

Aisthetik und Ästhetik – Wirklichkeitserfahrung im Kunstwerk

Saskia Wendel

„Wir befinden uns in einer Phase der Erschlaffung, ich spreche von Tendenzen der Zeit. [...] Eklektizismus ist der Nullpunkt zeitgenössischer Bildung. Man hört Reggae, schaut Western an, isst mittags bei McDonald und kostet zu Abend die heimische Küche, trägt französisches Parfum aus Tokyo, kleidet sich nostalgisch in Hong Kong, und als Erkenntnis tritt auf, wonach das Fernsehquiz fragt. [...] Indem Kunst zu Kitsch wird, schmeichelt sie dem Durcheinander, das den ‚Geschmack‘ des Liebhabers beherrscht. Künstler, Galerist, Kritiker und Publikum gefallen sich in schierer Beliebigkeit; es ist die Zeit der Erschlaffung.“¹

Der so spricht, ist keineswegs ein harter Fundamentalist, sondern der 1998 verstorbene französische „Starphilosoph“ der Postmoderne, Jean-François Lyotard. Er warnt vor einem Ästhetizismus kriterienloser Beliebigkeit, vor dem „heute Dies und morgen Das“ der Fun- und Lifestyle-Gesellschaft. Lyotard war jedoch trotz seiner Ästhetizismus-Kritik ein Philosoph, der die Ästhetik zu einer philosophischen Leitdisziplin erhoben hatte und zwischen Ästhetik und Ästhetizismus wohl zu unterscheiden wusste.

Dass Ästhetik als philosophische Leitdisziplin gelten kann, das möchte ich hier an einem Beispiel erläutern, und zwar am Beispiel der Bedeutung des Ästhetischen für die Wirklichkeitserfahrung und damit – philosophisch ausgedrückt – anhand der Relevanz des Ästhe-

¹J. F. Lyotard: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion.*, (Weinheim, 1988), 193 und 197f.

tischen für unsere Erkenntnis. Denn Wirklichkeitserfahrung hat ganz eindeutig mit Erkenntnis zu tun, nämlich der Erkenntnis dessen, dem wir Realität beimessen. Dabei ist „Erfahrung“ eine besondere Form von Erkenntnis. Ich werde in einem ersten Schritt zunächst einmal kurz darstellen, was näherhin unter Ästhetik zu verstehen ist. In einem zweiten Schritt möchte ich auf die erkenntnistheoretische Dimension der Ästhetik und damit auch auf die Bedeutung des Ästhetischen für die Wirklichkeitserfahrung zu sprechen kommen, um dann in einem dritten Schritt auf die Verknüpfung von Wirklichkeitserfahrung und Kunst einzugehen.

Ich komme zu meinem ersten Schritt unter dem Titel

Von der aisthesis zu Ästhetik oder: Wozu ist „Ästhetik“ gut?

Ästhetik leitet sich von dem griechischen Wort *aisthesis* ab, das soviel heißt wie sinnliche Wahrnehmung bzw. sinnliche Erfahrung. Das bedeutet: Der Ästhetik als einer philosophischen Disziplin geht es zunächst einmal um die Reflexion der *aisthesis*, sie versucht dem auf die Spur zu kommen, was unter sinnlicher Wahrnehmung verstanden wird und welche Bedeutung der Wahrnehmung für den Erkenntnisprozess zukommt. In dieser Hinsicht besitzt die Ästhetik eine erkenntnistheoretische Dimension, und als solche gehört sie dem Bereich theoretischer Vernunft an. Aus der Reflexion der *aisthesis* entwickelt sich jedoch das, was man dann in einem engeren Sinn unter Ästhetik versteht und womit sie im Alltagsverständnis identifiziert wird: die Reflexion über die *poiesis*. Damit bezeichnet Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* das schöpferische, hervorbringende Tätigsein des Menschen, insbesondere das Kunstschaffen.² Daran schließt sich die Reflexion dessen an, was das künstlerische Schaffen hervorbringt, also die Kunstwerke, seien es Werke der Bildenden Kunst, der Literatur, der Musik. Als Reflexion der *poiesis* und des durch sie Geschaffenen ist die Ästhetik eine Disziplin der praktischen Vernunft. Doch auch als Reflexion der Kunst besitzt sie eine

²Vgl. z. B. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI, 4.

erkenntnistheoretische Relevanz, geht es doch hier vor allem um die Frage nach der Möglichkeit und nach den Kriterien von ästhetischen Urteilen: Was sind die Möglichkeitsbedingungen und die Maßstäbe dafür, ein Kunstwerk als „schön“ oder „hässlich“, „lustvoll“ oder „Unlust bereitend“ zu beurteilen? Welchen Status haben die Prädikationen „schön“ oder „hässlich“? Haben ästhetische Urteile überhaupt kognitiven, das heißt erkenntniserweiternden Charakter, oder sind sie lediglich als bloß subjektive Gefühlsausdrücke zu verstehen, ohne Anspruch auf Erkenntnis? Sind ästhetische Urteile als „Geschmacksurteile“ also bloß subjektiv, oder haben sie Anspruch auf Objektivität und damit auf universale Gültigkeit? Diese Fragen machen deutlich, dass Ästhetik immer etwas mit Erkenntnis zu tun hat, ob im weiten Sinn als Reflexion der Wahrnehmung als besondere Form von Erkenntnis oder ob im engeren Sinn als Reflexion der Kunst und ihrer Werke und vor allem der Beurteilung des Kunst- bzw. Werkschaffens. Als Reflexion der sinnlichen Wahrnehmung hat Ästhetik selbstverständlich immer etwas mit Wirklichkeitserfahrung zu tun; sie reflektiert deren Möglichkeit und deren Grenzen. Damit sind wir nun direkt beim Thema und ich komme daher zu meinem zweiten Schritt:

