



STIFTUNG FÜR ROMANTIKFORSCHUNG
BAND XXXVIII

Kunst und Wissen

Beziehungen zwischen Ästhetik
und Erkenntnistheorie
im 18. und 19. Jahrhundert

Herausgegeben von

Astrid Bauereisen
Stephan Pabst
Achim Vesper

Königshausen & Neumann

Schönheit: Gegenstand der Sinne oder des Denkens? Zur Theorie des Schönen im 18. Jahrhundert und bei Platon¹

Wer sich mit dem Verhältnis eines spezifisch neuzeitlichen zu einem antiken oder mittelalterlichen Schönheitsbegriff befaßt, wird dabei mit einem widersprüchlichen Sachverhalt konfrontiert: mit der Tatsache nämlich, daß eine erstaunliche Kontinuität der sprachlichen und begrifflichen Kategorien, in denen das, was das Schöne ist, beschrieben wird, zusammengeht mit einer nicht weniger auffälligen Diskontinuität, ja einer Umkehr in der Beurteilung, wie uns Schönheit zugänglich wird und in welchem Bereich sie sich zeigt.

Für uns ist, wenn ich das zu Beginn etwas verallgemeinert sagen darf, Schönheit Gegenstand einer wesentlich nicht-rationalen Erfahrung, etwas, was angeschaut, gefühlt wird, von dem man, wie Goethe in berühmter Formulierung gesagt hat, vielleicht nicht sagen kann, was es sei, das man aber zeigen könne.²

In scharfem Kontrast dazu steht die platonische Auffassung, wie sie am prägnantesten wohl in der Diotima-Rede des *Symposiums* entfaltet ist,³ daß Schönheit erst dem von allem Sinnlichen abstrahierenden geistigen Erkennen in ihrer Fülle und Reinheit zugänglich werde.

Natürlich hat man sich diese Diskrepanz zu erklären versucht und die Antwort darauf in der Anschaulichkeit des griechischen Denkens selbst zu finden gemeint. Da der griechischen Philosophie die Reflexion auf die subjektive Tätigkeit des Denkens noch unbekannt gewesen sei, habe es für sie noch keine Trennung gegeben zwischen der Form, nach der das Denken in einer allein von ihm selbst ausgehenden Denkhandlung etwas anschaulich Gegebenes in die Einheit eines Begriffs oder einer Idee zusammenführt, und dem anschaulich gegebenen Inhalt selbst, den das Denken nur rezeptiv empfängt.⁴ Selbst Platon habe daher

¹ Der folgende Beitrag ist eine nur leichte Überarbeitung meines Aufsatzes: Arbogast Schmitt, „Das Schöne: Gegenstand von Anschauung oder Erkenntnis? Zur Theorie des Schönen im 18. Jahrhundert und bei Platon“, in: *Philosophia* (Jahrbuch d. Akad. der Wiss. Athen) 17/18 (1987/88), S. 272–296.

² Johann Wolfgang Goethe, *Der Sammler und die Seinigen*, in: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, Bd. 6.2: *Weimarer Klassik 1798–1806*, hg. v. Victor Lange/Hans J. Becker/Gerhard H. Müller/John Neubauer/Peter Schmidt/Edith Zehm, München 2002, S. 76–130, hier S. 100 (5. Brief).

³ S. Platon, *Symposion*, 201d1–212a7, vor allem 209e5ff.

⁴ Da es sich hier um eine *communis opinio* handelt, wäre es unangebracht, sie umfassend belegen zu wollen. Ich verweise statt dessen auf den wichtigen Aufsatz Gerhard Krügers, „Über die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins“, *Logos* 22 (1933), S. 225–272, wieder abgedruckt in: ders., *Freiheit und Weltverwaltung*, Freiburg/München 1958, S. 11–69, in dem dieser Standpunkt, wie er sich einem gegenwärtigen philosophischen Denken darstellt, grundlegend formuliert ist – und auf das Buch von Klaus Oehler, *Die Lehre vom*

noch einen anschauenden Verstand für möglich gehalten, der, wie Kant dies formuliert hat, „seinen Gegenstand unmittelbar und auf einmal ganz erfaßt und darstellt“,⁵ und das heißt: in der platonischen Idee scheint die Einheit von Sinn und Geist noch nicht vom kritischen Zweifel aufgelöst, der Gedanke selbst noch eine anschauliche Schönheit zu haben.

Dieses Platonbild, das in seinen Grundzügen bis auf den Beginn der Neuzeit zurückgeht,⁶ hat Platon Kritik – etwa von Kant –, aber auch Bewunderung – etwa im Deutschen Idealismus (für Hölderlin und Schelling ist Platon geradezu der Archeget einer ästhetischen Philosophie)⁷ – eingebracht; es bestimmt aber auch maßgeblich noch die gegenwärtige Forschung, sofern immer noch – etwa von Julius Stenzel⁸ oder Günter Patzig⁹ – die These vertreten wird, Platon habe

noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike, München ²1984 (= *Zetemata* 29), vor allem S. 1 und S. 244–260, wo der Versuch gemacht ist, die ange deutete Auffassung über die Differenz von neuzeitlichem und antikem Denken an den erkenntnistheoretischen Äußerungen Platons und Aristoteles' zu überprüfen.

⁵ S. Immanuel Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 388; s. ähnl. ebda., A 392f.; s. auch ders., *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, B 26, Anm. (Bezug auf Leibniz als „Anhänger“ der platonischen Schule).

⁶ S. z.B. Petrarca's Dankgedicht an den Maler Simone Martini (*Canzoniere* 77), wo Petrarca Martini rühmt, daß er Lauras Bild im Paradies, und d.h. ihr Wesen, gleichsam unverhüllt anzuschauen vermocht habe und so eine Darstellung Lauras hat schaffen können, aus deren Schönheit die urbildliche Ähnlichkeit zu Laura unmittelbar sinnlich hervorleuchtet. S. dazu Karlheinz Stierle, „Bemerkungen zur Geschichte des schönen Scheins“, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Kolloquium. Kunst und Philosophie*, Bd. II: *Ästhetischer Schein*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1982, S. 208–232, v.a. S. 214/15.

⁷ S. v.a. Hölderlin, *Vorrede zu Hyperion* (vorletzte Fassung); *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*; s. dazu Ludwig Strauss, „Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 5 (1927), S. 679–734.

⁸ S. z.B. Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig/Berlin ²1931, S. 7: „Freilich war Platon außerstande, das Theoretische und Praktische gesondert aufzufassen und in der Selbsttätigkeit des Bewusstseins die Quelle auch theoretischer Erkenntnisse zu begreifen, für ihn war das Gute ein Objekt der Erkenntnis [...], [es] war gegeben in einer Anschauung, ἰδέα“. S. 13: „Man bezeichnet ein solches ‚Denken‘ mit ‚Anschauen‘ [...] (ἰδεῖν, εἰδέσθαι, ἰδέα, εἶδος!)“. S. 15: „[Es] waren also die Ideen an das Einzelne geknüpft, an die angeschaute Form und Gestalt, an der das Allgemeine erfaßt wurde“. Ich greife hier auf Stenzel zurück, weil die neuere Forschung in dieser Fragestellung kaum über Stenzel hinausgekommen ist, die Argumente aber selten mehr so prägnant und vor allem selten mit einem explizit gemachten Bezug auf die Position der Reflexionsphilosophie der Neuzeit formuliert wurden wie von Stenzel.

⁹ S. Günter Patzig, „Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet“, in: *Antike und Abendland* 16 (1970), S. 113–126, vor allem S. 115: „Platon sagt sogar in aller Ausdrücklichkeit, daß man Ideen nicht mit Augen sehen könne [...]. Aber [Hervorh. A.S.] die Erkenntnis der Ideen ist gleichwohl ein Schauen, ein geistiges Schauen [...]. Wenn also Platon auch ausdrücklich bestreitet, daß man Ideen sehen, mit Augen sehen könne, so faßt er die Erkenntnis von Ideen oder Formen doch als ein Analogon des Sehens körperlicher Dinge auf. Er versteht die Erkenntnis des Allgemeinen nach dem Modell der Wahrnehmung von Gegenständen.“

seinen Begriff von Denken nach dem Modell der Anschauung oder des Sehens gebildet und daher die Idee als gestalthaftes Sein oder als idealen Gegenstand vorgestellt.

Die Erklärung, die wir für die Behauptung Platons, es gebe eine rein geistige, der Erkenntnis zugängliche Schönheit, vorbringen, ist also eine historische, genauer: eine geschichtsphilosophische oder entwicklungsgeschichtliche Erklärung: Wir weisen sie einer vorkritischen, noch an die Anschauung gebundenen Bewußtseinsstufe, der selbst Platon noch anzugehören scheint, zu, um uns die – in unserem Sinn freilich illegitime – Übertragung von Eigentümlichkeiten der Anschauung auf das Denken verständlich zu machen.

Die These, die ich in den folgenden Überlegungen wenigstens von einem Aspekt her belegen möchte, wird dagegen sein, daß es nicht ein anschauliches Denken,¹⁰ sondern eine *andere* als die uns geläufige Auffassung von der Leistung des Denkens ist, die Platons Schönheitsbegriff erklärt.

Der Ansatzpunkt dazu soll allerdings nicht der Nachweis sein, daß es eine historisch schiefe Perspektive ist, die uns Platon noch (und nur) als Vorstufe unseres eigenen Denkens erscheinen läßt, ich möchte lieber die positive Chance eines überprüfbaren Vergleichs zwischen dem Schönheitsbegriff Platons und dem der neueren Ästhetik nutzen, die die ästhetische Theorie in ihren Anfängen im 18. Jahrhundert v.a. bei Alexander Gottlieb Baumgarten, der als der eigentliche Begründer der Ästhetik gilt, bietet.

