



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Selbstverlust am Schönen - Von der Lust und dem Denken der
ästhetischen Erfahrung

verfasst von / submitted by

Georg Harfensteller, B.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (M.A)

Wien, August 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Inhaltsverzeichnis

1	Sich im Werk verlieren	1
2	Zum ästhetischen Ding - Das Objekt	3
2.1	Von welchen Dingen sprechen wir? - Ein Plädoyer für die Öffnung des Ästhetischen	4
2.2	Noesis und Noema als methodische Vorüberlegung	9
2.3	Die Lust an den Dingen	14
2.4	Die argumentative und strukturelle Grundlage des Lustarguments	17
2.5	Die Quelle der Lust	21
2.6	Verlust des schönen Dings	28
2.7	Das Nicht-Ding in der Phantasie	31
3	Zum ästhetischem Ich - Die Rezeption	32
3.1	Von welchem Ich sprechen wir?	34
3.2	Evolutionstheoretische Perspektive des ästhetischen Ich	36
3.3	Die Lust an dem Ich	41
3.3.1	Zeitlichkeit des reflexiven Daseins	43
3.3.2	Kontemplation als <i>Lust-auf</i>	50
3.3.3	Das Urteil als <i>Lust-von</i>	55
3.3.4	Das Spiel der Erkenntniskräfte als <i>Lust-an</i>	61
3.3.5	Die ästhetische Reflexion als <i>Lust-an</i>	67
3.4	Ästhetik und die intelligible Welt	71
3.4.1	Zeitlichkeit des verfallenden Daseins	71
3.4.2	Richtung des Seins und der Allgemeinheit	74
3.4.3	Der Akt als Verbindung von Urteil und Bewusstsein	78
3.4.4	Die intelligible Allgemeinheit als abstrakte Bestimmungsebene von Urteil und Bewusstsein	82
3.4.5	Die Selbstbestimmung der intelligiblen Allgemeinheit	84
3.5	Erfahrungsästhetik des ästhetischen Selbstverlustes	89
3.5.1	Der Selbstverlust am Undifferenziertem	89
3.5.2	Der Selbstverlust an der Einheitsfunktion	91
3.5.3	Der Selbstverlust an der Unmittelbarkeit	96
3.6	Der unästhetische Selbstverlust - die Angst	100
3.7	Die Prominenz der Reflexion in der kantischen ästhetischen Erfahrung . . .	104
4	Zum ästhetischen Du - Eingeschriebene Intersubjektivität	107
4.1	Genie bei Kant	107
4.2	Ästhetik der diskontinuierlichen Kontinuität	110
4.2.1	Einzelnes und umgebungshaftes Bestimmendes	112
4.2.2	Der Andere und die orthafte Dialektik	118
4.2.3	Die intersubjektive Basis der ästhetischen Anschauung	123
5	Kartographie des Selbstverlustes am Schönen	131
6	Anhang	135
6.1	Abstract	135
6.2	Literaturverzeichnis	136
6.3	Abbildungsverzeichnis	139

1 Sich im Werk verlieren

„Somit kommt die künstlerische Anschauung dadurch zustande, daß man das nur bewußtseinsmäßige Selbst vergißt, das Ding selbst unmittelbar als das eigene Selbst liebt und sich mit ihm eins setzt; dann zeigt sich als Inhalt unseres Gefühls die künstlerische Anschauung.“¹

Das Denken als Mittel der Differenzierung bestimmt unseren alltäglichen Weltzugang, unabhängig unserer Herkunft oder Profession. Und wenn wir den ausufernden und begeisterten Ausführungen von Film-Fans oder Musikliebhaber*innen zuhören, bestimmt es wohl auch unsere ästhetischen Erfahrungen. Dem Wissen und der Eloquenz dieser Enthusiast*innen steht meist nur unsere Wortlosigkeit entgegen, nachdem wir von einem faszinierendem Gemälde oder einer Fotografie gefangen wurden, das Ende eines Romans noch verarbeiten müssen oder sich ein wunderschönes Tal-Panorama vor uns erstreckt. Diese Momente sind von einem Teilphänomen begleitet, welchem wir uns auf folgenden Seiten widmen wollen: Neben den Worten kommt uns während der ästhetischen Erfahrung auch das Selbst abhanden. Wir haben dafür viele umgangssprachliche Entsprechungen, sei es sich in einem Kunstwerk verlieren, von einem Buch aufgesogen werden, eins mit der Musik werden usw., welche alle das Individuum hinter der Erfahrung zurücktreten lassen. Und obwohl jeder in unterschiedlichen Momenten diese Erfahrung gemacht hat, ist weniger deutlich, wie dieser Selbstverlust mit dem ästhetischen Phänomen zusammenhängt und auf welchen strukturellen Zusammenhang dieser zurück geht. Immanuel Kant, mit der reichhaltigen Grundlage seiner vorangegangenen Bewusstseinsanalysen, hat sich dem ästhetischen Phänomen in der Kritik der Urteilskraft ausführlich gewidmet. Die Faszination und Begriffslosigkeit von ästhetischen Erfahrungen, die Quelle der erfahrenen Lust, sowie die Rolle anderer Beteiligte als mit-rezipierend oder schaffend zum Kunstwerk, wurden von ihm thematisiert und reichhaltig kontextualisiert. Diesem philosophischem Arbeitsmaterial wollen wir uns bedienen, um unsere eigenen ästhetischen Erfahrungen von Kunst und Natur einen theoretischen Boden zu geben. Von unterschiedlichen Seiten besprochen, seien es phänomenologische Erkenntnisse, psychologische oder evolutionstheoretische Befunde, bis hin zu Ergebnissen der Filmtheorie, wird unser wichtiges Thema des Selbstverlustes japanisch kommentiert.² Kitaro Nishidas philosophischen, aber auch psychologischen und evolutionstheoretischen Thesen zum Bewusstsein sollen hier unser philosophisches Ziel darstellen. Die umfangreiche Rezeption seines Werkes stellt uns zudem weitere Helfer zur

¹Nishida 1943b, S. 96 f.

²Vgl. zur Methode Stenger 2016, S. 26 f.: „Und doch - und mir scheint dies für die Interkulturelle Philosophie besonders herausfordernd, aber eben auch attraktiv zu sein - sollte die größtmögliche Freiheit in der Auswahl eines Ansatzes, einer Konzeption, womit wie gesagt bestimmte Denktraditionen und -formen und eben auch Methodiken einhergehen, bestehen. Und: Nimmt man die Verklammerung von »Ort/e und Denken« ernst, so besteht darin gerade auch das Potenzial, »außereuropäische« Konzeptionen und Denkformen so aufzunehmen und mit ihnen zu arbeiten, dass sie, im Wechselgespräch, d.h. in gegenseitig kritischer wie konstruktiver Aufnahme, überzeugen können.“

Seite.

Unsere beiden philosophischen Pole in Kant und Nishida bieten eine ganze Reihe an Momenten, welche den Selbstverlust zwischen sie stellt. Die Präsenz des alltäglichen Weltzuganges und reflexiver Bewusstseinsakte geht bei beiden nie hinter der ästhetischen Erfahrung verloren, ist immer in den Analysen bereits schon mit gedacht. Dies ist in der philosophischen Disziplin der Ästhetik leider alles andere als selbstverständlich. Kant gibt uns, wenn wir uns als modernen Menschen verstehen wollen, mit seiner Prominenz des naturwissenschaftlichen Denkens einen intuitiven Zugang zur Kunsterfahrung, die wir im zeitgenössischen Diskurs lange suchen können. Seine für uns teilweise absurden Beispiele lassen sich leicht mit unserem phänomenalen Bestand ersetzen, seine zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse - wenn überhaupt nötig - auffrischen. Hier überbietet die intuitive Schlüssigkeit seines Konzepts von Bewusstsein die Probleme, die mit seinem historischen Alter einhergehen. Wir wollen bei unserer Modernisierung - im Kontrast zu den ästhetischen Artefaktwissenschaften - keine bekannten oder zeitgenössischen Kunstwerke vorstellen, sondern uns methodisch der Protreptik bedienen. So stellen wir strukturelle Randbedingungen einer ästhetischen Erfahrung dar, welche von den Lesenden mit ihrem spezifischen phänomenalen Bestand an konkreten ästhetischen Erfahrungen bestückt werden können. Nishida kann uns von diesem Bestand mit seiner westlichen Theoriegrundlage abholen und einige von Kant dargestellte Momente mittels der Reinen Erfahrung und der damit einhergehenden neuen Konstitution des Selbst zur Seite stellen. Die strukturelle Tiefe Nishidas steht dabei nicht im Konflikt zu Kants Kontextualisierung von Verstand, Vernunft, Urteilskraft, Einbildungskraft usw. sondern erweitert sie nach unten. Dabei bewegen wir uns um Kernbegriffe wie der Lust, Zweck und Zweckmäßigkeit, Denken und Differenzierung, Begriff und Kontemplation, Zeitlichkeit und orthafte Dialektik sowie der Problematik des Geschmack und seines universalen Anspruchs in der ästhetischen Erfahrung.

Wir werden unser Unterfangen dreischrittig bestreiten: Zu Beginn beschäftigt uns das Ding als stoffliche Voraussetzung und unser Zugang zu ihm in der ästhetischen Erfahrung, wonach wir uns auf uns als Ich-Bewusstsein richten werden. Abschließend widmen wir uns den Anderen, sowohl den Künstler*innen als auch anderen Personen, mit denen wir eine ästhetische Erfahrung teilen. Auch wenn wir mittels der ästhetischen Erfahrung als philosophisches Arbeitsmaterial primär die Struktur des beteiligten Bewusstseins betrachten wollen, lässt sich die Grenze nicht immer deutlich ziehen. Die Umrisse unserer Arbeit zeigen sich jedoch schon zu Beginn, unser Problem ist folgendes: Wie ist ein Selbst oder Ich-Bewusstsein, trotz der Momente des Selbstverlustes in einer ästhetischen Erfahrung, strukturiert? Unser Lösungsvorschlag dreht hierbei die Perspektive um: Das Bewusstsein ist strukturell (nicht temporär) der Erfahrung nachgängig und konstituiert sich Aufgrund der spezifischen Erfahrung auf je seine Weise.³ In der ästhetischen Erfah-

³Diese These geht maßgeblich auf Kitaro Nishida zurück, vgl. Nishida 2001, S. 51: „Das Individuum

rung des Selbstverlustes kommt es durch Differenzierungsmangel zu keiner Konstitution eines Bewusstseins. Oder positiv bestimmt, die ästhetische Erfahrung hat einen so radikal synthetischen Charakter, dass kein Bewusstsein entsteht.

Im Sinne einer *Philosophie mit offenen Karten* müssen noch einige Worte zu dieser Arbeit verloren werden. Die eigentliche Argumentationsfolge mittels der ästhetischen Erfahrung vom Objekt über das Ich bis hin zum absolut Anderen ist maßgeblich rhetorischer Natur; sicher könnten wir auch gleich beide Bewusstseins- oder Erfahrungskonzepte gegeneinander aufstellen und mittels der ästhetischen Erfahrung kontrastieren. Über den Aufriss bekannter und tradierter Vorstellungen der Bewusstseinskonstitution, namentlich aus den Analysen Kants hervorgegangen, welche wir im Diskurs „japanisch“ kommentieren werden, ermöglichen wir jedoch eine sanfte Annäherung an das Konzept des absoluten Nichts und seines Erklärungsreichtums. Ganz nach einem Gedanken Odo Marquards: „Schreiben ist in der Regel primär eine Mitweltbelästigung; auch Philosophen sollten dafür Buße tun: durch Lesbarkeit.“⁴ Gerade ein umfangreicherer Text ist dies gegenüber den Lesenden aus einer Welt der Tweets und Feeds, voller portionierter Informationshäppchen schuldig. Diesen Zeitgeist müssen wir nicht grundlegend kritisch sehen, als jung Gebliebene ist dieser über Status Quo Argumente erhaben. In unserer kollektiven Aktivität verändern wir die Welt, ob wir dies nun intendieren oder erfahrend begleiten, wodurch wir unser in der Vergangenheit konstituiertes Selbstbild zu negieren drohen. Jedoch bringt diese neu geformte Welt auch neue Menschen hervor, welche als Formende diese zu negieren und modifizieren wissen.⁵ Doch wir greifen in unseren Überlegungen voraus. Drei Aufgaben ergeben sich aus unserer Bestimmung, zum einen steht der Selbstverlust als philosophisches Leitmotiv im Zentrum unserer Betrachtung der ästhetischen Erfahrung. Zum anderen wollen wir uns an einer kritischen Analyse der kantischen Ästhetik wagen, welche wir als Reflexionsästhetik charakterisieren werden. Abschließend steht eine inhaltliche Heranführung an die Philosophie der Kyoto-Schule als prozessuales Element dieser Arbeit im Hintergrund unseres Vorhabens. Vorab wollen wir uns nun jedoch *zu den Dingen selbst* wenden, bevor wir von diesen ein wenig Abstand gewinnen können.

2 Zum ästhetischen Ding - Das Objekt

„Dieser Zurückführung liegt der Instinkt zugrunde, auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den Ursprung als das unmittelbare Dasein der ersten Erscheinung mit der Einfachheit des Begriffes.“⁶

geht nicht der Erfahrung voraus, sondern die Erfahrung dem Individuum.“.

⁴Marquard 2009a, S. 134.

⁵Dieser Gedanke ist maßgeblich durch Nishidas Ausführungen in *Die Einheit der Gegensätze* inspiriert, findet sich aber auch schon in *Über das Gute* und sehr ausführlich am Ende dieser Arbeit in *Ich und Du* besprochen; Nishida 1943a. Als erläuternde Literatur bietet sich Katsuaki Okadas Beschreibung der *Handelnden Anschauung* in *Die Logik des Ausdrucks bei Nishida* an; Okada 2014, S. 50 ff.

⁶Hegel 1907, S. 492.

Nun stellt sich uns zu Beginn die Frage, warum der Selbstverlust so selten in der Ästhetik thematisiert wurde, und wenn, dann als Randerscheinung? Zwei mögliche Gründe scheinen sich schon zu Beginn aufzudrängen, welchen wir in unserer Arbeit weiter nachgehen wollen. Zum einen scheint das cartesianische Paradigma des denkenden Ich eine nicht allzu kleine Rolle zu spielen. Mit der Grundlegung des Ich als letzten bestimmbarer Punkt des Weltzuges, und der reichen Übernahme dieser Prämisse in der westlichen Philosophie, hat sich das Selbst oder Ich-Bewusstsein am Boden vieler philosophischer Systeme festgesetzt und transzendiert. Zudem macht die Prominenz des naturwissenschaftlichen Weltzuges, welchen wir in unserem Alltag beobachten können und welcher ja auch zu erstaunlichen Erkenntnissen geführt hat, die Frage für viele Denker*innen obsolet. Wenn gesicherte Erkenntnis nur in einem Betrachtungsrahmen angenommen wird, welcher Explizit das Subjekt aus der Rechnung hinaus kürzt und formalisiert, dann ist der Selbstverlust eine antizipierte Voraussetzung im Gegensatz zu einem eigenen Forschungsobjekt. Nun ist der gleiche naturwissenschaftliche Weltzug für einen großen Teil unseres Verständnisses von Dingen aller Art verantwortlich. In wie weit wir das ästhetische Ding mittels unseres reflexiven Vermögens erschließen können, soll uns auf den folgenden Seiten beschäftigen.

2.1 Von welchen Dingen sprechen wir? - Ein Plädoyer für die Öffnung des Ästhetischen

„Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas.“ Dieser vielbeschworene Leitsatz der Phänomenologie verweist uns auf das erste Moment der ästhetischen Erfahrung, das *Etwas*, welches wir mit Ästhetik in Verbindung bringen. Und es hat sich als reichhaltiges Forschungsobjekt entpuppt. Nicht nur die akademische Auseinandersetzung mit dem historischen Werdegang von Kunst-Artefakten und deren Beziehung hat sich in der traditionellen Kunstgeschichte oder Musikwissenschaft manifestiert. Auch in der Philosophie ist sich am *Kunstwerk* häufig bedient worden, bis hin zur Überschneidung und Entdeckung neuer Blickwinkel auf das Kunst-Ding, wie in der Kunsttheorie oder Museologie. Unser ältestes Verhältnis zum Kunst-Ding, die eigentliche Hervorbringung und Produktion dessen, soll uns im dritten Kapitel der Arbeit noch genauer beschäftigen. Jedoch hat es sich im letzten Jahrhundert einen Platz in dieser Aufzählung in dem Sinne verdient, indem Kunst in einen Grad von aktiver Kulturanalyse und Selbstreferentialität bestimmt wird, die selbst abstraktesten Geisteswissenschaften das Wasser reichen kann. Der hohe reflexive Anteil der modernen und postmodernen Kunst zeigt sich nicht nur an den Texten und Gedanken von und über zeitgenössischen Kunstwerken und Künstler*innen. Noch deutlicher ist es an einer parallelen ästhetischen Bewegung unserer Gesellschaft abzulesen - der Prominenz des Design.

Die gesellschaftliche Rolle von Design, welches von der Teetasse über die Zeitschrift bis hin zum Geruch im Supermarkt oder des genetischen Aufbaus von Lebensmitteln unseren

Alltag umspielt, kann als eine Kompensationsbewegung beschrieben werden. Der Kompensationsbegriff, welchen wir uns von Odo Marquard borgen wollen,⁷ lässt das interne Verhältnis und die scheinbare Dualität unseres Forschungsobjekts gut anzeigen. Dabei wollen wir hier beispielhaft und kurz die Kompensationsgeschichte aus Sicht von Kunstwerken der bildenden Kunst erzählen. Der gleiche Sachverhalt wäre jedoch auch aus der gegenüberliegenden Sicht des Kunsthandwerks bzw. des Designs möglich. Nun wird von uns eine historische Kompensationsgeschichte innerhalb der Kunstproduktion erzählen, im Kontrast zu Marquards Geschichte der Kunst als Kompensation gesellschaftlicher Zustände.⁸ Die Kunstprodukte, welche wir hier polemisch der mitteleuropäischen Hochkultur zuordnen wollen, haben seit der Wende zur Moderne stark an *Weltlichkeit* verloren.⁹ Was zuvor die Kunstwerke des Adels und des hohen Klerus von der „einfachen“ Bevölkerung trennte, die schiere Größe und Kunstfertigkeit des Handwerks, wird heute durch vorausgesetzte Bildung erreicht, so unsere These.¹⁰ Das reich geschmückte Kreuz auf dem Kirchenaltar teilt den Inhalt mit dem Kreuze über dem Sack voll Stroh, auf dem sich gebettet wird; ein riesenhaftes Schlachtenstück ist Kaiser wie Gesell ebenso zugänglich wie eine Darstellung von Landarbeit oder ein kleines Stilleben. Sozialer Standesunterschied wird quantitativ kompensiert, mittels Menge, Größe und Ausstattung. Im wechselseitigen Spiel der Geschichte hat sich das Verhältnis in Europa mehrfach neu formiert und so Kompensationsbewegungen in Gang gesetzt. Bürger*innen kamen zu Wohlstand und die Brieftasche wog mehr als die Abstammungslinie, wodurch neue Inhalte und Objekte Einzug in vermeintlich hochwertigere ästhetische Kontexte fanden. Die Industrialisierung hat ihre handwerkliche Finesse spätestens mit dem Faksimile-Streit endgültig bewiesen,¹¹ selbst Kenner*innen können heute ohne Spektrometer die Authentizität eines Werkes nicht mehr ausstellen. Wo hier nun auch das Bankkonto als Unterscheidungsmittel versagt, wird sich auf eine Folgeerscheinung gestützt. Die Angleichung handwerklicher Qualität des Objekts wird durch die Dauer und Qualität der Ausbildung von Betrachter*innen kompensiert. Zwar kann der gleich-ungleiche Matisse, Picasso oder Gursky im Wohnzimmer hängen, jedoch nur Kinder derer Eltern glauben ihn zu verstehen, die sich ein halbes Kunststudium, eine Weltreise und Klavierunterricht leisten konnten, nur diese Kinder werden sich auch solch ein Werk aufhängen. Dabei trifft die Struktur der Kompensation sowohl die

⁷Vgl. hierzu bspw. Marquard 2003a und Marquard 2009b.

⁸Wir haben hier einen eher kunsthistorischen Blick, Marquard hat demgegenüber eine allgemeinere geschichtsphilosophische Perspektive. Der Unterschied wird im direkten Vergleich mit seinem Text *Kunst als Kompensation ihres Endes* deutlich. Marquard 2003b.

⁹Am Beispiel der bildenden Kunst ist dies besonders anschaulich, aber ähnlich lässt es sich auch mit Musik, Literatur oder Theater durchspielen.

¹⁰Dies kann analog zu Pierre Bourdieus Konzept des inkorporiertes Kulturkapitals verstanden werden. Vgl. Bourdieu 1983, S. 186 ff.

¹¹Als Textbeispiele zum Faksimile-Streit können stellvertretend die Auseinandersetzung von Erwin Panofsky und Max Sauerland in der Zeitschrift *Der Kreis. Zeitschrift für künstlerische Kultur* unter den gleichnamigen Artikeln *Original und Faksimilereproduktion* angeführt werden; Panofsky 1986, Sauerlandt 1930.

Einzelnen als auch ganze Gesellschaftsschichten, die Repräsentationswirkung ist bewusst eingesetztes Mittel zur Selbstdarstellung, auch wenn der Rahmen auf Großgruppen zurück geht.¹² In der Folge wird die zeitgenössische „hohe“ Kunst ganz aus den sogenannten bildungsfernen Wohnzimmern verbannt. Diese Abstinenz der Kunst im modernen Alltag, ohne Sonntagsmesse und Galeriebesuch, wird, wenig verwunderlich, über mittelalterliche Möbelverzierungen hinaus kompensiert, und zwar durch Design. Die scheinbare Sakralität von Apple-Produkten ist hier nur die Spitze des Eisberges, auch wenn nichts Einzelnes mehr den alten Werk-Charakter Benjamins trägt, ist dieser zwischen die Ritzen von Aluminium und Plastik unserer Fernseher, Wasserkocher und Instagram-Filter geflossen, die Aura ist vom einzelnen Ding scheinbar auf dessen Marke übergegangen.¹³ Dieser Omni-präsenz des Ästhetischen wurde bis heute noch keiner „hohe“ Kunst gerecht, Readymades und Popart sind als fehlgeschlagene gegenläufige Kompensationsversuche schon in die Museen verbannt, generative und Konzept-Kunst scheinen ihrem Weg auf dem Fuße zu folgen. Parallel dazu bekommt Streetart in seinen unterschiedlichen Formen neue und lang vergessene Qualitäten, und das kreative Potenzial sozialen Interaktionen im Internet hält neben *memes* und *viral videos* sicher noch einiges an kompensierter ästhetischer Erfahrung für uns bereit. Eines jedoch ist jetzt schon klar, die ästhetische Erfahrung ist nicht so exklusiv, wie viele - gerade innerhalb der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Kunst Beschäftigte - erwarten würden.

Diesen sehr groben historische Aufriss zu ästhetischen Dingen haben wir uns nun deswegen ins Gedächtnis gerufen, da wir die Spannweite unseres Fokus unterstreichen wollen. Die eigentliche qualitative Einschätzung jeweiliger Objekte überlassen wir Kritiker*innen und Käufer*innen. Jedoch zeigt sich etwas an, was wir vorläufig operativ ästhetische Erfahrung nennen wollen, und welches über die Jahrhunderte von unterschiedlichsten Objekten enttäuscht oder befriedigt werden konnte. Für unsere Betrachtung gehören demnach auch Werbe-Jingles und Shampoo-Geruch neben Beuys und Biedermeier zu möglichen Objekten der ästhetischen Erfahrung. Sowohl die Zugänglichkeit als auch Häufigkeit wird wohl bei vielen von uns auch bei ersteren liegen. Nun bringt uns diese Erweiterung des ästhetischen Phänomens über die Kunsterfahrung hinaus einige offensichtliche Vorteile. Zum einen bilden wir einen größeren Erfahrungsraum ab, wodurch unsere Argumente an möglicher Nachvollziehbarkeit gewinnen. Viele Menschen können mit den Kunstprodukten der letzten 50 Jahre nicht allzu viel anfangen, und wohl keinem unter uns ist deren Spannweite über alle Disziplinen zugänglich. Und allein dieser Sachverhalt konterkariert schon

¹²Die Wechselwirkung von Gesellschaft und Individuum wird in unserem Kapitel *Zum ästhetischen Du* ausführlich besprochen, jedoch unter einem Blickwinkel, den wir hier nicht vorweg nehmen wollen.

¹³Die These der auratischen Qualität von Marken und Design kann auch über visuelle Werbemittel erklärt werden, Begriffe wie *sign value* und *symbolic quality* verdeutlichen die Nähe zur Aura. Ein interessanter Zugang zu den historischen Wurzeln bietet Ken W. Parker in *Sign Consumption in the 19th-Century Department Store: An Examination of Visual Merchandising in the Grand Emporiums (1846 – 1900)*; siehe Parker 2003.

Kants Voraussetzung der Allgemeingültigkeit ästhetischer Erfahrungen.¹⁴ Das Verhältnis von Allgemeinheitsanspruch und unserer kulturellen und gesellschaftlichen Verortung bzw. Bestimmungsebene wollen wir *Zum ästhetischen Du* besprechen. Sollten sich bis dahin manche Phänomene hingegen nicht in unsere Überlegung zur ästhetischen Erfahrung integrieren lassen und als unästhetisch qualifiziert werden, können wir sie zudem auch noch während dieser Arbeit ausschließen. Ausschlag gebend für diesen weiten Blickwinkel zu Beginn unserer Untersuchungen ist jedoch eine Kritik an einem großen Teil der philosophischen Arbeit in der Ästhetik. Da die Ästhetik unter vielen Philosoph*innen eher spät in ihrem philosophischen Werk Beachtung findet, baut sie meist auf einem Fundament von sozialphilosophischen, erkenntnistheoretischen bis hin zu ontologischen Überlegungen auf, welche ihre Möglichkeiten nicht immer befördern. Besonders die Prominenz der rationalen Welterschließung, welcher auch Kant sich schuldig macht, scheint eher der erhofften Passgenauigkeit in das jeweilige philosophische Werk geschuldet zu sein, als der Arbeit am ästhetischen Phänomen. Dies ist grundsätzlich nichts schlechtes, dieses Zusammenspiel von Bewusstsein und Ästhetik hat uns ja auch dazu bewegt, Kant als Startpunkt unserer Überlegungen festzumachen. Jedoch scheint uns die beschränkte Auswahl an ästhetischen Objekten - besonders historisch und kulturell gepriesene Werke - die schon auffällige Tendenz zur rational-analytischen Grundlegung der ästhetischen Erfahrung noch zu verstärken. Genau hier bieten die offeneren Grenzen zwischen alltäglicher, ästhetischer und spiritueller Erfahrung in vielen buddhistischen Überlegungen, welche ihren Weg in die Philosophie der Kyoto-Schule fanden, einen enormen Mehrwert und eine lohnenswerten Blickwinkel, der unsere interkulturelle Arbeit mitbegründet.

Nun haben wir nicht nur Artefakte als Objekt ästhetischer Erfahrungen zur Hand, Naturliebhaber*innen haben schon seit der Antike ein Wort beim Schönen mitzureden.¹⁵ Damals ist das Credo der Kunst noch durch die Nachahmung der Natur bestimmt worden und so ist das Kunstwerk in dem Naturschönen aufgegangen. Und auch wenn ein urbaner Lebensstil unseren Alltag bestimmt und nur noch wenige Mitteleuropäer*innen ihre Arbeit draußen, geschweige denn in der unberührten Natur verrichten, hat die Naturerfahrung immer noch einiges an ästhetischem Gewicht. Vielleicht ist sie durch die Exklusivität in Ausflügen oder im Urlaub sogar als ästhetisches Phänomen noch wichtiger geworden. Wolfgang Welsch hat zum Ende seines Buches *Grenzgänge der Ästhetik* Momente von Revalidierungen dafür ausfindig gemacht. Stark verkürzt lässt uns die Schnelllebigkeit und Virtualität neuer Medien alte Erfahrungsräume neu betrachten: „Wir erinnern uns der selbstgenügsamen Vollkommenheit und Autonomie einfacher Vollzüge - eines Spaziergangs, eines Essens, des Blicks in Landschaft, oder auch der Einsamkeit, der medienlosen

¹⁴Kant 2011, S. 32B.

¹⁵Als sowohl ältestes als auch bekanntestes Beispiel ist hier wohl das Gemälde von Zeuxis von Herakleia zu nennen, welches aufgrund eines Wettstreits entstanden ist, um sein können als Künstler unter Beweis zu stellen. In diesem habe er Trauben so naturgetreu abgebildet, dass selbst Vögel davon getäuscht wurden. Festgehalten und überliefert wurde dies durch Gaius Plinius Secundus in seiner *naturalis historia*.

Einsamkeit fern von allen Kommunikationsmaschienerien.“¹⁶ Der schon angeführte Begriff der Kompensation, auch wenn von Welsch nicht expliziert, drängt sich hier auf.¹⁷ Und dies ist ja auch, auf philosophietheoretische Ebene angehoben unser Unterfangen als historisch junge Ästhetiker*innen, Neueinschätzung des ästhetischen Phänomens aus unserer zeitgeschichtlichen Verortung. Gerade die ästhetische Qualität von Phänomenen, welche historisch dem Ästhetischen gegenüber als unwürdig geachtet wurden, wie Sex oder Nahrungsaufnahme, wird uns noch zu beschäftigen wissen. Die Spannweite an ästhetischen Dingen, bis hin zu mathematischen Herleitungen oder den Produkten der eigenen Phantasie, scheint daher keine Grenze gesetzt. Eine Möglichkeit, der Herausforderung solch eines großen Arbeitsfeldes zu begegnen, ist die Differenzierung eines spezifischen ästhetischen Moments am ästhetischen Ding, welches eben alle diese unterschiedlichen Erfahrungen unter sich vereint.

Diese Differenzierung ist von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* versucht worden, an denen wir unsere philosophischen Überlegungen nun weiter vertiefen. Mit der Form der *Lust* als eine Möglichkeit der Differenzierung hat Kant hier ein außerordentliches Themenfeld eröffnet. Und intuitiv sind wir verleitet, ihm zuzustimmen: Die triebhafte Lust am Angenehmen und das moralische Wohlfühlen einer guten Handlung scheinen die ästhetische Erfahrung nicht abbilden zu können. Nun zeigt sich hier ein gewisses Kausalverhältnis vom guten und angenehmen Ding zu unserer Lust an, welches wir genauer untersuchen wollen, um unserem Selbstverlust auf den Zahn zu fühlen. Unsere sehr weite Eingrenzung ästhetischer Dinge wird sich dabei als produktives Problem in Kontrast zu Kants Überlegungen darstellen und unser Lackmustest sein, ob Kants Ausführungen unserer eigenen historischen Verortung gerecht werden kann. Dabei wollen wir uns einer weiteren philosophischen Erfahrungsstruktur bedienen, um uns die Grenzüberschreitung aus Kants abgeschlossenen Bewusstseinskonstruktes zu erleichtern. Die Beziehung von *Noesis* und *Noema*, welche von Husserl begründet und seit ihm kaum eine Veränderung erfahren hat, wird uns hier einen Modus der Beschreibung liefern, welcher uns das ästhetische Ding weiter eröffnen kann. Hilfreich ist diese Darstellung auch, weil Kitaro Nisida dieses Verhältnis ausführlich nutzt, um den Erfahrungsraum und die uns jeweils zugänglichen Inhalte zu strukturieren. Dadurch gelangt es auch in unserer Arbeit bis zum Schluss zu einem der zentralen Philosophen Begriffe, was eine vorangehende Bestimmung weiter validiert.

Bevor wir uns jedoch vollends der schweren Kost der philosophischen Textarbeit widmen, wollen wir unseren Appetit noch mit einem letzten Philosophie-theoretischen Aperitif anregen. Denn zurecht sind die etwas weiter Belesenen unter uns über unsere einleitenden Hinweise ein wenig erstaunt. Die Ästhetik ist ja spätestens seit den poststrukturalisti-

¹⁶Welsch 2010, S. 320 f.

¹⁷Vgl. hierzu Marquard 2003a, S. 66 f.: „Wo die moderne Gesellschaft technisch-artifiziell und dadurch naturfern, wo sie rationell und dadurch beziehungslos zur geschichtlichen Tradition wird, dort - gerade dort und nur dort - entsteht der emphatische Sinn für die Natur und die Geschichte: etwa der Landschaftsmalerei, etwa die Geschichtswissenschaft, etwa die Institution des Museums.“

schen Strömungen der Philosophie, so möchte man meinen, auf die gesamte Lebenswelt ausgedehnt worden. Und auch ein wenig bescheidender wurden die Grenzen des ästhetischen Phänomens selbst über unsere Einleitung hin an anderer Stelle gestreckt. Als Musterbeispiel sowohl der Vielseitigkeit als auch des philosophischen Stils ist Wolfgang Iser mit seinem Werk „Grenzgänge der Ästhetik“ hier ein weiteres mal gesondert zu nennen. Diese - methodisch zwar von unserem Unterfangen unterschiedene - Betrachtung spannt gerade die Zeit-Achse des ästhetischen Phänomens eindrucksvoll auf, sowohl die Herkunft als auch Zukunft des Ästhetischen bekommt eine einprägsam-facettenreiche Betrachtung. Nichts desto trotz ist eine weitreichende Einschätzung des Ästhetischen auch heute noch alles andere als selbstverständlich, auch wenn seine Potenz in jedem Werbebanner und Handtuchhalter hinaus geschrien wird, sehen viele das authentisch Ästhetische noch ausschließlich hinter den Türen des Opernsaals, des Kunstmuseums oder der Bibliothek gesperrt. Diese Situation, so wagten wir als Vermutung voran zu stellen, geht auf die Prominenz des naturwissenschaftlichen Denkens unserer Zeit zurück, welche das Ästhetische als Erkenntniswiderständig aus seiner Welt ausschließen muss. Und wenn es gleichzeitig seiner spezifischen Weltsicht allgemeine Deutungshoheit unterstellt, können nur noch institutionalisierte Sonderräume das Ästhetische beherbergen. Nur noch Abziehbilder des Ästhetischen bleiben an dem Ort der verallgemeinerten Analytik erhalten, zwischen Symmetrie-Beobachtungen, quantitativen psychologischen Erhebungen zur Präferenz einzelner Menschengruppen und Warenwertsteigerung ist das Wesen der ästhetischen Erfahrung scheinbar verloren gegangen. Und genau an dieser Schnittstelle zeigt unser Einstieg mit Kant seine wahre Stärke. Da dieser zwar das naturwissenschaftliche Denken im philosophischen Anschlag hat und auf die Welt abzielt, diese ihn jedoch noch nicht bis in ihre tiefen analytisch vorstrukturiert umgibt, lassen sich an seinen Widerständen Übergänge ausfindig machen, welche uns in unserer Welt voll DNA, Hormonen und Marktpsychologie verdeckt bleiben und so neue Wege und Blickwinkel ermöglichen. Und mit ein wenig Glück, bleiben diese nicht nur auf den Raum des Ästhetischen beschränkt.

2.2 Noesis und Noema als methodische Vorüberlegung

Die Subjekt-Objekt-Trennung unserer Einteilung vom Ding, Ich und Du soll uns eigentlich mehr als Orientierung unterstützen, als eine klare Abgrenzung anzuzeigen. Das phänomenologische Paradigma, dessen wir uns in unserer Analyse des ästhetischen Phänomens an vielen Stellen bedienen wollen, ist das Verhältnis von *Noesis* und *Noema*. Auch wenn Husserl, als phänomenologischer Vater dieses Begriffspaares, historisch nach Kant seine Überlegungen vorstellte, sind diese systematisch grundlegender und werden sich uns als große Hilfe erweisen. Hier zeigt sich zudem ein weiteres Moment unseres Vorgehens: Begriffsgeschichte, autobiografische und zeitgeschichtliche Zusammenhänge zu den Autor*innen sowie deren eigene Rezension interessieren uns nur dann, wenn sie zu unserer Problem-

lösung beitragen. Wir wollen in fremden Gedanken und Texten eher Werkzeuge als die eigentlichen Forschungsobjekte sehen, da das eigentliche Bewusstsein einer ästhetischen Erfahrung hier im Zentrum unserer Aufmerksamkeit steht. Es geht uns um einen, so weit dies überhaupt möglich ist, universalen Erfahrungsraum, welcher die Gleichzeitigkeit von widersprüchlichen Denksystemen und Blickwinkeln auszuhalten vermag, um neue Erkenntnisse zu ermöglichen.¹⁸ Eine spannende Folge dieses Vorgehens, welche sich auch schon in unserer Frage ausdrückt, ist die Unbestimmtheit des philosophischen Systems, in dem wir uns bewegen. Uns der Früchten der geisteswissenschaftlichen Arbeitsteilung bedienend, arbeiten wir an einem Phänomen der Ästhetik, stellen eine epistemische Frage nach dem, was eben diese ästhetische Erfahrung am Ding und Subjekt konstituiert um das eigentliche Bewusstseins als metaphysische Konzept zu problematisieren. Der reichhaltige Fundus, aus dem wir auf Grund dieser Situation uns speisen können, bringt jedoch auch seine Nachteile. Unsere Überlegungen werden fragmentarisch bleiben müssen, wir können dem jeweiligem Konzept nicht den Raum gegeben, welcher ihm eigentlich zustehen würde. Eine konsistente Argumentationsfolge wäre so nämlich nicht mehr möglich. Dies eröffnet auch eine große Angriffsfläche für interne und externe Kritik, welche wir philosophisch nutzbar machen werden. Zudem werden wir unsere Auswahl an Sekundärliteratur produktiv begrenzen, damit dem eigentlichen Argument Raum gegeben werden kann und dieses nicht durch die jeweiligen theorieinternen Debatten zu sehr von unserem Interesse, dem Selbstverlust, abweicht. Wir wollen, gerade zum Abschluss unserer Untersuchung, grundlegende Gedanken verhandeln, welche in der philosophischen Methode fast immer in Mischformen mündet, wie Toru Tani eindringlich festgehalten hat: „Ähnlich wie Nishida, Aristoteles, Kant oder Hegel, um nur einen Bruchteil zu nennen, neigt die philosophische Praxis dazu, grundlegende Gedanken in neuen Spielweisen aufzuarbeiten, Mischformen zu bilden um den Phänomenen habhaft zu werden.“¹⁹ So können wir das Schöne und das Bewusstsein mit Husserl und Kant, mit Heidegger und Welsch zerlegen und differenzieren, um es anschließend mit Kitaro Nishida wieder zusammenzufügen, zu synthetisieren. Eines dieser Werkzeuge der Differenzierung, welches uns bei der Zerlegung des Bewusstseins in der ästhetischen Erfahrung gute Dienste leisten wird, ist die eben schon angesprochene Unterscheidung von Noesis und Noema.

Das Noema können wir mit dem grob Vergleichen, was Kant als ein Ergebnis des *Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen* versteht.²⁰ Wir können uns diesen Zusammenhang zudem

¹⁸Dazu lässt sich analog Nishidas Selbstverständnis von kulturellen Strukturen sehen, welche nicht in einem großen Gesamtkonzept münden, sondern sich in ihrer Widersprüchlichkeit und den jeweiligen Blickwechseln bereichern. Vgl. hierzu Feenberg 1995, S. 167: „It did not offer a final synthesis but a language in terms of which the philosopher can be at home in a multiplicity of forms of thought. Nishida’s ambition was not to resolve these contradictions, but to devise a method for thinking each moment in its relation to its other. In this his philosophy reflected the emptiness that opened Japan to universal experience.“

¹⁹Tani 2011, Vgl. 97 ff.

²⁰Kant 2011, S. XXVI B.

mit digitalen Daten veranschaulichen. Diese Veranschaulichung bietet sich zum einen an, da die uns umgebenden Geräte und Maschinen immer mehr als Blaupausen des eigenen Bewusstseins dienen, zum anderen, da wir das einfache Schema des input/process/output mit der Aufmerksamkeit überwinden. Das Manigfaltige sind rohe Binärfolgen, Nullen und Einsen in unbeschreiblicher Menge, die auf uns einprasseln und auf die wir uns richten, welche uns jedoch nicht direkt zugänglich sind. Wir können uns dies mit der Visualisierung aus grünen herab regnenden Zahlen und Symbolen im Film *Matrix* verdeutlichen.²¹ Husserl verwendet hier den Begriff der hyletischen Momente eines Phänomens. Das Noema ist nun der eigentliche Code, die Inhalte eines Dings oder dessen Wesen, welche wir begrifflich fassen können, das „[...] Wahrgenommene als solches.“²² So wie der Code Verhältnisse und Funktionen vereint, so fallen auch Urteile, Erinnerungen, Gemeintes und Gewolltes als solches in die Sphäre des Noema. Der inhaltliche Kern, auf den wir uns während einer Erfahrung richten und dessen Formierung Kant unter anderem in der *Kritik der reinen Vernunft* mittels der Kategorien beschreibt, wird also mit dem Noema bestimmt. Der neue Schwerpunkt jedoch, welcher uns hier Husserl anstatt Kant anführen lässt, liegt in dem noetischen Gehalt der Erfahrung:

„Solche noetischen Momente sind z. B.: Blickrichtungen des reinen Ich auf den von ihm vermöge der Sinngebung »gemeinten« Gegenstand, auf den, der ihm »im Sinne liegt«; seiner Erfassung dieses Gegenstandes, Festhaltung, während der Blick sich anderen Gegenständen, die in das »Vermeinen« getreten sind, zugewendet hat; desgleichen Leistungen des Explizierens, des Beziehens, des Zusammengreifens, der mannigfachen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wettens usw.“²³

Noesis wird von Husserl unter anderem auch als Aufmerksamkeit oder Lichtstrahl in optischer Analogie beschrieben. Wenn wir unser digitales Daten-Beispiel weiter nutzen wollen, dann ist die Noesis die Meta-Funktion, welche entscheidet, welche Nullen und Einsen aus der Unmenge an Manigfaltigen sich zugewandt wird und zu Code verarbeitet werden soll - die Art des Blicks. Der noetische Gehalt hat keinen Einfluss auf den spezifischen Code als solchen, sondern trifft die Vorentscheidung und Einstellung zu diesem: „Es [der noematische Gehalt S ist P] ist bewußt im Charakter des »gewiß« oder des »möglich«, des »wahrscheinlich«, des »nichtig« u. dgl., Charaktere, zu denen sämtlich das modifizierende Anführungszeichen gehört, und die als Korrelate speziell zugeordnet sind den noetischen Erlebnismomenten des Für-möglich-haltens, für Wahrscheinlich, für Nichtig-haltens u. dgl.“²⁴ So wie Husserl wird auch in unserem Beispiel sehr schnell

²¹Auch wenn über diese Visualisierung hinaus der Film für uns wenig philosophischen Mehrwert für uns bereit hält.

²²Husserl 1913, S. 182.

²³Ebd., S. 181.

²⁴Ebd., S. 197.

klar, dass diese beiden Momente sich gegenseitig bestimmen und bedingen, jedoch in der Analyse einer intentionalen Erfahrung streng getrennt betrachtet und unterschieden werden müssen.²⁵ Sicher kann sich auch während einer Erfahrung auf den einen noetischen Gehalt konzentriert werden, beispielsweise die Form der Erwartung, wenn wir an einer roten Ampel stehen, im Vergleich zur Erwartung an einen philosophischen Text. Jedoch taucht damit ein neues Phänomen auf, und das noetische Prädikat wird zum noematischen Kern: gelangweilt oder gehetzt das Lichtzeichen erwarten, im Gegensatz zu Grün erwarten. Husserl führt so mit der Noesis einen attentionalen Gehalt ein, eine Struktur des Blicks und der Aufmerksamkeit, welche unseren subjektiven Anteil der Interaktion mit der Welt eine Analysemöglichkeit öffnet. Dieses Verhältnis von noematischen Inhalt und noetischer Form ist den meisten Menschen nicht wirklich intuitiv zugänglich, lässt uns aber einige kommende Schwierigkeiten des ästhetischen Phänomens lösen. Kant hat mit seinem Paradigma der *Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung* einen großen Reichtum an noematischen Strukturanalysen gegeben, jedoch an dem noetischen Anteil der Erfahrung sich nur mühsam abgearbeitet. Dies wird besonders an der ästhetischen Erfahrung deutlich, welche noetisches und noematisches Moment der Erfahrung so stark in Urteil und Empfindung trennt, dass es sich nicht mehr zusammen bringen lässt. Mit der Struktur von Noesis und Noema lassen sich zum Beispiel Phänomene der Distanz und Immersion präziser beschreiben, zudem macht es die Abhängigkeit des Inhalts einer Erfahrung von unserer derzeitigen Konstitution deutlich.²⁶

Den eigentlichen begrifflichen Erfahrungsinhalt wollen wir, in der Tradition der Naturwissenschaften, hier vorerst in das schöne Ding verfrachten, somit bilden wir den Raum des Noema ab. Dabei sind auch die Empfindung, welche wir während der ästhetischen Erfahrung an uns ablesen, noematischer Gehalt der Erfahrung in Form eines Lustempfin-

²⁵Husserl 1913, S. 195.

²⁶Als kurze beispielhafte Analyse können wir einen Textauszug Husserls anführen, in dem er den Kupferstich *Ritter, Tod und Teufel* von Albrecht Dürer beschreibt. Dabei haben wir auch zentrale Fragen unserer Überlegungen vorweggenommen, wie der Seins-Anspruch, der Inhalt und dessen Wirkung sowie die Notwendigkeit unterschiedener Blickwinkel mit eigenen Modifikationen. ebd., S. 226: „Wir unterscheiden hier fürs Erste die normale Wahrnehmung, deren Korrelat das Ding »Kupferstichblatt« ist, dieses Blatt in der Mappe. Fürs Zweite das perzeptive Bewußtsein, in dem uns in den schwarzen Linien farblose Figürchen »Ritter auf dem Pferde«, »Tod« und »Teufel« erscheinen. Diesen sind wir in der ästhetischen Betrachtung nicht als Objekten zugewendet; zugewendet sind wir den »im Bilde« dargestellten, genauer, den »abgebildeten« Realitäten, dem Ritter aus Fleisch und Blut usw. Das die Abbildung vermittelnde und ermöglichende Bewußtsein von dem »Bilde« (den kleinen grauen Figürchen, in denen sich vermöge der fundierten Noesen ein anderes durch Ähnlichkeit »abbildlich darstellt«) ist nun ein Beispiel für die Neutralitätsmodifikation der Wahrnehmung. Dieses abbildende Bildobjekt steht weder als seiend, noch als nichtseiend, noch in irgendeiner sonstigen Setzungsmodalität vor uns; oder vielmehr, es ist bewußt als seiend, aber als gleichsam-seiend in der Neutralitätsmodifikation des Seins. Ebenso aber auch das Abgebildete, wenn wir uns rein ästhetisch verhalten und dasselbe wieder als »bloßes Bild« nehmen, ohne ihm den Stempel des Seins oder Nichtseins, des Möglich- oder Vermutlichseins u. dgl. zu erteilen. Das besagt aber, wie ersichtlich, keine Privation, sondern eine Modifikation, eben die der Neutralisierung. Wir dürfen sie uns nur nicht vorstellen als eine an eine vorgängige Setzung angeschlossene umbildende Operation. Das kann sie gelegentlich auch sein. Das muß sie aber nicht sein.“

dens. Dies fällt jedoch maßgeblich ins nächste Kapitel zum ästhetischem Ich. Die noetischen Momente werden wir in unserer Analyse der ästhetischen Erfahrung hier hoffentlich ausarbeiten können, indem wir Kants Überlegungen mit unseren eigentlichen Phänomen abgleichen. Und auch unser dritter Blickpunkt aus Sicht der Anderen lässt sich ein wenig öffnen. Die Anderen können zum einen als Produzierende eines schönen Gegenstandes auftreten, und fallen so als reflektierter Inhalt in den Bereich des Noema. Hingegen wird uns das Objekt als Artifizielles, als intendiertes Produkt eines anderen Bewusstseins, mit seinen noetischen Momenten schon im nächsten Kapitel beschäftigen. Auch andere Rezipierende sind maßgeblich an der ästhetischen Erfahrung beteiligt, so wohl häufig faktisch als mit-Anwesende als auch als antizipierte Gesprächspartner*innen. Sei es das gemeinsame Klatschen als uniformer Ausdruck der Zustimmung oder der Qualitätsdiskurs am Kneipentisch sowie in den Feuilletons, immer steht der geteilte Erfahrungsraum mit seinem gerichtet-Sein im Fokus. Wir werden zwar zeigen, dass die Trennung von Noema und Noesis auf überindividuellem Boden in seiner klassischen Gegenüberstellung schwer Fuß fassen wird, jedoch wird uns das Postulat dieses Begriffspaares dies erst ermöglichen können.

Nachdem wir nun mit Husserl einen möglichen alternativen Blickwinkel - inklusive eigener Termini - kurz eingeführt haben, können wir uns unserem philosophischem Protagonisten zuwenden. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Struktur der Kunsterfahrung Kants richten, fällt im Kontrast zum regulären Weltzugang ein Moment besonders ins Auge: Die Wahrnehmung einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, welche uns durch eine empfundene Lust angezeigt wird. Wie kommt diese auf den ersten Blick kuriose Struktur zustande? Kants Vorgehensweise, diese Lust gegen andere Formen von Lust abzugrenzen, explizit gegen das Angenehme und Gute, ist nachvollziehbar und präzise durchgeführt. Das Thema der eigentlichen Lust wollen wir jedoch vorerst nur anreißen. Da wir uns an dieser Stelle noch an dem Gegenstand abarbeiten, bleiben wir hier bei dem Inhalt der Erfahrung, welchen wir dem Objekt zuschreiben. Auch wenn Kant die Lust als unseren ersten Zugang zur Unterscheidung expliziert, macht er das Verhältnis in seinen Erörterungen sehr deutlich, die Struktur des Erfahrungsinhalts ist für die Form der Erfahrung maßgeblich.²⁷ Nun haben wir zwei getrennte Momente, zum einen beschreibt Kant, wie wir über einen Gegenstand urteilen können, dass er schön ist. Zum anderen welche Struktur die eigentliche Erfahrung hat, damit sie diese Lust produziert. Beide Momente behandeln jedoch das Verhältnis von schönem Ding und Bewusstsein, dementsprechend sind wir vor die Aufgabe gestellt, Erfahrung und Urteil zuerst am Ding, dann am Bewusstsein zusammen zu bringen.

Im Folgenden wollen wir Kants Argumentation aus den Phänomenen herleiten, von denen er die ästhetische Erfahrung abzugrenzen versucht. Wer kennt nicht den reinigenden

²⁷ Wir werden an späterer Stelle dieses Verhältnis präzisieren. Denn in seinem theoretischem Raster wird nach Kant in der ästhetischen Erfahrung kein Objekt konstituiert. Jedoch bespricht er Strukturen des Erfahrungsinhalts, außerhalb des Bewusstseins, welche auf uns Einwirken und so die eigentliche Erfahrung für das Bewusstsein ermöglichen.

Effekt, erst das zu nennen, was wir nicht meinen, um so besser das Objekt finden zu können, welches wir im Sinn haben. Aufgrund seiner vorangegangenen Strukturanalysen des Bewusstseins und der Wahrnehmung versucht er zwei Arten von Phänomenen vom ästhetischen Phänomen abzugrenzen, welche auch durch Lust begleitet werden. Das nur Angenehme „[...] was den Sinnen in der Empfindung gefällt.“²⁸, und das Gute, welches die Erfahrung einer sittlichen Handlung oder eines sittlichen Objekt mit Lust begleitet. Diese Abgrenzung gelingt Kant durch das ästhetische Urteil.

2.3 Die Lust an den Dingen

Diese Unterscheidung leuchtet uns ein, da wir sie auf alltägliche Situationen anwenden, welche im Kontrast zur besonderen ästhetischen Situation steht. Sicherlich hat der Geschmack von zünftiger Hausmannskost oder einer exotischen Delikatesse, auf den ersten Blick eine andere Qualität als eine Kunsterfahrung im Museum. Diese Unterscheidung macht Kant mittels seiner Ausführungen zum *ästhetischen Urteil* deutlich. Auf welcher Grundlage können wir Urteilen, dass eine Lust eine spezifische Lust am Schönen ist? Kants Vorschlag der Unterscheidung, die wir direkt am Phänomen anwenden können, ist unser mögliches Interesse an dem Ding, oder der Handlung. Denn „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden.[...] Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen.“²⁹ Demnach sind Dinge, deren Lust auf ihre Existenz zurück geht, keine schönen Dinge, sondern Angenehme oder Gute. Dieses geht auf bestimmbare Eigenschaften am Gegenstand zurück: Der Gegenstand ist von der Art, dass die Affizierung der Sinne beim Angenehmen und der Vernunft beim Guten von einem Gefühl der Lust begleitet wird. Der Zusatz, dass auch nur die Vorstellung ausreicht, macht das Spektrum von Erfahrungen ansichtig, welches Kant abzubilden versucht. Dies hat er eindrucksvoll in einer ergänzenden Fußnote der Einleitung beschrieben, in der er auf Kritik einging, welche den Wunsch nach dem Abwenden eines unausweichlichen Übels die Existenz absprachen: „Ob wir uns gleich in solchen phantastischen Begehungen der Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen (oder gar ihrer Untauglichkeit), Ursache ihrer Gegenstände zu sein, bewußt sind, so ist doch die Beziehung derselben als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer Kausalität in jedem Wunsche enthalten und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affekt, nämlich Sehnsucht ist.“³⁰ Wenn auch die Lust am Geruch einer Mahlzeit noch auf sinnlich-organische Zusammenhänge zurückgeführt werden kann, so ist mit dem Zusatz der Vorstellung, welche sich in *Sehnsucht* ausdrückt, auch die Lust der Einbildung

²⁸Kant 2011, S. 7B.

²⁹Ebd., S. 5B.

³⁰Ebd., S. XXII B.

impliziert. Sei es das Schwärmen über das Essen der Großeltern oder die Imagination von sinnlichem Sex, beides ist von persönlicher Neigungen und Sinneswahrnehmung bestimmt, welche auf Eigenschaften des lustvollen Objekts zurückgeführt werden können. Hier zeigt sich schon an, welche abstrakte Ebene Kant in seiner Argumentation anstrebt. Auch wenn die *begleitende* Lust auf den Bereich der Noesis verweist, ist von Kant eine Ursache eindeutig im Inhalt der Erfahrung als bestimmbare Eigenschaften des Gegenstandes zu sehen. Andrea Kern hat dieses treffend als ein Kausalverhältnis beschreiben, die Art des Objekts löst, ähnliche einem Reflex, die empfundene Lust aus.³¹ Sowohl das im Munde zusammenlaufende Wasser als auch physiologische Folgen einer sexuellen Vorstellung untermauern ihren Vergleich mit einem Reflex sehr gut. Und auch wenn bei der Lust am moralisch Guten die Analogie mit einem Reflex nicht so sehr auf der Hand liegt, ist die Abhängigkeit von der Existenz jedoch ebenso deutlich. Denn hier führen die Eigenschaften des Gegenstandes - anders als beim Reiz einer Farbwahrnehmung - nicht direkt zur Lust, sondern die mit der Existenz verbundene Güte des Gegenstandes führt zu einem begehren, dass lustvoll ist. Denn was bringen die besten Vorsätze, wenn sie nicht eingehalten werden, die reinsten Antriebe, wenn nichts da ist, was angetrieben wird.

Nun scheint es so, dass wir mit dem Geschmacksurteil Kants unsere ästhetischen Phänomene sehr stark eingrenzen. Kann diese vorläufige Unterscheidung unserem Forschungsobjekt, welches wir zu Beginn unserer Ausführungen bis zum Werbesong ausdehnten, gerecht werden? Bleiben wir für die Überprüfung der Abgrenzung des angenehmen Dings beim Konsumieren von Lebensmitteln, der Alltäglichkeit und des hohen sinnlichen-organischen Anteils wegen. Wie unterscheiden wir eine leckere, sättigende Mahlzeit von einem kulinarischem Erlebnis, welchem wir - im Sinne einer kritischen Betrachtung - gewillt sind, eine ästhetische Qualität zuzuschreiben?³² Würden wir die eigentliche *Kritik der Urteilkraft* als unser Forschungsobjekt ansehen, wäre die Antwort recht einfach. Der hohe Grad

³¹Kern 2000, S. 28.

³²Auch wenn sicher viele die ästhetische Analogie von Geschmackserfahrung und Kunsterfahrung sicher nicht teilen werden, gibt es gute Gründe, diese hier aufzustellen. Zwar suchen auch wir nach universellen Merkmalen einer ästhetischen Erfahrung, jedoch erheben unsere Beispiele keinen universellen Anspruch. Unter der Voraussetzung, dass eine einzige widersprechende Einschätzung die Klasse an Phänomenen ausschließt, könnten wir kein einziges Beispiel anführen. Es wird sich zu jedem erdenklichen Phänomen eine Person finden, die, aus welchen Gründen auch immer, diesem Phänomen keine ästhetische Qualität zuspricht. Von einem anderen Sensorium, über kulturelle oder persönliche Prägung bis hin zu gesellschaftlicher Abgrenzung können viele Gründe angegeben werden, die eine ästhetische Erfahrung modifizieren. Jedoch haben wir einen reichhaltigen Bestand an Phänomenbeschreibungen und am gesellschaftlichem Umgang mit Essen, welche Nahrung ästhetische Qualitäten zuspricht. Zu den neueren Artefakten gehört die Molekularküche, welche mittels technischer Möglichkeiten neue kulinarische Erlebnisse zu schaffen weiß. Ein noch wichtigeres Beweisstück finden wir jedoch im Umgang mit Essen. Von Restaurantkritiker*innen und Starköchen über Weinkenner bis hin zu historischen Natur- und Kulturforscher*innen wie Charles Darwin, welche auch Raum für die Beschreibung von Geschmack exotischer Tierarten in ihren Ausführungen machten, sind die Formen des Umgangs mit Nahrung nicht mehr von den Formen des Umgangs mit Kunstprodukten zu unterscheiden. Das ein so populärer Philosoph wie Giorgio Agamben noch dieses Jahr ein Buch zum ästhetischen Potential des Geschmackssinnes - mit dem passenden Namen *Taste* - veröffentlicht, verweist auf einen zeitgenössischen Paradigmenwechsel der Ästhetik.

an sinnlicher, und somit subjektiver Abhängigkeit bei Lebensmittelkonsum würde Kant, in Anlehnung an seine aristotelischen Wurzeln, dazu verleiten, Essen keine ästhetische Qualität zuzusprechen. Schon im zweiten Paragraphen nutzt er das Beispiel eines Irokehnhäuptlings in Paris, welcher die Garküchen mehr schätzt als die Prunkbauten, um sein Differenzierung zu verdeutlichen: „Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.“³³ Hier nutzt Kant ein rückführbares Kausalverhältnis von der erfahrenen Lust, um mittels dessen das Angenehme vom Schönen zu trennen. Die Formulierung des interesselosen Wohlgefallens, welche hier das ästhetische Gegenprinzip ausmacht, soll uns *Zum ästhetischen Ich* noch weiter beschäftigen. Jedoch lässt Kant explizit Rückschlüsse auf Teilphänomene am Ding zu: Lust, die von der Existenz des Gegenstandes abhängig ist, ist keine ästhetische Lust. Nun scheint aber unser Beispiel eines kulinarischen Erlebnisses notwendig an die Existenz gebunden zu sein, da wir das Objekt verbrauchen müssen, um die ästhetische Erfahrung machen zu können. Die Abhängigkeit von der Existenz kann nun nicht den phänomenalen Qualitätsunterschied erklären, welchen wir zwischen einer nur sättigenden Mahlzeit und einem komponierten, wohl überlegten mehrgängigem Menü haben. Die eine können wir mit profanen und funktionellen, die andere mit ästhetischen Qualitäten beschreiben, jedoch bleibt der Existenzanspruch gleich. Das Interesse an der Existenz wird dieser Unterscheidung demnach nicht gerecht. Zwar lässt es sich im Rahmen der sogenannte „hohen“ Kunst anwenden, scheint bei einem weiter gespannten phänomenalen Spektrum jedoch zu versagen. Ein Unterschied bleibt nun hingegen bestehen, welchen auch Kant schon beschrieben hat. Die ästhetische Qualität einer Mahlzeit lässt sich in ihrer Immersion nicht begrifflich fassen.

In wie weit würde die Struktur der harten Differenzierung jedoch die Reihe an Erfahrungen wirklich ausschließen, welche wir als mögliche ästhetische Phänomene zu Beginn aufgestellt haben? Kant, kaum einen möglichen Blickwinkel auslassend, hat auch hier eine etwas widersprüchliche Antwort zu seinen einführenden Überlegungen für uns: Wir sollen die Existenz-Lust von der Gesamterfahrung mittels unserer Einstellung modifizieren, um die schöne Lust am Ding freilegen zu können.³⁴ Er nennt dieses ästhetische Verhalten Kontemplation, und wir werden dazu später noch ausführlicher Stellung beziehen. Diese Kontemplation lässt sich jedoch auch gerade bei einer verbrauchenden ästhetischen Erfahrung kaum bewerkstelligen. Hier zeigt sich wieder einmal die Prominenz der Literatur, Musik und bildenden Kunst bei Kant. Wobei er selbst hier den Momenten der Reflexion gegenüber den mehr sinnlichen Reizen den ästhetischen Vorrang gibt: „Der Reiz der Farben oder angenehmer Töne des Instruments kann hinzukommen, aber die Zeichnung

³³Kant 2011, S. 6B.