Schwinde(l)n der Sinne? Wahrnehmung und Konstruktion von Wirklichkeit

Möglicherweise denken Sie gerade: Wieso machen die Philosophinnen und Philosophen eigentlich so viel Aufhebens um die Wahrnehmung? Es ist doch eigentlich ganz einfach und unzweifelhaft: Wir befinden uns hier in einem Raum, ich stehe hier und erzähle Ihnen etwas zur Wahrnehmung. Sie nehmen dies mit Ihren Sinnen auf, das Wahrgenommene gelangt als Erkenntnisbild in Ihren Verstand, der das Ganze abstrahiert und reflektiert. Wenn Sie der Überzeugung sind, dass es sich so verhält mit der Wahrnehmung und dann auch mit dem Erkenntnisprozess, dann stellen Sie sich auf die Seite des Empirismus. Dessen Hauptvertreter David Hume formulierte kurz und bündig: „Auf die [...] Frage: *was ist die Grundlage all*

unserer Denkkakte und Schlüsse [...], kann man mit einem Wort erwidern: **Erfahrung**.³ Erkenntnis hebt mit der sinnlichen Wahrnehmung, der *aisthesis*, an, ihr folgt die Reflexion im Verstand. Der Verstand abstrahiert das Wahrgenommene, dadurch entstehen die Begriffe und Schemata des Verstandes. Erkenntnis verläuft demnach für den Empirismus in Form einer Einbahnstraße, ausgehend von der Wahrnehmung, endend bei den Verstandesbegriffen. Zugleich ist es in dieser Perspektive unzweifelhaft, dass es eine vom Verstand und der Reflexion unabhängige, extramentale Realität der Außenwelt gibt, die sich im Verstand abbildet, durch ihn abstrahiert und so erkannt wird. Die Empiristen folgen dabei einer erkenntnistheoretischen Leitlinie des Aristoteles: Ihm galt der Verstand als *tabula rasa*, als leere Fläche, auf die sich die Wahrnehmungen einschreiben; demgemäß setzt auch für ihn Erkenntnis mit der *aisthesis* ein, der folglich die Schlüsselrolle als Initial des Erkenntnisprozesses zukommt.⁴ Dass Aristoteles allerdings trotz dieser Auffassung vom Verstand als *tabula rasa* im Gegensatz zu Hume alles andere als ein Empirist war, kann ich hier nicht näher erläutern.

Sollten Sie der eben skizzierten Überzeugung sein, so haben sie sicherlich die Plausibilität der Alltagserfahrung auf Ihrer Seite. Es ist aber zu fragen, ob Erkenntnis tatsächlich in Form einer Einbahnstraße funktioniert, ob wir tatsächlich nichts anderes sind als passive Empfängerinnen und Empfänger wahrgenommener Bilder der Welt, sozusagen nichts anderes als – ich sage es einmal überspitzt – passiv-abstrahierende ‚Durchlauferhitzer‘ des durch die *aisthesis* Gegebenen. Und noch eine andere Frage drängt sich bohrend auf: Wer garantiert uns denn, dass die von uns wahrgenommene Wirklichkeit *wirklich* ist? Vielleicht ist die Realität ja ganz anders als von uns wahrgenommen und vermeintlich erkannt? Vielleicht ist das, was wir als wirklich, als real zu erfahren und zu erkennen glauben, bereits von uns als wirklich und real konstruiert? Vielleicht sind wir so gesehen nicht nur Empfängerinnen und Empfänger von wirklich Gegebenen

³D. Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt von Raoul Richter, (Hamburg, 1993), 42.

⁴Aristoteles: *De anima* III 5 430a.

nem, sondern auch Schöpferinnen und Schöpfer, Konstrukteurinnen und Konstrukteure der Wirklichkeit? Oder noch radikaler gefasst: Vielleicht ist ja alles ein großer Irrtum? Vielleicht gibt es gar keine ‚Realität‘? Vielleicht sitzen wir einer alles umfassenden Täuschung auf, der uns entweder ein omnipotenter Lügengeist ausgesetzt hat oder unsere eigene Vernunft? Dann wäre entweder Gott nichts anderes als ein allmächtiger Täuscher oder unsere Vernunft nichts anderes als eine Täuschungsmaschinerie, letztlich ein Vermögen des Irrtums und der Unkenntnis, das uns Erkenntnis vorgaukelt. Und da wir selbst Trägerinnen und Träger dieses Vermögens sind, gaukeln wir uns selbst etwas vor! Damit wären wir zugleich Opfer und Täter unseres eigenen Gaukelspiels und könnten noch nicht einmal etwas dafür, könnten wir doch als ‚Vernunftwesen‘ nicht anders als das Gaukelspiel bis zum bitteren Ende zu spielen! Dann aber gibt es im eigentlichen Sinn keine Wirklichkeit, die die *aisthesis* wahrnehmen könnte, und in letzter Konsequenz gibt es gar keine reine und unverstellte sinnliche Wahrnehmung. Die Sinne schwindeln und schwinden zugleich, und mit ihnen verschwindet die Wirklichkeit!