Die Eigentümlichkeit, auf die ich anfangs schon hingewiesen habe, daß nämlich ein inhaltlich neuer Schönheitsbegriff immer noch in der Sprache einer auf Platon gründenden metaphysischen Tradition beschrieben wird, ist in der Anfangsphase der neueren Ästhetik besonders ausgeprägt und ermöglicht so anhand der noch erhaltenen Begrifflichkeit die Rekonstruktion der ursprünglichen Problemgeschichte, aus der sich das Neue später gelöst hat.

Diese ange deutete Zwischenstellung zwischen Altem und Neuem zeigt sich bereits an dem Namen Ästhetik, den Baumgarten seiner neuen Wissenschaft gegeben hat.

Ästhetik ist für Baumgarten noch das, was sie ihrem Wortlaut nach besagt: αἰσθητικὴ ἐπιστήμη, Lehre von der Sinneserkenntnis, der *cognitio sensitiva*.

Ästhetik in dem uns geläufigen Sinne ist diese αἰσθητικὴ ἐπιστήμη erst deshalb, weil die Sinneserkenntnis für Baumgarten nicht nur Handlanger des Verstandes ist, dem sie die empfangenen Vorstellungen zum Zergliedern darbietet,

¹⁰ Wobei unter *anschaulichem Denken* also ein Denken verstanden werden soll, das in Analogie zur Weise des Sehens in einer primär rezeptiven Weise im Einzelnen unmittelbar das Allgemeine erfassen zu können meint. S. z.B. Stenzel, *Entwicklung der platonischen Dialektik* (Anm. 8), S. 14: „Wo immer Anschauung auftritt, stellt sich das Allgemeine im Einzelnen dar [...] So liegt in diesem Denken der stete Zug, wieder zum Einzelnen, zum Anschaulichen zurückzukehren, dort sich über den Inhalt des Allgemeinen mit einem Schlag zu informieren, in einer Sicht μετὰ ἰδέα, durch einen Überblick“.

sondern weil sie auch eine nur ihr eigene Erkenntnisleistung hat, deren Vollen-
dung die Erfassung der Schönheit ist.

Es gibt für Baumgarten neben der Wahrheit des Verstandes auch eine, wie er
es nennt, „ästhetikologische Wahrheit“.¹¹ Wenn ein Dichter davon spricht, daß
die Morgenröte aus dem Meer aufsteige, so ist dies zwar für den Verstand falsch,
aber ästhetikologisch wahr, d.h. schön.¹²

Baumgarten scheidet damit schärfer, als es bei Wolff und Leibniz üblich war,
die menschlichen Erkenntnisweisen in nicht nur dem Grad, sondern auch dem
originären Vermögen nach eigenständige Momente, und er beruft sich zum
Ausweis der Berechtigung dieser Unterscheidung auf die, wie er sagt, von den
griechischen Philosophen und von den Vätern eingeführte Unterscheidung des
Sinnlichen (αἰσθητόν) und des Vernünftigen (νοητόν). Aus dieser Unterschei-
dung folgert er: „sunt ergo noeta cognoscenda facultate superiore obiectum logi-
ces, αἰσθητὰ ἐπιστήμης αἰσθητικῆς sive Aetheticae“.¹³

Warum Baumgarten im Zuge dieser Unterscheidung die eigentliche und
höchste Leistung der Sinneserkenntnis in der Schönheitserfahrung sieht, darüber
wäre manches Erklärende zu sagen, das aber zu weit vom Thema wegführen
würde. Es ist diese Fragestellung auch in der Forschung gut untersucht, wobei
ich vor allem auf die Arbeiten Joachim Ritters, Ursula Frankes und Hans-Georg
Juchems verweisen möchte.¹⁴ Herausheben möchte ich davon nur, was für den
Vergleich mit Platon wichtig sein wird: das ist vor allem das Ungenügen an der
abstrakten Allgemeinheit des von aller Vielfalt der Wahrnehmung absehenden
rein logischen Denkens, der Baumgarten die *ubertas sensitiva* entgegensetzt.¹⁵

Anders nämlich als die *cognitio intellectualis*, die durch Distinktion, durch
Aussonderung, auf das Allgemeine zielt, ist nach Baumgarten die *repraesentatio*

sensitiva dadurch ausgezeichnet, daß sie das Besondere in der Komplexität seiner
vielfältigen Verknüpfungen festhält.¹⁶

In der Betonung dieses Aspekts ist wohl der wesentliche Schritt zu sehen,
der Baumgarten von der etwa noch bei Wolff üblichen Verurteilung der Konfusi-
on der sinnlichen Erkenntnis als *mater erroris* zu ihrer Aufwertung zu einem
Organ der vom Verstand nicht mehr einholbaren „ästhetischen“ Erfassung des
Ganzen der Welt führt.

Die wichtigste gedankliche Prämisse für diesen Schritt bietet Leibniz. Im
Sinne seiner Auffassung von der Seele als einem perspektivischen Zentrum des
Gesamts des Seienden¹⁷ beschreibt er in seinem *Discours de Métaphysique* die
Verworrenheit der Empfindungen als „Ergebnis einer unendlichen Varietät von
Perzeptionen“. Er vergleicht sie mit dem verworrenen Gemurmel, das man ver-
nehme, wenn man sich dem Meeresstrand nähere. Wie die Häufung unzähliger
zurückprallender Wogen eine Unterscheidung der einzelnen Sinnesindrücke
unmöglich mache, so sei die Seele, obwohl sich die Sinne auf alles beziehen
könnten, doch unfähig, auf alles im einzelnen zu achten, und könne sich daher
vieler Eindrücke nur in verworrener Weise bewußt werden.¹⁸

Bereits Leibniz gilt die Verworrenheit der Sinnesempfindungen also in erster
Linie als Resultat des unendlichen Reichtums der in einer sinnlichen Vorstellung
unmittelbar erfaßten Eindrücke.

Auf diesen Gedanken ist Baumgartens Bewertung der *cognitio sensitiva*
konzentriert unter schon beinahe völliger Vernachlässigung des Aspekts des
Ungeordneten, Immer-wieder-Anderen, den das Attribut der Konfusion etwa
noch bei Descartes zum Ausdruck bringen sollte.

Darum sagt er etwa im § 560 der *Aesthetica*:

Ich wenigstens glaube, es müßte den Philosophen völlig klar sein, daß mit
einem großen und bedeutenden Verlust an materialer Vollkommenheit all
das hat erkaufte werden müssen, was in der Erkenntnis an formaler Voll-
kommenheit enthalten ist. Denn was bedeutet die Abstraktion anderes als
einen Verlust? Man kann, um einen Vergleich heranzuziehen, aus einem
Marmorblock von unregelmäßiger Gestalt nur dann eine Marmorkugel
herausarbeiten, wenn man einen Verlust an materialer Substanz in Kauf
nimmt, der zum mindesten dem Mehrwert der regelmäßigen runden
Gestalt entspricht.¹⁹

¹¹ S. v.a. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, Hildesheim 1961 (Nachdruck der Aus-
gabe Frankfurt a. d. Oder, 1750/58), § 440/41.

¹² Das Beispiel nach Baumgartens Schüler Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe aller schönen
Wissenschaften*, 3 Bde., Halle 1748–50, § 91.

¹³ S. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema perti-
nentibus*, Halle 1735, § 116.

¹⁴ S. Joachim Ritter, Artikel „Ästhetik“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v.
Joachim Ritter, Bd. 1, Darmstadt 1971, Sp. 555ff., dort in Sp. 578f. weitere Literatur; Ursu-
la Franke, *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik Alexander Gottlieb
Baumgartens*, Wiesbaden 1972 (= *Studia Leibnitiana*, Bd. IX); Hans Georg Juchem, *Die
Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs
der verworrenen Erkenntnis*, Bonn 1970.

¹⁵ Für Baumgarten ist der Reichtum der Sinneserkenntnis zugleich Zeichen ihrer Vollkom-
menheit. Zur metaphysischen Überlastung der Sinnesdinge auch noch bei Baumgarten, die
auf die frühneuzeitliche Überzeugung, die ganze Natur sei nach Maß, Zahl und Gewicht
geordnet, zurückgeht, s. Arbogast Schmitt, *Die Entgrenzung der Künste durch ihre Ästheti-
sierung bei Baumgarten*, in: Gert Mattenklott (Hg.), *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der
Entgrenzung der Künste. Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im
Vergleich*, Hamburg 2004 (= *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Son-
derheft 4), S. 55–71.

¹⁶ S. Baumgarten, *Aesthetica* (Anm. 11), § 521; s. dazu Franke, *Kunst als Erkenntnis* (Anm.
14), S. 37–39.

¹⁷ S. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hg. v. Carl Immanuel Ger-
hardt, Bd. 4, Berlin 1880, S. 562.

¹⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de Métaphysique*, hg. v. Herbert Herring, Hamburg
1958, S. 85 (§ 33).

¹⁹ Übersetzung nach Hans Rudolf Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkennt-
nis. Eine Interpretation der „Aesthetica“ A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des
lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*, Basel/Stuttgart 1973, S. 241–43.

