

Logik ohne Dornen

Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Methode und sinnlicher Erkenntnis im 17. und 18. Jahrhundert

Descartes' Verständnis von Philosophie als ein System des Möglichen und Leibniz' Begriff möglicher Welten haben sich in der Erkenntnistheorie der neuzeitlichen Naturwissenschaft durch eine Vertauschung der Erkenntnisformen von *technê* und *epistêmê* ausgewirkt: Das am Beweis orientierte Bekundungsverfahren der *epistêmê* wird anstelle des problemlösenden Regelwissens der *technê* eingesetzt. Erkenntnis, die sich als Erfindung neuer Möglichkeiten begreift, technisiert die *epistêmê*: Wahrheit wird herstellbar, weil Erkenntnis ableitbar ist. Wo möglich ist, was deutlich erkannt werden kann, wird wissenschaftliche Methodik zu einem Regelsystem der Herstellung von Erkenntnissen. Diese Vertauschung von *technê* und *epistêmê*, wie sie im cartesischen Methodenbegriff und in Leibniz Kalkülbegriff zutage tritt, ist Ausdruck dafür, daß die wirkliche Welt die Reichweite rationaler Möglichkeiten nicht mehr ausschöpft. Sie beginnt zur Verkörperung möglicher Produkte der Technik anzuwachsen¹. Die Natur, die im antiken Kosmos noch entelechial, als Urbild alles Erzeugbaren, für den Zusammenhang von Wissen, *technê* und Kunst mustergültig war, verliert ihre Verbindlichkeit und Ausdrucksqualität. Sie wird Opfer eines Maschinenbegriffs

¹ Wo logische und reale Möglichkeit nicht mehr voneinander getrennt sind, ist möglich, was deutlich erkannt werden kann: „(...) possibile est, cuius aliqua est essentia, seu realitas, seu quod distincte intelligi potest“ (Leibniz: Textes Inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Hanovre. Hg. G. Grua. Paris 1948, S. 289.). Nur unter dieser Voraussetzung einer neuen Systematik von Möglichkeit und Wirklichkeit verspricht die Erforschung des scheinbar unerschöpflichen Schatzes, den die Vorsehung in die Dinge gelegt hat, einen innerweltlichen Fortschritt zu verbürgen. Fortschritt als Problem einer bloß fehlerfreien Ableitung konnte damit- zugleich als Optimierung ausgelegt- der Vollkommenheit eines *deus calculans* keinen Abbruch tun.- Leibniz untersucht das spannungsreiche Verhältnis des der mathematischen Analysis entstammenden Satzes *omne possibile exigit existere* und der ontologischen Aussage *praedicatum inest subiecto* in den vermutlich schon um 1688 entstandenen Aufsätzen *De Veritatibus primis* und *De Contingentia*.

der Erkenntnis, der seine Voraussetzungen nur noch dem mathematischen Ideal einer bloß fehlerfreien Ableitung verdankt.

Mit der neuen Systematik von Wirklichkeit und Möglichkeit ist die theoretische Erkenntnis jedoch an eine Form der Herstellung wissenschaftlicher Fiktionen gebunden, der der Bann eigen ist, sich umso mehr in die eigenen Lösungswege verschließen zu müssen, als das, was wirklich ist, nicht mehr der Fall sein soll. Der Blick für die Erfahrung wird getrübt, wo wissenschaftliche Fiktionen letztlich auf eine Erfahrung antworten, die nur noch zur Ausfüllung ihrer Lücken aufzufordern scheint. Dem naturwissenschaftlichen Experiment, das die technische Verfügbarkeit der Natur methodisch an Hand von Kriterien erschließt, die nur noch logischen Ansprüchen, wie Kohärenz, Widerspruchsfreiheit, Überprüfbarkeit etc. entsprechen, wird die faktische Natur und ihre Nachahmung zunehmend gleichgültig und fremd. Unterderhand verschlüsselt sie sich geradezu demjenigen, dessen Denken der rationalen Allmächtigkeit und ihrem trügerischen Erfolg verfällt, wissenschaftliche Fiktionen seien mehr als lediglich ein Vorstoß in die noch ausstehenden Möglichkeiten einer schaffenden Natur. Die Befragung dessen, wofür die Natur kein Vorbild erschaffen hat, geht einher mit dem *Rückzug* aus der analytischen Bekundung wirklicher Verhältnisse und der ihnen immanenten Möglichkeiten.

Ist dieser Wechsel der Analytik von einem Disziplinentitel zu einer Frageperspektive auch um den Preis der Verschlüsselung natürlicher Verhältnisse erkauft, so bleibt der damit verbundene Wirklichkeitsverlust doch nicht unkompensiert. Gleichsam auf der Schattenseite des veränderten Wirklichkeitsbegriffs entsteht die Neugierde, gerade jene Elemente der Sinnlichkeit und Erfahrungswelt, die unter der Herrschaft der Zwecke und der vorschreibenden Regeln verschüttet werden, zu restituieren und ihnen eine quasi erkenntnistheoretische Relevanz beizubemessen. Das Kunstwerk allein scheint jene vorgängige Natürlichkeit noch zu verbürgen. Es löst sich von seiner Einbindung in die *technê* und wird als *ästhetisches* Objekt entdeckt.

Die Wissenschaft, die von dieser Emphase zur Restitution ursprünglicher Verhältnisse getrieben ist, bemächtigt sich der ausgestorbenen Sprache der Natur auf dem Wege der Entschlüsselung und Decodierung. Die *Kritik* als eine wissenschaftliche Methodik, die, im Unterschied zum doktrinalen Vorgehen, der Erfahrung - in der Absicht, sie zu rekonstruieren - den Vorrang vor der Regel gibt², übernimmt die Funktion, die Selbstverschließung des Denkens in den Wissenschaften zu kompensieren. Je mehr die formale Erkenntnis sich an die Möglichkeiten des bloß Denkbaren verliert, desto eindringlicher insistiert Kritik in Gestalt einer neuen *ars critica* auf der Freilegung und Rekonstruktion authentischer Verhältnisse. Es liegt dabei in der Struktur ihres Begriffs begründet, daß sie den Vorgang der Rekonstruktion an die Destruktion des falschen Scheins binden muß, ja diese Destruktion selbst ist³. Auf die Wahrheit verpflichtet, ist ihr Eifer so immer von dem Ungeügen begleitet, daß die Wahrheit eine allererst zukünftig zu etablierende ist. Zudem ist sie angewiesen, sich ebenjener Mittel der analytischen Erkenntnis bedienen zu müssen, von der sie gerade Entlastung sucht. Dieser Widerspruch, der jeder Kritik eigen ist, führt dazu, daß der zunächst auf das Kunstwerk bezogene Kritikbegriff die Sinnlichkeit als eine Instanz entdeckt, die *unabhängig* vom Regelbegriff der analy-

² Diese Unterscheidung ist auch bei Kant noch wirksam. So notiert Dohna in der Mitschrift einer Vorlesung Kants: „Doktrin (ist ein Inbegriff von Regeln, wo die Regeln dem Produkt vorhergehen müssen (Kritik ist der Gebrauch der Urteilskraft, wo das Produkt der Regel vorhergeht)) enthält den Grund der Beurteilung, ob etwas wahr oder falsch sei. Sie kann zwiefachen Gebrauch haben, einmal nur als Kritik, das andere als Organon. Das erstemal z.B. Geschmackslehre, nur Kritik (dient etwa z.B. ein Gedicht zu beurteilen), lehrt uns nicht, selber etwas geschmackvoll zu machen. (Kritik erfordert, daß das Produkt schon da sei, wenn auch die technischen Regeln schon vorher gegeben werden können.)“ (Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Hg. v. A. Kowalewski. München und Leipzig 1924, S. 393).

³ So Pierre Bayle, der im *Dictionnaire Historique et Critique* diese, ursprünglich negative Bedeutung von *Kritik* als eigentliches Kennzeichen einer sich etablierenden und allseits ausbreitenden Vernunft bewertet: „La raison humaine (...) est un principe de destruction, & non pas d'édification (...)“ (P. Bayle: *Dictionnaire Historique et Critique*. 3e éd. Rotterdam 1720. Art. Manichéens, p. 1900).

tischen Erkenntnis einen eigenen Zugang zur Wahrheit verbürgt. Neben der Logik entsteht im Zuge dieser durch den Kritikbegriff eingeleiteten Subjektivierung die kritische Ästhetik als ein Organon der *sinnlichen Erkenntnis*. Die Sinnlichkeit wird zum *analogon rationis*. Diesen Vorgang, der Sinnlichkeit eine eigene erkenntnistheoretische Dimension zuzusprechen, kann man als Epistemisierung der *technê* verstehen.

Im Folgenden soll der These, daß vor dem Hintergrund der Technisierung der *epistêmê* in der Erkenntnismethodik Descartes' und Leibniz' (1. Teil) die Epistemisierung der *technê* zu einem spezifisch „modernen“ Kunstverständnis führt, an Hand einiger signifikanter Etappen dieser Entwicklung (Vico in der Tradition Descartes, Gottsched in der Tradition Leibniz) nachgegangen werden (2. Teil). Zielpunkt dieser Überlegungen soll die *Ästhetik Baumgartens* sein, in der die *sinnliche Erkenntnis* als eine „Logik ohne Dornen“⁴ erstmals gegenüber der Verstandeserkenntnis als komplementär verstanden wird, und damit die Traditionsstränge der *Technisierung der epistêmê* und der *Epistemisierung der technê* in ein logisches Verhältnis zueinander gesetzt werden (3. Teil).