³⁴Ebd., S. 14B f.

in der ersten und die Komposition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils aus; und daß die Reinigkeit der Farben sowohl als der Töne oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizutragen scheint, will nicht soviel sagen, daß sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztere nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen und überdem durch ihren Reiz die Vorstellung beleben, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erhalten.“³⁵ Es ist nicht auch die Lust der Sinne neben der ästhetischen Lust, nicht zudem auch der sanfte Klang des Chellos oder die Rhythmen der Worte eines Gedichtes. Nur zur Behufung eines reflexiv ansprechenden Inhalts können Sinnenreize beitragen. Hier scheint die Trennung schon recht fragwürdig, spätestens bei der ästhetischen Nahrungsaufnahme zerfällt dieser Ansatz jedoch endgültig. Aber so finden wir in Kants Hinweis hier recht früh auch eine integrale Annahme unserer Überlegungen. Das ästhetische Phänomen, und so auch die ästhetischen Dinge, welche konstituiert werden, sind wie auch andere Phänomene keine reinen und eindeutigen Signale, die auf eine einzige bestimmte Reaktion hinaus laufen. Sie sind komplex, widersprüchlich, radikal einzigartig und immersiv³⁶, was auch Kant mit der imaginären Absonderung eingesteht. Er drückt es an anderer Stelle sehr wirkmächtig aus: „Eben darum aber muß auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urteile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sie das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriff des Objekts, in seiner ganzen logischen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch ebendasselbe über die ganze Sphäre der Urteilenden ausdehnt.“³⁷ Dieser Zustand des ästhetischen Ichs, der uns zu diesem Urteil befähigen soll, beschreibt Kant eben mit der Kontemplation. Das Wohlgefallen wird durch die Unabhängigkeit von der Existenz interesselos, weil wir eine interesselose Einstellung zu dem Gegenstand einnehmen. Nicht der noematische Inhalt des Gegenstandes scheint hier also Grundlage für das ästhetische Urteil, noch die strukturell grundlegendere Existenz des Gegenstandes. Die starke Abhängigkeit von der Nichtexistenz sollte, wenn nicht durch unser Nahrungsbeispiel, dann doch bei der rein virtuellen Trennung von Sinnenreiz und ästhetischem Phänomen in Frage gestellt werden.

2.4 Die argumentative und strukturelle Grundlage des Lustarguments

Kritische Lesende könnten von unserer Strukturierung ein wenig irritiert sein, da wir, während wir über das ästhetische Ding sprechen, erfahrener Lust so eine wichtige Rolle

³⁵Kant 2011, S. 42B f.

³⁶Die Immersion könnten wir schon in unseren Ausführungen von Noesis und Noema deutlich machen. Als operativer Begriff stellt sie mit dem *versinken* in eine Erfahrung ein wichtiges Bindeglied zum Selbstverlust da.

³⁷Kant 2011, S. 24B.

zuspielen. Dies ist auch verständlich, da wir Aufgrund des großen psychologischen und biologischen Allgemeinwissens Lust ausschließlich an das Subjekt binden. Wie unsere Argumentation jedoch zu zeigen versucht, ist Lust ein relationaler Begriff, wir können nur *Lust an Etwas* haben. Freie Lust ist eine dilemmatische Bestimmung. Daher ist die Art des Gegenstandes von integralem Interesse der erfahrenden Lust. Wenn wir diese Lust, ganz im Sinne Kants, dann noch allen Individuen zumuten wollen, umso mehr, da ja eines der permanentesten Momente der Erfahrung der erfahrene Gegenstand ist. Wir werden uns im nächsten Kapitel auch noch der Lust in Bezug zum Subjekt widmen, jedoch interessieren uns hier vorerst die Abhängigkeiten vom Gegenstand unserer Erfahrungen. Vor diesem Hintergrund steht für uns ein allgemeinere Überprüfung eigener Erlebnisse an. Wie steht die Lust im Bezug zum Gegenstand, auf der unser Geschmacksurteil fußen soll? An dem Gegenstand in der Immanenz der Erfahrung sind wir wohl kaum in der Lage, das Wohlgefallen abzusondern. Jedoch besprechen wir hier ja erst das nachgängige ästhetische Urteil, der umfassende Erfahrungsraum wird am ästhetischen Ich durchgespielt. Kants Vorschlag ist nun, ein noetisches Moment der ästhetischen Erfahrung zu einem noematischen Moment des ästhetischen Urteils zu machen. In dem Moment des Essens, des Betrachtens von Film oder Bild bis hin zur ästhetischen Erinnerung durch einen Geruch schätzen wir nicht die Art der Lust ein, sondern die Art des Gegenstandes ist lustvoll begleitet. An dieser Stelle können wir nun unsere Überlegungen zu Noesis und Noema in voller Wucht auf das ästhetische Phänomen anwenden. Kant impliziert hier eine noematische Verschiebung, von welcher das ästhetische Phänomen abhängig ist. Das eigentliche ästhetische Phänomen kann keine noematische Werteinschätzung beinhalten. Während der eigentlichen Erfahrung konstituiert sich gar kein Gegenstand, wie wir ausführlicher bei unserer Betrachtung des Spiel der Erkenntniskräfte zeigen werden. *Während* der Erfahrung lässt sich so auch nach Kant kein ästhetisches Urteil fällen. Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die erfahrene Lust, um ihre Abhängigkeit von der Existenz einschätzen zu können, konstituiert sich ein noematischer Gehalt an einem ganz neuen Phänomen. Husserl bringt dies gut auf den Punkt: „Der neue Sinn bringt eine total neue Sinnesdimension herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen »Sachen«, sondern Werte der Sachen, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten: Schönheit und Häßlichkeit, Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat usw.“³⁸ Um nun sagen zu können, ob es sich bei dem Gegenstand und der induzierten Lust nicht um nur eine Angenehme oder Gute handelt, muss Kant den Blickwechsel auf die Art der Lust notwendig vollziehen. Und die Art der Lust ist eben dann ästhetisch, wenn wir aufgrund nachgängiger reflexiver Differenzierung des noetischen Gehalts „lustvoll“ die Abhängigkeit von der Existenz ausschließen können. Hierauf sollen wir nach Kant unsere Aufmerksamkeit richten, wenn wir ein Geschmacksurteil fällen wollen.

³⁸Husserl 1913, S. 239 f.

Dieses Verhältnis widerspricht jedoch sehr unserer Erfahrung. Sind wir uns nicht schon in dem Moment einer ästhetischen Erfahrung dieser bewusst, in dem wir nur mit einem schweren Ausatmen diese verlassen können und zurück in die profane Welt tauchen? Selbst ein noch so ästhetisch trainiertes Gehirn kann die instantane Realisation einer gemachten ästhetischen Erfahrung nicht erklären. Der Bruch des Erfahrungsraums von einer ästhetischen Erfahrung zu unserem alltäglichen Weltzugang lässt sich einfach nachvollziehen. Sei es das Herausreißen aus einer gelesenen Geschichte durch den Fahrkartenkontrolleur, eine unerwarteten Überraschungen beim Tanz oder Sex oder das klingelnde Handy im Kino. Nun stellt sich uns die Frage, ob uns nicht andere Momente der ästhetischen Erfahrung Anhaltspunkte geben, die uns nicht über so einen großen Umweg von der Existenz über die Lust bis hin zur ästhetischen Erfahrung gehen lassen. Wie der Titel der Arbeit schon ankündigt, scheint der Selbstverlust hier eine bedenkenswerte Alternative. Auf den ersten Blick scheinen beide Merkmale auch auf die gleichen Erfahrungen anwendbar zu sein. Um diesen Zusammenhang jedoch aus Kants Bewusstseinskonstitution herausarbeiten zu können, müssen wir unsere und Kants Ziele miteinander abgleichen.

Der eigentliche Grund für Kants harsche Differenzierungsnot und die damit einhergehende Umstände des Urteils ist in seinen Prämissen begründet. Wir werden diese im Kapitel *Zum ästhetischen Ich* und *Zum ästhetischen Du* noch genauer ins Auge fassen, um Kants Argumente zum Ding jedoch nicht ungerechter Weise aus dem Kontext zu reißen, nehmen wir uns kurz die Zeit für einen kleinen Aufriss. Die transzendente Ausrichtung seiner Überlegungen hat ihn zu einer eher ungewöhnlichen Ausgangssituation gebracht: Das ästhetische Ding zeigt sich durch eine Lust an, welche von einem Anspruch auf Allgemeinheit begleitet ist. Die Modifikation des Allgemeinheitsanspruches lässt sich auf zweifacher Weise begründen. Zum einen lässt sich aus der Beobachtung von intersubjektivem Verhalten nach einem ästhetischem Phänomen dieser Anspruch abstrahieren. Die Enttäuschung, wenn jemandem unser Lieblingsfilm nicht gefällt oder das beste Album der Lieblingsband kritisiert, ist hier der maßgebliche Ausgangspunkt. Der zweite Grund für die Allgemeinheit ist jedoch in Kants methodischen Vorgehen begründet. Die *Bedingung der Möglichkeit* einer Erfahrung als Kants philosophisches Interesse lässt ihn nach Momenten suchen, die von individuellen Unterschieden unberührt bleibt. Er sucht nach den *allgemeinen* Bedingungen der Möglichkeit ästhetischer Erfahrung. Hier scheint der verknüpfte Anspruch auf Zuspruch der Allgemeinheit als universalistisches Moment der ästhetischen Erfahrung für Kant zu Recht sehr vielversprechend. Und gerade die philosophische Vorgehensweise Kants erklärt die Differenzierung und Absonderung von genuin ästhetischen Momenten am Phänomen. Da wir uns jedoch am eigentlichen ästhetischem Phänomen orientieren, und nicht an der Universalität des ästhetischen Urteils und der Reflexionslust, lässt sich die einhergehende Trennung des Forschungsobjektes für uns kaum ertragen. Um diese Trennung zu überwinden, wollen wir uns nun der Struktur der Ansprüche widmen, welche Kant an das ästhetischen Phänomen stellt. Davor können wir jedoch

mit Hilfe von Kitaro Nishida den Anspruch auf Allgemeinheit noch ein wenig vertiefen, um uns Kants vorgehen klar zu machen.

Kant strebt mit dem ästhetischen Urteil eine Allgemeinheit an, welche ein spezifischen noematischen Gehalts des Objekts bestimmt. Auch wenn wir den Grund für das Urteil auf unseren Umgang zurückführen, ist die Form des Umgangs universal, und so auch das Urteil, welches wir auf den Gegenstand anwenden. Nishida beschreibt diesen Raum an Prämissen als Urteilsallgemeinheit, welche von bestimmter Charakteristik ist. Die Urteilsallgemeinheit ist an einem Ort, in welchem Gegenstände neben- und miteinander stehen, vergleichbar gemacht werden und in ihrer Interaktion vorhersehbar sind. Diese Stufe der Allgemeinheit finden wir häufig in unserem Umgang mit der natürlich-physikalischen Welt. Auch wenn ein physikalisches Gesetz das Verhältnis von Gegenständen vom Objekt aus begrifflich beschreibt, und ein ästhetisches Urteil dies vom Subjekt aus durch die Lust versucht, ist die Ebene der Allgemeinheit, auf welche Kant abzielt, die der Urteilsallgemeinheit. Auf den ersten Blick scheint uns dieser Anspruch gerechtfertigt. Wir erfahren im ästhetischen Phänomen den Gegenstand in einer Weise, die uns dazu verleitet, auch anderen Menschen diese Erfahrung zuzumuten, da wir es *an* dem Gegenstand erfahren. Und durch das vorherige Argument der Interesselosigkeit hat er dieses ästhetische Verhalten begründet: „Denn da es sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hänge, [...]“³⁹. Diese Ebene des Allgemeinheitsanspruches beschreibt abgeschlossene Objekte in einer Welt, in der alles auf die Konstitution und Interaktion dieser Objekte zurückgeführt werden kann. Zwar ist es nicht *nur* das satte Grün der gezeichneten oder gewachsenen Wiese, das sie schön macht, aber die Schönheit ist an ihr wie ihr sattes Grün. Hier finden wir demnach den gleichen Anspruch an Allgemeinheit, welcher auch von den Naturwissenschaften abgedeckt wird. Nun hat die Urteilsallgemeinheit keinen Raum mehr, um in ihr ein zeitlich veränderndes Selbst zu integrieren, welches mit unterschiedlicher Aufmerksamkeit, Gestimmtheit oder Sinnlichkeit seine Urteile fällt: „In diesem Sinne ist das Selbstbewußte, welches den Inhalt des Urteilsallgemeinen, so wie er ist, zum Bewußtseins-Inhalt erhebt, das reine theoretische Selbst.“⁴⁰ Dieses theoretische Selbst ist formalisiert, und muss hier nur als Urteilender konstituiert werden, um die Ebene der Urteilsallgemeinheit aufzuspannen. Dieses Selbst ist von der gleichen Form wie das Selbst der Naturwissenschaften, es ist Fokuspunkt der Erkenntnis ohne Eigenschaften, Neigungen oder Interesse. Ausschließlich der reflexive Zugang zur Welt wird ihm unterstellt. Jetzt haben wir jedoch die Situation, dass es Kant scheinbar nur gelungen ist, das ästhetische Urteil über den noetischen Gehalt der Lusterfahrung herzuleiten.

³⁹Kant 2011, S. 17B.

⁴⁰Nishida 1943b, S. 59.

Dies ist auch der strukturelle Grund, warum Kant das Ergebnis des achten Paragraphen schon im Titel wie folgt bestimmt: „Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurteile nur als subjektiv vorgestellt“.⁴¹ Der noetische Gehalt ist jedoch nicht auf das reine theoretische Selbst zurückzuführen, als formales Selbst ist es kein Träger von noetischen Momenten. Dies wird an der Arbeit innerhalb der Naturwissenschaften deutlich, ein Aufbau eines Experimentes geschieht eben nach Kriterien, welche ein Subjekt ohne Vorlieben, ohne Intentionen und ohne Selbstbewusstsein ermöglichen soll. Selbst der sensorische Apparat wird auf das Ablesen von Zahlen reduziert, welche durch die wissenschaftlichen Instrumente abgebildet werden. In dem Kant jedoch die Lust als Grundlage des ästhetischen Urteils setzt, muss er das Urteilsallgemeine auf den noetischen Anteil des Phänomens hin transzendieren. Damit spannt er jedoch notwendig eine neue Ebene des Allgemeinheitsanspruchs auf, welche das Urteilsallgemeine - in gewisser Weise - umschließt. Diese wurde von Nishida als „Selbstbewusstseinsallgemeine“ bestimmt.⁴² Dieser Schritt der Transzendierung entspricht dem philosophischen Blickwechsel, welcher auch Heidegger in und aus der Phänomenologie zur Frage des Vollzugs bewegt hat.⁴³ Kant versucht, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, zwar den strukturellen Sprung zum Bewusstsein zu machen, jedoch ein modifiziertes formales Subjekt zu erhalten und somit den Anspruch auf der Ebene des Urteils zu belassen. Jedoch fährt mit dem Wechsel des Ortes eine mögliche Kritik in seine Argumentation ein, welche er mit vielen seiner teilweise absurden Bewusstseinskonstruktionen der ästhetischen Erfahrung zu begegnen versucht. Denn, „[w]as vorher in der transzendentalen Prädikatsebene des Urteilsallgemeinen seinen Ort hatte, was konkret und real war, wird jetzt abstrakt, bloß Bewußtes.“⁴⁴ Um nicht in den Relativismus zu verfallen, das jedes Urteil über das Schöne individueller Bewusstseinsinhalt ohne Vergleichbarkeit wird, das die Frage des Ästhetischen nicht zur reinen Geschmackssache verkommt, geht er einen parallelen Schritt zu seinen lusttheoretischen Überlegungen. Er versucht in der Immersion der Erfahrung ein Selbstbewusstsein unter zu bringen, welches trotz des Ortes der sozialen und historischen Welt von Bewusstseinen die Formalia der Urteile erfüllt. Dies kann nur auf Boden der Fähigkeit des Bewusstseins geschehen, welches auch die Urteilswelt konstituiert, auf der Basis der Reflexion, welche sich am Gegenstand - nach Kant - als *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* darstellt.

2.5 Die Quelle der Lust

In der Einleitung dieses Abschnittes haben wir zwischen *Noesis* und *Noema* unterschieden, als eine Strukturierungsangebot für unser ästhetisches Phänomen. Der Anhaltspunkt einer Lustempfindung ist ein guter gewesen, um die Grenzen der ästhetischen Objekte aus-

⁴¹Kant 2011, S. 21B.

⁴²Nishida 1943b, S. 58.

⁴³Stenger 2013, S. 75.

⁴⁴Nishida 1943b, S. 59.

zuweisen und die Anwendung von Noesis und Noema sowohl auf Kant als auch an einem größeren Raum an Phänomenen zu erproben. Nun haben wir jedoch mit Kants Unterscheidung zwischen Lust und Reflexion eine fast schon dialektische Situation. Ein ästhetisches Phänomen ist nicht nur durch den immersiv noetischen Anteil der Lust bestimmt, sondern durch die scheinbare Abwesenheit eines noematischen Moments. Die eigentliche Quelle der ästhetischen Lustempfindung hat Kant nicht ausweisen können, ein Kausalverhältnis vom eigentlichen Gegenstand scheint bei der Abgrenzung vom Angenehmen und Guten ausgeschlossen. Dies wird nicht nur durch die Interesselosigkeit unterstützt, sondern auch durch die angestrebte Allgemeingültigkeit. Damit muss Kant Abhängigkeiten von den Sinnen, welche subjektiver Neigung unterliegen können, sowie von den Freiheitsbegriffen, welche durch die Vernunft nur vorgestellt, aber nicht vorausgesetzt werden können, eliminieren. Somit ist der noematische Gehalt eines lustvollen Phänomens, welcher eben von diesen beiden subjektiven Momenten abzuhängen scheint, für die Quelle der Lust alles andere als prädestiniert. Nun lässt sich dieses Verhältnis der Nichtabhängigkeit auf unterschiedliche Weisen denken, zum einen könnte der Inhalt einfach willkürlich sein, sodass die Erfahrung unterschiedlichste noematische Inhalte haben kann, diese aber die ästhetische Erfahrung nicht konstituieren. Oder das Phänomen hat gar keinen noematischen Gehalt, ist leer und ermöglicht so erst eine ästhetische Erfahrung. Möglich wäre auch ein besonderer noematischer Gehalt, welcher uns jedoch nicht begrifflich zugänglich ist. Kant verneint die ersten beiden Möglichkeiten dieser Verhältnisse, ist nun aber in der Bredouille, dieser Unzugänglichkeit des noematischen Gehalts eine Form zu geben, welche einen allgemeinen Anspruch immer noch erfüllt. Dies scheint schwierig, wenn wir uns überlegen, wie gerade die Wortlosigkeit einer Erfahrung einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit genießen soll. Ist nicht, zumindest für Philosoph*innen, das begriffliche Festhalten eines Sachverhalts die einzige Möglichkeit, Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben? Um den gedanklichen Zug Kants hier nachvollziehbar machen zu können, müssen wir sowohl die ersten beiden Kritiken ins Verhältnis setzen, als auch die Urteilskraft in ihrer Struktur skizzieren. Hierbei wird uns Odo Marquard unter die Arme greifen können. Wenn wir diese beiden eher klassisch akademischen Schritte hinter uns haben, wollen wir nach einem zeitgenössischen phänomenalen Abgleich in der Ambiguitätserfahrung suchen, welchen wir uns durch eine linguistische Perspektive erschließen wollen.

Wie lässt sich nun dieser begrifflich unzugängliche noematische Gehalt bestimmen?⁴⁵ Nun ist dieser noematische Gehalt, der uns begrifflich nicht zugänglich ist, nicht einfach aus der Luft gegriffen. Die ästhetische Erfahrung wird von Kant nämlich auf einen Begriff zurückgeführt, welcher schon seine vorherigen Kritiken der Vernunft implizit und explizit beschäftigten. *Der Zweck*, wie Odo Marquard in seinem gewohnt kompakten aber sehr

⁴⁵Um eine konsistente Terminologie zu ermöglichen, biegen wir hier den Begriff des Noematischen bis an seine Belastungsgrenze. Wir haben ja zu Beginn unser Überlegungen explizit den noematischen Gehalt so vorgestellt, dass er durch Begriffe fixiert werden kann. Für die Lösung von Kants Problemstellung am Ding, wollen wir uns jedoch diese unsaubere Formulierung vorerst durchgehen lassen.

einsichtigen Blick auf die *Kritik der reinen Vernunft* vorgeschlagen hat, ist außerhalb des Einflussbereichs des analytischen bzw. naturwissenschaftlichen Vernunft.⁴⁶ Diese befragt er nach ihrem Totalitätsanspruch, was sie jedoch als noematischen Gehalt vorzustellen vermag, sind eben nur die Mittel: „Kantisch gesprochen: es lässt die Welt nur als ‚mögliche Erfahrung‘, nur als Welt der ‚Erscheinungen‘ zu und es lässt die ‚Dinge an sich‘ außer Betracht. Dieses Prinzip beherrscht und erschließt die Welt also [als] das Reich der Mittel - nicht als ‚Reich der Zwecke‘.“⁴⁷ Und wie die reine Vernunft schon vor dem Zwecke zum stehen kommt, so schießt die praktische Vernunft mit ihrem Impetus der Handlungsanweisung über das eigentliche Reich der Zwecke hinaus, der noematische Gehalt ist nur der Begriff des Endzwecks, und nicht der immanente Zweck: „So verschafft die moralische Vernunft offenbar nur den Begriff, nicht die Wirklichkeit des guten Seins. Und da dieses gute Sein doch das Ziel ist, bedeutet das: Kants Philosophie der moralischen Vernunft gibt nur den bloßen Begriff des Endzwecks, das Ziel.“⁴⁸ Hier fühlen wir uns zu Recht an unsere Unterscheidung von Nishida erinnert, welche in der Urteilsallgemeinheit nur die Mittel abbilden kann, da das formale Subjekt der Naturwissenschaften unbestimmt bleiben muss, auf keine Zwecke abzielen soll. Dieses formale Subjekt ist ausschließlich der wissenschaftlichen Vernunft fähig, seine Dinge sind nicht schön, da es keine Zwecke kennt. Und auch das moralische Subjekt wird seinen Allgemeinheitsanspruch noch in der intelligiblen Welt erhalten, welche wir zum *ästhetischen Ich* genauer entdecken wollen. Eines können wir jedoch schon jetzt feststellen, seine Dinge sind nicht schön, da es nur den Begriff des Endzwecks vorstellt. In der ästhetischen Erfahrung ist der Zweck nun aus einer dritten Richtung durch Kant angegangen, ohne seinen Allgemeinheitsanspruch aufzugeben, er erscheint in der Erfahrung einer *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*.

Wir müssen uns kurz vom ästhetischen Ding entfernen, um diese paradox anmutende Formulierung bestimmen zu können. Die Quelle der ästhetischen Lust stellt Kant auf die Füße eines reflexiven Vermögens, ohne dabei das Ergebnis dieses Vermögens als noematischen Gehalt vorstellig zu machen. Wir erinnern uns, eine von vielen Möglichkeiten den noematischen Gehalt zu bestimmen, ist das begrifflich Fassbare eines Phänomens auszuweisen. Ein Vermögen, welches in der begrifflichen Bestimmung der Verstandes seine Anwendung findet, ist die Zweckeinschätzung durch die Urteilskraft. Diese stellt jedoch nicht - wie in den anderen beiden Kritiken - nur *Mittel* als Naturbegriffe oder *Endzwecke* als Freiheitsbegriffe vor, sondern ist am ästhetischen Phänomen tätig ohne auf ein spezifischen Begriff zu zielen. Wir werden uns der eigentlichen Tätigkeit im nächsten Kapitel *Zum ästhetischen Ich* noch genauer zuwenden. Für das ästhetische Ding ist jedoch nun von Interesse, dass ihm eine besondere Form von Beschaffenheit zukommt. Das schöne Ding ist von der Form,

⁴⁶Auch wenn Odo Marquards Einschätzungen an vielen Stellen stark verkürzt sowie essayistisch anmuten und wir diese nicht in ihrer Fülle teilen und übernehmen wollen, ist sein Blickpunkt hier unserem *Zweck* vollkommen angemessen.

⁴⁷Marquard 1962a, S. 240.

⁴⁸Marquard 1962b, S. 364.

die uns zur Zweckeinschätzung anregt, ohne auf einen Zweck zu verweisen. Kant nutzt hier einen für ihn wunderlich ungenauen Begriff, indem er nach der Zweck-Abgrenzung im Guten und Angenehmen das ästhetische Ding so vorstellt, das es uns *gegeben* wird: „Also kann nichts anderes als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir, ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils ausmachen.“⁴⁹ Somit hat Kant beide Voraussetzungen erfüllt, welche er mit der Abgrenzung der anderen beiden Lust-Urteilen sich selbst auferlegte. Eine subjektive Neigung ist ausgeschlossen, da er das Reflexionsvermögen und somit die Zweckeinschätzung durch die Urteilskraft jedem vernünftigen Menschen zusprechen kann. Und es kann sich nicht um eine moralische Lust handeln, da ohne Begriff von dem Gegenstand dieser nicht einem Endzweck untergeordnet werden kann. Es scheint die gleiche Menge an Objekten abzubilden, welche schon mit dem Existenzverzicht bestimmt wurde, nun haben wir jedoch einen Hinweis auf die Beschaffenheit des schönen Dings. Der Existenzverzicht brachte ja das Problem mit sich, dass sich die Absonderung der ästhetischen Lust von möglichen anderen Gründen der Lust, besonders der Sinnenlust, mit unserer phänomenologischen Grundeinstellung kaum denken lässt. Der Rekurs auf das Reflexionsvermögen hingegen eröffnet einen Zugang zum Ding in seiner Erschließung.

Problematisch ist jedoch, dass er hier ein kausales Verhältnis von Noema und Noesis annehmen muss, *ohne* jedoch den noematischen Gehalt bestimmen zu können. Er transzendiert den noematischen Gehalt auf seine Form hin, um so die kausal notwendig begleitende Lust erklären zu können. Jedoch gibt er uns keine strukturelle Grundlage dafür, dass alle ästhetischen Dinge eine gemeinsame Form haben, welche die Zweckmäßigkeitseinschätzung befördert. Wir würden diese Form des Erkenntnisgewinns heute nicht mehr als valide ansehen, da Kant einen positiven Schluss aus dem Ausschluss der Alternativen bestimmt. Die Alternativlosigkeit der Lust-Herkunft eines bestimmbaren Zweckes, das Angenehme und Gute stellen unter dem Zweck-Blickwinkel ja fehlgeschlagene Beschreibungen dar, lässt ihn die Struktur der Zweckmäßigkeit ohne Zweck wählen. Dass diese vorgeschlagene Struktur, wenn wir unsere Beziehung zum Ding betrachten, jedoch zumindest Begründungsbedarf hat, thematisiert er leider nicht. Zwar werden wir bei unseren Erörterungen zum Vermögen der Urteilskraft die Seite des Subjekts weiter beleuchten. Doch auch dort können wir die Verbindung vom ästhetischen Ding und der erfahrenen Lust nicht überbrücken, über den Hinweis der Formhaftigkeit des ästhetischen Dings reicht das Potential der Erklärung nicht aus, so scheint es.

Wir haben jedoch noch eine Zweiteinschätzung mit Hegels Überlegungen über die kantischen Ästhetik zur Hand, welche uns die Vereinigung von Zweckmäßigkeit und Zweckab-

⁴⁹Kant 2011, S. 36B.

stinenz aus einem anderen Blickwinkel vorstellen kann. Als der große Denker von der Einheit der Gegensätze sieht dieser eine Verknüpfung der beiden Zwecke, welche wir mittels Odo Marquards vorher trennten. In den Naturbegriffen findet sich das einzelne Ding, das Besondere, welches wir durch einen Zweck, als das Allgemeine, zu erschließen suchen. Dadurch ist das besondere Ding in seiner Erscheinung nur *Mittel* zu einem allgemeinen Zweck, welchen wir durch das reflexive Urteil gewinnen. Das Ding, welches mit einem Naturbegriff beschrieben wird, hat als Mittel-Objekt den Zweck demnach außer sich.⁵⁰ Dies stellt in seiner Konsequenz eine Überwindung des Gegensatzes Besonders/Allgemein auf der Basis des Zweckes dar. Die Freiheitsbegriffe verfahren genau entgegengesetzt, hier ist der moralisch gute Endzweck als Allgemeines in dem Freiheitsbegriff schon vorstellig, und das besondere Ding wird auf seine Tauglichkeit zum allgemeinen Zweck hin überprüft. Und so wird hier Besonderes und Allgemeines auf der Basis der Zweckmäßigkeit hin überwunden.⁵¹ Nun wird jedoch die Überwindung in der kantischen Ästhetik dadurch verhindert, dass auf Seiten des Zwecks die Interesselosigkeit steht, auf Seiten der Zweckmäßigkeit die Begrifflosigkeit. Die Gegenbegriffe dazu, welche den Zweck und die Zweckmäßigkeit in der ästhetischen Erfahrung jedoch erhalten, ist die Form des ästhetischen Dings, von welcher Kant ja die Lust herleitet, und das Geschmacksurteil, welches den Allgemeinheitsanspruch rechtfertigt. Die Lust an der Form des Dinges gibt uns die *Zweckmäßigkeit* der Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Das allgemeine Urteil gibt uns den *Zweck* der Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Im Schönen, mit der Formulierung der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, wird demnach ein Verhältnis ausgedrückt, welches das Besondere und das Allgemeine in ihrem gegensätzlichen Verhältnis bestehen zu lassen scheint. Hegels beschreibt diese Situation so passgenau, dass wir uns sein Fazit zur kantischen Ästhetik am besten in einem längeren Zitat veranschaulichen:

„Was wir nun in allen diesen Kantischen Sätzen finden, ist eine Ungetrenntheit dessen, was sonst in unserem Bewußtsein als geschieden vorausgesetzt ist. Diese Trennung findet sich im Schönen aufgehoben, indem sich Allgemeines und Besonderes, Zweck und Mittel, Begriff und Gegenstand vollkommen durchdringen. So sieht Kant denn auch das Kunstschöne als eine Zusammenstimmung an, in welcher das Besondere selber dem Begriffe gemäß ist. Das Besondere als solches ist zunächst gegeneinander sowohl als auch gegen das Allgemeine zufällig; und dies Zufällige gerade, Sinn, Gefühl, Gemüt, Neigung, wird nun im Kunstschönen nicht nur unter allgemeine Verstandeskategorien subsumiert und von dem Freiheitsbegriff in seiner abstrakten Allgemeinheit beherrscht, sondern so mit dem Allgemeinen verbunden, daß es sich demselben innerlich und an und für sich adäquat zeigt.“⁵²

⁵⁰Hegel 1986, S. 86.

⁵¹Ebd., S. 86 f.

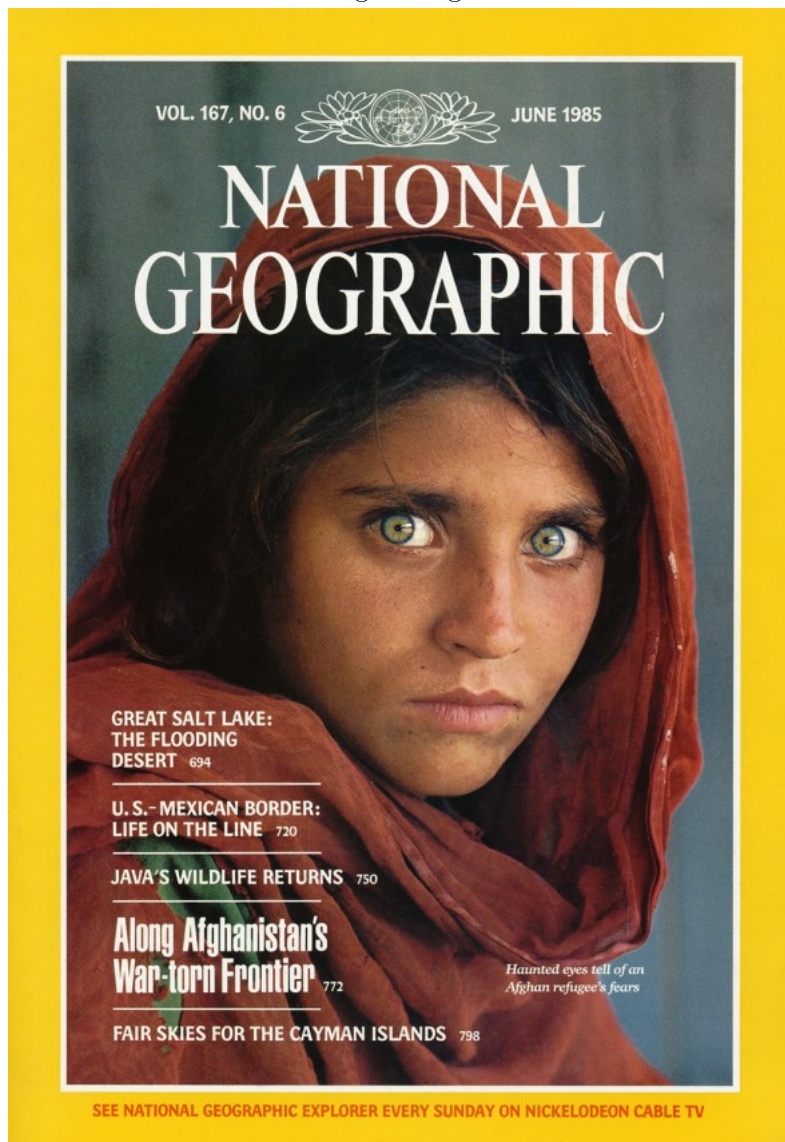
⁵²Ebd., S. 88.

Wenn wir die Trennung von Subjekt und Objekt bei der ästhetischen Erfahrung erhalten wollen, müssen wir jedoch hier zwei andere Überwindungen annehmen, welche Kant nicht bestimmen konnte. Die Struktur oder Form des ästhetischen Dings und die Allgemeinheit der Lust im Urteils über das ästhetische Ding müssen in der Argumentation als Prämissen vorausgesetzt werden. Hier wird die Überwindung der Gegensätze, welche Hegel mit den Natur- und Freiheitsbegriffen beschrieb, verschoben. Und wenig verwunderlich sind uns die Räume schon bekannt, die Gegensätze können in der Urteilsallgemeinheit erhalten bleiben, in dem die Überwindung der Gegensätze von Kant in die Bewusstseinsallgemeinheit verschoben wird. Hier wird ein zentrales Moment der Logik Nishidas beispielhaft ansichtig, welches wir später genauer beschreiben werden, Denn „[d]ie wahre Dialektik muß noematisch ein absoluter Schnitt und noetisch eine unmittelbare Verbindung sein. Auf diese Weise kann erstmals jeder einzelne Schritt das Absolute berühren.“⁵³ Bevor wir die Folgen dieser Verschiebung für das ästhetische Ding jedoch genauer betrachten können, wollen wir versuchen, eine phänomenale Basis für die Erfahrung der Zweckmäßigkeit ohne Zweck zu finden.

An welchen ästhetischen Erfahrungen lässt sich nun diese zwecklose Zweckmäßigkeit erfahren? Als eine der wohl eindringlichsten ästhetischen Erfahrungen, welche zudem einer großen Anzahl an Menschen zugänglich ist, können wir hier den Blick einer anderen Person anführen. Ein Blick, der durch seine Ausdruck keinen Zweifel an einer Bedeutung lässt, dessen eigentlicher Grund sich jedoch tief hinter der Iris verbirgt. Dieser Blick, sei er auf einem Bild verewigt, im Film stilistisch eingesetzt oder in sozialen Interaktion mit seiner vollen Immanenz erfahrbar, lässt uns nicht selten bei der Zwecksuche uns selbst vergessen. Sowohl in Portraits durch alle Zeitalter hinweg kann man diesen Blick finden, und gerade in der fotojournalistischen Berichterstattung hat er spätestens seit dem Portrait *Afghan Girl* von Steve Mc Curry, welches das Cover der *National Geographic* im Juni 1985 schmückte, einen festen Platz. Aber auch philosophische und literarische Belege für die Qualitäten dieser Art von Phänomenen lassen sich leicht finden, sei es die Struktur des Für-andere-Sein bei Sartre, das janusköfige Antlitz des Dorian Grey oder die unzähligen Thematisierungen der unhintergehbaren „Liebe auf den ersten Blick“. In der Kunstgeschichte, Rhetorik sowie Linguistik wird dieses Phänomen häufig unter dem Banner der Ambiguität zusammengeführt. Wir können hier die gleichen Rahmenbedingungen wie auch bei Kants Ausführungen finden: Das Erkenntnisurteil (mittels der Urteilskraft) wird aufgrund eines potenziellen Zweckes oder einer Intention angeregt, da es sich um ein Artefakt handelt. Auch wenn eine Dingstruktur dem Urteil zu Grunde liegt, ist der eigentliche Inhalt der Erfahrung aus dem Akt des Subjekts hergeleitet. Im umfangreichen Artikel *Dimensionen der Ambiguität* aus der *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* ist Ambiguität dementsprechend wie folgt bestimmt worden: „Das Ambiguitätsurteil wird damit zum konstitutiven Bestandteil von Ambiguitätszusammenhängen

⁵³Nishida 1999a, S. 168.

Abbildung 1: Afghan Girl



Von Steve McCurry, Titelbild der National Geographic

überhaupt. Ambiguität liegt in der Struktur, aber sie wird erst durch den Beobachter zur Komponente von weiterreichenden Handlungszusammenhängen, die ihrerseits in den menschlichen Kulturen verankert sind. Der Beobachter wird insofern zum Bestandteil einer komplexen experimentellen Anordnung, als sein von methodischer Erkenntnisleistung bestimmtes Urteil entscheidet, ob Ambiguität vorliegt.“⁵⁴ Diese Bestimmung ist deckungsgleich mit Andrea Kerns Konzept der ästhetischen Reflexion, welche wir am Subjekt im nächsten Abschnitt nachvollziehen können. Der Hinweis der Kulturverankerung ist für uns nicht unerheblich, zum einen, da uns schon ein Anhaltspunkt für unsere Thematisierung des *ästhetische Du* damit gegeben wird. Die Abhängigkeit des ästhetischen Urteils von einer gemeinsamen kulturellen und gesellschaftlichen Bestimmungsebene wird dort eine

⁵⁴Bauer u. a. 2010, S. 13.

überraschende Wendung erhalten. Zum anderen aber auch, weil wir kulturübergreifende Bewusstseinsstrukturen im nächsten Kapitel im Blick haben und sich unser ganzes Interessenfeld mit unseren gewählten Autor*innen innerhalb der interkulturellen Philosophie aufspannt. Nicht zuletzt ist uns damit eine weitere Überschreitung neben des Reflexionsvermögens zum Subjekt hin gegeben, der kulturelle Horizont des ästhetischen Ich ist in Ambiguitätserfahrungen konstitutiv. Die Ambiguität ist keine prädikative Bestimmung des Dings, sondern stellt eine bestimmte Struktur des Dings ins Verhältnis zu unserer *methodischen Erkenntnisleistung*.

2.6 Verlust des schönen Dings

Nun können wir jedoch deutlich einen qualitativen Unterschied zwischen Kants Erörterungen und unseren Überlegungen zur Ambiguität feststellen. Auch wenn die Ambiguitätserfahrung kein eindeutiges begriffliches Objekt konstituiert, ist durch die Immanenz des ästhetischen Phänomens der Ort der Erfahrung außer mir am Objekt, oder wie im Falle des Blickes, zwischen Subjekt und Objekt, im Raum deren Interaktion, im konstitutivem Zwischen. Kants Argumentation fußt dagegen auf erkenntnistheoretischen Überlegungen. Durch diese können wir „kantisch“ nicht mehr behaupten, dass sich in der ästhetischen Erfahrung überhaupt ein Ding konstituiert. Aufgrund Kants konsistenter Bewusstseinsstruktur verlassen wir den eigentlichen Erkenntnisapparat des Subjekts nicht. Wie wir mit Nishida gezeigt haben, ist die Allgemeinheit des Urteils, welche Kant anstrebt, sowohl noematisch als auch von einem formalen Subjekt bestimmt. Wie Andrea Kern es aber sehr eindrücklich beschreibt, ist in der ästhetischen Erfahrung Kants kein Objekt anzutreffen, dessen Eigenschaften bestimmbar auf ästhetische Lust zurückzuführen sind.⁵⁵ Wir haben Kant zwar die Sprachlosigkeit über den ästhetischen Inhalt des schönen Dings zugesprochen, doch die Unterstellung einer irgend gearteten Struktur des Dings lässt sich aufgrund des Aufbaus seines beschriebenen Erfahrungsraums kaum vermeiden. Das Einzige, was Kants naturwissenschaftlich-formale Subjekt als verallgemeinerbares Subjekt zugesprochen werden kann, ist die Art und Weise der Reflexion. Hier fällt ein spannender Clou der kantischen Ästhetik ins Auge. Zwar finden wir kein beschreibbares Kausalverhältnis vom Objekt zur Lust in der ästhetischen Erfahrung, wie bei den angenehmen oder guten Dingen, jedoch ist das Kausalverhältnis als Funktion des Bewusstseins noch nicht aus dem Spiel. Wie wollen wir denn anders Zweckmäßigkeitseinschätzung beschreiben, wenn nicht als Fähigkeit, kausale Schlüsse von einem Ding auf seinen Zweck hin ziehen zu können? Den noematischen Mangel kompensiert Kant mit einem Inhalt, der zwar nach seinen eigenen Voraussetzungen kein Objekt der Erfahrung mehr konstituiert, jedoch von

⁵⁵Dieser Gedanke durchzieht Kerns Analyse der *Kritik der Urteilskraft* und ist ihrer erkenntnisorientierten Rolle der ästhetischen Erfahrung begründet, welche wir weniger deutlich expliziert auch bei Kant finden. Denn in der akuten ästhetischen Erfahrung wird nur unser Verhältnis zur Welt thematisiert, nicht der Gegenstand in dieser. Vgl. hierzu Kern 2000, S. 96.

der Form des Dings, als Zweckmäßig, abgeleitet werden kann. Das Ding, das nur wirkt, jedoch keinen begrifflichen Inhalt ausdrückt, ist in der Welt der Naturwissenschaften kein Ding. Doch deren Welt der Urteilsallgemeinheit hat Kant zu dem Ort erkoren, welcher die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ausweist. Das schöne Ding bei Kant kann so als Proto-Objekt verstanden werden, welches zum einen den Subjektbezug durch die Lust als Form der Affizierung beinhaltet. Zum anderen aber kann auch einen Bezug zum Subjekt über dessen Verstandesvermögen hergestellt werden. Und abschließend können wir sogar allen menschlichen Subjekten - durch diese Struktur des Proto-Dings - die ästhetische Erfahrung unterstellen. Hier wird das ästhetische Phänomen im Kontrast zu den anderen Lusterfahrungen in seinem Kausalzusammenhang transzendiert, ohne den Ort des Phänomens mit zu transzendieren. Wäre dies passiert, würden wir uns auf der Stufe eines emanzipierten Individualbewusstseins befinden, dessen Erfahrung nur noch durch spezifische Bewusstseinsinhalte gekennzeichnet wäre. Denn, „[w]as durch das Urteilsallgemeine bestimmt wird, ist ja immer nur Gedachtes, nicht Denkendes; es ist das, was den Inhalt des Urteils bildet, nicht aber das, was urteilt.“⁵⁶ Hier stimmen wir mit Hegels abschließendem Urteil zur Kants Ästhetik überein: „Aber auch diese anscheinend vollendete Aussöhnung soll schließlich dennoch nur subjektiv in Rücksicht auf die Beurteilung wie auf das Hervorbringen, nicht aber das an und für sich Wahre und Wirkliche selbst sein.“⁵⁷ Jedoch wollen wir die Einheit nicht wie Hegel bis in den Geist transzendieren, sondern im synthetisch-selbstlosen-Selbst Nishidas suchen. Unabhängig der Richtung der Kritik, ob nun durch Hegel oder Nishida, die Folge der skizzierten formalen Subjektpermanenz, welche Kant unterstellt, bleibt die gleiche: Der absolute Dingverlust.

Nun stellt sich uns die Frage, ob wir die vielen kritischen Momente, welche wir im Abgleich an unserem phänomenalen Bestand feststellen konnten, mit dem abschließenden Dingverlust als überwunden ansehen können. Viele Interpret*innen Kants tun dies und stürzen sich in die Analyse des Subjekts, des ästhetischen Ich. Wir wollen zumindest im letzteren ihnen folgen. Der Dingverlust soll uns jedoch weniger als Fazit begleiten, sondern als Indiz für unsere weiteren Überlegungen dienen. Wenn wir das agierende Bewusstsein nicht in der Konsistenz stehen lassen, wie Descartes es in der westlichen Philosophie einbetoniert hat, wird sich hoffentlich auch unser Verhältnis zum nicht konstituierten Ding in einem neuem Lichte zeigen. Mit dem neuen Fokus des ästhetischen Phänomens, welchen wir *zum ästhetischen Ich* in der eigentlichen Erfahrung finden werden, stellt sich das Subjekt gleichberechtigt neben das Objekt.

Fassen wir jedoch davor noch einmal zusammen, was wir dieses Kapitel alles erreicht haben: Die grundlegende Unterscheidung von Noesis und Noema hat uns ermöglicht, die drei unterschiedlichen Momente der Lust im Bezug aufs Objekt näher zu bestimmen. Sowohl das Angenehme als auch das Gute beschreiben ein Kausalverhältnis von der noetischen

⁵⁶Nishida 1943b, S. 58.

⁵⁷Hegel 1986, S. 88 f.

Lust und dem noematischen Inhalt. Das ästhetische Phänomen hingegen zeichnet sich gerade durch seine Abstinenz eines noematischen Inhalts aus, welches wir an der Zweckmäßigkeit ohne Zweck versucht haben anzuzeigen. Inwieweit ist jedoch unsere initiale Trennung zwischen Noesis und Noema überhaupt denkbar, wenn wir mit dem ästhetischen Phänomen scheinbar eine Erfahrung zur Hand haben, welche gar keinen noematischen Inhalt besitzt? Dies müssen wir vorerst offen lassen, aber der Grund für diese Verschränkung können wir in Kants argumentativen Anspruch finden. In der Einschätzung der Zweckmäßigkeit ohne Zweck wird kein Begriff vom ästhetischen Ding gebildet, sondern unser *Verhältnis-zu* durch Lust bzw. Unlust erfahrbar gemacht, die „Affizierung“ wird durch die empfundene Lust thematisiert. Dabei geht dies im Kern auf das Vermögen der Urteilskraft zurück. Auch wenn die Kunsterfahrung eine empirische Grundlage benötigt, damit sie so überhaupt erst als Erfahrung charakterisiert werden kann, kommt es in der reinen ästhetischen Erfahrung Kants nicht zu einer Objektkonstitution im regulärem Sinne. Die Faszination einer Kunsterfahrung und die darauf folgende Wortlosigkeit, sollten wir gefragt werden, was das war, zeugt von diesem Sachverhalt. Begriffe wie Film, Skulptur oder Gedicht als *dekonstruktivistisch* oder als *von Jim Jarmusch* schaffen es nicht, das spezifische Objekt und unsere Erfahrung abzubilden. Auch die Beschreibung eines ästhetischen Dings in kunsthistorischer Tradition erfasst nicht das Außergewöhnliche der Erfahrung, die ästhetische Lust oder Unlust. Unzählige unästhetische kunsthistorische Texte machen uns dies mehr als deutlich.

Das erste Etappenziel unserer Überlegungen zum ästhetischen Selbstverlust zeigt sich demnach an einem eher verwunderlichen Ort. Nicht des Selbst scheint sich in der ästhetischen Erfahrung zu verlieren, sondern der Dingstatus des ästhetischen Objekts. Es war uns möglich, mittels des Strukturangebots von Edmund Husserl, Kitaro Nishida sowie Odo Marquard, einige Gründe für die Unzugänglichkeit des Dings in Kants ästhetischem Konzept aufzuzeigen. Dabei haben wir uns von der erfahrenen Lust langsam durch Kants Aufbau der ästhetischen Erfahrung gearbeitet. Grundlage und eine unserer wichtigsten Voraussetzung war ein sehr weiter Rahmen für das ästhetische Phänomen, an dem wir uns (aus)-zu-messen versuchen. Die Absprache an die Existenz des Dings hat den Abgleich mit unseren Erfahrungsraum stark auf die Probe gestellt, konnte zwar durch den Anspruch Kants und die Struktur der Zweckmäßigkeit ohne Zweck abgeschwächt werden, die Phänomenräume bleiben jedoch deckungs-ungleich. Wir werden jedoch an diesen weiterarbeiten können, im Groben können wir den Dingverlust im Sinne eines Objekts der Urteilsallgemeinheit für unsere Überlegungen übernehmen. Nicht zuletzt unser Einbeziehen der Ambiguität als ästhetisches Arbeitsfeld hat uns auf ein anderes Element der ästhetischen Erfahrung verwiesen, das erfahrene Bewusstsein beziehungsweise das ästhetische Ich. Durch diesen Perspektivwechsel werden wir viele schon skizzierte Momente passgenauer betrachten können. Nicht nur die eigentliche Struktur der Urteilskraft, sondern besonders die noetischen Momente der Kontemplation, die Rolle der analytischen

Reflexion sowie die Intentionalität. Dabei wollen wir Kant vorerst folgen und die Struktur der ästhetischen Erfahrung in dem Vermögen der Urteilskraft suchen. Unsere schon ange-deutete Kritik an der naturwissenschaftlichen Rationalität wird Kants Thesen am Subjekt noch weiter auf die Probe stellen. Jedoch werden wir spätestens nach der synthetischen Konzeption einer Erfahrungsästhetik durch Nishida eine produktives Zwischenfazit ziehen, bevor wir uns dem ästhetischen Du widmen wollen.

Um dieses erste Kapitel rund abzuschließen, wollen wir in Anlehnung an Kants Abgrenzung zum Angenehmen und Guten auch uns an einer klarstellenden Abgrenzungen versuchen, welche sich bei unserem Etappenziel des Dingverlustes aufdrängt. Das Proto-Ding der ästhetischen Erfahrung ist von einer anderen Struktur als das der Phantasie. Und auch der Form unserer Argumentation nach schließen wir den ersten Zirkel, in dem wir ein weiteres Mal Edmund Husserl zur Hilfe holen, nachdem wir mit der strukturellen Vorüberlegung zu *Noesis* und *Noema* unsere philosophische Arbeit an den Text begonnen haben.

2.7 Das Nicht-Ding in der Phantasie

Nach einem kurzen Vergleich der eigenen Erfahrungen wird schnell ansichtig, dass eine ästhetische Erfahrung einen anderen Gegenstand konstituiert, als es durch die Phantasie möglich ist. Jedoch ist der strukturelle Unterschied nicht ganz so intuitiv. Dabei wollen wir diese beiden Momente nicht als gegensätzlich charakterisieren, sondern versuchen, die ästhetische Phantasie von der allgemeineren Phantasie zu trennen. So haben wir die Möglichkeit, unseren phänomenalen Bestand um eine weitere Facette zu erweitern.

Phantasie führt immer das irreale Moment mit sich, erscheint nie als wirklich, und ist begleitet von einem Individualbewusstsein: „Das Phantasierte ist bewußt nicht als »wirklich« gegenwärtig, vergangen oder künftig, es »schwebt« nur als das ohne Aktualität der Setzung vor. Bloße Blickzuwendung kann diese Neutralität nicht beseitigen, ebensowenig wie in anderen Fällen Setzungsaktualität erzeugen.“⁵⁸ Ästhetische Erfahrung hingegen, so stellen wir als psychologisch formulierte These in den Raum, nimmt so viel kognitiven Raum ein, dass zwar noch eine Blicksetzung möglich ist, jedoch nicht mehr der Abstand der Phantasie von ihrem Erlebnisinhalt besteht. Als ästhetisches Mittel ist die Blickführung gerade in Film und Bild sehr ansichtig. Wenn wir jedoch Kants Analysen übernehmen, und in der ästhetischen Erfahrung keine Ding-Konstitution annehmen, dann können wir auch keinen Abstand zu diesem Proto-Ding einnehmen, so wie es bei der Phantasie der Fall ist. Eine Phantasie scheint genau an dem Punkt zu einer ästhetischen Erfahrung in der Phantasie zu werden, an dem wir uns in der Phantasie soweit verlieren, dass die Erfahrung nicht mehr von einem Individualbewusstsein begleitet wird, welches sich von dem Inhalt der Phantasie zu unterscheiden weiß. Der Unterschied lässt sich gut an dem phantasierenden

⁵⁸Husserl 1913, S. 230.

Antizipierens einer romantischen Beziehung anzeigen. Solange wir uns als abstrahierend bewusst sind, solange ist es vielleicht schön, angsteinflößend oder resignierend, jedoch lässt sie sich mit anderen Erfahrungen analysierenden Antizipierens vergleichen. Phänomene der Liebesblindheit, der Bereitschaft zur Selbstaufopferung bis hin zu wahnhaften Momenten, in welchen sich auf aktuelle oder potenzielle romantische Partner*innen extrem fixiert wird, erfüllen unter gewissen Bedingungen die bisherige Charakterisierung eines ästhetischen Phänomens jedoch ausgesprochen gut. Der Selbstverlust, die Begrifflosigkeit und die damit einhergehende rationale Unzugänglichkeit sind auch hier anzutreffen. Ausgenommen ist hier der Besitzanspruch und der damit einhergehende Zweck in der Erfahrung, welcher eine unterschiedene Art des romantischen Antizipierens beschreibt. Die häufige Thematisierung der glücklich oder unglücklich Verliebten in Literatur und Kunst ist zudem ein guter Hinweis, dass eine durch Künstler*innen erkannte Erfahrungsverwandtschaft nicht unwahrscheinlich ist. Und auch das Fehlen des Individualbewusstseins ist ein häufig beschriebenes Moment in diesen Werken. Wohl am absurd-eindrucksvollsten bei Narziss, welcher nach Ovids Erzählung im verliebten Schauen sich bis hin zum eigenen Tod vergessen hat. Aber auch in der jüngeren Geschichte der Kunst hat die buchstäblich selbstlose Liebe ihren festen Platz, am wohl auffälligsten in der Populärmusik. Zwar sind dies alles nur Indizien für ein ästhetisches Potenzial einer romantischen Erfahrung, dafür jedoch recht reichhaltige. Auch wenn wir uns für eine tiefer gehende Analyse des ästhetischen Potenzials romantischer Erfahrungen noch vertrösten müssen, sollte zumindest die Abgrenzung zur Phantasie damit anschaulich geworden sein. Der Dingverlust der ästhetischen Erfahrung, beziehungsweise die Konstitution des ästhetischen Proto-Dinges ist von einer anderen Struktur, als das Nicht-Ding der Phantasie. Die Phantasie konstituiert ein Ding im Abstand zum Subjekt, als *Aktualität der Setzung*, die ästhetische Phantasie jedoch in der ergreifenden Nähe, in der Einheitsfunktion der ästhetischen Erfahrung. Und mit der rational-begrifflichen Unzugänglichkeit haben wir hier auch Formen phantastischer Phobien ausgeschlossen, die ihr Objekt ja meist sehr präzise benennen können.

3 Zum ästhetischem Ich - Die Rezeption

„Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens und ist *Wissenschaft*.“⁵⁹

Unser Begriff des ästhetischen Ich scheint wahrlich zu weit gefasst, um als präziser philosophischer Terminus brauchbar zu sein. Doch auch hier wollen wir, ähnlich wie bei dem ästhetischen Ding, den Rahmen so weit wie möglich belassen, um während unserer Überlegungen unser Verständnis daran schärfen zu können. Nichts desto trotz können wir auch schon zu Beginn dieses neuen Themenbereichs einige Eingrenzungen festmachen, welche

⁵⁹Hegel 1907, S. 519.

durch die Struktur dieser Arbeit bestimmt sind. Dies machen wir allein schon, um keine falschen Erwartungen an unseren doch sehr großen Themenbereich *der Rezeption* zu wecken. Denn fast noch wichtiger als die Dinge, über die wir sprechen, sind für die meisten Lesenden ja die, über die wir nicht sprechen werden. Allein schon um die Zeit zu ersparen, nach eben diesen im Text suchen zu müssen.⁶⁰ So wollen wir nicht über das ästhetische Ich im Sinne der Selbstliebe sprechen. Ich als gleichzeitig ästhetisches Objekt und Subjekt. Wie wir an der Wahl unseres Beispiels des Narziss beim Blick schon implizit gezeigt haben, fällt ein Teil des Phänomens der ästhetischen Selbstliebe in den Raum des ästhetischen Dings. Sicher nimmt das Ich als ästhetisches Ding eine Sonderrolle ein. Jedoch hat es die gleichen Merkmale gehabt, wie auch beispielsweise das Kunstwerk oder Nahrung als Teil einer ästhetischen Erfahrung. Unser eingangs phänomenologisch strukturierter Zugang zur ästhetischen Erfahrung verschiebt daher das ästhetische Ich im Sinne der Selbstliebe in den Bereich des ästhetischen Dinges. Das subjektive Moment der Selbstliebe werden wir zwar implizit besprechen, jedoch keiner expliziten Betrachtung unterwerfen.⁶¹

Eine weitere Ausgrenzung ist das ästhetische Ich im Sinne eines Bewusstseins mit dem Vermögen, ästhetische Objekte hervorzubringen. Ich als ästhetisch handelnd. Die Rolle eines Bewusstseins an dem Zustandekommen einer ästhetischen Erfahrung - für andere - wollen wir im ästhetischen Du besprechen, solange wir nicht die eigentliche Produktionserfahrung als ästhetisch bestimmen. Dort wird dementsprechend der intersubjektive Rahmen der ästhetischen Erfahrung thematisiert. Dazu zählen auch die Produzent*innen eines genuin ästhetischen Objekts, aber auch Tanz, Theater, Kochen und Designen. Die Produktion eines ästhetischen Objekts selbst als ästhetische Erfahrung werden wir als Sonderbeispiel anführen, eine gesonderte Betrachtung der ästhetischen Hervorbringung wird jedoch an dieser Stelle nicht geschehen. Auch hier ist unser phänomenologischer Zugang für die Trennung verantwortlich zu machen. Das im Schauspiel beim „method-acting“ beispielsweise diese beiden Situationen notwendig zusammenfallen, ändert dabei nichts an unserer Gliederung. Dies liegt daran, dass an diesem Beispiel die ästhetische Erfahrung nicht allgemein als notwendige Hervorbringungsbedingung aufgestellt wird. Zwar können wir Martin Seel in seinem Schluss zustimmen, dass „[w]enn auch der ästhetisch Wahrnehmende nicht notwendig ein - im strikten Sinn - Produzierender ist, so ist in jedem Fall der ästhetisch Produzierende - im striktesten Sinn - ästhetisch Wahrnehmender.“⁶² Hier ist jedoch nicht der eigentliche Akt der Hervorbringung als ästhetisches Phänomen angesprochen, sondern die ästhetische Erfahrung als grundlegendes menschliches Vermögen, welches in besonderem Maße von Produzierenden zur Kalibrierung der Objekte angewandt

⁶⁰Wir erinnern uns an unser Anspruch, die Mitweltbelästigung des Schreibens so gering wie möglich zu halten.

⁶¹Zudem ist die Selbstliebe ein wichtiger Begriff innerhalb Kitaro Nishidas *Über das Gute*. Dieser ist jedoch sehr Deckungsungleich mit unserer terminologischen Intuition der Selbstliebe, wodurch wir hier auch Verwirrung durch Doppelbestimmung umgehen.

⁶²Seel 1985, S. 33.

wird.

3.1 Von welchem Ich sprechen wir?

Wenn wir diese vorangegangene Abgrenzung positiv bestimmen wollen, besprechen wir das Bewusstsein, welches die ästhetische Erfahrung als genuin Erfahrendes begleitet. Ich als ästhetisch erfahrend. Das Ich unserer Formulierung verweist uns zudem auf ein Individualbewusstsein, so wie wir es aus unserem alltäglichem Weltzugang kennen. Und auch wenn in Husserls Struktur der Horizonte schon notwendig gesellschaftliche und kulturelle Gruppen eine Rolle bei der Erfahrung zugesprochen werden, lässt sich bei ihm das Ur-Ich als transzendente Überschreitung des Bewusstseins nicht abschließend hintergehen.⁶³ Kant macht in seiner Argumentation innerhalb der Urteilkraft schon früher halt, da er allen Menschen die gleiche Form des reflexiven Vermögens unterstellt, auf welche die ästhetische Erfahrung zurückgeht.⁶⁴ Damit wird das konkrete Individualbewusstsein auf sein Vermögen hin reduziert bzw. transzendiert, auf sein *Bewusstsein überhaupt* als allgemeines Vermögen eingegrenzt.⁶⁵ Hier scheinen wir am ästhetischen Ich maximal einen virtuellen Selbstverlust zu finden. Nachdem uns im ersten Drittel unserer Überlegungen das Ding der ästhetischen Erfahrung abhanden gekommen ist, wollen wir nun die Fährte an den Orten wieder aufnehmen, an denen wir dort schon auf das Bewusstsein verwiesen worden sind. Wir folgen hierbei einem Gedanken Toshihiko Izutsus, welchen er im Rahmen der Vermittlung von Phänomenologie und Zen-Buddhismus entwickelte, und auf die Konsistenz des Bewusstseins abzielt: „Die Entobjektivierung der Dinge, die eine absolute Vorbedingung für die Verwirklichung der Prä-Objektivität ist, kann nie dadurch erreicht werden, dass man den Akt der Entobjektivierung einfach einseitig voran treibt, dabei aber das Subjekt in seiner Subjektivität unberührt lässt. [...] Die Annihilation der Objekte muss von der Annihilation des Egos begleitet sein.“⁶⁶ Bei diesem Unterfangen ist die Transzendierung des noetischen Gehalts sowie der Intentionalität maßgeblich, auch eine kritische Betrachtung der Urteilkraft als Vermögen und der vielbeschworenen analytische Rationalität soll uns helfen, die Dominanz des reflexiven Vermögens in der ästhetischen Erfahrung zu durchbrechen. Eine besondere Rolle soll hier die intelligible Allgemeinheit

⁶³Vgl. hierzu die einsichtige Analyse Shigeru Taguchis in Taguchi 2006.