Diesen Verlust auszugleichen, übernimmt also die Sinnneserkenntnis und ist deshalb ein *ästhetisches* Verhalten zu ihren Gegenständen, sie hält, um eine Formulierung Ritters zu gebrauchen, „im Empfinden und Fühlen das Ganze der Welt und Natur subjektiv gegenwärtig“, das von der abstrakten Begrifflichkeit der Wissenschaft nicht erfaßt, ja als Täuschung entwertet wird.²⁰

Interessant für den hier verfolgten Vergleich von neuzeitlicher Ästhetik und antiker Schönheitstheorie ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Buchners über die spezifische Aufgabe des Poeten im Gegensatz zum Philosophen: „Der Poet muß nicht zerlegen [...] er stellt das Allgemeine dar, als es sein äußerlich Wesen und der Augenschein mit sich bringt.“²¹ Bei dem Urteil über die spezifische Leistung der Kunst liegt die Betonung bei Buchner also noch nicht wie bei Baumgarten auf dem Unterschied zwischen dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes und dem Reichtum des Sinnlich-Individuellen der Anschauung, sondern auf dem Unterschied zwischen einem sich den Sinnen bietenden, noch ungegliederten Allgemeinen und einem vom Verstand zergliederten Allgemeinen. Buchner steht damit noch näher einer bis auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Tradition, für die die Wahrnehmung nicht als ein Vermögen gilt, das einen individuellen Gegenstand in seinem ganzen Reichtum zu erfassen vermag. Zugebilligt wird der sinnlichen Anschauung nur die Erfassung eines abstrakt-allgemeinen Moments am jeweils Angeschauten. Durch den Gedanken, der Poet erreiche noch ein reicheres, vollständigeres Allgemeines als der zergliedernde Denker, steht Buchner bereits in einer neuzeitlichen Tradition. Die Tatsache, daß er das „äußerlich Wesen, das der Augenschein mit sich bringt“, noch ein Allgemeines nennt, verbindet ihn noch mit der Tradition der antik-mittelalterlichen Kunsttheorie.

Wegen dieses Strebens nach einer unmittelbaren, sich noch in ihrem ungegliederten Reichtum anbietenden Erfahrung eines Ganzen räumt der Ästhetiker der individuellen Wahrheit den Vorzug vor der Wahrheit des Allgemeinen ein: denn, so sagt Baumgarten, „je individueller und bestimmter ein Gegenstand ist, den man vor sich hat, desto mehr Unterschiede und daher auch mehr Merkmale kann man in das schöne Denken über ihn einbeziehen.“²²

Diese Entgegensetzung von Sinn und Vernunft, von individuell Bestimmtem und abstrakt Allgemeinem erklärt den Grundsinn der Baumgartenschen Schönheitsdefinition.

Zum Verständnis des Wortsinns möchte ich nur noch vorausschicken, daß als die spezifische Leistung einer sinnlichen oder geistigen Erkenntnis im 18. Jahrhundert die Fähigkeit angesehen wurde, eine Vielheit einheitlich zu repräsentieren, d.h. sie vorzustellen. Eine vollkommene Erkenntnis ist daher eine Vorstellung, deren vielfältige Elemente harmonisch zu einer Einheit zusammenstimmen, eine vollkommene Sinnneserkenntnis, wenn diese Einheit nur angeschaut, nicht zergliedert gedacht wird.

So kann Baumgarten Schönheit definieren als: „perfectio cognitionis sensitivae, qua talis“,²³ als die zu einer vollendeten Einheit zusammenstimmende sinnliche Erfassung einer Vielheit, und zwar, sofern sie in der Dimension der Sinnlichkeit verbleibt, d.h. die Vielheit noch ungegliedert ganz erfaßt.²⁴

In einer anderen, vielleicht bekannteren Formulierung der Baumgarten-Schule, die es aber etwa auch bei Gottsched gibt, heißt es von der Schönheit, sie sei eine Vollkommenheit, sofern sie, ohne deutlich eingesehen, nur klar empfunden, oder, kürzer noch, sofern sie verworren, d.h. sinnlich erkannt wird.²⁵

Daß die antik-mittelalterliche Theorie des Schönen bei Baumgarten zu einer *Ästhetik* wird, hat seinen eigentlichen Grund also in einem spezifisch nachcartesianischen Begriff von der unterschiedlichen Leistung von sinnlicher und geistiger Erkenntnis: weil die sinnliche Erkenntnis ihren Gegenstand zwar konfus, aber in seiner ganzen, reichen Integrität erfaßt, ist sie eine *perceptio praegnans*, eine vielsagende, dem Sinn unmittelbar das Ganze einer Anschauung gebende Vorstellung. Die *differentia specifica* der antik-mittelalterlichen Schönheitsdefinition, daß etwas schön nur durch das vollendete Zusammenstimmen einer Vielheit zu einer Einheit ist, wird dabei weniger betont, ja als selbstverständlich beinahe unbeachtet gelassen, als die Bedeutung der prägnanten Fülle der Anschauung, die vom Verstand überhaupt nicht mehr erreicht werden könne.²⁶ Damit entsteht schon in den Anfängen der ästhetischen Theorie der Neuzeit jene Aporie, die das Problem der Schönheitserkenntnis später bestimmen wird: wie Schönheit einerseits nur in dem vom Verstand noch nicht zergliederten Sinnlich-Konfusen erfahrbar ist und andererseits dennoch schön, d.h. gegliederte Einheit sein soll.

²⁰ S. Ritter, Art. „Ästhetik“ (Anm. 14), Sp. 558.

²¹ S. Augustus Buchner, *Anleitung zur deutschen Poeterey*, hg. v. Otto Prätorius, Wittenberg 1665, S. 25f.

²² S. Baumgarten, *Aesthetica* (Anm. 11), § 440: „aestheticus [...] veritatibus generalioribus, abstractissimis et maxime universalibus, determinatiores, minus generales, minus abstractas, et generalibus omnibus singulares praeferat, quantum potest. Idem ubertas suadet, quia quo magis determinatum habes obiectum, hoc plures simul differentias, hoc itaque plura pulchre cogitare de eodem conceditur.“

²³ S. Baumgarten, *Aesthetica* (Anm. 11), § 14.

²⁴ Aus diesem Gedanken ergibt sich auch eine spezifische Wandlung des Mimesisbegriffs im 18. Jahrhundert. Mimesis wird nun aus dem Grundsatz heraus, daß, wer schön denken wolle, reich denken müsse wie die Natur, zur Mimesis der schaffenden Natur. S. dazu Franke, *Kunst als Erkenntnis* (Anm. 14), S. 91–97.

²⁵ Zu Gottscheds Theorie des Schönen s. Hans Peter Herrmann, *Naturnachahmung und Einbildungskraft*, Berlin/Zürich 1970, S. 117.

²⁶ Grund für diese Akzentverschiebung dürfte vor allem die immer striktere Subjektivierung der Ästhetik sein, die, was schön ist, nur noch vom subjektiven Akt der Erfahrung des Schönen her beurteilt. Das subjektive Analogon zum objektiv Vollkommenen ist die Lust. Das Kriterium der Vollkommenheit einer Anschauung ist in diesem Sinne, daß sie Lust macht, gefällt. Was gefällt, ist schön. Wie dieser Gedanke bereits bei Wolff und Leibniz vorgebildet ist, s. Juchem, *Entwicklung des Begriffs des Schönen* (Anm. 14), S. 15–17.

Die Definition, Schönheit sei eine Vollkommenheit, sofern sie verworren, d.h. sinnlich erkannt wird, zeigt damit eine nach vorwärts und nach rückwärts weisende Doppelgesichtigkeit, die sie problemgeschichtlich interessant macht.

Sie weist nach vorne, weil der paradoxe Begriff einer *cognitio confusa*, einer verworrenen Erkenntnis, schon die ganze Problematik in sich enthält, die die spätere Ästhetik beschäftigen wird, das Problem nämlich, Schönheit als eine irgendwie begriffslose Erfassung eines Geistigen zu verstehen, etwa wenn Kant schön das nennt, was ohne Begriff als Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens erkannt wird,²⁷ wenn Hegel vom sinnlichen Scheinen der Idee spricht,²⁸ Schopenhauer von der Schönheitserfahrung sagt, sie sei die Erfassung der Idee in der Kontemplation, die allem Begriff vorausgeht, usw.²⁹

Sie weist aber auch zurück, und zwar zunächst einmal schon dadurch, daß bei Baumgarten noch ganz klar zutage liegt, daß die eben skizzierte Erkenntnisproblematik des Schönen Resultat nicht etwa einer Analyse des Begriffs des Schönen ist – daß das Schöne das harmonisch mit sich zusammenstimmende Mannigfaltige, d.h. das Vollkommene ist, wird von Baumgarten in Anlehnung an eine auch in diesem Punkt immer noch von Platon geprägte Tradition einfach aufgenommen –, sie ist vielmehr Ergebnis einer Analyse der spezifischen Leistung der Sinneswahrnehmung und ihrer Unterscheidung vom Verstand.

Mit völliger Deutlichkeit belegt diesen Zusammenhang die Begrifflichkeit Baumgartens, insbesondere seine Verwendung von *konfus* und *distinkt* zur Unterscheidung von Sinn und Vernunft.

Die Geschichte dieser Begriffe wird in der Forschung, soweit ich dies übersehen kann, nur bis Leibniz, im besten Fall bis auf Descartes zurückverfolgt, meist ohne Berücksichtigung der Problemstellung, zu der sie gehören.

Gerade die Beachtung dieser Problemstellung aber macht die Verwendung dieser Begriffe durch Descartes für die Rekonstruktion der ursprünglichen Tradition, aus der sie kommen, wichtig.

