

DAS SCHÖNE: GEGENSTAND VON ANSCHAUUNG ODER ERKENNTNIS?

ZUR THEORIE DES SCHÖNEN IM
18. JAHRHUNDERT UND BEI PLATON

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, von dem man, wie Goethe in berühmter Formulierung gesagt hat, vielleicht nicht sagen kann, was es sei, das man aber zeigen könne¹.

In scharfem Kontrast dazu steht die platonische Auffassung, wie sie am prägnantesten wohl in der Diotima-Rede des *Symposiums* entfaltet ist², 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 empfängt³. Selbst Platon habe daher noch einem anschauenden Verstand für

1. GOETHE, *Der Sammler und die Seinigen*, 5. Brief.

2. S. PLATON *Smp* 201 d 1 - 212 a 7, vor allem 209 e 5ff.

3. 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 G. KRÜGERS, *Über die*



möglich gehalten, der, wie Kant dies formuliert hat, «seinen Gegenstand unmittelbar und auf einmal ganz erfaßt und darstellt»⁴, 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 zurückgeht⁵, 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)⁶ eingebracht; es bestimmt aber auch maßgeblich noch die gegenwärtige Forschung, sofern immer noch —etwa von Julius Stenzel⁷ oder Günter Patzig⁸—, die These

Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, *Logos* 22, 1933, 225-272, wieder abgedruckt in: ders., *Freiheit und Weltverwaltung*, Frankfurt / München 1958, 11-69, in dem dieser Standpunkt, wie noch zu er sich einem gegenwärtigen philosophischen Denken darstellt, grundlegend formuliert ist— und auf das Buch von KLAUS OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, München 1962 (*Zetemata* 29) vor allem S. 1 und S. 244-260, wo der Versuch gemacht ist, die angedeutete Auffassung über die Differenz von neuzeitlichem und antikem Denken an den erkenntnistheoretischen Äußerungen Platons und Aristoteles' zu überprüfen.

4. S. KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 388; s. ähnl. *ebda.* A 392f.; s. auch *Anthropologie in pragmatischer Absicht* B 26 Anm. (Bezug auf Leibniz als «Anhänger» der platonischen Schule).

5. S. z.B. Petrarca 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: *Kolloquium. Kunst und Philosophie 2. Ästhetischer Schein*. hg. v. W. Oelmüller, Paderborn u.a. 1982 (*UTB* 11/78), 208-232, v.a. 214/15.

6. S. v.a. HÖLDERLIN, *Vorrede zu Hyperion* (vorletzte Fassung); *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*; s. dazu L. STRAUSS, Hölderlins Anteil an Schellings frühem «Systemprogramm», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 5, 1927.

7. S. z.B. JULIUS STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig und Berlin 1931², 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, εἰδέναι, 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.

8. S. GÜNTER PATZIG, Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet, *Antike und Abendland* 16,

vertreten wird, Platon habe 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 Denken⁹, 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. Jh. v. a. bei Gottfried Alexander Baumgarten¹⁰, 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

1970, vor allem 115 oben: «Platon sagt sogar in aller Ausdrücklichkeit, daß man Ideen nicht mit Augen sehen könne ... aber die Erkenntnis der Idee 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».

9. 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, *Studien* 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 $\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\alpha$ $\dot{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$, durch einen Überblick».

10. U.ä. etwa auch bei G. F. MEIER, *Mendelsohn und Sulzer*.

der ursprünglichen Problemgeschichte, aus der sich das Neue später gelöst hat.

Diese angedeutete 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, sondern weil sie auch eine nur ihr eigene Erkenntnisleistung hat, deren Vollendung 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. schön¹².

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 Unterscheidung folgert er: «sunt ergo noeta cognoscenda facultate superiore obiectum logices, αἰσθητὰ ἐπιστήμης αἰσθητικῆς sive *Ästheticae*»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 möchte¹⁴. Herausheben

11. S. v.a. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Hildesheim 1961 (= Frankfurt/O. 1750/58), § 440/41.

12. Das Beispiel nach Baumgartens Schüler G. F. MEIER, *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*, Halle 1748-50, § 91.

13. S. BAUMGARTEN, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1735, § 116.

14. S. J. RITTER, Artikel «Ästhetik», in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, 1, 1971, 555ff.; dort auf S. 578f. weitere Literatur; U. FRANKE, *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens*, Wiesbaden 1972 (*Studia Leibnitiana* 9); HANS GEORG JUCHEM, *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant*, Bonn 1970.

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.