⁶⁴Früher meint hier nicht eine lineare Rückführung auf einen Ursprung. Viel mehr ist es ein Früher im Bezug auf den synthetischen Kern des Bewusstseins. Was bei Husserl nur noch grundlegender Zugang zur Ermöglichung der Anschauung ist, ist bei Kant notwendig noch an eine ganze Reihe von differenzierten Vermögen gebunden.

⁶⁵Diese Eingrenzung auf ein geteiltes Vermögen birgt nicht nur Gefahren bei der Auseinandersetzung mit der ästhetischen Erfahrung, ein problematischer Standpunkt für eine interkulturelle Philosophie ist dabei kaum zu leugnen. Die Feststellung eines Vermögensapparates lässt sich nicht aus der kulturellen und historischen Verankerung derer lösen, welche ihn bestimmen, unabhängig von dem spezifischen Inhalten. Uns ist es damit nicht mehr möglich, radikal alternative Zugänge, wie sie uns die interkulturelle Philosophie eröffnet, gleichwertig aufzunehmen. Vgl. hierzu die *kritische Anfrage* eines *Anthropologischen Reduktionismus* an Kant durch Georg Stenger; Stenger 2006, S. 116 ff.

⁶⁶Izutsu 1984, S. 22.

als Ort einnehmen, von dem uns die Strukturierung der Erfahrung überhaupt erst möglich wird. Diese Allgemeinheit werden wir in Bezug zu unseren anderen beiden vorgestellten Allgemeinheiten näher erläutern können. Mit unseren Überlegungen zu Kant ist diese Allgemeinheit auch schon aufgespannt, da die eigentliche ausformulierte Theorie hier ansässig ist, die Verhältnisse und die Selbstbestimmung dieses Ortes muss nur noch in ihrer Struktur expliziert werden. Innerhalb dieser können wir dann auch endlich die ästhetische Anschauung ausmachen, welche uns das Selbst auf struktureller Ebene unmittelbar verloren gehen lässt. Doch das ist noch in einiger Ferne. Mit der kantischen Textarbeit werden wir, wie schon beim Ding, bei der immersiven ästhetischen Lust beginnen. Dies ist nicht um sonst das wohl am häufigsten beschriebene Moment dieser Erfahrung, sei es die Lust am Gruseln, an den Farben oder Formen, die Lust an der Bewegung oder der Romanze. Und dessen wichtige Rolle als erster noetischer Link zum Bewusstsein, sowie ihr essenzieller Anteil des Geschmacksurteils setzen unsere Lust an den Dingen an diese prominente Stelle unserer Argumentation.

Doch bevor wir uns in die lustvolle Textarbeit an unserem westlichen Protagonisten stürzen, wollen wir vorbereitend noch zwei Achsen des Bewusstseinsraums aufspannen, die unsere Analyse und Kritik einen philosophischen Boden geben. Zum einen brechen wir die traditionelle Auseinandersetzung mit dem Bewusstsein der ästhetischen Erfahrung gleich zu Beginn auf, in dem wir den Vorschlag einer *evolutionären Ästhetik* von Wolfgang Iser vorstellen und in unsere bisherigen Überlegungen integrieren. Dieser Text bietet sich als westliche Vorüberlegung zu Nishidas Konzept des Bewusstseins für uns besonders an. Zum einen beschränkt er sich auf das ästhetische Phänomen, was unsere Interpretationsarbeit um einiges erleichtert. Zum anderen beschreibt er eine *bottom-up* Struktur des Bewusstseins, um dort das ästhetische Vermögen in seiner Entwicklung einzugliedern. Die gleiche Stoßrichtung, wenn auch in einem universelleren Kontext, findet sich in Nishidas wohl wirkmächtigstem Text *Über das Gute*, welcher als ein Eckpfeiler der Kyoto-Schule die japanische Philosophie der letzten 70 Jahre wie kein anderer bestimmt hat. So haben wir die Möglichkeit, auch über die Hindernisse beider Texte unser Verständnis von dem ästhetischen Ich zu schärfen. Die zweite philosophietheoretische Achse, welche uns das Bewusstsein weiter aufspannen wird, ist Heideggers Vorschlag zur Rolle und dem Ursprung der Zeit. Wir wollen diesen zweiten Aufbruch der tradierten Ding-Ich-Welt Struktur voranstellen, um das ästhetische Moment der Lust feingliedriger bestimmen zu können. Damit lässt sich nicht nur unterschiedliches ästhetisches Verhalten klarer voneinander abgrenzen, dass wäre auch schon durch eine grammatikalische Zeitstrukturierung geschehen. Wir finden in Heideggers Analysen auch eine grundlegende Wende in der phänomenologischen Arbeit abgebildet, welche in der japanischen Philosophie reiche Aufnahme gefunden hat. Mit unserem Hauptinteresse des Bewusstseins wird bei diesen Vorüberlegungen nun auch die Wende zur Philosophie Nishidas schon um einiges deutlicher.

3.2 Evolutionstheoretische Perspektive des ästhetischen Ich

Beginnen wir also unsere Geschichte der Rezeption bei der Entstehung des ästhetischen Vermögens. Dieser Rekurs auf eine tradierte und grundlegende Idee der Biologie mag bei unserer doch recht harschen Kritik an dem naturwissenschaftlichen Weltzugang verwundern. Jedoch darf diese nicht als grundlegende Ablehnung verstanden werden, nur der Anspruch auf alleinige Richtigkeit einer konsequenten Phänomenbeschreibung wollen wir aufbrechen, besonders wenn unser Verständnis vom ästhetischen Phänomen darunter leidet. Wenn jedoch die beschriebenen Phänomene durch die Grenzen der jeweiligen naturwissenschaftlichen Methode abgedeckt werden, können wir die Erkenntnisse problemlos philosophisch nutzbar machen. Eine radikale Übernahme oder ein absoluter Ausschluss schränkt die philosophische Perspektive viel zu sehr ein. Dass auch ein fruchtbarer Mittelweg gefunden werden kann, zeigt uns das folgende Beispiel. Denn einer der innovativsten Blickwechsel auf die Ästhetik der letzten Jahre findet sich in Wolfgang Welschs Vorschlag, die ästhetische Erfahrung evolutionstheoretisch zu untermauern, und zwar außerhalb von der soziobiologischen Perspektive der Fitness.⁶⁷ Dieser Wechsel stellt einen Bruch zu dem phänomenologischen Zugang dar, welchen wir bis jetzt gewählt haben. Jedoch können wir schon im Voraus drei gute Gründe nennen, warum uns ein Exkurs zu diesem Konzept auf dem Weg durchs ästhetische Ich unterstützen wird. Zum einen finden wir hier den Versuch, die Entstehung des Bewusstseins nicht auf individueller oder kulturhistorischer Ebene zu beschreiben, sondern über die Entwicklung der Arten hin Strukturen des Bewusstseins zu verfolgen, und dies sogar unter dem Gesichtspunkt des ästhetischen Vermögens. Zum anderen nutzt auch Kitaro Nishida Perspektiven der Evolutionsgeschichte, um unseren Erfahrungsraum abbilden zu können und eine adäquate Beschreibung für die zu Grunde liegenden Strukturen zu finden. Zwar unterscheidet sich der Umgang Nishidas mit der Evolutionstheorie radikal von dem Umgang, den Welsch gewählt hat. Als Überleitung von einer naturwissenschaftlichen zu einer ontologischen Perspektive ist der Text jedoch äußerst reichhaltig. Drittens wird uns so ermöglicht, dass wir bei der Textarbeit an Kant schon im Hinterkopf haben, wie unsere Auflösung im Kapitel des ästhetischen Selbstverlustes aussehen könnte. Ähnlich wie beim ästhetischen Ding und unserer Vorüberlegung zu Noesis und Noema, ist unser erster Schritt im neuen Interessenraum die strukturelle Überschreitung dieses Raumes, um eine gute Perspektive auf das ästhetische Ich zu gewährleisten.

Welsch beginnt seine Überlegungen wenig verwunderlich mit Darwins Gedanken zur Ästhetik und stellt drei durch Darwin vorgestellte Hauptpunkte der Arbeit voran. Dabei weist der Erste eine erschreckende Ähnlichkeit zu Kants Beschreibung der Urteilskraft auf: „Der Sinn für Schönheit entsteht zwar in einem *Kontext von Nützlichkeit*, ist aber gleichwohl nicht per se ein Sinn für Nützlichliches oder auf Nützlichkeit reduzierbar, sondern

⁶⁷Welsch 2012, S. 212.

es handelt sich um einen *genuin ästhetischen Sinn*.⁶⁸ Das Vermögen der Zweckmäßigkeitseinschätzung und die alternativen Anwendungen der Urteilskraft als Verhalten auf eine *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* bilden Darwins Kontext der Nützlichkeit hier gut ab, was uns auch Welsch einige Seiten später bestätigt.⁶⁹ In wie weit wir hier die These eines genuin ästhetischen Sinnes mittragen können, wird sich jedoch noch auf den nächsten Seiten zeigen. Der zweite Hauptpunkt beschreibt eine *Koevolution* von schönen Dingen und dem Schönheitssinn, welche sich strukturell auch in unserer Gliederung von ästhetischem Ding und Ich spiegelt. Der dritte Hauptpunkt ist eine allgemeinere These der Evolutionstheorie, die auf die Ästhetik projiziert wurde, dass nämlich eine Kontinuität zwischen animalischer und humaner Ästhetik eine notwendige Annahme ist.

Dabei wird als erste Beobachtung ästhetischer Merkmale und des ästhetischen Sinns die sexuelle Selektion bei Schmetterlingen durch Dawin attestiert,⁷⁰ und weiter durch den sexuellen Konkurrenzkampf ausgeführt. Die wichtigste Annahme ist hier, dass die sexuelle Selektion als ein *Modus sui generis* anzuerkennen ist, da sie unabhängig und teilweise sogar kontraproduktiv gegenüber der natürlichen Selektion Merkmale und Fähigkeiten einer Spezies beeinflussen kann.⁷¹ Der Schritt zur eigentlichen Sphäre der Tierästhetik ist erreicht, wenn das Reproduktionsverhalten nicht mehr durch einen Machtkampf von Rival*innen - mit der dazugehörigen Ausbildung von Waffen wie dem Geweih - basiert,⁷² sondern die Wahl der Sexualpartner*innen Einzug in das Verhalten zur Fortpflanzung erhält. Hier bieten sich eine Unmenge an Beispielen an, von Geruch über Farben von Fell oder Federn bis hin zu Geräuschen und Tanzbewegungen. Um das Verhalten der Wahl auf ein Vermögen zurück zu führen, führt Welsch den Begriff des ästhetischen Urteils ein, und mit diesem verdichten sich die Ähnlichkeiten zu Kant: „Ein ästhetisches Urteil ist ein Urteil, das auf *Vergnügen* beruht - und nicht etwa auf einem Begriff oder einer objektiven Analyse. Die *Erscheinung als solche* muss als vergnüglich erlebt werden - ein Wissen, warum sie das ist, ist nicht erforderlich.“⁷³ Und auch wenn Welsch die Nähe zu Kant hier nicht expliziert, können wir ihm die Nähe aufgrund der Terminologie dieser Beobachtung guten Gewissens unterstellen. An dieser Stelle wird auch unsere Formulierung des Proto-Dinges um eine evolutionäre Achse erweitert. Denn ein Wissen-von ist nicht notwendig, nur die Erfahrung eines Einzelnen, das von Lust begleitet ist. Solch ein gefälltes Urteil ist bei vielen Arten zu beobachten, bei denen wir einen geringeren Grad des Differenzierungsvermögens gegenüber der Welt annehmen können. Der explizite Anspruch des Wissens und der reflexiven Rekonstruktion des Dinges wird hier von Welsch mit Darwins Beobachtungen untermauert.

⁶⁸Welsch 2012, S. 215.

⁶⁹Ebd., S. 226.

⁷⁰Ebd., S. 218.

⁷¹Ebd., S. 222.

⁷²Das Beispiel der Geweihe von Hirschen macht die möglichen gegensätzlichen Effekte von natürlicher und sexueller Selektion auch sehr anschaulich. Vgl. ebd., S. 220 f.

⁷³Ebd., S. 229 f.

Im Verlauf seiner Argumentation macht Welsch eine für unsere Kritik produktive Wende zur Phänomenologie. Denn unabhängig von der Zweckeinschätzung der Fitness oder anderen Merkmalen der potenziellen Sexualpartner*innen, ist auf der Ebene des einzelnen ästhetischen Phänomens das ästhetische Urteil diesen möglichen Zwecken vorangestellt.⁷⁴ Die eigentliche Einschätzung muss unabhängig von den Folgen für die Spezies erst einmal stattfinden, damit in sie ihren Effekt zeigen kann. So ist das ästhetische Vermögen unhintergebar, und demnach auch offen für alternative Ereignishorizonte abseits der sexuellen Selektion. Auch wenn die Hervorbringung des Vermögens auf die sexuelle Selektion zurückgeht, kann sich die konkrete Anwendung von diesem Zweckzusammenhang emanzipieren. Zudem lässt sich hier schon unser Entwurf der synthetischen Erfahrung erahnen. So wie innerhalb der evolutionstheoretischen Perspektive das ästhetische Vermögen eine stufenlose Komplexitätssteigerung zumindest ermöglicht, so ist sie bei unserem allgemeinen Weltzugang bis zum Menschen kaum zu leugnen. Und hier lässt sich eine These aufbauend auf dieser Annahme formulieren, wenn wir unsere bisherigen Erkenntnisse aus dem ästhetischen Ding beifügen: Das ästhetische Vermögen hat in seiner evolutionären Entwicklung, anders als das reflexive Vermögen, einen geringeren Grad an differenziertem Weltzugang entwickelt, so dass das Ding- und Selbstbewusstsein in der Erfahrung nicht als getrennt wahrgenommen werden. Diese abgeschwächte These wollen wir mehr als Olivenzweig für die Lesenden verstehen, die sich (noch) nicht mit unserem grundlegenden Paradigmenwechsel von Erfahrung und Bewusstsein anfreunden wollen. Mit dieser modifizierten Voraussetzung sollten sich die nächsten Seiten problemlos auf die ästhetische Erfahrung als abgeschlossenes Vermögen beschränken lassen. Auch wenn dies unserem grundlegenden phänomenologischen Zugang und Anspruch widerspricht, wäre diese These als Teilerfolg auf dem Weg zu einem Verständnis bis hin zur Reinen Erfahrung und des absoluten Nichts allein schon beachtlich.

An dieser Stelle können wir einige Hinweise Nishidas in unsere Überlegungen einpflegen, um die Perspektive auf das Bewusstsein, welches der ästhetischen Erfahrung fähig ist, zu erweitern. So macht er schon sehr früh in seinem Werk *Über das Gute* deutlich, von welchen Phänomenen wir uns der Reinen Erfahrung nähern können. Dabei ist sein erster Schritt, die Gegenwärtigkeit der Reinen Erfahrung vorzubereiten: „Wenn man alle Kräfte konzentrierend, eine steile Felswand hinauf klettert, oder wenn ein Musiker ein perfekt einstudiertes Stück spielt, kann man von einem >perceptual train<, einer Wahrnehmungskontinuität sprechen. Auch das Instinkverhalten der Tiere scheint immer von einem solchen geistigen Zustand begleitet.“⁷⁵ Diese Einheit und Kontinuität haben wir bisher als ästhetische Immersion beschrieben. Nishida führt weiter an, dass die von außen differenzierbaren Momente der Tätigkeit sich gegenseitig hervorbringen, „ohne die kleins-

⁷⁴Welsch 2012, S. 237 f.

⁷⁵Nishida 2001, S. 33.

te Bruchstelle, an der ein Gedanke sich einschleichen könnte.“⁷⁶ Diese Beschreibung, und gerade der Verweis auf instinktives Verhalten, spiegelt auch heutige tierkognitive und psychologische Konzepte recht gut wieder. Die Strukturierung der Reinen Erfahrung als grundlegend anzunehmen, ist jedoch für die meisten Philosophien der Ästhetik auf Grund des gesamtphilosophischen Hintergrunds unvorstellbar. Die Voraussetzung des kognitiven Apparates muss diesem meist eine Sondersituation zusprechen, um Kunsterfahrung beschreibbar zu machen. Bei Kant finden wir diese als Kontemplation, Spiel der Erkenntniskräfte sowie im Geschmacksurteil. Und sie scheint auf den ersten Blick auch parallelen zur zen-buddhistischen Tradition der sitzenden Meditation, des Zazen, aufzuweisen.⁷⁷ Jedoch würde dieser Vergleich Nishidas Zielpunkt verwischen, denn die Reine Erfahrung ist nicht notwendig ein meditatives versinken: „Die Reine Erfahrung ist ein durchaus freier und lebendiger Zustand, in dem Zwischen dem Verlangen und der Verwirklichung des Willens nicht der kleinste Unterschied liegt.“⁷⁸ Die Abgrenzung Kants gegen das Angenehme und Gute findet sich hier demnach nicht mehr im Ausschluss des Interesses, sondern in der Einheit des Verlangens und der Verwirklichung im Objekt. Und als naturwissenschaftlicher Boden dieser Annahme kann die *Entwicklung der Arten* und damit die Evolution des Bewusstseins angeführt werden. Das geringere neuronale Differenzierungsvermögen vieler nichtmenschlicher Tiere lässt auf ein weniger abstrahiertes Bewusstsein schließen. Jedoch möchte Nishida diese Situation nicht als Prototyp oder Ur-Erfahrung wieder herstellen, sondern mit dieser Entwicklung vor Augen unseren Weltzugang besser beschreiben. Denn hier lässt sich Nishidas Variante der dialektischen Struktur abbilden: Das Leben ist ein gleichursprüngliches Verhältnis von Komplexität und Einheitskraft. Die Folgen für die ästhetische Erfahrung werden wir nach unserer Analyse Kants aufzeigen können. Sicherlich gibt Kitaro Nishida auch viele genuin philosophisch strukturierte Argumente neben der Evolution an, als ein erster echten Berührungspunkt mit der Reinen Erfahrung können wir mit der Evolutionstheorie jedoch gut aus unserem westlich tradiertem Horizont anknüpfen. Denn mit dem geringeren reflexivem Vermögen unserer Vorfahren öffnet sich uns auch der Paradigmenwechsel in Nishidas Philosophie, welcher durch Masako Keta treffsicher bestimmt wurde: „Der Zielpunkt, auf den Nishidas Denken hinweist, wird nicht nur durch das Denken erreicht, sondern beweist sich auch durch die Erfahrung. Hierin besteht die Grundlage der Philosophie Nishidas.“⁷⁹ Dabei müssen wir Erfahrung als eine ursprüngliche Einheit von Fühlen und Wissen denken, welche gerade im Kontext der evolutionären Entwicklung unserer Vermögen nachvollziehbar wird.

An späterer Stelle führt Nishida ein weiteres Argument an, welches die menschliche Evolution gegen Kant wendet und die Trennung von Naturbegriffen und Freiheitsbegriffen auf spannende Weise zusammenbringt. Dies war ja eigentlich Kants struktureller Ver-

⁷⁶Nishida 2001, S. 33.

⁷⁷Ueda 2011, S. 100 ff.

⁷⁸Nishida 2001, S. 35.

⁷⁹Keta 2014, S. 33.

such in der *Kritik der Urteilkraft*, daher ist es um so verwunderlicher, dass mit dem Rückgriff auf die Evolutionstheorie diese beiden Momente in der Reinen Erfahrung ihre gegenseitige Bezugnahme finden. Er spricht sich zwar nicht explizit gegen Kant aus, jedoch drängt sich diese Kontextualisierung, gerade bei unseren Vorüberlegungen, mehr als auf. Das Vermögen des Willens und des Wissens, welche auch in Kants Strukturen des Erkenntnisapparates ihre Begründung finden können, finden hier die Verbindung in ihrer evolutionären Hervorbringung, im Gegensatz zu einem spezifischen Vermögen:

„Unser Organismus ist ursprünglich dafür gemacht, zum Zweck der Lebenserhaltung verschiedene Bewegungen auszuführen. Da das Bewusstsein parallel zu diesen instinktiven Bewegungen entstand, ist sein ursprünglicher Zustand eher Spontanität als Wahrnehmung. Mit dem Sich-Ansammeln von Erfahrungen aber traten vielfältige Assoziationen auf, die zum Entstehen zweier Systeme führten: eines mit der Wahrnehmung als Zentrum und eines mit der Tätigkeit als Zentrum. Soweit sich diese beiden auch voneinander trennen mögen, sie werden nie zu Systemen jeweils besonderer Art. So wie das reine Wissen irgendwo praktische Bedeutung besitzt, so gründet sich der reine Wille in irgendeiner Form auf Wissen.“⁸⁰

Eine erste explizite kantische Kontextualisierung drängt sich uns mit einem der wohl berühmtesten Formulierungen aus der *Kritik der reinen Vernunft* auf. Hier stellt Kant in der Einleitung zur transzendentalen Logik ein klares Abhängigkeitsverhältnis auf: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁸¹. Jedoch bringt Kant diese beiden Elemente nicht abschließend zusammen, sondern deduziert aus ihrer Differenz seine beeindruckenden Bewusstseinsanalyse. Die alternative Annahme Nishidas ist, dass diese Trennung nicht grundsätzlich ist und so die philosophische Arbeit darin bestehen sollte, den synthetischen Grund der Erfahrung ausfindig zu machen. Die Prämissen Kants der zwei abgeschlossenen innerpsychischen Räume von intelligiblen Begriff und materiellen Anschauung untermauert Nishida mit seinem Fundament der Reinen Erfahrung: „Der Unterschied zwischen Wissen und Wille tritt zutage, wenn Subjekt und Objekt sich voneinander trennen und die Reine Erfahrung verlorengeht. Für den Willen sind die Bedürfnisse und für das Wissen die Gedanken Kennzeichen der mangelnden Einheit, nachdem sich Ideelles und Tatsächliches voneinander getrennt haben.“⁸² Sicher sind wir hier terminologisch und auch strukturell alles andere als passgenau. Dies liegt aber an der Spannweite an philosophischer Kontextualisierung Nishidas, welcher eine ganze Reihe an Philosoph*innen als virtuelle Gesprächspartner aufstellt. Glücklicherweise arbeiten ja wir gerade an einer Spezifizierung der Kritik gegenüber dem kantischen Bewusstseinskonzept - konkret an der daraus hervorgehenden Struktur der ästhetischen Erfahrung. Der

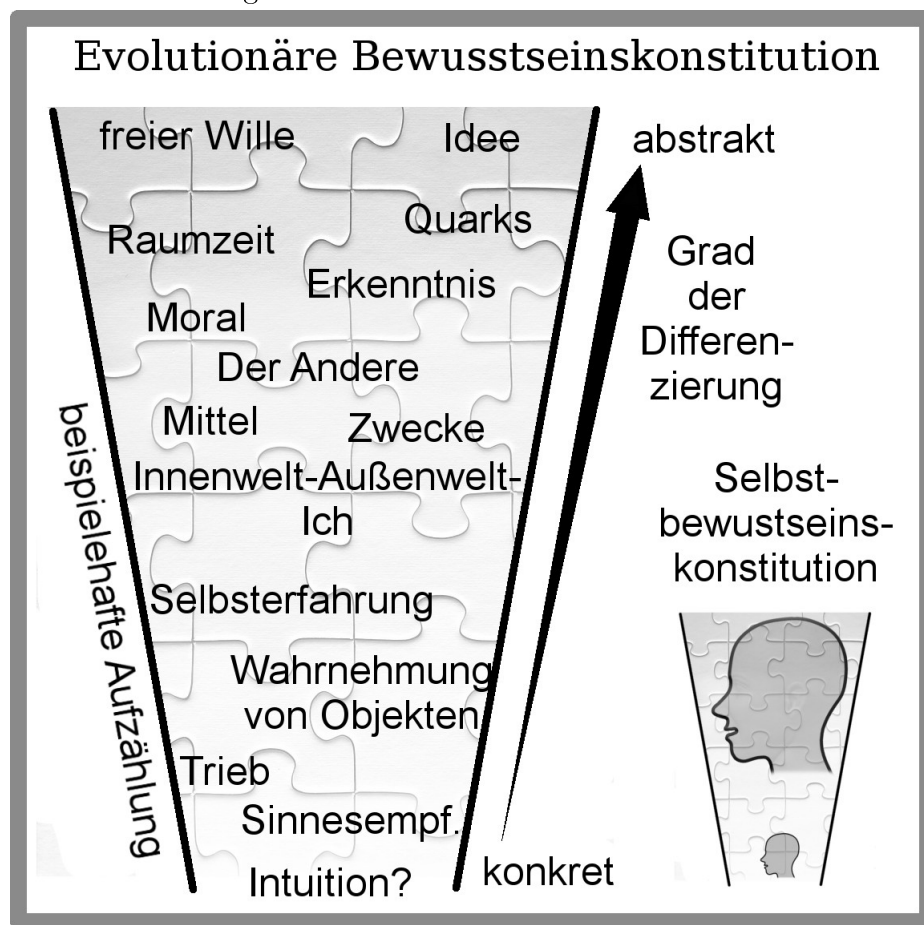
⁸⁰Nishida 2001, S. 53.

⁸¹Kant 2009, S. 75B/51A.

⁸²Nishida 2001, S. 58.

besondere Blickpunkt Nishidas verneint jedoch Kants Überlegungen nicht, sondern bietet für die beschriebenen Strukturen einen Urgrund an, welcher nicht nur auf die Entwicklung des Bewusstseins zurückzuführen ist. So konstatiert er, dass die eigentliche Anwendung des Wissens und des Willens ein Versuch ist, die Differenz zu überbrücken und gegen die Spaltung eine Einheit der Erfahrung zu erreichen.⁸³ Wir haben mit dem Ästhetischen glücklicherweise schon ein sehr prominentes Phänomen, an dem wir uns die Struktur der Reinen Erfahrung erschließen können. Und mit der kurzen evolutionstheoretischen Vorüberlegung haben wir uns den Übergang ein wenig erleichtern können. Wir wollen nach dieser kleinen Exkursion zurück zur Lust an dem Ich und seiner temporalen Strukturen.

Abbildung 2: Evolutionäre Bewusstseinskonstitution



3.3 Die Lust an dem Ich

Mit dem strukturellen Schritt aus der Urteilsallgemeinheit ins Individualbewusstsein haben wir einige Achsen, an denen wir unsere Analyse der ästhetischen Erfahrung weiter aufspannen können. Die Differenzierung von materiell-körperlichen und reflexiv-psychischen Momenten, welche in der philosophischen Tradition wohl am energischstem bei der Diffe-

⁸³Nishida 2001, S. 59.

renzierung von Körper und Geist bestritten wurde, ist hier in unseren Überlegungen zum ersten mal virulent. Damit wird auch das Paradigma von Ding-Ich-Welt, welches sich auch in unserer Kapiteleinteilung wiederfindet, über die Dingdestruktion hinaus auf die Probe gestellt. Zwar werden wir diese wichtige philosophische Realitätsstruktur implizit bearbeiten, an unserer vorangegangenen Destruktion des Dings wird jedoch schon deutlich, dass diese große Destruktion als Hauptthema für den Selbstverlust nicht tragbar ist. Als wohl wichtigster neuer Blickwechsel für unsere phänomenologische Grundperspektive lässt sich hier unser Umgang mit dem ästhetischen Phänomen in seiner zeitlichen Abhängigkeit anführen. Die philosophische Arbeit Kants lässt sich an dem jeweiligen Umgang mit den schönen Dingen vor ihrem temporalen Hintergrund auffächern, um unsere einzelnen Kritikpunkte an einigen seiner Bestimmung abzuschwächen. Explizit sind hier die Kontemplation als ästhetisches Vorverhalten, das Geschmacksurteil als nachgängiges ästhetisches Verhalten sowie das Spiel der Erkenntniskräfte in der Aktualität der ästhetischen Erfahrung zu nennen. Und mit dieser Vergrößerung unseres Blickwinkels auf Kants Umgang mit dem ästhetischen Phänomen wird eines um so deutlicher: Der naturwissenschaftliche Raum der Urteilsallgemeinheit ist gerade aufgrund seiner produktiven Eingrenzung dem ästhetischen Phänomen nicht gewachsen. Diese grundlegende Kritik an der Prominenz der Reflexionsvermögen ist notwendig, da wir dieses dafür verantwortlich machen können, dass das Bewusstsein sich aus der kantischen ästhetischen Erfahrung nicht heraus kürzen lässt. Wir können die Lust zu Beginn in drei Bereiche aufteilen, welche auch schon den Ortsunterschied zwischen Bewusstsein und Urteil deutlich anzeigen. Lust muss man nämlich zum einen empfinden, in seiner Aktualität und Präsens, als *Lust-an* etwas. Um dies jedoch zu ermöglichen, müssen wir auch Lust auf die Lust haben, im Sinne einer Einstellung zur Welt, spekulativ und intentional, als *Lust-auf* etwas. Zudem können wir ein Verhalten zur vergangenen Lust haben, erinnernd, einschätzend, urteilend, *Lust-von* Etwas. Durch die hier aufgespannte Zeitachse wird schnell deutlich, dass wir die Urteilsallgemeinheit verlassen haben und uns zumindest in der schon vorgestellten Bewusstseinsallgemeinheit befinden. Und alleine mit diesem Schritt modifizieren sich auch einige Probleme, welche uns bei der Lust des Geschmacksurteils geplagt haben. Der kantische Existenzverzicht hatte unseren phänomenologischen Zugang in der Urteilsallgemeinheit sehr erschwert. Besonders bei dem ästhetischen Potenzial von Erfahrungen hoher Materialität wie der verbrauchenden Nahrungsaufnahme, oder auch sehr körperlichen Erfahrungen wie Tanz, Sex oder aktive Naturerlebnisse wie dem Bergsteigen, ließ sich von der Seinsabhängigkeit kaum abrücken. Dies ist sowohl in der Zeitlosigkeit der Urteilsallgemeinheit begründet, als auch in der Leere dessen formalen Subjekts. Mit der temporalen Analyse der Lust und der Erweiterung nach „Unten“ in den synthetischen Grund unserer Erfahrungen löst sich das Problem der Existenzabhängigkeit zwar nicht schnell, dafür um so grundlegender.

3.3.1 Zeitlichkeit des reflexiven Daseins

Um nicht unserer eigenen Kritik an der Prominenz des naturwissenschaftlichen Denkens selbst zu verfallen, steht noch kurz eine Erörterung an, in welchem Sinne wir das Moment der Zeit in der ästhetischen Erfahrung verstehen wollen. Denn im Kontrast zur eindimensional skalierten Zeit ohne Vorzugsrichtung, wie sie sich in physikalischen Vorstellung vieler Menschen finden lässt,⁸⁴ wollen wir uns des Zeitkonzeptes Heideggers als ekstatisch-horizontale ursprüngliche Zeit bedienen. Dies kann parallel zur unserer Kernthese verstanden werden: So wie wir prognostizieren, dass die Erfahrung als grundlegend die Struktur des Bewusstsein konstituiert, so entwickelt Heidegger den Gedanken, dass die Erfahrung auch die Struktur der Zeit konstituiert, und nicht die Erfahrung sich in irgend einer Zeit abspielt. Gerade bei der Lektüre Heideggers ist eine der größten Hürden, seine eigenwilligen Formulierungen durchdringen zu können. Da wir sein Konzept jedoch nur als Trittbrett nutzen wollen, können wir den nächsten Absätzen nicht den erläuternden Raum zugestehen, die eine jungfräuliche Heidegger-Sekundärlektüre verlangen würde. Was uns jedoch an Erklärungsraum hier mangelt, hoffen wir bei der Kontextualisierung mit der Lust wieder wett machen zu können.

Zum Einstieg bietet sich eine terminologische Fixierung durch Heidegger an, welche nicht nur seine Begriffe im Kontrast zu Kant spezifiziert, sondern auch das Verhältnis von Bewusstsein und Dasein errahnen lässt: „Zunächst ist ausdrücklich zu bemerken, daß Kant den Terminus »Dasein« zur Bezeichnung der Seinsart gebraucht, die in der vorliegenden Untersuchung »Vorhandenheit« genannt wird. »Bewußtsein meines Daseins« besagt für Kant: Bewußtsein meines Vorhandenseins im Sinne von Descartes. Der Terminus »Dasein« meint sowohl das Vorhandensein des Bewußtseins wie das Vorhandensein der Dinge.“⁸⁵. Dasein kommt bei Heidegger demnach eine grundlegendere Struktur als bei Kant zu, da Heidegger den Raum der ausschließlichen Bewusstseinsinhalte verlässt. Im Anschluss daran bespricht Heidegger Kants Zugang zur Zeit, zur Grundlage nutzt er Kants „Beweis“ des *Dasein der Dinge außer mir*. Allein aufgrund der Formulierung wird die Trennung von *inneren* Bewusstseinsinhalten und *äußeren* seienden Dingen unterstellt. Hier kommt uns unsere vorgedachte Trennung wieder zugute, das Dasein im Sinne Kants bespricht die Präsenz der Urteilsallgemeinheit, die Zeit als Phänomengehalt hingegen ist im Raum der Bewusstseinsallgemeinheit anzutreffen. Heidegger beschreibt die kantische Struktur der Zeit als Anschauungsform sehr treffsicher: „Mit dem empirisch gesetzten vorhandenen Wechsel »in mir« ist daher notwendig empirisch mitgesetzt ein vorhandenes Beharrliches

⁸⁴Wir verweisen hier explizit auf die physikalischen Zusammenhänge, welche aus einer Allgemeinbildung hervorgehen und welche wir an Uhren, Kalendern und anderen Verhaltensformen des Alltags reproduzieren. Die akademische Physik hat schon mit dem 2. Satz der Thermodynamik die Entropie und so eine Vorzugsrichtung eingeführt. Über Einstein bis hin zur Quantenphysik der Gegenwart unterscheidet sich die „naturwissenschaftliche“ Zeit doch sehr von den Konzepten, welchen wir uns im Alltag bedienen.

⁸⁵Heidegger 1967, S. 203.

»außer mir«.⁸⁶ Mit dieser Schablone Kants wird die Zeit zu einer Form der Wahrnehmung - zu einer Anschauungsform - und damit nur zu einem Wert an der Erfahrung. Sie bestimmt jedoch nicht das Dasein, sondern nur unseren Zugang zu dem Vorhanden-Sein als zeitlich markierte Erfahrung, als Poststempel auf dem Briefumschlag der Erfahrungsinhalte. Daher hat zwar der Raum der Urteilsallgemeinheit eine Struktur der Zeitlichkeit, die Urteile sind jedoch beharrlich, unterliegen nicht dem Wechsel der Zeit, sondern geschehen nur zu einer Zeit.

Heidegger fächert hingegen die Zeit gleichursprünglich mit dem Sein der Erfahrung auf. So passiert dem Sein nicht die Zeit, sondern Dasein ist immer auch gezeitigt, kann nur mittels einer zeitlichen Zugangsweise verstanden werden. Jedes Dasein erscheint in seinem spezifischen Ausdruck (Ekstase) der Verzeitlichung. Der Richtungspfeil der Intentionalität von Bewusstsein zum Dasein, so wie wir ihn von Husserl kennen, ist demnach bei Heideggers Zeitkonzept umgekehrt. Die einzelnen Ekstasen der Zeit haben jeweils eigene Horizonte, vor denen das Dasein an uns herantritt. Verzeitlichung geschieht dem Dasein nicht durch unsere neuronale Struktur, im kantischen Sinne, sondern geht aus den „Formen“ des Daseins und dessen möglichen Erfahrungen hervor. Wir sehen hier starke Parallelen zu unserer Skizze der Reinen Erfahrung bei Nishida. Die Erfahrung stellt die Grundlage der Strukturierung des Weltzuges. Die Zeitlichkeit des Daseins einer Erfahrung ermöglicht erst unser Denken und die Abstraktion zur naturwissenschaftlichen Zeit. Wir finden bei beiden eine Komplexitätssteigerung vom einfachen Dasein zu komplexen Strukturen des Weltzuges. Und dies ist kein Wunder, die erste Generation einer westlich geprägten japanischen Philosophie nach Nishida ist stark von Philosophen geprägt, die Heidegger in Deutschland als Studierende erlebten. Eine besondere Ähnlichkeit machte wohl das Studieren der Texte Heideggers für diese junge japanische Philosophie besonders attraktiv. Die Form des Daseins, welche Nishida in ihrer konkretesten Einheit als Reine Erfahrung bestimmt, ermöglicht erst das Verstehen, mit welchem wir Zeit erfassen können. Dies kann als Umdeutung des kantischen Paradigmas der „Bedingung der Möglichkeit“ vom Bewusstseinsinhalt auf die vorausgehende Erfahrung verstanden werden. Und dieses Verhältnis von Denken und dessen Ursprung in der Erfahrung hat Nishida pointiert ausformuliert: „Der Ursprung aller Relationen liegt in der unmittelbaren Wahrnehmung, die Relationen werden durch sie konstituiert. Wie weit wir in unserem Denken auch gelangen, den Bereich der anfänglichen unmittelbaren Wahrnehmung können wir nicht überschreiten, denn das Denken ist darauf errichtet. Denken kann nicht alles erklären; seine Basis bildet die unmittelbare Wahrnehmung, die sich einer Erklärung entzieht.“⁸⁷ So machen sowohl Nishida als auch Heidegger nicht das Denken zur Voraussetzung der Erfahrung, wie Kant es in seinen Bewusstseinsanalysen versuchte, sondern stellen die Erfahrung als Grund und *Bedingung der Möglichkeit* des Denkens auf.

⁸⁶Heidegger 1967, S. 203 f.

⁸⁷Nishida 2001, S. 66.

Dieser Punkt ist so radikal wie grundsätzlich: Die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins ist kein Wert, kein reflexiv zugänglicher „Zeitpunkt vom Ding als $x \in T$ “ des Daseins. In dieser Form wird die Struktur der Zeit als kantische Anschauungsform abgebildet, als a priori Vermögen ohne Bezug zu den beharrlichen Dingen außer uns. Die Zeit ist für Heidegger hingegen phänomenologisch-ursprünglich in spezifischen unhintergehbaren Formen des Dasein. Die Ursprünglichkeit dieser *ursprünglichen Zeit* wird mittels des phänomenalen Zugang zur Zeit als *zeitigend* durch Heidegger bestimmt.⁸⁸ Dies ist ein Paradebeispiel seiner eigensinnigen Terminologie. Die tautologische Adjektivierung einer *zeitigenden Zeit* legt hier das Gewicht auf die Zeit in ihrer Aktivität, die Arbeit der Zeit am Dasein. Diese Formulierungen dürfen wir jedoch auch nur analog verstehen, natürlich *macht* die Zeit nichts am Dasein. Vielmehr wird der abstrakte Zugang zur Zeit als eindimensionale Erfahrungs-Achse damit in Frage gestellt, und die Zeit an grundlegende Facetten von Phänomenen gebunden. Unsere alltäglichen Zugänge zur Zeit verlieren hier nicht an Validität; so wie uns die Dinge zuhanden sind, wie wir mit ihnen in der Zeit umgehen, hat seine Berechtigung. Jedoch macht Heidegger strukturell grundlegendere Ekstasen aus, welche angenommen werden müssen, um überhaupt erst unsere abstrakte Vorstellung der Zeit zu ermöglichen. Er bestimmt die Zeitlichkeit auf Grund von undifferenzierteren Zugängen zum Dasein.

Grundlage der ursprünglichen Zeit sind die drei Ekstasen, die Heidegger identifiziert. Diese erscheinen auf den ersten Blick zwar parallel zur unseren Begriffen der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, sind jedoch mit ihrer strukturellen Richtungsänderung gänzlich anders charakterisiert. Schon die Formulierung macht es deutlich: „Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft“. Heidegger identifiziert keine Folge aus erst *war* Vergangenheit, dann *ist* Gegenwart, darauf *wird* Zukunft. Die Ekstasen sind als gleichursprünglich nicht gestaffelt, sondern im herkömmlichen - oder in Heideggers Terminologie *vulgärem* - Zeitverständnis zugleich. Zum einen sind es - als Ekstasen - Ausdrücke beziehungsweise Entrückungen des Daseins, also ein aus sich zeitliches Heraustreten von Etwas, ein Entrücken *zu* etwas hin. Es gibt keine Möglichkeit, die Zeit als Ding-Zeit zu erfahren, nur in den ursprünglichen Entrückungen des Seins zum Dasein, welche Erfahrung ermöglicht, sind sie uns zugänglich. Das *Wiederholende* der Ekstase Gewesenheit, das *Augenblickliche* der Ekstase Gegenwart und das *Sein-zum-Tod* der Ekstase der Zukunft beschreiben die ursprüngliche Zeit in unserem Verstehen und fügen sie um die Zukunft zusammen. Wir wollen uns hier an das *Verstehen* halten, welches sich maßgeblich um die Zukunft formiert, und die *Befindlichkeit* und das *Verfallen* der Vergangenheit und

⁸⁸Vgl. hierzu Heidegger 1967, S. 365: „Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart. Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, ist das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft »in einer Welt«. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie »ist« mit dem Außer-sich der Ekstasen »da«. Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt »da«.“

Gegenwart vorerst auslassen. Grund dafür ist unsere inhärente Kritik an der Prominenz der Reflexion, und das Gewicht dieser in Kants Analyse der Lust, auf die wir die Zeitigung anwenden wollen. Denn mit diesem Blickwinkel auf die verstehende Zeitlichkeit des Daseins knüpfen wir an einigen Beobachtungen Kants an. Der Übergang zu Nishida wird uns jedoch - als eine Art Rückübersetzung - mit der Zeitlichkeit des Verfallens gelingen können.

„Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit“, so Heidegger, „ist die Zukunft.“⁸⁹ Diese Hierarchie der Zeit widerspricht unseren Intuition in so weit, dass wir die naturwissenschaftliche Vorstellung von Zeit in Uhren und Kalendern so eingeübt haben, dass deren abstrakte Form ohne Hierarchie der Dimensionen uns nicht mehr auffällt. Jedoch nimmt Heidegger die Erfahrung in den Fokus, und versucht an dieser Merkmale zu erschließen, wie das Sein an uns herantreten muss, um höhere Vermögen wie die Reflexion begründen zu können.

„Die Frage ist nicht, was »in einer weitergehenden Zeit« noch alles geschehen und was für ein Auf-sich-Zukommen-lassen »aus dieser Zeit« begegnen kann, sondern wie das Auf-sich-Zukommen selbst als solches ursprünglich bestimmt ist. Seine Endlichkeit besagt nicht primär ein Aufhören, sondern ist ein Charakter der Zeitigung selbst. Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, auf sich, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht.“⁹⁰

Die Argumentation scheint hier zwar stark vereinfacht, doch trotz dieser Vereinfachung sehr stichhaltig. Wenn das Nichts als Möglichkeit unserem Bewusstsein zugänglich ist, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt sein. Zum einen muss es ursprünglich eine Zeitlichkeit des Daseins geben, den eine Vorstellung von *der Möglichkeit* von Dingen braucht als strukturelle Grundlage einen Wechsel des Daseins. Und ohne Zeit, in der das Dasein wechseln kann, lässt sich der Wechsel nicht denken. Zudem muss diese Zeitlichkeit des Daseins endlich sein können, da eine unendliche Zeitlichkeit des Daseins keinen Wechsel ins Nichts ermöglichen würde. Wenn also Kant die ästhetische Erfahrung an Interesselosigkeit bindet, müsste er die Möglichkeit der Nichtexistenz bis in diese Tiefen des Daseins voraussetzen. Heidegger sieht diese Möglichkeit der Nichtexistenz jedoch nur, wenn das Dasein eine ursprünglich Zeitlichkeit hat, die mit ihrer Endlichkeit das Verständnis von Nicht-Dasein erst ermöglicht, und uns so *das Mögliche* verstehen lässt. Hier wird Heideggers radikaler Begriff von Ursprünglichkeit sehr gut deutlich. Ursprünglich meint, welche Struktur das Dasein in seiner Zeitlichkeit haben muss, damit die Art des verstehenden

⁸⁹Heidegger 1967, S. 329.

⁹⁰Ebd., S. 330.

Umgangs mit der Welt ermöglicht wird: „Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daß es verstehend in seinem Seinkönnen existiert.“⁹¹ Als Forschungsobjekt dienen Heidegger daher sehr undifferenzierte Phänomene, um Prämissen, die mit dem nachgängigen Verstehen auftauchen könnten, zu umschiffen. Und auch wenn die Formulierung der Ekstase der Zukunft als „Sein-zum-Tode“ sich heutzutage sehr pathetisch ließt, ist dies als Beschreibung der möglichen eigenen Nichtigkeit doch damit gut getroffen. Wir werden unsere Interpretation der Lusterfahrung, welche mit der Kontemplation, Gestimmtheit, oder *Lust-auf* beschrieben wird, durch Heideggers ursprüngliche Zukunft im nächsten Kapitel weiter bereichern können. Um die Erfahrung des Sein-zum-Tode jedoch in unserem phänomenologischen Bestand zu finden, wenden wir uns den ästhetischen Mitteln des Films zu.

Findet sich nun schon jetzt ein ästhetisches Phänomen in unserem Erfahrungsschatz, welches von solch einer Zeitlichkeit bestimmt ist? Zwar läßt es nicht notwendig Rückschlüsse auf die eigene Erfahrung zu, jedoch scheinen einige ästhetische Mittel des Films auf diese Ekstase klar abzu zielen. Der Film bietet sich bei der Betrachtung der Zeitlichkeit von ästhetischen Phänomenen daher besonders an, da er die Freiheiten des Theaters - bei gleicher Zeitabhängigkeit - technisch noch übertrifft. Zudem ist der Film in seiner gesellschaftlichen Präsenz und Popularität dem Theater weit voraus. Musik könnte hier auch alleinstehend besprochen werden, der Film bietet für uns hingegen mehr Möglichkeiten einer anschaulichen Beschreibung. Viele Thriller versucht zum Beispiel das Moment der Möglichkeit gegen die vermeintliche Sicherheit auszuspielen. Eigentlich alltägliche oder zumindest durch die Vorgeschichte absehbare Situationen werden durch besondere Stilmittel modifiziert. Stellen wir uns das Durchschreiten der eigenen Wohnung vor, das Arbeiten in der Garage, an einem isoliertem Arbeitsplatz oder gar der Weg nach Hause. Sei es durch ungewöhnliche Kamera-Einstellung, in denen nur die Schuhe oder die Situation aus einer oberen Zimmerecke bespielt werden, Schwenks oder Schnitte, die die Sehgewohnheiten erproben, oder am wohl auffälligsten durch die musikalische Untermalung, meist monoton-kakophonischer Klänge, welche pumpend an Intensität zunehmen. Alle diese Mittel verweisen auf eine provozierte Erfahrung, welche das Dasein in seiner auf uns zukommenden unvorhersehbaren Möglichkeit ausmacht, meist mit einer existenziellen Bedrohung für die Protagonist*innen. Und in der Identifikation mit diesen wird uns das *Sein-zum-Tode* als unabwendbare Möglichkeit des eigenen Nichts zumindest abgeschwächt nachempfindbar. Und wenn nicht notwendig die eigene Existenz, dann zumindest das Nichts der Alltäglichkeit dieser spezifischen Situation, ein Auffächern der Möglichkeiten. Wir haben auch schon mit der von uns erörterten Ambiguitätserfahrung einige wenige Anhaltspunkte zur Möglichkeit ausmachen können. Strukturell wird dies um einiges virulenter, wenn wir in Andrea Kerns Vorschlag der syntaktischen Ambiguität die reine Möglichkeit als konstitutives Moment der ästhetischen Erfahrung beschreiben. Die Ähnlichkeit sollte uns jedoch

⁹¹Heidegger 1967, S. 336.

nicht verwundern, da wir ja auch das Verstehen gewählt haben, um Heideggers Zugang zur Zeitlichkeit des Daseins zu beschreiben.

Die Vergangenheit charakterisiert Heidegger als *Gewesenheit*, welche er auch aus der Voraussetzung des Verstehens herleiten kann. Das Vermögen der Erinnerung ist hier nicht primäres Phänomen, welches uns die Gewesenheit erläutern lässt. Viel mehr das vorangegangene Vergessen steht im Fokus seiner Überlegungen: „Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtig, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten geworfenen Seinkönnen vergessen hat. Dies Vergessen ist nicht Nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, »positiver« ekstatischer Modus der Gewesenheit. Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens vor dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken vor... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst.“⁹² Auch wenn das Vergessen uneigentliche Gewesenheit ist, ermöglicht sie uns Zugang zur eigentlichen Gewesenheit des Verstehens, der Wiederholung. Innerhalb dieser wird das Dasein als schon einmal Gewesen erfahren. Hier wird der Kontrast zwischen Zeitlichkeit des Daseins und dessen Abstraktion besonders deutlich. Die Gewesenheit beschreibt ein Dasein, welches zwar in unserem herkömmlichen Zeitverständnis in der Vergangenheit war, an uns jedoch in der Erfahrung *jetzt* als Vergangenes heran tritt. Nishida beschreibt diese Ekstase in dem notwendigen Verweis auf die Vergangenheit bei jedem Urteil und dem damit einhergehendem hohen Differenzierungsgrad: „Wenn man zum Beispiel eine Farbe sieht, und urteilt: >das ist blau<, klärt man damit die ursprüngliche Farbempfindung nicht, sondern setzt sie nur zu einer ihr gleichartigen, früheren Empfindung in Beziehung.“⁹³ Die Reine Erfahrung scheint hingegen in der Augenblicklichkeit durch. Die ursprüngliche Gewesenheit, welche uns im Verstehen als Wiederholung, Erinnerung oder Vergessen entgegen kommt, wird uns bei dem Geschmacksurteil des Individualbewusstseins Kant unterstützend zur Seite stehen. Nishidas Bezug schließt hier den Bogen. Ihre Voraussetzung für die Möglichkeit ein Urteil zu fällen kann auch als Grundlage des Geschmacksurteils angenommen werden. Wenn wir uns jedoch spezifischer an der ästhetischen Erfahrung des Films wagen, ist der *Twist* eine der vielversprechendsten Methoden, um diese Erfahrung nachvollziehbar zu machen.

Denn auch hier kann uns der Film wieder phänomenologisches Arbeitsmaterial liefern. Die Erfahrung, die mit dem *Twist* in vielen Filmgenre nachvollziehbar gemacht wird, ist notwendig von dem Dasein in seiner Vergessenheit abhängig. Der Moment des *Twists* ist nicht von einer abrupten Änderung der Sichtweise auf einen Charakter, einer Situation oder eines Verhältnisses bestimmt, auch wenn dies auf den ersten Blick den Eindruck erweckt. Wenn sich der etablierte Erzfeind als der Vater des Protagonisten herausstellt, ein Teil der Handlung im Traum passierte oder zwei unterschiedliche Charaktere ohne

⁹²Heidegger 1967, S. 339.

⁹³Nishida 2001, S. 37.

das Wissen der Zuschauer*innen den gleichen Körper teilen, dann hängt die Erfahrung maßgeblich von den vorher gegebenen Hinweisen ab. Durch das überraschende Erinnern an die Hinweise, welche über den Film verteilt worden sind, ist uns die Erfahrung in ihrer Gewesenheit präsent. Diese Vergessenheit des Daseins kann zwar nicht eins-zu-eins auf das aktive Verständnisvermögen umgemünzt werden, jedoch bietet es eine anschauliche Verstehens Erfahrung, welche von der Vergessenheit des Daseins als Zeitlichkeit bestimmt ist. Einige hermeneutischen Interpretationen der ästhetischen Erfahrung haben das Moment des Vergessens sogar zu einer notwendigen Struktur der ästhetischen Erfahrung gemacht. In unserer folgenden Kritik werden wir aber auch diese Art ästhetischer Vorschläge implizit überwinden.

Wir haben das Gegenwärtige ans Ende geschoben, da es auch in unserer Lustanalyse unseren argumentativen Abschluss und Übergang zum Selbstverlust markiert. Zudem lässt es sich auch in Heideggers Analyse der Zeitlichkeit des Verstehens gut zwischen Gewesenheit und Zukunft spannen: „Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin eigentliche Gegenwart nennen wir den Augenblick. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet.“⁹⁴ Heidegger expliziert diesen Augenblick gegen das Jetzt. Das Jetzt ist ein innerzeitiges Phänomen, es ist ein abstrakter Raum, in dem etwas von staten geht. Der Augenblick bestimmt jedoch das Begegnen des Seins als aktuelles Dasein. Das Entworfen der Zukunft, und das Gewesene der Gewesenheit, wird also, wenn wir uns auf das Verstehen beschränken, nicht in den Augenblick wie in eine Zeitraum-Schüssel geschüttet. Viel mehr ist das Dasein in seiner Aktualität, in seiner oppositionellen oder koalitionären Gegenwartigkeit ekstatisch gezeitigt. „»Im Augenblick« kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart läßt er erst begegnen, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann.“⁹⁵ Die Formulierung der *in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung des Daseins* macht hier die intentionale Struktur ansichtig. Das gegenwärtige Dasein wird im Augenblick gehalten und ist auf seinen Erhalt hin ausgerichtet. Auch dieser Zeitlichkeit des Daseins kann mit filmischen Mitteln ein besonderes Gewicht gegeben werden.

Diese Ekstase scheint für ästhetische Beispiele am widerständigsten, da sich das Augenblickliche so schwierig von anderen ästhetischen Momenten zu lösen scheint. Jedoch können wir mit einer kurzen Analyse der Mittel vieler Liebesfilme diese Ekstase recht gut bestimmen. Beispielsweise zum Ende des Films oder zum ersten Plotpoint - im klassischen Drei-Akte Modell -, nach dem das wie auch immer geartete Problem von den Protagonist*innen angegangen wird, findet sich häufig eine Einstellung, welche die Aktualität der Situation kontextualisiert. Beide Liebenden in ihrer Gemeinsamkeit oder ihrer Tren-

⁹⁴Heidegger 1967, S. 338.

⁹⁵Ebd., S. 338.

nung werden durch einen langsamen Schwenk oder Zoom mit großem Gewicht auf deren Verhältnis dargestellt. Die Liebenden unterschiedlichen Standes an der Spitze des Schiffs oder das silhouettiert umarmende Paar am Meer vor dem Sonnenuntergang sind hier sehr prototypisch. Diese Einstellungen akzentuieren das Momentane des Verhältnisses, nicht in seiner Zeitlosigkeit, sondern seiner Aktualität, seiner Gegenwärtigung, in seiner aktiven und entschlossenen Erhaltung.

Mit Heidegger haben wir nun eine zweite Form der Zeitlichkeit, welche wir auf Kants ästhetische Erfahrung anwenden können. Der Verlauf der ästhetischen Erfahrung, also der Einstieg als *Lust-auf*, der Vollzug als *Lust-an* und der nachträgliche Umgang als *Lust-von* lässt sich direkt aus Kants Ausführungen als problematisch herausstellen, besonders in dem Verhältnis des Spiels der Erkenntniskräfte und des anschließenden Geschmacksurteils. Die Zeitlichkeit des Daseins, welche wir uns mit Heidegger erschließen konnten, zeigt jedoch eine weitere Facette der Zeit, welche nicht den Ablauf im Bewusstsein, sondern die zeitliche Form der Erfahrbarkeit beschreibt. Mit diesen beiden Zeiten gerüstet, haben wir nun das Werkzeug zur Hand, das Bewusstsein der Lust auf seine Konsistenz hin zu überprüfen, und möglicher Weise sogar in seinen Selbstverlust zu überführen. Als strukturelles Auffangbecken konnten wir schon einige Aspekte Nishidas aus der evolutionstheoretischen Grundlegung des Bewusstseins vorbestimmen. Diese Vorarbeit scheint für die Analyse allein doch reichlich ausführlich, jedoch haben wir ja ein weiteres Ziel hinter unseren Überlegungen zu Kant, ein alternativer Erklärungsversuch der ästhetischen Erfahrung benötigt dafür ein alternatives Fundament, welches vorab gegossen werden sollte. Um Brüche und Doppelbestimmungen zu umgehen, und trotzdem die Ansprüche an die ästhetische Erfahrung ernst zu nehmen, sind unsere vorbereiteten Gedanken - wenn sie auch noch etwas isoliert wirken - essenziell für unseren weiteren Weg.

3.3.2 Kontemplation als *Lust-auf*

In welcher Form lässt sich nun ein vorästhetisches Verhalten bei Kant bestimmen, wie gehen wir auf eine ästhetische Erfahrung zu. Die Lust-auf hat hier explizit antizipierenden Charakter und lässt sich problemlos als ein spezifischer Bewusstseinszustand in der Kontemplation verstehen; diesem kommt noch keine Existenzabhängigkeit im kantischen Sinne zu, sondern er bespricht eher eine angestrebte Überwindung. Diese Bestimmung konnten wir auch schon früh bei Kant finden, beispielsweise in der erläuternden Fußnote zur Einleitung der Urteilskraft, welche wir schon in *Die Lust an den Dingen* vorgestellt hatten.⁹⁶ Wenn wir diese Lust mit dem Inhalt des ästhetischen Proto-Dings füllen, welches wir zum Ende des letzten Kapitels übrig ließen, haben wir ein Existenz-unabhängiges Verhältnis zur ästhetischen Lust. Diese ästhetische Lust-auf hat eine Entsprechung in vielen der Werke, welche wir schon aufgeführt haben, auch wenn die beschriebene Struktur

⁹⁶Kant 2011, S. XXII B.

der Erwartung radikal von einander unterschieden ist. Kants Kontemplation steht hier einer besonderen Form von Husserls Gestimmtheit entgegen. Bei Kitaro Nishida findet sich schwer eine so gut passender Terminus, da die Struktur von Erfahrung nicht grundsätzlich vom Subjekt her gedacht wird. Jedoch können wir die Lust-auf wohl als Form von Bereitschaft des ästhetischen Ich verstehen, die Einheitskraft in sehr reinen oder radikalen Form walten zu lassen. Diese Einheitskraft dürfen wir jedoch nicht mit einem Vermögen des Subjekts verwechseln. Diese Verhältnisse, solange wir sie als eine Form des wollenden Antizipierens verstehen, haben sowohl eine temporale als auch eine virtuelle Existenzlosigkeit. Sie sind nicht existent im Sinne des Wollens, in dem sie die derzeitige Nichtexistenz überwinden und zukünftig Existieren sollen. Und sie sind nicht existent im Sinne des Wollens, dass der derzeitige reflexive Abstand zum Gewollten in die Aktualität der Erfahrung überführt wird. Jedoch sind diese Formen der Nichtexistenz durch die Transzendierung über den noetischen Gehalt der Erfahrung nicht an dem Ort der Allgemeinheit, welchen er anstrebt. Ein Urteil im strengen Sinne kann nicht von einer Erwartung des Subjekts abhängen, da das formale Subjekt des Urteils weder zeitabhängig ist, noch das Ergebnis des Urteils von seinem Wollen abhängig gemacht werden kann.

Schauen wir ein wenig genauer in den Text, um die zeitliche Unterscheidung in Kants denken einweben zu können. Das Ergebnis, welches Kant mit dem Verhalten der Kontemplation erreichen will, ist das Interesse von dem Ding zu trennen. Es beschreibt eine Zugangsweise zu Objekten unserer Erfahrung, welche es ermöglicht, nur die ästhetische Lust an diesen zu erfahren: „Daher ist das Geschmacksurteil bloß kontemplativ, d. i. ein Urteil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Kontemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches), und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt.“⁹⁷ Wir können hier den Ausschluss Kants für uns fruchtbar machen. Und die Formulierung ist hier maßgeblich. Denn die Kontemplation soll „nicht auf Begriffe gerichtet sein“, auf diese „gründen“ oder gar „abzwecken“. Die Kontemplation ist demnach ein Verhalten, welches die Beschaffenheit eines Dinges allumfassend begriffslos einzuschätzen versucht, und dazu noch unabhängig von dem Vorhandensein des Dinges sein soll.⁹⁸ Dies sind genau die beiden Momente in der Näherung an das ästhetische Ding, welche wir mit Nishida als Wissen und Willen bestimmen konnten. Als vage Richtung des Zusammenhangs zwischen dem ästhetischen Ding und dem ästhetischen Ich gibt Kant an, in welchen Prozess dieses Verhalten mündet: In der eigentlichen Erfahrung kommt es zu einem freien Spiel der Erkenntniskräfte, welche durch die Versenkung in die Kontemplation ermöglicht wird. Mit Kants Gegenbegriff des

⁹⁷Kant 2011, S. 14B.

⁹⁸Wir können hier eine *Einschätzung* unterstellen, da das kontemplative Verhalten im kantischen Sinne immer in ein Urteil mündet, wenn es eine erfolgreiche ästhetische Erfahrung ist.

Interesses ist die ästhetische Kontemplation wohl am ehesten als eine wache und konzentrierte Offenheit gegenüber der Erfahrung zu beschreiben, welche auf die Anwendung der Erkenntniskräfte abzielt, ihr jedoch kein eigentliches Ziel gibt. So ist das generieren eines Interesses an der Materialität oder Moralität des Dinges umgangen.