Descartes beurteilt zwar ähnlich wie Baumgarten die konfuse Sinneswahrnehmung als reich. So beschreibt er etwa in der *Zweiten Meditation* den Vorgang der Reduktion auf das distinkt Erkennbare hin als einen Vorgang, in dem der Gegenstand gleichsam all seiner Kleider beraubt und gänzlich entblößt gedacht werde.³⁰ Dieser Aspekt steht für ihn aber nicht im Vordergrund. Konfus ist die Sinneswahrnehmung im Urteil Descartes' vielmehr deshalb, weil sie ihren Gegenstand immer wieder anders zeigt und es dadurch unmöglich macht, etwas Distinktes, d.h. deutlich Unterschiedenes, Gleichbleibendes, von ihm zu erkennen. Ein Stück Wachs etwa, das von der Wärme eines Ofens weich wird, zeige

sich der Sinneswahrnehmung erst als hart, dann als weich, erst als geformt, dann als ungeformt, als wohlriechend, dann als geruchlos usw. und macht es so unmöglich, daß wir unter dem Gegenstand *Wachs* etwas Bestimmtes denken.³¹

Weder das Beispiel allerdings, das aus der Tradition der antiken Timaioserklärung stammt und etwa bei Chalcidius belegbar ist,³² noch die Begriffe *konfus* und *distinkt*, noch ihre eben beschriebene Anwendung sind Neuschöpfungen durch Descartes.

Die Begriffe *konfus* und *distinkt*, das haben die Descartesklärer längst gesehen, hat Descartes selbst aus der Spätscholastik,³³ die Art ihrer Anwendung aber läßt sich von der Spätscholastik, um nur Hauptstationen zu nennen, über Nicolaus Cusanus,³⁴ Thomas von Aquin,³⁵ Boethius,³⁶ über die antiken Aristoteles-Kommentare³⁷ und die antiken Mathematiker,³⁸ etwa Theon von Smyrna und Jamblich, bis zu Aristoteles³⁹ und Platon zurückverfolgen.

Wirklich zum ersten Mal geprägt sind die Begriffe *confusum* und *distinctum* als philosophische Termini in ihren griechischen Äquivalenten durch Platon.⁴⁰

Sie heißen dort συγκεχυμένον und κειρωρισμένον, wobei in συγκεχυμένον sogar die gleiche Wortwurzel und Wortbildung wie bei „confusum“ vorliegt.

Daß dies tatsächlich die genauen Äquivalente zu den lateinischen Begriffen *confusum* und *distinctum* sind, ist belegbar aus den mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen des Aristoteles bzw. aus den lateinischen Übersetzungen der griechischen Aristoteles-Kommentare, in denen συγκεχυμένον und

³¹ Ebd., S. 25–29.

³² S. Chalcidius, in *Tim. Comm.*, hg. v. J.-H. Wasczink, London 1962, 310, 7–11.

³³ S. z.B. Étienne Gilson, *Index Scolastica-Cartesian*, New York 1964 (1. Aufl. Paris 1912); s.v. „distinct“, S. 85f.

³⁴ S. Nicolaus Cusanus, *Compendium*, Kap. V, 11 (*Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, vol. XI, 3, hg. v. B. Decker/C. Bormann, Hamburg 1964, S. 9); ders., *Idiota de mente*, IV, 79 (*Op. omn.*, vol. V, hg. v. R. Steiger, Hamburg 1983, S. 120); ders., *De coniecturis*, VIII, 32, X, 44 (*Op. omn.*, vol. III, hg. v. J. Koch/C. Bormann, Hamburg 1972, S. 32 u. S. 48); ders., *De ludo globi*, II, Fo. 167a (*Op. omn.*, vol. I, Frankfurt a.M. 1962 (Nachdruck der Ausgabe Paris, 1514)).

³⁵ S. Thomas v. Aquin, *summa theologica* 1, qu. 85a3; in *octo libros physicorum Aristoteles expositio* L.I, 1, 7, 8, 9.

³⁶ S. Boethius, *Institutio Musica* V, 2 (hg. v. G. Friedlein, Frankfurt a.M. 1966, 325, 7; 353, 24; 354, 14); ders., *Institutio Arithmetica* I, 17 (Friedlein, 34, 11); ders., *Ars Geometrica, De figuris Geometricis* (Friedlein, 392, 8).

³⁷ S. z.B. Simplicios, in *Phys.* 16, 9; 17, 15 (CAG [= *Commentaria in Aristotelem Graeca*] IX, hg. v. H. Diels); Philoponos, in *phys.* 20,3; 11, 2ff. (CAG XVI, hg. v. H. Vitelli); ders., in *anal. post.* 378, 17, 379, 33 (CAG XIII, hg. v. M. Wallies); Alexander v. Aphr., in *Metaph.* 211,22 (CAG I, hg. v. M. Heyduck); Syrianus, in *Metaph.* 104, 12 (CAG VI, hg. v. W. Kroll); Asklepios, in *Metaph.* 381, 20 (CAG VI, hg. v. W. Kroll).

³⁸ S. Theon v. Smyrna, *Eorum quae in mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt*, hg. v. J. Dupuis, Bruxelles 1966 (=Paris 1892), S. 8, 1–15; Jamblich, *de communi mathematica scientia*, hg. v. N. Festa, Leipzig 1891, S. 24, 27; 25, 35.

³⁹ S. Arist. *Phys.* I, 1.

⁴⁰ S. R. 524b10–c1; c34.

²⁷ S. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, v.a. § 9, B 32, s. insgesamt die §§ 4–6, 8, 9.

²⁸ S. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Ästhetik*, hg. v. Friedrich Bassenge, Frankfurt a.M. 1965 (1. Aufl. 1955), Bd. 1, S. 80–82, S. 155–57 u.ö.

²⁹ S. dazu Juchem, *Entwicklung des Begriffs des Schönen* (Anm. 14), S. 21.

³⁰ S. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, *Meditatio* II, S. 29 (Seitenzahl nach der lateinischen Originalausgabe von 1643).

κεχωρισμένον regelmäßig mit *confusum* und *distinctum* bzw. *discretum* wieder gegeben sind.

Außerdem sind auch von Platon diese Begriffe gewählt, um möglichst genau auszudrücken, was den Unterschied von αἰσθητόν und νοητόν ausmacht, und auch er sieht den Mangel der Sinneswahrnehmung darin, daß sie ihren Gegenstand immer wieder anders zeigt und daher unfähig ist, ihren Gegenstand als etwas Bestimmtes, klar Unterscheidbares zu erfassen.⁴¹

Trotz dieser mehrdimensionalen Gemeinsamkeit in Wort, gemeinter Sache und Problemstellung, die sich zwischen Descartes und Platon aufweisen läßt, gibt es, wie kaum hervorgehoben werden muß, in der genauen Durchführung des Gedankens erhebliche, ja substantielle Differenzen, die in ihren Konsequenzen den Umkreis der Problematik sichtbar machen, der berücksichtigt werden muß, damit die Zuordnung der Schönheitserfahrung zur geistigen Erkenntnis statt zur Anschauung begrifflich werden kann.

Denn die von der unseren verschiedene Auffassung der Schönheitserfahrung hängt auch bei Platon von der unterschiedlichen, ja konträren Beurteilung der nach den Merkmalen der Konfusion und Distinktheit unterschiedenen Leistung von Wahrnehmung und Denken und der sich daraus ergebenden konträren Bewertung des Reichtums bzw. der Armut des Individuellen und Allgemeinen ab.

Ich gebe dafür zunächst einen Beleg aus der Geschichte des Platonismus, in der dieser Zusammenhang ausdrücklich dargestellt ist. In seiner Schrift *De institutione musica* untersucht Boethius zu Beginn des 5. Buches das Verhältnis von sinnlicher und intelligibler Schönheit und stellt dabei das Verhältnis von Sinn und Vernunft, wie Baumgarten es versteht, geradezu auf den Kopf: Der Sinn (*sensus*) sagt er, nimmt nur ein „confusum quiddam“ wahr und ist deshalb völlig unfähig, den Gegenstand unversehrt und ganz zu erfassen (*nihil concipit integritatis*) – die vollständige Ganzheit eines Gegenstandes in seiner inneren Differenziertheit (bis zu den „imas differentias“) wird erfaßt durch ein Vernunfturteil, nur der Gegenstand der *ratio* ist bestimmt (*determinatum*), ist vollkommene Einheit eines Mannigfaltigen, während der Sinn seinen Gegenstand nur unbestimmt (*nec determinatum*) wahrnimmt, er ist „ohne erfahrene Urteilskraft“, ein „im Praktischen unerfahrener Taxierer“ (*incallidus aestimator*).⁴²

Während bei Baumgarten also die Vernunft aussondernd abstrahiert und damit von der vielfältigen Gegliedertheit und der in der Anschauung unmittelbar gegebenen Einheit und Ganzheit eines Gegenstandes wegführt, spricht Boethius

⁴¹ S. R. 523a10–24b2, wobei Platon allerdings mit „Gegenstand“ etwas anderes meint als Descartes. Gegenstand der Wahrnehmung ist bei Platon nicht der äußere Gegenstand selbst wie etwa das Wachs in Descartes' Beispiel, sondern das Produkt einer ungenügenden Differenzierungsleistung der Wahrnehmung, die etwa eine bestimmte als groß gesehene Gestalt für ein „Groß-Seiendes“, d.h. für einen Gegenstand, der unmittelbar empirisch GröÙe repräsentiere, auffaßt. S. das Folgende.

⁴² S. Boethius, *De institutione musica* V, 2.

der *ratio* gerade die Leistung zu, die sich Baumgarten vom Sinn erwartet: daß sie ihren Gegenstand noch „integer“, unversehrt und ganz in den Blick bekommt. Dafür entbehrt bei Boethius der Sinn das, um dessentwillen Baumgarten ihm eine so überragende Vorrangstellung einräumt: der Bestimmtheit und der reichen Differenziertheit. Die Spitze dieser offenkundigen Umkehrung wird aber erst sichtbar, wenn man sieht, daß in dieser Beurteilung von Sinn und Vernunft durch Boethius auch in dem Verhältnis des Allgemeinen und Individuellen, wie es Baumgarten gezeichnet hat, die Attribute ihre Stellen vertauscht haben.

