Begriff der Aufklärung sowohl eine Entwicklung der Natur wie auch ein Aufruf zum selbstbestimmten Handeln enthalten ist. Die Fortschrittsgeschichte, die Kant entwirft, wird dadurch zu einem Beitrag zur Beförderung der Aufklärung. Damit enthält die Philosophie durchaus eine praktische Dimension, da die Äusserungen als Handlungen verstanden werden.²⁶ Gerade die *Kritik der Urteilskraft* verdeutlicht dies in den Ausführungen zum kreativen Schaffen und kann in diesem Sinne insgesamt selbst als Hand-

26 Dass diese Bestimmung allgemeiner auf die Aufklärungsphilosophie bezogen werden kann, verdeutlicht Genevieve Lloyd (2013: 13), indem sie Cassirer zitiert: »The epoch of the Enlightenment, he said, ›joined, to a degree scarcely ever achieved before, the critical with the productive function and converted the one directly into the other.‹ Philosophy itself becomes ›practical.«

lung verstanden werden. Der Akt des Beurteilens bedeutet nicht nur, Ereignissen in Bezug auf einen grösseren Zusammenhang Bedeutung zu verleihen, sondern damit verbunden dazu beizutragen, eine andere Realität denkbar zu machen und als erstrebenswert aufzuzeigen.

Dies mag ein Grund dafür sein, warum es in der Szene zum Erhabenen einer radikaleren Aussenposition bedarf als in den Überlegungen zur Französischen Revolution: Insofern das ästhetische Urteil nicht nur eine passive Kontemplation ist, sondern von Kant als Aktivität konzipiert wird, fällt eine klare Unterscheidung in aktiv und passiv weg. Die Trennung in zwei unterschiedliche Positionen kann dadurch nur noch entlang eines Unterschieds in der (noch nicht) erlangten Kultur gezogen werden. Während in Bezug auf die Französische Revolution d_{er} Beobachter die Ereignisse als historische Zeichen deuten kann (vgl. dazu Streit A: 142), entzieht Kant d_{em} ›Wilden‹ die kulturelle Grundlage, die Ereignisse eigenständig mit Bedeutung versehen zu können. Es ist aus dem Blickwinkel der *Kritik der Urteilskraft* nicht möglich, eine Position ausserhalb der kritischen Philosophie einzunehmen. Die *Kritik der Urteilskraft* positioniert sich als machtvolle und ausschliessende Weltsicht.

D_{er} ›Wilde‹ kann von der *Kritik der Urteilskraft* ausgehend höchstens als Anzeichen gelesen werden, also als Erscheinung, die auf etwas Transzendentes, den Rahmen der *Kritik der Urteilskraft* Überschreitendes hindeutet. Er kann jedoch nicht als solches erscheinen. Damit überwiegt ein negativer Charakter dieses Anzeichens, insofern es eine Präsenz anzeigt, die keine Darstellung sein kann (vgl. Lyotard 1993: 172). Auch kann dieses Anzeichen nicht für den Fortschritt der Menschheit stehen, wie Kant dies im zweiten Abschnitt im *Streit der Fakultäten* formuliert, da ein Einbezug dieser Position Kants Vorstellung von Fortschritt grundlegend unterläuft. Vielmehr deutet d_{er} ›Wilde‹ auf die koloniale Verflechtung der modernen Episteme hin und nur ein dekolonial erweitertes reflexives Urteil, wie ich es auf der Grundlage des Sensus communis skizziert habe, kann anfangen, d_{en} ›Wilden‹ als Anzeichen davon zu verstehen.

5.5 Fazit

Im Rahmen des Denkens der Zweckmässigkeit wird das Verständnis von Kritik, das Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* in erster Linie als Einschränkung in negativer Weise bestimmt hat, einer Revision unterworfen. Das Prinzip der Zweckmässigkeit ermöglicht eine Vermittlung zwischen der praktischen Vernunft und dem theoretischen Verstand und damit zwischen dem Noumenon und dem Phaenomenon. Diese Vermittlung überschreitet die in der *Kritik der reinen Vernunft* etablierte Grenze, die sie jedoch zugleich akzeptiert. Dieser Balanceakt gelingt nach Kant

dann, wenn die Urteilskraft als reflektierende verstanden wird, bei der konkrete empirische Beobachtungen und eine Vernunftidee ineinander gespiegelt werden.