An der Ähnlichkeit unserer Beschreibung der Kontemplation und des eigentlichen Geschmacksurteils wird schnell deutlich, dass wir hier nur eine Näherung an das antizipieren einer ästhetischen Erfahrung haben. Denn der angestrebte Bewusstseins-Modus, welchen Kant im Auge hat, ist die Anwendung der Urteilskraft auf ihr eigenes Vermögen. Die Kontemplation soll demnach eine Situation einleiten und bestimmen, in der bei der Betrachtung des Gegenstandes die Urteilskraft ihre eigene Anwendung in den Fokus nimmt. Nun bringt es uns wenig, dieses antizipieren mit den gleichen Eigenschaften zu belegen, und diese mit dem temporalen Zusatz „dieses wollen“ zu versehen. Wenn wir dies als legitim annehmen würden, wäre unsere Zeitigung mit Heidegger mehr als umsonst gewesen. Da Kant das ästhetische Phänomen auf das Vermögen der Reflexion beschränkt - also in der Anwendung der Urteilskraft - müsste doch gerade das vorästhetische Verhalten Gewicht bekommen, da es im heideggerschen Sinne die ästhetische Erfahrung aus der Zukunft auf uns zukommen lässt. Wir schauen kurz auf unseren eigenen Bestand an ästhetischer Phänomene und ihrer Initialisierung, um darauf folgend eine Modifikation der kantischen Ästhetik durch Andrea Kern gegen eine hermeneutische Interpretation stark zu machen.

Es stellt sich uns demnach die Frage, wie wir diese spärlichen Ausführungen Kants mit phänomenalen Inhalt füllen wollen. Die Meditation drängt sich durch den interkulturellen Kontext und dem Vertiefen zwar auf, ist aber ein wenig zu spezifisch für eine einführende Bestimmung der Kontemplation. Auf den zweiten Blick scheinen Kunstmuseen für Kontemplation der richtige Ort. Interesse im Sinne von Besitz ist hier fast immer ausgeschlossen und auch moralische Kontexte werden durch die weitestgehend neutrale Darstellung in vielen Institution stark abgeschwächt. Jedoch finden wir uns - wenn wir unsere Intentionen ausmachen wollen - häufig vor dem Bild in einem Zustand, der einen Erkenntnisgewinn nach sich ziehen soll. Der fragende Blick, die gefaltete Stirn, welche wir bei uns und vielen anderen beobachten können, scheint sich weniger mit dem eigenen Vermögen der Urteilskraft, als mit dem Erschließen des Gegenstandes zu beschäftigen. Und was impliziert mehr Interesse, als der Wille zum Verständnis oder - kantisch ausgedrückt - das angestrebte Erkenntnisurteil. Kontemplations-ähnliche Zustände können sicher einige ästhetische Erfahrungen in ihrer Präsenz beschreiben, aber damit wird es schwierig, wenn wir allgemein unsere Situation *vor* einer ästhetischen Erfahrung bestimmen wollen. Und dies schon beim Paradebeispiel der bildenden Kunst. Bergsteigen, Sex, Nahrungsaufnahme, Tanz oder Film sind von ganz unterschiedlichen vorgängigen Situationen abhängig. Jedoch ist allen gemein, dass das zukünftige Proto-Ding der ästhetischen Erfahrung hier in seiner vollen dinghaften Präsenz die ästhetische Erfahrung einleitet. Das Bild ist *als*

Bild, der Berg *als* Berg etc. voll reflexiv zugänglich, bevor wir den Schritt in eine ästhetische Erfahrung gehen. Wenn wir jedoch diesen Übergang mit dem gleichem Vermögen der Erkenntnis beschreiben wollen, brauchen wir eine strukturelle Bestimmung, die den erfahrbaren Bruch zwischen vorästhetischem Verhalten und ästhetischer Erfahrung thematisiert.

Dieses Problem haben nach Andrea Kern auch einige hermeneutischen Interpretationen der ästhetischen Erfahrung erkannt und bearbeitet, jedoch auf fragwürdige Weise gelöst. Sie führt hierfür Hans-Georg Gadamer als Beispiel an, welcher jedem Verstehen, und so auch dem ästhetischen, eine Form des wiedererkennenden Vollzugs voranstellt.⁹⁹ Dies deckt sich mit unserer Feststellung. Wir müssen nicht in reflexive Selbstvertiefung gehen, um eine ästhetische Erfahrung zu machen. Wir starten von einer mehr oder weniger vorbegriffenen Situation, das Bild wird erst als Bild vorverstanden, das Bergsteigen im Vollzug des Kletterns ist uns intuitiv zugänglich, bevor die ästhetische Erfahrung einsetzt. Dies würden weder Kern, noch Gadamer, noch wir verneinen. Gegen die hermeneutische Ästhetik schlägt sie jedoch vor, dass wir anstatt von diesem Vorbegriffenen zu dem materialen Vollzug fortfahrend, unseren vorbegriffenen Zugang selbst befragen. Die *ästhetische Reflexion* wäre demnach eine Befragung, ob sich dieser Gegenstand überhaupt mittels des gewöhnlichen Verstehens erfassen lässt. Damit umgeht sie die kantische Schwierigkeit, dass die ästhetische Erfahrung ganz losgelöst von dem Gegenstand zu einer innerpsychischen Situation verkommt. Nicht die Urteilskraft wird zu einem selbstreferentiellen Vermögen, sondern die Erfassung des Gegenstandes - also der individuelle Zugang zum verstehen können des Gegenstandes - wird befragt. Damit wird jedoch ein Moment in die ästhetische Erfahrung eingeführt, welche Kant erst dazu gebracht hat, das „Spiel der Erkenntniskräfte“ in seinen Fokus zu rücken. In dieser Auseinandersetzung kommt die persönliche Neigung wieder ins Spiel, da nicht die allgemeine Fähigkeit zur Reflexion vorausgesetzt wird, sondern die spezifische Anwendung auf den jeweiligen Gegenstand, so wie er uns in seiner unterschiedlichen Mannigfaltigkeit erscheint. Und so wird auch der Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufgekündigt, da dieser spezifische Umgang mit der Mannigfaltigkeit nicht jedem angedacht werden kann. Der Fortgang auf den materialen Vollzug, wie ihn Gadamer vorschlägt, fällt allein aufgrund unserer vorläufigen Bestimmung des Proto-Dinges außerhalb unserer Betrachtung.¹⁰⁰

⁹⁹Kern 2000, S. 156 f.

¹⁰⁰Sicherlich würde sich mit Gadamer an vielen unserer Punkte anknüpfen lassen, sei es beispielsweise seine Kritik am „ästhetischem Bewusstsein“ oder seine Interpretation des Spiels, welches sich strukturell nicht durch die Spielenden konstituiert, sondern durch das hin-und-her als Bewegung. Jedoch ist ihm dies nur durch eine ontologische Überschreitung des schönen Dinges möglich, ästhetische Erfahrung wird zu einem Seinsvorgang, an welchem wir uns reflexiv - im hermeneutischen Spiel - verständlich abarbeiten. Eine ausführlichere Analyse Gadamers würde daher bei unserer Grundlegung in der Erfahrung und der Dekonstruktion des ästhetischen Dings in eine Sackgasse laufen. Als ein anschaulicher und beispielhafter Textauszug für diese ontologische Überschreitung der ästhetischen Erfahrung bietet sich *Die Seinsvalenz des Bildes* und *Der ontologische Grund des Okkasionellen und des Dekorativen* aus *Wahrheit und Methode* an; Gadamer 1965, S. 128-152.

Doch die Aufkündigung des Allgemeinheitsanspruchs können wir nicht einfach so gegen Kern wenden. Wir haben ja schon gegen Kant einen Einwand stark gemacht, der mit Kerns Modifikation in Einklang zu bringen ist. Zwar trägt die ästhetische Erfahrung den Wunsch einer Allgemeingültigkeit, wir erinnern uns an unsere Enttäuschung des ausbleibenden Zuspruchs nach Vorstellung unserer Lieblingsband oder des liebsten Films. Die Menge an gemachten ästhetischen Erfahrungen und die Vielzahl an unterschiedlichsten Situationen und Voraussetzungen, welche wir jedoch unter uns Menschen beobachten können, scheint die Allgemeinheit als reinen Anspruch stehen zu lassen. Dieses Moment problematisieren wir noch genauer, wenn wir die subjektive Allgemeingültigkeit in den drei Räumen der Allgemeinheit verorten. Wir können demgegenüber jetzt schon eine weitere Kritik gegen Andrea Kerns Vorschlag der Befragung wenden, welcher uns zur Zeit-Struktur zurückführt. Mit ihrem alternativen Vorschlag macht sie die temporale Voraussetzung von der *Lust-von* - also dem Ergebnis der ästhetischen Erfahrung - abhängig. Sie setzt voraus, dass „[...] wir die Erwartung haben, dieser Gegenstand könnte sich als schön erweisen, d.h.: er könnte auf ästhetische Weise erfahrbar sein.“¹⁰¹. Dies widerspricht jedoch sehr dem Überfalls-Charakter vieler ästhetischer Erfahrungen, so wie es Karl Heinz Bohrer in *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*¹⁰² ausführlich thematisiert hat. Und wir finden das Problem, welches wir zu Beginn dieses Kapitels schon einmal aufgeführt haben, die ästhetische Erfahrung wird in ihrem Vorverhalten identisch mit der eigentlichen Erfahrung. Nur das Kern nicht das eigentliche Spiel der Erkenntniskräfte in den Mittelpunkt stellt, sondern die Einschätzung, ob es dafür geeignet ist. „Im Vorgriff auf die Möglichkeit einer ästhetischen Erfahrung beginnen wir eine Reflexion, die zugleich die Bedingung dieser Erfahrung ist.“¹⁰³ Hier haben wir mit der Aufgabe der Allgemeingültigkeit auf der Ebene des Bewusstseins wenig gewonnen. Nun haben wir jedoch Heidegger zur Hand, welcher uns eine weiter Form der Zeitlichkeit erschlossen hat. Wie lässt sich das vorästhetische Verhalten der *Lust-auf* zeitlich-ekstatisch strukturieren?

Wir haben die ursprüngliche Zeit ja auf Grundlage von drei Ekstasen des Verstehens schon erschlossen. Nun scheint Andrea Kerns Beschreibung der ästhetischen Reflexion genau die Merkmale zu benötigen, welche Heidegger in der Ekstase der Zukunft begründet. Der reflexive Zugang der Tauglichkeit, ob ein Gegenstand auf ästhetische Weise erfahrbar ist, erfüllt das Paradigma des Sein-könnens, in seiner Möglichkeit. Der Gegenstand in diesem spezifischen ästhetischen Vorverhalten wird auf sein Sein-können hin überprüft. Unsere ästhetische Interpretation von Heideggers Zeitlichkeit und Kerns ästhetische Reflexion bilden hier das gleiche Phänomen aus unterschiedlichen philosophischen Blickwinkeln ab. Und dies verwundert ja auch nicht, da wir hier Heideggers Beschreibung der Zeitlichkeit aufgeführt haben, die vom Verstehens aus zugänglich ist, und Andrea Kerns Modifika-

¹⁰¹Kern 2000, S. 159.

¹⁰²Bohrer 198i.

¹⁰³Kern 2000, S. 160.

tion die Ebene der Reflexion nicht ernsthaft zu verlassen scheint. Nun lässt dies jedoch eine Kritik laut werden, welche wir seit dem Anbeginn unserer Überlegungen anführen: Entspricht diese Erklärung der Gesamtheit an ästhetischen Phänomenen, welche wir zu Beginn aufgestellt haben? Als ästhetisches Vorverhalten bildet die ästhetische Reflexion nämlich nur einen sehr kleinen Raum ab. Das Bergsteigen, der Tanz, Sex, oder auch das Spielen eines Instrumentes als eigenständige ästhetische Erfahrungen setzen gerade die Ferne zur Reflexion als Voraussetzung der ästhetischen Erfahrung voraus. Dieser *perceptual train* als ästhetische Voraussetzung, den wir bei Nishida in seiner evolutionstheoretischen Grundlegung fanden, kann sich nicht aus der Zukünftigkeit des Verstehens heraus erklären. Nicht einmal mittels der Blickwende durch Heideggers Zeitlichkeit des Verstehens. Viel mehr scheint zumindest beim Spielen eines Instrumentes oder des Ausübens von Sport die ästhetische Erfahrung nur dadurch möglich, dass wir uns einen intuitiven Zugang durch Training erst erarbeiten. Der Kontrast zwischen den Beschreibungen vieler Läufer*innen mit den ersten eigenen Versuchen, eine längere Strecke zu laufen, zeigt dies deutlich. Die Prominenz des reflexiven Zugangs hingegen scheitert grundlegend an ästhetischen Erfahrungen, welche von einem aktivem nichtreflexiven Vollzug begleitet werden wollen.

Zusammenfassend können wir zur Lust-auf festhalten, dass wir viele beispielhafte Strukturen für ein vorästhetisches Verhalten haben, jedoch keine dieser unsere angestrebte Reichweite der ästhetischen Erfahrung abdecken konnte. Für spezifische ästhetische Phänomengruppen finden sich sehr ausführliche und reichhaltige Analysen, welche unsere weiteren Überlegungen behufen werden. Auffällig ist schon hier die scheinbar essenzielle Verbindung von ästhetischer Erfahrung und reflexiver Welterschließung bei vielen unserer philosophischen Protagonist*innen. Wenn wir einen eigenen Vorschlag zur ästhetischen Erfahrung des Ichs ausgearbeitet haben, können wir zu diesen skizzierten Sonderformen des ästhetischen Verhaltens an anderer Stelle zurückkehren, um diese explizit zu kritisieren und in einen weiteren Kontext zu setzen. Ein ekstatischer Zugang, welcher primär über die Gegenwart erschlossen wäre, wird uns hier mit Heidegger gute Dienste leisten, um unseren Weg in die Erfahrung wiederzufinden. In maßgeblicher Anlehnung an Nishidas Denken des absoluten Nichts, wird uns so eine umfassendere Struktur der ästhetischen Erfahrung ermöglicht. Bevor wir uns dieser Aufgabe widmen, wollen wir jedoch das Geschmacksurteil in der Struktur für das ästhetische Ich beschreiben, um die offengelassenen Leerstellen aus unserer Dinganalyse füllen zu können.

3.3.3 Das Urteil als *Lust-von*

Mit unseren Überlegungen zum Geschmacksurteil ist für unseren Zugang zur Lust-von schon ein gutes Fundament gelegt. Wir können problemlos das Urteilen als nachästhetisches Verhalten bestimmen, da für ein Urteil über eine Erfahrung das Füllen des Urteils ja vulgär-zeitlich nach der eigentlichen Erfahrung stattfindet. Wir erinnern uns zurück an

unsere Diskussion zur strukturellen Grundlage von Kants Argumentation. Der Allgemeinheitsanspruch konnte von Kant im nachgängigen Urteil nur gerettet werden, indem das noetische Moment der Lust auf das Reflexionsvermögen bezogen wird. Um diesen Clou jedoch durchführen zu können, muss aus der eigentlichen ästhetischen Erfahrung eine noematische Verschiebung hervorgehen, welche in der Lage ist, die Anwendung der Urteilskraft überhaupt erst einzuschätzen. Nur mit dieser neuen Sinndimension, wie Husserl es treffend beschrieben hat, können wir die Wertigkeit der Erfahrung bestimmen. Mit dem Schritt in die Bewusstseinsallgemeinheit¹⁰⁴ stehen wir jedoch vor einem ähnlichen Problem wie bei der Kontemplation als Vorverhalten: Wie lässt sich der Bruch, welchen wir strukturell bei der noematischen Verschiebung annehmen müssen, erklären? Der Schritt von der ästhetischen Erfahrung des Proto-Dinges zu einem (begrifflich gefasstem) Urteil über dieses lässt sich schwierig nachvollziehen, wenn das dafür notwendige veränderbare Bewusstsein mit seinen jeweiligen Inhalten auf die Bühne tritt. Wie lässt sich der Schritt vom *freien Spiel der Erkenntniskräfte*, welches wir im nächsten Kapitel näher bestimmen wollen, zum Geschmacksurteil denken?

Der Kernbegriff ist hier die Lust, welche durch das Spiel der Erkenntniskräfte ausgelöst wird und dem Urteil zu Grunde liegt. Mehr als diese Lust wird uns als Material des ästhetischen Urteils von Kant nicht angeboten. Nun haben wir aber auch schon zwei weitere Maßgaben kennengelernt, welche als Prämissen von außen an das Phänomen heran getragen werden. Sowohl die Allgemeingültigkeit als auch die Unbegründbarkeit, die wir auf das begriffslose Proto-Ding zurück führen können, sind für Kant Voraussetzungen, vor denen er die Urteilskraft zu ergründen versucht. Die Allgemeinheit folgert Kant aus der Absage von persönlichen Neigungen, welche wir mit der Abgrenzung von Angenehmen und Guten ja schon ausführlich vorgestellt haben.¹⁰⁵ Und sie hat selbstverständlich große Folgen für das Urteil. Die implizite Prämisse ist hier eine unter allen Menschen geteiltes Vermögen der Erkenntniskraft, deren Urteil über das Schöne „[...] mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, das man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann“¹⁰⁶. Und diese gleiche Erkenntniskraft können wir naiv als alleinstehende Überlegung vorerst übernehmen, da anders die intersubjektive Produktion von Wissenschaft, Kunst, aber auch Kommunikation unter einzelnen Individuen kaum vorstellbar wäre. Die Unbegründbarkeit des Geschmacksurteils ist hier in seiner harten Abgrenzung zu verstehen. Selbstverständlich können meist eine schwache Form von Gründe angegeben werden, von denen her man seine Erfahrung beschreibend begründet. In der Form von: „Das Lied

¹⁰⁴ Auch wenn der Betrachtungsraum die intelligible Welt abbildet, ist jedoch die Urteilskraft als Vermögen auf der Ebene der Bewusstseinsallgemeinheit tätig. Sie beschreibt die Vorgänge im Bewusstsein und seinem Bezug zur Welt. Unsere Position, wenn wir auf dieses Vermögen herab blicken, kann mit der intelligiblen Allgemeinheit bestimmt werden. Wie reichhaltig diese Raumtrennung ist, wird sich im Kapitel zur *Ästhetik und die intelligible Welt* zeigen. Vorerst wollen wir diese Inkommensurabilität jedoch aushalten.

¹⁰⁵ Kant 2011, S. 17B.

¹⁰⁶ Ebd., S. 18B.

ist toll, ich kenne den Leadsänger aus einem anderen genialen Projekt“; „Die Ausstellung liebte ich aufgrund meiner Faszination für prozessuale Kunst“; oder „Die Landschaft und die körperliche Anstrengung machen den Sport einfach atemberaubend“. Dabei können jedoch keine verallgemeinerbaren Gründe angegeben werden, Unbegründbarkeit und Allgemeineitsansprüche gehen hier Hand in Hand. Kant umschreibt dies mit der *subjektiven Allgemeingültigkeit*, da wir keinen Begriff über ein allgemeines Objekt finden, sondern die private Empfindung der Lust einschätzen: „[...] alle Geschmacksurteile [sind] *einzelne* Urteile.“¹⁰⁷. Das ästhetische Urteil ermöglicht so eine Allgemeinheit der Lust aufgrund des gleichen grundlegenden Vermögens aller Menschen, das Vermögen der Erkenntnisfähigkeit. Kant gibt für diese Verknüpfung von ästhetischer Erfahrung und Erkenntnisfähigkeit unterschiedliche Verhältnisse an, Notwendigkeit der Kontemplation, sowie die Differenzierung von der angenehmen und guten Lust, welche ja auf Begriffe gründet, bis hin zum Ort des alleinig legitimen Abgleiches, welchen wir in der Urteilsallgemeinheit ausmachen. Wir wollen das Urteil nun anders als Kant nicht durch Eliminierung der Alternativen bestimmen, sondern in seinem additiven Zustandekommen ausfindig machen.

Mit der noematische Verschiebung haben wir einen ersten Anhaltspunkt, das Geschmacksurteil additiv zu bestimmen. Wir können hier die Formulierung Kerns ein weiteres mal übernehmen, nicht über das Proto-Ding wird ein ästhetisches Urteil gefällt, sondern *anlässlich* dessen kommt es zu einem ästhetischem Urteil.¹⁰⁸ Was jedoch damit einhergeht, ist eine mögliche Doppelbestimmung des Gegenstandes. Das Objekt ist zum einen reflexiv zugänglich im Sinne eines alltäglichen Erfassens, als Bild, Film, Musikstück, Mahlzeit oder Veranstaltung. Der noematische Inhalt ist hier das eigentliche Objekt der ästhetischen Erfahrung. Zum anderen ist es auch reflexiv zugänglich in der urteilenden Analyse der reflexiven Arbeit an ihm, im Spiel der Erkenntniskräfte. Der noematische Inhalt ist hier die Lust, welche aus unserem Vollzug des Spiels hervorgeht und welche wir im ästhetischen Urteil einschätzen. Wenn wir diese Skizze ernst nehmen, dann konstituieren beide Formen des Objektzugangs unterschiedene Gegenstände, der erste bestimmt einen Gegenstand der Erkenntnis, der zweite hingegen bestimmt eine erfahrene Lust, welche auf ein ästhetisches Proto-Ding verweist. Die Kritik der Doppelbestimmung ist jedoch aus unserem phänomenologischen Zugang unbegründet, unterschiedliche Zugänge und Horizonte eröffnen unterschiedliche Sinnebenen des Gegenstandes. Jedoch ist es für Kants Bestimmungsraum der Urteilsallgemeinheit wahrlich kritisch, da dort das Verhältnis zum Subjekt nicht thematisiert werden kann. Uns wird es möglich sein, diesen gegenseitigen Ausschluss beider Objekte in der intelligiblen Allgemeinheit wieder zu versöhnen. Doch dies fällt erst unserem späteren Lösungsvorschlag zu. Vorher müssen wir die Legitimität der noematischen Verschiebung vom eigentlichen Vollzug der ästhetischen Erfahrung her bestimmen. Nur weil es grundsätzlich kein Problem darstellt, unterschiedliche Blickweisen

¹⁰⁷Kant 2011, S. 23B.

¹⁰⁸Kern 2000, S. 248.

eines Gegenstand aufeinander folgen zu lassen, ist der spezifische Blickwechsel der erfahrenen Lust zum Geschmacksurteil ja doch ein eher ungewöhnlicher Fall.

Kant ermöglicht die Legitimität dieses Wechsels auf uns schon bekannte Weise, indem zwar die Empfindung der Lust subjektiv ist, jedoch der Bedingung des Zustandekommens nach objektiv.¹⁰⁹ Die Objektivität geht demnach auf die Form des Spiels unserer Erkenntniskräfte zurück. Diese transzendente Bestimmung wollen wir nun jedoch einen phänomenologischen *Turn* geben. Hier kann uns wieder Heideggers Zeitanalyse zur Hilfe kommen. Wenn wir die noematische Verschiebung von der Zeitlichkeit des Daseins aus betrachten, gehen wir von der Aktualität der ästhetischen Erfahrung in die Gewesenheit der Lust über. Wenn wir nun versuchen, die Gewesenheit des Daseins im ästhetischen Urteil näher zu bestimmen, macht sich eine andere Doppelstruktur auf, welche eine härtere Kritik nach sich zieht. Denn das Dasein der ästhetischen Erfahrung in seiner Gewesenheit ist sowohl Vergessend in seinem Vollzug des Spiel der Erkenntniskräfte, und wiederholend erinnernd in der empfundenen Lust. Wir erinnern uns nicht in der gleichen Weise an die ästhetische Erfahrung, wie wir uns an nichtästhetische Erfahrungen erinnern können. Wenn wir uns daran zu erinnern versuchen, wie wir beim letzten Einkauf die Waren aufs Fließband gelegt haben, lässt sich die Situation sowohl von den Waren, als auch von dem getätigten Vollzug her aktualisieren. Wir können also sowohl einen objektivierten Blickpunkt einnehmen - das Gemüse wird auf das Band gelegt, das Band bewegt sich, das Gemüse kommt in die Tasche - als auch einen subjektiven Zugang zur Erfahrung - weil ich Hunger auf etwas frisches leichtes zum Abendbrot hatte, habe ich Gemüse gekauft. Nun lässt die Gewesenheit der ästhetischen Erfahrung weder das eine, noch das andere wiederholend erscheinen. Mit dem Proto-Ding fällt jede Möglichkeit weg, die ästhetische Erfahrung vom eigentlichen Objekt her zu denken. Der ausbleibende Vollzug der ästhetischen Erfahrung, also die Aktualität von Bedürfnissen, Wünschen und Willen während der ästhetischen Erfahrung, ist mit unserer grundlegenden Sprachlosigkeit dokumentiert. Diese Unzugänglichkeit der Gewesenheit einer ästhetischen Erfahrung können wir uns jederzeit vor Augen führen. Weder die letzte Kunstwahrnehmung, noch der letzte Sex, die letzte kulinarische Ekstase oder das letzte ästhetische Sporterlebnis lässt sich in der eigentlichen verstehenden Zeitlichkeit des Daseins zurückführen. Die Gewesenheit des ästhetischen Vollzugs ist nur im uneigentlichen Vergessen, nicht jedoch in der eigentlichen Wiederholung zugänglich. Und gleiches lässt sich selbst für die Objekte der ästhetischen Erfahrung sagen, wenn wir phänomenologisch Strikt bleiben. Sicherlich können wir das alltägliche Moment wiederholend in Erinnerung rufen. Das Bild, die Partner*innen oder der Berg lassen sich problemlos aktualisieren. Jedoch war ja unser Zugang zu diesen in der eigentlichen ästhetischen Erfahrung gerade nicht deren Form, die uns in der erinnernden Aktualisierung vor Augen tritt. Das phänomenologische Dasein, welches wir hier betrachten, ist durch den Erfahrungsinhalt geprägt. Und unsere Bestimmung des Proto-Dinges

¹⁰⁹Kant 2011, S. 31B f.

hat ja schon anschaulich verdeutlicht, dass sich dieses unserem verstehenden Zugang widersetzt. Nur das Dasein der Lust scheint sich erinnernd in der Gewesenheit des Daseins ausdrücken zu können. Das Kritikwürdige ist nun aber die strukturelle Bodenlosigkeit der Lust, wenn wir uns auf Kants Analyse stützen wollen. Sowohl der Vollzug als auch der Gegenstand können durch die Gewesenheit des Daseins in seinem Verstehen nicht bestimmt werden. Das Geschmacksurteil kann kein verstehenden Zugang zum Dasein der ästhetischen Erfahrung herstellen. Das ästhetische Urteil kann sich nur auf die Lust stützen. Dies ist der eigentliche Bruch zwischen genuin ästhetischer Erfahrung und dem Geschmacksurteil. Solange das Spiel der Erkenntniskräfte nicht glaubwürdig die Lust hervorbringt, scheint der Bruch unüberbrückbar. Die Unzugänglichkeit via Erinnerung lässt uns jedoch vorerst wenig Hoffnungen, dass diese Verknüpfung gelingen wird. Die Lusterfahrung können wir höchstens als sekundäres Moment der ästhetischen Erfahrung bestimmen, wenn wir in Kants methodischen Rahmen bleiben wollen, oder wir riskieren inneren Widerspruch. Besonders im Vergleich zur Gewesenheit alltäglichen Daseins, wie dem des Supermarkteinkaufes, oder aber der Gewesenheit anderer lustvoller Erfahrungen, wie bei dem Guten oder Angenehmen, ist dieser Bruch verwunderlich; die Ausschließlichkeit der ästhetischen Lust ohne noematischen Inhalt wäre hier ein Novum, das eine ausführliche Grundlegung bedürfte. In wieweit eine Analyse des Spiels der Erkenntniskräfte die Lust an diese bindet, werden wir nach einem kleinen Fazit zu dem ästhetischen Verhalten des Geschmacksurteils und der Kontemplation bzw. der ästhetischen Reflexion zeigen können. Eine additive Bestimmung des Geschmacksurteils kann uns jedoch nur gelingen, wenn wir die Lust an den Vollzug des Erkenntnisvermögens innerhalb der ästhetischen Erfahrung binden können.

Die beiden Formen des ästhetischen Verhaltens im Sinne einer Lust-*auf* und -*von*, so müssen wir uns eingestehen, sind zwar feste Bestandteile des ästhetischen Verhaltens, lassen sich jedoch nicht grundsätzlich *als* ästhetische Erfahrung charakterisieren. Und wir können auch schon den Grund dafür nennen, zwar erfüllen sie den Anspruch der Nichtexistenz in *tempus* und *virtus*, doch ihnen ist als eigenständige Erfahrung ein unästhetisches Merkmal gemein, sie konstituieren ein begrifflich fassbares Objekt. Und hier finden wir ein Kernstück unserer Argumentation. Wenn wir die ästhetische Erfahrung von der Urteilsallgemeinheit aus auf das noetische Moment hin transzendieren, bilden wir einen differenzierteren Raum der ästhetischen Erfahrung ab, können unsere Beziehung zu dieser präziser beschreiben und uns zu ihr verhalten. Jedoch geht damit einher, dass wir dem ästhetischen Proto-Ding ein Ich gegenüberstellen, welches sich nur in seinem temporalen und virtuellen Abstand zum ästhetischen Ding verhalten kann. Solange wir diesem Ich den Abstand zusprechen, scheint die eigentliche ästhetische Erfahrung verfehlt. Unsere Analyse des Spiels der Erkenntniskräfte wird auch diesen Sachverhalt nicht ändern können. Denn nur in der Auflösung des Ichs am schönen Gegenstand können wir uns die ästhetische Erfahrung ansichtig machen. Dieser Abstand, welcher die Immersion der äs-

thetischen Erfahrung zu widersprechen scheint, lässt sich alternativ auch über den Versuch bestimmen, das wir mittels der Sprache das ästhetische Ding begrifflich zu fassen versuchen. Wir wollen hier nur zwei Möglichkeiten andeuten, die Folgen des Abstands auch über die Sprache herzuleiten. Zum einen lässt der grammatikalische Aufbau von Subjekt, Prädikat und Objekt die Trennung schon notwendig in die Beschreibung und das Denken einfließen, was eine adäquate sprachliche Abbildung der ästhetischen Erfahrung zum Beispiel im Deutschen oder Englischen doch stark zu erschweren scheint. Zum zweiten wird aber unabhängig von der grammatikalischen Struktur spezifischer Sprachen - unseren interkulturellen Anspruch sollten wir hier nicht vergessen - mit jeder Sprache immer ein Ding gegen andere differenziert. Und was hier die Kommunizierbarkeit überhaupt erst ermöglicht, steht konträr zur Möglichkeit der Beschreibung des Proto-Dings, so wie wir es ausfindig gemacht haben. Toshihiko Izutsu erläutert diese Bedingung der Sprache an einer Unterscheidung innerhalb des Mahayadma-Buddhismus, um einen alternativen Zugang gegen das sprachlich verortende *Oberflächen-Bewußtsein* stark zu machen.¹¹⁰ Und auch wenn die Sprache und das Reflexionsvermögen in starker Verbindung miteinander stehen, wollen wir uns weiterhin auf das zweite beschränken. Die allgemeinere Reflexion unterstützt sowohl unseren phänomenologischen Zugang in seinem Vollzugscharakter gegen die Beharrlichkeit der Sprache, zum anderen eröffnen wir nicht noch ein weiteres philosophisches Minen-Feld. Für die Sprach-Logiker unter uns zeigt sich hier jedoch ein weiteres spannendes Forschungsfeld auf. Wir werden sicher noch einige Male kurz auf die Sprache zurückkommen, zum Beispiel wenn wir das ästhetische Potential die syntaktische Ambiguität im Kapitel *Die ästhetische Reflexion als Lust-an* bestimmen. Als Anhaltspunkt kann uns die Sprache hier gut dienen, um die immersive ästhetische Erfahrung von anderen Formen des ästhetischen Verhaltens abzugrenzen.

Sicherlich gibt es auch Phänomene von ästhetischer Lust-auf und Lust-von, welchen wir eine eigene ästhetische Qualität zusprechen könnten. Die lustvolle Phantasie einer ästhetisch-romantischen Erfahrung haben wir schon zum Ende des ästhetischen Dings vorgestellt, und sie scheint unserer Beschreibung der Lust-auf weitestgehend zu entsprechen. Besonders die Zeitlichkeit des Dasein in seiner Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit scheint viele ästhetischen Erfahrungen rund um das romantische Antizipieren zu begleiten. Und auch das Resümieren, Erinnern oder sogar Urteilen über eine vergangene Erfahrung kann eine eigene ästhetische Qualität haben. Wir können uns in einem Tagtraum von einer gemacht Erfahrung verlieren, und selbst das Urteil über die Lust an einem philosophischen Text kann beispielsweise in seinem Vollzug - zumindest für einige wenige - enormes ästhetisches Potential bereithalten. Wenn wir damit jedoch diesen beiden Verhältnissen von Lust eine grundlegende immanente ästhetische Qualität zusprechen würden, wäre uns ein struktureller Flüchtigkeitsfehler unterlaufen, welchem wir zu Beginn unserer Überlegungen mit dem Verhältnis der noematischen Verschiebung auf niedrigerer Ebene aus dem

¹¹⁰Izutsu 1984, S. 28 ff.

Wege gehen konnten. Der Kern der ästhetischen Erfahrung muss an dem Punkt festgemacht werden, den wir jeder ästhetischen Erfahrungen zuschreiben können. Auch wenn notwendiger Weise immer etwas vor und nach der ästhetischen Erfahrung stattfindet, haben diese Elemente keinen bestimmenden Charakter für diese. Besonders in dem speziellen Fall der Kontemplation und des Urteils haben wir eine ganze Reihe an Phänomenen zu unserer Verfügung, welche diese nicht an sie gebunden haben. Dies macht sie jedoch als Forschungsobjekte nicht unbrauchbar. Damit wir die Möglichkeit haben, die Brüche zwischen dem vor- und nachästhetischem Verhalten überhaupt begründen zu können, müssen wir diese ausfindig machen. Der erkenntnistheoretische Hintergrund Kants gibt uns für eine Strukturierung eine ausgezeichnete Vorgabe, an der wir uns abarbeiten können. Daher wollen wir uns nun an einer Beschreibung des Spiels der Erkenntniskräfte wagen, und im Anschluss noch eine alternative Interpretation Andrea Kerns vorstellen, um aus dem reichen Angebot unseren phänomenologischen Zugang zu erproben.

3.3.4 Das Spiel der Erkenntniskräfte als *Lust-an*

Das Spiel der Erkenntniskräfte ist das Bindeglied zwischen der ästhetischen Reflexion des vorästhetischen Verhaltens und des nachästhetischen Urteils. Zudem soll es die Vorgänge unseres konsistenten Bewusstseins beschreiben, während wir eine ästhetische Erfahrung machen. Demnach kann es als Herzstück der kantischen Ästhetik angesehen werden, um das sich der Rest der ästhetischen Verhalten herum organisiert. Innerhalb Kants Konzepts ist die Abfolge der Kontemplation, des Spiels und dessen Abschluss im Geschmacksurteil notwendig, um eine vollwertige ästhetische Erfahrung zu charakterisieren. Der alternative Verlauf ist uns aus unseren Erfahrungen gut bekannt, denn der Versuch einen Gegenstand auf sein ästhetisches Potenzial hin zu untersuchen ist häufig nicht gerade von Erfolg gekrönt. So können wir erst nach erfolgreicher Anwendung - welche sich im Spiel der Erkenntniskräfte anzeigt - dem gewöhnlichen Gegenstand diesen höheren Geltungsstatus des Schönen zusprechen. Und dieser Zuspruch ist das ästhetische Urteil: „Die ästhetische Reflexion kann uns solange nichts darüber sagen, welchen Geltungsstatus unser gewöhnliches Verstehen in der Betrachtung eines bestimmten Gegenstandes hat, solange sich uns in dieser Reflexion nicht zeigt, daß der Gegenstand in der Tat gar kein gewöhnlicher Gegenstand des Verstehens, sondern vielmehr ein schöner Gegenstand ist.“¹¹¹ Andrea Kern reproduziert hier Kants starke Abgrenzung gegen das begriffliche Erkenntnisvermögen des Verstandes, und die starke Bindung an das Urteil, welches uns überhaupt erst ermöglicht, eine ästhetische Erfahrung zu thematisieren. Nun ist es jedoch alles andere als selbstverständlich, wie wir uns dieses *Spiel* der Erkenntniskräfte vorstellen sollen.

Die Formulierung des freien *Spiels* ist daher so wichtig, da damit eine der wichtigsten Anhaltspunkte Kants gesetzt werden kann, welche sowohl unsere Auseinandersetzung am

¹¹¹Kern 2000, S. 187.

Ding als auch hier am Ich bestimmt: Die ästhetische Erfahrung als *Spiel* ist eine lustvolle Erfahrung. Nur auf dieser Grundlage kann das ästhetische Urteil seine Rechtfertigung wahren. Wir haben zwei Beschreibungen, welche uns die Art des Spiels der Erkenntniskräfte näher bestimmen lässt. Zum einen hat Kant dieses als Spiel zwischen zwei Vermögen erläutert. Diese beiden Vermögen lassen sich an unserer Analyse zur Rolle des Zwecks über Kants drei Kritiken gut wieder auffrischen. Ein weiterer modernisierter Vorschlag, ist uns mit Andrea Kerns Konzept der ästhetischen Reflexion gegeben, welches wir im Anschluss betrachten. Hier wird nicht auf den Vollzug von zwei Vermögen rekurriert, sondern aus dem Spiel zweier Vollzüge und deren besonderem Verhältnis die ästhetische Erfahrung erläutert. Das Vermögen beschreibt hier grundlegende Elemente unseres Erkenntnisapparates, der Vollzug hingegen referiert zwar in seiner Grundlegung auch auf die unterschiedlichen Vermögen, nimmt aber die Erfahrungsstruktur ein wenig genauer unter die Lupe. Vorerst jedoch zu Kants ursprünglichen Bestimmung:

Wir haben nun an unterschiedlichen Stellen schon auf die vermittelnde Rolle der *Kritik der Urteilskraft* zwischen der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft hingewiesen. Da verwundert es uns wenig, dass das Kernelement der kantischen Erfahrung zwischen zwei Vermögen vermittelt, die auch in den anderen Kritiken eine wichtige Rolle spielen. Hier können wir an unsere Überlegungen zur Zweckmäßigkeit ohne Zweck anschließen, welche wir schon zum ästhetischen Ding ausgeführt haben. Wir haben mit Hegels Einsicht abgeschlossen, dass in dem einschließenden Ausschluss, welcher mit der Zweckmäßigkeit ohne Zweck beschrieben wird, die vorreflexive Struktur des Proto-Dings durchscheint: „Diese Trennung findet sich im Schönen aufgehoben, indem sich Allgemeines und Besonderes, Zweck und Mittel, Begriff und Gegenstand vollkommen durchdringen.“¹¹² Nun stellt sich uns die Frage, wie Kant die unterschiedlichen Vermögen dafür ins Verhältnis setzt. Den allgemeinsten Zugang gibt Kant mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen in seiner Gesamtheit, welches die ästhetische Erfahrung bestimmt, denn nur „[...] in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein [...]“¹¹³ konstituiert sich eine ästhetische Erfahrung. Das Erkenntnisvermögen ist jedoch ein weitreichender Überbegriff, der in unserem alltäglichen Zugang am ehesten mit dem Verstand assoziiert wird, welcher bei Kant eine spezifischere Rolle einnimmt. Mit dem Fehlen eines Begriffs innerhalb der ästhetischen Erfahrung wird nun aber nicht der Verstand, sondern die *Einbildungskraft* zum tätigen Vermögen des Schönen.¹¹⁴

Die terminologische Präzision Kants ist hier zwar bewundernswert, aber im großen Kontext doch auch ein wenig überwältigend. Wir wollen versuchen, ohne in lexikalische Definitionen einzutauchen, die einzelnen Begriffe zu kontextualisieren. Wie zeichnet sich nun dieses Vermögen aus, und in welchem Verhältnis steht es zur entstandenen Lust? Die Ein-

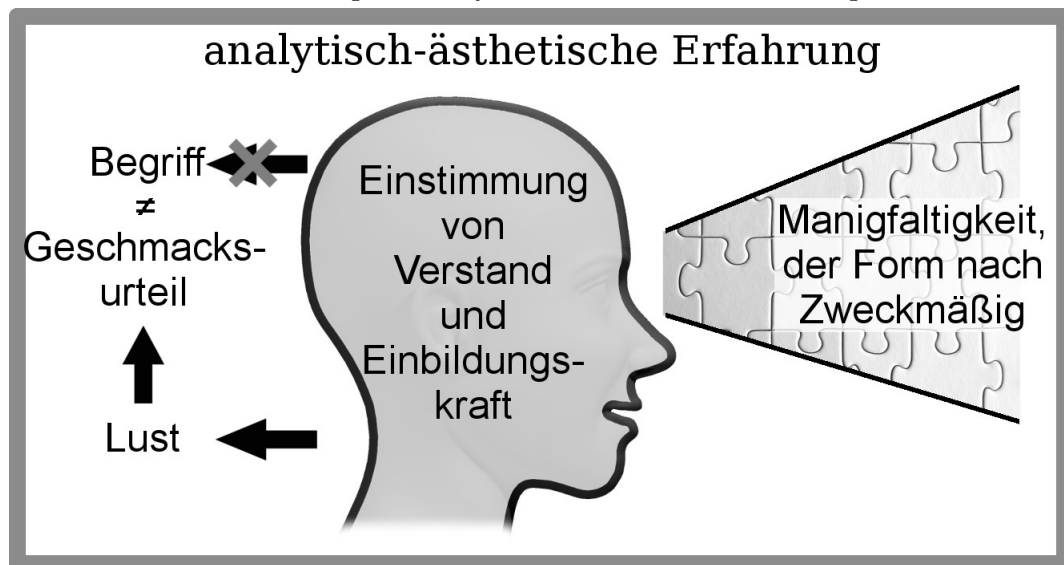
¹¹²Marquard 1962a, S. 88.

¹¹³Kant 2011, S. 37B.

¹¹⁴Ebd., S. 54B f.

bildungskraft ist in der Lage „[...] auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art, [...]“¹¹⁵ uns Normalideen vorzustellen. Mit Normalidee beschreibt Kant die Abstraktion eines Standards, eines Mittels aus unseren Erfahrungen. Jedoch nicht als einen reflexiven Schluss, sondern als instantanes innerpsychisches Phänomen. Als Beispiel können wir unsere „innere“ Darstellung bei allgemeineren Begriffen nutzen, sei es der Mensch, Jazz oder Hunger. Jede Form von Abstraktion, die eine Reihe von Erfahrungen unter sich vereint und instantan eine dem Begriff adäquate Vorstellung hervor bringt, geht auf das Darstellungsvermögen der Einbildungskraft zurück. Eine leichtgängige Veranschaulichung für uns ist das Selbstexperiment, sich *keinen* pinken Elefanten vorzustellen. Und das doch der pinke Elefant vor unserem *inneren Auge* erscheint, ist das Werk der Einbildungskraft. Es erscheint jedoch kein spezifischer Elefant, und selbst kein spezifisches Pink, sondern eine Idealisierung. Wir dürfen uns hier nicht von der begrifflichen Analogie der Visualität täuschen lassen, zwar bietet sie sich für Beispiele an, jedoch kann jede Form einer virtuellen Verallgemeinerung als Normalidee durch die Einbildungskraft hervorgebracht werden. Die Einbildungskraft ist nicht nur Phantasie oder Mittel zur Selbstliebe, sondern ein allgemeines und alltägliches Vermögen unseres Bewusstseins.

Abbildung 3: Analytisch-ästhetische Erfahrung



Nun haben wir in der ästhetischen Erfahrung nicht nur kein spezifisches Objekt, so wie auch in der Einbildungskraft, sondern auch kein allgemeines Objekt vor dem inneren Augen. Denn wäre letzteres der Fall, könnten wir das ästhetische Proto-Ding begrifflich erfassen, was unserer Bestimmung des Proto-Dings widerspricht. Und hier wird das Vermögen des Verstandes virulent, zudem klärt sich nun auch der Titel der *Kritik der Urteilskraft*. Denn um ein Urteil zu fällen, benötigen wir sowohl die Einbildungskraft, welche uns eine Anschauung vorstellt, als auch den Verstand, welcher mit deinem Begriff diese

¹¹⁵Kant 2011, S. 57B.

Anschauung vereinheitlicht. Denn die Einbildungskraft kann das Ziel ihres Prozesses nicht angeben, nur der Verstand, welcher uns eine mögliche Einheit mit dem Begriffen vorstellt, ermöglicht den zielgerichteten und regelhaften Verlauf der Einbildungskraft.¹¹⁶ Das kantische Vermögen *Verstand* lässt sich hier gut mit unserem allgemeinem Verständnis von Verstand bestimmen. Der Einfluss der kantischen Philosophie bis in unsere Zeit erleichtert uns hier die Arbeit.

Für die ästhetische Erfahrung sind nun zwei Schwerpunkte des Verstandes maßgeblich, die wir hier explizit herausstellen müssen: Das Ergebnis des Verstandes sind *Begriffe*, welche nach *Gesetzmäßigkeiten* ins Verhältnis gesetzt werden. An dieser Stelle können wir Hegels dialektischen Schluss ein weiteres Mal anfügen, da Kant zwei gegenläufige Richtungen der Einbildungskraft und des Verstandes im Spiel der Erkenntniskräfte vereint. Die ästhetische Erfahrung tritt nämlich genau dann ein, wenn die Freiheit des Vermögens *Einbildungskraft* mit der Gesetzmäßigkeit des Vermögens *Verstand* harmonisch zusammenstimmt.¹¹⁷ Dieses Zusammenstimmen hat auch Folgen für die Struktur des Erfahrungsraums. Ein Gegenstand wird in diesem Urteil nicht näher bestimmt, der Begriff wird nicht spezifischer oder die Anschauung genauer, es handelt sich nicht per se um eine analytisch Erfahrung. Viel mehr geht das Geschmacksurteil über das Objekt hinaus und fügt ihm Prädikativ die ästhetische Einschätzung hinzu, es ist synthetisch.¹¹⁸ Dieser Schluss lässt sich in unserem phänomenalen Bestand leicht wiederfinden. Wenn wir eine ästhetische Erfahrung an Objekten haben, die nicht dediziert der Kunst zugesprochen werden, so wie Werkzeuge, Transportmittel wie Autos, Nahrungsmittel oder dem menschlichen Körper, dann haben wir nach der ästhetischen Erfahrung kein besseres Verständnis von diesen in ihrem ursprünglichen Kontext. Auch wenn uns ein neuer Zugang zu einem Gegenstand damit gegeben worden ist, und dies sich natürlich auf diesen auswirkt, ist die ästhetische Erfahrung nicht produktiv für den Inhalt. Es kommt, im kantischen Sinne, einfach das Prädikat „und schön“ dazu. Ein Erkenntnisurteil hingegen spezifiziert das Objekt als zu klein für große Nägel, rot, bitter oder athletisch. Sicher können wir etwas über uns lernen, das wir gegen unsere Vermutung ein ästhetische Erfahrung mit diesem Nahrungsmittel, dieser Kunstgattung oder mit dieser Form des Fetisch haben können. Aber diese Erkenntnis ist nicht Allgemeingültig, sondern bestimmt unsere eigenen individuellen Möglichkeiten, ästhetische Erfahrung machen zu können.

Nun lässt sich doch eine Gemeinsamkeit finden, welche uns endlich zur Lust bringt. Denn es gibt besondere Erkenntnisurteile, welche Kant als lustvoll beschreibt. Und diese Form der Lust findet sich auch in der Zusammenstimmen von Einbildungskraft und Verstand. Kant hat in seiner Vorüberlegung VI. *Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem*

¹¹⁶Nun hat Kant der strukturellen Grundlegung des Verstandes seine erste Kritik gewidmet. Eine ausführliche Bestimmung ist an unzähligen Stellen schon besser geschehen, einen guten Überblick kann man sich jedoch mit Rudolf Eislers Kant-Lexikon verschaffen.

¹¹⁷Kant 2011, S. 146B.

¹¹⁸Ebd., S. 148B.

Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur die Lust an einem besonderen Erkenntnis bestimmt, welche uns eine vergleichbare Zusammenstimmung vorstellt, jedoch den Zweck bei sich trägt: „[...] so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetzen unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, [...]“¹¹⁹. Hier treffen wir zwar nicht auf die Begriffslosigkeit, jedoch ist die Neigung außer acht gelassen, und wir haben keinen Endzweck wie bei der Lust an dem Guten als Zielsetzung. Kant expliziert weiter, dass es sich um eine Lust an der Zweckmäßigkeit handelt, das sich hier der Wunsch einer einheitlichen zweckmäßigen Gesetzmäßigkeit als Fundament aller Naturgesetze abzeichnet. Hier werden wir auf die Annahme hingewiesen, dass nur die Form des Gegenstands für unsere Reflexion Grundlage der Lust ist: „Das Bewusstsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiel der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, [...]“¹²⁰. Die Form des Gegenstandes konnten wir aber schon am Proto-Ding mit Kant nur als Zweckmäßig bestimmen, als formal zweckmäßig. Wenn wir die Form weiter ins Visier nehmen, werden wir auf die Frage zurückgeworfen, ob es sich hier nur um eine Zufälligkeit des Menschen und seinen Vermögen handelt, oder eine Funktion dahinter steht. Ob also die Verknüpfung der Form des Gegenstandes mit der Lust aufgrund von funktionalen Mechanismen erklärt werden kann, oder eben eine Laune der Natur ist. Der Nutzen, den wir aus der Auseinandersetzung mit den Naturgesetzen die letzten Jahrtausende gezogen haben, lässt auf eine gerechtfertigte Belohnung durch die Lust hoffen. Wenn die Lust an der Erkenntnis uns zur Entwicklung moderner Techniken motiviert, wozu motiviert uns die Lust der ästhetischen Erfahrung? Mit Kants Analogie zur Vereinheitlichung von Gesetzmäßigkeiten haben wir für unseren alternativen Vorschlag schon einen sehr guten Anhaltspunkt, auch wenn sich der Ort der Einheit stark von Kants Lust an den Naturgesetzen unterscheidet.

Mit Kant können wir die Lust auf der Ebene unseres Bewusstseins hinter diesem Punkt nicht weiter verfolgen. Jedoch haben wir zu Beginn unserer Überlegungen einige Ideen zum evolutionstheoretischen Werdegang unseres ästhetischen Bewusstseins angedeutet, welche wir nun nutzbar machen können. Wir wollen unsere Ausführungen zur sexuellen Selektion kurz hinten anstellen, und Kants allgemeines Vermögen der Urteilskraft auf eine mögliche evolutionstheoretische Hervorbringung hin überprüfen, welche unabhängig von Welschs Bestimmung ist. So wird eine recht unterschiedliche Geschichte erzählt, die Kants philosophischen Schwerpunkt umso deutlicher macht. Die Urteilskraft, sowohl in ihrer „angewandten“ Einbildungskraft und des „abstrakteren“ Verstandes, scheinen zumindest als allgemeine Marker für reflexives Vermögen zu passen. Auch wenn wir diese spezialisierte Strukturierung schwer über die Entwicklung der Arten nachvollziehen können, bilden sie die reflexiven Fähigkeiten des homo sapiens recht gut ab. Dabei ist die

¹¹⁹Kant 2011, S. XL B.

¹²⁰Ebd., S. 36B f.

Fähigkeit der Einbildungskraft, aus der Menge an Sinneseindrücken bzw. aus der Mannigfaltigkeit eine Bedeutungseinheit zu schaffen wohl grundlegender, wenn wir es dem Verstand gegenüber stellen. Jedoch ohne diesen und dem Vermögen, diese Bedeutungseinheiten in ein Verhältnis zu setzen, lässt sich schwer ein evolutionärer Vorteil bestimmen, strukturell scheinen sie gleichrangig zu sein. Das nun die Individuen im Umgang mit der Welt einen Vorteil hätten, welche durch die Empfindung von Lust bei der Anwendung dieser reflexiven Vermögen gefördert werden, scheint auf der Hand zu liegen. Die Zusammenstimmung beider Vermögen, also die Zweckmäßigkeit als passgenaues Verhältnis von Vorgestelltem und angesetzttem Gesetz, kündigt uns ja eine Wiederholbarkeit an, welche nutzbar gemacht werden kann. Der handliche Stein und die Muschel müssen als allein-stehende Bedeutungseinheiten erkannt werden, und mittels einer geplanten Handlung des Schlags vom Otter ins Verhältnis gesetzt werden. Das eine verstandene zugrundeliegende Gesetzmäßigkeit diese Handlung sehr gut erklärt, lässt sich nicht leugnen. Das diese noch nicht abstrakt-begrifflich formuliert werden kann, sondern über *Trial and Error* oder Nachahmung ausgebildet und vermittelt wird, ändert nichts daran, dass ein Zugang zu dieser Gesetzmäßigkeit besteht, welche im Kontext ihrer Anwendung zugänglich ist. Dies ist selbstverständlich eine wage These ohne intensiven Abgleich mit empirischen Erkenntnissen, sie macht aber das Verhältnis klar, in dem Kant die ästhetische Erfahrung zur reflexiven Urteilkraft setzt. Da er die ästhetische Erfahrung nur auf die Beine der Erkenntnis stellt, können wir das ästhetische Vermögen, als günstigste Interpretation für die Schönheit, als angenehmes Nebenprodukt des Erkenntnisvermögens bestimmen, welches seine eigenen Vorteile entwickelt hat. Eine alternative Interpretation, welche wohl auch näher an Kants Schwerpunkte anschließt, wäre es, wenn wir das ästhetische Vermögen als Rudimente eines Vermögens bestimmen, welches zu unserem komplexen reflexivem Vermögen geworden ist. Unter dieser Voraussetzung scheint auch das Urteil als so wichtiges nachästhetisches Verhalten und die Kontemplation als vorästhetisch seine Form erklären zu können. Ersteres ist gerade durch den Allgemeinheitsanspruch und die Mitteilbarkeit bestimmt und eröffnet intersubjektives Verhalten mit der gemachten Erkenntnis, Zweiteres befördert die Möglichkeit, neue Bedeutungseinheiten zu finden und ins Verhältnis zu setzen. Doch auch hier lassen sich die Brüche in der Abfolge der Erfahrungen nicht erklären, ganz im Gegenteil scheinen sie bei einer erkenntnisorientierten Grundlegung eher hinderlich. Doch unabhängig, ob wir das ästhetische Verhalten auf die natürliche oder sexuelle Selektion zurückführen, mit dieser kurzen Gegendarstellung ist die Begründung der Lust zwar möglich, steht jedoch auf sehr wackeligen Beinen. Es ist doch sehr unwahrscheinlich, dass beide Erklärungen nebeneinander bestehen können. Als mögliche Lösung unseres kleinen Dilemmas müssten wir eine Theorie veranschlagen, welche sowohl das sexuelle als auch reflexive Verhältnis begründet.

Auch wenn unsere kurze Skizze dieser evolutionstheoretischen Interpretation des Ästhetischen im Kontrast zu Welschs Ansatz steht, welcher sein Konzept auf die sexuelle Selektion

füßen lässt, bleibt uns folgende weitere Option. Beide können in die allgemeinere Annahme Kitaro Nishidas aufgenommen werden.¹²¹ So macht auch Nishida eine Erfahrung des Selbstverlustes aus, welche sehr nah an der Beschreibung des Spiels der Erkenntniskräfte ist: „Wenn wir unser Selbst vergessen und ganz eins werden mit dem Gegenstand respektive der Fragestellung unseres Denkens oder wenn, genauer gesagt, unser Selbst darin aufgegangen ist, haben wir erstmals das Wirken des Denkens vor Augen.“¹²². Der Schritt von dieser Formulierung zu der kontemplativen ästhetischen Erfahrung, welche in ein Urteil mündet, ist nur noch ein kleiner. Denn das selbstreferenzielle Wirken der Erkenntnisvermögen ist auch hier die Grundlage. Nur der angegebene Ursprung ist bei Nishida ein anderer. Die Erfahrung in ihren untergründigsten Strukturen und das Zustandekommen wird vor vielen unterschiedlichen Horizonten wie der Evolution, der menschlichen Geschichte, der Psychologie und der Erkenntnis diskutiert. Kant hingegen hat sich auf die Möglichkeit von Erkenntnis für das konsistente Bewusstsein spezialisiert, was somit auch die Kunsterfahrung bestimmt. Unser Bezug zu Nishida wird an dieser Stelle so reichhaltig, weil wir damit die ästhetische Erfahrung aufgrund von sexueller und natürlichen Selektion in Kants Gedanken einbinden können. Dies geschieht mit einer grundlegenden Bewegung von Differenzierungsvermögen und synthetischer Erfahrung, welche beide Beschreibungen auf einen Ursprung bringen können. Damit wird auch die Unsicherheit der Herkunft unserer Lust auf eine klar bestimmbare Struktur gestellt, was uns hier mit Kant leider nicht gelungen ist. Bevor wir diesen Gedanken wieder aufgreifen und in einen neuen Raum des Allgemeinheitsanspruches überführen, wollen wir jedoch Andrea Kerns Vorschlag ein wenig genauer unter die Lupe nehmen. Diese hat mit einer hermeneutisch motivierten Umdeutung Kants, unter Berücksichtigung vieler dessen Voraussetzungen, einen einsichtigen Blickwechsel eingeschlagen. Weg vom Vermögen und hin zum Objekt, füllt sie eine argumentative Lücke, welche das Proto-Ding in unserer Auseinandersetzung mit ihm durch die ästhetische Reflexion näher bestimmen kann.

3.3.5 Die ästhetische Reflexion als *Lust-an*

Dass das Proto-Ding in unserem Zugriff zu ihm in irgend einer Weise bestimmt werden muss, hat Kant mit der Begriffslosigkeit und seinem Fokus auf das allgemeine Vermögen umgangen. Kern nimmt nun genau diese Verbindung zum Objekt in den Anschlag. Was für eine materielle Grundlage muss angenommen werden, um daraus eine Situation des Bewusstseins herzuleiten, welche mit dem Spiel der Erkenntniskräfte vergleichbar ist? Wie stehen unsere Bewusstseinsinhalte im Verhältnis zu dem Erkenntnisapparat, damit sich

¹²¹ Wir müssen hier auf unsere Wende in der Argumentation kurz eingehen. Wir wandeln hier die implizite Kritik Nishidas an Kants starker Trennung von Vernunft und Verstand um. Wir nutzen die Beschreibungen Kants nicht als strukturelle Bestimmung in seinem Sinne, sondern als Beobachtungen, als Zeugenaussagen, von denen wir das Zustandekommen des Bewusstseins aus erheben wollen. Dies ist daher gerechtfertigt, da wir viele Punkte Kants auch in unserem phänomenalen Bestand wiederfanden.

¹²² Nishida 2001, S. 43.

eine ästhetische Erfahrung „abspielt“? Wir werden den Verlauf der ästhetischen Reflexion, welche wir bei der Bestimmung der Kontemplation ja schon eingeführt haben, hier als maßgebliches Moment ausweisen können. Eine einführende Kurzbeschreibung des Verlaufs sähe wie folgt aus: In der Unentscheidbarkeit der ästhetischen Reflexion zwischen zwei Deutungen kommt es zu einem Regress in der Anwendung des Erkenntnisapparates. Dieses Zurückhalten des Urteils legt das eigentliche Verfahren der Reflexion offen und macht es zugänglich; die Lust ist ein Produkt dieser selbstreferenziellen Anwendung der Erkenntniskräfte. Wenn wir diese grobe Skizze betrachten, fühlen wir uns dazu verleitet, die Lust aus dem Anblick dieser selbstreferenziellen Anwendung heraus zu folgern. Damit wäre jedoch eine weitere Substruktur eingeführt, welche eine eigene Erklärung bedarf. Kant ist diesem Problem aus dem Weg gegangen, indem er die Lust als eine Art Nebenprodukt dieser Anwendung bestimmte, daher die Formulierung als *Spiel*, welches allein in seinem Vollzug Lust bereitet. Zwar konnte er vergleichend die Lust aus der reflexiven Urteilskraft beschreiben, eine Grundlegung gelang ihm damit jedoch nicht. Die Modernisierung mittels der ästhetischen Reflexion gibt uns jedoch Hinweise auf eine Grundlage im ästhetischen Ding, was uns hier zu unserem alten Thema der Ambiguität führt. In Kerns Analyse der Bewusstseinsvorgänge weist sie sehr einsichtig auf zwei mögliche Formen der Ambiguitätserfahrung hin. Sie unterscheidet die semantischen Unentscheidbarkeit von der syntaktischen Unentscheidbarkeit bzw. Ambiguität und weist damit auf strukturelle Unterschiede unseres Vermögens hin, welche durch das Objekt provoziert werden können. Wir wollen diese beiden Formen der Ambiguität hier erst vom Blickpunkt eines konsistenten Bewusstseins beschreiben, und so textnah und unverfälscht wie möglich Andrea Kerns Ausführungen darzustellen. Auch wenn wir dadurch unseren angestrebten Standpunkt weiterhin nur abgrenzen, ist der Vorschlag Kerns ein Versuch, unsere Kritik so Kant-treu wie möglich anzugehen. Um jedoch zeigen zu können, dass auch diese eher hermeneutische Interpretation am konsistenten Bewusstsein scheitert, muss der Standpunkt wenigstens thematisiert werden. Wir kommen im nächsten Kapitel zudem auf diese Unterscheidung zurück, um sie in unser Übersicht der intelligiblen Welt einbinden zu können. Als vierte philosophische Spielart haben wir wieder ein neues Set an Begriffen, welche jedoch im Kontrast zu Heidegger und Nishida um einiges eingängiger sind. Dies kommt uns als Lesende zwar zu gute, eine qualitative Einschätzung der philosophischen Theorie lässt sich daraus jedoch nicht ziehen.