1. Der Maschinenbegriff der Erkenntnis

1.1.) Die Vorgeschichte philosophischer Konzeptionen, in denen sich die mathematische Erkenntnis als Kalkülisierung logischer Operationen von einem Verfahren der Theorembekundung zu einem Problemlösungsverfahren wandelt, kann mit der *Ars Magna et Ultima* des Raimundus Lullus (1232 - 1316) begonnen werden. Lulls Suche nach einem „Universalschlüssel“ (*clavis universalis*), der - der Logik und Metaphysik vorgeordnet - alle Prinzipien der Wissenschaften (als Universalprache wie auch als Universalwissen) durch ein kombinatorisches Bildungsverfahren methodisch herzuleiten beansprucht, enthält als neu-

⁴ Mit „logique sans épines“ bezeichnet Bouhours die Eintracht von sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis (D. Bouhours: *La manière de bien penser*, p. 11). Baumgarten übernimmt diesen Begriff in der Einleitung seiner *Aesthetica* als Ausdruck für die *Wissenschaften unserer Untererkenntnisvermögen*.

artigen Grundgedanken, daß durch eine *begrenzte* Menge von Grundtermini (*inveniendi terminos principiorum*) eine unbegrenzte Anzahl von Sätzen (*quibus mediantibus possunt formari infinitae propositiones*)⁵ gebildet werden kann: Aus einem vollständigen Inventar von Grund- bzw. Erstbegriffen (*dignitates*) sei alles Wißbare, im strengen Sinne *jede mögliche* Prädikation, logisch herzuleiten. Dieses *alphabetum divinum* der *Ars magna* - das „Testament der Engel“, wie es im Mittelalter heißt - faßt die Logik nicht mehr, wie die Tradition, als *secunda intentio* auf, sondern als eine Hilfswissenschaft, die Sätze über die Welt zu *finden* habe. Die neue Aufgabenstellung, die sie von der Schullogik absetzt, besteht nicht mehr in ihrer Funktion als *ars demonstrandi*, sondern als *ars inveniendi* : als Kunst, neue wahre Aussagen über die Realität zu entdecken.

In diesem Funktionswandel der Logik zu einem Instrument der Universalwissenschaft (*scientia generalis*) liegt als entscheidende formallogische Konsequenz die Idee begründet, kombinatorische Verknüpfungsregeln ohne Rücksichtnahme auf die Bedeutung der zu verknüpfenden Termini anzuwenden. Die Kombinatorik wird durch die heuristische Anwendung logischer Operationen mechanisierbar. Lulls Versuch, die Kombinatorik mittels mechanischer Verknüpfungsoperationen eines sogenannten Scheibenapparats (einer drehbare Dreikreisfigur) handhabbar zu machen, stellt denn auch nicht nur eine Vereinfachung dar, sondern ist auch beredtes Zeugnis dafür, wie schematische Verfahrensweisen logischer Operationen sich erstmals der Technik annähern. Voraussetzung dieser technisierten Kunst der Wahrheitsauffindung ist zum einen die *interpretationsunabhängige* Verwendungsmöglichkeit der Termini vermittels sie ersetzender Zeichen, zum anderen die *Vollständigkeit* der zur Disposition stehenden Grundtermini. Operationierbar in diesem Sinne können somit nur Prinzipien sein, die durch sich selbst evident sind und deren Vollständigkeit, wo als Ganzes auch nicht beschreibbar, so doch durch einen Einheitsgrund insgesamt verbürgt sind.

⁵ C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde., Leipzig 1855-1870 (ND 1927), Bd. 3, S. 149.

Theologisch abgesichert sind diese Voraussetzungen der lullistischen Kombinatorik durch das Postulat der göttlichen Inspiriertheit. Die Einheit der Prinzipien ergibt sich aus ihrer Teilhabe am göttlichen Wissen, in dessen Sein sie unter sich streng identisch sind. Zugleich aber werden sie von Lull als absolute, irreduzible Prinzipien allen endlichen Seins beschrieben, insofern als sie in ihrem Bezug auf Gott als göttliche Attribute auch Konstituentien Gottes bei der Schöpfung sein müssen. Gerade diese Verbindung von absoluten und relativen Prinzipien, in der sich tendenziell eine Umkehrung von Analysis und Synthesis anbahnt, bietet der lullistischen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts „auch die Chance, aus dem Dilemma zwischen Scientia und Ars (...) hinauszukommen“⁶: Der Kunstcharakter der Kombinatorik als einem technischen Instrument ist doppelwertig: Einerseits Ergebnis eines Herstellungsverfahrens, ist sie andererseits Mittel zum Herstellen von etwas.

Gerade diese Doppelwertigkeit zeigt in der Fortführung der lullistischen Kombinatorik bei Agrippa von Nettesheim und Alstedt, in ihrer Erweiterung in Athanasius Kirchers Projekt einer Kunstsprache (Idee einer Übersetzungsmaschinerie) und in den vielfältigen Anstrengungen um eine *lingua universalis* bei Mersenne, Wilkins, Dalgarno oder Comenius, wie die Kombinatorik zwar als enzyklopädisches Grundmodell der *inventio* ausgebaut werden kann, jedoch die Idee eines Wissenschaftsmodells, das Universalwissenschaft nur begründen kann, in der praktischen Durchführbarkeit auch ihre Grenzen hat. Als nicht-sachbezogene Wissenschaftsauffassung technisiert zwar die Kombinatorik den Zeichenbegriff, bleibt aber bei der praktischen Konstitution von Ordnungsentwürfen (*judicium*) - sei es zum Zwecke der Kommunikationserleichterung oder des schnelleren Erkenntniserwerbs - unbrauchbar. Der Status der Kombinatorik als metasprachliches *und* objektsprachliches System mußte geklärt werden, wenn denn Sachverhal-

⁶ Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft. Hamburg 1983* (=Paradeigmata, 1), S. 161. Zur Geschichte der lullistischen Bewegung vgl. dort S. 155-208.

te durch Zeichenausdrücke isomorph abgebildet werden sollten. Erst Leibniz' Erweiterung der Kombinatorik durch die Idee des logischen Kalküls versucht dieser doppelten Aufgabenstellung einer *scientia generalis*, sowohl *ars iudicandi* als auch *ars inveniendi* zu sein, gerecht zu werden⁷.

Entscheidend für die Weiterentwicklung zu einer Kalkülisierung logischer Operationen aber ist zunächst die Buchstabenalgebra durch François Viète geworden. Sie leitet „eine Synthese zweier Traditionslinien des mathematischen Denkens ein: der Mathematik verstanden als eine *technê*, eine *ars*, die dazu dient, Probleme auf möglichst kunstfertige Weise lösen zu können, und der Mathematik als eine *epistêmê*, eine *scientia*, die dazu dient, Theoreme auf möglichst strenge Weise begründen zu können“⁸. Der Grundzug der neuen Algebra (*algebra nova*), wie sie Viète 1591 in der Schrift *In artem analyticem Isagoge* entwirft, besteht darin, das Verhältnis von *analysis* und *synthesis* antiker Mathematiker wie Pappus und Diophant⁹ in ihren Verfahrensweisen umzukehren: Das technische Problemlösungsverfahren der antiken *analysis* wird von Viète anstelle des (synthetischen) Beweisverfahrens der *apodeixis*, des propositionalen Verfahrens der Theorembekundung, eingesetzt. Aus dem beweisenden Wissen der *epistêmê* wird das Regelwissen einer Problemlösungstechnik mittels eines operativen Symbolgebrauchs. Damit wird die *ars analytica* zu einem universalen mathematischen Instrument des Problemlösens.

⁷ Unter „Logick- oder Denckkunst“ versteht Leibniz „die Kunst den Verstand zu gebrauchen, also nicht allein, was fürgestellt zu beurtheilen, sondern auch was verborgen zu erfinden“ (Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe. Hrg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt 1923f., Leipzig 1938f., Berlin 1950f. (=AA) VI, II, 408).

⁸ Sybille Krämer: *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*. Berlin, New York 1991, S. 125 (vgl. auch zur These im Folgenden).

⁹ Den Einfluß des antiken Geometer Pappus auf Viète hat erstmals Jacob Klein nachzuweisen versucht. Vgl. Jacob Klein: *Die griechische Logistik und die Entwicklung der Algebra*. In: Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. Berlin 1936, Bd. 3, H. 2, S. 158.