Die Attribute der Unbestimmtheit, der Konfusion und des „Mehr und Weniger“ (*magis et minus*), die Boethius dem Sinn beilegt, gehören nämlich zu einer aristotelisch-neuplatonischen Lehrtradition von der αἴσθησις, in der ausgerechnet die αἴσθησις wegen eben dieser Eigentümlichkeiten als „eher allgemein“ charakterisiert wird. Den Weg nämlich von der Wahrnehmung, die sich unbestimmt (ὁδορίστως) eher auf etwas Konfuses (τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον) richte, zur rationalen Erfassung der Prinzipien (ἀρχαί) von etwas, beschreibt Aristoteles als einen Weg vom Allgemeinen zum Einzelnen: ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα.⁴³

Ganz im Sinne dieser Tradition sagt noch Thomas von Aquin von der *indistinkten* und *konfusen* Erkenntnis des Sinnes, ihr Urteil sei „magis commune“,⁴⁴ ja selbst Nicolaus Cusanus charakterisiert das „signum sensibile“ als „confusum et genericum“.⁴⁵

Die scheinbare Begriffsverwirrung, die in solchen Äußerungen zum Ausdruck zu kommen scheint und die auch tatsächlich nicht wenige moderne Aristotelesklärer irritiert hat,⁴⁶ wird von den antiken Aristoteleskommentatoren gelöst durch den Hinweis auf zwei verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs des Allgemeinen durch Aristoteles und auf die spezifische Leistung, die Aristoteles der αἴσθησις zuerkennt.⁴⁷

Die Wahrnehmung bezieht sich nämlich nach Aristoteles⁴⁸ zwar auf ein individuell Einzelnes (αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον), d.h. sie hat einen individuell bestimmten Gegenstand vor sich, das, was sie aber von diesem Gegenstand erfaßt, ist ein Allgemeines (αἴσθησις δὲ τοῦ καθόλου). Dieses Allgemeine ist nach einer Formulierung aus *De anima* ein κοινὸς λόγος, ὃς ἐφαρμόσει [...] πᾶσιν, ein Allgemeines, das bei vielen verschiedenen Dingen als etwas Ähnliches und allen Gemeinsames (ὁμοιον καὶ κοινόν) antreffbar ist und daher alle beliebigen unter ihm begriffenen Einzelfälle umfaßt.

⁴³ S. Arist. *Phys.* I, 1 184a23f.

⁴⁴ S. *summa theologica* 1, qu. 85a3.

⁴⁵ S. Nicolaus Cusanus, *Compendium*, Kap. V, 11.

⁴⁶ S. z.B. Hans Wagner, *Aristoteles, Physikvorlesung*, Darmstadt 1967, S. 291.

⁴⁷ S. v.a. Themistios, in *Phys.* 2, 3–26 (CAG V, hg. v. M. Wallies); Philoponos, in *Phys.* 9, 6–19, 9 (CAG XVI, hg. v. H. Vitelli); Themistios, in *de Anim.* 109, 4–110, 4 (CAG V, hg. v. R. Heinze); Themistios, in *APo* 62, 11–66, 6 (CAG V, hg. v. M. Wallies).

⁴⁸ S. Arist. *APo* 99b7–100b17.

Die Verwandtschaft dieses Allgemeinen der Wahrnehmung mit dem abstrakt leeren Allgemeinen Baumgartens ist kaum übersehbar. Während aber Baumgarten ihm die reiche Bestimmtheit des nur dem Sinn zugänglichen Einzelnen entgegengesetzt, erkennt Aristoteles diese Bestimmtheit erst einem auf dem Wege der *Dihairesis* und *Analysis* gefundenen intelligiblen Allgemeinen zu, das nun aber nicht von einem κοινὸς λόγος, sondern von einem ἴδιος λόγος, der das individuell Eigentümliche eines εἶδος erfasst, dargestellt wird.⁴⁹

Der Grund aber, und das führt uns wieder auf Platon zurück, warum die Wahrnehmung nur ein unbestimmt abstrakt Allgemeines zu erfassen vermag, ist nach *Physik* I, 1, daß das uns in unmittelbarer Anschauung Zugängliche und Deutliche ein συγκεχυμένον, ein *confusum* sei.

In der spezifischen Begründung der Konfusion der Sinneserkenntnis muß also die Erklärung für die behauptete Abstraktheit der Anschauung liegen. Platon führt diesen Nachweis in einer so knappen und konzisen Argumentation, daß dieser Nachweis nicht nur zum Ausgangspunkt einer langen Wirkungsgeschichte wurde, sondern daß er häufig – und zwar gerade von Mathematikern oder Logikern der Antike – in beinahe wörtlicher Paraphrase in die eigene Argumentation eingefügt wurde.⁵⁰

Ich weise auf diese Tatsache hin, weil eben dieser Nachweis in der neueren Forschung meist als abstrus, als Produkt einer noch nicht ausgebildeten Logik gilt und daher kaum Beachtung findet.

Grundintention der Überlegung Platons, die er im 7. Buch des *Staats*, auf den Seiten 523–525, vorführt, ist, zu prüfen, ob die Wahrnehmung ausreicht,

⁴⁹ Die moderne Diskussion um die genaue Natur des Allgemeinen bei Aristoteles ist noch keineswegs abgeschlossen. Sie wird geführt v.a. in der Auseinandersetzung um die Frage, ob die aristotelische Metaphysik eine *metaphysica generalis* oder *specialis*, d.h. Allgemeinwissenschaft im Sinne eines neuzeitlichen Begriffs des Allgemeinen oder Theologie sei. S. dazu vor allem Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960, v.a. S. 132–184; Hans Wagner, *Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs*, in: *Philosophische Rundschau* 7 (1959), S. 160–220. Für die antiken Aristoteleskommentatoren und die Aristotelesrezeption im Neuplatonismus lag hier freilich offenbar kein Problem vor, da sie unter dem Allgemeinen bei Aristoteles durchweg ein „erstes Seiendes“ verstehen. Zur Klärung wichtig ist vor allem die Beachtung der Entwicklung des Begriffs des Allgemeinen im 1. Buch der *APo*, insbes. Kap. 4, 73b25–74a2 mit den Erklärungen insbes. von Philoponos zur Stelle. In *De anima* 424b25ff. nennt es Aristoteles geradezu lächerlich, einen Allgemeinbegriff zu suchen, der nicht der eigentümliche Begriff eines ganz bestimmten Seienden sei, und exemplifiziert den Sinn dieser Aussage daran, daß auch der Allgemeinbegriff der geometrischen Figur nicht eine auf alle Figuren passende abstrakte Definition (etwa „von Linien umschlossene Fläche“), sondern das Dreieck sei. Sofern das Dreieck konstruktive Grundlage aller Figuren ist, ist es Grund von Sein und Erkennbarkeit aller Figuren und in diesem Sinne die allgemeine Figur überhaupt. Zur Konstruktion der verschiedenen Universalien bei Aristoteles s. Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon*, Stuttgart/Weimar 2008, S. 315–324, S. 407–420.

⁵⁰ S. Jamblich, *de communi mathematica scientia*, VI, S. 23ff. (hg. v. N. Festa, 1975); *Theon von Smyrna*, hg. v. J. Dupuis 1966 (=1892), S. 8, 1–15; Nicolaus Cusanus, *Idiota de mente* IV, Ende; *de ludo globi* III.

einen Gegenstand hinreichend als etwas Bestimmtes (als ein τι) von anderen zu unterscheiden (523b1, 2: ικανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα), oder ob es einen Punkt gibt, wo sie der Korrektur durch das Denken, durch λογισμὸς und νόησις, bedarf. Ausdrücklich weist er darauf hin, daß es ihm nicht etwa um unklare oder täuschende Wahrnehmungen gehe, sondern darum, ob es einen Mangel der Wahrnehmungsleistung auch dort gibt, wo die Wahrnehmung die ihr mögliche Sicherheit und Exaktheit bietet, also etwa wenn man aus der Nähe drei Finger betrachte und ihre Größe und Kleinheit, Dicke und Dünne, Härte und Weichheit zu sehen, zu tasten oder zu empfinden versuche.

Während die Wahrnehmung der Finger selbst nicht unmittelbar dazu zwingt, den von ihr gebotenen Sinnesindruck in Zweifel zu ziehen, da sie gleichgültig, wann, wo oder wie sie die Finger wahrnimmt, gleichgültig also etwa, ob sie auf den kleinen Finger, den Ringfinger oder den Mittelfinger hinsieht, in jedem Fall den Finger als Finger klar unterscheidet, sei sie bei der Wahrnehmung von Größe und Kleinheit, Härte und Weichheit usw. nicht mehr in der Lage, zureichend zu unterscheiden und das Wahrgenommene überhaupt noch als ein τι, als etwas Bestimmtes, dem Denken anzubieten. Denn eben die Eigentümlichkeit, die sie in einer Sinnesempfindung als etwas Hartes, Dickes, Großes darstellt, werde die Wahrnehmung zu anderer Zeit oder in anderer Lage oder in Relation zu etwas anderem als etwas Weiches, Dünnes, Kleines ausgeben. Diese Information aber könne das die verschiedenen Wahrnehmungen messende und vergleichende Denken nicht akzeptieren, weil sie dem Kriterium, nach dem das Denken vorgeht, nicht genügen können. Denn das Denken kann unter *groß*, *klein*, *dick*, *dünn* usw. nur jeweils etwas Bestimmtes (ein τι) verstehen, das nicht zugleich es selbst oder nicht es selbst oder gar es selbst und das Gegenteil seiner selbst ist.⁵¹

Das Kriterium ist also die Einsicht, daß, wie Platon R. 436 formuliert, ein und dasselbe nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein kann, zumindest nicht in derselben Hinsicht und in Relation zu demselben. Dies ist zudem eine Einsicht, dies möchte ich wegen der Bedeutung, die dies für die Frage hat, ob Ideenerkenntnis bei Platon eine Art Anschauung sei, wenigstens anmerken, die das Denken nach Platon nicht aus der Erfahrung ableitet, sondern die es im Gegenteil zur Korrektur der Erfahrung benutzt, indem es das Wissen um die Unmöglichkeit des Widerspruchs zum Indiz dafür nimmt, daß dort, wo ein Widerspruch vorzuliegen scheint, noch eine Unterscheidung getroffen werden muß, die den Widerspruch auflöst. Darum sagt Platon nach der angeführten Formulierung dieses Widerspruchssaxioms: ὥστε ἂν που εὕρισκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γινόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω, „so daß wir dort, wo wir dies [d.h. einen vermeintlichen Widerspruch] vorfinden, wissen, daß es sich nicht um ein Identisches, sondern um Mehreres handelt.“⁵²

⁵¹ S. R. 523d3–5, 524a3–b5.