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 festhält¹⁵.

In der Betonung dieses Aspekts ist wohl der wesentliche Schritt zu sehen, der Baumgarten von der etwa noch bei Wolff üblichen Verurteilung der Konfusion 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 Schritt bietet Leibniz. Im Sinne seiner Auffassung von der Seele als einem perspektivischen Zentrum des Gesamts des Seienden¹⁶ beschreibt er in seiner *Discours de Métaphysique* die Verworrenheit der Empfindungen als «Ergebnis einer unendlichen Varietät von Perzeptionen». Er vergleicht sie mit dem verworrenen Gemurmél, das man vernehme, wenn man sich dem Meeresstrand nähere. Wie die Häufung unzähliger zurückprallender Wogen eine Unterscheidung der einzelnen Sinneseindrücke 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 werden¹⁷.

Bereits Leibniz gilt die Verworrenheit der Sinnesempfindungen also in erster Linie als Resultat des unendlichen Reichtum 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 Vollkommenheit enthalten ist. Denn was bedeutet die Abstraktion anderes

15. S. BAUMGARTEN, *Aesthetica* § 521; s. dazu U. FRANKE, S. 37-39.

16. S. *Werke*, ed. Gerhardt, IV, 562.

17. G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, übers. u. hg. v. H. Herring, Hamburg 1958, 85 (§ 33).

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»¹⁸.

Diesen Verlust auszugleichen, übernimmt also die Sinneserkenntnis und ist darum 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 wird¹⁹.

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 bringet»²⁰. 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 bringet» noch ein Allgemeines nennt, verbindet ihn noch mit der Tradition der antik-mittelalterlichen Kunsttheorie²¹.

Wegen dieses Strebens nach einer unmittelbaren, sich noch in ihrem ungegliederten Reichtum darbietenden Erfahrung eines Ganzen räumt der

18. Übersetzung nach HANS RUDOLF SCHWEIZER, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Basel / Stuttgart 1972, 241-43.

19. S. RITTER, Art. «Ästhetik», a.a.O. 558.

20. S. A. BUCHNER, *Anleitung zur deutschen Poeterey*, hg. v. O. Prätorius, Wittenberg 1665, S. 25 f.

21. S. dazu genauer, unten S. 13 f.



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. Jh. 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 Sinneserkenntnis, 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 erfaßt²⁴.

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 wird²⁵.

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 Gegen-

22. S. *Aesthetica*, § 440: «aestheticus ... veritatibus generalioribus, abstractissimis et maxime universalibus determinatiores, minus generales, minus abstractas et generalibus omnibus singulares praeferat, quantum potest. idem umbertas suadet, quia quo magis determinatum habes obiectum, hoc plures simul differentia, hoc itaque plura pulchre cogitare de eodem conceditur».

23. S. *Aesthetica* § 14.

24. Aus diesem Gedanken ergibt sich auch eine spezifische Wandlung des Mimesisbegriffs im 18. Jh., 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 U. FRANKE, *a.a.O.* (s. oben Anm. 14) S. 91-97.

25. Zu Gottsched s. HANS PETER HERRMANN, *Naturnachahmung und Einbildungskraft*, Berlin / Zürich 1970, 117.

stand 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 könne²⁶. 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.

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, insofern, als 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 wird²⁷, wenn Hegel vom sinnlichen Scheinen der Idee spricht²⁸, Schopenhauer von der Schönheitserfahrung sagt, sie sei die Erfassung der Idee in der Kontemplation, die allem Begriff vorausgeht usw²⁹.

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

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 a.a.O. (s.o. Anm. 14) S. 15-17.

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

28. S. HEGEL, *Ästhetik*, hg. v. F. Bassenge, Frankfurt o.J. (= Berlin 1955), Bd. I, 80-82, 155-57 u. öfter.

29. S. dazu JUCHEM a.a.O. (s.o. Anm. 14) S. 21.

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 werde³⁰. 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 denken³¹.

Weder das Beispiel allerdings, das aus der Tradition der antiken Timaioserklärung stammt und etwa bei Chalcidius belegbar ist³², noch die Begriffe «konfus» und «distinkt», noch ihre eben beschriebene Anwendung sind Neuschöpfungen durch Descartes.