Viètes Unterscheidung zwischen einer *logistica numerosa* und einer *logistica speciosa*, dem Rechnen mit gegebenen und bestimmten Zahlen und dem Rechnen mit gegeben, aber unbestimmt gelassenen Zahlen bzw. Zeichen (den sog. *species*), schafft für den rein operationalen Symbolgebrauch die Voraussetzung¹⁰. Zahlen bzw. Zeichen (*species*), die nur noch als allgemeine Größen verwendet werden, nicht aber als Symbole normalsprachlicher Termini oder mathematischer Gegenstände auftreten, haben nur noch einen Status *innerhalb* einer symbolischen Operation, nicht jedoch „gegenüber dem einzelnen Symbol, dessen Interpretation erst durch das Verfahren festgelegt wird, innerhalb dessen es fungiert“¹¹. Sie sind symbolische Repräsentanten für Sachverhalte, die durch Konstruktionen wie Umformung, Substitution oder Auflösung einer Gleichung erst erzeugt werden. „Damit aber wird zur Zahl, was vermittels eines Zeichens so dargestellt wird, daß mit dem Zeichen auf regelgerechte Weise operiert werden kann“¹². Mit diesem Symbolgebrauch ist das Verfahren der *ars analytica* einsetzbar für Gegenstände, die durch die symbolische Konstruktion (Formel) nicht allein nur dargestellt, sondern zuallererst erzeugt werden müssen, um dargestellt (repräsentiert) werden zu können.

Mit der Einführung der Formelsprache als einem *praktischen* Regelsystem rein operativ gebrauchter Symbole, also allgemeiner Lösungsschemata, wird die Algebra verwissenschaftlicht und in den Kanon der mathematischen (spekulativen) Wissenschaften aufgenommen.

¹⁰ Bereits J. Klein interpretiert die Formelsprache moderner Algebra als einem „unbestimmten Symbolismus“ (ebd. S. 127), durch dessen Operationen die Gegenstände allererst konstruiert werden.

¹¹ S. Krämer: *Berechenbare Vernunft*. Ebd. S. 143. Ebenso: „'Berechnen können' heißt, ein Problem dadurch zu lösen, daß a) die Problemstellung im Medium einer künstlichen Symbolsprache ausgedrückt wird und b) die Problemlösung auf Operationen innerhalb dieser Symbolsprache zurückgeführt werden kann, wobei diese Operationen schematische Anwendungen vorab gegebener Regeln sind“ (Sybille Krämer: *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß*. Darmstadt 1988, S. 91).

¹² Ebd. S. 140.

men¹³. Sie erlaubt in der Folgezeit ein Differenzierungskriterium zwischen metasprachlichen und natursprachlichen Gesetzmäßigkeiten, das in der aristotelischen Tradition und bei den scholastischen Logikern auf der Basis umgangssprachlich repräsentierter Sachverhalte qua Abstraktion nicht exzerpiert werden konnte. Die metasprachliche Form einer universellen Zeichensprache, die gerade nicht Instrument kommunikativer Zwecke allein, sondern zuerst Instrument des wissenschaftlichen Denkens selbst ist, verabschiedet die rhetorisch orientierte Algebra. Viètes *ars analytica* als „*doctrina bene inveniendi in Mathematicis*“ (Viète) kann damit zu einem Instrument (Organon) der *inventio* werden, das die Souveränität des Denkens gegenüber den sprachlichen Formen, in denen es sich artikuliert, nicht nur postuliert, sondern auch handgreiflich macht. An die Tradition dieses Gedankens knüpft Descartes' Methodenbegriff als ein Verfahren der *mathesis universalis* und Leibniz' Kalkülsprache als eine Logik der Erfindungskunst. Das Projekt einer *characteristica universalis*, die Vorstellung, metaphysische Probleme auf mathematische Weise lösen zu können, nimmt Kontur an.

1.2.) In der frühen Methodenschrift *Regulae ad Directionem ingenii* (1628) führt Descartes aus, daß wahre Erkenntnis wie ein Problemlösungsverfahren konzipiert ist, das im Wesentlichen an die Befolgung von Regeln gebunden ist, die am Modell der mathematischen Analysis gewonnen werden. Die Schlußfolgerungen des Denkens sind dabei nichts anderes als Rechnungen, so daß das bloße Einhalten des vorgegebenen Regelkanons das Auffinden neuer Erkenntnisse sicherstellt und zugleich garantiert, daß sie wahr sind. Durch diese am projektierten Resultat orientierte Methode werden wahre Erkenntnisse als ebenso herstellbar gedacht wie Gegenstände des Kunsthandwerks. Die mathematischen Verfahrensregeln, die sie ermöglichen, sind dabei nicht mehr

¹³ Gosselin, ein Algebraiker der ramistischen Schule, veröffentlicht 1577 eine Schrift mit dem Titel *De arte magna seu de occulta parte numerorum, quae et Algebra et Almucabala vulgo dicitur*. Mit ihr wird die Algebra, obwohl als praktischer Wissenschaft den *artes mechanicae* näherstehend, in den Kanon der *artes liberales* aufgenommen.

als axiomatisch-deduktiv abgesicherte *epistêmê*, sondern als problem-lösende *technê* aufgefaßt.

Systematisch gesehen wendet sich dieser Methodenbegriff Descartes' gegen die formale Logik (Dialektik) der aristotelischen Tradition mit dem Einwand, daß das *sylogistische* Beweisverfahren nichts Neues finden kann, sondern in seiner formalen Notwendigkeit, nur solches zutage fördert, was in den Prämissen (im Mittelsatz des Syllogismus) implizit bereits enthalten ist. Ebendeshalb, so Descartes, sei es auch kein taugliches Verfahren, Fehlschlüsse zu vermeiden, da es die zumeist empirischen Unwägbarkeiten der Ausgangsprämisse nur perpetuiere, und müsse daher aus der Philosophie in die Rhetorik verwiesen werden¹⁴. In der *analytischen Methode* muß dagegen -hier beruft sich Descartes ausdrücklich auf die antiken Geometer Pappus und Diophant¹⁵ - das *Folgeproblem* als *Umkehrproblem* interpretiert werden. Die zu lösende Frage wird als bereits gelöste vorausgesetzt, um sie mit Hilfe der analytischen Methode als möglich (richtig) oder unmöglich (falsch) auszuweisen. Das Unbekannte wird in dieser Operation als bekannt angenommen¹⁶. Und der Beweis (Synthesis) ergibt sich dann dadurch, daß der bei der Analysis gefundene Weg rückwärts wieder durchlaufen wird, um so hinreichende Bedingungen für die angenommene Lösung aufzufinden. In diesem Ableitungsverfahren der richtigen Lösung, in der *niemals etwas Falsches für wahr unterstellt*¹⁷ werden kann, ist die algebraische Operation so sehr formalisiert, daß ihre Verfahrensregeln nur noch bloße Zeichen sind.

Der grundlegende Wechsel im Verhältnis von Gegenstand und Methode, wie ihn Descartes in seiner Methodenschrift begründet, kann als Fortsetzung der Buchstabenalgebra Viètes interpretiert werden: Nicht aus der Problemstellung, sondern aus der methodischen Ordnung des

¹⁴ Vgl. Descartes: *Regulae ad Directionem ingenii* (1628). AT, X, 406; zitiert nach: Oeuvres De Descartes. Publ. par Ch. Adam & Paul Tannery (= AT). Paris 1905 (übersetzt von L. Gäbe, Hamburg 1972, 1979).

¹⁵ Vgl. Anmk. 18.

¹⁶ Vgl. Descartes: *Regulae...* AT, X, 461 (= *Regulae* 17).

¹⁷ Descartes: *Regulae...* AT, X, 372 (= *Regulae* 4).

Problemlösungsverfahrens geht allererst hervor, was überhaupt zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden kann. Die analytische Ausrichtung der cartesischen Methode zielt wie Viètes symbolische Operationen auf die Verfahrensweise der Erkenntnis als ein operatives, nicht aber als ein demonstratives Instrumentarium¹⁸. Sie ist daher eher als eine Theorie des Auffindens neuer Sätze (als Ordnung der *inventio*) interpretierbar, denn als eine Theorie des Beweises vorgegebener Sätze (als Ordnung der *iudicatio*).

Wo aber die Einheit des Verfahrens erst die Einheit des Erkenntnisgegenstandes festlegt, können die Verfahrensoperationen selbst sich nur noch auf *mögliche* Erkenntnisgegenstände beziehen. Die Philosophie wird zur Systematik des Möglichen. Wahrheit wird konstruierbar. Der bloßen Konstruktion von Erkenntnis korrespondiert eine Technisierung der *epistêmê*, d.h. das Projekt, durch eine fortschreitende Kalkülierung der Vernunft, Wahrheit auf *Richtigkeit* zurückzuführen. Die allgemeine Methode wird so zu einem Verfahren der *mathesis universalis*, in der „Ordnung oder Maß untersucht wird“, nicht aber „ein solches Maß in Zahlen, Figuren, Sternen, Tönen oder einem anderen beliebigen Gegenstand zu suchen ist“¹⁹.

Die Konsequenz, die sich hier dem jungen Descartes mit seinen *Regulae* eröffnet, ist, daß mit der Kalkülierung der Vernunft als einzig möglicher Gegenstand der Erkenntnis nur noch das Artefakt anzuerkennen ist. Noch in den *Principia Philosophiae* (1644) zeigt er am Bei-

¹⁸ Entgegen traditioneller Deutungen der Analysis als einer Form der Deduktion (so bei J. L. Beck: *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*. Oxford 1952, S. 161), interpretieren jüngere Arbeiten Descartes Methodenkonzeption als eine Erweiterung des antiken Verfahrens geometrischer Analyse, so etwa die „idea of analysis as an analysis of configuration not proof“ (J. Hintikka: *A Discourse on Descartes's Method*. In: Hooker (ed.), 1978, S. 80). Descartes selbst gibt in den *Regulae* einen Hinweis auf diese Tradition. In der Regel 4 beruft er sich wie Viète auf die antiken Geometer Pappus und Diophant (AT, X, 376) und bestimmt sein Verfahren als eine Spielart der *Arithmetik, Algebra genannt, die das bezüglich der Zahlen leistete, was die Alten bezüglich der Figuren schufen* („Et iam viget Arithmeticae genus quoddam, quod Algebra vocant, ad id praestandum circa numeros, quod veteres circa figuras faciebant“. AT, X, 373).