⁵² S. R. 436b9–c1.

Aus diesem Grunde also kann die Wahrnehmungsinformation, die ein und dieselbe wahrnehmbare Eigentümlichkeit als Hartes und Weiches anzeigt, nicht als zureichend gelten, sondern sie nötigt das Denken, zu prüfen, ob das Angezeigte eines oder mehreres ist: εἴτε ἐν εἴτε δύο ἔστιν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελομένων,⁵³ und, sofern das Denken mit *hart* und *weich* nicht dasselbe meinen kann, zu prüfen, ob das Harte und Weiche nicht als etwas, was je für sich selbst eine klar unterschiedene Bestimmtheit hat, anzusetzen und damit von dem Sinneseindruck, in dem sie nur vermischt, konfus (συγκεχυμένα) vorkommen, zu unterscheiden sind.

Diese, im Urteil des Nicolaus Cusanus subtile, d.h. logisch scharfe, Argumentation⁵⁴ darf man nicht von einer cartesianischen Perspektive her, wie ich sie oben anzudeuten versucht habe, verstehen wollen, da sie sonst zu einem planem, heutzutage von jedem philosophischen Proseminaristen auflösbaren Irrtum wird. Denn natürlich hat Platon nicht sagen wollen, daß man einen dicken Finger, weil er sich in einer Hinsicht als dick, in einer anderen Hinsicht auch wieder als nicht dick auffassen lasse, als einen Widerspruch in sich verstehen müsse, so daß es also einen wirklich dick seienden Finger in dieser Welt gar nicht geben könne.

Daß diese traditionelle Auslegung den Sinn des Textes kaum treffen kann, wird schon daraus wahrscheinlich, daß Platon selbst – und sogar nachdrücklich – sagt, daß die Widersprüchlichkeit der Sinneseindrücke aus der Verschiedenheit der Lage, der Relation, der Hinsicht usw. herrühre, so daß es gar keinen Sinn hätte, ihn darüber zu belehren, daß der Finger doch nur unter verschiedenen Hinsichten dick und dünn, in Relation zu Verschiedenem groß und klein sei usw. Daß ein Widerspruch durch die Unterscheidung von Aspekten aufgelöst werde, hat Platon selbst gegen eristische Argumentationen immer wieder eingewendet und hat diesen Sachverhalt, wie die eben zitierte Formulierung des Widerspruchaxioms in *R.* 436 belegt, auch theoretisch allgemein expliziert.⁵⁵

Gegen die traditionelle, Platon kritisierende Interpretation spricht aber v.a. der Wortlaut selbst. Denn es geht, nach der klaren Aussage des Textes, gar nicht darum, ob der Finger zugleich dick und dünn, groß und klein sein könne, sondern um die Frage, ob man mit Hilfe der Sinne das Großsein und Kleinsein von etwas genauso unterscheiden könne wie einen Finger von einem anderen Gegenstand. Nun kann man von einem Finger wohl empirisch feststellen, daß er die oder jene Form usw. habe und daran immer wieder als Finger erkennbar sei. Wenn man dasselbe von der Eigentümlichkeit der Größe oder Härte machen wollte, müßte man etwa sagen: etwas, was die oder jene Ausdehnung oder Länge hat, ist groß, was die oder jene Drucknachgiebigkeit hat, ist hart oder dgl.

⁵³ S. *R.* 524b5.

⁵⁴ S. Nicolaus Cusanus, *Idiota de mente* IV, Ende.

⁵⁵ Zum platonischen Umgang mit dem Satz vom Widerspruch s. meine Dissertation: *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Würzburg 1973, S. 94ff., S. 122ff.

Wenn man aber an einer bestimmten wahrnehmbaren Länge das zu haben meinte, woran man immer wieder erkennen könne, ob etwas groß ist, dann kämen solche Pseudowidersprüche zustande, wie sie Platon im *Phaidon* in genauer Analogie zum Fingerbeispiel des Staats an dem Verhältnis des der Größe nach zwischen Sokrates und Phaidon stehenden Simmias demonstriert.⁵⁶ Es müßte nämlich eben die wahrnehmbare Größe, die Simmias in bezug auf Sokrates groß macht, zugleich das sein, was ihn in bezug auf Phaidon klein macht. Das ist natürlich in dem Sinn kein Widerspruch, daß Simmias durch eben die Größe, die er hat, zugleich größer als Sokrates und kleiner als Phaidon ist, das sagt Sokrates an dieser Stelle ausdrücklich selbst.⁵⁷ Es kann diese bestimmte, dem Sinn unmittelbar *gegebene* Größe aber nicht das sein, woran man sich orientiert, wenn man Simmias groß nennt. Denn dies wäre allerdings widersinnig, wenn man an ein und derselben Länge ebenso erkennen wollte, daß Simmias groß, wie daß er klein ist.

Das erkennt man offenbar gar nicht an einer unmittelbar mit dem Auge feststellbaren Gestalt, sondern indem man eine bestimmte Wahrnehmungsinformation von einem Begriff des Großen her beurteilt, etwa, daß groß ist, was anderes überragt.⁵⁸

Für diesen Begriff sind die Unterschiede, ja Gegensätze der Wahrnehmung gleichgültig, da von ihm aus auch etwas in einer Hinsicht Kleines – eben wenn es anderes überragt – korrekt als etwas (unter diesem Aspekt) Großes begriffen werden kann.⁵⁹ In der Sprache des Nicolaus Cusanus wird das später heißen, daß in der *ratio* die Gegensätze des Sinnes zusammenfallen.⁶⁰

Die Konfusion der Wahrnehmung besteht nach Platon also nicht darin, daß sie einen undeutlichen Gesamteindruck von etwas bietet, sondern daß sie zu einem Einem und Ganzen und so zu einem Gegenstand macht, was in Wahrheit nur Produkt und Gegenstand einer ungenügenden Differenzierungsleistung des sinnlichen Meinens ist, das nicht in der Lage ist, die gesehene bestimmte Länge des Ringfingers von dem zu unterscheiden, was das Großsein des Fingers eigentlich ausmacht und von dem her er als groß begriffen wird, und darum den

⁵⁶ S. *Phaidon* 100–102.

⁵⁷ S. *Phaidon* 102c10–d4.

⁵⁸ S. z.B. *Phaidon* 102c1–2; Arist. *Metaph.* 1021a3–4.

⁵⁹ Die vielfach vorgebrachte Kritik, Platon verwechsle aus Unkenntnis der logischen Natur von Relationen Relativa mit Eigenschaften von Dingen, kann hier nicht umfassend widerlegt werden, obwohl ich hoffe, daß aus dem Dargelegten deutlich geworden ist, daß diese Kritik aus einer falschen Textauslegung hervorgeht. Daß Platons Behandlung von Relativa logisch sehr respektabel ist, ja daß Platon dabei Probleme erörtert, die auch heute keineswegs als gelöst gelten können, hat Erhard Scheibe, „Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons“, in: *Phronesis* 12 (1967), S. 28–49, überzeugend nachgewiesen. Zum logischen Umgang mit Relativbegriffen in den platonischen Dialogen s. auch meine Dissertation: *Die Bedeutung der sophistischen Logik* (Anm. 55), S. 233–236.

⁶⁰ S. *de coni.* VII, 28.

Aspekt, unter dem diese bestimmte Länge als groß beurteilt wird, mit anderen Aspekten eben dieser Länge undifferenziert zusammen-sieht.

Die ganze Komplexität des Problems des Verhältnisses der konfusen Sinneswahrnehmung zur distinkten Erfassung des νοητόν bzw. der Idee kann man natürlich nicht in einer Vorlesung behandeln. An noch zwei von Platon selbst herangezogenen Beispielen möchte ich aber wenigstens das herauszuheben versuchen, was immerhin verständlich macht, warum für Platon das aus dem konfus Angeschauten Herausgelöste und allein in der Dimension des Verstandes (νόησις, διάνοια) Erkannte reicher und schöner ist als das Angeschautete.

Unter den vielen Beispielen, an denen Platon den Mangel der Sinneswahrnehmung sichtbar zu machen sucht, – daß jedes Große auch klein, jedes Gleiche ungleich, jedes Schöne häßlich, jedes Gerechte ungerecht sei usw. – gibt es ein sehr sonderbares Beispiel, das die Platonikerklärer, sofern sie überhaupt darauf geachtet haben, immer schon in Verlegenheit gebracht hat: es ist die Behauptung Platons, daß jedes Doppelte immer auch als ein Halbes erscheine.⁶¹

Glücklicherweise sind uns aber gerade für diesen Fall zeitgenössische Erklärungen aus der Sophistik⁶² und bei Aristoteles⁶³ überliefert.