Die Begriffe «konfus» und «distinkt», das haben die Descartes erklärer längst gesehen, hat Descartes selbst aus der Spätscholastik³³, die Art ihrer

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

31. S. *Meditatio* II, 25-29.

32. S. CHALCIDIUS, in *Tim. Comm.* 310, 7-11 (Wasczink).

33. S. z.B. E. GILSON, *Index Scolastica-Cartésien*, New York 1965 (= Paris 1912) s. v. 'distinct', S. 85f.

Anwendung aber läßt sich von der Spätscholastik, um nur Hauptstationen zu nennen, über Nicolaus Cusanus³⁴, Thomas von Aquin³⁵, Boethius³⁶, über die antiken Aristoteles-Kommentare³⁷ und die antiken Mathematiker³⁸, 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 Platon⁴⁰.

Sie heißen dort συγκεχυμένον und κεχωρισμένον, 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 κεχωρισμένον regelmäßig mit «confusum» und «distinctum» bzw. «discretum» wiedergegeben sind.

Außerdem sind auch von Platon diese Begriffe gewählt, um möglichst genau auszudrücken, was den Unterschied von αἰσθητὸν und νοητὸν ausmacht, und auch er sieht den Mangel der Sinneswahrnehmung darin, daß sie ihren Gegenstand immer wieder anders zeigt und daher unfähig ist, ihren

34. S. NICOLAUS CUSANUS, *Compendium*, Cap. V, 11 (Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, vol. XI, 3, ed. B. Decker - C. Bormann, Hamburg 1964, S. 9); ders., *Idiota de mente*, IV, 79 (Op. omn., vol. V, ed. R. Steiger, Hamburg 1983, S. 120); ders., *De coniecturis*, VIII, 32, X, 44 (Op. omn., vol. III, ed. J. Koch - C. Bormann, 1972, S. 32 u. S. 48) ders., *De ludo globi*, II, Fo. 167 a (Op. omn., vol. I, Ffm. 1962, Unveränderter Nachdruck von Paris 1514).

35. S. THOMAS v. AQUIN, s. th. 1, qu. 85 a 3; in *octo libros physicorum Aristoteles expositio* L.I, 1, 7, 8, 9.

36. S. BOETHIUS, *Institutio Musica* V, 2 (ed. G. Friedlein, Ffm. 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. SIMPLIKIOS, in *Phys.* 16, 9; 17, 15 (CAG IX, ed. H. Diels); PHILOPONOS, in *phys.* 20, 3; 11, 2ff. (CAG XVI, ed. H. Vitelli); ders., in *anal. post.* 378, 17, 379, 33 (CAG XIII, ed. M. Wallies); ALEXANDER v. APHR., in *Metaph.* 211, 22 (CAG I, ed. M. Heyduck); SYRIANUS, in *Metaph.* 104, 12 (CAG VI, ed. W. Kroll); ASKLEPIOS, in *Metaph.* 381, 20 (CAG VI, ed. W. Kroll).

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

39. S. ARIST., *Phys.* I, 1.

40. S. R. 524 b 10 - c 1; c 34.

Gegenstand als etwas Bestimmtes, klar Unterscheidbares zu erfassen⁴¹.

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 begreiflich werden kann.

Denn die von der unseren verschiedene Auffassung der Schönheitserfahrung hängt auch bei Platon ab 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.

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 Manigfaltigen, während der Sinn seinen Gegenstand nur unbestimmt (*nec determinatum*) wahrnimmt, ja nur wie ein im Praktischen Unerfahrener «Taxierer» (*incallidus aestimator*) zu urteilen vermag⁴².

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 der *ratio* gerade die Leistung zu, die sich Baumgarten vom

41. S. R. 523 a 10 - 24 b 2, wobei Platon allerdings unter «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 Größe repräsentiere, auffaßt. S. dazu unten S. 16f.

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

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 (ἀδιορίστως) 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' ἕκαστα⁴³.

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 hat⁴⁶, 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 zuerkennt⁴⁷.

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, ὅς

43. S. ARIST. *Phys.* I, 1 184 a 23f.

44. S. *summa theologica* 1, qu. 85 a 3.

45. S. NICOLAUS CUSANUS, *Compedium*, Kap. V, 11.

46. S. z.B. H. WAGNER, *Aristoteles, Physikvorlesung*, Darmstadt 1967, 291.

47. S. v.a. THEMISTIOS, in *Phys.* 2, 3-26 (CAG 5, ed. W. Wallies); PHILOPONOS, in *Phys.* 9, 6-19, 9 (CAG 16, ed. Vitelli); THEMISTIOS in *de Anim.* 109, 4-110, 4 (CAG. 5, ed. Heinze); THEMISTIOS in *APo* 62, 11-66, 6 (CAG 5, ed. Wallies).