¹⁹ Descartes: *Regulae*... AT, X, 378 (= *Regulae* 4).

spiel einer ganz und gar künstlichen Maschine (*machina valde artificiosa*), daß die erfinderische Kraft des Menschen (*vis ingenii*) so unabhängig und groß ist, daß er diese nirgends gesehene Maschine bei sich selbst hat ausdenken können (*ut ipsam nullibi unquam visam per se excogitare potuerit*)²⁰. Vor die Alternative gestellt, ob die zufällig bekannten Wahrheiten oder die möglichen Konstruktionen der Vernunft eine selbstmächtige Vernunft offenbaren könne, entscheidet er sich für die innere Beschaffenheit eines Systems wahrer Sätze, „für den Funktionskreis der immanenten Zweckmäßigkeit der menschlichen Selbstbehauptung“²¹. Objekt der methodisierten Erkenntnis sind nur noch Größen überhaupt (*magnitudo in genere*), d.h. die durch ganz und gar künstliche Zeichenausdrücke repräsentierte Ordnung der Gedankenwelt, der nur die Vorstellung einer symbolischen Maschine noch angemessen ist. Die Schutzklausel des richtigen Denkens, jenes heuristische Instrumentarium „zuverlässige[r] und leicht zu befolgende[r] Regeln, so daß, wer sich pünktlich an sie hält, niemals etwas Falsches für wahr unterstellt“²², ist Ausdruck eines technischen Experiments des Denkens, das dadurch seinen Grund in sich selbst findet. Denn daß wir

²⁰ Descartes: *Principia philosophiae*. AT, I, 17. VIII, 11.

²¹ Hans Blumenberg hat in seiner Apologie der Neuzeit (: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a. M. 1974) die These vertreten, daß durch die veränderte Konstellation des Möglichkeits- und Wirklichkeitsbegriffs im Gefolge eines „transzendenten Absolutismus“ (S. 230) die Welt aus Entlastungsgründen heraus (:aus der Not der Selbstbehauptung wird die Souveränität der Selbstbegründung) „als produzierbar angesehen werden“ (S. 245) muß. Descartes kündigt an, „die *genuina veritas* auf sich beruhen zu lassen (*malim hoc in medio relinquere*), um sogleich zu versichern, es bestehe kein Zweifel daran, daß die Welt anders entstanden sei als er es entwerfen werde - nämlich als einmalige und sofort vollendete Schöpfung“ (S. 243). „Als Instrumentarium der Selbstbehauptung bedarf die Theorie [dann] des Luxus nicht [mehr; d.V.], ihre Hypothesen auf den Wahrheitsbesitz der Gottheit selbst zu beziehen und an ihm teilzuhaben. Die technische Implikation fügt die Theorie und die theoretische Einstellung in den Funktionskreis der immanenten Zweckmäßigkeit der menschlichen Selbstbehauptung ein und entkräftet ihren bis dahin unaufhebbaaren Wahrheitsanspruch“ (S. 244). Vgl. zur Kritik an der Nominalismusthese Blumenbergs zuletzt: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Geschichte als absoluter Begriff*. Frankfurt a. M. 1991, S. 118 - 125.

²² Descartes: *Regulae 4* (zit. nach der Übersetzung von L. Gäbe, ebd. S. 13).

die Handlungen unseres Verstandes (*actiones nostri intellectus*) nur dann verstehen können, wenn wir die Regeln uns selbst vorschreiben (*nobis ipsis regulas proponere*)²³, impliziert, daß wir das Wahrheitskriterium unserer Erkenntnis selbst in der Hand haben. Die Erkenntnis-handlung, deren exakte Befolgung allein den Richtigkeitsnachweis der *cognitio certa et evidens*²⁴ erbringt und ihn automatisch mit der Zurückweisung der bloß wahrscheinlichen Erkenntnis verbindet, wäre dann nur noch dem Ideal verpflichtet, daß die Rechenschaft über das, was man tut, überflüssig wird, indem man es tut. Das Wahrheitskriterium der *idea clara et distincta*, das Descartes im *Discours* (1637) und in den *Meditationes* (1641) mit der Bindung an den Existenzbeweis Gottes in einen Begründungsregreß führen wird (da er das Kriterium der deutlichen und klaren Erkenntnis, welches er beweisen will, zugleich voraussetzen muß), ist auf der Ebene des Argumentationsrahmens der *Regulae* operativ verbürgt und regreßfrei entwickelt. In den *Regulae* ist die einzig mögliche Weise, zur Erkenntnis über die Welt zu gelangen, ihre Repräsentation im Medium mechanisch abbildender Zeichen.

Descartes ist offensichtlich vor den Konsequenzen zurückgeschreckt, die eine analytische Methode herbeiführt, die auf dem Grundsatz von Wahrheit als Richtigkeit bzw. Wahrheit als bloßer Regelbefolgung basiert. In der Konsequenz dieses Ansatzes hätte er sonst *jeden* materialen Weltbezug der Vernunfttätigkeit negieren müssen, da durch die Formalisierung des analytischen Verfahrens der Erkenntnis die Verfahrensregeln der *ars analytica* nicht mehr auf die Gegenstände der Wirklichkeit selbst, sondern nur noch auf die Zeichen für diese Gegenstände, auf ihren schriftlichen Ausdruck, referieren können. Noch in den *Principia Philosophiae* gebraucht er für diese interpretationsunabhängige Handhabung der Zeichen das Bild von der *Erkenntnismaschine*, die, wie bei der mathematischen Formel, an ihrem Aufbau die Ar-

²³ Descartes: *Regulae...* AT, X, 364 (= *Regulae* 2).

²⁴ Descartes: *Regulae...* AT, X, 362 (= *Regulae* 2).

beit des Erfinders nicht mehr zu erkennen gibt²⁵. Auch die methodische Trennung von *res extensa* und *res cogitans* ist prinzipiell Ausdruck für die Selbstverschließung des Denkens. Die Metapher vom Maschinenmodell der Erkenntnis wird so sehr begriffsbildend, daß es ununterscheidbar ist, ob das Denken die Möglichkeiten der Natur verwirklicht oder als bloße Funktion in der Regelbefolgung, sich an seine eigenen Möglichkeiten verliert.

An dem Bild der Erkenntnismaschine wird so auch deutlich, daß der Zusammenhang von Konstruktion und Wirkung, von Methode und Methodologie, bis zu einem gewissen Grade beliebig ist und für eine rein theoretische Einstellung Legitimationsprobleme birgt²⁶. Wohl deshalb ist Descartes in den *Regulae* neben der methodischen Orientierung am Verfahren der mathematischen Analysis auch noch für eine *intuitive* Form der Erkenntnis eingetreten. Diese kompensiert den Wirklichkeitsverlust der formalen Erkenntnis, indem sie auf eine nichtformale Weise die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Gegenstände und die sie versinnlichenden Zeichen zurücklenkt. Der materiale Weltbezug der Vernunft soll hier durch eine Verbildlichung seiner Begriffe, durch eine technisch-geometrische Phantasie, aufrechterhalten bleiben²⁷.- Vergewöhnlicht man sich allerdings, daß es gerade der Wunsch nach theoretischer Gewißheit ist, der das Subjekt zu einer nur sich selbst zu verdankenden Sicherheit im wissenschaftlichen Konstrukt und damit zu der Verschriftlichung seiner Imagination hat Zuflucht nehmen lassen,

²⁵ In der *Monadologie* vergleicht Leibniz ganz in diesem Sinne die „bestimmte Vollkommenheit“ (*certaine perfection*) und „Selbstgenügsamkeit“ (*suffisance*) der Monade mit einem unkörperlichen Automaten (*Automates incorporels*) (§ 18), so daß, würde man „sie sich derart proportional vergrößert denken, daß man in sie wie in eine Mühle eintreten könnte (...), man bei der Besichtigung ihres Inneren nichts weiter als einzelne Teile finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus eine Perzeption zu erklären wäre“ (§ 7).

²⁶ „Das Maschinenmodell bietet einer rein theoretischen Einstellung, die wissen will, wie die Dinge *revera facta* sind, keine Position“ (Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M. 1981, S. 93).

²⁷ In diesem Zusammenhang hat Descartes die Einbildungskraft, derer sich der Verstand zum Zwecke der Erkenntnis der körperlichen Welten *bedient*, als *ingenium* bezeichnet (Descartes: *Regulae...* AT, X, 416 f. (= *Regulae* 12).

nimmt dieser Intuitionismus Descartes, seine bildliche Konzeption von Imagination, anachronistische Züge an. Im Vordergrund steht vielmehr die Schutzklausel mit ihrer Tendenz zur Selbstverschließung des Denkens und der ihm eigenen Evidenz: Die methodische Konstitution zweifelsfreier Erkenntnis des endlichen Verstandes muß unanfechtbar sein. Auch ein allmächtiges Wesen darf niemals bewirken können, „daß ich nichts bin, solange ich denke, etwas zu sein“²⁸.