Den Gedanken des allmächtigen Lügengeistes formulierte René Descartes, allerdings mit dem Ziel, dessen Existenz zu widerlegen und letztlich die Gewissheit der Erkenntnis zu sichern.⁵ Der Gedanke der Selbsttäuschung der Vernunft und der damit verknüpften Preisgabe der Wirklichkeit stammt von Friedrich Nietzsche, der uns allerdings keineswegs aus der grausamen Vorstellung unentrinnbaren Irrtums und bloß perspektivischer, relativer Wahrheit erlöst, sondern uns zwingen will, diese Vorstellung als unwiderruflich zu akzeptieren. Grundlage dieses perspektivischen Wahrheitsverständnisses ist Nietzsches Deutung der sinnlichen Wahrnehmung als Zeichen der Ungewissheit, des Wandelbaren und Grundlosen. Ein ästhetisches Wahrheits- und Erkenntnisverständnis ist folglich nichts anderes als ein perspektivisches Wahrheitsverständnis, und von dort her konzipiert Nietzsche die Ästhetik als Paradigma seines Philosophierens: das Zulassen der Grundlosigkeit des Lebens, der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die Freude am ‚schönen‘ oder ‚hässlichen‘ Schein einer

⁵Vgl. R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia* I, 12.

vermeintlichen Wirklichkeit.⁶

Möglicherweise sind für Sie diese Gedanken bar jeglichen gesunden Menschenverstandes. Aber unsere eigene Erfahrung zwingt uns dazu, diese Fragen nicht von vornherein als Kopfgeburten einiger verstiegener oder überspannter Philosophen abzutun: etwa die Erfahrung, dass wir Träume im Moment des Träumens als unzweifelhaft real empfinden. Oder die Erfahrung optischer Täuschungen und Einbildungen, die Erfahrung von Schmerzen, die keine organische Ursache haben. Dementsprechend gibt es eine Tradition der Erkenntnistheorie, die die völlige Unabhängigkeit der Wirklichkeit und demgemäß der Wirklichkeitserfahrung von unserem eigenen Erkenntnisvermögen bezweifelt. Wiewohl es innerhalb dieser Traditionslinie auch unterschiedliche Auffassungen und Richtungen gibt, so ist den verschiedenen „Schulen“ doch eines gemeinsam: die Skepsis gegenüber der Existenz einer unabhängigen, extramentalen Realität sowie gegenüber der Behauptung, der Verstand sei nichts anderes als eine leere Fläche, auf der sich das Wahrgenommene einschreibe.

Für die Platoniker beispielsweise basiert die Erkenntnis nicht auf Wahrnehmung, sondern auf der Erleuchtung, der Illumination unserer Vernunft durch die ihr eingegossenen Ideen, welche durch die Erinnerung (*anamnesis*) entdeckt werden. Damit wird die *aisthesis* für das Erkennen unbedeutend, ja sogar verstellend, liegt doch die eigentliche Erkenntnisquelle in der Schau und Erinnerung der Ideen in der Vernunft. Platon stellt mit der sinnlichen Wahrnehmung allerdings nicht auch die Wirklichkeit infrage. Als wirklich bezeichnet er jedoch nicht das Materielle, sondern die Welt der Ideen; das Ideelle ist im eigentlichen Sinne Sein und als solches wirklich, das Materielle ist in seiner Zufälligkeit und Mannigfaltigkeit nur Abfall der Realität der Ideen. Die platonische Perspektive marginalisiert folglich die *aisthesis*, die es zu überwinden gilt, um sich dem eigentlichen Sein der Ideen zuzuwenden.

Anders als der Platonismus verabschiedet der Nominalismus die

⁶Vgl. z. B. F. Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*, Vorrede, Nr. 87ff. 299; ders.: *Götzen-Dämmerung*, Nr. 19f, 24.

metaphysischen Implikationen der platonischen Ideenlehre wie etwa die Identifikation der Realität mit den Ideen und die daraus folgende Zwei-Welten-Lehre und hält an der Realität der materiellen Welt fest. Im Unterschied zu den Platonikern, aber auch zu den Aristotelikern, geht jedoch z. B. einer der Hauptvertreter des Nominalismus, Wilhelm von Ockham, davon aus, dass die Realität, das Sein, nur aus Einzeldingen, Individuen besteht, nicht aus Seins-Arten oder Gattungen. Vielmehr seien Gattungs- oder so genannte Universalbegriffe (Universalien) allein dem Verstand zugehörig, der die ihm durch die Wahrnehmung gegebenen Individuen durch die Universalbegriffe benenne, bestimme und zuordne und auf diese Weise die Wirklichkeit strukturiere, mit einer ordnenden Struktur versehe.⁷ Dementsprechend schaffe der Verstand auch Wirklichkeit und finde sie nicht nur vor. Die Universalien sind nichts anderes als „Namen“, Zeichen, die nicht in oder an den Dingen sind, sondern im Verstand. Der Nominalismus leugnet keineswegs die sinnliche Wahrnehmung, sie ist notwendig für die Erkenntnis, liefert sie doch dem Verstand die Einzeldinge als Erkenntnisobjekte. Sie liefert aber keine fest gefügte, vom Verstand unabhängige Wirklichkeit, diese strukturiert, konstruiert erst der Verstand durch die ihm inhärenten Universalbegriffe, die selbst schon Konstruktionen unseres Denkens sind.

Ich versuche Ihnen diesen zugegebenermaßen etwas komplizierten Gedankengang an einem Beispiel deutlich zu machen. Nehmen wir an, Sie unternehmen eine Radtour ins Münsterland. Dabei fahren Sie an einer Vielzahl grüner Wiesen vorbei, auf denen sich gewisse Individuen, also Einzelwesen befinden. Sie sehen diese Individuen und rufen Ihrem Tourpartner oder Ihrer Tourpartnerin zu: „Guck mal, ein Pferd!“ Nun ist „Pferd“ ebenso wie „Säugetier“ oder „Lebewesen“ ein Universalbegriff, mit dem Sie ein Einzelwesen benennen. Für Sie steht natürlich außer Frage, dass es sich bei dem von Ihnen so benannten Individuum um ein „Pferd“ handelt, dass also „Pferd“ ebenso wie „Lebewesen“ außerhalb Ihres Verstandes existiert. „Pferd“ ist für Sie Teil der Wirklichkeit, ebenso wie „Hund“,

⁷Vgl. z. B. W. von Ockham: *Summa Logicae* I, 14 u. I, 15. sowie ders.: *Scriptum in librum Sententiarum* I, 3, 6.