48. S. ARIST. *APo* 99 b 7 - 100 b 17.

ἐφαρμόσει ... πᾶσιν, ein Allgemeines, das bei vielen verschiedenen Dingen als etwas Ähnliches und allen Gemeinsames (ὅμοιον καὶ κοινόν) antreffbar ist, und daher alle beliebigen unter ihm begriffenen Einzelfälle umfaßt.

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 entgegensetzt, 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 wird⁴⁹.

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 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 wurde⁵⁰.

Ich weise auf diese Tatsache hin, weil eben dieser Nachweis in der

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 1960², v.a. 132-184; H. WAGNER, Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs, *Philos. Rundschau* 7, 1959, 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 durchwegs ein «erstes Seiendes» verstehen. Zur Klärung wichtig ist vor allem die Beachtung der Entwicklung des Begriffs des Allgemeinen im 1. Buch der *APo*, insb. Kap. 4, 73 b 25 - 74 a 2 mit den Erklärungen insbes. von Philoponos zur Stelle. In *de anima* 424 b 25ff. 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.

50. S. JAMBlich, *de communi mathematica scientia*, VI, S. 23ff. (Festa, 1975²); Theon von Smyrna, ed. Dupuis 1966 (= 1892), 8, 1-15; NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente* IV Ende; *de ludo globi* III; s. oben Anm. 34.

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, einen Gegenstand hinreichend als etwas Bestimmtes (als ein τί) von anderen zu unterscheiden (523 b 1, 2: ἱκανῶς 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 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 Sinneseindruck 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 τί, 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 akzeptieren, weil sie dem Kriterium, nach dem das Denken vorgeht, nicht genügend können. Denn das Denken kann unter «groß», «klein», «dick», «dünn» usw. nur jeweils etwas Bestimmtes (ein τί) verstehen, das nicht zugleich es selbst oder nicht es selbst oder gar es selbst und das Gegenteil seiner selbst ist⁵¹. 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 sie im Gegenteil zur Korrektur der Erfahrung benutzt, in dem es das Wissen um die Unmöglichkeit des Widerspruchs zum Indiz dafür nimmt,

51. S. *R* 523 d 3-5, 524 a 3 - b 5.

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 Widerspruchsaxioms: ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω⁵².

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 ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων⁵³, und, sofern das Denken unter «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 (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 planen, 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 Widerspruchsaxioms in *R* 436 belegt, auch theoretisch allgemein expliziert⁵⁵.

52. S. *R* 436 b 9 - c 1.

53. S. *R*. 52465.

54. S. NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente*, IV, Ende (s. oben Anm. 34).

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., 122ff.

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 dergl.

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 *Atopa* zustande, wie sie Platon im *Phaidon* in genauer Analogie zum Fingerbeispiel des Staats an dem Verhältnis des der Größe nach zwischen Sokrates und Phaidon stehende Simmias demonstriert⁵⁶. 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 *Atopon*, 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 selbst⁵⁷. 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 überragt⁵⁸.

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 kann⁵⁹. In der Sprache des Nicolaus Cusanus wird das

56. S. *Phd* 100 - 102.

57. S. *Phd* 102 c 10 - d 4.

58. S. z.B. *Phd* 102 c 1-2; ARIST. *Metaph.* 1021 a 3-4.

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

später heißen, daß in der ratio die Gegensätze des Sinnes zusammenfallen⁶⁰.

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 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 νοητὸν 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 Intellekts (νόησις) Erkannte reicher und schöner ist als das Angeschaute.

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 Platoniker, 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 erscheine⁶¹.

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

respektabel ist, ja daß Platon dabei Probleme erörtert, die auch heute keineswegs als gelöst gelten können, hat E. SCHEIBE, Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons, *Phronesis* 12, 1967, 28-49, überzeugend nachgewiesen. Zum logischen Umgang mit Relativbegriffen in den platonischen Dialogen s. auch meine Diss.: *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, S. 233-36.

60. S. *de coni.* VII, 28.

61. S. PLATON *R* 479 b 3 f. s. zur Bedeutung dieses Beispiels bei Platon v.a. J. Gosling, *Republic*, Book V: «τὰ πολλὰ καλὰ» etc., *Phronesis* 5, 1960, 116-128.

62. S. ARIST. *SE* 167 a 29-30.

63. S. ARIST. *Metaph.* 987 a 12-29.

Repräsentanten des Doppeltseins. 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 Doppeltsein 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 Doppeltseins noch vieles andere mitanzeigt, sogar das Gegenteil des Doppeltseins, 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 ἥττον* ist als das Doppelte selbst⁶⁴.