1.3.) Die erkenntnistheoretische Nachgiebigkeit Descartes' gegenüber seinem eigenen Methodenbegriff hat Leibniz durch die Idee des *Kalküls* aufgelöst. Er hat dabei Konsequenzen aus dem Methodenbegriff des *frühen* Descartes gezogen, die der Konzeptualisierung des Zweifels in den *Meditationen* entgegenstehen²⁹. Gesetzt nämlich den Fall, jener

²⁸ Descartes: 2. *Meditation*. AT VII, 25 (hier in der Übersetzung von A. Buchenau. Hamburg 1972, S. 18). Blumenberg hat im Zusammenhang seiner Nominalismusthese (:Säkularisierung und Selbstbehauptung. Ebd.) den Ermächtigungsakt des neuzeitlichen Menschen aus der „Not der Selbstbehauptung“ gegenüber einem, „auf seine Güte und Verlässlichkeit außerhalb der geoffenbarten Heilsbedingungen“ nicht festlegbaren „*deus absconditus* und *deus mutabilissimus*“ gefolgert. Hinsichtlich des „Gewißheitsexperiments“ (S. 222) der Vernunft - und nun die bemerkenswerte Feststellung Blumenbergs - konnte der *deus absconditus* und *deus mutabilissimus* „philosophisch nur so in Rechnung gestellt werden, als ob er für die Weltgewißheit des Menschen der *genius malignus* wäre“ (ebd. S. 216). Auf die cartesische Problemlösungsmethodik übertragen, läßt sich diese Souveränität der Selbstbegründung in der symbolischen Natur algebraischer Gegenstände wiederfinden: Der Gott Mensch verfügt über die Welt mathematischer Objekte so souverän, daß er deren Konfigurationen in ihrer Richtigkeit unmittelbar, intuitiv, einsieht, nicht aber auf einen im voraus aufgestellten Regelkanon rekurren muß. Wie ein Gott Phänomene ohne Objekte erzeugt, ist Gewißheit bei Descartes nicht nur verbürgt, weil einsehbar ist, was wahr ist, sondern weil wahr ist, weil es qua Objekt-Figurationen auch einsehbar gemacht werden kann. Gewißheit besteht „in der Ordnung und Disposition dessen (...), worauf man sein geistiges Auge“ richtet (Descartes: *Regulae...* AT, X, 379 (= *Regulae* 5), hier in der Übersetzung von L. Gäbe, Hamburg 1979, S. 16).

²⁹ So notierte Leibniz zu der in seinem Besitz befindlichen Abschrift des Briefes Descartes an Mersennes (vgl. Anmk. 6):“(...) elle sera d'un secours merveilleux (...) surtout pour exterminer les controverses dans les matières qui dependent du raisonnement. Car alors raisonner et calculer sera la même chose“(G. W. Leibniz: *Opuscules et frg. med.* Hg. L. Couturat (=FG). Paris 1903, ND 1966, 27 ff.).

genius malignus des Descartes, der die Menschen mit der Fiktion einer nicht bestehenden Welt täuscht, simuliere diese Welt in sich schlüssig und ohne Risse und Brüche, so müßte sie dem Menschen ebenso wirklich sein, wie die real existierende. Im Grunde brauche ein Gott für die Außenwelt gar nicht mehr bemüht zu werden, da das denkende Ich auch dann existieren und einen Beweis seiner Realität führen muß, wenn alles, was dieses Ich denkt, dargebotene Träume eines bösen Gottes sind. Die verlässliche Instanz eines materialen Weltbezugs wird hinfällig, wo es keine selbständig wirkende Außenwelt auf die menschliche Seele gibt, sondern alles ihr spontaner Entwurf ist. Der Geist, der träumt, daß er denkt, denkt wirklich³⁰.

Descartes Bild einer Erkenntnismaschine, derer sich der Mensch zum Zwecke der Erklärung einer ihm fragwürdig gewordenen Natur bedient, wird von Leibniz zu der Vorstellung von einer Welt erweitert, die wie eine universelle Denkmaschine³¹ funktioniert. In ihr ist das Leben des Menschen Arbeit an seinem Wirklichkeitsbewußtsein und damit zugleich schrittweise Überwindung der Bedingtheit seiner Vernunft. Traum und Erfahrung sind in ihr hinsichtlich des Wirklichkeitsbewußtseins nur graduell voneinander unterschieden, da das Denken unmittelbar zum Vorstellen von etwas Gedachtem gerinnt. Während für Descartes der Traum noch eine *Verdunkelung* des Denkens, *un mode inintelligible de l'âme* bedeutet, ist für Leibniz im Traum die Seele mühelos erfinderisch, indem sie Bilder formt, die wachend nur mit Anstrengung in rationale Beziehungen aufgelöst werden können³². Die menschliche Vernunft, die sich solchermaßen nur noch auf ihre eigenen

³⁰ Leibniz in seiner Frühschrift *De vita beata* (1676): „Unde si mens somniet se cogitare, cogitabit iam vere; non tamen si somniet se videre videbit“ (Leibniz AA VI, 636).

³¹ So spricht Leibniz, durchaus in der Tradition der *machina-mundi*-Lehre, von einer „*horlogium mundi*“ (Brief an Thomasiaus von 1670) und von Gott als einem „*automatopoeus*“ (Leibniz AA I (= Phil. Briefwechsel), 66).

³² „(...) des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, (mais aussi sans en avoir la volonté), des choses, auxquelles il faudroit penser longtemps pour les trouver, quand on veille (...)“ (Leibniz: *Principes de la nature et la grace...*, § 14; zit. nach der kritischen Ausgabe von A. Robinet. Hamburg 1969).

Konstruktionen beziehen kann, ist nicht selbstgesetzgebend, sondern in eine Logik eingebunden, die ihre Festsetzungen dem *deus calculans* verdankt. Erkenntnis - so der theologische Überbau des Universalkalküls - ist als Nachvollzug der Schöpfung Gottes konstruierbar. Seine *vérités éternelles* sind es, denen sich die menschliche Vernunft im Räderwerk der Zeit zunehmend annähert, und deren Besitz -Blumenberg hat auf diese merkwürdige Konsequenz an Hand des späten *Apokatastasis*-Fragments (1715) aufmerksam gemacht³³ - einer „nachmenschlichen Intelligenz“ gar erlauben müsste, die Welt durch eine Formelsammlung zu ersetzen³⁴.

Aus der Innenperspektive dieses metaphysischen Gebäudes betrachtet, ist der Mensch Gott nur dort, wo er sich durch eine eigene, selbsterschaffene Welt des Kalküls dazu macht³⁵. Vollkommenes und beweisbares Wissen ist ihm nur innerhalb des Reiches mathematischer Fiktionen möglich, in welchem er wie ein Gott seine „Objekte“ frei

³³ Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit*. Ebd. S. 121 - 150.

³⁴ Hans Blumenberg leitet aus der im Begriff einer vollkommenen *mathesis* liegenden Idee der Weltformel „die - von Leibniz niemals mitbedachte und unmöglich zugegebene - Überflüssigkeit der Welt selbst für ihre Theorie (her), insofern diese sich auf den prospektiven Status jenes vorweltlichen *deus calculans* reduzieren ließe, der die unendlichen Möglichkeiten vor sich hat und in ihnen die Notwendigkeit dieser Welt abliest. (...)Das Ideal der Lesbarkeit der Welt und das ihrer vollendeten Formel schließen sich tendentiell aus“ (H. Blumenberg: *Die Lesbarkeit*. Ebd. S. 144).

³⁵ „Was die vernünftige Seele oder den *Geist* angeht, so gibt es darin etwas mehr als in den Monaden oder selbst in den einfachen Seelen. Er ist nicht nur ein Spiegel des Alls der Geschöpfe, sondern auch ein Abbild der Gottheit. Der Geist hat nicht nur eine Perzeption von den Werken Gottes, sondern ist sogar in der Lage, etwas zu erzeugen, das ihnen, wenn auch im kleinen, ähnlich ist. Denn, um von den Wundern der Träume zu schweigen, in denen wir ohne Mühe (aber auch ohne es in unserem Willen zu haben) Dinge erfinden, über die man in wachem Zustand lange hätte nachdenken müssen, um darauf zu kommen - gleicht unsere Seele auch in den willentlichen Handlungen sozusagen einem Architekten: und indem sie die Wissenschaft aufdeckt, denen gemäß Gott die Dinge (nach *Gewicht, Maß, Zahl* usw.) geregelt hat, ahmt sie in ihrem Bereich und in ihrer kleinen Welt, in der es ihr gestattet ist, sich zu erproben, das nach, was Gott in der Großen geschaffen hat“ (Leibniz: *Prinzipien der Natur und der Gnade*. Hg. H. H. Holz. Darmstadt 1965, I, 433).