„Baum“, „Haus“, „Mensch“.

Nominalisten wie Ockham dagegen sagen nun: Was du siehst, ist kein Pferd, sondern ein konkretes Dieses, ein einzelnes Etwas! Kraft deines Verstandes sagst du „Pferd“ zu ihm, dabei ist „Pferd“ allerdings ausschließlich Teil deines Verstandes, der den Universalbegriff gebildet hat. Außerhalb deines Verstandes gibt es kein „Pferd“, dein Verstand schafft es erst durch die Benennung von Einzeldingen! Indem du Dinge benennst, strukturierst du dir die Realität, ja konstruierst du eine Realität, weil du die einzelnen Dinge zuordnest und ihnen dadurch eine Struktur in Raum und Zeit gibst. Und ebenso wie mit dem Pferd verhält es sich mit allen Universalien, auch mit dem Universalbegriff „Mensch“. Die sinnliche Wahrnehmung liefert also die Einzeldinge bzw. Einzelwesen, insofern ist sie auch für den Nominalismus Initial des Erkenntnisprozesses und keineswegs marginal, überflüssig oder gar schädlich. Im Gegenteil: Ohne die *aisthesis* und ihren Bezug auf das Sein der Individuen käme Erkenntnis gar nicht in Gang! Sie ist aber nicht die einzige Erkenntnisquelle; für die Möglichkeit von Erkenntnis braucht es vielmehr das Verstandesvermögen und dessen Vorgabe von Universalbegriffen, die das sinnlich Gegebene strukturieren und so gesehen Wirklichkeit konstruieren. Der Nominalismus befreit sich von den metaphysischen Implikationen des Platonismus und von dessen Abwertung der sinnlichen Wahrnehmung, befreit sich aber auch vom reduktionistischen Empirismus und dessen „Einbahnstraßen“-Verständnis von Erkenntnis. Zugleich hält er aber an extramentaler Wirklichkeit überhaupt und deren Gegebenheit durch die sinnliche Wahrnehmung des Erkenntnissubjekts fest: Weder schwinden die Sinne noch die durch sie wahrgenommene Wirklichkeit, sie werden lediglich in ihrer Reichweite und Bedeutung für den Erkenntnisprozess begrenzt.

Die nominalistische Perspektive radikalisiert nun der erkenntnistheoretische Konstruktivismus: Nicht allein Universalien sind Konstruktionen des Verstandes, sondern unsere gesamte Wirklichkeitserfahrung erweist sich als durch und durch konstruiert, so dass sich letztlich gar nicht mehr unterscheiden lässt, was durch sinnliche Wahrnehmung als wirklich gegeben und was konstruiert ist. Dabei

spielen in den Konstruktionsprozessen nicht allein die Verstandeskonstruktionen eine Rolle, sondern eine Vielzahl von konstruierenden Faktoren wie z. B. soziale oder kulturelle Einflüsse auf unseren Erkenntnisprozess. Dementsprechend sind schon die Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Milieu, zu einer Kultur usw. keine Vorgaben der Wirklichkeit, sondern selbst schon konstruierte und gleichsam konstruierende Faktoren des Erkennens.⁸ Der Konstruktivismus geht nun zu Recht davon aus, dass Erkennen auch eine Form von Handeln ist, eine Praxis. Er setzt aber die Praxis des Erkennens zum einen mit einem Konstruieren, Herstellen und Strukturieren von Wirklichkeit gleich und zum anderen mit Leben schlechthin: „Leben ist Erkennen“⁹ lautet ein konstruktivistischer Grundsatz, und dies als Konstruieren, nicht als Erfahren von Wirklichkeit. Zudem ist das Erkennen in Form der Konstruktion kein Tun eines Subjekts, sondern ein mit Notwendigkeit sich einstellender Prozess – nicht ich erkenne und konstruiere, sondern quasi „es“ erkennt und konstruiert in mir, nämlich die vielfältigen Faktoren des Konstruktionsprozesses.¹⁰ Die Folge: Wenn es keine Wirklichkeitserfahrung und dementsprechend keine von Konstruktionsprozessen unabhängige Wirklichkeit gibt, dann gibt es auch keine *aisthesis* im eigentlichen Sinne mehr, denn was sollte diese noch unverstellt wahrnehmen können? Die *aisthesis* ist in konstruktivistischer Perspektive genau besehen selbst bereits konstruiert, sie ist nicht nur an den vielfältigen Konstruktionsprozessen der Wirklichkeit beteiligt, sondern ihnen bereits unterworfen. Ja noch mehr: Was wir untrüglich wahrzunehmen meinen, kann auch nur Schein sein – man denke an die virtuellen Welten des Cyberspace. Außerdem impliziert der konstruktivistische Abschied vom Subjekt auch den Abschied von der sinnlichen Wahrnehmung; denn ohne Subjekt der Wahrnehmung gibt es letztlich gar keine Wahrnehmung. Schwindet das Subjekt, schwinden die Sinne,

⁸Vgl. z. B. H. R. Maturana / F. J. Varela: *Der Baum der Erkenntnis. Die Biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, (Bern, München, 1987), 31ff; H. Maturana: Was ist erkennen? Mit dem Kolloquium „Systemtheorie und Zukunft“, (München, Zürich, 1996), 180ff.

⁹Vgl. Maturana/Varela, 191.