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

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 entwickelt⁶⁵. Er demonstriert sie unter anderem an der Art, wie man einen Angelfischer 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 Angelfischens noch nichts zu verbinden weiß, und, um sich einen Begriff davon zu machen, etwa einen am Fluß sitzenden Angelfischer, 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 Angelfischer 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 Angelfischen gehört, ausführt, weil er nicht alles korrekt ausführt usw.

64. Zu dieser Problematik s. v.a. H. J. KRÄMER, *Areteä bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, insbes. S. 163, 186, 191, 264, 331, Anm. 168.

65. S. dazu v.a. die ausgezeichnete Studie von K. A. SAYRE, *Plato's Analytic Methode*, Chicago u. London 1967, v.a. S. 216-238.



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 Angelfischern 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 Angelfischen enthalten soll, zugleich konfus ist, weil es Merkmale des Angelfischens und des Nichtangelfischens ununterschieden in sich enthält⁶⁶.

Von diesem konfusen Mehr an nicht zur Sache gehörenden, aber in der Ganzheit eines Sinneseindrucks sich als Einheit darbietenden 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 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 Angelfischer vom Nicht-Angelfischer unterscheiden kann, wird in der Beobachtung des Tuns und Treibens der Angelfischer das herausfinden können, was nur zum Angelfischen 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, Angelfischer zu sein, bekommen. D.h., der Blick für die Sache «Angelfischen» selbst ermöglicht neben der Abstraktion von dem nicht zu ihr Gehörenden die Sammlung (Synagoge, Synthesis) des spezifisch Angelfischerhaften 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.

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 Diss., *Die Bedeutung der sophistischen Logik...*, 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 konzipiert 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 Angelfischers orientiert. S. v.a. THEMISTIOS, in *phys.* 2, 3-26 (CAG 5, ed. Wallies) und PHILOPONOS, in *phys.* 3, 14-8, 26 (CAG 16, ed. Vitelli).

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 vorbewußte und ungegliederte Weise, in sich, und es brauchte nach einer Anmerkung Kants in seiner Anthropologie von 1800 «nur eine höhere Macht

67. S. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952⁶, 14f.

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 aus der unterscheidenden und vergleichenden Erschließung der Sache ermöglichte Zusammenschau 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.

So ist ja etwa selbst bei Aristoteles die Dichtung nicht etwa 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 z.B. 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 haben⁶⁹.

68. S. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, B 17. S. ARIST., *Poet.* Kap. 8 u. 9.

69. Etwas genauer werde ich auf diese Problematik in einem hermeneutischen Vorspann zu meinem 1986 als Hermes-Einzelschrift (Wiesbaden) erscheinenden Buch *Charakter und Schicksal in Sophokles' «König Ödipus»* einzugehen versuchen.

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 zuläßt.

Ich hoffe aber, daß immerhin deutlich geworden ist, daß die erstaunliche Vertauschung der Stellen von Sinn und Vernunft einerseits, Einzelnem 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 vorauszusetzen, bei dem es zumindest der Prüfung wert ist, ob und wie er neben einem bewußtseinsphilosophischen Geistbegriff besteht.

Arbogast SCHMITT
(Mainz)

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ ΤΟΝ 18ο ΑΙΩΝΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Περίληψη

Για τη νεότερη αισθητική που αρχίζει με τον Baumgarten το ωραίο είναι αντικείμενο της θέασης και ο άνθρωπος δεν το προσεγγίζει αναλυτικά με έννοιες αλλά με την πληρότητα των δεδομένων της θέασης. Μ' αυτή την έννοια ονομάζει ο Kant ωραίο ό,τι προσεγγίζουμε όχι με έννοιες αλλά ως αντικείμενο μιας γενικής ευαρέσκειας. Ο Hegel βλέπει το σημείο του ωραίου στην αισθητική παρουσία της ιδέας. Ο Schopenhauer λέει για την εμπειρία του ωραίου ότι είναι ή σύλληψη της ιδέας μέσα στη θεωρία, ή όποια προηγείται από κάθε έννοια.

Σε αντιδιαστολή ή καλύτερα σε όξεία αντίθεση προς αυτή την αισθητική θεωρία νοείται το ωραίο για την αρχαία και μεσαιωνική αισθητική ως κάτι το όποιο δέ συλλαμβάνεται ικανοποιητικά από τις αισθήσεις, αλλά στην πληρότητα και καθαρότητά του είναι προσιτό μόνο στην απαλλαγμένη από την αισθητικότητα αφαιρετική νόηση.