Platon geht es auch hier, wie man insbesondere aus dem 5. Kapitel des 1. Buches der *Metaphysik* des Aristoteles entnehmen kann, um die Unterscheidung des distinkten Wesens des Doppelten selbst von bloßen Repräsentanten des Doppelteins. Wenn man erforschen will, was die spezifischen Eigentümlichkeiten des Doppelten sind, und sich dazu an Erfahrungen orientiert, die man von Dingen, die doppelt sind, machen kann, dann wird man, selbst wenn man sich dazu an die Zahl Zwei hält, um an ihr abzulesen, was zum Doppeltein gehört, weil sie als mit sich selbst vervielfältigte Einheit dies am genauesten erfassbar zu machen scheint, dann wird man selbst in diesem Fall auf etwas Konfuses treffen, das neben den Merkmalen des Doppelteins noch vieles andere mitanzeigt, sogar das Gegenteil des Doppelteins, denn jede Zwei ist natürlich ebenso das Doppelte von eins wie die Hälfte von vier.

In der Sprache der platonischen Spätdialoge und des sog. esoterischen Platon heißt dies, daß jedes bestimmte Doppelte, jeder konkrete Fall, wo etwas doppelt ist (am Doppelten nur teilhat), immer mehr und weniger, μᾶλλον καὶ ἧττον ist als das Doppelte selbst.⁶⁴

Mehr: weil etwa die Zahl „Zwei“ außer doppelt auch noch Zahl ist, und gerade ist, usw.; *weniger*: weil sie vieles von dem, was das Doppeltein als solches ausmacht, nicht aufweist, weil sie ja nur eine bestimmte Form, wie etwas doppelt sein kann, repräsentiert.

⁶¹ S. Platon *R.* 479b3f. S. zur Bedeutung dieses Beispiels bei Platon v.a. Justin C. B. Gosling, „*Republic*, Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.“, in: *Phronesis* 5 (1960), S. 116–128.

⁶² S. Arist. *SE* 167a29–30.

⁶³ S. Arist. *Metaph.* 987a12–29.

⁶⁴ Zu dieser Problematik s. v.a. Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, insbes. S. 163, 186, 191, 264, 331, Anm. 168.

Zur Herauslösung dessen, was eine Sache von ihr selbst her ist, aus dem Mehr und Weniger ihrer empirischen Erscheinungsformen hat Platon in den Spätdialogen die Methoden der *Dihairesis*, des unterscheidenden Abtrennens der zu einer Sache gehörenden von den ihr fremden Elementen eines sinnlichen Gesamteindrucks, und der *Synagoge*, der Sammlung des dem εἶδος, der Idee nach Zusammengehörigen entwickelt.⁶⁵ Er demonstriert sie unter anderem an der Art, wie man einen Angler beobachtet.

Ich reduziere dieses Beispiel auf das für unsere Fragestellung Nötige, um noch einmal die Intention dieses analytischen Vorgehens zu demonstrieren.

Wer mit dem Begriff des Angelns noch nichts zu verbinden weiß und, um sich einen Begriff davon zu machen, etwa einen am Fluß sitzenden Angler, auf den man ihn gewiesen hat, beobachtet, wird in der Einheit und Ganzheit der Person, die sich ihm zeigt, vieles mehr antreffen als das, was diese Person gerade zum Angler macht, ein Mehr also, das ihn bei der angestrebten Begriffsbildung vielfach irritieren muß; er wird aber auch weniger antreffen, etwa, weil der Mann nicht alles, was zum Angeln gehört, ausführt, weil er nicht alles korrekt ausführt usw.

Darum wird er nach platonisch-aristotelischer Lehre in der ersten Wahrnehmung kaum in der Lage sein, das Eigentümliche des Angelfischens zu unterscheiden. Zuerst wird ihm vielmehr das auffallen, was der Mann, den er sieht, mit anderen Menschen oder Anglern gemeinsam hat, daß er ein Mensch ist, daß er sitzt u. dgl., d.h. er wird zunächst ein abstrakt Allgemeines erfassen, das, sofern es einen Eindruck gerade vom Angeln enthalten soll, zugleich konfus ist, weil es Merkmale des Angelns und des Nichtangelns ununterschieden in sich enthält.⁶⁶

Von diesem konfusen Mehr an nicht zur Sache gehörenden, aber in der Ganzheit eines Sinnesindrucks sich als Einheit anbietenden Elementen trennt sich nach Platon das Denken, wenn es von der sinnlich vielfältigen zur geistig einheitlichen Gestalt übergeht. Was aber die Erkenntnis der Sache selbst und der

⁶⁵ S. dazu v.a. die ausgezeichnete Studie von Kenneth M. Sayre, *Plato's Analytic Method*, Chicago/London 1967, v.a. S. 216–238.

⁶⁶ Daß das der Wahrnehmung zuerst, d.h. im ersten, unmittelbaren Hinblick „Deutliche“ ein Konfusum im Sinne eines leeren Allgemeinen ist, ist der Grundtenor der Kritik, die Platon in beinahe allen Dialogen, am schärfsten aber wohl im *Euthydemos* und in der Kritik der Naturphilosophie im *Phaidon* (96–102) an der Abhängigkeit der Vorsokratiker und der Sophisten vom Augenschein übt. S. dazu meine Dissertation *Die Bedeutung der sophistischen Logik* (Anm. 55), v.a. S. 69–73. Der Charakter eines Allgemeinen kommt einem solchen Konfusum freilich nur insofern zu, als es sich auf vieles Einzelne gleich applizieren läßt, konfus aber ist dieses „Allgemeine“, weil es unmittelbar an einem bestimmten Einzelnen abgelesen wird und daher Merkmale des Einzelnen und des Allgemeinen ununterschieden für dasselbe nimmt. Begrifflich konzise ist die Analyse des Konfusen als einer Art Allgemeinen im ersten Kapitel der aristotelischen Physik gegeben. An den Beispielen, die in den antiken Kommentaren zu dieser Stelle angeführt sind, war die vorausgegangene Beschreibung des Versuchs einer unmittelbaren Wahrnehmung des Anglers orientiert. S. v.a. Themistios, in *phys.* 2, 3–26 (CAG V, hg. v. M. Wallies) und Philoponos, in *phys.* 3, 14–8, 26 (CAG XVI, hg. v. H. Vitelli).

zu ihr und nur zu ihr gehörenden Merkmale angeht, so wird dabei das vom Gesamteindruck der Wahrnehmung abstrahierende Denken keineswegs ärmer und leerer. Im Gegenteil, wer die Kriterien gefunden hat und richtig anzuwenden weiß, durch die man den Angler vom Nicht-Angler unterscheiden kann, wird in der Beobachtung des Tuns und Treibens der Angler das herausfinden können, was nur zum Angeln als solchem gehört, und er wird auf diese Weise, je mehr er beobachtet und je mehr er von dem jeder Beobachtung beigemischten Falschen abstrahiert, einen umso reicheren und differenzierteren Begriff von dem, was es heißt, Angler zu sein, bekommen. D.h., der Blick für die Sache *Angeln* selbst ermöglicht neben der Abstraktion von dem nicht zu ihr Gehörenden die Sammlung (*Synagoge, Synthesis*) des spezifisch Anglerhaften aus vielen Beobachtungen und schafft so einen Begriff, der die Fülle der Möglichkeiten des so und nicht anders bestimmten Seins des Angelfischens in sich umfaßt.

In diesem Sinne ist die Idee eine mit sich selbst übereinstimmende, weil, auf die Konstituierung einer bestimmten Wesenheit hin ausgerichtete, vielheitliche Einheit, die unter dem Aspekt der Übereinstimmung der Teile und des Ganzen als Symmetrie und Schönheit erscheint.

Ähnlich wie bei Baumgarten die Schönheit Vollendung der Anschauung ist, ist daher bei Platon Schönheit Vollendung der Erkenntnis: nur ihr ist eine Sache in ihrer Einheit, Ganzheit und ihrer mit sich selbst übereinstimmenden Fülle zugänglich.

Zu dieser Höhe hebt sich das Denken, wie die vorausgehenden Überlegungen wenigstens erkennbar machen sollten, in einer Korrektur der Anschauung, nicht in rezeptiv empfangender Abhängigkeit von ihr. Für eine Antwort auf die Ausgangsfrage dieser Untersuchung, warum bei Platon das Schöne Gegenstand der *νόησις*, des Intellekts, und nicht, wie wir es seit Baumgarten gewohnt sind, Gegenstand der Anschauung ist, können die vorausgegangenen Analysen wenigstens einige wichtige Hinweise geben:

Grund dafür ist nicht, wie ein weitverbreitetes Platonbild nahelegt, daß Platon zwischen Anschauung und Verstand noch in ungenügender, weil vorkritischer Weise unterschieden und daher das Denken selbst noch für eine Art von Anschauen gehalten hätte, sondern eine sachlich begründete, aus einer Reflexion auf die Leistung von Wahrnehmung und Denken hervorgehende unterschiedliche Beurteilung von Anschauung und Denken selbst.

Die Leistung, die Baumgarten von der Wahrnehmung erwartet, daß sie ein Abstrakt-Allgemeines in konkret-lebendiger Fülle sinnlich erfahrbar macht, ist eine Leistung, die nach Platon die Wahrnehmung überhaupt nicht erbringen kann. Würde Platon die Aktivität des Denkens mit dem Tun oder Erleiden verwechseln, das bei ihm der Wahrnehmung zukommt, könnte auch er von der geistigen Erkenntnis nur das erwarten, was auch Baumgarten dem Verstand allein zubilligt: eine abstrakt leere Vorstellung.

Die Überzeugung, daß allein dem Denken das Schöne, d.h. die reiche und differenzierte Fülle eines der Erfahrung Gegebenen zugänglich sei, resultiert bei

Platon gerade daraus, daß er die Abstraktheit und Armut der Anschauung kritisch aufdeckt.