¹⁰Vgl. z. B. ebd., 228 u. 240ff.

schwindet die Wirklichkeit – und umgekehrt. Was bleibt, ist allein ein gigantischer Konstruktionsprozess sogenannter Wirklichkeiten, der sich beispielsweise in den „schönen neuen digitalen Welten“ fortsetzt: Sein ist Schein – Schein ist Sein! Das gilt auch und vor allem für die *aisthesis*: Sie erzeugt nicht nur Schein, sondern ist selbst schon Teil des Scheins. Folglich ist sie im eigentlichen Sinne Nichts, denn wo nur etwas zu sein *scheint*, da ist eigentlich *nichts*. Was nun? Schluss mit der sinnlichen Wahrnehmung? Schluss mit der Ästhetik? Und mit der Wirklichkeitserfahrung obendrein?

Meines Erachtens gibt es einen Weg zwischen der Skylla des Empirismus einerseits und der Charybdis des Konstruktivismus und dann auch des Perspektivismus andererseits. Dieser Ausweg orientiert sich zunächst einmal an der Erkenntnistheorie Immanuel Kants. Kant betont einerseits, dass all unsere Erkenntnis mit den Sinnen anhebt, also mit der sinnlichen Wahrnehmung, die unserer Vernunft das sinnlich Gegebene der extramentalen Realität liefert. Damit existiert für Kant ohne Zweifel eine extramentale, materielle Wirklichkeit, die uns in der *aisthesis* gegeben wird. Kant nennt das Vermögen der Wahrnehmung auch „Anschauung“ und als solche Rezeptivität, da sie wesentlich ein aufnehmendes, empfangendes Vermögen ist.¹¹ Die sinnliche Anschauung ist allerdings niemals gleichbedeutend mit reiner und unverstellter Erfahrung, geschweige denn mit Erkenntnis; sie wird erst zur Erfahrung und dann zur Erkenntnis, wenn sie sich mit unserem Verstandesvermögen verknüpft. Dabei verbindet sie sich zum einen mit den von Kant so genannten transzendentalen Anschauungsformen Raum und Zeit, die immer schon unserem Erkenntnisvermögen inhärent sind. Raum und Zeit sind also keine objektiven, extramentalen Realitäten außerhalb unseres Verstandes, sie sind überhaupt kein Seiendes – es gibt nicht *den* Raum oder *die* Zeit. Sie sind lediglich Möglichkeitsbedingungen der Anschauung, die diese zugleich ordnen und formen.¹²

Zum anderen verbindet sich die Anschauung mit den reinen Verstandesbegriffen, den Kategorien. Auch diese sind unserem Verstan-

¹¹Vgl. hierzu I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B, 33ff.

¹²Vgl. ebd. B, 36–73.

desvermögen immer schon – also a priori – inhärent. Mittels der Kategorien ordnet und strukturiert der Verstand die Erfahrung und führt sie so in Erkenntnis über. Die Tätigkeit des Verstandes nennt Kant auch Spontaneität.¹³ Erkenntnis bedarf nun sowohl der Rezeptivität der sinnlichen Wahrnehmung als auch der Spontaneität des Verstandes:

„Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen [...] als seine Anschauungen sich verständlich zu machen [...]. Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktion nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“¹⁴

Weil Erkenntnis sich immer und notwendigerweise aus den beiden Quellen Rezeptivität und Spontaneität zusammensetzt, deshalb kann es denn auch keine reine, nackte und unverstellte Erfahrung geben; Wirklichkeit entpuppt sich so immer schon als gedeutete Wirklichkeit in der Differenz zwischen erkennbarem Phänomen und unerkennbarem „Ding an sich“¹⁵ – dies gegen den Empirismus. Aber im Unterschied zum Konstruktivismus gibt es erstens eine extramentale Wirklichkeit, die die sinnliche Wahrnehmung liefert, und zweitens gibt es die Gewissheit, dass nicht alles, was uns als Sein, als wirklich ‚erscheint‘, bloßer Schein ist. Diese Gewissheit ist uns in der Gewissheit unserer selbst gegeben – Kant formulierte sie als ‚ich denke, dass alle meine Vorstellungen muss begleiten können‘.¹⁶ So sehr auch die damit einhergehende Konzentration auf das bloße „ich

¹³Vgl. ebd. B, 74ff.

¹⁴Ebd. B, 75.

¹⁵Vgl. z. B. ebd. B, 294–315.

¹⁶Vgl. ebd. B, 131f.

denke“ zu kritisieren ist, so bleibt doch die Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive ein zentraler, unaufgebbarer Gedanke: die Gewissheit, dass ‚ich bin und nicht vielmehr nicht‘. Gibt es nun ein Ich als Möglichkeitsbedingung jedweder Erkenntnis, dann auch *aisthesis*, deren Träger das Ich ist und die als Initial des Erkenntnisprozesses selbst Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis ist.