Die Ambiguität nahm in unseren Beispielen schon häufiger eine wichtige Rolle ein, allein dafür lohnt sich Andrea Kerns Unterscheidung und Analyse dieses Phänomens auf der Basis unseres aktiven reflexiven Vollzugs. Mit semantischer Ambiguität meint Kern die Unbestimmtheit einzelner Momente eines komplexeren Verhältnisses. Aus dieser Unbestimmtheit einzelner Teile werden variierende Schlüsse ermöglicht. Dafür zeigt sie zwei Fälle auf, zum einen die ausschließende Zweideutigkeit des Wortes *Bank*, zum anderen die einschließende Zweideutigkeit einer Bilddiagonalen als ästhetisches Mittel, welche zwei un-

terschiedliche Verhältnisse der Bildinhalte gleichzeitig ermöglicht. Doch „[d]ie semantische Zweideutigkeit eines bestimmten Elements bringt uns nicht in eine Situation ästhetischer Unentscheidbarkeit, so können wir die beiden oben diskutierten Fälle zusammenfassen, weil entweder, wie im ersten Fall, die Entscheidung zwar unvermeidlich, aber nicht unmöglich ist, da wir den bedeutungshaften Zusammenhang der Elemente näher spezifizieren können, oder aber weil, wie im zweiten Fall, die Entscheidung zwar unmöglich, aber nicht unvermeidlich ist[.]“¹²³, da beide Zusammenhänge gleichzeitig nebeneinander bestehen können. Andrea Kern schließt hier beide Formen der semantischen Ambiguität ganz im Sinne Kants als ästhetische Grundlage aus, da beide Erfahrungen sich an einem einzelnen Moment abarbeiten, in Ansehung einer *bedeutungshaften Einheit*, die erhalten bleiben kann. Kantisch ist dies aus folgendem Grund: beide semantischen Ambiguitäten bewegen sich deutlich im Raum der Erkenntnisurteile, auch wenn ein Objekt aufgrund einer Unterdetermination eines seiner Momente zweideutig ist, erhält es den Objektstatus. Wir können entweder genauer nachfragen/hinschauen/hinhören etc. um es zu determinieren, oder in seiner Unterdeterminiertheit eine eigenständige Objektqualität annehmen, eine Vielseitigkeit bestimmen. Der eigentliche gegebene Zusammenhang als Objekt wird in der semantischen Unentscheidbarkeit jedoch nicht in Frage gestellt, anders als es in der syntaktischen Unentscheidbarkeit der Fall ist.

Diese lässt die Unterschiedenheit nicht an dem einzelnen Element, sondern sitzt strukturell tiefer an dem *Verhältnis* der einzelnen Elemente in ihrer Gesamtheit an. So ist der eigentliche Objektstatus unentschieden, da bei den gleichen eindeutigen Elementen die Art der *Verknüpfung* dieser Elemente unterschiedliche Objekte konstituiert. Hier kann der Status des Objekts nicht reflexiv geklärt werden, da sich nicht an dem „Material“ der Erfahrung abgearbeitet wird, sondern an dem reflexiven „ins Verhältnis setzen“ des Materials, an der Wahl der Verhältnismäßigkeiten. Das Material erfährt keine Veränderung und der Unterschied der reflexiven Verhältnisse kann daher nicht entschieden werden, da keine einzelne reflexive Anwendung einer anderen reflexiven Anwendung zu bevorzugen ist. Die Erfahrung syntaktischer Ambiguität lässt also nicht ein unentschiedenes Objekt erscheinen, sondern ein Ding, welches seinen eigentlichen Objektstatus nicht klären kann, es befindet sich im dauerhaften Zustand eines Vor-Objektes. Oder anders ausgedrückt - im Anschluss an das ästhetische Ding - handelt es sich hier um ein Proto-Ding aufgrund seiner Unzugänglichkeit. Hier erschließt sich erst wirklich unsere vorangegangene Formulierung. Proto-Ding haben wir es nicht bezeichnet im Sinne von Vor-Bild des Dinges, sondern im Sinne eines Vor-Verständnisses des Dings, eines vor-ab Zugangs, welcher nicht in ein analytisches Verständnis von dem Ding aufgegangen ist. Wie sich dieses *Vor* des Verhältnisses denken lässt, können wir im nächsten Kapitel zur intelligiblen Allgemeinheit klären. Jedoch geht mit der Modifikation Kerns auch eine Modifikation des Urteils einher,

¹²³Kern 2000, S. 196 f.

auf das sie explizit hinweist.¹²⁴

Es kann nach ihr zwar immer noch nicht über das Urteil gestritten werden, jedoch lässt sich die syntaktische Ambiguität in kunstkritischen Texten beschreiben, und so das Spiel der Erkenntniskräfte „vorspielen“. Dieser Aussage als Befund grundsätzlich zuzustimmen oder zu widersprechen, scheint nahezu unmöglich. Zum einen, kann mit dem Verständnis über bestimmte Momente eines ästhetischen Objektes die eigentliche Erfahrung leiden oder gewinnen. Wenn nur auf die Kamerafahrten geachtet wird, die Zitate aus einem anderen Werk unsere Wahrnehmung dominieren, dann kann das ästhetische Phänomen davor verloren gehen. Nur wenig Menschen werden durch die Gedichtanalyse ihrer Schulzeit das ästhetische Moment *nachspielbarer* vorfinden, und auch die vielschichtig differenzierte Beschreibung von Black-, Death-, Trash- und Hairmetal bringt einen wohl nicht näher an das ästhetische Phänomen, wenn vorher dafür kein Potenzial dort war. Wenn gar moralische Bedenken aufgrund von Wissens dazu kommt, wie sexistische oder rassistische Intentionen der Künstler*innen oder die Versehrtheit einer Person bei der Hervorbringung bis hin zum historischen Werdegang des Objekts, ist wohl ein ästhetischer Genuss nachhaltig behindert. Zum anderen stehen diesen Situationen aber viele Formen der *Veredelungen* des Geschmacks entgegen, sei es bei Wein, postmoderner Kunst oder Genre-Musik. Ob und wie das Geschmacksurteil dadurch mitteilbarer wird, müssen wir an einer anderen Stelle eruieren. Grundlegend modifiziert Kern die Mitteilbarkeit hier nicht, da die Grundlage der Mitteilung auf das Vermögen zur Erkenntnis fußt. Den Mehrwert des Vorspielens der Erfahrung am spezifischen Gegenstand wird dadurch erkaufte, dass eine ganze Reihe Prämissen die ästhetische Erfahrung weiter eingrenzt. Auch hier müssen wir die Erläuterungen zur syntaktischen Unbestimmtheit als gut begründetes, aber doch sehr spezifisches Beispiel verstehen. Denn neben dem weiteren Raum an Umgang, den sie mit der syntaktischen Ambiguität beschreibt, grenzt sie den Phänomenbestand doch stark ein. Die eine Form des ästhetischen Dings ist damit gegen Kant besser beschrieben, und der Bruch und der einhergehende Vorwurf der Doppelbestimmung wird abgeschwächt. Doch mit einem noch engeren Verständnis von ästhetischen Phänomenen wird unsere Kritik umso stärker, dass ein Großteil an ästhetischen Erfahrungen von der syntaktischen Ambiguität nicht beschrieben werden kann.

Hier werden nun unsere Überlegungen zum Blick und der Ambiguität wieder virulent. Der Analyse-Versuch Kerns führt in einen Modus der Unentschiedenheit. Einen Anhaltspunkt für den Unterschied zwischen unserer Konstitution des Proto-Dings und Kern und Kants Beschreibung des Spiel der Erkenntniskräfte finden wir in dem vorästhetischen Verhalten. Eine spezifische Stimmung für das Zustandekommen der ästhetischen Reflexion ist bei Kant und Kern notwendig, damit auch das Unbestimmte des Dinges zustande kommen kann. Wenn wir von einem Blick gefangen werden, uns im Tanz oder Sport verlieren oder beim Sex empfunden - und bis zu einem gewissen Grad auch stofflich - Eins mitein-

¹²⁴Kern 2000, S. 249.

ander werden, bleibt keine Sekunde, um unser Verstehen mittels ästhetischer Reflexion in Frage zu stellen. Es war gar kein vorangegangener Moment der reflexiven Auseinandersetzung da, keine Kontemplation oder gar Meditation. Auch wenn wir die Form des Proto-Dings bejahen wollen, bleiben an dem Zustand noch ein berechtigter Zweifel, wenn wir unseren ästhetischen Erfahrungsraum damit wirklich abdecken wollen. Unser Fazit zur Ambiguität war, dass die Struktur des Dings nur im Bezug zu einer *methodischen Erkenntnisleistung* ermöglicht werden kann. Im nächsten Kapitel versuchen wir mit Kitaro Nishida endlich unseren alternativen Vorschlag gegen diese Annahme zu formulieren. Die Erkenntnisse Kants und Kerns zum Vermögen des Bewusstseins haben uns eine ganze Reihe an Arbeitsmaterial und problematischen Momenten erschlossen, an denen wir uns abarbeiten können. Wir wollen gegen Kerns Analyse abschließend eine grundlegende Erkenntnis Kants stark machen, welche wir jedoch auf andere Strukturen zurückführen werden: „Wenn man bloß nach Begriffen beurteilt,“ so wie der hermeneutische Blickwechsel Kerns vorschlägt, „so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren.“¹²⁵ Toshihiko Izutsu bietet hier eine Erweiterung in unserem Sinne, denn „[m]an muss, anders ausgedrückt, über die Sprache hinausgehen und sich von der Herrschaft der Wörter befreien. Ist das geschehen, so ist man schon im Bereich dessen, was wir [...] die Tiefenschichten des Bewusstseins genannt haben.“¹²⁶ Diese Tiefenschichten bestimmend, wollen wir uns nun mit dem Raum der intelligiblen Allgemeinheit beschäftigen.

3.4 Ästhetik und die intelligible Welt

Wir wollen nun unsere Analysen der ästhetischen Erfahrung, welche maßgeblich vom reflexiven Vermögen dominiert wurden, in einen Kontext setzen, der auch unseren weiter gefassten ästhetischen Phänomenbestand gerecht werden kann. Hierfür spannen wir nach der Urteilsallgemeinheit und der Bewusstseinsallgemeinheit den Raum der Intelligibilität auf. Heideggers Zeitanalysen des Daseins kommen uns dabei wieder zur Hilfe, da die Ekstasen des Verfallens und der Befindlichkeit uns ein wenig Abstand von der Reflexion gewinnen lässt. Zudem lässt sich die Unterscheidung der Ambiguität von Andrea Kern anführen, um die semantische Ambiguität dem Raum der Bewusstseinsallgemeinheit und die syntaktische Ambiguität dem Raum der Intelligibilität zuzuordnen. Daran anschließend wollen wir unsere drei Allgemeinheiten mit ihrer jeweiligen Selbstbestimmung ein wenig genauer beschreiben.

3.4.1 Zeitlichkeit des verfallenden Daseins

Die Bestimmung von Kant und Kern entspricht erschreckend genau Heideggers Darstellung der Zeitigung des Daseins in seiner Gegenwärtigung. Sowohl das Spiel der Erkennt-

¹²⁵Kant 2011, S. 25B.

¹²⁶Izutsu 1984, S. 31.

niskräfte als auch die ästhetische Reflexion sind davon geprägt, dass die Erfahrung in ihrer Entschlossenheit gehalten und erhalten wird. Kant zieht dies aus dem Wunsch, in einer ästhetischen Erfahrung zu verweilen.¹²⁷ Und auch Kern macht diesen Punkt stark, wenn sie die erfahrene Unbestimmtheit in ihrem Vollzug beschreibt. Das Zurückhalten des Urteils ist ja kein Entwurf, kein zukünftiges Dasein in seiner Nichtigkeit. Maßgeblicher ist der Vollzug in seiner Aktualität, dass das entrückte Dasein der syntaktischen Unbestimmbarkeit gehalten und erhalten wird, um die ästhetische Reflexion zu vollziehen. Denn eine ästhetische Reflexion ist nur dann erfolgreich, wenn wir uns in ihr verweilend verlieren. Gegenüber dieser Zeitlichkeit des Daseins in seinem Verstehen macht Heidegger jedoch noch zwei andere Momente aus, welche sich nicht grundlegend aus der Zukunft her bestimmen. Für eine genauere Analyse der Kontemplation bietet sich die Zeitlichkeit der Befindlichkeit an, welche sich aus der Gewesenheit herleitet. Für uns ist jedoch die Zeitlichkeit des Verfalles in Überleitung zu Nishida am gehaltvollsten, da das Gegenwärtige den leichtesten Einstieg in die Reine Erfahrung bietet.¹²⁸ Das Gegenwärtige des Verfallens beschreibt Heidegger an dem Phänomen der Neugier, worin wir ihm folgen wollen. Dieser Schritt ermöglicht uns den Übergang, das ästhetische Phänomen nicht mehr von unserer Erkenntnisfähigkeit, welche sich durch das Verstehen ausdrückt, her zu denken, sondern den eigentlichen Vollzug in den Fokus zu rücken. So beschreibt dieses Umdenken der Zeitlichkeit einen Übergang vom Erkenntnissubjekt zur eigentlichen Erfahrung. Die Validität des anderen Zugangs wird dabei nicht beschädigt, jedoch wird ihr Alleinanspruch auf eine Erklärung des Phänomens aufgehoben.

Die Neugier kann gut den Wechsel beschreiben, der den Übergang von der erkenntnisorientierten Auseinandersetzung zu einer selbstreferenziellen Auseinandersetzung beschreibt: „Die Neugier gegenwärtigt aber das Vorhandene nicht, um es, bei ihm verweilend, zu verstehen, sondern sie sucht zu sehen, nur um zu sehen und gesehen zu haben.“¹²⁹ Hier wird die Priorisierung der jeweiligen Zeit klar. Das Erkenntnisvermögen Kants leitet sich aus dem verstehenden Dasein ab, wenn Sein auf das verstehende Dasein hin gezeigt wird, wird es in der Gegenwart gehalten, um es zukünftig verstanden zu haben. Die Grundlegung der ästhetischen Erfahrung in der Urteilskraft ist dafür paradigmatisch, denn das zu fällende Urteil ist antizipiert. Bei Kern ist der Schritt der gleiche, nur eine Position nach vorn gerückt. Die vorästhetische Überprüfung des Objekts antizipiert die ästhetische Reflexion schon in ihrem Vollzug. Nun scheint die eigentliche Beschreibung des Spiels der

¹²⁷ Vgl. Kant 2011, S. 37B: „Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert; welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist.“

¹²⁸ Es wäre jedoch ebenso über die Gewesenheit oder die Zukunft möglich, da die Reine Erfahrung im Sinne Nishidas die Grundlage bildet, dass das Dasein in seiner Zeitlichkeit auftritt. Die Reine Erfahrung ist demnach auch eine vorzeitliche Erfahrung, und zwar genau in dem Sinne, dass sie die strukturell grundlegenderen Verhältnisse klärt, aus denen Zeitlichkeit erfahrbar wird.

¹²⁹ Heidegger 1967, S. 346.

Erkenntniskräfte und der ästhetischen Reflexion eine andere Zeitlichkeit des Daseins zu entsprechen. Das gehaltene selbstreferenzielle Spiel oder die Urteil-zurückhaltende ästhetische Reflexion sind ja gerade nicht mehr auf das Verstehen, sondern nur noch um *zu sehen und gesehen zu haben*. „Die Neugier wird konstituiert durch ein ungehaltenes Gegenwärtigen, das, nur gegenwärtigend, damit ständig dem Gewärtigen, darin es doch ungehalten »gehalten« ist, zu entlaufen sucht.“¹³⁰ Der fortwährende Wechsel der syntaktischen Ambiguität hält sich zeitlich in seinem Entlaufen zur jeweils anderen Bedeutungseinheit in einer verweilenden Harmonie.¹³¹ Und die wechselseitige Einstimmung der Erkenntniskräfte in ihrem freien Spiel ist ja nur deswegen frei als auch Spiel, weil es die Regelhaftigkeit des Verstandes mit der Freiheit der Einbildungskraft in ihrer Aktualität versöhnt. Beide Beschreibungen der ästhetischen Erfahrung können diesen Übergang jedoch nicht erfassen, da sie das Selbst als unveränderliches Fundament aufstellen, und nur noch die Vermögen betrachten, nachdem ihnen das ästhetische Objekt abhanden gekommen ist. Heidegger eröffnet uns hier die Möglichkeit, diesen Bruch zwischen dem analytischen vor- und nachästhetischem Verhalten und dem eigentlichen synthetischen Verhalten der erlebten ästhetischen Erfahrung zu schließen. Nicht die Selbstreferenzialität des Erkenntnisvermögens unterscheidet die ästhetische Erfahrung von der herkömmlichen Erfahrung, welche auf Erkenntnis abzielt. Sondern mit der Zeitlichkeit des Daseins wird uns klar, dass wir die ästhetische Erfahrung nicht auf ihr entwerfendes Verstehen, sondern ihr gegenwärtiges Entspringen zurückführen müssen.

„Der Ursprung des »Entspringens« der Gegenwart, das heißt des Verfallens in die Verlorenheit, ist die ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit selbst, die das geworfene Sein zum Tode ermöglicht.“¹³² Es handelt sich jedoch um ein andere Endlichkeit im *Seien zum Tode*, als wir sie zu Beginn unserer Bewusstseinsanalyse bestimmt haben. Das Proto-Ding ist hier kein Ding im Sinne seiner zukünftigen Erschließung. Wie sowohl bei Kern als auch Kant klar wird, kann es sich maximal um eine virtuelle Erschließung handeln, der eigentliche Prozess hat kein Verstehen zur Folge. Viel mehr haben wir mit der Struktur, die uns die Neugier eröffnet, eine neue Form der Nichtigkeit bestimmt. Der Grund, dass uns das Proto-Ding nicht zugänglich ist, unterscheidet sich von der Verschlossenheit des Verstehens, welche auf das zukünftige Verstanden-haben abzielt: „Diese Verschlossenheit aber ist keineswegs nur ein tatsächlich bestehendes Nichtwissen, sondern konstituiert die Faktizität des Daseins. Sie bestimmt mit den ekstatischen Charakter der Überlassenheit der Existenz an den nichtigen Grund ihrer selbst.“¹³³ Zugegeben, für die unter uns, welche noch nicht so tief in die Gedanken Heideggers eingedrungen sind, hört sich der Satz mehr

¹³⁰Heidegger 1967, S. 347.

¹³¹Heidegger beschreibt dies wie folgt: „Das »entspringende« Gegenwärtigen der Neugier ist aber so wenig an die »Sache« hingegen, daß es im Gewinnen der Sicht auch schon wegsieht auf ein Nächstes.“ebd., S. 347.

¹³²Ebd., S. 348.

¹³³Ebd., S. 348.

als kryptisch an. Uns ist es jedoch möglich, diesen Vorgeschmack mit Nishidas Überlegungen zum intelligiblen Raum auszuformulieren und Heideggers Perspektive in ein klareres Verhältnis zu Kants Konzept zu stellen.

3.4.2 Richtung des Seins und der Allgemeinheit

Nishidas Bestimmung der Urteilsallgemeinheit und der Bewusstseinsallgemeinheit haben wir ja schon vorgestellt und sehr erfolgreich angewandt. Nun spannt sich mit den philosophischen Positionen von Heidegger, Kant und Kern selbst ein weiterer Raum auf, welchen wir mit Hilfe Nishidas bestimmen können. Dieser ist die intelligible Welt. Doch, anders als der Begriff intelligibel es vermuten lässt, wird die Bewusstseinsallgemeinheit nicht auf einen rein reflexiven Raum hin transzendiert. Mit Heideggers Einführung in unsere Argumentation wollen wir vorher ein weiteres mal sowohl das Urteilsallgemeine und Selbstbewusstseinsallgemeine näher bestimmen. Wir haben diese beiden Räume ja bis jetzt nur aus einer sehr kantischen Perspektive bestimmen können, welches das cartesianische Ego als Prämisse weitestgehend stehen lies. Die grundlegende Unterscheidung von Subjekt und Objekt blieb bestehen, nur die Gewichtung wurde durch die Allgemeinheiten anders gesetzt. Heidegger hat uns nun die Richtungsänderung vom Dasein her vorstellen können. Dieser Richtungswechsel der beschriebenen Bewegung, auf die wir uns hier beziehen, lässt sich neben dem impliziten Subjekt in Heideggers Philosophie kaum leugnen. Und mit diesem Blickwechsel wird auch Nishidas Begriff der Allgemeinheit um ein weitere Facette bereichert.

Diesen Teil Nishidas Struktur haben wir bei unserer letzten Betrachtung bewusst unterschlagen, da es einen zu großen Bruch mit unserem vertrauten Weltzugang, welcher durch Kants Theorie sehr gut bestimmt ist, dargestellt hätte. Denn die Urteilsallgemeinheit ist kein Raum in dem Sinne, dass er sich von Philosoph*innen her aufspannt, als genuin philosophischer Betrachtungswinkel. Nishida hat bei dem Begriff des Allgemeinen viel mehr ein Verhältnis im Sinn, das analog zu Heideggers Begriff des Seins - oder präziser, des *In-der-Welt Sein* - verstanden werden kann. So wie das Sein sich in unterschiedlichen Daseinsweisen ausdrückt, bestimmt das konkrete Allgemeine sich selbst in unterschiedlichen Räumen des abstrakten Allgemeinen. Die drei Räume des Allgemeinen, die für uns zugänglich sind, sind demnach unterschiedliche Selbstbestimmungen als konkrete Allgemeinheiten. Diese Verwandtschaft zwischen Heidegger und Nishida hat auch Shitzuteru Ueda ausgemacht. Nishidas philosophisches Vorgehen ist auch als Ort-Logik bekannt, welche das *wo* des Selbst mit dem japanischen Begriff des *Basho* bestimmt. Das Verhältnis ist zu Heidegger nach Ueda nun so, das wir Basho „sachgemäß mit dem Wort ‚Welt‘ im Kontext von Heideggers ‚In-der-Welt Sein‘ wiedergeben“¹³⁴ können. Wir haben mit unseren Allgemeinheiten drei besondere Räume aufgespannt, welche sich zwar vom

¹³⁴Ueda 2011, S. 195.

Inhalt von Heideggers Orten des In-der-Welt Seins unterscheiden, jedoch eine verblüffende Ähnlichkeit in ihrer Struktur aufweisen. So wie Sein als Dasein immer ein In-der-Welt sein ist, so ist das Selbst Nishidas als Basho-hafte Selbst immer an einem Ort, dessen Grenzen wir hier mit den Allgemeinheiten bestimmen wollen. Wie lässt sich die Analogie zwischen Sein und Allgemeinheit nun verstehen? Sowohl das Sein als auch das Allgemeine können ihr Wesen nur dann entfalten, wenn sie nicht von einer tieferen Struktur abhängen, daher die Voraussetzung der Selbstbestimmung. Damit also das jeweilige konkrete Allgemeine - oder das heideggersche Sein - sich überhaupt selbst bestimmen kann, braucht es abstrakte Ebenen oder Räume - oder heideggersche Daseinsweisen -, in denen dies geschieht. Dies hat zur Folge, dass das Konzept des cartesianischen Ego zwar nicht verneint wird, aber in unterschiedlichen Allgemeinheiten, also an unterschiedlichen Orten, ihm eine jeweils unterschiedliche Seinsweise zukommt. Es macht auch diese nicht falscher oder richtiger, es steht jedoch neben anderen abstrakten Allgemeinen, in denen sich das jeweilige konkrete Allgemeine bestimmt: „Vom Allgemeinen überhaupt als solchen aus gesehen, bedeutet das abstrakte Allgemeine die Bestimmungsebenen, in denen das konkrete Allgemeine sich unmittelbar selbst bestimmt; es kann als Projektionsebene des Allgemeinen selbst gedacht werden, und man kann sagen, daß es die Bedeutung offenbar mache, daß das Allgemeine ein Allgemeines enthält.“¹³⁵. Fehl geht unsere Analogie zu Heidegger jedoch da, wo wir eine Hierarchie annehmen. Denn Nishidas Konzept der Allgemeinheiten - oder zumindest unsere Interpretation dieser - ist gleichberechtigt strukturiert, und in unserer begrenzten Darstellung sogar in gewisser Weise zirkulär. Denn unabhängig, was als konkrete Allgemeinheit sich selbst bestimmt, die Grenzen der jeweils anderen beiden Allgemeinheiten sind dessen abstrakte Projektionsflächen. Dieses Verhältnis wird uns um einiges klarer, wenn wir gleich die einzelnen Verbindungen aufzeigen. Bevor wir jedoch tief in die Allgemeinheit eintauchen, ist noch eine Vorbemerkung notwendig. Wir bilden hier nur einen Ausschnitt von Nishidas Konzept der Allgemeinheit ab. Dieses ist eigentlich grundlegender gedacht, als es unsere Problemstellung bedarf. Sowohl die Transzendierungen als auch die Anzahl kann Nishida nicht als so abgeschlossen und singulär unterstellt werden, wie wir es hier aufzeigen werden. Demnach handelt es sich eher um eine Erfahrungsästhetik *nach* Kitaro Nishida, also in Anlehnung seiner Strukturierung der Allgemeinheit und der Bewusstseinskonstitution. Wenn wir uns dem *ästhetischem Du* zuwenden, werden wir noch tiefer in Nishidas Gedanken eindringen können und unsere Erkenntnisse des ästhetischen Selbstverlustes an dem Grund des Selbst validieren.

Es ist aus einer traditionell westlichen Philosophie-Lektüre ein spannender Wechsel der Terminologie, da mit diesem Dreh das Wort Allgemeinheit oder Universalität eine neue Bestimmung erfährt, welche unsere ideelle Vorstellung von Allgemeinheit besser zu fassen scheint. Sie ist nicht mehr „nur“ allgemein für eine Gruppe von Subjekten, wie bei „allgemein bekannten Informationen“ oder „dem Willen der Allgemeinheit“. Sie ist nicht

¹³⁵Nishida 1943b, S. 59.

einmal allgemein gegenüber dem abstrakten Subjekt, dessen Wesen wir jedem zusprechen können, wie bei der Struktur der *Bedingung der Möglichkeit* Kants oder dem formalen naturwissenschaftlichen Subjekt. Denn beide Stellen die Allgemeinheit in ein Verhältnis, das einen grundlegend umfassenden Allgemeinheitsanspruch nie erfüllen kann. Kitaro Nishidas Bestimmung der Allgemeinheit hingegen setzt diesen unterschiedlichen Räumen der abstrahierten Allgemeinheiten immer eine jeweilige konkrete Allgemeinheit zu Grunde. Oder anders gesagt, jede konkrete Allgemeinheit hat ihre abstrakten Projektionsflächen in den anderen Beiden. So kann der Allgemeinheitsanspruch in seiner vollen Bestimmung erfüllt werden, anders, als es uns bis jetzt möglich war. Denn Allgemeinheit in seiner strukturell reinsten Form darf von keiner spezifischem Abhängigkeit betroffen sein, damit es Allen- und Allem-gemein sein kann. Dies ermöglicht Nishida, indem die konkrete Allgemeinheit nicht fremdbestimmt ist, sondern sich auf gleicher Ebenen mit den abstrakten Allgemeinheit selbst zu bestimmen weiß. Spätestens hier wird die Analogie mit dem Sein sehr offensichtlich, nun ist jedoch auch ein Unterschied in der Stoßrichtung deutlich. Denn das Sein scheint in unterschiedlichen philosophischen Bestimmung nach Innen oder Außen gerichtet zu sein, intro- oder expressiv, sich als Ein-Druck oder Aus-Druck selbst zu bestimmen. Wenn Alternativ aber der Begriff der Allgemeinheit so eine grundlegende Rolle ausfüllt, kann er nicht durch einfache Richtungspfeile bestimmt werden, sondern muss durch verbindende Momente seiner Ausdrücke - oder heideggerianisch Extasen - sich selbst bestimmen. Das einzige verbindende Element unterschiedlicher Seinsausdrücke im Dasein beispielsweise ist der Ursprung im Sein des Subjekts. Die Allgemeinheit ist in dieser Rolle jedoch inter-pressiv, muss ihre einzelnen Abstraktionen in ein Verhältnis setzen, damit der umgreifende Anspruch nicht verloren geht. Und erst aus diesen gegenseitigen Verhältnissen der Urteilsallgemeinheit, Bewusstseinsallgemeinheit und der intelligiblen Allgemeinheit kann die Allgemeinheit ihren Anspruch, Allen und Allem gemein zu sein, wirklich erfüllen. Dies meinen wir mit inter-pressiven Struktur: Jede dieser drei Allgemeinheiten ist konkrete selbstbestimmte Allgemeinheit, welche in den jeweils anderen beiden Allgemeinheiten ihre abstrakte Projektionsebene hat. So kann ein Phänomen, also auch das ästhetische Phänomen, in den unterschiedlichen Allgemeinheiten unterschiedlich konkret bestimmt werden, ohne mit den anderen Bestimmungen in Konflikt zu stehen.¹³⁶ Dabei wird selbstverständlich nie eine philosophische Position in ihrer Gesamtheit in den Allgemeinheiten abbildbar. Die Verbindungen und Beziehungen geben

¹³⁶Neben dieser inter-pressiven Struktur der Allgemeinheiten haben diese zudem eine Gemeinsamkeit darin, das sie einzelne Differenzierungen des *absoluten Nichts* sind. Bevor wir die *Reine Erfahrung*, als eine Erfahrung der grundlegenden Verortung im *absoluten Nichts*, im Kapitel der *Erfahrungsästhetik des ästhetischen Selbstverlustes* in ihrer Unmittelbarkeit, Undifferenziertheit und Einheit näherungsweise bestimmen wollen, müssen wir die Allgemeinheiten ins Verhältnis setzen. Einen alternativen Weg von Heidegger zu Nishida ist uns mit Sizuteru Uedas Analyse zum Abschluss von *Wer und was bin ich?* gegeben, welche jedoch mehr Wert auf die Gleichzeitigkeit von absoluten Nichts und Wo des Selbst legt. Dadurch ist bei Ueda im Kontrast zu unserer Undifferenziertheit die Offenheit der Leitbegriff. Vgl hierzu Ueda 2011, S. 193 ff.

uns dafür neue Anhaltspunkte, um produktiv aus bestehenden Theorien neue Zugänge aufzuzeigen, und uns nicht in einem Grabenkampf der Ismen zu verlieren.

Sicherlich ist dieses Umdenken nicht ganz einfach, da es doch sehr stark mit unserer tradierten Subjekt-Objekt-Trennung bricht, die einen großen Teil unseres Weltzuganges strukturiert. Nun sind jedoch die Vorteile nicht ganz außer acht zu lassen. Denn durch die Struktur der Bezüge zwischen den unterschiedlichen abstrakt-konkreten Allgemeinheiten können wir die Sprünge und Brüche, welche wir bis jetzt in unserer Analyse des ästhetischen Phänomens ausfindig gemacht haben, schließen. Denn anders als das Sein, welches sich in seinen Ausdrücken unentwegt differenziert, beschreibt die Allgemeinheit eine gegenläufige synthetische Struktur. Wir haben ja die Urteilsallgemeinheit als den Raum bestimmt, den Kant in seiner Beweisführung um das ästhetische Urteil anstrebt. Und für seine expliziten Ziele scheint dies auch zuzutreffen. Nun ist jedoch die Position, die er selbst in seinen Überlegungen einnimmt, durch seine Rolle als bestimmend, außerhalb der Urteilsallgemeinheit. Sie ist auch außerhalb der Bewusstseinsallgemeinheit, da er mit der Engführung auf das Vermögen der Erkenntniskräfte in seiner Analyse auch diese als analysierend übersteigt. Es geht nicht mehr um das einzelne Bewusstsein in seinem Vollzug, sondern um *jedes* Bewusstsein in seinem Vollzug. Kants Position, die er mit der methodischen *Bedingung der Möglichkeit* aufspannt, ist die des „Bewusstseins überhaupt“, also der Bewusstseinsstruktur, welches jedem menschlichem Subjekt zugeschrieben werden kann. Diese Form der Allgemeinheit kann jedoch weder in der Urteilsallgemeinheit noch in der Bewusstseinsallgemeinheit angetroffen werden, da wir dort nur Formal- und Individualsubjekte antreffen. Kants, Nishidas und selbst unsere Position in unserem derzeitigen philosophischen Akt transzendiert selbst die Bewusstseinsallgemeinheit und hat ihren Platz in der intelligiblen Welt: „In diesem intelligiblen Allgemeinen, welches ein sich selbst Anschauendes einschließt, ist das Erste in der Reihe des »Seienden«, das darin seinen Ort hat, so etwas wie Kants 'Bewußtsein überhaupt' oder das 'reine Ich'.“¹³⁷ Das was wir als das Sein des Bewusstseins bestimmen würden, sei es das *Bewusstsein überhaupt* bei Kant, der *Geist* bei Hegel oder das *Ur-Ich* bei Husserl, kann in der intelligiblen Welt angetroffen und auf seine Verhältnisse hin bestimmt werden. Dies ist zudem der Raum, welcher Kants Moralphilosophie und die Idee des Endzwecks bevölkert, welche wir *Zum ästhetischen Ding* schon thematisierten. Diese Formen des Bewusstseins sind aus einer Transzendierung des Noemas unserer Urteilsallgemeinheit hervorgegangen. Nicht der Vollzug des Dings wurde in Richtung der Bewusstseinsallgemeinheit transzendiert, sondern der Inhalt des Dings auf die Voraussetzung seiner Konstitution. Indem wir nun die anderen Verhältnisse dieser drei Allgemeinheiten klarzustellen versuchen, haben wir eine modifizierte Existenzstruktur, welche die uns bekannten Konzepte einzufassen weiß. Die Ansprüche, welche Kant und Kern an die ästhetische Erfahrung stellen, können wir so erhalten, jedoch wird unser weiterer Begriff der ästhetischen Erfahrung genauso erfüllt.

¹³⁷Nishida 1943b, S. 74.

Es muss ein weiteres mal gesagt werden, dass Nishidas Ausführungen um einiges Potenter sind, jedoch soll es hier auf unser Interesse an dem Selbstverlust eingegrenzt werden. Um das gegenstandslose Geschmacksurteil, den Selbstverlust und den Allgemeinheitsanspruch zu versöhnen, müssen die Räume ins Verhältnis gesetzt werden, in denen sich die jeweiligen Phänomenfacetten bewegen.

3.4.3 Der Akt als Verbindung von Urteil und Bewusstsein

Wir wollen die Formulierung *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* zu Beginn als Orientierung festlegen. Sie war nicht nur unsere abschließende Struktur des ästhetischen Dings, sondern hat in der Urteilskraft auch das Ziel des Vermögens bestimmt. Es ist zudem möglich, an dieser Formulierung alle drei Ebenen der Allgemeinheit anzuzeigen. Wir hatten in unserer Bestimmung des ästhetischen Dings den Begriff des Zwecks als einen Angelpunkt der kantischen Philosophie bestimmt, als wir uns mit den argumentativen Grundlage seiner philosophischen Position beschäftigten. Odo Marquards Hinweis, dass der Verstand nur Mittel vorstellt, und die Vernunft nur Endzwecke, spiegelt das Verhältnis sehr gut wieder. Wie können wir denn eigentlich den Zweck bestimmen?

Ein Zweck beschreibt, wenn wir uns unseren alltäglichen Umgang mit Zwecken vor Augen führen, ein intentionales Verhältnis, welches seine eigene Aufhebung anstrebt. Zwecke können zwar prädikativ verstanden werden, jedoch anders als beispielsweise Urteilsprädikate wie die Farbe. Farbe benötigt als Konzept keine zeitliche Dimension, der Zweck hingegen kann nur in seiner Umsetzung verstanden werden, als eine Bewegung auf ihn zu oder von ihm weg. Der prädikative Charakter des Zwecks ist demnach umgekehrt: Der Gegenstand der Urteilsallgemeinheit hat eine Farbe als Prädikat, der Zweck hat aber einen Gegenstand der Urteilsallgemeinheit zum Prädikat, welches wir Mittel genannt haben. Wenn also gesagt wird, dass der grüne Flaschenöffner den Zweck des Öffnens der Flasche hat, dann haben wir zwei unterschiedliche Formen von prädikativer Bestimmung. Die Farbeinschätzung, welche auf die Urteilsallgemeinheit abzielt, bestimmt den Flaschenöffner. Der Zweck hingegen, welcher auf die Bewusstseinsallgemeinheit abzielt, bestimmt den willentlichen Akt des Öffnens mit dem Flaschenöffner als zweckmäßig.

Die Urteilsallgemeinheit, die wir uns am besten mit dem naturwissenschaftlichen Weltzugang veranschaulichen können, hatten wir ja wie folgt bestimmt: Sie ist ein Ort, an dem Gegenstände neben- und miteinander stehen, vergleichbar und in ihrer Interaktion vorhersehbar sind. Um dies zu ermöglichen, mussten wir das Subjekt formalisieren. Das formale Subjekt ist jedoch nur eine Stütze, um die Urteilsallgemeinheit auf ihre Herkunft hin zu verdeutlichen. In der strikten Urteilsallgemeinheit ist kein Subjekt anwesend, denn auch das formale Subjekt kann nicht von einem Urteil vollends bestimmt werden, sondern muss von außen vorausgesetzt werden, um zu urteilen. Damit meinen wir, dass wir für die Urteilsallgemeinheit ein Subjekt soweit voraussetzen müssen, damit diese überhaupt erst zu Stande kommen kann: „Das Urteil ist Intentionsakt ohne Selbstbewusstsein; Inten-

tionsakt ist Willensakt ohne selbstbewußten Inhalt.“¹³⁸ Der Akt ist demnach nicht in der eigentlichen Urteilsallgemeinheit zu finden, kein Erkenntnisobjekt agiert im eigentlich aktiven Sinne. Nishida benennt diese Form der Aktivität *schöpferisch*, was den Unterschied gut verdeutlicht.¹³⁹ Jedoch ist der Akt die Voraussetzung, welche den Inhalt der Urteilsallgemeinheit ermöglicht, als Urteilsakt. Dies ist die erste Verbindung, welche um dem Zweck herum geschlossen werden kann. Die Urteilsallgemeinheit projiziert das Subjekt des Aktes im formalen Subjekt, die Bewusstseinsallgemeinheit projiziert auf das *nur-Gewusste*. Das formale Subjekt und das *nur-Gewusste* sind an den Grenzen der jeweiligen Allgemeinheit. Nun wollen wir diesen Übergang an der ästhetischen Erfahrung bestimmen.

Denn die Formulierung des Proto-Dings findet hier ihren Grund. Ein Ding als Objekt des Verstandes ist ein Objekt, welches durch Urteile bestimmt werden kann. Kant nennt diese Urteile des Verstandes Erkenntnisurteile, die auf einen Begriff abzielen. Wir erinnern uns, dass die reflexive Urteilskraft durch die Gesetzmäßigkeit des Verstandes das freie Vermögen der Einbildungskraft lenkt. Nun fällt uns hier mit unser groben Bestimmung der Allgemeinheiten etwas Verwunderliches auf. Die Voraussetzung für Urteile lässt Kant nicht auf der Bewusstseinsallgemeinheit fußen, sondern auf dem *Bewusstsein überhaupt*, welches sich im intelligiblen Raum bewegt. Und auch bei Andrea Kern können wir diese Verschiebung feststellen, auch wenn sie das Vermögen spezifischer bestimmt. Denn auch ihr hermeneutischer Blickwechsel führt nicht auf die Ebene der Bewusstseinsallgemeinheit, sondern versucht die Bindung zu dem Gegenständen der Urteilsallgemeinheit und der intelligiblen Allgemeinheit noch weiter zu fundieren. Mit der syntaktischen Ambiguität wird zwar der Fortgang der Erfahrung in den Fokus genommen, jedoch auf die allgemeine Form des Umgangs hin bestimmt, nicht auf seine schöpferische Aktivität. Beide haben den Akt des Vollzugs einer ästhetischen Erfahrung übersprungen und sind gleich zum allgemeinen Vermögen durchgedrungen. Und das ist auch der Grund für den unüberwindbaren Bruch, der zwischen der reflexiven Erfahrung und der ästhetischen Erfahrung steht. Auch wenn die reflexive Erfahrung durch diesen Sprung kaum zu schaden kommt, verweist uns ein Teilphänomen der ästhetischen Erfahrung auf seine Ort in der Bewusstseinsallgemeinheit. Dieses Teilphänomen ist die Lust am *Selbstverlust*. Um diesen Selbstverlust nun genauer bestimmen zu können, können wir mittels unserer methodischen Vorüberlegung von *Noesis* und *Noema* die Bewusstseinsallgemeinheit der ästhetischen Erfahrung aufzeigen. Die unterschiedlichen Verbindungen der Lust, welche uns ja schon gegeben worden sind, können uns dabei unterstützen.

Wir haben das Verhältnis von Noesis und Noema eine Weile ruhen lassen, weil wir mit Kant und Kern den Sprung direkt in die intelligible Allgemeinheit gegangen sind. Da wir mit ihnen das Bewusstsein nicht aufgrund des cartesianischen Egos hinterfragen konnten,

¹³⁸Nishida 1943b, S. 64 f.

¹³⁹Vgl. ebd., S. 69: „Wenn Wissen ein Konstruieren ist, und wenn der Gegensatz von Subjekt und Objekt, als ein Gegenüberstehen von konstruierender Form und gegebenem Material, ist, so kann man dieses wahrhaft Wollende auch schöpferische Tätigkeit nennen.“

haben wir uns an der Lust abgearbeitet. So sind wir ihnen direkt in die intelligible Zeit der Abfolge einer Erfahrung gefolgt, als vorästhetische *Lust-auf*, nachästhetische *Lust-von* und der eigentlich ästhetischen *Lust-an*. Damit haben wir die Urteilsallgemeinheit auf das Noema hin transzendiert, auf den Zugang zum Objekt in seiner Konstitutionsmöglichkeit. Nur Heidegger konnte uns daran erinnern, dass es auch eine Zeitlichkeit des Daseins gibt, welche sich in dem Vollzug der Erfahrung gründet. Daher gehen wir wieder den Schritt zurück, und versuchen mit unseren neuen Strukturangeboten den Weg von der Urteilsallgemeinheit in die Bewusstseinsallgemeinheit mittels einer Transzendierung auf die Noesis hin zu finden, auf den Vollzug. Nishida bestimmt diesen Gang als Schritt vom theoretischen Ich zum Standpunkt des willensmäßigen Selbst oder praktischen Ich.¹⁴⁰

Wenn wir von der Urteilsallgemeinheit aus schauen, ist der durch den Zweck freigelegte Raum nicht der noematische Raum des Zweckinhalts, sondern der noetische Raum des Zweckvollzugs. Um diesen darzustellen, hat Nishida das Selbstbewusstsein aus dem Moment des Zwecks hergeleitet, welches seine eigene Überwindung beschreibt. Dieses Moment findet sich nämlich nur im konkreten Bewusstsein, als Wille: „Der Wille entsteht aus dem Bewußtsein eines Zweckes und vergeht, indem dieser Zweck erreicht wird. In dieser Weise ist der Wille ein zweckbewußter Akt.“¹⁴¹ Das Selbstbewusstsein, welches uns in der ästhetischen Erfahrung verloren geht, kann nicht durch das Bewusstsein überhaupt der intelligiblen Allgemeinheit erfasst werden. Denn das theoretische Bewusstsein hat kein individuelles Selbst oder Ich, das sich auf etwas richtet, kann die Aktualität der Erfahrung ebenso wenig beschreiben, wie das Formalisierte der Urteilsallgemeinheit. „Wahrhaftes Selbstbewußtsein ist nicht im theoretischen, sondern im willensmäßigen Selbstbewußtsein.“¹⁴² Die Psychologie versucht beispielsweise Strukturen des Bewusstseins überhaupt auszumachen, welche das Individualbewusstsein dann in besonderen Erfahrungen bestimmt und vorhersehbar macht. Dies ist also grundlegend kein unpraktikabler Umgang. Jedoch setzt diese im Kontrast zu Kant auch Phänomene des willentlichen Selbst zum Arbeitsgebiet, wodurch ihre stichhaltige Theorien erst ermöglicht werden. Wir können nun jedoch auch den Raum des erfahrbaren Selbst eine eigene Allgemeinheit zusprechen. Von diesem aus gesehen, bestimmt Nishida das Verhältnis wie folgt: „Was vorher in der transzendentalen Prädikatsebene des Urteilsallgemeinen seinen Ort hatte, was konkret und real war, wird jetzt abstrakt, bloß Bewußtes. Was seiner selbst bewußt wird, das Selbstbewußte, bekommt die Bedeutung eines »Darinseienden«, und was vorher seinen »Ort« im Urteilsallgemeinen (als dessen Inhalt) hatte, wird jetzt alles als Inhalt des Selbstbewußtseinsallgemeinen irreal; sein Seinssinn wandelt sich von der Bedeutung des gegenständlichen Seins zu der Bedeutung eines aktmäßigen Seins.“¹⁴³

Genau an dieser Stelle passt unsere Hilfestellung durch Heidegger ins Bild. Das Zeitver-

¹⁴⁰Nishida 1943b, S. 61.

¹⁴¹Ebd., S. 67.

¹⁴²Ebd., S. 67.

¹⁴³Ebd., S. 59.

ständnis Heideggers wird nicht mehr als subjektlos in der Urteilsallgemeinheit verstanden, so wie unsere Sequenzierung von vorästhetischem Verhalten, ästhetischer Erfahrung und nachästhetischem Urteil. Wenn wir das Bewusstsein in seiner konkreten Allgemeinheit denken, bekommen viel mehr die abstrakten Inhalte unserer Erfahrung eine konkrete Zeitlichkeit, welche von dem Akt des Erfahrens her gedacht wird. Eine Priorität für den einen oder den anderen Raum der Allgemeinheit kann unabhängig von dem Phänomen nicht bestimmt werden, woher uns die Möglichkeit gegeben wird, unterschiedliche *konkrete* Allgemeinheiten zu setzen und deren Verhältnis abzubilden. Der Erfahrungsinhalt, welchen wir der Urteilsallgemeinheit zusprachen, wird mit dem Schritt zur Bewusstseinsallgemeinheit nicht verändert, sondern es wird nur sein „Seinssinn“ modifiziert: „Darum fügt, was wir Wissen nennen, dem Inhalt des Gewußten als solchem durchaus nichts hinzu und verändert nur den Seinssinn des Gewußten als solchen.“¹⁴⁴. Mit dem Wechsel der Allgemeinheiten wird das Sein der einzelnen Momente eines Phänomens verändert.

Nun ist ein zentrales strukturelles Moment die *Selbstbestimmung*, welche die jeweilige Allgemeinheit vollbringt. Bei der Urteilsallgemeinheit konnten wir diese Selbstbestimmung damit anzeigen, dass das Subjekt immer weiter formalisiert wird. Das Sein des Subjekt geht grundlegend nicht verloren, bekommt aber immer abstrakteren Charakter bis zum formalen Subjekt. Dadurch werden die Urteile immer konkreter, bis hin zum wissenschaftlich-physikalischen Weltzugang. Wir sehen ein ähnliches Verhältnis, wenn wir die Bewusstseinsallgemeinheit vertiefen wollen. Die Farbe der Farbwahrnehmung beispielsweise kann immer noch nur als Gegenstand der Urteilsallgemeinheit verstanden werden, jedoch wird ihr Sein aus der Position der Bewusstseinsallgemeinheit immer abstrakter. Denn wenn das Bewusstsein als konkret gesetzt wird, ist die eigentliche Farbe nur noch Gewusstes, ein abstrakter singulärer Bewusstseinsinhalt, Wahrgenommenes. Der Akt der Farbwahrnehmung hingegen ist von dieser Warte aus das konkrete „Sein“ und lässt in seinem Wirken den *Willen* als dessen Grund bestimmen. Und so verändert sich auch das Subjekt vom formalen „wissendem“ zum wirkendem Subjekt: „Damit ein wirkendes Ich zustandekomme, muß das Wirken in jedem Moment seines Anderswerdens zugleich ein wissendes sein, welches Intendierendes und Intendiertes vereinigt und zugleich selbst anders wird. Das wirkende Ich ist die Kontinuität eines so wissenden Ichs. Das wirkende Ich schließt das wissende ein.“¹⁴⁵ So wie in der Urteilsallgemeinheit das Wissen des Subjekt sehr gut bestimmt werden kann, das Wirken jedoch nur abstrakt in der äußeren Voraussetzung des Urteilens besteht, so ist in der Bewusstseinsallgemeinheit das wissende Subjekt nur abstrakte Momentaufnahme, das wirkende Subjekt hingegen umfasst die unterschiedlichen abstrakten Objekte im Willensakt. So schafft es die Bewusstseinsallgemeinheit sich in der Urteilsallgemeinheit als Projektionsfläche zu bestimmen. Der Schritt vom Urteil zum Bewusstsein ist eine Transzendierung auf die Noesis, der Schritt zurück wäre mit

¹⁴⁴Nishida 1943b, S. 59.

¹⁴⁵Ebd., S. 63.

einer Transzendierung zum Noema der Erfahrung hin vollzogen.

Dieser Wechsel wurde innerhalb der Phänomenologie an unterschiedlichsten Stellen vollzogen, daher auch hier unsere methodischen Vorüberlegungen mit Husserl und Heidegger. Und unter diesem Blickwinkel kriegt unser Einstieg zum Ding eine ganz neue Sinnenebene. „Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas[.]“ setzt nicht wie Kant des Bewusstsein als formales Etwas in die Welt, sondern stellt das Etwas an unserem *Bewusstsein von* vor. Das formale Subjekt als transzendiertes *Etwas* kann nicht verloren gehen. Aber auch wenn wir das Selbst als etwas denken, das nur als Bewusstsein von Etwas existieren kann, erreichen wir noch nicht unseren Selbstverlust. Das *Bewusstsein von Etwas* kann als individuelles Bewusstsein nur seine Innenwelt betrachten. Mit dem Willen lässt sich jedoch nie ein Selbstverlust denken, welchem unserem strukturellen Selbstverlust in der ästhetischen Erfahrung vollkommen gerecht wird. „Das Gebiet unserer inneren Wahrnehmung entspricht dem Inhalt des individuellen Selbstbewußtseins, das im Selbstbewußtseinsallgemeinen bestimmt wird. In Analogie zum Urteilsallgemeinen, wo das, was Subjekt, aber nicht Prädikat wird, m. a. W. das, was im Subjektsein die Prädikate einschließt, das individuelle Einzelsein ist, ist im Selbstbewußtseinsallgemeinen das, was sich selbst unmittelbar intendiert, m. a. W. das, was in der Noesis das Noema einschließt, das individuelle Selbstbewußtsein. Was zu diesem individuellen Selbstbewußtsein gehört, gehört zum Bereich der inneren Wahrnehmung.“¹⁴⁶ Was wir vorher mit der Transzendierung bestimmt haben, hat Nishida hier mit dem Einschließen benannt. Und die strukturelle Möglichkeit, diese beiden Formen der Allgemeinheit in ein gleichberechtigtes Verhältnis zu setzen, ist dabei schon beeindruckend genug. Nishida hat jedoch noch eine dritte Form der Allgemeinheit ausfindig gemacht, welche es uns ermöglicht, dieses Verhältnis überhaupt erst bestimmen zu können. Daher seine hierarchisch anmutende Formulierung des *Einschließens*. Nun beschreibt dies nur unseren Zugang und die verschiedenen Abhängigkeiten, und keine grundlegende Hierarchie. Die intelligible Allgemeinheit zeigt sich an, wenn von der Urteilsallgemeinheit auf das Noema hin transzendiert wird, oder von der Bewusstseinsallgemeinheit auf dessen Noesis ein weiteres mal. Hier sitzt der eigentliche Schlussstein unserer Bestimmung von unterschiedlichen Allgemeinheiten, da mit der intelligiblen Allgemeinheit keine Hierarchie, sondern ein Zirkel gegenseitiger Bestimmungen aufgezeigt werden kann. Nishida benennt diese Unterscheidung zwar selbst als Ebenen, jedoch machen die Verbindungsglieder, die er zieht, unseren inter-pressiven Charakter mehr als deutlich.

3.4.4 Die intelligible Allgemeinheit als abstrakte Bestimmungsebene von Urteil und Bewusstsein

Die intelligible Allgemeinheit ist nun eine eigenständige Allgemeinheit, die das zweite Bindeglied zwischen Urteilsallgemeinheit und Bewusstseinsallgemeinheit darstellt. In ihr

¹⁴⁶Nishida 1943b, S. 71.

können wir die Zweckmäßigkeit unserer „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ ausmachen, und der Modus unseres Zugangs lässt sich über die Reflexion als Vermögen bestimmen. Die Problemstelle, die Nishida hier in Betracht zieht, ist unsere Möglichkeit, über das Denken selbst nachdenken zu können. Und so wie wir das Urteil und das Bewusstsein sich Selbstbestimmen ließen, müssen wir nun nach einer dritten Selbstbestimmung suchen: „Die intelligible Welt transzendiert notwendig unser Denken. Wie können wir dann überhaupt eine solche intelligible Welt denken? Wenn das Denken eines Etwas, wie gesagt, Selbstbestimmung des Allgemeinen ist, — was für ein Allgemeines ist es, durch dessen Selbstbestimmung die intelligible Welt gedacht wird?“¹⁴⁷.

Als erste Hilfestellung können wir die Position, die Kant, Heidegger und Husserl als philosophierend selbst einnehmen, in die intelligible Allgemeinheit verfrachten. Dabei haben unsere Protagonist*innen aus der Position des intelligiblen Selbst unterschiedliche „Vertiefungen“ durchgeführt, die diese besonderen Formen der Urteilsallgemeinheit und der Bewusstseinsallgemeinheit erklären. Wir können zwei unterschiedene Formen des transzendentalen Subjekts ausmachen, wobei Kant das transzendente Subjekt - für uns wenig überraschend - von der Urteilsallgemeinheit her aufzieht. Husserl und Heidegger hingegen sind in der Position des transzendentalen Subjekts, welches primär die Bewusstseinsallgemeinheit vertieft.¹⁴⁸ So haben wir glücklicher Weise die beiden prominenten Zugänge über die Arbeit schon verhandelt. Mit diesem Position von außen wird deutlich, warum Kant so große Probleme mit der intentionalen Struktur des Bewusstseins hat und den Übergang zu dem noetischen Moment der Lust nur schwerlich vollziehen kann. Dadurch entsteht das *intelligible* Bewusstsein überhaupt, welches nur durch allgemeines Vermögen bestimmt ist, also nur zur noematische Dingbestimmung, aber nicht zur Selbstbestimmung in der Lage ist. Im Gegenzug dazu ist das Ur-Ich Husserls und das Selbst bei Heidegger ein *intelligibles* Selbst in dem Sinne, dass keine noematischen Dinge mehr bestimmen kann, jedoch den noetischen Zugang und damit die Selbstbestimmung beschreibt.

Diese Strukturierung Nishidas macht eine essenzielle Verbindung der intelligiblen Allgemeinheit mit den anderen beiden Allgemeinheiten deutlich. Damit die Urteilsallgemeinheit sich über das formale Subjekt selbst bestimmen kann, muss die Position in der intelligiblen Allgemeinheit eingenommen werden, welche dem kantischen Bewusstseins-überhaupt erst einen Ort gibt. Denn in der Welt der Urteile kann dieses nur abstrakt gedacht werden. Und damit die Bewusstseinsallgemeinheit sich mittels des Willens selbst bestimmen kann, muss die Position in der intelligiblen Allgemeinheit eingenommen werden, die das husser-

¹⁴⁷Nishida 1943b, S. 57.

¹⁴⁸Vgl. ebd., S. 81: „In der Kantischen Philosophie wird der konstitutive Standpunkt des intelligiblen Selbst, welches das transzendente Subjekt des Urteilsallgemeinen ist, zur Hauptsache; der Gedanke, daß das transzendente Subjekt im Selbstbewußtseinsallgemeinen das Prinzip der Gegebenheit ausmacht, ist nicht vertieft. Dagegen wird bei der Phänomenologie eben dieser Standpunkt der Gegebenheit, d. h. der intuitive Standpunkt allein, bedacht; es wird vergessen, daß das intelligible Selbst, als transzendierende Noesis, dem bewußten Selbst gegenüber konstitutive Bedeutung hat, nämlich die, den Gegenstand der Erkenntnis zu konstituieren.“

lianische Ur-Ich als nur noch intentionales Ich ermöglicht. Denn der intentionale Kern des Bewusstseins lässt sich in der Bewusstseinsallgemeinheit nur abstrakt denken. Nishida hat demnach hier keine neuen Räume geschaffen, welche andere Philosoph*innen noch nicht erreicht haben. Viel mehr stellt er uns eine Strukturierung zur Verfügung, welche uns deren Position als Philosoph*innen mit deren Erkenntnisse ins Verhältnis setzen lässt. Wir spannen so eine Meta-Struktur auf, welche unterschiedliche Positionen unter sich einfassen kann. Damit ist unsere Arbeit an Kant mit Husserl und Heidegger, Welsch und Kern bis hierher nicht verloren, ganz im Gegenteil. Kants Erkenntnisapparat, Husserls Bestimmung von Noesis und Noema sowie Heideggers Zeitanalysen machen es uns erst möglich, die gemeinsam besprochenen Räume und Schnittstellen ausfindig zu machen.

3.4.5 Die Selbstbestimmung der intelligiblen Allgemeinheit

Nun haben wir mit unseren Überlegungen zur abstrakten Bestimmungsebene der anderen beiden Allgemeinheiten die Intelligible noch nicht voll bestimmt, denn mit diesem Verhältnis ist nur die eine Richtung der Selbstbestimmungen aufgezeigt. Wir konnten zwar zeigen, dass sowohl das Urteilsallgemeine als auch das Bewusstseinsallgemeine sich von der intelligiblen Welt als Projektionsfläche selbst bestimmen müssen. Aber der große Unterschied zwischen Kants Bewusstsein überhaupt und Husserls intentionalen Ich macht ja gut deutlich, dass hier das intelligible Selbst nur abstrakte Formen zur Fremdbestimmung hat, jedoch selbst noch nicht konkret und selbstbestimmt ist. Glücklicherweise kommen wir bei dieser Selbstbestimmung auch endlich zur ästhetischen Anschauung, welche unser zentrales Moment des Selbstverlustes auf struktureller Ebene beschreiben kann. Um das intelligible Selbst nun bestimmen zu können, müssen wir nur die Gemeinsamkeit von Husserls und Kants Position als Philosophierende ausmachen.

Wir haben den Akt als Verbindung zwischen Urteilsallgemeinheit und Bewusstseinsallgemeinheit schon beschrieben. Der Zweck unserer *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* hat uns darauf verwiesen, dass der Wille und das Mittel nicht getrennt voneinander bestimmt werden können. Und sowohl Husserl als auch Kant nehmen ja diese Position ein, beide versuchen diese beiden Allgemeinheiten mit einer einseitigen Vertiefung zu überbrücken. Wenn wir jetzt ein Selbst bestimmen wollen, welches beide Allgemeinheiten im Akt verbindet, und welches in beiden philosophischen Positionen bestimmt werden kann, betrachten wir ein handelndes Selbst. Die intelligible Allgemeinheit als der Ort, an dem Kant, Husserl und Heidegger auf das Verhältnis von Urteil und Bewusstsein schauen, ist demnach ein Selbstbewusstsein von einem handelnden Selbst: „Von dem, was in ihm [dem intelligiblen Allgemeinen] seinen Ort hat, ist das wahrhaft Seiende nicht das 'Bewußtsein überhaupt', sondern das Selbstbewußtsein des handelnden Selbst.“¹⁴⁹ Sowohl das Bewusstsein überhaupt als auch das Ur-Ich Husserls sind ja dadurch bestimmt, dass sie die Handlungsfähig-

¹⁴⁹Nishida 1943b, S. 93.

keiten des Menschen zu begründen versuchen. Auch wenn der Erkenntnisapparat auf das Urteil abzielt, und die Intention auf den Zugang zur Welt, beide versuchen den Menschen in seiner Kapazität zur Handlung zu bestimmen.

Mit ein wenig Hilfe dieser beiden Positionen, können wir die abstrakten Momente in der Urteils- und Bewusstseinsallgemeinheit bestimmen, welche die intelligible Allgemeinheit für ihre Selbstbestimmung nötig hat. Wir haben in gewisser Hinsicht die intelligible Allgemeinheit als Ort des philosophierenden Subjekts benannt. Daher ist es auch wenig verwunderlich, dass uns die abstrakten Projektionsebenen der Urteilsallgemeinheit und der Bewusstseinsallgemeinheit sehr geläufig sind, an denen sich das konkrete intelligible Allgemeine selbstbestimmt. Wenn wir die Urteilsallgemeinheit immer weiter auf ihr Noema hin transzendieren, also auf ihren Urteilsinhalt, erreichen wir in ihrer abstraktesten Form die allgemeine Idee als noematische Transzendierung. Nishida formuliert das Verhältnis zwischen Urteilsallgemeinheit und intelligibler Allgemeinheit wie folgt aus: „Daß das Urteilsallgemeine schon als Wahrheit an sich selbst Objektivität hat, daß es also in sich selbst den Gegenstand umschließt, dies bedeutet, daß das Urteilsallgemeine schon die noematische Bestimmung innerhalb des intelligiblen Allgemeinen ist. So gesehen, liegt also bereits im Urteilsallgemeinen der Übergang zu einem umgreifenderen Allgemeinen beschlossen. Wo das Selbst zur Substanz erstarrt und das intelligible Allgemeine noematisch einschrumpft, da entsteht das Urteilsallgemeine.“¹⁵⁰ Wenn wir dem gegenüber die Bewusstseinsallgemeinheit immer weiter auf ihre Noesis hin transzendieren, also auf ihren Vollzug hin, enden wir bei einer reinen Form der Anschauung, in ihrer vollen Individualität. Dies entspricht unseres Konzeptes vom Willen, welcher die volle Individualität in seinem Kern sicher stellen kann. An diesen beiden abstrakten Projektionsebenen bestimmt sich das konkrete intelligible Bewusstsein selbst. Zum Moment der Bestimmung des Intelligiblen ist nach Nishida auch Kant gekommen, jedoch konnte er dieses mit seiner erkenntnistheoretischen Prämisse *der Bedingung der Möglichkeit* nicht vereinen: „Da die Kantische Philosophie den Standpunkt des theoretischen intelligiblen Selbst einnimmt, kann sie nicht über jene Wahrheit hinauskommen, welche den Inhalt des formalen Selbst ausmacht. Das ist der Grund, warum die Kantische Philosophie bei Erkenntnistheorie stehen bleibt. Zwar dachte Kant auch — vom Gewissen ausgehend — das Intelligible, aber er vermochte weder diese beiden Standpunkte zu verbinden noch ein Prinzip anzugeben, das den Inhalt des Intelligiblen, den Inhalt des Schönen und Guten bestimmen könnte.“¹⁵¹ Wir suchen also im Kontrast zu Kant das gemeinsame Moment zwischen dem freien Willen, welchen wir als Vollzug der individuellen Anschauung verstehen können, und der allgemeinen Idee, welche aus der Transzendierung des Urteils hervorging, um diesem unseren schon konstituierten Selbst gegenüber zu stellen. Doch welches philosophische Konzept kann sowohl die Idee als auch den freien Willen begründen, beziehungsweise diese beiden

¹⁵⁰Nishida 1943b, S. 107 f.