Richtet man die Aufmerksamkeit auf das Othering und die Selbstaffirmation, dann erweist sich diese reflektierende Urteilskraft als zutiefst ambivalent. Denn Kant formuliert mit dem *Sensus communis* ein Konzept, das sich aus post_kolonialer und feministischer Sicht durchaus anschlussfähig erweist. Zentral ist dabei, dass dem Subjekt-Objekt-Verhältnis von beobachtender Person und beobachtetem Gegenstand eine weitere Dimension hinzugefügt wird, indem dieses Urteil über das Schöne auf das Urteil anderer bezogen wird. Damit bleibt das Urteil über das Schöne kein individuelles Urteil, sondern ist immer schon ein gemeinschaftliches Urteil. Anschlussfähig für eine feministische und post_koloniale Reflexion erweist sich dieses Konzept deshalb, weil das Urteil durch die Reflexion auf eine Gemeinschaft und durch den Bezug auf eine konkrete empirische Beobachtung an einen Standpunkt gebunden bleibt, der jedoch durch das Urteil wiederum reflektiert wird. Damit bleibt das Urteil grundsätzlich prozesshaft – was auch darin kenntlich wird, dass es zwar allgemeiner werden kann, wenn verschiedene andere Positionen berücksichtigt werden, aber nie allgemein. Denn eine solche Allgemeinheit könnte nur durch die Abstraktion des eigenen Standpunktes erreicht werden, der jedoch eine Bedingung für das Urteil darstellt.

In der Diskussion des *Sensus communis* stand auch die Frage im Zentrum, welche anderen Standpunkte berücksichtigt werden sollten. Hierbei habe ich vorgeschlagen, *andere* mit *subaltern* zu ersetzen, wodurch gerade auch Positionen berücksichtigt werden, die sich am Rande befinden – ohne jedoch diese Positionen zu vereinnahmen. Mit dieser Reformulierung kann der *Sensus communis* im Sinne einer Hegemonieselbstkritik verstanden werden, durch die dazu aufgerufen wird, das Urteil, das von dem eigenen hegemonialen Standpunkt aus getroffen wird, mit dem Urteil zu konfrontieren, das von Subalternen formuliert wird. Diese Hegemonieselbstkritik lässt sich auch auf Kant anwenden. Dadurch wird die Ambivalenz des Denkens der Zweckmässigkeit erkennbar: Denn gerade jenes Denken der Zweckmässigkeit, das Menschen in unterschiedliche Kategorien wie ›Menschenrassen‹ oder Lebensstile einordnet, birgt in sich das Potenzial, diese Einordnung infrage zu stellen und ein Vorgehen zu entwickeln, das dazu aufruft, jene Positionen zu berücksichtigen, die herabgestuft oder ausgelassen wurden.

Des Weiteren lassen sich in der Ausformulierung und Diskussion des ästhetischen Urteils selbst Momente von Othering und Selbstaffirmation feststellen. Wird ein Mensch Objekt eines ästhetischen Urteils, so können andere Perspektiven auf den Menschen mit dem ästhetischen Urteil zusammenfließen. Einerseits kann die Darstellung von Menschen damit einhergehen, dass die Menschen als Teil des Tierreiches gesehen werden und sich ihre Gattung in Gruppen einteilen lässt. Hier baut das ästhetische Urteil auf einer teleologischen Einteilung der Menschen auf und verstärkt somit die Einteilung der Menschen in Gruppen. Kant diskutiert anderer-

seits die Vorstellung, der Mensch sei ein zur Autonomie fähiges Wesen. Das Othering findet sich dabei in der Vorstellung, dass die beurteilende Person diese Ideen der Sittlichkeit teilt und im dargestellten Gegenüber zu erkennen vermag. Diese Vorstellung des Ausdrucks sittlicher Ideen in der Darstellung von Menschen ist nicht zuletzt deshalb problematisch, weil Kant das Erlangen von sittlichen Ideen als Resultat eines kulturellen Fortschritts versteht. Diese Idee eines Fortschritts, der sich im ästhetischen Urteil zeigt, formuliert Kant weiter aus: So skizziert er ein Urbild des Geschmacks, das sich über Generationen hinweg, durch unterschiedliche Etappen hin zur Zivilisierung entwickeln kann. Dadurch werden ästhetische Urteile von aussereuropäischen Menschen, die nach Kant noch keinen höheren Grad der Zivilisierung erreicht haben, herabgestuft.

Damit verwoben finden sich auch Momente der Selbstaffirmation, die vor allem im Urteil über das Erhabene explizit werden. Bei diesem Urteil skizziert Kant ein überwältigendes Gefühl durch eine Naturerfahrung. Diese Erfahrung erweckt nach Kant das Gefühl für ein übersinnliches Vermögen i_m Beobachtenden: die eigene Zweckmässigkeit, also das Vermögen zur Sittlichkeit. Gerade weil sich diese ästhetische Erfahrung auf die Bestimmung des Menschen als zur Vernunft fähiges Wesen stützt, ist nach Kant kein Austausch oder gar eine Relativierung dieser Erfahrung durch eine andere Wahrnehmung vorgesehen. Vielmehr bleibt die beobachtende Position markiert als ›wild‹ und damit kulturlos. Diese Position de_s ›wilden‹ Beobachter_s macht kenntlich, dass das Denken der Zweckmässigkeit dazu führt, dass sich die kritische Philosophie als einzig vernünftige Weltansicht selbstaffirmiert. Inwiefern das Denken der Zweckmässigkeit die Selbstaffirmation der kritischen Philosophie mit sich führt, lässt sich anhand des zweiten Teils der *Kritik der Urteilskraft* weiter verdeutlichen.