konstruieren kann. Intuitive Erkenntnis, die *cognitiones asymbolae*³⁶, die strenggenommen nur einem Gott möglich sind, der alle Merkmale eines Begriffs simultan zu überschauen vermag, muß der Mensch aufgrund der Begrenztheit seines Intellekts und seiner Bindung an die *verité de fait* kompensieren mittels symbolischer Systeme, in „welchen die Schlußfolgerung allein im Gebrauch der Charaktere besteht und ein Irrtum des Geistes und des Kalküls dasselbe ist“³⁷. In dieser Welt sind die zu Formeln einer reinen Wissenschaft (*theoremata purae scientia*) zusammengesetzten Zeichen völlig unabhängig gegenüber möglichen Wirklichkeitsbezügen oder Gegenständen, auf die sie referieren könnten. Irrtümer nehmen in ihr die Gestalt von Rechenfehlern an. Gerade diese Tilgung jeglicher Ausdrucksqualität der Zeichen (*notae indefinitae*) ist die Voraussetzung dafür, daß nach vorgegebenen Kalkülregeln mit ihnen verfahren werden kann, wie mit anderen Gegenständen auch. Diese Entdeckung der *Dingnatur der Zeichen*, der Zeichen als reiner Objekte mit einer ihnen eigenen sinnlichen Evidenz, hat Leibniz zu der Annahme geführt, daß im Begriff des *calculus* Formalisierung und Mechanisierung gleichwertige Terme sind. Jeder formalisierbare Vorgang kann so unter den Bedingungen eines *interpretationsfreien* Gebrauchs der *formulae* prinzipiell auch durch eine Maschine ersetzt werden. Die *ars inveniendi* wird bei Leibniz zu einer systematisch fortschreitenden kombinatorischen Methode (*machina combinatoria*), die, grundsätzlich mechanisch operierend, ohne auf andere Hilfsmittel zurückzugreifen, beansprucht in der Lage zu sein, alle unbekanntes Wahrheiten im Laufe der Zeit aufzufinden.

Leibniz Formalisierung der *ars combinatoria*, seine Mathematisierung logischer Aussagen, die Einführung transzendenter Gleichungen wie auch die Transformation natursprachlicher Inhalte und Strukturen mittels typographischer Schriftzeichen in eine formalisierte Universal-

³⁶ Leibniz AA II, 1, 288.

³⁷ Leibniz PSG 7, 205.

sprache³⁸, haben gemeinsam, daß in ihnen Zeichen prinzipiell mechanisch funktionierende Operatoren sind³⁹, deren Handhabung grundsätzlich auch von einer Maschine bewerkstelligt werden kann. Dieser quasi gegenständliche Status der Zeichen wird erreicht, indem die Zeichen aus einer möglichen äußerlichen Bezeichnungsrelation heraustreten und einen Status innerhalb einer (produktions-) systemischen Relation erhalten, sich damit aber ihre Rolle von einem bloß subsidiären Mittel der Erkenntnis zu einer konstitutiven Funktion für das Denken verändert⁴⁰. Wie „die Mathematik ihren Beweis in sich trägt“⁴¹, besteht ein Operie-

³⁸ Leibniz hat das Projekt der Rekonstruktion einer Ursprache, „welche einige die Adam-Sprache, Jacobus Böhme aber die Natursprache nennt“ (PSG 7, 184) vom Standpunkt seines Kunstsprachenmodells zurückgewiesen („Lingua Adamica (...) nobis certe ignota est“; PSG 7, 204 f.). Sprachen spiegel für ihn nicht die Natur, sondern „les opérations de l'entendement“ und sind damit „le meilleur miroir de l'esprit humain“ (PSG 5, 313). Im § 14 der *Epistolaris de historia Etymologica dissertatio* wird die Wahrheitsfindung der Kunstsprache im Zusammenhang mit der Chiffrensprache der Mathematik gesehen: „Illud verum est, posse linguam quandam vel characteristicam condi, quae omnibus praestaret scientiis (...) quod Algebra Mathesi“.

³⁹ „(...) nihil aliud enim est calculus quam operatio per characteres“ (ein Kalkül ist nämlich nichts anderes als eine mit Zeichen ausgeführte Operation) (Leibniz: *Mathematische Schriften* (= MSG). Hg. C. I. Gerhardt (1849 - 63, Nd Hildesheim 1962) 4, 462. Vgl. *Philosophische Schriften* (= PSG), ebd. 7, 31). „Calculus vel operatio consistit in relationum productione factas per transmutationes formularum secundum leges quasdam praescriptas factas“ (Ein Kalkül oder eine Operation besteht in der Herstellung von Beziehungen, welche durch Umwandlungen von Formeln bewerkstelligt werden, wobei [die Umwandlungen] entsprechend gewissen vorgeschriebenen Gesetzen vollzogen werden (Leibniz PSG 7, 206).

⁴⁰ „(...) omnis ratiocinatio nostra nihil aliud est quam characterum connexio et substitutio“ (Leibniz PSG 7, 31). Ebenso: „(...) ita [signa] ut non tantum repraesentationi, sed et ratiocinationi inservire possint“ (Leibniz PSG 7, 204). Für diesen Reduktionismus eines operativen Symbolgebrauch bedeutsam ist Leibniz' Idee, das dezimale Ziffernsystem durch ein binäres zu ersetzen. Da in dem binären System „alles aus den Charakteren bewiesen werde[n], was über die Zahlen gesagt wird, in dezimalen aber nicht“, sei es überlegen. So kann der „Charakter der Drei und der Neun nicht beweisen, daß drei mal drei neun ist, was im Bimalen [auf eine einsichtige Weise; d.V.] durchaus geschieht“ (Leibniz FG 284; hier in der Übersetzung von Franz Schmidt: *Fragmente zur Logik*. Berlin 1966, S. 94).

⁴¹ Leibniz FG, 154 (F. Schmidt: *Fragmente*. Ebd. S. 88). Die Besonderheit der mathematischen Methode besteht darin, daß in ihr „Beweise und Proben (...)“

ren solch „beschaffene[r] Sinnzeichen“ dann darin, „daß alle Folgerungen, die aufgestellt werden können, sogleich aus den Wörtern oder Characteren selbst hervorgehen (...)“⁴². Den Vorteil der bedeutungsfreien Verwendung von Zeichen für eine universale Charakteristik hat Leibniz ausdrücklich hervorgehoben. Daß wir beim Denken gerade auf die Bedeutung der Worte verzichten können⁴³, unsere Gedanken „taub“⁴⁴ (*pensées sourdes*) und unsere Erkenntnis „blind“ (*caeca*)⁴⁵ wird, macht den Vorzug der *symbolischen Erkenntnis*⁴⁶ aus. Descartes’ Ariadnefaden der Erkenntnis findet seine Fortsetzung im Begriff des (an sich blinden) Kalküls bei Leibniz⁴⁷. Praktisch hat dieser Sprachbegriff mit seiner Idee eines „*automate spirituel ou formel*“⁴⁸ und der Entsprechung zwischen einem symbolischen System und einer *machina*

nicht für die Sache selbst gelten, sondern für die Charaktere, die wir an die Stelle der Sachen gesetzt haben“, also „nur auf dem Papier und folglich an den Charakteren ausgeführt wird (...) und nicht an der Sache selbst“ (ebd. S. 89).

⁴² Leibniz FG, 284 (F. Schmidt: *Fragmente*. Ebd. S. 90).

⁴³ „On raisonne souvent en paroles sans avoir presque l’object même dans l’esprit“ (Leibniz: *Nouveaux Essais* (=NE) II, 21, § 31).

⁴⁴ Leibniz NE III, 1, § 2: „Nachdem sie [die Sprache, d.V.] aber einmal gebildet war, dient sie dem Menschen auch, Überlegungen für sich anzustellen, sowohl dadurch, daß die Worte ihm das Mittel geben, sich abstrakter Gedanken zu erinnern, als auch durch die Nützlichkeit, die man beim Überlegen darin findet, sich der Zeichen und tauben Gedanken zu bedienen. Es würde nämlich viel Zeit in Anspruch nehmen, wenn man alles erklären und immer die Definition an die Stelle der Termini setzen wollte“ (Leibniz: *Neue Abhandlungen*. Hg. H. H. Holz III, 2, 5).

⁴⁵ Leibniz PSG 4, 423.

⁴⁶ „(...) qualem cogitationem caecam vel etiam symbolicam appellare soleo (...)“ (ebd.).

⁴⁷ „La véritable méthode doit nous fournir un filum Ariadne, c’est dire un certain moyen sensible et grossier, qui conduise l’esprit comme sont les lignes tracées en géométrie et les formes des opérations qu’on prescrit aux apprentifs en Arithmetique“ (Leibniz PSG 7, 22). Zur Vorläuferschaft seiner Kombinatorik gibt Leibniz an: „In Philosophia habe ich ein mittel funden, dasjenige was Cartesius und andere per Algebram et Analysin in Arithmetica et Geometria gethan, in allen scientien zuwege zu bringen per Artem Combinatoriam, welche Lullus und P. Kircher zwar excolirt, bey weiten aber in solchen deren intima nicht gesehen. (...) Ich habe dadurch alles, was erzehlet werden soll, gefunden, und hoffe noch ein mehreres zu wege zu bringen“ (vgl. Anmk. 51).