¹⁵¹Ebd., S. 105.

zur Selbstbegründung transzendieren?

Der gemeinsame Boden, auf dem der freie Willen und die allgemeine Idee fußt, ist die individuelle Idee:

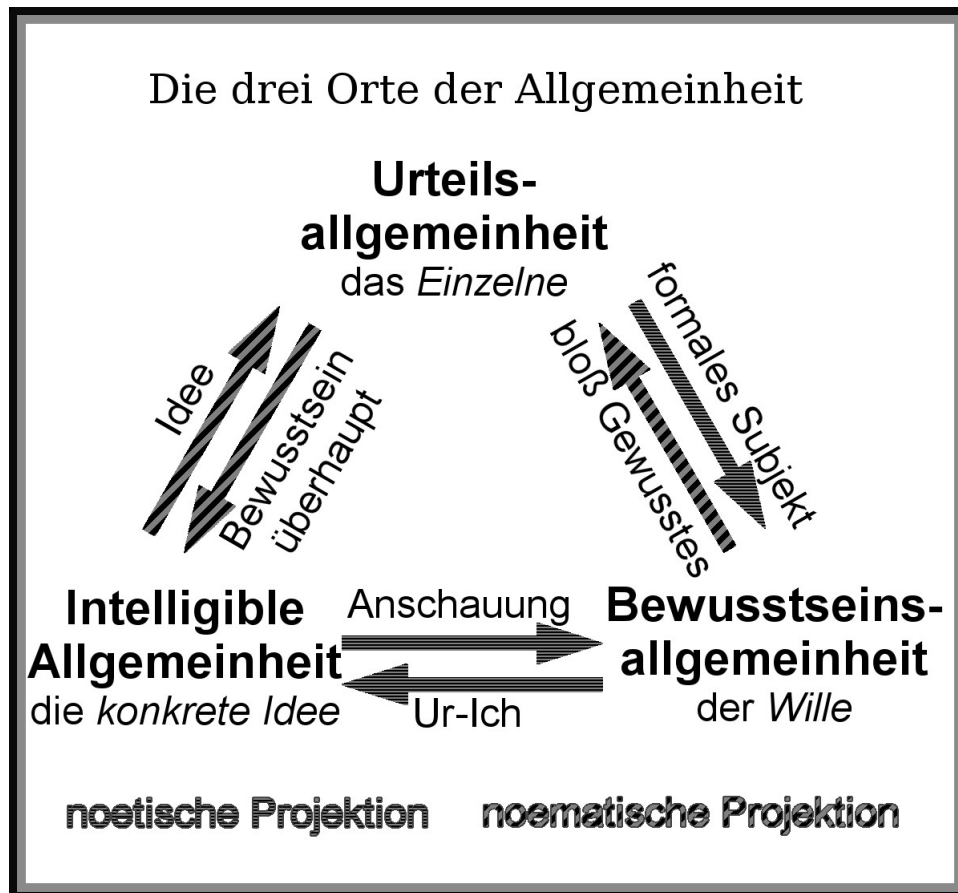
„Die wahrhaft konkrete Idee ist notwendig persönlich und individuell; denn da die intelligible Persönlichkeit, welche als Letztes im intelligiblen Allgemeinen ihren Ort hat, individuell ist, muß auch die Idee — als ihr Inhalt — notwendig individuell sein. Hier liegt der Ursprung alles Individuellen. Die Idee der Wahrheit, als Inhalt des 'Bewußtseins überhaupt', muß — entsprechend dem, was auf der Bewußtseinsebene des theoretischen Selbstbewußtseins gespiegelt wurde — Bild einer individuellen Idee sein und darum doch zugleich auch allgemein und abstrakt. Allein die wahrhaft individuelle und persönliche Idee ist, wenngleich Idee, doch nicht im Sinne eines Gesehenen noematisch.“¹⁵²

Aus der konkreten individuellen Idee, welche Nishida als tiefste Selbstbestimmung der intelligiblen Allgemeinheit versteht, verdeutlicht er den Ursprung von zwei der zentralen philosophischen Themengebieten. Wenn wir die konkrete Idee *nur* anschauen wollen, betrachten wir das Schöne, wenn wir die konkrete Idee regulativ betrachten, entdecken wir das Gute. Da diese beiden großen Themengebiete der Philosophie sich nicht ganz widerstandsfrei aus der konkreten Idee herleiten lassen, liegt auf der Hand. Und die Selbstbestimmung der intelligiblen Allgemeinheit, welche sowohl das Bewusstsein überhaupt als auch das Ur-Ich in sich trägt, an der individuellen Idee festzumachen, läßt sich auf den ersten Blick doch ein wenig relativierend. Was Nishida hier jedoch anspricht, ist die strukturelle Voraussetzung eines schöpferisch handelnden Selbst. Dieses sollte nicht grundsätzlich als menschliches Selbst gedacht werden, doch für unsere Zwecke reicht dies hier aus. Die Voraussetzung, wahrhaft schöpferisch zu agieren, bedarf mehr als nur die abstrakte allgemeine Idee oder den freien Willen. Die Idee kann selbstständig nicht tätig werden, der Wille braucht einen Inhalt, zu dem er sich verhalten kann. Beide lassen sich im handelnden Selbst zudem weder von der Erfahrung her denken, noch ist es möglich, das handelnde Selbst ohne sie als Abstraktionsebenen in den Fokus zu nehmen. Die individuelle Idee hingegen bestimmt sowohl das noematische Ziel des freien Willen als wirklich unabhängiger Wille. Zudem ist sie noetischer Grundstein für den Zugang zu einer allgemeinen Idee so wie einer individuellen Welt. So läßt uns die konkrete, schöpferische, individuelle Idee den Gegensatz von Noesis-Noema, welcher zwischen Ur-Ich und *Bewusstsein überhaupt* unüberbrückbar scheint, überwinden. Diese geistreiche Sonderrolle der konkreten individuellen Idee ermöglicht es uns zudem, die intelligible Allgemeinheit nicht als metaphysische Überebene zu denken, sondern an unsere Grundlage der Erfahrung zu binden. Den Verweis Nishidas zum Schönen und Guten können wir nur als zukünftige Arbeitshypothese stehen lassen, wobei das Schöne im nächsten Kapitel von der intelligiblen Allgemeinheit

¹⁵²Nishida 1943b, S. 104.

etwas genauer bestimmt wird. Für eine Analyse des Guten hingegen müssen wir uns auf eine spätere Stelle vertrösten.

Abbildung 4: Die gegenseitigen Projektionen der Allgemeinheiten



Und auch das Wahre bindet Nishida an eine weitere Vertiefung der individuellen Idee. Um jedoch den Übergang zum Wahren in seiner Konkretion zu ermöglichen, müssten wir Nishida einige weitere Schritte folgen, was bei den neuen Verweisstrukturen eine Potenzierung der Arbeit für uns bedeutet. Die Grundlage des Selbstverlustes in der ästhetischen Erfahrung ist hier jedoch strukturell erschöpft, daher können wir nach einer kleiner Problematisierung die ästhetische Erfahrung im intelligiblen Allgemeinen final in Angriff nehmen. Mit der konkreten individuellen Idee können wir jetzt auch abschließend unsere Probleme mit der Zweckmäßigkeit bestimmen. Mit der Zweckmäßigkeit können wir Kants Versuch beschreiben, die konkrete Idee aus Sicht des theoretischen intelligiblen Selbst abzubilden. Da Kant die Selbstbestimmung der Bewusstseinsallgemeinheit nicht mitvollzieht, muss die individuelle Facette der konkreten Idee mit einer verallgemeinerten intelligiblen Form ersetzen. Und diese Rolle übernimmt die Zweckmäßigkeit. Nishida hat jedoch zu Recht erkannt, dass diese Form in die Urteilsallgemeinheit zurückfällt, denn Zweckmäßigkeit ist dann nur noch Wissen ohne Inhalt: „Wissen ohne Inhalt könnte nicht objektiv genannt werden und würde nicht zu einer Wahrheit, die den Inhalt des intelligiblen Selbst darstellt. Weil das eigentliche Erkenntnissubjekt als Transzendenz des theoretischen Selbstbewußt-

seins lediglich die Eigenschaft einer Prädikatsebene hat, ist dieser gegenüber die Struktur des Selbstbewußtseins nichts anderes als das Prinzip der Gegebenheit.“¹⁵³ Und hier wird abschließend klar, warum Kant auf die Formulierung der subjektiven Allgemeingültigkeit zurückgreifen muss, um Anspruch und Phänomen verbinden zu können. Die verallgemeinernde Abstraktion der konkreten Idee muss den freien Willen irgendwie abbilden, jedoch kann es dies nur über den noematischen Anteil. Und der noematische Anteil des Willens ist der Zweck, auf welchen er sich richtet. So wird die Anschauung der konkreten Idee zur Anschauung der Zweckmäßigkeit.

Nishida setzt diese beiden Punkte nicht ans Ende seiner Überlegungen, mit dem religiösen Bewusstsein spannt er noch einen weiteren Raum auf. Wir werden ihm jedoch nicht bis dahin folgen können. Zum einen, da wir an der jetzigen Stelle unser Moment des Selbstverlustes bestimmen können, und eine weitere Strukturierung uns für die ästhetische Erfahrung nur im Wege stehen wird. Zum anderen aber auch, da wir mit dem Schritt ins religiöse Bewusstsein das tradierte westliche Philosophieverständnis, welches wir ja zur Grundlage unserer Überlegungen gemacht haben, über seine Belastungsgrenze hin beanspruchen würden. Auf so kleinem Raum wie hier, besonders bei einer spezifischen Betrachtung des ästhetischen Phänomens, kann keine konsistente Argumentationsstruktur bis zum religiösem Bewusstsein zustande kommen. Diese Zäsur macht uns aber eines besonders klar: wir können Nishidas Gedanken, und mit ihm die der Kjöto-Schule, nicht auf tradierte westliche Denksysteme reduzieren. Wo böse Zungen die Strukturierung unserer Allgemeinheiten noch den genuin philosophischen Wert absprechen würden, da hier primär westliche Denksysteme ins Verhältnis gesetzt werden, ist das beim darauf folgenden Schritt ins religiöse Bewusstsein unter keinen Umständen mehr nachvollziehbar.¹⁵⁴ Auch unser Umgang mit philosophischen Theorien und dessen Folgen wird hier anschaulich. Wir haben es geschafft, sehr spezifische Momente aus den unterschiedlichen philosophischen Gesamtwerken heraus zu nehmen und ins Verhältnis zu setzen. Das macht es nötig, diese in eine übergreifende Struktur zu vereinigen, um eine konsistente, bruchlose Argumentation vorzuweisen. Jedoch ist auch unser Strukturangebot der drei Allgemeinheiten nur ein spezifisches Moment, welches zwar sehr umfassend ist, aber in unserer Ausformulierung nur einen kleinen Teil von Nishidas Gedanken abbilden kann. Dies geht bis zu unserer These einer interpressiven Struktur der Allgemeinheiten, welche wohl nur noch in unserer Inspiration auf Nishida zurückgeführt werden könnte. Diese Interpretationen philosophischer Arbeit haben den großen Vorteil gegenüber einer eingeschlossenen Analyse in den reichli-

¹⁵³Nishida 1943b, S. 79.

¹⁵⁴Bei dieser Gegenüberstellung müssen wir ein weiteres mal darauf hinweisen, das mit der relationalen Zuschreibung von japanisch oder westlich nicht genuin national-völkische Gedanken gemeint sind. Sie beschreiben mehr die philosophischen Traditionen, welche in diesem Fall räumlich getrennt sind. So wie es zwischen analytischer Philosophie, Phänomenologie und Logik Überschneidungen und Gemeinsamkeiten gibt, so auch bei unserer größeren Schematisierung von westlicher Philosophie und die der Kjöto-Schule. Es handelt sich also um ein grundsätzlich inkludierende Gegenüberstellung von Denksystemen.

chen Ismen der Philosophie, da es mehr Raum für Berührungen zwischen Theorien zulässt. Auch wenn wir so die Argumentationssicherheit eines internen Diskurses zu Teilgebiet X bei Philosoph*in Y damit aufgeben, sollte die philosophische Tiefe und Schlüssigkeit bei uns nicht darunter gelitten haben. Denn die veranschaulichten Verhältnisse dieser interpretativen Allgemeinheits-Struktur können wir eine gewisse Robustheit unterstellen, die für eine neue Erfahrungsästhetik tauglich ist. Zumindest für die Betrachtung des lustvollen Selbstverlust - als Kernstück unserer Überlegungen - wird sie sich im nächsten Abschnitt als reichhaltig herausstellen. Wir stehen mit dieser Einteilung auch nicht völlig alleine, Masako Keta macht beispielsweise ein ähnliches Verhältnis während seiner Suche nach der Wahrheit in Nishidas Werk aus: „1. das »das Urteil betreffende Allgemeine«, 2. das »das Selbstbewusstsein betreffende Allgemeine« und 3. »das Ort, indem dasjenige ist, das sich selbst sieht«.“¹⁵⁵ In diesem Zusammenhang stellt er das Verhältnis zur religiösen Erfahrung - analog zu unserem Verständnis - kritisch in Frage. Eine weitere Vertiefung werden wir bei der Thematisierung der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung angehen können, nachdem wir jetzt den Selbstverlust explizit in den drei Allgemeinheiten beschreiben.

3.5 Erfahrungsästhetik des ästhetischen Selbstverlustes

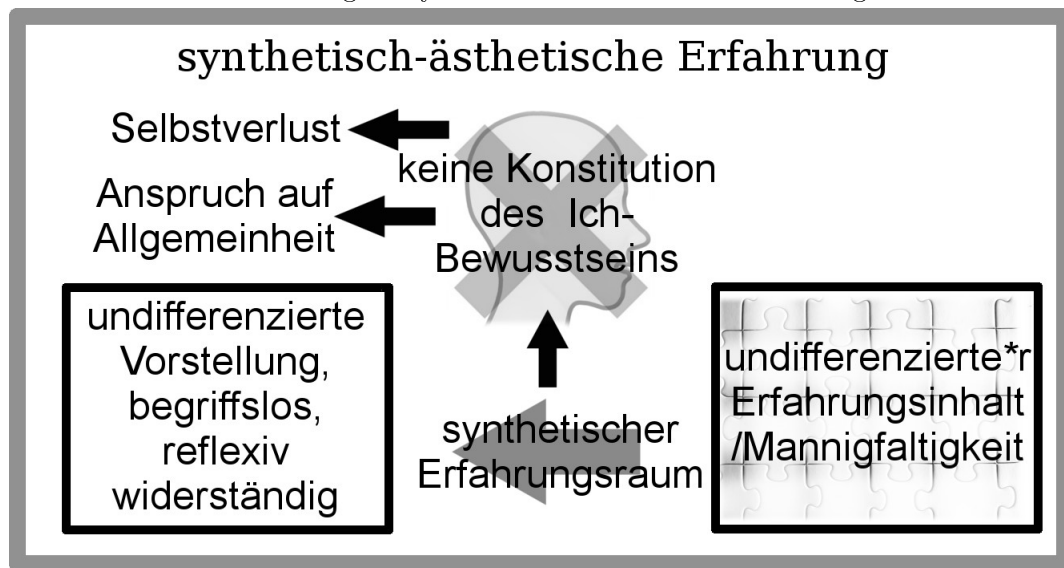
An dieser Stelle treffen alle unsere argumentativen Strenge zusammen, von daher bietet es sich an, noch einmal unseren Weg, welchen wir über das ästhetische Ich hinweg gegangen sind, nachzuvollziehen. Denn nur auf Basis der evolutionstheoretischen Perspektive werden wir den Selbstverlust nicht nur an der kantischen Erkenntnisästhetik anzeigen können, sondern auch unsere phänomenologischen Bestimmungen entsprechen. Dabei können alle vorgestellten Prämissen erhalten bleiben, indem wir sie an den richtigen Ort ihres Allgemeinheitsanspruches verfrachten. Da die Allgemeinheiten sich von der Reinen Erfahrung her aufspannen, und nicht grundsätzliche Räume eigener Phänomene sind, lässt sich das ästhetische Phänomen in jeder dieser Allgemeinheiten auf seine Weise bestimmen. Eine zusammenfassende Darstellung der synthetisch-ästhetischen Erfahrung kann unsere These gut veranschaulichen. Beginnen wollen wir hier in der Urteilsallgemeinheit.

3.5.1 Der Selbstverlust am Undifferenziertem

Den Raum der Urteilsallgemeinheit haben wir mit unserer Bestimmung des ästhetischen Dings schon nahezu abstecken können. Es konstituiert sich kein weiterer Inhalt über das Moment, dass das ästhetische Ding uns *als Einzelnes* entgegen tritt. Dies ist auch der Grund, warum wir den Begriff Proto-Ding gegenüber einer kompletten Leere der Urteilsallgemeinheit gewählt haben. Denn innerhalb der Reinen Erfahrung lässt sich nicht einmal mehr das Einzelne als Erfahrungsfacette bestimmen. Da das Geschmacksurteil als eigenes Phänomen zwar ästhetisches Verhalten, aber keine genuin ästhetische Erfahrung

¹⁵⁵Keta 2014, S. 39.

Abbildung 5: Synthetisch-ästhetische Erfahrung



ist, können wir die noematische Verschiebung zur erfahrenen Lust nicht für unsere Problemstellung nutzbar machen. Innerhalb der Urteilsallgemeinheit konstituieren sich auch die begrifflichen Urteile über Dinge, wodurch hier die Voraussetzung der Begriffslosigkeit erfüllt wird. Der Allgemeinheitsanspruch würde sich hingegen nur in dem Maße auf die Urteilsallgemeinheit zurückführen lassen, in dem das Prädikat *schön* als Subjekt-unabhängig gedacht wird. Dies ist zumindest mit Kants Eingrenzung einer nur subjektiven Allgemeingültigkeit nicht der Fall. Die Lust lässt sich hier strukturell bestimmen, jedoch ist sie nicht mit der Innenwahrnehmung verknüpft, die jedoch bei der ästhetischen Erfahrung maßgeblich ist. Wir erinnern uns an die grundlegende Bestimmung Nishidas, dass Einheit als Liebe im Kontrast zum Leid der Differenz ist. Auf die Einheit des Erfahrungsinhalts, welche die Begriffslosigkeit zur Folge hat, kann so die Lust in der Urteilsallgemeinheit zumindest abstrakt zurückgeführt werden. Ein besseres Bild von der erfahrenen Lust zeigt sich jedoch in der Bewusstseinsallgemeinheit.

Was wir jedoch ausschließlich in der Urteilsallgemeinheit thematisieren können, ist der Raum der möglichen Urteile in seiner Gesamtheit. Denn unter Berücksichtigung des gesamten noematischen Raums, konstituieren wir unter Umständen auch unser Selbst als Ding. Dies lässt sich am einfachsten an einem bekannten philosophischem Beispiel anzeigen, dass uns das Vorbewusste als noematische Verschiebung beschreiben lässt. Wenn wir in einer Schachtel die Streichhölzer zählen, ist der noematische Inhalt der Erfahrung *Zählen* sowohl von der jeweiligen Zahl als auch von den Streichhölzern bestimmt. Wir haben kein aktuelles Selbstbewusstsein, denken nicht gleichzeitig: Ich zähle gerade. Jedoch würden wir diese Handlung nicht grundsätzlich mit dem Selbstverlust beschreiben. Denn wenn wir gefragt werden, was wir gerade machen, fällt uns die noematische Verschiebung sehr leicht, ohne zögern richten wir uns auf uns und antworten, dass wir

Streichhölzer zählen. Husserl bestimmt dieses als einen Horizont der Erfahrung¹⁵⁶, Sartre als Moment des Vorbewussten. Wir wollen das hier als ein Moment des Differenzierungspotentials in der Erfahrung beschreiben. Wie verhält es sich nun, wenn wir während einer ästhetischen Erfahrung gefragt werden, was wir gerade machen? Unabhängig, ob wir dies beim Lesen im Nahverkehr, beim Bergsteigen oder im Museum gefragt werden, man fühlt sich aus dem jeweiligem ästhetischen Moment spürbar herausgerissen. Die noematische Verschiebung aufs Selbst ist in der ästhetischen Erfahrung nur möglich, wenn wir einen neuen Erfahrungsraum aufspannen, der unästhetisch ist. Natürlich passiert dies auch beim Streichhölzer zählen, nur hier in ist der Übergang doch sehr verschieden. In der ästhetischen Erfahrung scheint sich nicht nur kein Ding zu konstituieren, es ergibt sich auch kein noematische Zugang zum Selbst. Das ästhetische Selbst als Bewusstes ist auf der Ebene der Urteilsallgemeinheit keine Differenzierungsmöglichkeit. Auf Grund der Undifferenziertheit des noematischen Erfahrungsinhalts am schönen Ding, was wir mit der Formulierung des Proto-Dings beschrieben haben, können wir keine noematische Verschiebung zum Selbst durchführen. Die noematische Reduzierung auf das Einzelne lässt auch das Selbst nicht mehr - oder nur aufgrund eines erfahrenen Bruchs - als Differenzierungsmöglichkeit erscheinen. Der einzige Übergang, welcher wenigstens im Ansatz so eine noematische Verschiebung aus der ästhetischen Erfahrung bruchlos erfahrbar macht, ist der Übergang zur Lust. Hier liegt Kants Bestimmung des Geschmacksurteils als zentrales ästhetisches Verhalten begründet. Der Ursprung dieser erfahrbaren Lust ist jedoch in der Bewusstseinsallgemeinheit zu finden.

3.5.2 Der Selbstverlust an der Einheitsfunktion

Der Raum der Bewusstseinsallgemeinheit ist für den erfahrbaren Selbstverlust verantwortlich. Und hier lässt sich auch, so wollen wir behaupten, der eigentliche Allgemeinheitsanspruch Kants ausfindig machen, auch wenn wir unsere eigene Grundlegung in der intersubjektiven Erfahrung suchen werden. Wir haben die phänomenologische Arbeit mit Nishida als Vertiefung der Bewusstseinsallgemeinheit beschrieben. Daher haben sich auch Husserl und Heidegger als Gegenüberstellung zu Kant so gut geeignet. Kant hat die intentionalen Momente in seiner philosophischen Arbeit zur Ästhetik strukturell kaum abgebildet, jedoch mit der Lust als auch der subjektiven Allgemeingültigkeit auf diesen Raum verwiesen. Der erfahrbare Selbstverlust stellt hier nun ein Verloren-gehen-von-Etwas in dem Sinne dar, dass nur auf der Zeitachse ein vorheriges Etwas da war, was verloren gegangen ist. Wir verlieren uns in der ästhetischen Erfahrung, weil das vorästhetische Verhalten eine Selbst-bewusste Erfahrung ist. Wenn wir das erfahrbare Selbstbewusstsein jedoch strukturell von der Reinen Erfahrung aus begründen, ist die ästhetische Erfahrung

¹⁵⁶Vgl. Husserl 1913, S. 165: „Jedes Vorhin, als modifiziertes Jetzt, impliziert zu jedem ins Auge gefaßten Erlebnis, dessen Vorhin es ist, einen endlosen Horizont, all das umspannend, was zu demselben modifizierten Jetzt gehört, kurzum seinen Horizont des »gleichzeitig Gewesen«.“

in ihrer synthetischen Form grundlegender. Das Selbst des Selbstbewusstseins, welches wir in dieser Allgemeinheit als eine Form der Innenwahrnehmung verstehen müssen, wird erst in differenzierten Phänomenen virulent. An dem Moment, an dem der Wille die Innenwelt und die Außenwelt als zwei unterschiedliche Räume aufstellt, konstituiert sich auch ein Selbst-Bewusstsein. Dies war unser Schluss aus unseren evolutionstheoretischen Überlegungen. Sei es die Erfahrung von Schmerz durch einen Schnitt am Papier, welchen man an seinem Finger erfährt, oder das Verlangen nach einem Stück Kuchen. Unser alltägliches Verständnis vom Selbst ist auch von der Möglichkeit anderer Selbstbewusstsein-e begleitet, da wir meist nur in Abgrenzung zu Anderen das eigene Selbst thematisieren. Wir haben jedoch mit Thesen zur frühkindlichen Entwicklung sowie zum Verhalten nichtmenschlicher Tiere zwei leicht nachvollziehbare Möglichkeiten, die Hierarchie und Unterschiede gut zu beschreiben. Wir beschränken uns hier auf die nichtmenschlichen Tiere, da wir an ihnen danach auch eine Quelle der Lust bestimmen können.

Spätestens wenn Tiere dazu in der Lage sind, auf die Anwesenheit anderer Tiere mit kreativem Verhalten wie Ablenkung oder Täuschung zu reagieren, ist die prämissenärmste Erklärung, den Tieren ein Bewusstsein vom Selbst des Anderen zuzusprechen. Die Mechanismen von Training, Instinkt oder Konditionierung würden für kreatives Täuschungsverhalten zu viele Teilschritte benötigen, um beispielsweise das strategisch-vorgetäuschte Verstecken von Nahrung durch Raben zu erklären. Jedoch setzt das Selbst auch schon bei der strukturell grundlegenden Abgrenzung von Innen- und Außenwelt an. Wenn nichtmenschliche Tiere sich beispielsweise zu ihren eigenem Impulsen verhalten können, und sie durch Belohnung und Strafe ihr Verhalten modifizieren können, muss kein fremdes Selbst als belohnend oder bestrafend vorausgesetzt werden. Doch die Grundlage der ästhetische Erfahrung kann theoretisch noch vor dieser Trennung angesetzt werden. Wir haben sexuelle Selektion schon in Darwins Beobachtungen von Schmetterlingen gefunden. Diesen ein Bewusstsein vom Selbst zuzusprechen, würde sich jedoch kaum jemand hinreißen lassen, da die Gesamtheit des beobachtbaren Verhaltens sich mit einfachen Reiz-Reaktions-Ketten voraussetzungsarm beschreiben lässt. Das soll nun natürlich nicht heißen, dass auch die menschliche ästhetische Erfahrung nur eine neuronale Reiz-Reaktions-Kette ist, ganz im Gegenteil. Wenn wir Wolfgang Welschs Herleitung des ästhetischen Vermögens mit Nishidas Konzept der Reinen Erfahrung zusammenbringen, zeigt sich ein alternative Interpretation. Denn auch wenn die ästhetische Erfahrung evolutionär sicher in der sexuellen Selektion wiedergefunden werden kann, erfüllt sie sehr offensichtlich beim Menschen nicht mehr ausschließlich diesen Zweck. Auch bei unserer alternativen Überlegung zum Ursprung der ästhetischen Erfahrung im Erkenntnisvermögen ist dies der Fall. Die ästhetische Erfahrung kann sehr komplexe Vermögen voraussetzen, es ist nun nichts desto trotz auffällig, dass damit die Facette des Selbstverlustes ebenso einhergeht. Als Analogie bieten sich hier Momente der Panik oder Angst an, welche mittels der Psychologie auf pathologisierte Grundlage zurückgeführt werden konnten, welche meist als Phobien be-

schrieben werden.

An unserem außerästhetischen Phänomenbestand lässt sich das gut bestimmen, wie wir an Phobien sehen. Diese setzen zum Teil auch komplexes Erkenntnisvermögen voraus, der eigentliche Erfahrungsinhalt stellt sich jedoch anders da. Die Angst vor der Dunkelheit oder vor Höhe setzt reflexiv Beurteilt eine Gefährdung des Selbst voraus. Bei komplexeren Ängsten wie Sozialphobien oder der Angst vor komplexen Gegenständen wie Masken oder Puppen sind die reflexiven Voraussetzungen umso größer. Während der eigentlichen phobischen Erfahrung ist man zum nutzen dieser jedoch gerade nicht mehr in der Lage. Die Einschätzung der eigenen Phobie als irrational macht dies gut deutlich, denn diese Einschätzung modifiziert die phobische Erfahrung nicht. Panische Angst ist - wenn wir sie in unsere Strukturierung einpassen wollen - ein Verlust im Objekt der Erfahrung, denn nur der Grund der Angst bestimmt den Erfahrungsraum. Der große Unterschied liegt nun in der erfahrenen Lust, da der Selbstverlust der Phobie auf die eigene Existenz abzielt. Diesen spannenden Zusammenhang werden wir im nächsten Kapitel des unästhetischen Selbstverlustes mit Heidegger weiter vertiefen, wenn wir die Struktur des individuellen ästhetischen Selbstverlustes bestimmt haben. Für den Vergleich eines primordialen Selbstverlustes trotz komplexen analytischen Vermögens soll uns die Vielzahl an Phobien hier vorerst genügen.

Nun haben wir mit der Entwicklung des Bewusstseins nur eine Seite der Bewegung abgebildet. Denn hier stehen zwei grundlegende Motive in einem dialektischem Verhältnis. Die Differenzierungsfähigkeiten des Bewusstseins in seinem Vermögen stehen der synthetischen Anwendung dieses Vermögens entgegen. Wenn wir uns als Handelndes betrachten, wird dies deutlich. Der Wille bestimmt eine Trennung, ein Ideal, welches noch nicht erfüllt ist. Erst in der Einheit von Ideal und Realität gibt er sich zufrieden. Aber auch das Denken ist ein Differenzierungsvermögen, welches auf synthetische Urteile abzielt. Unabhängig ob wir über wissenschaftliche Theorien brüten, soziale Verhältnisse bestimmen wollen oder überlegen, was für ein Gewürz noch noch in die Suppe gehört. Mit dem Differenzierungsvermögen wird eine Trennung, ein Konflikt erkannt. Dabei können wir einzelne Teile der Theorie noch nicht aufeinander beziehen, das Verhalten kann sowohl freundschaftlich als auch romantisch sein, der Geschmack der Suppe ist durch die Anzahl besserer Möglichkeiten noch nicht ideal. Es wird jedoch auf eine synthetische Einheit dieser Trennung im Denken hingearbeitet, auf eine konsistente, in sich schlüssige Theorie, ein bestimmbares Verhältnis oder eine abgerundete Suppe. Diese Bewegung von Differenzierung und Synthetisierung lässt sich nun auch über den Willen und das Denken hinaus beim menschlichen Verhalten ausmachen. Soweit, dass wir im ästhetischen Phänomen auf der Ebene der Bewusstseinsallgemeinheit aus der jeweiligen Differenzierung zwischen ästhetischem Objekt und Subjekt in eine Einheit am Objekt münden. Ästhetische Erfahrung meint hier die Innenwahrnehmung eines Verhaltens zwischen Subjekt und Objekt, welche sich in die Bewegung zum Objekt als Einheit bestimmt, sich auf das Objekt hin synthetisiert.

Ästhetische Erfahrung meint den **Selbstverlust am Schönen**. Zwei Momente sind hier maßgeblich, das ästhetische Objekt nimmt die Gesamtheit unseres Weltzuganges ein, die ästhetische Erfahrung lässt keinen Raum für etwas anderes als das Objekt der Erfahrung. Dies haben wir schon beim Erfahrungsbruch angesprochen, wenn wir aus dem Roman oder dem Rhythmus gerissen werden. Der zweite Punkt ist der Inhalt des Objekts, welcher sich nicht durch Zweckmäßigkeit, sondern durch die Abgeschlossenheit als Einzelnes auszeichnet. Es ist egal, ob es eine komplexe Partitur oder eine monochrome Leinwand ist, der Moment der ästhetischen Erfahrung lässt es nur noch als Einheit reflexiv zugänglich sein, der Inhalt verschmilzt zur Einheitserfahrung. Und wenn wir hier die Erfahrung zur strukturellen Grundlage nehmen, ist das Selbst der Innenwahrnehmung nur Produkt der sonst differenzierteren Erfahrung. Die Grundlage dieses Selbstverlustes ist die Möglichkeit der menschlichen Existenz hinter das erfahrbare Selbst zurück zu gehen. Dies ist jedoch mit der Prämisse eines immer anwesenden Egos, und noch weniger eines immer erkennenden Bewusstseins nicht möglich. Bevor wir uns jedoch an den Allgemeinheitsanspruch setzen, können wir nun das Selbstbewusstsein von dem Selbst, das Nishida wahres Selbst nennt, abgrenzen.

Denn Nishida hat das wahre Selbst als ein sehr zentralen Teil der Realitätskonstitution bestimmt. Die Innenwahrnehmung eines solchen Selbst, also unser Selbstbewusstsein, ist von einer ganz anderen Natur: „Das Selbst ist, kurz gesagt, die Einheitskraft der Realität, d.h. eine ewige, unveränderliche Kraft. Das ist der Grund, warum das Selbst immer als eine schöpferische, freie und unendliche Tätigkeit empfunden wird. [...D]as, was wir, wenn wir uns nach innen wenden, irgendwie als eine Art Selbst empfinden, [ist] nicht das Selbst. Diese Art des Selbst ist zu keiner Tätigkeit imstande.“¹⁵⁷ Das ist unser Grund, dass wir die Erfahrung des Selbstbewusstsein in die Bewusstseinsallgemeinheit verfrachtet haben. Das Selbstbewusstsein als Konzept hingegen befindet sich in der intelligiblen Allgemeinheit, welche wir im Anschluss an Kants subjektiven Allgemeinheitsanspruch und der erfahrenen Lust bestimmen werden. Das wahre Selbst, welches einer der zentralen Begriffe Nishidas Überlegungen ist, ist noch vor der Differenzierungen der drei Allgemeinheiten anzutreffen. Wir können dies hier als kurze Bestimmung in einer tieferen Strukturierung von konkret und abstrakt abbilden, das Wahre Selbst als Einheitskraft ist das konkrete Vermögen der Synthese, welches sich in abstrakteren Synthesen innerhalb der Allgemeinheiten selbstbestimmt. Das Wahre Selbst ist deswegen schöpferisch, weil es in jedem seiner Prozesse sich an dem vereinheitlichen anzeigt, was eine Differenz überwindet. Selbst bei der Produktion eines Textes mit unterschiedlichsten Theorien und Querverweisen ist das Produkt die grundlegendere Vereinigung des Phänomens und unseres reflexiven Zugangs. Das wahre Selbst ist nicht das erfahrene oder psychologisierte Selbst, sondern die Einheitskraft, das Potenzial der Synthese.

Auf Grundlage dieser Bewegung zur Einheit am Objekt hin lässt sich der erfahrbare

¹⁵⁷Nishida 2001, S. 115 f.

Allgemeinheitsanspruch bestimmen. Im Gegensatz zu Kant, welcher den Allgemeinheitsanspruch negativ durch Ausschluss von Neigung und Moral bestimmt, haben wir hier eine positive Bestimmung. Die Einheit am Objekt der ästhetischen Erfahrung ist nicht mehr von einem Individualbewusstsein begleitet, setzt aber bis zu einem bestimmten Grad ein Differenzierungsvermögen voraus, damit sich das Objekt überhaupt erst konstituiert. Die Gleichzeitigkeit des Differenzierungsvermögens ohne ein Individualbewusstsein, die Innenwahrnehmung dieser Gegenüberstellung in der ästhetischen Erfahrung, ist die Grundlage des erfahrenen Allgemeinheitsanspruchs. Dabei ist das Differenzierungsvermögen nicht nur auf unseren Verstand beschränkt, auch Bewegungen, haptisches Feedback und Verortung des Körpers in der Umgebung sind Differenzierungsvermögen. Wenn wir dieser Erfahrung der Abwesenheit eines erfahrenen Selbst mit der Anwendung der synthetischen Vermögen im Nachhinein einen Begriff geben wollen, können wir nur auf das überindividuelle Differenzierungsvermögen verweisen. Das ist der Grund, dass Kant diese Erfahrung mit der subjektiven Allgemeingültigkeit bestimmt hat. Auch die begriffliche Bestimmung als Spiels der Erkenntniskräfte oder der harmonischen Einstimmung von Verstand und Einbildungskraft sind auf diese Form der Innenwahrnehmung der Einheitserfahrung zurückzuführen, die ein Differenzierungsvermögen voraussetzt. Bei diesen ist jedoch eine weitere Empfindung im Spiel, welche auf der Ebene der Bewusstseinsallgemeinheit virulent ist, die erfahrene Lust.

Die Quelle der Lust ist einer unserer zentralsten Kritikpunkte an Kants und Kerns Bestimmung der ästhetischen Erfahrung. Wir haben hier gleich zwei Möglichkeiten, diese zu bestimmen. Die einfache Bestimmung wäre durch den evolutionären Grund des ästhetischen Vermögens. Das die Wahl von Fortpflanzungspartnern durch Lust gefördert wird, lässt sich sowohl empirisch als auch theoretisch über die Weitergabe dieser Disposition bestimmen. An vielen Tieren sehen wir ein lustvolles Verhalten schon bei der Wahl der Partner*innen, und das eben diese, die eine lustvolle Erfahrung haben, eher diese Disposition weitergeben, als jene, die keine Lust an der Wahl haben, scheint evident. Aber auch die Förderung des Überlebens in der Anwendung der reflexiven Fähigkeiten, selbst wenn sie nur als Trockenübung im *Spiel der Erkenntniskräfte* Anwendung fände, ist denkbar. Wenn wir nun unser ästhetisches Vermögen auf einen dieser beiden Grundlagen fußen lassen, kann sich durch die Autonomie von Selektionsergebnissen bei unveränderter Lustempfindung dieses Vermögen als Selbstzweck erhalten. Dies würde die erfahrene Lust sogar mit unserer Struktur der Erfahrungsentwicklung verknüpfen, zwar ist die ästhetische Erfahrung dann kein genuin primordiale Lust, jedoch macht sie uns diese Form der Lusterfahrung zugänglich. Neben dieser doch recht simplen Rückführung auf die Entwicklung des eigentlichen Vermögens, haben wir nun noch eine allgemeinere Bestimmung durch Nishida.

Dafür kehren wir wieder zu dem dialektischen Moment der Differenz und Einheit zurück. Wir haben dieses dialektische Verhältnis ja an einer Reihe an Erfahrungen abgebildet.

Nun lässt sich nach Nishida grundsätzlich die Momente der Trennung und Einheit mit der Lust assoziieren. An einem längerem Zitat lässt sich dies am besten zeigen, welches jedoch ein paar Vorbemerkungen verlangt. Nishida hat hier Hegel mit der *Phänomenologie des Geistes* als virtuellen Gesprächspartner, was zu Begriffen wie Geist und Seele führt. Jedoch sind diese mehr Verweise für die besprochene Theorie Hegels und keine eigentlichen konstitutiven Begriffe innerhalb Nishidas Theorie. Mit Einheitsfunktion meint er auch nicht eine Funktion des Bewusstseins, sondern Funktion im allgemeinsten Sinne, als eine konkrete Bewegung:

„Erreicht unser Geist den Zustand der Vollkommenheit, d.h. den Zustand der Einheit, ist er voller Freude. Im Zustand der Unvollkommenheit d.h. der Spaltung, ist er im Leid. Wie oben dargestellt, ist der Geist zwar Einheitsfunktion der Realität, aber gleichsam hinter dem Rücken der Einheit herrschen mit Notwendigkeit Widerspruch und Konflikt; und das bedeutet immer Leid. Die unendliche vereinheitlichende Tätigkeit versucht unmittelbar, sich über den Widerspruch und dem Konflikt zu erheben und eine größere Einheit zu erreichen. In diesem Augenblick entstehen in unserer Seele verschiedene Bedürfnisse und Ideale; wenn wir diese große Einheit zuletzt erreicht haben, d.h. wenn wir unsere Bedürfnisse und Ideale befriedigen konnten, sind wir voller Freude.“¹⁵⁸

Welches Ideal wir in der ästhetischen Erfahrung befriedigen, können wir nun in der intelligiblen Allgemeinheit bestimmen, da diese der zugehörigen Ort der Ideale ist. Die Erfahrung der Lust als „inneres“ Wohlgefühl hingegen ist der Bewusstseinsallgemeinheit zuzusprechen. Und mit Nishida können wir diese als Sonderform der grundlegenden Freude verstehen, wenn Konflikte und Widersprüche überwunden werden. Spannender Weise werden häufig ästhetische Erfahrungen auch genau in dieser Weise beschrieben, und zwar nicht nur in der Mathematik oder Philosophie, sondern auch im Tanze und auf sehr grundlegender Ebene beim Sex. Das reibungslose ineinander greifen unterschiedlicher Argumente oder Beweise hat ebenso diese Widerspruchsüberwindung inne wie die Einheitserfahrung in der gemeinsamen Bewegung. Der graduelle Unterschied, welchen wir mit der ästhetischen Erfahrung hier eingrenzen wollen, ist die lustvolle Einheitserfahrung bis zum Selbstverlust.

3.5.3 Der Selbstverlust an der Unmittelbarkeit

Die intelligible Allgemeinheit ist nun der letzte Ort, an dem wir den ästhetischen Selbstverlust beschreiben wollen. Und als Ort der Selbstbestimmung der konkreten Idee, lässt sich hier auch das vereinheitlichte Ideal der ästhetischen Erfahrung finden. Zudem können wir hier auch bestimmen, wie es möglich ist, dass in der Urteilsallgemeinheit das Proto-Ding ausschließlich als Einzelnes auftritt, ohne jedoch einen Inhalt aufzuweisen.

¹⁵⁸Nishida 2001, S. 117.

Nishida greift bei seiner Beschreibung der künstlerischen Anschauung auf den Harmoniebegriff Kants zurück. Jedoch hat er mit der Beschreibungsstruktur von Noesis und Noema eine Möglichkeit, diese Harmonie genauer zu beschreiben: „In der künstlerischen Anschauung sind intelligibles Noema und intelligible Noesis im Zustande der Harmonie. Das Noematische erlischt und verschwindet dabei noch nicht völlig in der Noesis. Daher trennt sich das Noema der künstlerischen Anschauung noch nicht von der sogenannten realen Welt, welche das intelligible Noema des 'Bewusstseins überhaupt' ist. Das Reale wird »*Ausdruck*«.“¹⁵⁹ Bei der künstlerischen Anschauung handelt es sich also noch nicht um die Reine Erfahrung, sondern um ein Erfahrungsraum, der noch eine Differenzierung aufweist. Das Einzelne bleibt in der Urteilsallgemeinheit erhalten, da das Noematische nur beinahe erlischt. Hier fühlen wir uns zurecht an die Bestimmung der Harmonie in der Urteilskraft erinnert. Das schaffende Vermögen der Einbildungskraft ist zwar nicht noetisch in seinem eigentlichen Sinne, in der Gegenüberstellung zum Verstand sehen wir jedoch einige Analogien. Der Verstand bestimmt den begrifflich noematischen Inhalt und gibt der Einbildungskraft im Erkenntnisurteil die Regeln vor. Das Spiel der Erkenntniskräfte lässt jetzt dem Verstand nicht genug Raum, um sich überhaupt einzubringen, was das Merkmal des Einzelnen als Differenzierungsmoment am Proto-Ding übrig lässt. Jedoch verbleibt die Einbildungskraft, als funktionale Möglichkeit des Verstandes einen Zugang zur Welt zu bekommen, ohne Ziel des Verstandes im unabgeschlossenem Modus des Bildens. Die Vorteile Nishidas alternativer Bestimmung als intelligible Noesis sind zum einen in der Offenheit für andere Momente, was den beschriebenen Phänomenbereich entgrenzt. Zum anderen jedoch scheint hier der gegangene Weg über die Bewusstseinsallgemeinheit durch, da mit der Noesis der Individualcharakter der Erfahrung auch in der intelligiblen Allgemeinheit strukturell erhalten bleibt. Auch wenn das Vermögen des Verstandes und der Einbildungskraft den Vollzug implizieren, hat der Modus des Vollziehens in der kantischen intelligiblen Allgemeinheit keinen Bestimmungsgrund.

Der Ausdruckscharakter einer ästhetischen Erfahrung, welchen Nishida mit „Das Reale wird »*Ausdruck*«“ beschreibt, können wir an Phänomenen des Ergriffen-Werdens von einer Situation nachvollziehen. Innerhalb der ästhetischen Erfahrung der intelligiblen Allgemeinheit bestimmt der Ausdruck einen weiteren Vorteil der Gegenüberstellung von Noesis und Noema. Die ästhetische Erfahrung ist so nah an der konkreten Erfahrung, dass sie die Trennung der Idee und der Anschauung fast vollständig zugunsten der Anschaulichkeit einer Idee in ihrer Konkretion vereinheitlicht. Und die Folge der Einheitskraft ist eine Lust, oder wie Nishida es bestimmt, eine Liebe: „Somit kommt die künstlerische Anschauung dadurch zustande, daß man das nur bewußtseinsmäßige Selbst vergift, das Ding selbst unmittelbar als das eigene Selbst liebt und sich mit ihm eins setzt; dann zeigt sich als Inhalt unseres Gefühls die künstlerische Anschauung.“¹⁶⁰ Die Liebe ist für uns nun ein

¹⁵⁹Nishida 1943b, S. 100 f.

¹⁶⁰Ebd., S. 96 f.

sehr vorbelasteter Begriff, und findet durch seine Opazität, wenn er wie hier allgemein genutzt wird, selten Eingang in strukturierte Philosophietheorien. Nishida löst diese Opazität nicht auf, gibt ihr aber eine grundlegende Bewegung, die uns auf die Einheitskraft zurück verweist: „Liebe ist das Gefühl der Verschmelzung des Selbst mit dem anderen, das Gefühl der Einheit von Subjekt und Objekt. In der Tat existiert Liebe nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen einem Maler und der Natur.“¹⁶¹ Diese allgemeine Kontextualisierung ist durch die intelligible Allgemeinheit notwendig, und legt den Boden für die erfahrene Lust an der Einheitskraft, welche auf die konkrete Idee abzielt. Das hier ein Kunstprodukt zum Beispiel genommen wurde, kann uns wenig aus der Bahn werfen. Da am schaffenden Selbstverlust an der Natur durch das Malen hier nicht die eigentliche Produktion, sondern das ästhetische Phänomen des Malens bestimmt wird. Der Begriff der Liebe ist jedoch da hinderlich, wo er mit der alltäglichen romantischen Erfahrung von Liebe gleichgesetzt wird. Denn im Gegensatz zum Begriff der Lust schließt die erfahrene Liebe weitestgehend lustvolle Horrorfilme, mathematische Einheitsmomente sowie ästhetischen Selbstverlust des Adrenalin-Junkies aus. Daher haben wir diesen Begriff Nishidas in die intelligible Allgemeinheit verfrachtet, welche weitestgehend ideelle Verhältnisse thematisiert. Damit nehmen wir uns jedoch ein weiteres Mal eine größere interpretatorische Freiheit heraus, welche wir jedoch mit Rücksicht auf die historischen und gesellschaftlichen Unterschiede und besonders mit der notwendigen Übersetzung begründen können. Das Ideal, welches in der ästhetischen Erfahrung seine Erfüllung findet, ist das Ideal des Ausdrucks der Realität, *die Unmittelbarkeit* der reinen oder konkreten Erfahrung. „In der unmittelbaren Erfahrung gibt es nur die je eine unabhängige, selbstbestimmte Tatsache, aber kein Subjekt, das sieht, und kein Objekt, das gesehen wird. Es ist gleichsam wie wenn unser Herz, von einer schönen Musik betört, sich und die Welt vergisst und das ganze Universum zu einem einziegen Klang wird. In diesem Augenblick ist die sogenannte wahre Realität präsent.“¹⁶² Dabei ist sie un-mittel-bar in dreifachem Sinne: Unmittelbar als Aktualität des Moments, als das Nicht-Vermitteln-könnens sowie als das Ohne-Mittel-Seiende. Und diese drei Unterscheidungen von Unmittelbarkeit bilden zufälliger Weise alle drei Allgemeinheiten in ihrem ästhetischen Selbstverlust ab. Das Unmittelbare als Ohne-Mittel-Seiende bestimmt die Urteilsallgemeinheit in ihrer Undifferenziertheit. Das Unmittelbare als das Un-Vermittelbare lässt die schon vollzogene Einheitsfunktion der Bewusstseinsallgemeinheit erahnen. Und das Unmittelbare der intelligiblen Allgemeinheit als Un-vermittelte, als Moment der Konkretion, als Ideal des Ausdrucks. Wir sollten uns nicht verführen lassen, dies auf irgend einen tieferen Inhalt des Begriffs *Unmittelbarkeit* zurückzuführen. Wir können jedoch die Vielschichtigkeit dieses Begriffs und die zufällige Struktur der Sprache als kleines rhetorisches Geschenk verstehen, an dem wir den Selbstverlust, die drei Allgemeinheiten und unsere Prämissen verknüpfen können. Unsere

¹⁶¹Nishida 2001, S. 175.

¹⁶²Ebd., S. 84.

empirischen Prämissen der ästhetischen Erfahrung können wir auf die Unmittelbarkeit der ästhetischen Erfahrung zurückführen, auf ihren synthetischen Kern im Zugang zum Ding/Ausdruck des Dings bzw. der Restdifferenz des Einzelnen als noematischer Kern. Die Begriffslosigkeit folgt aus dem Mittellosen des Unmittelbaren. Die Lust folgt aus der Bewegung der Einheitsfunktion, aus dem schon Vermittelnden des Unmittelbaren. Der subjektive Allgemeinheitsanspruch strapaziert den Begriff ein wenig mehr, Unmittelbar als Mittlung an ein Un-Subjekt ist hier zumindest als Wortspiel denkbar. Das Ideal der Unmittelbarkeit einer Erfahrung, also der ausschließliche Zugang zur Konkretheit der Erfahrung, grenzt die ästhetische Erfahrung genau in dem Maße ein, dass sie nicht jeden Weltzugang beschreibt, jedoch genug Raum für unseren erweiterten Phänomenbestand lässt. Auch die Abgrenzung zur individuellen Idee, in welche ja die Selbstbestimmung der intelligiblen Allgemeinheit mündete, wird durch das Fehlen der Individualität in der ästhetischen Erfahrung ermöglicht. Die Realität als Ausdruck, die strukturell notwendige Unmittelbarkeit der konkreten Idee wird hier isoliert und so ästhetisch zugänglich.

An dieser Stelle haben wir einige der primären Konflikte, welche uns zu dieser Arbeit motiviert haben, gelöst. Das Moment des Selbstverlustes an der ästhetischen Erfahrung hat uns von der Ästhetiktheorie Kants über die Phänomenologie zu Kitaro Nishida geführt. Dabei haben wir Kant nicht einfach bloß kritisiert und als Strohmann unserer Gegenüberstellung genutzt. Bis zu unserer Zusammenführung des ästhetischen Selbstverlust haben uns einige seiner Einsichten geleitet und unseren neuen Aufbau der ästhetischen Erfahrung wie ein Gerüst gestützt. Der Gedanke der Nicht-Konstitution des Selbstbewusstseins in der ästhetischen Erfahrung geht maßgeblich auf Kitaro Nishidas Überlegungen zurück. Seine zwar nicht immer gleich zugänglich, aber von Überblick und Einsicht trotzen Gedanken haben uns diesen besonderen Zugang zur ästhetischen Erfahrung überhaupt erst eröffnet. Doch noch müssen wir einige Stränge der Argumentation abschließend in unsere Erfahrungsästhetik einweben. Der offensichtlichste Teil ist hier das ästhetische Du, in dem wir die Kunstproduktion und gemeinschaftliche Momente der ästhetischen Erfahrungen in den Blick nehmen wollen. Dieser Themenbereich könnte uns ganz neue philosophische Fahrwasser offenbaren, Fragen der Sozialphilosophie, grundlegende Konflikte der interkulturellen Philosophie bis hin zu ethischen Implikationen der ästhetischen Erfahrung sind möglich, um nur einige zu nennen. Und auch wenn sich diese Aussichten verführerisch anhören, werden wir uns aufgrund von Ressourcen und Konsistenz dieser Arbeit auf die Momente beschränken, die vom Selbstverlust bestimmt sind. Davor haben wir nun aber noch zwei Problemfelder des ästhetischen Ichs, welche bestellt werden wollen. Zum einen sind wir uns mit dem Hinweis auf Phobien schuldig, unästhetische Erfahrungen des Selbstverlustes wenigstens zu skizzieren, um strukturelle Unterschiede ausfindig zu machen. Zum anderen haben wir die Prominenz des Reflexionsvermögens in Kants Ästhetik nie direkt ins Visier genommen. Mit unserer Skizze einer Erfahrungsästhetik nach Kitaro Nishida haben wir nun eine geeignete Grundlage, dies anzugehen.

3.6 Der unästhetische Selbstverlust - die Angst

Doch wie Verhält sich der Selbstverlust der ästhetischen Erfahrung zu anderen Phänomenen des Selbstverlustes. Die Lust als sekundäres Merkmal der ästhetischen Erfahrung konnten wir in dieser Arbeit zwar positiv bestimmen, jedoch nicht in der nötigen Ausführlichkeit ein- und abgrenzen. Daher bietet sich hier eine exemplarische Abgrenzung von nicht-ästhetischen Phänomenen des Selbstverlustes als Möglichkeit an, die Bestimmung aus der Richtung der Lust zu skizzieren. Hierbei können wir drei strukturelle Grenzen angeben, welche die ästhetische Erfahrung aufgrund unserer bisherigen Analyse nicht überschreiten kann. Zum einen führt sie zu keiner existenziellen Angst im synthetischen Selbstverlust zu Gunsten aller differenzierten Dinge, als ein Selbstverlust an die Welt. Zum anderen führt sie zu keinem existenziellen Zweifel in der Synthese zu Gunsten des Ichs, als ein Selbstverlust ans Ego. Abschließend überschreitet sie nicht den eigentlichen Erfahrungsraum zur Reinen Erfahrung. Diese Abgrenzung sollten wir aber mit Vorsicht genießen, sie dürfen nur Beispielhaft in Bezug auf die erfahrene Lust, nicht als Analyse der eigentlichen Grenzen des Selbstverlustes verstanden werden. Beispielhaft wollen wir uns vorerst mit einer Bestimmung der Angst begnügen, um einen nichtästhetischen Selbstverlust in den drei Allgemeinheiten vorzustellen.

Nach einer philosophietheoretischen Grundlage, mit der wir den unästhetischen Selbstverlust skizzieren wollen, müssen wir nicht lange suchen. Auch hier lässt sich die Wesensverwandtschaft zwischen Heidegger und der Philosophie Kitaro Nishidas fruchtbar machen. Besonders der Begriff der Angst, welcher im Sinne Heideggers ein Grundmoment des *In-der-Welt Seins* zugänglich macht, gibt uns einen guten Ansatz zu einer Erfahrung des Selbstverlustes, die anstatt von Lust von einem Gefühl der Unheimlichkeit begleitet ist, welches in seiner Konsequenz häufig in Furcht mündet. Bis jetzt haben wir Angst nur thematisiert, als wir zeigen wollten, dass auch komplexe reflexiven Voraussetzung grundlegendere Erfahrungsräume zugänglich machen können. Nun können wir einen Schritt weiter gehen und versuchen, die eigentliche Erfahrung der Angst in den drei Allgemeinheiten kurz zu bestimmen.

Auch hier handelt es sich wieder um eine sehr intensive Erfahrung. Angst meint hier demnach nicht eine Höhenangst, welche nur zu einem flauem Gefühl im Magen führt. Situationen der Panik, Angststarre bis hin zur Ohnmacht treffen da eher die Art an Phänomen die Heidegger und wir im Sinn haben. In wie weit diese schwächeren Empfindungen in Verbindung mit denen stehen, welche wir hier als Beispiele anfügen, müssen wir an einer anderen Stelle klären. Einen weiteren wichtigen Gedanken haben wir auch schon mit Sizuteru Ueda ausfindig gemacht, dass nämlich das *Basho* der Ortlogik Nishidas grob mit Heideggers *In-der-Welt Sein* identifiziert werden kann.¹⁶³ Mit diesen Voraussetzungen können wir gleich in die Allgemeinheiten gehen, um Heideggers Begriff der Angst als

¹⁶³Vgl. Ueda 2011, S. 195.

unästhetischen Selbstverlust zu strukturell zu verorten.

Beginnen wir, wie schon so häufig, auch bei der Angst in der Urteilsallgemeinheit. Wie schon bei der ästhetischen Erfahrung gibt es hier wenig über den erfahrenen Selbstverlust ausfindig zu machen, jedoch können wir den noematischen Inhalt der Angst hier bestimmen, das *Wovor* der Angst. Und auch in der Angst, welche Heidegger in den Blickpunkt nimmt, treffen wir auf eine sehr radikale Undifferenziertheit: „Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht »relevant« ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet.“¹⁶⁴ Der Begriff des innerweltlich Seienden ist uns bis hierher noch nicht begegnet, läßt sich jedoch schnell bestimmen. Auch wenn Heidegger mit dem Vorhandenen und Zuhandenen einen anderen Schwerpunkt setzt, können wir das innerweltlich Seiende als alle differenzierten Objekte bestimmen, auf welche wir uns richten können. Dies bildet unseren Urteilsallgemeinheit ab. Darunter fallen nicht nur reflexiv differenzierte Dinge, wie ein Stuhl oder ein Tisch, sondern auch Gefühle, Ideen oder Konzepte, solange sie uns begegnen können und spätestens dann, wenn wir sie begrifflich fassen. Die Abkehr von dem innerweltlich Seienden hat die gleiche Folge, die wir schon bei unserer Beschreibung der kantisch-ästhetischen Erfahrung und den Phobien gesehen hatten. Denn das reflexive Vermögen wird im Moment der Angst nicht tätig, Angst kann im Moment der Erfahrung nicht begriffen werden: „Das Sichhängen erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die Welt als Welt. Das bedeutet jedoch nicht, daß in der Angst die Weltlichkeit der Welt begriffen wird.“¹⁶⁵ Nun zeigt Heideggers Bestimmung der Angst einen wichtigen Unterschied zur ästhetischen Erfahrung, zwar ist in der Angst der noematische Erfahrungsgehalt zwar ebenso unbestimmt, jedoch ist nicht einmal mehr das Ding als Einzelnes zugänglich, denn „[d]as Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.“¹⁶⁶ Der Selbstverlust ist demnach in der Urteilsallgemeinheit auch auf die Undifferenziertheit zurückzuführen, jedoch scheint es sich um eine Undifferenziertes zu handeln, welche nicht aufgrund des Dinges entsteht, sondern auf die Selbstverortung in der Welt zurück geht. Der reflexive Zugang scheitert nicht, weil dem Ding kein noematischer Gehalt zugesprochen werden kann, sondern weil die Subjektposition thematisiert wird. Dieses kann aufgrund des transzendentalen Subjekts jedoch nicht in der Urteilsallgemeinheit erfasst werden, daher fällt die Gesamtheit des Urteilsraumes in den Fokus. Dieser kann, auf der Suche nach einer Selbstverortung dann nur als undifferenziert sich einer reflexiven Bestimmung widersetzen.

¹⁶⁴Heidegger 1967, S. 186.

¹⁶⁵Ebd., S. 187.

¹⁶⁶Ebd., S. 186.

Heidegger bestimmt diese Situation als In-Sein, welches das Gefühl der Unheimlichkeit nach sich zieht, die uns in der Bewusstseinsallgemeinheit zugänglich wird.

Denn in der Bewusstseinsallgemeinheit ist der große erfahrbare Unterschied zwischen lustvollem Selbstverlust und beängstigenden Selbstverlust eindeutig auszumachen. Wir hatten die Lust auf die Einheitsfunktion zurückgeführt, da verwundert es wenig, dass sich die Angst diametral dazu auf eine Art Trennungsfunktion¹⁶⁷ zurückführen lässt. Wo die Einheitsfunktion am ästhetischen Gegenstand oder im ästhetischen Vollzug sich ausdrückt, wo wir die Lust an etwas binden können, da verweist uns die Trennungsfunktion auf ihr Objekt, welches die *Gegend* der ganzen erfahrbaren Welt ist: „»Nirgends« aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon »da« – und doch nirgends, es ist so nah, daß es beenzt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends.“¹⁶⁸ Viele Beschreibungen von Panikattacken erfüllen diesen Sachverhalt, dass die Angst nicht auf etwas äußeres zurückgeführt werden kann, sondern sich in der Person anzeigt. Die angsterfüllte Person verliert sich nicht an der Einigkeit mit einem angsteinflößenden Gegenstand, sondern sie verliert sich in der gleichzeitig notwendigen Trennung von der gesamten Welt, was sich in der Unheimlichkeit ausdrückt: „Das In-sein kommt in den existenzialen »Modus« des Unzu Hause. Nichts anderes meint die Rede von der »Unheimlichkeit«.“¹⁶⁹ Nun ist diese allgemeinere Bestimmung einer Trennungsfunktion nichts grundlegend schlechtes, unser reflexives Vermögen kann gut als eine Teilbereich dieser Funktion verstanden werden. Wenn sie nun jedoch, wie in der Angst, die grundlegende Opposition von Urteilstwelt und Ich-Erfahrung thematisiert, überrascht es uns wenig, wie die Angst erfahrbar wird. Diese Opposition führt dazu, dass wir nicht in einem Ding aufgehen, sondern wir uns vielmehr an dem Fehlen des Selbst *in* der Welt verlieren. Damit lässt sich die Empfindung des Unbehagen über die Unheimlichkeit bis hin zur Panik auf der Ebene der Bewusstseinsallgemeinheit skizzenhaft beschreiben, womit für unsere Abgrenzung einer unästhetischen Erfahrung des Selbstverlustes nur noch die intelligible Allgemeinheit fehlt.