In der kantischen Formulierung schwingt allerdings unbestreitbar erneut eine Marginalisierung der *aisthesis* mit; denn sie ist als bloßes Initial der Erkenntnis konzipiert, zudem als rein passives Vermögen, das der Spontaneität und des Zugriffs durch den Verstand bedarf, damit Erkenntnis möglich ist. Theodor W. Adorno kritisiert dies als Herrschaftsdenken: Der Verstand bemächtigt sich des sinnlich Wahrgenommenen, drückt ihm seine Begriffe auf, rüstet es begrifflich zu und übt so gewissermaßen Herrschaft und Gewalt über das Sinnliche aus, indem er es abstrahiert und synthetisiert. Deshalb ist eine Reformulierung des kantischen Gedankengangs notwendig, in deren Mittelpunkt die Dignität der *aisthesis* steht und die den Eindruck eines Herrschaftsdenkens auszuschließen sucht. Als Hintergrundfolie dieses Reformulierungsversuchs bietet sich Adornos Theorie des qualitativen Subjekts an: Unter einem „qualitativen Subjekt“ versteht Adorno ein Subjekt, das sich den Dingen und deren Qualitäten mimetisch anschmiegt statt sich ihrer begrifflich zu bemächtigen.¹⁷ Dazu bedarf es eines somatischen Moments¹⁸, also eines leiblich-sinnlichen Erspürens und Erfassens der Dinge, und insofern ist das von Adorno vorausgesetzte Ich kein reines „ich denke“, sondern auch ein der *aisthesis* bedürftendes Subjekt; denn vor allem in der *aisthesis* vollzieht sich das Sich-Anschmiegen an die Dinge. Das qualitative, mimetische Subjekt ist folglich auch ein ‚aisthetisches‘ Subjekt, das in der Offenheit für die Begegnung mit den Dingen und im Sich-Anschmiegen an die Dinge keine Herrschaft, keine Gewalt ausübt; es lässt vielmehr etwas auf sich zukommen, lässt etwas (mit sich) geschehen, lässt sich von

¹⁷Vgl. z. B. T. W. Adorno: *Negative Dialektik*, (Frankfurt am Main), 54f., 184ff.

¹⁸Vgl. ebd., 193.

etwas in Anspruch nehmen, das sich ihm zeigen will. Umgekehrt aber kann das Subjekt sich nur etwas zeigen lassen, kann es sich von etwas ansprechen, in Anspruch nehmen lassen, wenn es erstens überhaupt dazu bereit und dazu fähig ist, das heißt, wenn es *frei* ist, und wenn es zweitens überhaupt *ist*. Dies ist nichts anderes als die vormals skizzierte Kantische Intuition der Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive. Außerdem geschieht das Sich-Zeigen der Dinge, das Ankommen der Wirklichkeit in der Erfahrung des qualitativen, sich der *aisthesis* öffnenden Subjekts, niemals unverstellt und unmittelbar, sondern ist durch unser Erkenntnisvermögen gedeutet, vermittelt – auch dies ein Zeichen für die aktive Beteiligung des Subjekts am Erkenntnisprozess, die jedoch der Haltung der Offenheit und des Sich-Anschmiegens keineswegs entgegensteht.

Es gilt also festzuhalten: Die *aisthesis* hat eine herausragende Rolle im Erkenntnisprozess, sie ist Initial und Vollzug von Erkenntnis und besitzt damit eine Schlüsselfunktion hinsichtlich der Wirklichkeitserfahrung. Genauso wenig wie die sinnliche Wahrnehmung schwindet die Wirklichkeit, diese Gewissheit ist uns durch die Selbstgewissheit unhintergebar gegeben: Ich bin, zumindest das ist mir gewiss, und wenn ich bin, dann auch das je meine Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und dann letztlich auch die Erfahrung von Wirklichkeit. Denn dass ich bin, das ist unzweifelhaft gewiss und damit ‚wirklich‘; folglich gibt es ebenso unzweifelhaft Wirklichkeit.

Es gibt nun allerdings einen herausragenden Ort dieser Wirklichkeitserfahrung gerade in Bezug auf die *aisthesis* : das Kunstwerk. Genau in diesem Punkt konvergieren das weite Verständnis von Ästhetik als Teil der Erkenntnistheorie und das enge Verständnis von Ästhetik als Reflexion der Kunst. Es folgt daher mein dritter und letzter Schritt:

Wirklichkeitserfahrung im Kunstwerk

Martin Heidegger spricht in seinen philosophischen Überlegungen zur Bedeutung des Kunstwerkes von einem „Sich-ins-Werk-Setzen

der Wahrheit des Seienden¹⁹ im Kunstwerk. Dabei geht er zum einen davon aus, dass Wahrheit sich zeigt, sich präsentiert und darin von uns entdeckt, aufgefunden wird, und dass zum anderen Wahrheit vertauschbar ist mit Sein. Das heißt: Wahrheit korrespondiert mit Seiendem und damit mit dem, was wir als Wirklichkeit bezeichnen. Zwar ist unbestritten, dass „wahr“ eine Eigenschaft unserer Aussagen und Urteile ist und nicht der Dinge, insofern kann man sagen, dass Wahrheit in unseren Sätzen zu finden ist, nicht in den Dingen. Andererseits korrespondieren unsere Aussagen mit einer von uns vorausgesetzten Realität, und insofern korrespondiert auch das, was wir für „wahr“ halten, mit eben jener Realität. Genau diese Betonung eines erkenntnistheoretischen Realismus ist die Intuition der Korrespondenztheorie der Wahrheit; für Heidegger ist es jedoch von Bedeutung, dass Wahrheit nicht einfach nur mit einem Entsprechungsverhältnis von Seiendem und Denken identisch ist, sondern dass sie quasi Offenbarungscharakter hat: Sie zeigt sich, entbirgt sich und bringt damit das zum Ausdruck, was verborgen und rätselhaft ist, und insofern Wahrheit mit Seiendem, mit Wirklichkeit korrespondiert, zeigt sich demgemäß das Seiende, entbirgt sich die Wirklichkeit. Allerdings zeigt sie sich niemals vollkommen, es bleibt ein Rest von Geheimnis und Verborgenheit, und deshalb steht Wahrheit bzw. Wirklichkeit in der unauflöselichen Spannung von Präsenz und Absenz, Sich-Zeigen und Sich-Verhüllen.²⁰

Solch ein Sich-Zeigen der Wahrheit vollzieht sich auch im Kunstwerk, denn das Kunstwerk ist selbst schon Seiendes, das wiederum auf Seiendes und damit auf Wirklichkeit verweisen kann. In ihrem Verweischarakter sind Kunstwerke Bilder, und zwar Bilder der Wirklichkeit. Allerdings sind sie keine bloßen Abbilder der Wirklichkeit, genauso wenig wie unsere sinnliche Wahrnehmung die Wirklichkeit einfach abbildet. Kunstwerke sind vielmehr Bilder im Sinne einer Erscheinung, sie sind Erscheinungsweisen, Manifestationen der Wahr-

¹⁹M. Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Ders.: *Holzwege*, (Frankfurt am Main, 1994), 21.