⁴⁸ Leibniz: *Système Nouveau*. Hg. H. H. Holz I, 220. Vgl. PSG 4, 609.

spiritualis schon früh bei Leibniz Auswirkungen auf die Konstruktion eines Systems zur juristischen Entscheidungshilfe gehabt (*De arte combinatoria* von 1666) - einer mechanisierten Entscheidungshilfe, in der das Argumentieren in ein Rechnen überführt ist -, und auf seine Idee einer „Lebendige[n] Rechenbanck“, in der „alle Zahlen sich selbst rechnen“⁴⁹. Diese Konstruktionen sind nicht lediglich als vereinfachte technische Produktionsabläufe zu verstehen, sondern Abbildungen des Maschinenbegriffs der Erkenntnis. Weil das Denken *kein* zeichenunabhängiger Vorgang ist, sondern immer an die erkenntnistiftenden Funktionen der Symbole (*characteres*) gebunden bleibt, läßt sich diese Erkenntnisfunktion der Sprache auch auf technische Artefakte übertragen. Die Maschine ist im Sinne einer isomorphen Abbildung die Darstellung einer arithmetischen Formel. So, wie im *calculus* Zeichenmuster mechanisch erzeugt werden, ist unser Rechnen auf dem Papier⁵⁰ transferierbar auf den Produktionsvorgang einer Maschine.

Doch ist die Erzeugung eines Vorgangs aus der Formel, der Resultat ihres Vollzugs ist, bei Leibniz nicht als ein losgelöst algebraisches Problem zu verstehen, das etwa nur im Räderwerk einer Maschine seine Anwendung fände, sondern als Teil einer umfassenden *lingua philosophica* bzw. *characteristica universalis*⁵¹. Daß das Verhältnis von

⁴⁹ Bereits um 1671 schreibt Leibniz an den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg: „In Mathematicis und Mechanicis habe ich vermitteltst artis combinatoriae einige Dinge gefunden, die in praxi vitae von nicht geringer importanz zu achten, und erstlich in Arithmetis eine Maschine, so ich eine Lebendige Rechenbanck nenne, dieweil dadurch zuwege gebracht wird, daß alle Zahlen sich selbst rechnen, addiren subtrahiren multiplizieren dividiren, ja gar radicem Quadratum und Cubicam extrahiren ohne einige Mühe des Gemüths; wenn man nur die numeros datos in machina zeichnet, welches so geschwindt getan als sonst geschrieben, so kommt die summa motu machinae selbst heraus. Und ist der nuzen noch dazu dabey, daß, solange die machina nicht bricht, kein Fehler im rechnen begangen werden kann“ (vgl. Anmk. 47).

⁵⁰ ...so daß „allezeit was auffm Papyr geschieht in die Maschine [zu] transferieren“ ist (Leibniz: *Instrumentum Arithmeticum* § 18 (zitiert nach L. Mackensen: Zur Vorgeschichte und Entstehung der ersten digitalen 4-Spezies-Rechenmaschine von Gottfried Wilhelm Leibniz. In: *Studia Leibnitiana*. Suppl. II, Wiesbaden 1969, S. 53).

⁵¹ In seinem Brief an den Herzog Johann Friedrich vom Oktober 1671 (vgl. Anmk. 47) führt Leibniz zur Idee einer *ars combinatoria* weiter aus: „Da-

Analysis und Synthesis bei der Erzeugung der Figur aus der Formel ohne Zirkelschluß auch umgekehrt werden kann, setzt für Leibniz die Annahme einer ganzen Welt voraus, in der nichts ohne *zureichenden Grund* geschieht und ist. Erst wenn man den Begriff des Kalküls zum *Universalkalkül des Denkens* erweitert hat, wird die Welt verlässlich, so daß nichts außerhalb ihrer prinzipiell formalisierbaren Ordnung sein kann, ohne daß *alle* Rechnungen hinfällig wären, somit aber auch *tout d'une suite* eine andere Welt entstünde. Selbst der konstruierende Verstand Gottes muß dem Prinzip des zureichenden Grundes noch unterworfen sein, wenn es erlaubt sein soll, das Gesetz der Homogenität auf das Verhältnis von Synthesis und Analysis zu übertragen. Dann ist es in der Tat möglich, zu den zufällig zu Papier gebrachten Punkten, „eine geometrische Linie zu finden, deren Begriff nach einer gewissen Regel konstant und gleichförmig ist, dergestalt, daß diese Linie durch alle Punkte läuft und auch noch in derselben Ordnung, in der die Hand sie aufgezeichnet hat“⁵². Die wirkliche, nicht nur die maschinelle Bewegung müßte, auch wenn sie noch so zufällig wäre, als Resultat des Vollzugs einer Erzeugungsformel gedacht werden. Der Zufall wäre nicht ein Restrisiko des Denkens, sondern Motivationsrest für die vollkommene Technisierung der Vernunft.

Der Gedanke, daß Wahrheit und Richtigkeit bzw. regelgerechte Ableitbarkeit nur dann ein und dasselbe sind, wenn *alles* Zahl ist, hat Leibniz in der algebraischen Fassung der Differentialrechnung, in der Arithmetisierung der Geometrie und vor allem in der Entdeckung der Dualzahldarstellung codierte Formen von Erlebnissen sehen lassen. Als

durch alle Notiones compositae der ganzen Welt in wenig simplices als deren Alphabet reduciret, und aus solchen alphabets combination wiederumb alle dinge, samt ihren theorematibus, und was nur von ihnen zu inventiren möglich, ordinata methodo, mit der zeit zu finden, ein weg gebahnet wird. Welche invention, dafern sie wils Gott zu werck gerichtet, als mater aller inventionen von mir vor das importanteste gehalten wird, ob sie gleich das ansehen noch zur zeit nicht haben mag. Ich habe dadurch alles was erzehlet werden soll, gefunden, und hoffe noch ein mehrers zu wege zu bringen“ (Leibniz AA I, 57 f.).

⁵² Leibniz: *Metaphysische Abhandlungen*. Hg. H. H. Holz. Darmstadt 1965, I, 69.

reine Vernunftkalküle entstammen sie nicht der Naturerkenntnis, sondern stellen Gesetzmäßigkeiten der Natur *vor* jeglicher Erfahrung oder experimentellen Erforschung dar⁵³. Es sind mithin Naturprinzipien, die nicht der Erfahrung entstammen, ebendeshalb aber als apriorische Voraussetzungen für die Möglichkeit einer phänomenalen Naturbetrachtung eingesetzt werden können⁵⁴. Im Denken werden sie als *instrumentum rationes* oder als *organon mentis* wirksam und bilden die Struktur für die Möglichkeit, Dinge und ihre Ordnung zu erkennen. In den *Metaphysischen Abhandlungen* drückt dies Leibniz so aus, daß „in der Tat uns nichts begegnen [kann], als Gedanken und Perzeptionen“⁵⁵.

Doch damit Vernunftkalküle zu Gegenständen der Perzeption werden können, müssen sie ihre erlebnis- und tatsachenbildende Funktion zurückerhalten und in *expressiones* bzw. *repraesentationes*⁵⁶ umgewandelt werden. Denn als bloße Vernunftkalküle begründen sie keine rein *vorgängige* Ordnung, sondern stellen die Ordnung auf dem Wege der Repräsentation erst her. Tatsachenbildende Funktion hat somit nicht das Zeichen selbst, etwa im Sinne eines Abbildungsverhältnisses, sondern die Beziehung der Zeichen untereinander, d.h. deren Struktur. Semantische Konstruktionen werden zurückgeführt auf syntaktische Operationen invarianter Zeichenmuster: Das bedeutungsbildende Begreifen geht zurück auf die handgreifliche Verwendung von Zeichen innerhalb eines Zeichenmodells⁵⁷. Begründet liegt dies in der durch völli-

⁵³ Vgl. Leibniz NE 12, § 13 (PSG 5, 437), wo Leibniz schreibt, daß das Prinzip, „que tout se fait mecaniquement (...)“.

⁵⁴ Nach Hans Poser ist bei Leibniz „die Gesetzmäßigkeit der Natur schlechthin(,) eine *kontingente* apriorische (oder mit Kant: eine synthetisch-apriorische) Voraussetzung der Möglichkeit aller Naturerkenntnis“ (H. Poser: *Zum Verhältnis von Beobachtung und Theorie bei Descartes, Spinoza und Leibniz*. In: Truth, Knowledge and Reality. Inquiries into the Foundation of Seventeenth Century Rationalism. Studia Leibnitiana. Sonderheft 9 (1981), S. 115 - 146).

⁵⁵ Leibniz: *Metaphysische Abhandlungen* (§ 14). Hg. H. H. Holz I, 97.

⁵⁶ Vgl. Paul Köhler: *Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz*. Bern 1913, insbes. S. 33 ff.