Η παραδοσιακή εξήγηση αυτής της διαφορᾶς-αντίθεσης είναι ή άποψη ότι ή αρχαιότητα αντιλαμβάνεται τη νόηση ως ένα είδος θέασης και ότι πρόκειται για την άπλοϊκή αντίληψη της αρχαιότητας για την ένότητα

αίσθησης και νόησης, ή όποία έξηγεϊ τήν έκ μέρος τής άρχαιότητας άναζήτηση του ώραιοι άκόμη και στη διάσταση τής έννοιας. Ή άποψη όμως αύτή δέν εύσταθεϊ, άν τή δοϋμε ύπό τὸ φῶς τής ίστορίας του πνεύματος. Διότι ή άρχαία και μεσαιωνική θεωρία, ή όποία θεωρεϊ τή σύλληψη του ώραιοι σαν ένα γνωσιακό επίτευγμα του νοϋ, είναι, αντίθετα πρὸς αύτή τή θέση, άποτέλεσμα άκριβῶς μιᾶς θεωρητικῆς, αναλογιστικῆς διάκρισης ανάμεσα στα διάφορα άποτελέσματα τής θέασης και του νοϋ.

Γιά τήν άνασύσταση του έρμηνευτικοϋ όρίζοντα, έντὸς του όποίου πρέπει νά κατανοηθεϊ αύτή ή άρχαία και μεσαιωνική θεωρία, παρέχει σημαντική έξήγηση ή κατάσταση από πλευρᾶς ίστορικῶν επιδράσεων, από τήν όποία και προέρχεται ή αίσθητική του Baumgarten. Διότι ό Baumgarten αντίθετα πρὸς τή μετακαντιανή αίσθητική μεταχειρίζεται σέ μεγάλη έκταση τὸ σύστημα έννοιῶν, μέ τὸ όποιο έκτίθεται στα άρχαία και μεσαιωνικά κείμενα τὸ είδος τής προσέγγισης του ώραιοι, άν και διαφοροποιεϊ αύτὸ τὸ σύστημα και έτσι προετοιμάζει τήν κατοπινή αντικατάσταση έννοιῶν μέ άλλες, ὥστε νά ανταποκρίνονται στην νέα αντίληψη πραγμάτων. Όσο όμως κι άν αλλάζει ή έννοια τῶν λέξεων, ή φωνητική τους σύσταση παραμένει άμετάβλητη και τὸ γεγονός αύτὸ κάνει δυνατή τήν ένότητα τῶν ίστορικῶν επιδράσεων, μέσα στην όποία και κινεϊται πάντοτε ό Baumgarten, και δι' αύτῆς τής ένότητας κάνει περαιτέρω δυνατό τὸν άκριβῆ προσδιορισμὸ τῶν πραγματικῶν μεταλλαγῶν, διὰ τῶν όποίων διαφοροποιεϊται ή σύγχρονη αίσθητική έναντι τής άρχαίας και μεσαιωνικῆς θεωρίας περὶ του ώραιοι.

Ό Baumgarten για νά οίκοδομήσει τή νέα επιστήμη τής αίσθητικῆς, ή όποία εγκαινιάζεται μέ τὸν ίδιο, ξεκινάει μέ τήν διάκριση ανάμεσα σέ αίσθητική και νοητική επιστήμη, διάκριση πὸν προέρχεται από τοὺς άρχαίους. Κριτήριο τής διάκρισης αύτῶν τῶν δύο γνωσιακῶν ὁδῶν άποτελεϊ γι' αύτὸν τὸ γεγονός ὅτι τὰ αντικείμενα τής αίσθητικῆς γνώσης νοοϋνται ὡς συγκεχυμένα, ένῶ εκείνα τής διανοητικῆς γνώσης ὡς σαφῶς ὁριοθετημένα. Ό χαρακτηρισμὸς μιᾶς γνώσης ὡς συγκεχυμένης έσήμαινε στὸν Descartes, Leibniz και Wolff πρωταρχικά ὅτι τὸ περιεχόμενό της δέν νοεϊται σαφῶς διαφοροποιημένο αλλά συγκεχυμένο, ὡς κάτι τὸ όποιο φαίνεται νά είναι διαφορετικὸ από τή μιᾶ στιγμή στην άλλη και γι' αύτὸ και δέν μπορεϊ νά γνωσθεϊ μέ σαφήνεια. Στούς ίδιους έντούτοις φιλοσόφους άπαντᾶ ή άποψη ὅτι μιᾶ συγκεχυμένη γνώση μπορεϊ κάλλιστα νά είναι συγκεκριμένη και πλούσια και έτσι νά ὑπερτερεϊ του σαφῶς ὁριοθετημένου αλλά άφηρημένου γνωστικοϋ τρόπου του νοϋ. Αύτὴν άκριβῶς τήν άποψη ένστερνίζεται ό Baumgarten και άναγνωρίζει μόνο στην αίσθητική γνώση τή δυνατότητα νά συλλαμβάνει τὸ αντικείμενό της μέ ὅλη τήν πληρότητα τής συγκεκριμένης του ὁλότητας και ένότητας, ὅσο