²⁰Vgl. z. B. M. Heidegger: Der Spruch des Anaximander. In: Ders.: *Holzwege*, 347; ders.: *Der Satz vom Grund*, (Pfullingen, 1992), 121f.

heit bzw. Wirklichkeit, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Sie sind – ich zitiere Heidegger – eine „Möglichkeit der Wahrheit, inmitten des Seienden selbst seiend zu sein.“²¹ Oder an anderer Stelle: „Je wesentlicher das Werk sich öffnet, umso leuchtender wird die Einzigkeit dessen, dass es ist und nicht vielmehr nicht ist. [...] Im Hervorbringen des Werkes liegt dieses Darbringen des ‚dass es sei‘.“²² Ähnlich fasst auch Adorno den Bildcharakter der Kunstwerke: „Als apparition, als Erscheinung und nicht Abbild, sind die Kunstwerke Bilder.“²³

Die Wahrheit, die sich im Kunstwerk ins Werk setzt, zur Erscheinung kommt, ist allerdings keineswegs zeitlos, sie ist, da wesentlich auf Seiendes bezogen, geschichtlich und konkret. Insofern besitzen Kunstwerke einen Wahrheitsgehalt, der zugleich geschichtlicher Gehalt ist, wie Adorno ausführt: „Entschlüge sich Kunst der einmal durchschauten Illusion des Dauerns; nähme sie die eigene Vergänglichkeit aus Sympathie mit dem ephemeren Vergänglichen in sich hinein, so wäre das einer Konzeption von Wahrheit gemäß, welche diese nicht als abstrakt beharrend supponiert, sondern ihres Zeitkerns sich bewusst wird.“²⁴

Im Kunstwerk zeigt sich allerdings nicht allein das, was ist, sondern auch das, was das ‚ist‘, den status quo, das bloß Faktische übersteigt. Es zeigt ein ‚Mehr als das, was ist‘, eine Transzendenz dessen, was ist. Für Adorno ist diese Transzendenz nicht identisch mit Gott, sondern schlichtweg mit dem, was noch nicht ist, aber sein könnte. Darin liegt der utopische Zug des Kunstwerkes sowie ein ethisches Implikat der Ästhetik: Im Kunstwerk kommt das zum Ausdruck, was die normative Kraft des Faktischen übersteigt, eine Perspektive der Hoffnung auf Veränderung, die auch dem Handeln sowohl ein Ziel als auch ein Kriterium vorgibt. In dieser Hinsicht verbinden sich Ethik und Ästhetik. Diese Interpretation schließt aber keineswegs ein religiöses Verständnis der aufscheinenden Transzen-

²¹ Heidegger, *Ursprung des Kunstwerkes*, 50.

²² Ebd., 53.

²³ T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, (Frankfurt am Main, 1993), 130.

²⁴ Ebd., 50.

denz aus; Schelling z. B. interpretiert das Sich- Zeigen des ‚Mehr‘ im Kunstwerk als Erscheinen bzw. ‚Ausfluss‘ des Absoluten in der Kunst und gibt den Kunstwerken damit auch eine religiöse Funktion.²⁵

Doch trotz ihres Bildcharakters stehen Kunstwerke auch unter dem Bilderverbot, sie sind, so Adorno, „rätselhaft [...] ihrem Wahrheitsgehalt nach“²⁶; denn sie sind, wie bereits erwähnt, immer in die Spannung von Nähe und Entzug, Präsenz und Absenz gestellt. Der Wahrheitsgehalt des Kunstwerkes hat unauf löslich den Charakter des Geheimnisses: „Alle Kunstwerke, und Kunst insgesamt, sind Rätsel [...]. Dass Kunstwerke etwas sagen und mit dem gleichen Atemzug es verbergen, nennt den Rätselcharakter unterm Aspekt der Sprache.“²⁷

Insofern im Kunstwerk sich Wahrheit und mit ihr Seiendes, somit Wirklichkeit ins Werk setzt, und insofern das Kunstwerk selbst schon Teil dieser Wirklichkeit ist, auf die es verweist, insofern ist die Erfahrung eines Kunstwerkes nichts anderes als Wirklichkeitserfahrung, und zwar einer konkreten, geschichtlichen Wirklichkeit. Diese Erfahrung ist ästhetisch im wahrsten Sinne des Wortes, sie vollzieht sich genuin in den Sinnen (im Hören einer Musik, im Lesen eines Gedichtes, im Anschauen und Berühren eines Werkes der Bildenden Kunst). Ästhetik wird demnach zur Ästhetik und umgekehrt: Die Erfahrung des Kunstwerkes vollzieht sich in der *aisthesis*, und als Teil der Wirklichkeit wie auch Manifestation der Wirklichkeit bzw. Wahrheit vollzieht sich in der *aisthesis* der Kunstwerke zugleich die *aisthesis* der Wirklichkeit. Doch auch hier gilt das, was ich bereits in Bezug auf die Erfahrung und Erkenntnis überhaupt gesagt habe: Die sinnliche Wahrnehmung eines Kunstwerkes verknüpft sich mit der Reflexion und deren Kategorien, insbesondere dann, wenn wir ein ästhetisches Urteil fällen, wenn wir also einem Objekt das Prädikat „schön“ oder „hässlich“ zusprechen oder „lusterfüllend“ bzw. „abstoßend“. Zugleich steht diese Erfahrung von Wirklichkeit

²⁵Vgl. z. B. F. W. J. Schelling: Philosophie der Kunst, Werke Band 3, 372.