Für die von Baumgarten ausgehende Ästhetik hat die Anschauung ihren Gegenstand in seiner Ganzheit und – wie noch Hegel sagt – in seinem „unendlichen Reichtum“⁶⁷ vor sich, genauer: sie hat ihn, wenn auch noch auf vorbereitete und ungegliederte Weise, in sich, und es brauchte nach einer Anmerkung Kants in seiner *Anthropologie* von 1800 „nur eine höhere Macht zu rufen: es werde Licht, so würde auch ohne Zutun des Mindesten gleichsam eine halbe Welt ihr vor Augen liegen“.⁶⁸

In diese reiche, aber undeutliche Einheit greift im Sinne dieser neuzeitlichen Denkhaltung das abstrakte Denken ein, um nach den ihm eigenen Regeln des Verknüpfens und Trennens eine neue, künstliche, aber bewußte, distinkte, zugleich ärmere und weniger schöne Einheit zu bilden.

Für Platon dagegen bedeutet die Konfusion der Wahrnehmung nicht, daß die Anschauung ihren Gegenstand zwar noch ungegliedert, aber dafür ganz und in all seinen Momenten vor sich hat, sondern daß sie ihn überhaupt noch nicht als ihn selbst erfaßt. Was sie mehr enthält als die geistige Erfahrung, ist ein überhaupt nicht zur Sache gehörendes Mehr, etwas dem Gegenstand, der in seiner Schönheit erfahren werden soll, überhaupt nicht Zugehörendes, ihm selbst Fremdes, Äußerliches. Das Mehr dagegen, das die geistige Erkenntnis gegenüber dem Weniger der Anschauung hinzubringt, ist im Unterschied zu Baumgarten nicht die durch Aussonderung erreichte deutliche Bewußtheit eines der Anschauung oder dem Gefühl nur undeutlich Gegebenen, sondern es ist die aus der unterscheidenden und vergleichenden Erschließung der Sache ermöglichte Zusammenschau (*Synopsis*) der über vieles Einzelne hin zerstreuten Eigentümlichkeiten einer Sache, die durch dieses geistige Tun überhaupt erst in den Blick kommt und der Wahrnehmung oder dem Gefühl überhaupt nie gegeben war.

Die Leistung der Kunst ist in diesem Sinne nicht, ein Ideelles zu veranschaulichen, sondern ein Anschaulich-Mannigfaltiges durch Aussonderung und Zusammenfassung von der Konfusion der Anschauung zu reinigen und auf eine geistige Einheit zurückzuführen.

Über den Weg, der zu dieser Reinigung führt, gibt es bei Platon wie bei Aristoteles interessante Hinweise. Einiges Grundsätzliche möchte ich wenigstens noch andeuten:

Der Unterschied zwischen Wahrnehmen und Begreifen bei Platon wird bis in die neuere Forschung hinein meist als ein Unterschied zwischen einer Hinwendung zur empirischen Welt des Diesseits oder zu einer jenseitigen, transzendenten, alle Erfahrung übersteigenden Schau rein geistiger Wesenheiten ausgelegt. Diese vorschnelle Metaphysizierung eines für Platon wichtigen Unterschieds führt dazu, daß die rationale Grundlage der Platonischen Unterschei-

⁶⁷ S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 14f.

⁶⁸ S. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, B 17. S. Arist., *Poet.*, Kap. 8/9.

dung keine Beachtung erfährt. Denn der Unterschied zwischen Wahrnehmen und Begreifen beginnt für Platon bei der empirischen Erkenntnis der *diesseitigen* Einzel Dinge selbst. Man erkennt nämlich, so erläutert dies das erste Buch der *Politeia*, das, was ein Gegenstand ist, auf den man sich mit den Sinnen beziehen kann, dadurch, daß man begreift, was er kann und leistet (durch die Erkenntnis seines *ergons*). Eine *Hippe* oder, moderner, eine Schere, wird als Schere erkannt, nicht weil man wahrnimmt, daß sie silbrig, hart, länglich usw. ist, sondern wenn man begreift, daß sie schneidet. Erst wenn man dies erkannt hat, wird die Wahrnehmung zu einem Bild der Schere, da man jetzt beim Sehen begreift, welche Aufgabe die verschiedenen Teile und Eigenschaften dieses silbrigen, länglichen Gebildes erfüllen. Auch wenn diese sichtbaren Teile andere wahrnehmbaren Eigenschaften hätten, etwa bei einer runden Schere aus einem Kunststoffmaterial, würde man sie als Schere erkennen, wenn diese Teile die geforderte Aufgabe des Schneidens erfüllen.⁶⁹ Im fünften Buch der *Politeia* erklärt Platon nachdrücklich, daß man ein Vermögen, eine *Dynamis*, nicht wahrnehmen könne. Man identifiziert etwas an seinem Vermögen, indem man prüft, was ein bestimmtes wahrnehmbares Gebilde *bewirkt* (*ἀπεργάζεται*) und worauf sich diese Wirkung bezieht (etwa auf das an einem Gegenstand, was ausmacht, daß er durchschnitten werden kann).⁷⁰

Der Unterschied von Wahrnehmen und Begreifen ist in diesem Bereich also zuerst ein Unterschied an demselben Gegenstand, keine Abwendung von dieser Welt. Er hat aber nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine ästhetische Relevanz.

Auch ob jemand zornig ist, erkennt man nicht einfach daran, daß er laut schreit, wild gestikuliert, ein rotes Gesicht hat und dergleichen, sondern indem man etwa begreift, über welches Unrecht er empört ist und nach welcher Vergeltung er strebt. So wird man auch das Verhalten einer Medea, die ihrem untreuen Mann Jason schmeichelt, als Ausdruck ihres Zorns erkennen, wenn man weiß, wie dieses Verhalten ihrem Rachewunsch dient.

Durch dieses Begreifen erst erhalten die verschiedenen Handlungen Medeas einen einheitlichen Zusammenhang, ja man begreift auf diese Weise nicht nur, was sie gerade tut, man begreift auch, warum sie es so tut – in dieser Sprache, in dieser Anordnung usw. –, wie sie es tut.

Ein antiker Aristoteles-Kommentator hat eine Darstellung, die diesen funktionalen Zusammenhang der Handlungsteile untereinander zum Ziel hat, als genau das bezeichnet, was Aristoteles unter *Mimesis* versteht: „Wenn man Dinge und Personen zeigt, wie sie ihre [eigentümlichen] Akte ausführen, dann ist das Nachahmung im genauen Sinn.“⁷¹

⁶⁹ S. Platon, *Politeia*, 352d–353d.

⁷⁰ S. Platon, *Politeia*, 477c–d.

⁷¹ S. *Anonymi et Stephani in artem rhetoricam Commentaria*, 210, 20–23 (CAG XXI, hg. v. H. Rabe, Berlin 1886).

In der Tat ist bei Aristoteles die Dichtung nicht dadurch als kunstgemäßer vor der Historie ausgezeichnet, daß sie anschaulicher, mehr dem konkreten Detail verpflichtet ist als die Geschichtsschreibung. In diesem Punkt übertrifft die Geschichtsschreibung eher die Dichtung. Über die Geschichtsschreibung hinaus geht die Dichtung – und wird dadurch zur Kunst – daß sie die Beliebigkeit menschlicher Handlungen in der bloßen Abfolge der Zeit aussondernd konzentriert auf den einheitlichen Zusammenhang einer Handlung, wie er sich als Ausdruck eines bestimmten Charakters ergibt, dessen einzelne Handlungen genau die Bestimmtheit haben, die die allgemeine Art gerade dieses Charakters notwendig und wahrscheinlich zur Folge hat.⁷² Dadurch daß diese Handlungen das, was einem bestimmten Charakter möglich ist, in einer durchgeführten Handlung verwirklichen, werden sie zum Bild dieses Charakters. Sofern durch die Ableitung dieses Bildes aus einem in sich geformten Charakter die Teile untereinander und zum Ganzen in einem einheitlichen Verhältnis stehen, hat dieses Bild nicht nur eine poetische Wahrheit, es ist zugleich schön.

Die Probleme, die zu erörtern wären, um diese von der neuzeitlichen Ästhetik erheblich abweichende Kunstauffassung zu begründen, erfordern freilich weit mehr Raum, als es der gebotene Rahmen zuließ.

Ich hoffe aber, daß immerhin deutlich geworden ist, daß die erstaunliche Vertauschung der Stellen von Sinn und Vernunft einerseits, Einzelem und Allgemeinem andererseits bei der Erklärung, wie das Schöne erfassbar ist und wo es anzutreffen sei, nicht auf die vorkritische Anschaulichkeit der Antike zurückgeführt werden darf, für die sich das Geistige noch in lebendig-konkreter Gestalt dargestellt habe, sondern daß es gute Gründe dafür gibt, einen von der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie nicht unerheblich verschiedenen Begriff des Denkens selbst bei Platon und der von ihm ausgehenden Tradition antiker Metaphysik vorzusetzen, bei dem es zumindest der Prüfung wert ist, ob und wie er neben einem bewußtseinsphilosophischen Geistbegriff besteht.⁷³

⁷² S. dazu genauer: Arbogast Schmitt, „Was macht Dichtung zur Dichtung? Zur Interpretation des neunten Kapitels der Aristotelischen Poetik“, in: Jörg Schönert/Ulrike Zeuch (Hg.), *Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York 2004, S. 65–95.

⁷³ S. zu diesen unterschiedlichen Traditionen im Begriff des Denkens selbst jetzt Schmitt, *Moderne und Platon* (Anm. 49); s. auch Arbogast Schmitt, „Konkretes Denken. Zur emotionalen und praktischen Bedeutung des Wissens im Platonismus und Aristotelismus“, in: Christof Rapp/Tim Wagner (Hg.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart/Weimar 2006, S. 287–304.