Die Kürze unserer Betrachtung hat dazu geführt, dass wir einige Begriffe, welche wir in der intelligiblen Allgemeinheit verorten, schon angeführt haben. Wir hatten beim ästhetischen Selbstverlust die Unmittelbarkeit in drei Facetten an der ästhetischen Erfahrung bestimmt. Und diese finden wir auch in der Angst, sie ist *ohne Mittel*, *nicht vermittelbar* und *akut*. Wo jedoch bei der ästhetischen Erfahrung die Einheit mit dem einzelnen Ding

¹⁶⁷Trennungsfunktion soll hier als provisorischer Gegenbegriff verstanden werden, bei einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Angst würde dieser sicher deutlicher bestimmt werden können, doch für unseren Zweck hier genügt er. Diese kleine Skizze macht ja schon gut deutlich, dass wir uns an der Angst hätten scheinbar ebenso ausführlich abarbeiten können, wie wir es an der ästhetischen Erfahrung getan haben.

¹⁶⁸Heidegger 1967, S. 186.

¹⁶⁹Ebd., S. 189.

erfahrbar wird, so ist in der Angsterfahrung nur noch die Trennung von der Welt der Dinge erfahrbar. Nach Heidegger führt die Vereinzelung des Ganzen - also der Gesamtheit des Erfahrungsraums - zu einem Ausschluss des Selbst aus diesem.¹⁷⁰ Konkrete Erfahrung in ihrer Reinheit unterläuft den nachgängigen Gegensatz aus Zugang und Trennung, die Angst ist gegen die ästhetische Erfahrung nun Ausdruck der Trennung und Unabhängigkeit ohne spezifischen Inhalt, anstatt der Ausdruck der Einheit und Zugänglichkeit mit einem unspezifischem Inhalt zu sein. Dies führt dazu, dass nicht ein spezifischer noematischer Inhalt nur noch als Einzelnes zugänglich ist, sondern die Gesamtheit des Erfahrungsraums sich als Vereinzelt und unzugänglich darstellt. Heidegger bestimmt diese Vereinzelung als Grundlage der Möglichkeit, dass sich das Sein als Dasein bestimmen kann.¹⁷¹ Wenn diese Unabhängigkeit des Daseins nun undifferenziert ist und das Einzelne auf den gesamten Erfahrungsraum ausgeweitet wird, erklärt sich die Beschreibung, die Angst als Erfahrung einer Ortlosigkeit des Ich bestimmt. Mit unserer Grundlegung in der Erfahrung zeigt sich in der Angst die erste Trennung zwischen Ich und Welt, die differenzierte Erfahrung ermöglicht. Daher ist auch die Angsterfahrung selbstlos, da sie in dem Maße undifferenziert ist, dass ein Ganzes - ein wenig unsauber gesprochen als Gesamtheit der Welt - nur als nicht-einzelnes erfahrbar wird. Jedoch ist die Angsterfahrung nicht synthetisch, sondern, in einem sehr grundlegendem Sinne analytisch, da sie nicht die Einheit sondern die Trennung zum Ausdruck hat. Eine mögliche Begründung für das Leid bei der Angsterfahrung könnte damit bestimmt werden, dass die große Diskrepanz zwischen der analytische Bewegung zum Differenzierten und der erfahrene undifferenzierte Inhalt im Widerspruch stehen, das „verzweifeln“ der Analyse am vereinzelt Ganzen. Dieser Hypothese wollen wir uns jedoch an anderer Stelle widmen, denn die Bestimmung des Selbstverlustes in der Angsterfahrung ist hier unser Ziel gewesen. Auch wenn dieses Phänomen eine Unzahl an philosophischem Arbeitsmaterial liefern kann, wie wir ja an der Prominenz gerade in der mitteleuropäischen Philosophiegeschichte sehen, wollen wir uns hier auf dieses Grundmoment des nicht-synthetischen Charakters zur Abgrenzung von der ästhetischen Erfahrung begrenzen.

In dieser sehr verkürzten Darstellung sind wir dem eigentlichen Phänomen der Angst selbstverständlich nicht wirklich gerecht geworden, für unsere Gegenüberstellung zum lustvollen Selbstverlust haben wir jedoch ein paar interessante Erkenntnisse gewonnen. Wie auch bei der ästhetischen Erfahrung können wir das eigentliche Moment des Selbstverlustes auf die Undifferenziertheit zurückführen, was die Begriffslosigkeit nach sich zieht. Sie hat sich jedoch nicht als synthetische Erfahrung herausgestellt, den entscheidenden Unterschied finden wir am Ausdruck der Trennung, welcher dem Ausdruck der Einheit in

¹⁷⁰Vgl. Heidegger 1967, S. 190 f.

¹⁷¹Vgl. hierzu ebd., S. 191: „Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.“.

der ästhetischen Erfahrung entgegen steht. Heideggers alternativer Blickwechsel expliziert diese Trennung recht gut als Unheimlichkeit eines In-der-Welt Seins, als nicht-heimisch-fühlen in der Welt. Auch wenn wir das Leid einer Angsterfahrung hier nicht ausführlich begründen wollen,¹⁷² scheint das fehlen der Lust jedoch sehr deutlich durch, da das zentrale Moment der Einheitskraft hier nicht anzutreffen ist. Zwischen diesen beiden Bewegungen ist die ästhetischen Erfahrungen des Horrors wie in der Literatur oder im Videoformat zu finden. Besonders die subjektive Abhängigkeit der ästhetischen Erfahrung oder der Angsterfahrung könnte an diesem Grenzphänomen zukünftig bestimmt werden. Nun wollen wir jedoch abschließend noch einmal unsere Kritik an Kants Prominenz der Reflexion bündeln, bevor wir einige lustvolle Momente des intersubjektiven Selbstverlustes zum Abschluss unserer Untersuchung bestimmen werden.

3.7 Die Prominenz der Reflexion in der kantischen ästhetischen Erfahrung

Bevor wir uns unserer Kantkritik voll widmen werden, wollen wir doch versöhnlich auf einige Unterscheidungen hinweisen, denen wir noch keinen Raum geben konnten. Wenn wir uns beispielsweise an einer vergleichender Qualitätseinschätzung unterschiedlicher ästhetischer Erfahrung wagen wollen, müssen wir einen Grad der Synthese über den Selbstverlust hinaus betrachten, den wir bis jetzt noch nicht thematisierten. Denn neben der Ding-Ich Synthese zu Gunsten des Dings scheinen einige Momente der Differenzierung durch, welche unsere synthetische Erfahrungsästhetik wenigstens einschätzen muss. Nun stehen wir vor der Problematik, dass die ästhetischen Erfahrung in unterschiedlichen Medien unterschiedliche Differenzierungsmomente aufweist. Wenn wir in einem Roman vertieft sind, scheint die temporäre Differenzierung überwunden, alltägliche Zeit vergeht zwar, doch sie ist nicht mehr Teil unserer Erfahrung. Nicht selten passiert es passionierten Leser*innen, dass sie erst nach Mitternacht realisieren, dass der Abend schon, neben dem Lesen, vergangen ist. Jedoch ist das Differenzmoment in der phantastischen Abstraktion erhalten, in der eine gelesene Geschichte uns vereinnahmt. Demgegenüber kann eine ästhetische Erfahrung, welche durch Musik induziert wird, gerade die Zeit zu einem sehr differenziertem Teil der Erfahrung machen, Rhythmus oder der Wechsel der Atmosphäre sind häufig in ihrer Differenziertheit sehr bewusst und zugänglich. Jedoch ist es möglich, dass in der Erfahrung kein Raum für phantastische Abstraktion mehr bereit steht. So scheinen wir nicht die Qualität Allgemein und Mediumsunabhängig auf die ästhetische Erfahrung zurückführen zu können. Viel mehr ist die Aufgabe, welche wir bis hierher

¹⁷²Die Grundlage der Angst auf evolutionstheoretischen Füßen zu stellen, leuchtet beispielsweise ebenso ein und wurde schon an unzähligen Stellen in der Verhaltensforschung und Psychologie schon vollzogen, daher sparen wir uns hier eine tiefere Analyse dessen. Nichts desto trotz zeigt sich hier eine weitere Analogie zur ästhetischen Erfahrung, was uns in unserem Vorgehen auch diese teilweise evolutionstheoretisch zu begründen bestärkt.

mit unseren Beispielen versucht haben zu erfüllen, an spezifischen Erfahrungen unterschiedliche Erfahrungsfacetten aufzuzeigen und auf ihren synthetischen Charakter hin zu überprüfen. Und dies scheint mehr als nachvollziehbar, auch wenn die ästhetische Erfahrung sicherlich einen Grenzbereich unseres Weltzuganges darstellt, sind unterschiedliche Erfahrungen im Vergleich unterschiedlich intensiv. Und nicht nur innerhalb eines Teilbereiches wie der phantastischen Imagination oder der Zeitlichkeit kann die Bild-Erfahrung, Sex-Erfahrung oder die ästhetische Qualität der Nahrungsaufnahme sich unterscheiden. Auch um Quervergleiche sind wir nicht verlegen, auch wenn die Einschätzung einer ästhetischen Erfahrung als „besser als Sex“ sicher meist rhetorischer Natur ist, scheint jedes einzelne Medium der ästhetischen Erfahrung ein anderes überbieten zu können. Denn auf den ersten Blick gibt es wenig Abhängigkeit vom Medium, welche Einlass in unseren Vorschlag der Erfahrungsästhetik finden könnte. Die Reichweite und die unterschiedliche Präferenz für ästhetische Erfahrungen bietet sich als zukünftiges Forschungsthema daher an, zum jetzigen Zeitpunkt gibt es für uns jedoch keinen Grund, diesen Sachverhalt als kritischen Kontrast zu unserer Grundlegung einer Erfahrungsästhetik zu thematisieren. Was allen jedoch gemein ist, ist die Lust, und genau dies ist auch das stärkste Argument gegen die Reflexionsästhetiken, welche wir hier an den Anfang unserer Thematisierung der ästhetischen Erfahrung gestellt haben.

Den argumentativ wichtigsten Schritt, den Kant mit seiner Prämisse der lustvollen Erfahrung unter Abgrenzung vom angenehmer und schöner Lust hätte gehen müssen, kann er nicht vollziehen. Warum ist das Spiel der Erkenntniskräfte lustvoll? Beim Angenehmen und Schönen kann er eine klare Bestimmung dafür geben, da ein Verhältnis zum Gegenstand besteht. Wie jedoch der Vollzug eines selbstreferenziellen Vermögens Lust hervorbringt, benötigt eine Erklärung, die Kant nicht im Stande ist zu bringen. Und auch Andrea Kern kann diese Verbindung, trotz intensive Analyse in der syntaktische Ambiguität, nicht erbringen, denn „[n]ur spielend erfahren wir das Bild als schön“¹⁷³ [Der gesamte Satz ist durch Kern im kursiv hervorgehoben]. Der einzige Anhaltspunkt ist die Bestimmung als *Spiel*, jedoch muss man schon eine sehr philosophozentrische Perspektive einnehmen, um die syntaktische Ambiguität analog zu einem lustvollen Spiel zu sehen. Es bedarf einen besonderen Schlag an Menschen, das Grübeln über unlösbare Mehrdeutigkeiten überhaupt als Spiel verstehen zu können, geschweige denn dieses als einzige Grundlage von ästhetischer Erfahrung zu veranschlage, nämlich Philosoph*innen. Andrea Kern geht beispielsweise so weit, nur diesen Menschen eine ästhetische Erfahrung an Rembrants Bild der Badenden Bethseba anzusinnen, welche die zu Grunde liegende Bibelgeschichte kennen.¹⁷⁴ Ohne dieses Wissen kann nach ihr dieses Spiel nicht initiiert werden. Wie absurd dieser Vorschlag ist, kann man sich einfach verdeutlichen, wenn wir uns ästhetische Erfahrungen an klerikalen Kunstobjekten vor Augen führen. Unzählige Menschen haben sich

¹⁷³Kern 2000, S. 231.

¹⁷⁴Ebd., S. 246.

schon in Heiligendarstellungen verloren, sind in den Bildinhalt eines Triptychon versunken oder haben ohne reflexive Analyse des christlichen Liedtextes und dessen syntaktischer Ambiguität diesen ästhetisch erfahren. Ohne den Werdegang der Dargestellten zu kennen oder syntaktische Ambiguität in der Darstellung vorzufinden, sind ästhetische Erfahrungen möglich, alltäglich, und wohl um einiges häufiger als die ästhetische Reflexion. Die großen Augen vieler auch nichtchristlicher Tourist*innen vor den reichlich verzierten Altären der mitteleuropäischen Kirchenlandschaft sprechen hier Bände. Und dieser Befund lässt sich problemlos auf Rembrandts Bild übertragen, selbst ohne unseren weiteren Phänomenbestand von Nahrungsaufnahme, Sport oder Sex zur Hilfe holen zu müssen.

Unser Einstieg mit der evolutionstheoretischen Grundlage des ästhetischen Bewusstseins sollte eines von Beginn an klarstellen. Wir können die ästhetische Erfahrung nicht grundsätzlich verstehen, wenn wir ein komplexes reflexives Vermögen für alle Zugänge zur Welt voraussetzen. Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch dies möglich ist, auf den vergangenen Seiten haben wir unsere Erfahrungsästhetik nach Nishidas als Übergang genutzt, um mit der Kritik an dem *Spiel der Erkenntniskräfte* zu einer untergründigen Struktur der ästhetischen Erfahrung hinüber zu leiten. Die einzige Prämisse, welche die Reflexion als maßgeblich für die ästhetische Erfahrung nutzbar macht, ist die starke Reduktion des Phänomenbestandes auf kulturelle Produkte weniger Gattungen. Wenn wir diesen Bestand erweitern, verliert die Reflexion an Macht über die Erfahrung. Und selbst viele postmoderne Werke fallen durch das Raster der Reflexionsästhetik. Dabei sind die Ausführungen Kants und vieler anderer Reflexionsästhet*innen immer noch gute Fallstudien für spezifische ästhetische Erfahrung. Wenn wir uns jedoch dem synthetischen Verhältnis widmen, welches uns im Ding- und Selbstverlust angezeigt wird, haben wir den Schritt in eine universellere Erklärung geschafft. Quasi auf dem Weg können wir sogar die Konsistenz des Selbstbewusstseins, welches seit Descartes die westliche Philosophie heimsucht, ebenso zum bröckeln bringen. Auch wenn dieser kleiner Nebenerfolg hier auch nur im Sinne einer Fallstudie an der ästhetischen Erfahrung exempliert wurde, hat dies nicht zu unterschätzende Einflüsse auf unsere Bestimmung eines intersubjektiven Selbstverlustes der ästhetischen Erfahrung, den wir nun betrachten wollen.

Das Geschmacksurteil stellt Kant als *sensus communis* an das Ende seines Argumentes zum allgemeinen Anspruch der ästhetischen Erfahrung. Dies ermöglicht uns hier die Überleitung zum ästhetischen Du. Hier können wir das Bewusstsein an seinem gesellschaftlichen Grund mittels der Kunsterfahrung thematisieren. Nicht nur das spezifische Bewusstsein als *mein* Bewusstsein wird innerhalb der ästhetischen Erfahrung problematisiert, sondern auch unsere gesellschaftliche und historische Hervorbringung, welche unserem Weltzugang eingeschrieben ist. Wir wollen mit Kants Geniebegriff beginnen, und mittels unterschiedlicher Momente der diskontinuierlichen Kontinuität, welche erst in der intersubjektiven Problematisierung der Erfahrung - und so auch der Kunsterfahrung - durchscheinen, unsere drei Blickrichtungen auf den Selbstverlust weiter vertiefen.

4 Zum ästhetischen Du - Eingeschriebene Intersubjektivität

„[(1.) Die Welt.] Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich ein Anderes oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das unmittelbare Dasein. Er erschafft also eine Welt.“¹⁷⁵

Wir haben die Rolle des Anderen in der ästhetischen Erfahrung bis jetzt immer von zwei Seiten aus betrachtet. Zum einen haben wir die Produzierenden angesprochen, welche wir in gewisser Weise als Grund eines Kunstartefakts annehmen können. Zum anderen haben wir andere Beteiligte eines ästhetischen Phänomen ausfindig gemacht, welche als Miterfahrende und - so wie im Tanze - Mithandelnde das ästhetische Phänomen mit uns teilen. Kant hat sich maßgeblich mit dem Genie in seinem Kunst-schaffenden Vollzug beschäftigt und andere Beteiligte weitestgehend außen vor gelassen, daher wollen wir den Geniebegriff kurz vorstellen, um anschließend mit einer grundlegenden Analyse Nishidas aus dem Text *Ich und Du* die Beteiligten in der Kunsterfahrung zu charakterisieren. Dabei versuchen wir, uns an der Facette des Selbstverlustes zu orientieren, um uns mit unserem neuen und großen Interessengebiet nicht allzu sehr in ontologische Überlegungen zu verlieren. Hauptanliegen soll sein, eine Intersubjektivität vorzustellen, welche ohne die Voraussetzung eines Ich-Bewusstseins auskommt, von dem her sich die Welt und auch die Kunsterfahrung nachvollziehbar und d'accord mit unserem Phänomenbestand konstituiert. Dabei werden wir intersubjektive Abhängigkeiten und Voraussetzungen in Geschichte, Kultur und Gesellschaft allgemein besprechen und versuchen deren Einfluss auf den ästhetischen Selbstverlust zu beschreiben.

4.1 Genie bei Kant

Nun stellt sich den kritisch Lesenden unter uns die Frage, wie das Genie mit dem erfahrbaren Selbstverlust in Verbindung steht? Die Struktur der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, welche am schönen Ding nach Kant zu erfahren ist, geht - solange wir uns auf Kunstprodukte reduzieren - auf das Hervorbringungsvermögen des Genies zurück. Nun haben wir Kants Bestimmung der Zweckmäßigkeit ohne Zweck zwar nicht übernommen, jedoch sind uns mit der Beschreibung des Vermögens eines Genies einige Anhaltspunkte gegeben, welche die synthetische Erfahrung an einem Kunstprodukt mit dessen Hervorbringung in Verbindung bringen kann. Überraschender Weise findet sich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Kant und Nishida, wenn wir das noematisch erfassbare Ding - was ehrlicher Weise das Hauptinteresse Kants ist - aus dessen Analyse streichen und nur Strukturen der Produktion und Erfahrung betrachten. Die Erfahrung haben wir bis her mit der Begriffslosigkeit, der Lust und dem Allgemeinheitsanspruch sehr ausführlich darstellen können,

¹⁷⁵Hegel 1907, S. 495.

die Produktion soll unsere letzte nähere Betrachtung der Ästhetiktheorie Kants darstellen.

Dabei findet sich in Kants Erörterung *Schöne Kunst ist Kunst des Genies* ein direkter Bezug zur zwecklosen Zweckmäßigkeit des Dinges, denn die Regel ist der zentrale Begriff, welche der Kunst durch das geniose Talent der Künstler*innen vorgegeben wird.¹⁷⁶ Die Regel hat aber ähnlich zur Zweckmäßigkeit ohne Zweck wieder eine paradoxe Wendung, da sie nicht ausformuliert werden kann: „Sie kann in keiner Formel abgefaßt zur Vorschrift dienen; denn sonst würde das Urteil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar sein; sondern die Regel muß von der Tat, d. i. vom Produkt abstrahiert werden, [...]“.¹⁷⁷ Kant begründet daher das Vermögen des Genies nicht in dessen Reflexionsapparat, sondern bestimmt die Natur als Quelle dieser Regel, welche die Künstler*innen mit Genie - als *Talent* zur Hervorbringung schöner Kunst - ausgestattet hat. Selbstverständlich gehört zur Hervorbringung auch einiges an mechanischen Fähigkeiten, jedoch stellt Kant diese nur als formgebend da, der transzendente inhaltliche Stoff geht hingegen auf die naturgegebenen Gemütskräfte zurück: „Das Genie kann nur reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft bestehen kann.“¹⁷⁸ Hier finden wir unseren Rückschluss an die Urteilskraft, welche zur Zweckmäßigkeitseinschätzung in der Lage ist, jedoch keine Zwecke oder Begriffe vorgeben kann. Mit der Gegenüberstellung von Form und Stoff eines Kunstproduktes belasten wir unseren phänomenologischen Zugang sicher ein wenig, jedoch lässt sich hier eine kleine Modifikation einschieben. Denn auch hier ist der Fokus auf die analytische Vermögen ein weiteres mal für die Formulierung festzumachen. Dem vorästhetischen Verhalten hatten wir eine ganze Reihe an Möglichkeiten neben der Kontemplation zugestanden, nun können wir aus dem ästhetischen Verhalten gegenüber eines Kunstproduktes - welches uns mit der Beschreibung Kants gegeben ist - einige Strukturen abstrahieren, welche sich mit unserer Bestimmung der ästhetischen Erfahrung decken.

Einen weiteren Hinweis haben wir mit der Unterscheidung von Kunstschönem und Naturschönem zur Hand.¹⁷⁹ Denn im Naturschönen müssen wir den Zweck nicht annehmen, bei einem Artefakt jedoch, welches notwendig eine Intention der Künstler*innen - als produzierter Gegenstand - impliziert, kommen wir nicht umhin, einen Zweck zu unterstellen. Dieser Zweck ist die durch die Natur vorgegebene Regel, welche sich im inhaltlichen Stoff des Kunstwerks widerspiegelt. Was also in der ästhetischen Naturerfahrung und in der ästhetischen Kunsterfahrung strukturell identisch sein muss, lässt sich vom spezifischen Zweck einer ästhetischen Erfahrung abstrahieren: „[...] [D]a die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer inneren Bestimmung desselben als Zweck die Voll-

¹⁷⁶Kant 2011, S. 181B.

¹⁷⁷Ebd., S. 185B.

¹⁷⁸Ebd., S. 186B f.

¹⁷⁹Vgl. ebd., S. 187B ff.

kommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurteilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wonach in der Beurteilung einer Naturschönheit (als einer solchen) gar nicht die Frage ist.“¹⁸⁰ Nun haben wir mit dem Zweck nur die Quelle des noematischen Inhalts bestimmt, nicht jedoch diesen als solchen darstellen können. Kant kommt diesem Missstand nach, indem er eine ästhetische Idee ausmacht, welche Rezipient*innen zu einer ästhetischen Erfahrung verhilft, indem sie [ihnen] die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet.¹⁸¹ Hier ist einer der vielen Anhaltspunkte, die die Ausführungen zur syntaktischen Ambiguitätsästhetik Andrea Kerns zu Grunde liegen. Wenn wir nun vom Fokus auf das Reflexionsvermögen absehen, haben wir zwei Merkmale, die wir mit unserer Erfahrungsästhetik in Einklang bringen können. Die Erfahrung einer kantischen ästhetischen Idee ist undifferenziert, da sie in ihrer Struktur ein unabsehbares Feld an möglichen - differenzierten - Vorstellungen eröffnet. Nun können wir dies auch den Erfahrungen unästhetischen Selbstverlustes unterstellen. Im Vergleich von schönen Dingen der Natur und schönen Dingen der Kunst findet sich aber unser ästhetisches Alleinstellungsmerkmal: Die Vollkommenheit des Dings sowie die Betrachtung der Natur, welche nicht auf einen - durch Reflexion differenzierten - Zweck abzielen versucht, implizieren die Bewegung dieser undifferenzierten Erfahrung. Die ästhetische Erfahrung ist Erfahrung einer grundlegenden Einheit, die Bestimmung von Vollkommenheit ist in einer Erfahrung nur synthetisch zugänglich. Einem Ding würden wir nur dann Vollkommenheit unterstellen, wenn es in der Erfahrung auf seine Einheit abzielt, und die explizite Abkehr vom reflexiven Differenzierungsvermögen bei der ästhetischen Naturerfahrung ermöglicht das gleiche. An anderer Stelle bestimmt Kant die ästhetische Naturerfahrung als das Erfahren von einem „System nach Gesetzen, deren Prinzip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen“¹⁸². Auch wenn die Hervorbringung von Gesetzen sicher analytisches Vermögen impliziert, müssen wir diese Beschreibung dem gegenüber konträr verstehen, denn das Verstandesvermögen wird hier explizit von Kant ausgeschlossen. Die Erfahrung eines Systems nach Gesetzen hingegen bestimmt eine synthetische Erfahrung, da ein System nach Gesetzen eine Vielzahl differenzierter Sachverhalte unter wenige differenzierte Verhältnisse von Gesetzen vorstellt, die Bewegung zielt auf die Einheit ab. Das Kant auch hier nicht über die Einheit des Ich-Bewusstseins hinausgeht, liegt wie schon zuvor an der Prämisse eines Bewusstseinskerns, welcher vermeintlich Erfahrung erst ermöglicht.

Abschließend können wir Kants Ausführungen explizit als den Ausdrucks der Einheit bestimmen, welcher zentrales Moment unserer Erfahrungsästhetik ist. Kant bestimmt den Modus des Vortrages, welcher von dem Genie an einem Kunstwerk genutzt wird, als *Manier* (modus aestheticus), welcher „kein anderes Richtmaß hat als das Gefühl der Ein-

¹⁸⁰Kant 2011, S. 188B.

¹⁸¹Ebd., S. 195B.

¹⁸²Ebd., S. 77B.

heit in der Darstellung“¹⁸³. Diese Einheitsbewegung grenzt er von dem wissenschaftlichen Modus des Vortrages, welchen er Methode (modus logicus) nennt, ab. Hier wird am deutlichsten, was wir vorher schon im nachvollziehen des Genies anzeigen konnten: Wenn wir das Bewusstsein und den Fokus auf dessen Reflexionsvermögen in unserer Analyse des kantischen Genies weglassen, bleibt an dem schönen Kunstwerk nur noch die synthetische Einheitserfahrung übrig. Dies ist uns am Genie um so viel leichter gefallen und daher in dieser Kürze, da Kants Prämissen des konsistenten Ich-Bewusstseins und der Rückführung auf die Reflexion hier sehr wenig Raum einnehmen. Der Fähigkeitsapparat des Genies wird soweit reduziert, dass er nur noch ein mysteriöses Vermögen ist, welches ihm durch die Natur zukommt. Zudem mussten wir die Struktur der Einheitserfahrung nicht parallel ausarbeiten, sondern konnten auf unsere Ausarbeitungen zurückgreifen. Da die eigentliche Hervorbringung des Kunstwerkes in Kants Fokus stand, sind unsere konstitutiven Strukturen der Erfahrungsästhetik nicht so tief unter den gegenläufigen Bewusstseins-Prämissen Kants verborgen gewesen. Nun wollen wir abschließend einen Blickwechsel vollziehen, welcher uns den Zugang zu intersubjektiven Verhältnissen in Nishidas Philosophie eröffnet, auch wenn wir uns damit wieder ein wenig weiter von Kant entfernen. Die ästhetische Facette des Du als Miterfahrende*r ist unser letzter Themenbereich des lustvollen Selbstverlustes, welcher uns die gemeinsame Bestimmungsebene von Bewusstsein zugänglich machen wird und so unseren erweiterten Phänomenbereich abzudecken vermag.

4.2 Ästhetik der diskontinuierlichen Kontinuität

Die gemeinsame Kunsterfahrung wird in der westlichen Philosophie nur sehr stiefmütterlich behandelt. Mit der Voraussetzung einer abgeschlossenen Innenwelt des Bewusstseins, in der sich der Großteil der Kunsterfahrung abspielt, können intersubjektive Phänomene nur auf ihren Zusatz-Input von „mit Anderen“ reduziert werden. Der Andere der Erfahrung bleibt so auf der Ebene des Eindrucks und hat keine konstitutive Rolle für die Erfahrung. Auch wenn mit der Öffnung zu den Sozialwissenschaften die gesellschaftliche Rolle von Kunst immer mehr Aufmerksamkeit bekommt, fällt auch dort die eigentliche intersubjektive Erfahrung durch das methodische Raster, welches abgeschlossene Individuen in ihren gegenseitigen Verhältnissen bestimmt, oder abseits der eigentlichen Erfahrung ihr Verhalten zu beschreiben versucht. Dabei hat uns schon Kant einen wichtigen Anhaltspunkt gegeben, welcher die gemeinsame ästhetische Erfahrungen mit dem Allgemeinheitsanspruch dieser Erfahrung problematisiert, auch wenn er diese Facette auf die logische Folge der Abstinenz von Neigung reduzierte. Die Problematik des Allgemeinheitsanspruchs haben auch wir bis jetzt nur an unserer Destruktion des Ich-Bewusstseins ausgemacht, nun wollen wir diese Facette intersubjektiv bestimmen. Indem wir der gemeinschaftlichen ästhetischen Erfahrung einen strukturellen Boden geben, welcher sowohl den Selbstverlust

¹⁸³Kant 2011, S. 201B.

als auch den Allgemeinheitsanspruch unter sich zu fassen vermag, vertiefen wir unser Verständnis vom Selbstverlust. Dafür können wir einige weitere Gedanken Nishidas nutzbar machen, welche maßgeblich auf seinen Text *Ich und Du* zurückgehen. In diesem beschreibt er nicht nur die intersubjektive Grundlegung und deren Folgen für die Erfahrung, zudem nutzt er die künstlerische Anschauung an prominenter Stelle, um seinen Punkt zu verdeutlichen. Die Erweiterung unseres phänomenalen Bestandes bis hin zu Tanz und Sex können wir nicht ausschließlich durch die konkreten individuelle Erfahrung abdecken; um hier eine umfassende Erfahrungsästhetik zu skizzieren, ist die gemeinsame Teilhabe ein elementarer Punkt zu einem Verständnis dessen, was wir Ästhetik nennen.

Um dies zu ermöglichen, werden wir uns einer verwandten Struktur zu den drei Allgemeinheiten und der Reinen Erfahrung bedienen, welche unsere intersubjektive Verortung in den tiefen unserer Erfahrung bestimmt. Nishida legt seinen Gedanken eine Vielzahl von Verhältnissen zu Grunde, wobei wir auf die diskontinuierliche Kontinuität abzielen wollen, welche überhaupt erst die Möglichkeit von intersubjektiven Verhalten - als Erfahrung einer geteilten Welt - ermöglicht. Wir können uns hier die Schritte über unsere phänomenologischen Protagonisten Edmund Husserl und Martin Heidegger sparen, nicht weil die Theorien des *intentionalen Übergreifens* oder des *Dasein als Mitsein* keinen eigentlichen Mehrwert darstellen, sondern weil wir die für uns maßgeblichen Richtungswechsel schon *Zum ästhetischen Ich* ausgearbeitet haben. Die logische Verknüpfung einer orthaften Dialektik können wir aus unseren bisherigen Erkenntnissen eigenständig verstehen, so dass wir nur wenige westliche Analogien erläuternd zu unseren Überlegungen hinzu holen müssen. Zwar herrscht ein enges Verhältnis zwischen Nishidas und Hegels Verständnis von Dialektik, jedoch können wir aufgrund des Umfangs dessen logischer Verknüpfung diese nicht separat vorstellen. Ein vertraut-Sein mit anderen Formen von Dialektik ist sicher hilfreich, jedoch sollten unsere Voraussetzung aus der Arbeit an den drei Allgemeinheiten ausreichen, um die diskontinuierliche Kontinuität an der orthaften Dialektik zu bestimmen. Diskontinuierlich meint hierbei eine Art struktureller Voraussetzung, eine grundlegend erfahrene Trennung von Du und Ich, Kontinuität besteht dadurch, dass unsere Trennung auf ein quasi-inneres Verhältnis zurückgeht, welches uns erlaubt, einen Zugang zueinander zu haben. Der Begriff der diskontinuierlichen Kontinuität bestimmt die *Gleichzeitigkeit* dieser beiden Verhältnisse. Die paradoxe Form von Nishidas Argumenten ist hier - zumindest in unserer Betrachtung seines Werkes - in ihrer radikalsten Ausformulierung. Glücklicherweise haben wir mehrere Anknüpfungspunkte, um die diskontinuierliche Kontinuität näher zu bestimmen. Wir wollen unter drei Blickwinkeln diese Verhältnis ins Auge fassen, zu Beginn versuchen wir das Verhältnis vom Einzelnen und seiner umgebungshaften Bestimmung darzustellen. Dieses Verhältnis ist doppelt wichtig für uns, da Nishida damit vom Individuum auf dessen gesellschaftliche Voraussetzung und Einflussnahme schließt. Dadurch wird unsere vorherige Beschreibung der ästhetischen Erfahrung als „Ausdrucks des nur Einzelnen“ im Verhältnis zu den Allgemeinheiten vertieft und gleichzeitig wer-

den Ich und Du in ihrer Teilhabe an der gemeinsamen Bestimmungsebene, also in ihrer Kontinuität, beschrieben. Darauf folgend wollen wir versuchen, uns dem absoluten Anderen - oder dem absoluten Nichts - anzunähern, indem wir den - nur - Anderen als Quasi-Vermittlung zwischen Du und Ich bestimmen. Hier werden die diskontinuierlichen Momente anschaulicher, auch wenn beide Blickwinkel grundlegend durch diskontinuierliche Kontinuität bestimmt werden. Abschließend haben wir die Kontextualisierung durch Nishidas Erläuterungen zur künstlerischen Anschauung. Der letzte Punkt bringt uns also aus Nishidas Sozio-Ontologie der Erfahrung zurück zu unserer Erfahrungsästhetik und stellt einen anspruchsvollen Abschluss an unser Vorhaben, eine Erfahrungsästhetik nach Kitaro Nishida auszuformulieren. Der Mehrwert eines tieferen Verständnisses von Undifferenziertheit, Einheitskraft und Unmittelbarkeit ist es allemal wert, sich ausführlicher mit Nishidas Gedanken zur intersubjektiven Basis unserer Erfahrungen auseinander zu setzen.

4.2.1 Einzelnes und umgebungshaftes Bestimmendes

Nishida thematisiert in seinem Text *Ich und Du* die Abhängigkeit eines jeden Individuums von seinem gesellschaftlichen Umfeld. Zwar hat er diesen Gedanken auch schon in *Über das Gute* vorgedacht, jedoch bleibt er auf der Ebene des guten Verhaltens und gibt uns wenige Strukturierungsangebote.¹⁸⁴ Dabei verbindet er in *Ich und Du* den - auch in der westlichen Philosophie häufig thematisierten - Einfluss der Umwelt auf die Einzelnen, mit dem gegenläufigen Einfluss, den das Individuum auf die Umwelt haben kann. Zwar müssen wir uns durch ein weiteres Set an Terminologie arbeiten, um jedoch die Rolle des intersubjektiven Verhaltens für die ästhetische Erfahrung bestimmen zu können, ist dies unumgänglich. Das Verhältnis von dem *Einzelnen* und den *Bestimmungsebenen* ist dabei ein anderes, als das zwischen unseren Allgemeinheiten und deren differenzierten Inhalten. Dort haben wir die ästhetische Erfahrung auf Basis der konkreten und individuellen Erfahrung bestimmt. Die konkreten Allgemeinheiten sind Räume der Differenzierung, ihre Grenzen und Inhalte - also ihre ganze Struktur als Allgemeinheit - ist uns aufgrund der Menge an unterschiedlichen - konkreten - Erfahrungen zugänglich gewesen. Die Allgemeinheiten stehen am Ende der Differenzierung, zu der wir als Menschen fähig sind. Dem gegenüber ist die diskontinuierliche Kontinuität, welche sich in dem Verhältnis vom Einzelnen zum umgebungshaft Bestimmenden finden lässt, eine Voraussetzung, um unterschiedlich differenzierte Erfahrungen erst zu ermöglichen. Wir können sie demnach als

¹⁸⁴Vgl. Nishida 2001, S. 179: „Wo Menschen ein Leben in Gemeinschaft führen, existiert ein gesellschaftliches Bewusstsein, das die Einzelbewusstseine vereinheitlicht. Sprache Sitten und Gebräuche, Institutionen und Gesetze Religion und Literatur sind Phänomene des gesellschaftlichen Bewusstseins. Unser individuelles Bewusstsein, das daraus hervorgeht und genährt wird, ist nicht mehr als eine Zelle dieses großen Bewusstseins. Das Wissen, die Moral und der Geschmack besitzen eine gesellschaftliche Bedeutung.“ Für uns ist an dieser Stelle spannend, dass er schon sehr früh auch den Geschmack gesellschaftlich begründet. Als weiterführende Lektüre zur Verbindung von Individuum und Gesellschaft in *Über das Gute* bietet sich Takao Todorokis Text zu *Nishidas Philosophie des Staates* an; Todoroki 2014.

Voraussetzung zur Bildung der Allgemeinheiten verstehen, welche aus dieser Perspektive sich wie Beschreibungs- oder Prämissenräume verhalten. Dies ist jedoch nur die methodische Unterscheidung. Unsere Allgemeinheiten bilden zu deren differenzierten Inhalten eine andere Ebene ab, wobei das Einzelne und das umgebungshaft Bestimmende auf der gleichen Ebene stehen. So könnten wir das umgebungshaft Bestimmende und das Einzelne als unterschiedliche differenzierte Inhalte verstehen, welche sich innerhalb unterschiedlicher Allgemeinheiten abbilden lassen, jedoch nicht aus ihnen hervorgehen. Sowohl die ausführliche Thematisierung Nishidas in der gesellschaftlichen Verortung eines Individuums als auch die Paradoxität des Gedankens haben uns dazu verleitet, erst zum Ende unserer Erörterung auf diese Voraussetzung unserer drei Allgemeinheiten einzugehen.

Das Einzelne aus unserer intersubjektiven Sicht meint das Individuum, welches sich zu seiner Umgebung verhält. Dabei stellt Nishida dieses Verhältnis der tradierten Vorstellung von Innenwelt und Außenwelt gegenüber. Gerade in dieser Vorstellung zweier sich gegenseitig ausgrenzenden Welten sieht er viele Probleme der intersubjektiven Bezüge zwischen Individuen begründet, welche eine Vielzahl an philosophischen Texten zu diesen Themenbereich motivierten: „Die verschiedenen schwierigen Probleme im Hinblick auf die Beziehung von Ich und Du entstehen dadurch, daß Innenwelt und Außenwelt einander gegenüberstehen und daß jeder davon überzeugt ist, in sich selbst in absoluter Weise eine festumrissene Innenwelt zu besitzen.[...] Beim Geboren werden eines Individuums muß ein Boden (*jiban*) bzw. eine Umgebung gegeben sein, der bzw. die das Individuum hervorbringt. Die Einzelnen müssen einerseits durchgehend von der Umgebung bestimmt werden, andererseits müssen sie durchgehend die Umgebung bestimmen.“¹⁸⁵ Dieser Boden ist sowohl unsere gesellschaftliche als auch geschichtliche Verortung. Wenn wir diese Passage sehr kantisch lesen, könnte zum gemeinsamen Boden auch ein ähnlicher Vermögensapparat gezählt werden. Nishida schließt dies zwar nicht aus, jedoch bekommt bei der Grundlegung in der konkreten Erfahrung dieser mögliche Vermögensapparat keinen diskursiven Raum. Aber allein schon der Einfluss des kulturellen und gesellschaftlichen „Bodens“ auf unsere ästhetische Erfahrung lässt sich bei einer kurzen Betrachtung ästhetischer Präferenzen kaum leugnen.¹⁸⁶ Nishida expliziert an dieser Stelle ein weiteres mal seine Kritik an dem cartesianischen Ego mit einem evolutionstheoretischen Verweis, womit der klassischen westlichen Grundlegung in der Metaphysik eine Begründung aus dem Erfahrungsraum und der Bewusstseinskonstitution entgegenstellt wird: „Selbst wenn wir es vom Aspekt der Entwicklung betrachten, beginnt unser Ich (*jiko*) nicht als Individuum (*kojin*). Es beginnt vielmehr, wie es bei den Urvölkern zu beobachten ist, innerhalb eines

¹⁸⁵Nishida 1999a, S. 144 f.

¹⁸⁶Vgl. Bourdieu 1983, S. 188: „Dagegen ist dasjenige Merkmal, das die eigentlich Aneignung erst ermöglicht, nicht (oder nicht notwendigerweise) übertragbar: nämlich die Verfügung über kulturelle Fähigkeiten, die den Genuß eines Gemäldes oder den Gebrauch einer Maschine erst ermöglichen; diese kulturellen Fähigkeiten sind nichts anders als inkorporiertes Kulturkapital, für das die zuvor dargestellten Übertragungsregeln gelten.“

Gemeinschaftsbewusstseins (*kyōdōishiki*).¹⁸⁷ Wie muss nun das Einzelne zu seiner Umgebung stehen, um intersubjektive Phänomene nachvollziehbar bestimmen zu können? Blieben wir auf der Stufe der von Nishida beschriebenen Urvölker, oder würden wir ausschließlich das Klassenbewusstsein aus der marxistischen Geschichtstheorie gelten lassen, würden wir dem Individuum nun eine statische Umgebung unterstellen und müssten das Einzelne an sozialen Großgruppen oder Stämmen festmachen. Das dies die eigentliche ästhetische Erfahrung mit ihrer starken individuellen Varianz nur schwerlich abbildet, steht außer Frage. Nun verhält sich aber das Einzelne gesellschaftlich und geschichtlich geerdete Individuum zur Welt und zu seinen Mitindividuen in seiner Teilhabe auch als schaffend oder schöpferisch, die radikal intersubjektive Einheitserfahrung ist eher seltener - und meist in einem ästhetischen Kontext - anzutreffen. Kitaro Nishida verlegt das Individuum daher nicht in die Gesellschaft, als kleinste beobachtbare Größe eines größeren Ganzen, sondern stellt es in seinem Bezug zu den anderen Individuen an die Grenze der Gesellschaft: „Unser individuelles Ich (*jiko*), als die Grenze der gesellschaftlich-geschichtlichen Bestimmung, bestimmt hier umgekehrt die Geschichte und besitzt somit eine schöpferische Bedeutung, durch die die Gesellschaft immer wieder neu gestaltet wird. Die Gesellschaft bewegt sich durch die Selbstbestimmung des individuellen Ich als die Spitze ihrer eigenen Bestimmung.“¹⁸⁸ Nun müssen wir zugeben, dass wahrlich nicht jedes Individuum den Einflussbereich hat, um als Spitze der Selbstbestimmung der Menschheit, der westlichen oder östlichen Welt oder selbst der Gemeinschaft des Wohnortes zu gelten. Verfällt Nishida hier - im Kontrast zur einer marxistischen Geschichtstheorie - in ein Konzept einer *Geschichte großen Persönlichkeiten*, welches für den ästhetischen Selbstverlust ernsthaft nur eine passive Teilhabe übrig lassen würde, ein literales *in der Gruppe verloren gehen* mit nur wenigen historischen Ausnahmen? Die beiden Facetten der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung von Gesellschaft und spezifischen Mitindividuen wirft hier, wie wir auch schon mit dem Bewusstsein bei der individual-ästhetischen Erfahrung gesehen haben, ein nicht zu unterschätzender philosophischer Konflikt auf. Denn auch ohne den ästhetischen Selbstverlust hat das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft schon ganze Bibliotheken gefüllt.

Schauen wir ein wenig genauer hin, und machen unsere bisherigen Erkenntnisse zur Zeit nutzbar. Die Bestimmungsebenen, auf die wir als spezifische Individuen Einfluss haben können, scheinen von einer anderen Art zu sein als diese, die auf uns wirken. Unser Geschmack bzgl. Musik oder Skulpturen, unser Zugang zu unterschiedlichen Filmgenres ist zu nicht kleinen Teilen historisch und kulturell geprägt, allein schon durch die Zugänglichkeit zu spezifischen Artefakten. Gerade an der Kurzlebigkeit von Filmen lässt sich eine Antwort der Kunstprodukte auf gesellschaftliche Verhältnisse unterstellen, welcher junge Mensch kennt heute noch Italo- bzw. Spaghettiwestern, und wie viele Eltern können heute

¹⁸⁷Nishida 1999a, S. 145.

¹⁸⁸Ebd., S. 151.

noch mit der Vielzahl an Superheldenfilmen mithalten, welche das Populärkino der letzten Jahre dominieren. Dagegen scheint unser individueller Einfluss auf die Bestimmungsebene immer nur ein potenzieller zu sein, so kann - um bei dem Beispiel der Kunst zu bleiben - der kulturelle Wert eines Werkes kurz nach seiner Produktion nur erahnt werden. Und ein Boykott einer bestimmten Produktionspraxis beispielsweise von Filmen kann auch nur in seiner weiteren gesellschaftlichen Aufnahme als *bestimmend* verstanden werden, nur wenn eben auch andere Individuen diesem Verhalten folgen. Echter individueller Einfluss auf dieser Ebene ist nur schwer nachvollziehbar. Nun setzt diese kurze Darstellung einen objektiven Zeitstrom voraus, welcher den Raum der konkreten Erfahrung zum Punkt degradieren würde. Das, was Nishida dialektische Bestimmungsebene nennt, ist von einer anderen Art, und unterläuft diese Gegenüberstellung. Die hier dargestellte Vergangenheit als historisch und kulturell kann in ihrer radikalen Ewigkeit als stoffliche Materie verstanden werden, welche wir in unseren bekannten Raum der Urteilsallgemeinheit ausfindig machen können. Geschichte und Kultur tritt Dinghaft an uns heran, hat eine gewisse Substantialität. Die potenzielle Zukunft unserer individuellen Bestimmung wäre demgegenüber in ihrer radikalen Ewigkeit unter dem Begriff des Willens zusammengefasst, welcher in der Bewusstseinsallgemeinheit seine schöpferische Qualität entwickelt.¹⁸⁹ Zur Zukunft, egal wie formbar oder unveränderlich sie auch wirkt, müssen wir uns willentlich verhalten. Demgegenüber kann die Vergangenheit nur als historisch verstanden werden, wenn sie uns als Ausdruck zugänglich ist, wenn wir ihr als Interpretation entgentreten, und diese in ein bestimmtes Verhalten oder Verständnis mündet. Nicht *nur* die statische Welt der Urteile bestimmt uns als historisch, da die Kraft der (Vor)-Geschichte eines Individuums nur in ihrer Einflussnahme auf das Individuum besteht, wozu Vergangenheit als Ausdruck dechiffriert werden muss. Demgegenüber kann sich der individuelle Wille nur in seiner stofflichen Abhängigkeit in die Zukunft entwerfen, auf einen statischen Zustand hin, in welchem sich der Wille selbst überwindet. In ihrer gegenseitigen Abhängigkeit lassen sich diese beiden Momente schon deswegen nicht trennen.

Wir haben jedoch bei der Grundlegung in der konkreten Erfahrung eine weiteres Verhältnis, welches diese Abhängigkeit von Ausdruck und Stofflichkeit strukturell noch tiefer unterläuft. Im eigentlichen Augenblick der konkreten Erfahrung, als das Ende der Bestimmtheit des Ichs durch die geschichtliche und kulturelle Vergangenheit, erhält die Bestimmungsebene nur ihren Bestimmungscharakter, wenn sie als Anfang des Willens diesen modifizieren kann. Der Wille hingegen steht der Bestimmung schöpferisch gegenüber, die bestimmende Vergangenheit ist nur und gleichzeitig notwendig der Hintergrund, vor dem der Wille sich auf die Zukunft hin entwirft. Wenn wir die konkrete Erfahrung als Zentrum unserer Überlegungen ernst nehmen, ist unsere historische und gesellschaftliche Verortung als Individuum in jedem Moment bestimmend *und* gleichzeitig bestimmt. Wenn wir diesen Gedanken der gegenseitigen Abhängigkeit auf die konkrete Erfahrung weiter hin

¹⁸⁹Vgl. Nishidas Ausführungen zur ewigen Vergangenheit und Zukunft in: Nishida 1999a, S. 160.

radikalisieren, wird Nishidas Formulierung von „einfach reflektierender Spiegel“¹⁹⁰, „Bestimmung ohne Bestimmendes“, „Tod ist *zugleich* Leben“ und „dass der Augenblick den Augenblick selbst bestimmt“¹⁹¹, langsam nachvollziehbar. Der Tod als Selbstnegation in der Bestimmung durch die Vergangenheit setzt gleichzeitig die Affirmation des Selbst als äußere Grenze des Bestimmenden. Diese doppelte Negation, am Ort des Nichts, ermöglicht Nishidas Konzept der Selbstbestimmung. Mit unserer Analogie von Individuum und Gesellschaft haben wir so die Form der Selbstbestimmung konkretisiert, welche wir bei den drei Allgemeinheiten schon einmal durchgespielt haben. Die Selbstbestimmung auf den abstrakten Projektionsflächen der jeweils anderen Allgemeinheit haben das gleiche Verhältnis, das abstrakt Projizierte ist ein Einzelnes, welches an der Grenze seiner Bestimmungsebene dessen Selbstbestimmung ermöglicht. Die Beschreibungen des Verhältnisses von bestimmt-bestimmend wurde von Nishida begrifflich als *dialektische* Bestimmungsebene festgelegt, welche die gegenläufigen Momente im Augenblick notwendig vereint. Und so muss auch das Individuum als Grenze der Gesellschaft und Geschichte verstanden werden, als bestimmt durch die Eingrenzung und bestimmend in seinem gleichzeitigen entwerfen. Das dieses Verhältnis einen nicht unbeträchtlichen Einfluss auf die ästhetische Erfahrung hat - da Kunsterfahrung und Kunstprodukte häufig sehr gut in ihrer gesellschaftlichen und historischen Abhängigkeit beschrieben werden können - ist da wenig verwunderlich.

Auch wenn wir bis hierher einen individuellen Weltzugang besprochen haben, ermöglicht uns die dialektische Bestimmungsebene eine Gemeinsamkeit, die uns auf das Problem des Ausschluss und der Zugänglichkeit in der Intersubjektivität weiter eingehen lässt. Die harte Grenze zwischen der - aus der Vergangenheit bestimmenden - Außenwelt und - auf die Zukunft hin bestimmende - Innenwelt ist in der dialektischen Bestimmungsebene überschritten. Mit diesem Verhältnis von umgebungshafter Bestimmung lässt sich nun eine gemeinsames Prinzip ausfindig machen, welches uns der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung einen Schritt näher bringt: „Nehmen wir an, daß an der Grenze der umgebungshaften Bestimmung, indem das Einzelne sich selbst bestimmt, umgekehrt [die Einzelnen] die Umgebung bestimmen, so besitzt jedes Einzelne seine Bestimmungsebene, und die dialektische Bestimmungsebene, die die Einzelnen bestimmt, bestimmt auf diese Weise unzählige Bestimmungen, die sich selbst bestimmen. Ich und Du befinden sich als Bestimmungen auf einer Bestimmungsebene, in der dialektischen Bestimmungsebene. Was mein Bewusstsein bestimmt, muß auch dein Bewusstsein bestimmen. Was dein Bewusstsein bestimmt, muß auch mein Bewusstsein bestimmen. Ich und Du werden durch ein identisches Prinzip (*dōitsu no genri*) bestimmt.“¹⁹² Das identische Prinzip, welches sowohl das Ich als auch das Du bestimmt, wollen wir hier unter der diskontinuierlichen

¹⁹⁰Eine gute Erläuterung der Spiegel-Metapher findet sich in Katsuhito Inoues Text *Die Eigenständigkeit der Philosophie Nishidas aus ostasiatischer Perspektive*; Inoue 2014, S. 178 ff.

¹⁹¹Nishida 1999a, S. 162.

¹⁹²Ebd., S. 163.

Kontinuität zusammenfassen.¹⁹³ Dabei muss die diskontinuierliche Kontinuität als Zwischenbereich verstanden werden, welcher das *Zugleich* von verbindender Kontinuität und trennender Diskontinuität im Fokus hat. Unsere Erörterungen zur orthaften Dialektik werden diesen Sachverhalt noch näher erläutern können, doch für unseren jetzigen Zweck reicht unsere intersubjektive Darstellung.

Der intersubjektive Clou der dialektischen Bestimmungsebene und ihres grundlegenden Prinzips der diskontinuierlichen Kontinuität liegt nun darin, das wir die Mitindividuen einer gemeinsamen Erfahrung nur in diesen gegenläufigen Bewegungen verstehen können. Zwar bildet sie zum einen die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft ab, jedoch lassen sich durch die Grundlegung in der konkreten Erfahrung auch die konkreten Miterfahrenden damit verorten. Es wäre allzu einfach, die Mitindividuen auf die Gemeinsamkeiten hin zu reduzieren, als historisch und kulturell ebenso Mitbestimmte. Genau diesen Blickwinkel macht ja Bourdieu in seiner gesellschaftlichen Analyse der Kunsterfahrung stark, in der soziale Abhängigkeiten und Ansprüche auf die Vertrautheit und Anerkennung, auf die verbindende soziale Gemeinsamkeit hin überprüft wird.¹⁹⁴ Nun haben wir - wenn wir unseren Phänomenbestand befragen - in der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung auch einen Bruch, der das schöpferisch-bestimmende Moment des mitbestimmten Du thematisiert. Das nachästhetische Verhalten des Beifalls bei einer ästhetischen Erfahrung hat beispielsweise Kant als Anhaltspunkt genommen, um den Allgemeinheitsanspruch aus seinem Erfahrungsschatz zu begründen.¹⁹⁵ Das Ausbleiben der klatschenden Menge, obwohl wir als einzelne Person Lust an der Vorstellung empfanden, führt über Verwunderung bis hin zur Missgunst gegenüber den Miterfahrenden. Aber auch die mögliche Unsicherheit nach dem Sex, ob diese gemeinsame sexuelle Erfahrung auch dem Anderen Lust bereitet hat, zeigt auf die bestimmende Funktion des einzelnen Anderen. Das gemeinsame bestimmt-Sein kann nicht die einzige Grundlage einer intersubjektiven ästhetischen Erfahrung sein, sonst wären solche Momente gar nicht erst möglich. Das nachästhetische Verhalten zum „bestimmt-Sein“ ist hier unser Anhaltspunkt, welcher das gegenseitige Verhältnis von bestimmend und bestimmt in der dialektischen Bestim-

¹⁹³Diese Zusammenfassung in der diskontinuierlichen Kontinuität ist ein weiteres mal eine unserer Interpretationsleistung, die zu recht unter Kritik stehen könnten. Jedoch können wir erst zum Abschluss unseres intersubjektiven Blickwechsels diese Beschreibung gegen andere Formen diskutieren.

¹⁹⁴Ein gutes Beispiel ist der Unterschied zwischen dem Besuch eines Theaters und eines Kunstmuseums. Der Theaterbesuch bewegt sich auf dem Spektrum von bürgerlich-vulgär über intellektuell-avantgardistisch bis hin zu einer Zugehörigkeitsbestätigung der „besseren Kreise“, was sowohl durch den Inhalt des Werks als auch durch die Kleiderordnung und den Preis unterschiedlich bestimmt wird. Der Besuch eines Kunstmuseums hingegen - bei dem sich inhaltlich auch ein gesellschaftliches Spektrum von historischen Sammlungen bis hin zu modernen Museen aufspannt - verlangt eine strengere „akademischere“ Einstellung, und befriedigt demgegenüber die gesellschaftlichen Bedürfnisse nur wenig. Vgl. Bourdieu 2016, S. 422 ff.

¹⁹⁵Vgl. Kant 2011, S. 63B: „Das Geschmacksurteil sinnt jedermann Beistimmung an; und wer etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urteile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurteilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen.“

mungsebene erst zugänglich macht. In der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung geht das Ich-Bewusstsein nicht in ein allumfassendes Wir auf, es wird nicht auf seine geteilte Bestimmtheit reduziert, ist nicht reine Kontinuität, viel mehr müssen wir gleichzeitig ein bestimmendes Moment ausfindig machen, welches die Trennung von Ich und Du thematisiert, deren Diskontinuität erläutern kann. Dieses bestimmende Moment finden wir in dem Umgang mit dem, was Nishida das *absolut Andere* oder *den absolut Anderen* nennt. Erst wenn wir uns diesem Verhältnis gewidmet haben, können wir eine gemeinsame ästhetische Erfahrung mit ihrem Selbstverlust nachvollziehbar darstellen. So können wir auch das gemeinsame Prinzip näher bestimmen, welches wir mit der diskontinuierlichen Kontinuität schon benannt haben. Unsere historische und gesellschaftliche Verortung, welche wir hier mit dem Einzelnen und der umgebungshaften Bestimmung thematisierten, ist gegenüber den Mitindividuen als *absolut Andere* stärker in ihrer Kontinuität verankert.

Am Grunde dieses Prinzips finden wir zudem einen überraschend methodischen Zugang zum absoluten Nichts, auf welchen wir allein schon aufgrund der Unzugänglichkeit dieses Begriffs hinweisen wollen: „Wenn im Grunde dieser Einzelbestimmungen ein Irrationales liegt, durch das sie fundiert wird, handelt es sich dabei nicht um einfache stoffliche Materie, sondern vielmehr um eine *dialektische Materie*. Diese Materie müsste dann allerdings als das absolute Nichts verstanden werden.“¹⁹⁶ Um diese dialektische Materie besser verstehen zu können, werden wir neben dem absolut Anderem parallel die Struktur der orthaften Dialektik vorstellen, welche als eine weitere Ausformulierung des paradoxen absoluten-Nichts uns die japanische Philosophie der Kyoto-Schule hoffentlich ein Stück zugänglich machen wird.

4.2.2 Der Andere und die orthafte Dialektik

Wie lässt sich nun die immersive Gemeinsamkeit verstehen, welche wir in vielen - und gerade auch in gemeinsamen ästhetischen - Erfahrungen empfinden, wenn trotz alledem danach immer die Möglichkeit des Zweifel, ein ausbleibendes Klatschen oder ein*e unbefriedigte*r Sexualpartner*in möglich ist? Die Mit-Erfahrung spielt für viele unserer ästhetischen Phänomene eine wichtige Rolle, der gemeinsame ekstatische Tanz scheint beispielsweise eine andere Qualität zu haben, als der alleinige. Und das obwohl wir die identischen Bewegungen ausführen könnten, die gleichen Gedanken und Rhythmen uns begleiten, obwohl wir uns in beiden Szenarien an der Unmittelbarkeit selbst vergessen können. Unsere Überlegungen zur sexuellen Selektion legen ein Miteinander nahe, welche der ästhetischen Erfahrung in ihrer Entwicklung tief eingeschrieben ist. Nun stellt sich die Frage nach der Form dieses *Miteinander*, auf welcher Grundlage kann der Zweifel und der Unterschied zu einer weitestgehend individuellen Erfahrung stehen? Nishida gibt uns dafür die Struktur des absolut Anderen, welche dem Mir sowohl einen Zugang zum Dir

¹⁹⁶Nishida 1999a, S. 169 f.

erschließt, sowie vice versa: „Ich und Du sind füreinander absolut Andere. Es gibt kein Allgemeines, das Mich und Dich in sich subsumiert. Allein indem ich dich anerkenne, bin Ich Ich, und indem Du Mich anerkennst, bist Du Du; in meinem Grunde existierst Du, in deinem Grunde existiere Ich; Ich vereinige mich durch den Grund meiner selbst hindurch mit Dir, Du vereinigst dich durch den Grund deiner selbst hindurch mit Mir; gerade weil wir füreinander absolut Andere sind, vereinigen wir uns in innerliche Weise.“¹⁹⁷ Dieses Verhältnis der Überschreitung des Selbst über seinen eigenen Grund erinnert an die Ausführungen Sartres aus der *Kritik der dialektischen Vernunft*, in welcher er versucht hat, sein radikal freies Subjekt mit der marxistischen Geschichtsauffassung von Großgruppen zu verbinden.¹⁹⁸ Dort macht er unterschiedliche Strukturen aus, welche uns das gemeinschaftliche Handeln vom freien Individuum her denken lässt. Zwar nutzt auch Sartre dafür dialektische Verhältnisse, jedoch bleiben diese, wie Nishida sagen würde, auf den noetischen Vollzug begrenzt, wodurch noematische Brückenstrukturen wie der Eid, die freie juristische Beziehung, oder gegenläufige Souveränitätsbehauptungen notwendig werden, um nur einige zu nennen. In der Konsequenz werden die Beziehungen dort teilweise zirkulär, teilweise gar nicht mehr nachvollziehbar. Diese Darstellung steht im Kontrast zum Für-Andere-Sein aus seinem früheren Werk *Das Sein und das Nichts*. Dort tritt jedoch der Andere mit seinem Blick von Außen an das Selbst, was sich unter anderem in der Scham ausdrückt.¹⁹⁹ Auch wenn wir hier der Irrationalität des absolut Anderen näher kommen, ist die Bewegung, welche Nishida aufzeigt, eine gänzlich andere. Mit Nishidas Argumentationsstruktur, dessen Theorie sich nicht auf den Phänomenbestand hin immer weiter differenziert, sondern der eine einheitliche Basis in der Auseinandersetzung immer weiter expliziert, treffen wir alternativ auf die orthafte Dialektik, welche das Verhältnis zum Mitindividuum in seiner eindeutig paradoxen Struktur anzeigt. Diese paradoxe Struktur müssen wir nun ein wenig heraus schälen, damit wir den Selbstverlust in der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung bestimmen können.

Anstatt - wie in der Dialektik Hegels oder in Sartres vorgehen - den Konflikt zweier Positionen im prozesshaftem nach-Vollziehen der gegenseitigen Abhängigkeiten zur Vermittlung zu bringen und so eine weitere Ebene aufzeigen zu können, vermittelt Nishida die Gegenläufigkeit von Schnitt und Verbindung mit einem uns schon gut bekanntem Begriffspaar: „Die wahre Dialektik muß noematisch ein absoluter Schnitt und noetisch eine unmittelbare Verbindung sein. Auf diese Weise kann erstmals jeder einzelne Schritt das Absolute berühren.“²⁰⁰ Diese wahre orthafte Dialektik scheint in ihrer Begriffsbestimmung doch sehr einschüchternd. Nun ist diese Dialektik ein Teilbereich der Ortlogik, welche Nishidas Werk seit dem Beginn durchzieht und nach Hisao Matsumaru auch als Antwort auf Kants

¹⁹⁷Nishida 1999a, S. 170.