κι ἂν ἡ συγκεχυμένη αἰσθητικὴ γνώση ὑστερεῖ σὲ ἐννοιακὴ σαφήνεια. Ἔτσι ἐξηγεῖται πῶς ὁ συγκεχυμένος τρόπος τῆς αἰσθητικῆς ἐμπειρίας ἐνὸς ἀντικειμένου εἶναι συγχρόνως καὶ τρόπος ἐμπειρίας τοῦ ωραίου αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου. Ἔτσι ἡ ἀρχαία θεωρία περὶ τοῦ ωραίου γίνεται αἰσθητικὴ μὲ τὴν ἀκριβὴ ἐννοια τοῦ ὄρου. Τὸ ωραῖο ἔχει λοιπὸν τὸ κριτήριό του στὴ θέαση τῆς ἐμπειρικῆς του προσέγγισης.

Ἡ μετατόπιση τοῦ τόνου ἐνσχέσει μὲ τὴν ἀρχαία θεωρία δὲν εἶναι λοιπὸν ὁ χωρισμὸς αἴσθησης καὶ νόησης. Ἐδῶ ὁ Baumgarten καταφεύγει ἀπερίφραστα στὴν ἀρχαιότητα προκειμένου νὰ δικαιολογήσει τὴ δική του διάκριση ἀνάμεσα στὴν αἴσθηση καὶ τὴ νόηση ὡς αὐτοδύναμες δυνάμεις, πὺν εἶναι ὁξύτερη ἀπ' τὴ διάκριση τῶν Wolff καὶ Leibniz. Τὸ στοιχεῖο πὺν εἶναι περισσότερο νέο στὸν Baumgarten εἶναι ἡ νέα ἐρμηνεία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ συγκεχυμένο τῆς αἰσθητικῆς γνώσης γίνεται ἐποπτικὴ πληρότητα καὶ ἡ διαφοροποιητικὴ ἰκανότητα τοῦ νοῦ γίνεται ἀφηρημένη πενιχρότητα τῆς διανοητικῆς γνώσης. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Baumgarten συμφωνεῖ δέβαια σὲ μεγάλο βαθμὸ μὲ τὴν «φιλοσοφία τῆς συνειδήσεως» πὺν ξεκινάει μὲ τὸν Descartes, ἀλλὰ βρίσκει σὲ ὁξεία ἀντίθεση μὲ τὴν ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ μεταφυσική.