²⁶T. W. Adorno: Ästhetische Theorie, (Frankfurt am Main, 1993), 192.

²⁷Ebd., 182.

– wie jede Wirklichkeitserfahrung – in der Spannung von Anwesenheit und Entzug, von Gegenwärtigkeit und Unverfügbarkeit: Ich kann Wirklichkeit erfahren, aber sie nicht besitzen, sie nicht völlig kontrollieren, denn sie ist mir niemals vollkommen präsent, ist mir niemals vollkommen unverborgten und unverstellt gegeben. Selbst die Gewissheit meiner selbst, die Wirklichkeit, die ich selbst bin, unterliegt dem Rätsel- und Geheimnischarakter: Ich weiß zwar, dass ich bin, und dies ist mir unmittelbar gewiss, aber ich weiß nicht mit ebensolcher Unmittelbarkeit, was ich bin; dieser Aspekt des Wissens um mich ist der Vermittlung und damit auch der Verhüllung unterworfen.

Wie jede Erfahrung hat auch die Wirklichkeitserfahrung, die sich im Kunstwerk vollzieht, ein erfahrendes, erkennendes Subjekt als ihre Möglichkeitsbedingung, ein Subjekt, das das Kunstwerk betrachten, hören, riechen, schmecken, fühlen kann und das es zugleich reflektieren und beurteilen kann. Das Sich-Zeigen des Wahrheitsgehaltes des Kunstwerkes ist folglich auf ein Subjekt angewiesen, das fähig und willens ist, sich dem zu öffnen, das sich ihm zeigen, offenbaren will. Das Sich-Zeigen der Wahrheit des Seienden im Kunstwerk hat also ein aktives Subjekt zu seiner Voraussetzung. Umgekehrt ist dieses Subjekt notwendigerweise mimetisch: Es muss sich dem Sich Zeigenden öffnen, sich ihm anschmiegen, damit das, was sich ihm zeigen will, überhaupt ‚ankommen‘ kann. Ohne die Haltung der Offenheit kann das Subjekt gar nicht erfassen, was sich ihm im Kunstwerk zusagen will. Ohne dieses passive Moment innerhalb des Erkenntnisvollzuges würde sich das Subjekt seines Erkenntnisobjekts zu bemächtigen und es zu beherrschen versuchen, würde ihm seine Kategorien überstülpen und es dadurch begrifflich besetzen – ohne Rücksicht auf das Objekt. Adorno spricht denn auch von einem ‚langen und gewaltlosen Blick auf den Gegenstand‘²⁸, der das Erkennen des mimetischen, qualitativen Subjekts kennzeichnet und genau das Besitzen- und Beherrschenwollen des Objekts – auch des Kunstobjekts – verhindert. Der ‚lange und gewaltlose Blick‘, den

²⁸Vgl. T. W. Adorno: Anmerkungen zum philosophischen Denken, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, (Frankfurt am Main, 1980), 14.

Adorno vom Erkenntnissubjekt fordert, meint nichts anderes als eine Haltung der Geduld und der Gelassenheit, die der Erfahrung des Kunstwerkes zugrundeliegt – und damit näher besehen der Wirklichkeitserfahrung überhaupt. Diese Haltung der Passivität ist allerdings untrennbar verknüpft mit einer Haltung der Aktivität des Subjekts, muss sich dieses doch zum einen dem Objekt anschmiegen und öffnen können, muss also ein Vermögen der Offenheit besitzen, und muss es zum anderen das Wahrgenommene deuten, reflektieren und solcherart einordnend erkennen können. Jene Aktivität des Subjekts wiederum ist eng verbunden mit dessen Freiheit, denn ohne Freiheit wäre das Subjekt gar nicht dazu fähig, sich öffnen zu können; jedwedes ‚Können‘, Vermögen, setzt bereits die Freiheit zu diesem Vermögen voraus. Zudem schützt die Freiheit des Subjekts davor, das Sich-Zeigen der Wahrheit als ein Akt der Unterwerfung, des bloßen Gehorsams, der Überwältigung misszuverstehen. Auch hier lassen sich ethische Überlegungen anfügen, wenn man die Haltung der Offenheit und der Geduld bzw. der Gelassenheit des Subjekts auch als eine ethische Haltung versteht, die dem Anderen nicht Gewalt zufügt, sondern es in seiner Einmaligkeit und seiner Eigenständigkeit achtet.

Ich komme zum Schluss: Ästhetik im engeren Sinn als Reflexion des Kunstwerkes erweist sich zu Recht als eine philosophische Leitdisziplin, denn sie verhandelt zentrale philosophische Themenfelder: Wahrheits- und Erkenntnistheorie, Subjektphilosophie, die Frage nach dem Sein des Seienden, Ethik und schließlich Religionsphilosophie. Deshalb ist eine Öffnung der Philosophie für ästhetische Reflexionen und die Neuverortung der Ästhetik unabdingbar: Ästhetik rückt von ihrer ursprünglich eher marginalen Position am Rand der philosophischen Disziplinen in eine zentrale Funktion, und mit ihr Reflexionen über die Bedeutung der Kunst und der Erfahrung von Wirklichkeit, die sich in ihr vollzieht. Dadurch eröffnen sich der Philosophie neue Möglichkeiten des interdisziplinären Gesprächs, so z. B. im Rückbezug auf und im Dialog mit den Kunst-, Musik und Literaturwissenschaften – und dies ohne Gefahr der „Erschlaffung“.