¹⁹⁸Sartre 1978.

¹⁹⁹Vgl. Sartre 1993, S. 406 f.: „Die Scham ist ein unmittelbares Erschauern, das mich von Kopf bis Fuß durchläuft, ohne jede diskursive Vorbereitung.“

²⁰⁰Nishida 1999a, S. 168.

Erkenntnistheorie gedacht ist.²⁰¹ Doch mit unserer Vorarbeit *Zum ästhetischen Ich* haben wir schon eine recht komplexes Verhältnis ausgemacht, welches die orthafte Dialektik abbildet. Uns ist mit der Gegenüberstellung von Urteilsallgemeinheit und Bewusstseinsallgemeinheit genau solch eine differenzierte Struktur gegeben, die Nishida mit dem Begriff der orthaften Dialektik fassen möchte. Die gleiche Erfahrung ist als Sachverhalt sowohl in der Urteilsallgemeinheit noematisch aufgeteilt und ineinander abgegrenzt, wie sie in der Bewusstseinsallgemeinheit als Wille noetisch vereint ist. Damit sich diese beiden Räume als Allgemeinheiten gegeneinander abgrenzen können, muss Nishidas orthafte Dialektik schon früher angelegt sein, die Allgemeinheiten müssen sich vom gleichen Ort her entwickeln. Diese Dialektik können wir uns daher am besten veranschaulichen, wenn wir die Verhältnisse von Urteilsallgemeinheit und Bewusstseinsallgemeinheit auf ihre grundlegende Struktur in einem Erfahrungsinhalt vereinen, um diesen Ort des Zwischen der orthaften Dialektik zu finden. Der noematisch absolute Schnitt ist dann nicht mehr ein differenzierter Inhalt, sondern der Schnitt zwischen Ich und dem Inhalt ist die existentielle Trennung. Noematisch sind Ding und Subjekt immer getrennt, sobald sie auftauchen. Die noetisch unmittelbare Verbindung ist demgegenüber nicht „meine Erfahrung von X“, sondern X als konkreter Teil von mir. Noetisch sind Ding und Subjekt eins, damit sie nebeneinander auftauchen können. Das Paradigma von Außen- und Innenwelt ist in der orthaften Dialektik Nishidas in seiner Gegenläufigkeit vereint, Erfahrung ist noematisch radikal außer mir und *gleichzeitig mein* im Sinn eines konstitutiven Teils des Ich. Dadurch werden zwei wichtige Voraussetzungen unseres Zugangs zur Welt auf die gleichen Füße gestellt, die Allgemeinheit oder Objektivität der Welt hat mit ihrer noematischen Trennung vom Ich den gleichen Ursprung wie die schöpferische Eigenständigkeit des Ichs mit seiner noetischen Verbindung zur Welt.²⁰² So ist der Ort Nishidas Logik nicht das Sein, sondern ein Ort des Zwischen, der sowohl den Schnitt zur Verbindung hin als auch die Verbindung zum Schnitt hin negiert. Dieser Ort ist absolut im Sinne von alles einschließend, was ist, und Nichts im Sinne seines Quasi-Inhalts der doppelten Negation, der Ort des absoluten Nichts. Er ist die Subsumtionsbeziehung von Besonderen und Allgemeinen.²⁰³

So abstrakt ausgeschrieben scheint dies zu Recht irrational und paradox, doch wenn wir diese formal-logische Paradoxität zulassen und ein wenig Abstand von unserem westlichen Seinszwang gewinnen, können wir damit sehr passgenau unsere Erfahrungswelt abbilden. Das Verhältnis, welches wir mit den Allgemeinheiten sehr umfassend beschrieben haben, ist hier auf seine Grundbewegungen hin reduziert, ohne jedoch redundant zu werden. Wir hatten uns zu Beginn unserer Vorstellung von Noesis und Noema an dem sprachli-

²⁰¹Matsumaro 2014, S. 76: „Diese Kritik an der Kantischen Erkenntnistheorie ist der Ausgangspunkt eines Versuchs, beide Extreme [das Subjekt und das Ding], die die unerkennbaren Bestandteile der Erkenntnis zu sein scheinen, mit Hilfe einer geeigneten Logik in irgend eine Art von Wissen fassen zu wollen.“

²⁰²Ebd., S. 80.

²⁰³Keta 2014, S. 36.

chen Fassen orientiert, um den noematischen Teil der Erfahrung zu bestimmen. Um die orthafte Dialektik kurz durchzuspielen und so zu verdeutlichen, wollen wir die Sprache ein weiteres mal bemühen. Dabei entfaltet die orthafte Dialektik besonders ihren Beschreibungswert, wenn wir zwei Erfahrungen des Formulierens vergleichend gegenüberstellen. Der noch nicht ausformulierte Gedanke, die Intuition oder das Gefühl, dass zum Beispiel eine philosophische Theorie besonders reichhaltig oder obsolet ist, ist noetisch-erfahren radikaler Teil von uns, jedoch mit einem stark reduziertem noematischen Inhalt. Wenn wir darauf hin diesen Inhalt ausformulieren, steht der Absatz als differenzierter Inhalt uns gegenüber - in seiner radikalen Trennung. Nur indem wir die Finger wieder auf die Tastatur setzen, können wir dem Inhalt wieder *teilhabend werden*. Nun ist diese Trennung/Teilhabe nie isoliert vom jeweils Anderem, an ihrem Ursprung kann nur das verbunden werden, was getrennt ist, und das abgetrennt werden, was verbunden war. Die grundlegende Gleichzeitigkeit dieser beiden Bewegungen, die jede Erfahrung begleitet, hat Nishida in der diskontinuierlichen Kontinuität ausformuliert. Bei jeder Erfahrung steht uns Etwas radikal gegenüber, und ist gleichzeitig radikaler Teil von uns. Der Ort, an dem diese beiden Bewegung sich ursprünglich verbinden, ist die doppelte Negation des absoluten Nichts. Die orthafte Dialektik ist das logisch ausformulierte Gegenstück zur tiefen Anschauung der diskontinuierlichen Kontinuität, welche von Nishida mit der „Reinen Erfahrung“ betitelt wurde. Die orthafte Dialektik beschreibt die logische Struktur, welche durch die Anschauung der Reinen Erfahrung erfahrbar gemacht wird.

Wenn wir dieses Verhältnis der orthaften Dialektik nun auf die intersubjektive Erfahrung hin erweitern, haben wir zwei Individuen, welche die orthafte Dialektik als grundlegenden Modus des Weltzuganges aufeinander anwenden.²⁰⁴ Die Formulierung des *absolut Anderen* ist nun das ausformulierte Zugeständnis, das dem Du die gleiche paradoxe Struktur zu Grunde liegt, wie sie auch den eigenen individuellen Weltzugang ermöglicht. Besser ausgedrückt ist der absolut Andere eine strukturelle Voraussetzung, auf dem unsere komplexen intersubjektiven Erfahrung aufbauen müssen und sich ein Du und Ich, also so auch die individuelle Erfahrung, „über“ den absolut Anderen konstituieren können. Toru Tani bezeugt zu Recht, das der Andere dabei nicht mehr als Individuelles gedacht werden kann,²⁰⁵ sondern in der Tiefe der Ich-Du-Beziehung liegt. Wir wollen uns bei der Beschreibung des absolut Anderen der orthaften Dialektik bedienen, auch wenn dies ein - zumindest ein wenig - unsauberer Übergang ist, können wir damit unseren schon gemachten Fortschritt aufgreifen und weiterhin nutzen. Nishida stellt die orthafte Dialektik noch vor die Differenzierung der Zeit, also in den Raum, den er Augenblick oder das ewige Jetzt nennt.²⁰⁶

²⁰⁴ Auch hier könnten wir wieder eine evolutionstheoretische Begründung der Bewusstseinskonstitution veranschlagen. Nun wollen wir uns hier auf die Momente der Kyoto-Schule beschränken, welche für westliche Lesende eher einen innovativen Zugang darstellen sollte. Allein schon um unseren Anspruch des heran-Führens an die japanische Philosophie nicht auf der Zielgeraden zu verfehlen, wollen wir uns abschließend an einer kompakten Darstellung dieser versuchen.

²⁰⁵ Tani 2011, S. 97.

²⁰⁶ Nishida 1999a, S. 167 f.

Daher finden wir sie sowohl in unseren Allgemeinheiten, als auch beim umgebungshaft bestimmten Einzelnen in der dialektischen Materie, bis hin zum absolut Anderen, der uns jetzt interessieren soll.

Der *absolut Andere* ermöglicht uns, die Grundlegung in der Erfahrung, die wir hier versucht haben, von ihrer subjektiven Abhängigkeit zu lösen und auf einen intersubjektiven Boden zu stellen. Dabei ist der absolut Andere keine Vertiefung des Individualbewusstseins, sondern eine Überwindung dessen: „Sehen wir in uns selber den absoluten Anderen, so handelt es sich dabei nicht um ein vertieftes und erweitertes Selbstbewusstsein [eines abstrakten Ich], vielmehr bedeutet es die Negation meiner selbst. Indem wir uns verneinen, bejahen wir uns, indem wir sterben, leben wir.“²⁰⁷ Darauf aufbauend wird es möglich, dass sich gemeinsame Ausdrucksformen wie in der geteilten Sprache ausbilden können, dass gemeinsame Handlungen und Erfahrungen nicht mehr vom Ich her begründet werden müssen, sondern Realität grundlegend intersubjektiv bestimmt ist. Das gleichzeitige Verhältnis von schöpferisch bestimmend und gesellschaftlich sowie historisch bestimmt wird hier auf zwei Individuen in ihrer Interaktion angewandt: „In dem Sinne, daß Ich und Du füreinander absolut Andere sind, ist dein Bewusstsein nicht mein Bewusstsein, so daß Ich deinen Bewusstseinsinhalt nicht kenne. Aber als das Bewusstsein in diesem Sinne besitzen sowohl Ich als auch Du keine Realität. Im persönlichen Selbstbewusstsein, indem sowohl Ich als auch Du in sich den absolut Anderen sehen, sind Ich und Du, als unmittelbar einander gegenüberstehend und sehend, füreinander real.“²⁰⁸²⁰⁹ Somit ist der *absolut Andere* der Modus, in dem Ich und Du das Verhältnis bestimmend-bestimmt nicht zur kulturellen und historischen Verortung haben, sondern auch auf uns gegenseitig anwenden. Wir können den absolut Anderen anstatt eines Ortes der orthaften Logik auch als ein Medium der Intersubjektivität verstehen. Damit das Selbstbewusstsein sich selbst bestimmen kann, braucht es - ähnlich zu unseren Allgemeinheiten - eine gleichberechtigte abstrakte Projektionsfläche, die es nicht ist und mit der es gleichzeitig identisch ist. Das Du kann dies nicht leisten, da es selbst schon abstrakte Projektion ist, der absolut Andere hingegen ist sowohl vom Selbst getrennt als auch dessen Teil. Dies ist der Grund, warum Nishida den absolut Anderen am Grund des Selbst bestimmt, auch wenn das Selbst mit dem absolut Anderen überhaupt erst ermöglicht wird. Wir erinnern uns hier analog an das Verhältnis des Individuums an der Grenze der Gesellschaft. Die Erfahrung des Menschen als Individuum steht auf einem intersubjektivem Fundament, da das Selbst des Individuums sich nur gegen ein anderes Individuum selbst bestimmen kann. Der absolut Andere ist an unserem Grunde, da er uns als Ich zu begründen vermag.

²⁰⁷Nishida 1999a, S. 195 f.

²⁰⁸Ebd., S. 190.

²⁰⁹Dieser Begriff der Realität ist für uns alles andere als selbstverständlich, der Grund dafür ist aber schnell angegeben. Die Bestimmung der Realität haben wir dem naturwissenschaftlichen Denken überlassen, Realität ist stoffliche Materie und über die Urteilsallgemeinheit zugänglich. Durch den Blickwechsel auf die Erfahrung müssen wir diese Realitätsbestimmung nun jedoch umdenken. In Nishidas Sinne ist demnach das Real, was sich Selbstbestimmen kann.

Dieses Fundament des absolut Anderen wurde von der philosophischen Schule des Existentialismus reichhaltig und vielseitig bearbeitet. Mit Nishida können wir nun den Vorschlag machen, beispielsweise die existentielle Angst zu begründen, indem wir auf die intersubjektive Grundlegung des Selbst hinweisen: „Bei dem, was unser individuelles Ich in seinem Grunde als irrational erblickt, handelt es sich nicht nur um die bloße Irrationalität der Natur, viel mehr muss es sich um die Irrationalität der Geschichte, d.h. um die Irrationalität des Du handeln.“²¹⁰ Hier wird die Orthaftigkeit der orthaften Dialektik am klarsten, welche auch unsere früheren Überlegungen rückwirkend beschreiben kann. Es meint keinen physischen oder psychischen Ort, sondern das *strukturelle Mehr*, welches an der Grenze von Einzelem und Allgemeinem auftaucht, was die Gleichzeitigkeit von Verbindung und Schnitt in sich aufnehmen kann. Dieses Mehr als Einzelnes *und gleichzeitig* Allgemeines, welches uns nur durch die orthafte Dialektik als methodische Basis zugänglich ist, lässt uns das erste mal erkennen, wie Nishida die diskontinuierliche Kontinuität zu begründen vermag. Denn unser Grund, an dem wir den absolut Anderen finden, ist eine Quasi-Grenze, durch die die Möglichkeit eines Selbstverlustes als konkrete Selbstnegation überhaupt erst gegeben wird: „Ich und Du erblicken im jeweils eigenen Grund den absolut Anderen, und weil sie gegenseitig in den absolut Anderen übergehen, sind Ich und Du füreinander absolut Andere und zugleich können sie ineinander übergehen. Ich und Du stehen in einer gegenseitig dialektischen Beziehung.“²¹¹ Hiermit hat uns Nishida die Voraussetzungen zur Verfügung gestellt, den Selbstverlust der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung auf grundlegend andere Füße zu stellen, als es uns zum ästhetischen Ich mit dem Undifferenziertem, der Einheitsfunktion und der Unmittelbarkeit möglich war. Nicht nur für soziale Phänomene wie dem Schuldgefühl oder dem Verantwortungsbewusstsein können wir den absolut Anderen heran ziehen,²¹² auch der erfahrene wie strukturelle Unterschied der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung kann damit bestimmt werden.

4.2.3 Die intersubjektive Basis der ästhetischen Anschauung

Wir haben bei unserer Beschreibung des ästhetischen Selbstverlustes in den Allgemeinheiten drei Momente ausfindig machen können, welche die tradierte Grenze zwischen Erfahrungsinhalt und Selbst auf die Probe gestellt haben: Die Undifferenziertheit des Einzelnen in der Urteilsallgemeinheit, die Einheitsfunktion in der Bewusstseinsallgemeinheit und die Unmittelbarkeit der konkreten Idee in der intelligiblen Allgemeinheit sind gesonderte Bestimmungen, die den gleichen Sachverhalt von drei Ausdifferenzierungen der konkreten Erfahrung her beschreiben können. Diese drei Allgemeinheiten haben wir uns auf Basis eines individuellen Weltzuganges erschlossen, gegen die Prominenz der Reflexion in der kantischen Ästhetik. Damit haben wir jedoch eine wesentliche Prämisse still über-

²¹⁰Nishida 1999a, S. 195.

²¹¹Ebd., S. 178.

²¹²Vgl. Inoue 2014, S. 183.

nommen, das nämlich ein konkreter individueller Erfahrungsraum der Ursprung unseres Weltzuganges ist. Auch wenn wir das Bewusstsein als Grundlage überwunden haben, ist ein singulärer Erfahrungsraum immer implizit gewesen. Für eine Kritik der Reflexionsästhetik auf Augenhöhe war dies notwendig, jedoch konnten wir damit unserem Anspruch einer alternativen Grundlegung in der Erfahrung nicht voll gerecht werden. Mit der Öffnung zur intersubjektiven Erfahrung haben wir nun einen weiteren Raum aufgespannt, der bei einer Ästhetiktheorie auf Basis der konkreten Erfahrung eine nicht unwesentliche Rolle spielt. Dabei sind uns schon, ohne das wir uns spezifisch mit den ästhetischen Facetten der Intersubjektivität beschäftigt haben, mehrere Momente des Selbstverlustes als - um hier eine kantische Formulierung aufzugreifen - Bedingung der Möglichkeit intersubjektiver Erfahrung aufgefallen. Diese haben wir jedoch bis jetzt nicht am ästhetischen Phänomenbestand bestimmt, sondern primär aus Nishidas Schriften übernommen und mit unseren schon ausgearbeiteten Verhältnissen bereichert. Diese methodischen Vorüberlegungen waren hier notwendig, um uns der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung nähern zu können. Da der ästhetische Erfahrungsraum weder vom alltäglichen Weltzugang losgelöst ist, noch eine höhere oder niedrigere Ebene an Bewusstsein einnimmt, würde eine alleinstehende Betrachtung der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung ihr Ziel verfehlen, die gemeinsame Grundlage mit der alltäglichen Erfahrung verleugnen. Im Kontrast zum ästhetischen Ich, bei dem wir nach den Konflikten einer Reflexionsästhetik die drei Allgemeinheiten fast schon parallel zueinander verhandelt haben, sind wir mit dem ästhetischen Du nun bei einem eher linearen Verhältnis angekommen. Der absolut Andere, welcher unsere historische und gesellschaftliche Verortung - als Einzelnes in seiner umgebungshaften Bestimmung - auf ein anderes Individuum erweitert, hat sich als eine Voraussetzung der Erfahrung entpuppt, welche den möglichen Selbstverlust um eine maßgebliches Moment erweitert und vertieft. Was wir beim ästhetischen Ich nur in seiner noematischen Undifferenziertheit bestimmen konnten, ist mit dem Anderen zur radikalen Trennung, zur strukturellen Negation in der Erfahrung geworden. Die Verbindung, die wir beim Ich nur auf die Richtung der Bewegung - also auf die Einheitsfunktion - zurückführen konnten, hat mit dem absolut Anderen das Potential einer konkreten Einheit erhalten. Die Unmittelbarkeit der intelligiblen Allgemeinheit, welche die Undifferenziertheit und Einheit der anderen beiden Allgemeinheiten in der unmittelbaren Idee zu vereinen vermag, wird durch die diskontinuierliche Kontinuität über die einfache Gegenüberstellung von punktuellen Augenblick und ausgedehntem Moment hinaus fundiert. Mit dem absolut Anderem ist uns eine Tiefe der Erfahrung zugänglich, welche dem individuellen Selbstverlust eine neue Qualität geben kann; explizit ist dies unter anderem an dem Phänomenbestand, den Nishida unter der ästhetischen Anschauung zusammenfasst.

Der Begriff der Anschauung, auf welchen wir nun schon häufiger in unseren Überlegungen zurückgegriffen haben, müssen wir spätestens jetzt von einem operativen in einen thematischen Begriff überführen. In der Begriffserklärung von Rolf Elberfeld, welche er als

Hilfestellung an das Ende seiner Übersetzungen der drei Texte aus *Logik des Ortes* stellt, bestimmt er die Anschauung wie folgt: „Nishida bringt mit dem Begriff der Anschauung bzw. Intuition das unmittelbare und vollständige Erfassen eines Gegenstandes bzw. eines Zusammenhanges als ein unmittelbares und umfassendes Erlebnis zum Ausdruck im Gegensatz zur subjektbezogenen Reflexion, die dieses unmittelbare Erlebnis begrifflich zergliedert und analysiert.“²¹³ Dies steht zwar im deutlichen Kontrast zu Kants Begriff der Anschauung, jedoch scheint Nishidas Bezeichnung der Anschauung synonym zu unserem Blickwinkel auf die Reine Erfahrung zu sein. Die Absprache an die subjektbezogene Reflexion grenzt dabei nicht den Raum der Urteilsallgemeinheit aus, sondern setzt einen anderen Schwerpunkt: „Man sollte nicht davon ausgehen, daß in der Anschauung alles in noematischer Weise eins ist, sondern vielmehr in noetischer Weise das Eine zugleich alles ist, d.h. dort gilt: das Eine ist *zugleich* das Viele.“²¹⁴ Die Anschauung können wir in diesem Sinne als eine Möglichkeit verstehen, mit der die orthafte Dialektik, als Gleichzeitigkeit von Trennung und Verbindung, erfahrbar ist. Nishida veranschlagt die künstlerische Anschauung sehr nah an der Reinen Erfahrung, was ihren synthetischen Charakter angeht, wie wir schon bei den Allgemeinheiten feststellen konnten. Dabei haben wir auf der Ebene der intelligiblen Allgemeinheit festhalten können, das gerade die ästhetische Erfahrung eine Form der konkreten Idee erfahrbar macht, welche noematisch nur noch das Einzelne als fast Erloschenes bestehen lässt und noetisch die Bewegung zur Einheit bis zur Quasi-Identität fortgeschritten ist: „In der künstlerischen Anschauung sind intelligibles Noema und intelligible Noesis im Zustande der Harmonie. Das Noematische erlischt und verschwindet dabei noch nicht völlig in der Noesis.“²¹⁵ Dieses Verhältnis greift er vier Jahre später im Text *Ich und Du* wieder auf: „Die künstlerische Anschauung kann in diesem Sinne als der Gipfel der noematischen Bestimmung des Selbstbewußtsein verstanden werden.[...] Man könnte die künstlerische Anschauung auch folgendermaßen beschreiben: Es handelt sich bei Ihr um eine noematische Bestimmung, bei der die noetische Bestimmung unendlich verkleinert wurde. Die Tatsache, daß ich im Grunde meiner selbst den absolut Anderen sehe, bedeutet, daß der absolut Andere ich selbst bin. Wenn man den Sachverhalt, daß ich den Anderen in mir selbst sehe, als eine noetische Bestimmung versteht, so wird wohl die Tatsache, daß der Andere ich selbst (*jiko*) bin, als die noematische Bestimmung gedacht werden können.“²¹⁶ Nun stellt sich die Frage, warum das Noematische erlischt, und die ästhetische Erfahrung gleichzeitig eine noematische Bestimmung ist? Sollte Nishida hier philosophische Inkonsistenz unterstellt werden, oder handelt es sich um einen Scheinwiderspruch?

Wir wollen für zweiteres Argumentieren. Dieser Scheinwiderspruch entsteht nämlich genau dann, wenn wir die Gegenüberstellung von Noesis und Noema als Voraussetzung und

²¹³Elberfeld 1999, S. 287.

²¹⁴Nishida 1999a, S. 172.

²¹⁵Nishida 1943b, S. 100.

²¹⁶Nishida 1999a, S. 175.

nicht als Ergebnis einer Differenzierung denken. Die Analogie Nishidas mit dem absolut Anderen verdeutlicht das, wenn wir ein wenig genauer hinschauen, recht gut. Wichtig hierbei ist, dass immer beide Bestimmungen gleichzeitig am Grunde wirken/sind, ganz im Sinne der orthaften Dialektik. Nishida geht darauf ein, indem er schreibt, dass „den absolut Anderen sehen“ eben bedeutet, auch „der absolut Andere zu sein“, bevor er diese beiden als unterschiedlichen Bestimmungen auszeichnet. Als alternative Beschreibung, welche er schon in *Über das Gute* angeführt hat, ist Wissen (Noema) und Willen (Noesis) ursprünglich eins: „Als Tatsache der Reinen Erfahrung sind Wille und Wissen noch nicht unterschieden. Beide bezeichnen Prozesse, in denen ein allgemeines Etwas sich systematisch selbst verwirklicht.“²¹⁷ Mit der Bezeichnung des noetischen als Willen können wir die unendlich verkleinerte *noetische Bestimmung* im nächsten Absatz um einiges besser fassen. Was die ästhetische Erfahrung jedoch besonders macht, ist das Verhältnis dieser zwei Bestimmungen zu Gunsten der noematischen Bestimmung: Wenn ich den absolut Anderen, also das Andere bestimmt-bestimmende Einzelne, in der ästhetischen Anschauung *bin*, nennt Nishida dies noematische Bestimmung. Ich *bin* das absolut Andere als noematische Kontinuität, welche wir nachgängig subjektiv Wissen und objektiv Sein nennen; die notwendige Diskontinuität oder die Trennung, ist das darin-Befindliche des absolut Anderen, das Nichts des Inhalts. Die noematische Bestimmung ist dementsprechend das absolut Andere in der kontinuierlich-homogene Einheit des Einzelnen, welches wir auf der Ebene der Urteilsallgemeinheit als undifferenziert Inhalt ausmachen, das ich im Moment der ästhetischen Erfahrung *bin*. Dieses Verhältnis kann nur vor dem Hintergrund der Intersubjektivität in seiner vollen Härte nachvollzogen werden, da die unzugängliche Tiefe eines anderen menschlichen Bewusstseins den undifferenzierten Erfahrungsinhalt einer Erfahrung qualitativ an Unzugänglichkeit übertrifft. Zu dem undifferenzierten Erfahrungsinhalt können wir uns verhalten, wir können nachfragen, schauen, analysieren. Und wenn uns auch dieser Erfahrungsinhalt nicht in seiner Gesamtheit zugänglich ist, so können wir doch ein Verständnis davon entwickeln, das anderen Individuen gegenüber gleichwertig ist. Ästhetik ist hier ein Beispiel, diese Undifferenziertheit zugänglich zu machen. Bei dem Bewusstseinsinhalt des Anderen liegt die Unzugänglichkeit jedoch tiefer, da das andere Einzelne uns nur über die gleiche Bestimmungsebene zugänglich ist. Und selbst wenn wir historische, kulturelle und persönliche Bestimmungen teilen würden, kann das Ich nie den Bewusstseinsinhalt des Du erschließen, wie es das Du selbst kann. Dies ist gemeint, wenn wir von einer qualitativ anderen Unzugänglichkeit der noematischen Trennung sprechen. Wenn wir nun das Noematische als eine Selbstbestimmung des absoluten Nichts verstehen, löst sich auch der Scheinwiderspruch zwischen diesen zwei Seiten: Das intelligibel Noematischen erlischt, wenn wir vom Individuum zur ästhetischen Erfahrung hin denken, und es handelt sich um eine noematische Bestimmung des absolut Anderen, wenn wir von der Reinen Erfahrung her die ästhetische Erfahrung denken.

²¹⁷Nishida 2001, S. 58.

Denn die noematische Bestimmung beschreibt nicht das Auftauchen eines noematischen Inhalts, sondern die Selbstbestimmung der Urteilsallgemeinheit als Raum von einzelnen, abgeschlossenen Dingen. Die noetische Bestimmung ist nun unendlich verkleinert, jedoch können wir auch diese beschreiben und an einer Erfahrung explizieren: Wenn ich den absolut Anderen in mir selbst *sehen* würde, wäre die noetische Kontinuität das, was wir nachgängig subjektiv Wille oder objektiv Wirken nennen, die Diskontinuität das absolut Andere als darin-Befindliches ist ebenso dessen Unhintergebarkeit, dessen Negation, welche wir als undifferenzierten Ursprung und Ziel beschreiben. Dies ist, im Kontrast zur noematischen Bestimmung der ästhetischen Anschauung, weitestgehend in der Bewusstseinsallgemeinheit angesiedelt. Das Vorzeigebeispiel für diese noetische Bestimmung findet sich nicht in der ästhetischen, sondern der religiösen Erfahrung. Hier müssen wir jedoch eine ähnliche Zäsur zu unserer Begrenzung der Allgemeinheiten wagen, welche jedoch nun, da wir so tief zur Reinen Erfahrung vorgedrungen sind, ein wenig mehr Erläuterung bedarf.

Denn Nishidas Konzept der religiösen Erfahrung greift tiefer, als das der ästhetischen Erfahrung, auch wenn wir hier beide als ebenbürtig beschreiben wollen. Die Gegenüberstellung welche wir hier vollziehen, muss daher entweder als vergleichender Verweis auf eine tiefere Struktur, oder als Interpretation für unsere strukturelle Integrität verstanden werden.²¹⁸ An drei kurzen Zitaten aus *Ortlogik und religiöse Weltanschauung* können wir diese Zäsur jedoch legitimieren, da die religiöse Erfahrung unserer Beschreibung der noetischen Bestimmung sehr nahe kommt. Im ersten Auszug stärkt Nishida die individuelle religiöse Verortung als äußere Grenze, zwar nicht des kulturellen und historischen Bestimmungsebene, sondern des absoluten Einen. Der absolute Wille als Teilbereich des absolut Einen wollen wir im Sinne unserer noetischen Bestimmung des absolut Anderen im Willen verstehen: „Wir selbst entstehen durch die absolut negierende Selbstvermittlung Gottes, d.h. als äußere Grenze der individuellen vielfältig Selbstnegation des absoluten Einen. Als Selbstreflexionspunkt des absolut Einen sind wir selbst Abbild Gottes und auch absoluter Wille.“²¹⁹ Der zweite Textauszug verdeutlicht das gegenüberliegende Verhältnis von Kunst und Religion in der Anschauung, welche hier zwar keine Einschätzung der Tiefe der jeweiligen Anschauung beschreibt, jedoch die gegensätzliche Bewegung in noetischer und noematischer Bestimmung untermauert: „So etwas wie eine künstlerische Religion kann es eigentlich nicht geben. Einige werden Kunst und Religion anhand des Wortes Anschauung vermischen und gleichsetzen. Sie besitzen jedoch vielmehr entgegengesetzte Richtungen.“²²⁰ Der letzte Auszug verweist uns auf einen terminologischen Wechsel,

²¹⁸Diese Aussage bestimmt Nishidas gesamtes schaffen, in der isolierten Betrachtung von *Ich und Du* ist keine so starke Unterscheidung zwischen noematischer und noetischer Bestimmung auszumachen. Beispielsweise wird die wahre Anschauung als Gleichzeitigkeit beider Bestimmungen genannt: „Bei dem Sachverhalt: im Grunde meiner selbst (*jiko*) den Anderen sehen, wobei dieser Andere ich selbst bin, handelt es sich um die wahre Anschauung.“ in Nishida 1999a, S. 176.

²¹⁹Nishida 1999b, S. 245.

²²⁰Ebd., S. 253.

der Nishidas neuen terminologischen Schwerpunkt in seinen späteren Werken verdeutlicht. Anstatt der diskontinuierlichen Kontinuität, ist der Begriff der absolut widersprüchlichen Selbstidentität leitend in seinen Texten.²²¹ Dies nimmt den Schwerpunkt von der Gleichzeitigkeit der dialektischen Bewegung und setzt das Orthafte prominenter an: „Wir selbst stehen in der Spitze des individuellen Willens dem Absoluten gegenüber. Auch Gott tritt unserem Ich mit absolutem Willen gegenüber (daher ist die Beziehung durchaus eine Widersprüchliche).“²²² Die gleichwertige Interpretation von sakraler und ästhetischer Erfahrung kann damit zwar nicht in Nishidas Werk bestimmt werden, jedoch haben wir hier einige Anhaltspunkte, welche die Gegenüberstellung als unsere eigene philosophische Interpretation bestärken. In einer interkulturell-hermeneutischen philosophischen Arbeit wäre dies sicherlich unmöglich, doch da wir uns an einer problemorientierte Arbeit zum Selbstverlust der ästhetischen Erfahrung versuchen, können wir dies methodisch legitimieren. Inhaltlich können wir die Tradition der Aufklärung, welche die mitteleuropäische Philosophie so stark prägt, für die Kritik an einer Sonderrolle der sakralen Erfahrung ausweisen. Die Nachvollziehbarkeit intensiver sakraler Erfahrungen, welche die Tiefe von Nishidas Ausführungen erreichen, nimmt wohl in unserer modernen Gesellschaft ebenso ab. Ein weiterer Punkt für die Gleichwertigkeit ist, dass die Gegenüberstellung von Willen und Wissen die beiden philosophischen Stoßrichtungen der Ethik und Erkenntnistheorie von der Reinen Erfahrung her denken lassen. Sich hier eine implizite Hierarchisierung zu erlauben liegt außerhalb unseres philosophischen Selbstverständnisses. Doch selbst mit oder ohne diese Gleichsetzung von religiöser und ästhetischer Erfahrung bleibt unser eigentliches Problem des Selbstverlustes, wenn wir diese isoliert betrachten, unberührt. Nichts desto trotz ist eine Einbettung in unseren größeren Phänomenbestand notwendig, wozu auch die sakrale Erfahrung gehört. Gerade bei der zwar häufiger werdenden, doch immer noch seltenen Aufnahme von Nishidas Gedanken in der westlichen Philosophie sollte die eigene Interpretationsleistung ausgewiesen und zu einer texttreuen Lesart kontrastiert werden. Das Interpretieren auszuweisen, welches über das lesende Interpretieren hinausgeht, verhindert gerade bei unbekannten Textstoff zukünftige Missverständnisse. Welche Folge hat nun diese noematische Bestimmung für die ästhetische Erfahrung, welche wir gegenüberliegend zur sakralen angesetzt haben? Wir haben bis jetzt den Erfahrungsinhalt nur als undifferenziert begreifen können, wenn wir jedoch die ästhetische Anschauung im Sinne einer noematischen Bestimmung verstehen, können wir dies präzisieren: „Daher können im Standpunkt der künstlerischen Anschauung sowohl die Farbe als auch die Linie unendliche Tiefe besitzen, wobei die Farbe als die Verschmelzung (*yūgo*) der unendlichen Farbe und die Linie als Verschmelzung der unbegrenzten Linie verstanden werden können. Bei den Tiefen ohne Tiefen und den Formen ohne Formen handelt es sich um die künstle-

²²¹Für eine ausführliche Herleitung des Terminus der absolut widersprüchlichen Selbstidentität bietet sich der gleichnamige Text von Rolf Elberfeld an; Elberfeld 2014.

²²²Nishida 1999b, S. 266.

rische Anschauung. Der Prozeß der Anschauung als diskontinuierliche Kontinuität, in der die Gegenwart die Gegenwart unendlich fortbestimmt, von Punkt zu Punkt übergehend, die Zeit umfasst, kann auf einer Ebene als unsere Gestaltungsebene verstanden werden.“²²³ An dieser Stelle lässt sich rückführend die ästhetische Reflexion Andrea Kerns in ihren Beobachtungen legitimieren. Zwar macht Nishida hier keine syntaktische Ambiguität aus, jedoch sind maßgebliche Punkte identisch. Die Möglichkeit einer endlosen Bestimmung, welcher ein gestalterisches oder schöpferisches Moment der ästhetischen Erfahrung in der Interpretation des Gesehenen zur Grunde liegt, ist bei beiden nahezu identisch. Dies ist, bei unser doch recht harschen Kritik, welche wir mittels Nishida an Andrea Kern geübt haben, doch eher verwunderlich, unterstreicht aber den prozessualen Charakter unserer Arbeit und die Qualität der Gedanken Kerns. Dazu kommt eine weitere Grundlage der kantischen Ästhetik, welche mit der Grundlegung in der intersubjektiven ästhetischen Erfahrung nachgängig legitimiert werden kann: „Auch in der künstlerischen Anschauung handelt es sich bei dem uns Gegenüberstehenden nicht einfach um Dinge im äußerlichen Sinn, sondern vielmehr müssen sich [auch die Dinge] selber ausdrücken. [...] Auch im Grunde eines künstlerischen Schöpfungsaktes muß das Einander-Antworten von Personen (*jinkaku to jinkaku to no ōtō*) vorliegen.“²²⁴ Wir hatten in der Unterscheidung von Naturschönem und Kunstschönem mit Kant den Zweck der *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* als Regel bestimmt, welche von der Natur vorgegeben wird. Wenn wir hier den absolut Anderen als Moment der diskontinuierlichen Kontinuität als grundlegende Struktur ernst nehmen, lässt sich die Regel, die durch die Natur den Künstler*innen vorgegeben ist, in der noematischen Bestimmung des absolut Anderen bestimmen. Und auch ein Brückenschlag von *der Regel der Natur* eines Genies und den gleichen *gemeinsamen Vermögensapparat* lässt sich mit Nishida an dieser Stelle versöhnlich durchführen. Letzterer ist neben der Absprache an die Neigung die Grundlage Kants, den erfahrbaren Allgemeinheitsanspruch zu begründen. Im Moment der ästhetischen Anschauung ist noch nicht zwischen äußerer Natur und eigenem inneren Vermögen getrennt worden, daher fallen beide Beschreibungen Kants in die Struktur des absolut Anderen, welcher am Grunde unserer Erfahrung diese ermöglicht. So ist der Selbstverlust - und das ist für uns maßgeblich in dieser Arbeit - eine begleitende Phänomenfacette und nicht eigentlicher Grund des Allgemeinheitsanspruches. Der absolut Andere, der unseren Erfahrungsraum bis hin zur Selbstkonstitution begründet, muss jedem Menschen mit Selbstbewusstsein zugesprochen werden. Denn nur in der gegenseitigen Anerkennung von intersubjektiver Interaktion kann sich das Selbstbewusstsein ausbilden, und für diese Anerkennung ist der absolut Andere am Grunde der Erfahrung konstitutiv: „Ich und Du sind füreinander absolut Andere. Es gibt kein Allgemeines, das Mich und Dich in sich subsumiert. Allein indem ich dich anerkenne, bin

²²³Nishida 1999a, S. 177.

²²⁴Ebd., S. 180.

Ich Ich, und indem Du Mich anerkennst, bist Du Du; [...]“²²⁵ Der Allgemeinheitsanspruch ist dementsprechend gerechtfertigt, da wir jedem Individuum mit Selbstbewusstsein den absolut Anderen am Grunde seiner ästhetischen Anschauung unterstellen können, bevor sich das spezifische Selbst von der Erfahrung überhaupt erst differenzieren kann.

Die Grundlage der ästhetischen Erfahrung in unserer intersubjektiven Verortung, welche es uns ermöglicht hat, den Allgemeinheitsanspruch Kants in einer neuen Weise positiv zu bestimmen, lässt uns nun abschließend unsere Intuition bestätigen, dass konkrete intersubjektive Phänomene gerechtfertigt zum ästhetischen Phänomenbestand gezählt werden können. Sei es der ästhetische Selbstverlust im gemeinsamen lustvoll-ekstatischem Tanz, bei einer intensiven sexuellen Erfahrung oder bei dem unergründlichen Blick, welchen wir schon *zum ästhetischen Ding* besprochen haben. Die Beschreibung Nishidas der noematischen Bestimmung erfasst diesen besonderen phänomenalen Bestand erschreckend passgenau. Auch wenn eine allzu poetischen Interpretation sicher nicht der strukturellen Tiefe der ästhetischen Anschauung gerecht wird, zeigt sie gut die Auszeichnung der ästhetischen Qualität, welche wir in besonderen Momenten einem Blick zusprechen können. In dem Moment, in dem unser und ein anderer Blicke aufeinander treffen, und wir uns in dem schwarz der Iris verlieren, sehen wir den absolut Anderen an unserem Grunde, der wir sind. Tanz und Sex können hier als ästhetische Erfahrungen sehr leicht mit ihrem leiblichen Zugang zum absolut Anderen beschrieben werden. Und selbst der Romancharakter erfüllt diese Rolle. Doch hier müssen wir uns - nicht über das Ziel hinausschießend - vor einem qualitativem Vergleich zu anderen individuellen ästhetischen Erfahrungen bewahren. Denn damit würden wir unsere Grundlegung in der Erfahrung nicht mehr gerecht werden, und eine Voraussetzung in dem Inhalt oder gar in der stofflichen Materie unterstellen. Unsere Erfahrungsästhetik hat zwar ihre Tiefe nur aufgrund unserer intersubjektiven Verortung erreichen können, das lässt aber noch keine generalisierte Aussage über spezifische Phänomene zu. Denn der absolut Andere ist nicht Ergebnis davon, dass uns anderer Individuen umgeben, sondern eigentliche Voraussetzung für die Erfahrung anderer Individuen und auch Voraussetzung für die ästhetische Anschauung. So liegt diese Struktur noch tiefer als unsere Erkenntnisse, welche wir im Rahmen der drei Allgemeinheiten ausfindig machen konnten. Die diskontinuierliche Kontinuität ermöglicht die unmittelbare Gleichzeitigkeit der intelligiblen Allgemeinheit; diese hat sowohl das undifferenzierte Einzelne des Erfahrungsinhaltes aus der Urteilsallgemeinheit und die Einheitskraft der Bewusstseinsallgemeinheit vereinen können. Am Grunde dieser individuellen Analyse liegt dementsprechend unser intersubjektive Bestimmung der ästhetischen Erfahrung, mit welcher wir diese Arbeit abgeschlossen haben. So konnten wir mit der ästhetischen Anschauung als *noematische Bestimmung* unsere drei Momente des Selbstverlustes des ästhetischen Ich sogar noch vertiefen. Das Undifferenzierte im Urteil ist Ausdruck der Trennung von der ästhetischen Erfahrung, des dialektischen Anderen am Grunde der Anschauung. Die Ein-

²²⁵Nishida 1999a, S. 170.

heitsfunktion des Bewusstseins ist Ausdruck der Verbindung zur ästhetischen Erfahrung, Kontinuität die in Identität mit der Anschauung mündet. Das intelligible Unmittelbare ist Ausdruck der Gleichzeitigkeit - oder heideggersch Gleichursprünglichkeit - von Verbindung und Trennung, diskontinuierliche Kontinuität, widersprüchliche Selbstidentität. Damit haben wir nicht nur die Beobachtungen aus Kants Reflexionsästhetik bestätigt und einige der strukturellen Probleme überwunden, sondern durch die Tiefenschicht der Erfahrungsästhetik auch mögliche Anknüpfungspunkte zu anderen Konzepten der Ästhetik geschaffen. Die Einschätzung Hegels zur Reflexionsästhetik, welche wir nun schon mehrfach angeführt haben, kann in unserem Sinne wohlwollend mit Nishidas Grund der Erfahrung in Analogie gesetzt werden: „Diese Trennung findet sich im Schönen aufgehoben, indem sich Allgemeines und Besonderes, Zweck und Mittel, Begriff und Gegenstand vollkommen durchdringen.“²²⁶

5 Kartographie des Selbstverlustes am Schönen

Wir haben uns zu Beginn unseres Weges drei Aufgaben gestellt, welche diese Arbeit in Angriff nehmen sollte. Die Erste und Titelgebende bestand darin, das Moment des Selbstverlustes der ästhetischen Erfahrung zu begründen, welches als inhaltliches Leitmotiv alle unsere Argumente begleitet hat. Die zweite Aufgabe bestand in einer kritischen Überprüfung der Reflexionsästhetik, welche wir hier exemplarisch an Kants *Kritik der Urteilskraft* durchgeführt haben, mit einer hermeneutischen Erweiterung durch Andrea Kern. Die Reflexionsästhetik ist zum einen unser philosophisches Fundament, welches uns als prominente Ausformulierung eines westlichen Kunstverständnisses aus unserem alltäglichen Umgang mit der ästhetischen Erfahrung abgeholt hat. In seinen strukturellen und methodischen Grenzen - besonders im Bezug auf den Selbstverlust - hat es uns jedoch ebenso auf eine notwendige Erweiterung oder Vertiefung verwiesen, welche uns zur interkulturellen Öffnung der ästhetischen Erfahrung bewegte. Das prozessuale Element dieser Arbeit bestand in einer Annäherung an die Philosophie der Kyoto-Schule, welche wir mit deren philosophischem Vater Kitaro Nishida in ihrem Ursprung angegangen sind. Ein wichtiges Ergebnis dieses Unterfangens war eine positive Begründung des Selbstverlustes, sowie des Allgemeinheitsanspruches und der erfahrbaren Lust, welche in die skizzenhaften Beschreibung einer *Erfahrungsästhetik nach Kitaro Nishida* mündete. Den Verlauf dieser drei Aufgaben wollen wir nun abschließend noch einmal kurz nachzeichnen, um die philosophischen Kreuzungen und Brückenschläge unseres Weges abschließend zu kartographieren.

Unserer Bestimmung des Selbstverlustes ging der Verlust des schönen Dinges voraus. Da der eigentliche Selbstverlust innerhalb der Reflexionsästhetik - Aufgrund der cartesianischen Bewusstseinsprämisse - nicht thematisiert wird, musste das schöne Ding als Zugang

²²⁶Marquard 1962a, S. 88.

zu Kants theoretischen Überlegungen den Selbstverlust vorbereiten. Unser alternativer evolutionstheoretischer Konstitutionsvorschlag für das Bewusstsein ließ daraufhin erahnen, vor welchem Horizont wir das Fehlen des Selbst mit dem Theorie-internen Problemen der Reflexionsästhetik verknüpft haben. Der strukturelle Übergang zu unserem Vorschlag einer Erfahrungsästhetik nach Kitaro Nishida, an deren Fokuspunkt wir den Selbstverlust verorteten, ist dabei in zwei Schritten vollzogen worden. Husserls Beschreibung von Noesis und Noema vollbrachte die Vorarbeit, der wichtigere Paradigmenwechsel wird aber erst durch die Gegenüberstellung von der Zeitlichkeit des reflexiven Daseins und der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins erbracht, welcher uns von Martin Heidegger zur Verfügung gestellt wurde. So ist es uns möglich gewesen, den Selbstverlust vor dem Hintergrund unserer drei ausgearbeiteten Allgemeinheiten zu bestimmen. Das Undifferenzierte der Urteilsallgemeinheit, die Einheitsfunktion der Bewusstseinsallgemeinheit und die Unmittelbarkeit der intelligiblen Allgemeinheit konnten zum Abschluss durch eine intersubjektive Öffnung des ästhetischen Phänomens noch um einen weiteren Schritt vertieft werden. Die diskontinuierliche Kontinuität unserer Erfahrung, welche durch die Struktur des absolut Anderen fundamental für die Konstitution des Bewusstseins ist, hat den Selbstverlust an der intelligiblen Gleichzeitigkeit von noematischer Verbindung und noetischer Trennung aufscheinen lassen. Damit ist der Selbstverlust nicht nur eine Facette des ästhetischen Phänomens und ein produktives Argument gegen die Reflexionsästhetik, sondern bietet sich auch als ein vergleichsweise niederschwelliger Einstieg in die japanische Philosophie der Moderne an.

Die Reflexionsästhetik Kants hat, mit ihrem starken Bezug zur Erkenntnistheorie, eine ungebrochene Qualität in der Auseinandersetzung mit ästhetischen Phänomenen. Aus den strukturinhärenten Schwierigkeiten - neben dem Selbstverlust haben wir hier der Lust und dem Allgemeinheitsanspruch hauptsächlich besprochen - ergeben sich über die Kritik hinaus reichhaltige zukünftige Forschungsfragen. Mit unserem phänomenologisch motivierten Einstieg zur Dingkonstitution wurden wir auf das Bewusstsein und den Vermögensapparat des ästhetischen Ich verwiesen. Die Problematisierung der *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*, die Ambiguitätsanalysen sowie die noematische Verschiebungen des Geschmacksurteils sind dabei Symptome für die problematische Prämisse eines abstrakten Selbst, dessen einziges Vermögen in der - begrifflich orientierten - Reflexion konzentriert ist. Mit unserer hermeneutischen Erweiterung durch Andrea Kern haben wir eine zeitgemäße Erweiterung bis hin zur *ästhetischen Reflexion* gefunden, welche jedoch letztendlich an unserem phänomenalen Bestand scheiterte. Dass wir uns bis zum Schluss - und trotz dieser Schwierigkeiten - immer wieder in der Situation fanden, auf Erkenntnisse dieser Vorarbeit zurückzugreifen und Beschreibungen zu revalidieren, zeigt uns nicht nur die Grenzen der Reflexionsästhetik auf, sondern auch den Erklärungsreichtum, welchen diese bietet. Unsere japanischen *Vertiefung* wäre ohne die Vorarbeit in der Auseinandersetzung mit der Kontemplation, dem Geschmacksurteils und dem Spiel der Erkenntniskräfte zwischen Urteilsallgemeinheit

und Bewusstseinsallgemeinheit nicht möglich gewesen.

Die interkulturelle Dimension dieser Arbeit bestand, im Kontrast zu vielen Texten des Themenfeldes, nicht im kulturübergreifenden Verständnis und in der Thematisierung des Verhältnisses unterschiedlicher Theorieapparate. Wir haben demgegenüber versucht, die philosophischen Schriften Kitaro Nishidas ausschließlich methodisch einzubinden, ohne die Hervorbringung und deren kulturellen Quellen näher zu bestimmen. Dies kann als ein naiver Umgang beschrieben werden, welcher sich besonders in unserer Zäsur der religiösen Erfahrung ausdrückt - die unbestritten ein Schlüsselstein der Philosophie Nishidas darstellt. Der Vorteil unserer Herangehensweise ist jedoch nicht zu unterschätzen. Interkulturelles philosophisches Arbeiten wird so notwendig prozessual, die Brückenschläge werden nicht vor abgeschlossenen kulturellen Horizont bestimmt, sondern ergeben sich aus problemorientierten Übergängen philosophischer Theorien. So ist nicht ein Nachvollziehen buddhistischer Praktiken oder historischer und gesellschaftlicher Voraussetzungen nötig, alternativ dazu konnten wir vertraute Weltzugänge Schritt für Schritt strukturell erweitern und unterschiedlich bespielen, um einen alternativen Zugang zur Philosophie Nishidas zu ermöglichen. Kant ist hier prototypisch für den naturwissenschaftlichen Impetus der modernen westlichen Welt, welcher sowohl phänomenologisch, aber auch mit unseren evolutionstheoretischen Exkurs in die Kognitionswissenschaften überstiegen wurde. Auch hier bleiben harte Schnitte sicher nicht aus, die diskontinuierliche Kontinuität mit ihrem logischen Boden einer orthaften Dialektik konnte hier mehr mit Arbeitsmaterial als mit struktureller Analogie zugänglich gemacht werden. Nichts desto trotz ergibt sich aus unserem Fokus auf das philosophische Problems des ästhetischen Selbstverlustes eine konsistente Argumentationsfolge. Unser Versuch, mit all seinen Schwierigkeiten und Vorteilen, stellt auch einen Ausblick und sicherlich noch unzureichenden Vorgriff auf ein interkulturelles Arbeiten da, in welchem viele grundlegende Verhältnisse zwischen divergenten kultureller Horizonte geklärt sind. Ähnliche Tendenzen finden sich neben der Ästhetik auch in vielen anderen Feldern der Philosophie, sei es in der Logik oder der Bewusstseinsforschung, sei es bei ethischen oder sozialphilosophischen Problemstellungen. Wie so häufig in der Philosophie zeichnet sich kein wirklicher Königsweg ab, dass eine interkulturelle Öffnung in unserer fortschreitend global verwobenen Welt jedoch immer nötiger und möglicher wird, steht außer Frage.

Dabei markierte ein Plädoyer zur Öffnung des Ästhetischen unseren Anfang. Damit haben wir nicht nur die schönen Dinge in der Welt - im Rückgriff - vermehren wollen, sondern etwas allgemeiner den Erfahrungsraum des Ästhetischen an unseren phänomenalen Bestand angepasst. Nun wollen wir zum Ende unserer Überlegungen einen impliziten Gedanken noch einmal den nötigen Raum geben. Denn nicht nur ein Plädoyer für die Öffnung des Ästhetischen ist notwendig, sondern für die Öffnung der philosophischen Ästhetik. Unsere Kritik an der Reflexionsästhetik thematisiert ein Problem der Ästhetik als philosophische Disziplin, welche nicht nur Kant und Kern trifft. Auch in zeitgenössischen

Texten wird die Ästhetik nicht selten als Subdisziplin der Erkenntnistheorie behandelt. Und dies mit einer Selbstverständlichkeit, die nicht einmal einer Benennung wert ist. Mit unserer „japanischen“ Öffnung der Ästhetik sollte jedoch abseits der besprochenen Theorien eines deutlich geworden sein: Ästhetik ist philosophisch ein Disziplin-übergreifendes Unterfangen. Wir können die ästhetische Erfahrung nur unter Bezugnahme aller uns zur Verfügung stehenden Mittel beschreiben. Dabei sind die sozialphilosophischen Facetten noch die offensichtlichsten, aber auch Fragen der Ontologie, Anthropologie bis hin zur Religionsphilosophie können bei der Bestimmung der ästhetischen Erfahrung nicht ausgespart werden. Wir haben uns hier mit unserem inhaltlichen Fokuspunkt des Selbstverlustes an einer Kontextualisierung der Ästhetik mit der Bewusstseinskonstitution gewagt. Und nur diesem Umweg ist es zu verdanken, das wir uns - zumindest Streckenweise - wie von selbst in einer innerphilosophischen Interdisziplinarität wiedergefunden haben. Doch selbst mit all den damit einhergehenden Schwierigkeiten der philosophischen Arbeit, von der Konsistenz des Gedankens über die Vermittlung der Theorien bis hin zu dem breiten philosophischen Hintergrund, der vorausgesetzt werden muss, kann kaum über die Notwendigkeit dieser Öffnung hinweggetäuscht werden. Wenn es uns ernst ist um das ästhetische Phänomen, dann müssen wir all unser reflexives Vermögen aufbringen, eben dieses Vermögen nicht zum Fundament der schönen Dinge zu machen. Die interkulturelle Philosophie gibt uns hier reichhaltig Werkzeuge an die Hand, um die Grenzen des cartesianischen Bewusstseins, des Seinszwanges sowie der kausallogischen Methode aufzubrechen. Schon die ersten beiden Sätze Nishidas Erstlingswerkes geben uns einen Vorgeschmack auf den weiteren Reichtum, dessen wir uns hier bedienen durften:

„*Erfahren* bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet.“²²⁷

²²⁷Nishida 2001, S. 29.

6 Anhang

6.1 Abstract

Der Selbstverlust, als Facette der ästhetischen Erfahrung, ist philosophisch selten thematisiert. Der Grund dafür – und die These dieser Arbeit – ist die westliche Prämisse des cartesianischen Egos, welches das erfahrende Subjekt auf seine abstrakte Reflexionsleistung hin reduziert. In der Arbeit wird Kants Ästhetik aus der *Kritik der Urteilkraft* einer phänomenologischen Überprüfung unterzogen, mit einem besonderen Augenmerk auf die Problemstellen der *Quelle der Lust* und des *Allgemeinheitsanspruches* neben dem Selbstverlust. Mit einer interkulturellen Öffnung zur Philosophie Kitaro Nishidas ist dem Selbstverlust ein neuer theoretischer Boden gegeben. Über Husserls Bestimmung von Noesis und Noema und Heideggers Zeitanalysen geht damit auch eine problemorientierte Einführung in die moderne japanische Philosophie einher. In diesem Zuge wird nicht nur die Reflexionsästhetik kritisiert, sondern es werden mit der neuen Grundlage einer *Erfahrungsästhetik* nach Kitaro Nishida viele Erkenntnisse und Beobachtungen revalidiert. Ein breit aufgestellter ästhetischer Phänomenbestand bis hin zu Sex und Nahrungsaufnahme und ein weites Verständnis des philosophischen Werkzeugs der Ästhetik, von der biologischen Evolutionstheorie über sozialphilosophischen Beobachtungen bis hin in zur ontologischen Grundlegung, prägt diese Arbeit. So ist ein alternativer Zugang zum ästhetischen Phänomen aufgezeigt, welcher die erkenntnistheoretische Ästhetik produktiv erweitert.

6.2 Literaturverzeichnis

Literatur

- Bauer, Matthias u. a. (2010). „Dimensionen der Ambiguität“. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaften und Linguistik: LiLi*. 40. Jahrgang, 158, S. 7 –75.
- Bohrer, Karl Heinz (198i). *Plötzlichkeit : zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierr (2016). *Die feinen Unterschiede - Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, Pierre (1983). *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital; in Reinhard Kreckel (Hg.), »Soziale Ungleichheiten« (Soziale Welt Sonderband 2)*. Göttingen: O. Schwarz und Company.
- Elberfeld, Rolf (1999). *Logik des Ortes - Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Elberfeld, Rolf (2014). *»Absolut widersprüchliche Selbstidentität«. Zur Genese der Logischen Grundformel Nishidas von 1911 bis 1937; in Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Verlag Karl Albert.
- Feenberg, Andrew (1995). *The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida; in Rude Awakenings : Zen, the Kyoto school, & the question of nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1965). *Wahrheit und Methode - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1907). *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürschens Buchhandlung.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik I; in Werke: [in 20 Bänden] / Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, Martin (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen; Zuerst erschienen als Sonderdruck aus »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« Band VIII herausgegeben von Edmund Husserl.
- Husserl, Edmund (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie : Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle a.d.S.: Verlag von Max Niemeyer.
- Inoue, Katsuhito (2014). *Die Eigenständigkeit der Philosophie Nishidas aus ostasiatischer Perspektive; in Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Verlag Karl Albert.
- Itzutsu, Toshihiko (1984). *Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen Buddhismus; in Japanische Beiträge zur Phänomenologie*. Freiburg/München: Verlag Karl Albert.

- Kant, Immanuel (2009). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Kant, Immanuel (2011). *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Kern, Andrea (2000). *Schöne Lust - Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Keta, Masako (2014). *Nishidas »reine Erfahrung« und die Wahrheit; in Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Verlag Karl Albert.
- Marquard, Odo (1962a). „Kant und die Wende zum Ästhetischen“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* B. 16. H. 2 (Apr. - Jun., 1962), S. 231 –243.
- Marquard, Odo (1962b). „Kant und die Wende zum Ästhetischen (Fortsetzung und Schluß)“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* B. 16. H. 3 (Jul. - Sep., 1962), S. 363 –374.
- Marquard, Odo (2003a). *Kompensation - Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse; in Aesthetica und Anaesthetica - Philosophische Überlegungen*. München: Willhelm Fink Verlag.
- Marquard, Odo (2003b). *Kunst als Kompensation ihres Endes; in Aesthetica und Anaesthetica - Philosophische Überlegungen*. München: Willhelm Fink Verlag.
- Marquard, Odo (2009a). *Der Philosoph als Schriftsteller; in Philosophie des Stattdessen*. Ditzingen: Reclam.
- Marquard, Odo (2009b). *Homo compensator - Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs; in Philosophie des Stattdessen*. Ditzingen: Reclam.
- Matsumaro, Hisao (2014). *Nishidas Philosophie und Dialektik; in Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Verlag Karl Albert.
- Nishida, Kitaro (1943a). *Die Einheit der Gegensätze, in Die intelligible Welt : Drei philosophische Abhandlungen*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Nishida, Kitaro (1943b). *Die intelligible Welt, in Die intelligible Welt : Drei philosophische Abhandlungen*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Nishida, Kitaro (1999a). *Ich und Du; in Logik des Ortes - Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Nishida, Kitaro (1999b). *Ortlogik und religiöse Weltanschauung; in Logik des Ortes - Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Nishida, Kitaro (2001). *Über das Gute - Eine Philosophie der reinen Erfahrung - Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Okada, Katsuaki (2014). *Die Logik des Ausdrucks bei Nishida; in Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Verlag Karl Albert.
- Panofsky, Erwin (1986). *Original und Faksimilereproduktion; in der Kreis. Zeitschrift für künstlerische Kultur , abgedruckt in IDEA – Jahrbuch der Hamburger Kunstthale V/1986*. Hamburg Altona: Prestel Verlag.

- Parker, Ken W. (2003). „Sign Consumption in the 19th-Century Department Store - An Examination of Visual Merchandising in the Grand Emporiums (1846-1900)“. In: *Journal of Sociology* 39 (4 Dez. 2003). URL: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0004869003394003> (besucht am 15.06.2017).
- Sartre, Jean-Paul (1978). *Kritik der dialektischen Vernunft*. Stuttgart: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (1993). *Das Sein und das Nichts - Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Sauerlandt, Max (1930). *Original und Faksimilereproduktion; der Kreis. Zeitschrift für künstlerische Kultur; abgedruckt in Das Sofabild oder die Verwirrung der Kunstbegriffe/Original und Faksimilereproduktion/Die deutschen Museen und die Gegenwartskunst/Drei Betrachtungen zur Stellung der Kunst in unserer Zeit*. Hamburg: Martin Riegel Verlag.
- Seel, Martin (1985). *Die Kunst der Entzweiung - Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stenger, Georg (2006). *Philosophie der Interkulturalität - Erfahrung und Welten, Eine Phänomenologische Studie*. Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Stenger, Georg (2013). „Selbst“ als Grundwort im Spannungsfeld zwischen Heideggers und ostasiatischem Denken; in *Heidegger und das ostasiatische Denken, Heidegger-Jahrbuch Bd. 7*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Stenger, Georg (2016). *Ort/e - Ortung - Orientierung – Einleitende Bemerkungen; in Orte des Denkens - Places of Thinking*. Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Taguchi, Shigeru (2006). *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer Verlag.
- Tani, Toru (2011). *Das Ich, der Andere und die Urtatsache; in Aufnahme und Antwort, Phänomenologie in Japan I*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Todoroki, Takao (2014). *Nishidas Philosophie des Staates; in Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Verlag Karl Albert.
- Ueda, Shizuteru (2011). *Wer und was bin ich? - Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Albert.
- Welsch, Wolfgang (2010). *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart: Reclam.
- Welsch, Wolfgang (2012). *Der animalische Ursprung der Ästhetik, in Blickwechsel - Neue Wege der Ästhetik*. Stuttgart: Reclam.

6.3 Abbildungsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis

1	Afghan girl National Geographic cover June 1985 (Quelle: https://en.wikipedia.org/wiki/Afghan_Girl#/media/File:Afghan_girl_National_Geographic_cover_June_1985.png)	27
2	Evolutionäre Bewusstseinskonstitution im Verhältnis zum Vermögensapparat (Quelle: Eigene Darstellung)	41
3	Analytisch-ästhetische Erfahrung (Quelle: Eigene Darstellung)	63
4	Die gegenseitigen Projektionen der Allgemeinheiten (Quelle: Eigene Darstellung)	87
5	Synthetisch-ästhetische Erfahrung (Quelle: Eigene Darstellung)	90