Αὐτὸ πὺν λέγει ὁ Baumgarten γιὰ τὸ νοῦ, ὅτι δηλαδὴ μπορεῖ νὰ συλλαμβάνει τὸ ἀντικείμενό του μόνον κατὰ τρόπο ἀφηρημένο, κενὸ καὶ ὄχι μὲ συγκεκριμένη ἀκρίβεια πὺν νὰ διαλαμβάνει ὅλα τὰ στοιχεῖα του, τὸ ἴδιο ἀκριβῶς λέγει ὁ Βοήθιος περὶ τῆς συγκεχυμένης αἰσθητικῆς ἀντίληψης. Γι' αὐτὸν τὸ συγκεχυμένο τῆς θέασης ἀποτελεῖ σημεῖο τῆς ἀφηρημένης κενότητας καὶ ἀνακρίβειας τῆς γνώσης της, ἐνῶ ἡ διαφοροποιητικὴ τοῦ νοῦ ἀποτελεῖ σημεῖο τῆς συγκεκριμένης πληρότητας καὶ ἀκεραιότητας, ἥτοι τῆς ἀρτιότητας τῆς γνώσης του. Αὐτὴ ἡ διαφορετικὴ ἀξιολόγηση τοῦ συγκεχυμένου καὶ τῆς διαφοριστικότητας στὸ Βοήθιο ἀνάγεται στὴ διάκριση πὺν κάνει ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία* του (523-525) ἀνάμεσα στὴν αἴσθηση καὶ τὴ νόηση μὲ τὶς ἐννοίες τοῦ συγκεχυμένου καὶ κεχωρισμένου πὺν εἰσήγαγε ὁ ἴδιος, γιὰ νὰ περιγράψει τὸ διαφορετικὸ γνωστικὸ τρόπο τῆς αἴσθησης καὶ τῆς νόησης. Μ' αὐτὲς τὶς ἐννοίες, οἱ ὁποῖες ἐκτὸς ἀπ' τὸν Ἀριστοτέλη, τοὺς ἀρχαίους ὑπομνηματιστές, τὶς μεσαιωνικὲς συνόψεις (Summen), τὰ ὑπομνήματα στὸν Ἀριστοτέλη τῶν πρώιμων νεοτέρων χρόνων πέρασαν καὶ στὴ φιλοσοφία τῆς συνείδησης, περιγράφει ὁ Πλάτων ἀπ' τὴ μιὰ πλευρὰ τὴν ἰδιαιτερότητα πὺν ἔχει ἡ αἴσθηση νὰ συλλαμβάνει τὸ ἀντικείμενό της ὄχι ὅμως στὴν ταυτότητά του, ἀλλὰ σύμμικτο μὲ ξένα διάφορα κάθε φορὰ στοιχεῖα, καὶ ἀπ' τὴν ἄλλη πλευρὰ τὴν ἰκανότητα τοῦ νοῦ νὰ γνωρίζει ἓνα πράγμα μὲ σαφήνεια καὶ στὴν ἀτομικότητά του, ὅπως δηλαδὴ εἶναι καθ' ἑαυτό. Ὅποιος π.χ. προσπαθεῖ νὰ γνωρίσει ἓναν ψαρά, ὅπως τὸν ἐμφανίζουν οἱ αἰσθήσεις, ὡς μία ἐνιαία δηλαδὴ ὁλότητα, θὰ

συλλάβει συγχρόνως, πέρα απ' αυτό που κάνει τὸ αἰσθητὸ ἀντικείμενο νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, δηλαδή στὴν περίπτωσή μας ψαράς, καὶ πολλὰ ἄλλα που δὲν ἔχουν καμιά σχέση μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ψαρά, ἀλλὰ σχετίζονται μ' αὐτὸ τὸ ἴδιο ἀντικείμενο μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐμψύχου, τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ πατέρα, τοῦ φιλοσόφου κλπ. Ἀπὸ ἀναλύσεις αὐτοῦ τοῦ εἶδους σχηματίστηκε στὴν ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ μεταφυσικὴ μία θεωρία, ἡ ὁποία ἀναγνωρίζει στὴν αἴσθηση ὅτι ναι μὲν ἀναφέρεται σ' ἓνα συγκεκριμένο πλούσιο ἀντικείμενο, ἀλλὰ βλέπει ὅτι τὸ ἔργο τῆς περιορίζεται σὲ ἓνα κάπως ἀφηρημένο ἐπίπεδο. Διότι μόνο ἡ νόηση ἐξάγει ἀφαιρετικὰ μέσα ἀπὸ πολλὰ παρατηρήσεις ἐκεῖνο που ἀνήκει ἀποκλειστικὰ σὲ ἓνα πράγμα καὶ τὸ συναρμόζει σὲ μιὰ ἐνιαία μορφή, στὴν ὁποία αὐτὲς οἱ παρατηρήσεις —ἀπὸ πλευρὰς πραγμάτων— ἀνήκουν καὶ ἔτσι αὐτὴ μόνη (δηλαδή ἡ νόηση) ἔχει ἐνώπιόν τῆς τὸ ἀντικείμενο, ὡς αὐτὸ που πράγματι εἶναι, στὴν πληρότητα δηλαδή τῶν στοιχείων του. Μόνο μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἡ ἰδέα μιὰ πολλαπλὴ ἐνότητα που ταυτίζεται μὲ τὸν ἑαυτὸ τῆς, ἐπειδὴ ἀποβλέπει στὴ σύσταση μιᾶς ὁρισμένης οὐσίας. Αὐτὴ ἡ ἰδέα ἐμφανίζεται ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς συμφωνίας τῶν μερῶν καὶ τοῦ ὅλου ὡς συμμετρία καὶ ὠραῖο.

Arbogast SCHMITT
(Mainz)