⁵⁷ „Denn wenngleich die Charaktere als solche willkürlich sind, so kommt dennoch in ihrer Anwendung und Verknüpfung etwas zur Geltung, was nicht mehr willkürlich: nämlich ein Verhältnis, das zwischen ihnen und den Dingen besteht, und damit auch bestimmte Beziehungen zwischen all den verschiedenen

ge Unabhängigkeit von möglichen Wirklichkeitsbezügen abgesicherten umfassenden Transparenz des Zeichensystems, in welchem das Zeichen der Repräsentation der Dinge nur noch auf eine uneigentliche oder *selbstlose* Weise (im Sinne der Doppelbedeutung von ‚Repräsentation‘ als ‚darstellen‘ und ‚vertreten‘) dient. Diese Übertragung der Zeichen in Ausdrücke (*expressiones*), vermittels derer die Vorstellungen mit dem Vorgestellten verknüpft werden können, faßt Leibniz folgendermaßen zusammen:

Die Zeichenkunst ist die Kunst, Zeichen derart zu bilden und zu ordnen, daß sie Gedanken darstellen bzw. daß sie untereinander jene Beziehung haben, welche Gedanken [ihrerseits] untereinander haben. Ein Ausdruck ist eine Ansammlung von Zeichen, welche die Sache, die ausgedrückt wird, vergegenwärtigen. Das Gesetz der Ausdrücke ist folgendes: daß ein Ausdruck für eine Sache aus den Zeichen für jene Sache zusammengesetzt werde, aus deren Ideen die Idee der Sache, die ausgedrückt werden soll, zusammengesetzt wird⁵⁸.

Damit die Zeichenausdrücke im Kalkül ihren Satzstatus zurückerhalten, müssen sie interpretiert werden. So, wie das Denken auf reale Dinge nur Bezug nehmen kann, wenn zuvor die Möglichkeit dieser Dinge ausgedrückt wird, muß die *formulae* des Kalküls durch eine eindeutige Zuordnung der Zeichen zu den Begriffen in *expressiones* bzw. *repraesentationes* umfunktioniert werden. Diese Ideen selbst gelten Leibniz aber nur als ein bloßes „Vermögen“ (*facultate*), das von seiner Realisierung im Denken klar zu unterscheiden ist⁵⁹. Denn der Umstand, daß

Charakteren, die zum Ausdruck derselben Dinge dienen. Und dieses Verhältnis, diese Beziehung ist die Grundlage der Wahrheit“ (Leibniz PSG 7, 192; hier in der Übersetzung von A. Buchenau, in: Ernst Cassirer (Hg.): *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. 2 Bde. Hamburg 1966, Bd. 1, S. 20).

⁵⁸ „(...)ars characteristică est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes seu ut eam inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habent. Expressio est aggregatum characterum rem quae exprimitur repraesentantium. Lex expressionum haec est: ut ex quarum rerum ideis componitur rei exprimendae idea, ex illarum rerum characteribus componatur rei expressio“ (E. Bodemann: *Die Leibniz-Handschr. d. Königl. Off. Bibl. Hannover*. 1805, ND 1966, S. 80 f.).

⁵⁹ So Leibniz in der Manuskriptschrift *Quid sit idea* (1700): „Die Idee besteht für mich nicht in einer bestimmten Art des Denkens, sondern in einem Vermögen,

wir mit Ideen „naheliegende Dinge denkend zu begreifen“⁶⁰ vermögen (*cogitandi de re facultatem*), erreichen wir „allein durch die Betrachtung des darstellenden Zeichens“⁶¹. Erst dadurch wird die Idee von einem Gegenstand - im Sinne einer Realdefinition - *tatsächlich* möglich.

Für Leibniz läßt sich damit nachweisen, daß „die Struktur der Zeichen die Struktur der Gegenstände, die wir mit ihnen darstellen, nicht einfach abbildet, sondern selbst prägt“⁶². Die ‚ontologische‘ „Priorität der Dinge gegenüber ihren Zeichen - die *conditio sine qua non* der platonischen Abbildtheorie der Erkenntnis - [ist] hier nicht mehr gegeben“⁶³. Leibniz’ Projekt einer *characteristica universalis* geht von der Konzeption einer kalkülisierten Vernunft aus. Das Universum der Begriffe muß auf eine endliche Menge von Ideen zurückführbar sein, die als ein nicht weiter zerlegbares *Alphabetum cogitationum humanarum* funktionieren; aus diesen *notiones irresolubiles* wären dann durch Synthesis alle übrigen Begriff zu gewinnen⁶⁴. Gegenüber der lullistischen Tradition setzt sich Leibniz aber deutlich mit dem Argument ab, daß diese Basisbegriffe allein zu „vage wären und in der Konsequenz nur zum Reden dienen, in keiner Weise aber zur Entdeckung der Wahrheit“⁶⁵. Die Ideenkombination selbst muß wiederum dadurch verbürgt sein, daß zwischen Ideen bzw. Gegenständen und Charakteren eine Isomorphie besteht, so daß die Zeichenausdrücke, die die zusammengesetzten Ideen repräsentieren, aus den Zeichen, die die einfachen Ideen

so daß wir die Idee eines Dinges haben können, selbst wenn wir nicht wirklich darüber nachdenken, doch bei gegebener Gelegenheit darüber nachdenken können. Es muß somit etwas in mir sein, *daß nicht nur zu dem Ding hinführt, sondern es auch ausdrückt*“ (PSG 7, 263; hier in der Übersetzung von H. H. Holz IV, 63).

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Leibniz PSG 7, 264 (hier in der Übersetzung von F. Schmidt: *Fragmente*. Ebd. S. 419).

⁶² S. Krämer: *Berechenbare Vernunft*. Ebd. S. 311.

⁶³ Ebd. S. 304.

⁶⁴ „*Literarum hujus Alphabeti combinatione (...) omnia inveniri et dijudicari possent*“ (Leibniz PSG 7, 185).

⁶⁵ Leibniz FG, 177.

repräsentieren, zusammengesetzt sind⁶⁶. Darin kommt die Idee zum Ausdruck, daß wir das Wesen einer Sache nur erkennen, wenn wir sie in Gestalt ihres symbolischen Repräsentanten richtig darzustellen vermögen. Letztlich ist dieses Entsprechungsverhältnis zwischen der Welt der Symbole und der Welt des Symbolisierten durch die Idee einer prästabilisierten Harmonie gewährleistet: Die Welt der symbolischen Repräsentation entspricht die Welt der *expressio*.

Die Realität der Phänomene ist bei Leibniz prinzipiell in einem gesetzmäßig formalisierbaren Zusammenhang begründet, und dieser *status mentale* definiert sich wesentlich über Strukturen, die in einer formalen Symbolsprache beschreibbar sind. Doch daß den Symbolen Realität zukommt - Leibniz Theodizeeargument -, gründet wesentlich im Denken Gottes. In seinem kalkülisierenden Verstand muß letztlich verbürgt sein, daß das Universum der Begriffe auf eine *endliche* Menge von Grundbegriffen (Ideen) zurückgeführt werden kann, aus deren Kombination allein alle Begriffe hergeleitet werden können. Den Nachweis aber, daß diese Idee der Kombinatorik sich auch empirisch bewährt, sei es am historischen Material oder in der Gestalt eines riesigen Wörterbuchs, hat Leibniz nicht führen können. Die „Unsummen von Definitionen, die sich ansammelten, konnten mit den angegebenen Mitteln zwar auf ihre Konstituentien hin analysiert, nicht aber disponiert werden“⁶⁷. Sie waren nur interpretierbar. So war zwar von der Formel auf eine reversible Weise auf die Maschine zu schließen, so, daß die „unverfälschte Wirkung die ganze Ursache“ repräsentierte, und die Welt selbst war *gewissermaßen* als *die Repräsentation Gottes* zu verstehen⁶⁸; von den kontingenten Wahrheiten aber auf die Ordnung der geschaffenen Welt rückzuschließen, blieb der menschlichen Er-

⁶⁶ „Leibniz hat eingesehen, (...) daß dieselbe Relation, die zwischen den Dingen (...) besteht, auf welche sich die Aussage bezieht, auch zwischen den an sich willkürlichen Zeichen (...) existiert, d.h. den Worten innerhalb einer Sprache, die diesen Dingen ein-eindeutig entsprechen“ (K. Stiegler: *Der Begriff des Isomorphismus und der Darstellung in der Metaphysik von Leibniz*. In: *Studia Leibnitiana Suppl.* XV (1972), 4, S. 184).

⁶⁷ W. Schmidt-Biggemann: *Topica Universalis*. Ebd. S. 208.

⁶⁸ Vgl. Leibniz: *Was ist eine Idee?* Hg. H. H. Holz IV, 65.

kenntnis verschlossen. Dies hätte zur Voraussetzung gehabt, ihnen gegenüber jenen externen Standpunkt des Welterschöpfers einnehmen zu können, von dem her die Ordnung der Dinge sich unmittelbar dem Auge darbietet.

Bei Leibniz erhält die phänomenale Welt noch eine doppelte Begründung. Sie verdankt ihr *esse in mente* zunächst und auch noch einem *esse in mente divina*. Doch ist die metaphysische Seite der Weltbegründung so schmal wie möglich gehalten und hat für den Erkenntnisbegriff eigentlich nur noch die Funktion, einen infiniten Begründungsregreß zu vermeiden⁶⁹. Erst Kant überwindet diese Position. Er erachtet die bei Leibniz noch auf einen Dualismus hin angelegte Begründung der phänomenalen Welt nur unter der innerweltlichen Perspektive für erkenntnistheoretisch relevant. Für ihn sind zwar auch die „inneren Bestimmungen einer *substantia phaenomenon* im Raume nichts als Verhältnisse und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen“⁷⁰, doch die *Interpretation* der Zeichen, d.h. die Frage, wie Gedanken als etwas von Perzeptionen völlig Unabhängiges dennoch als deren Resultat erscheinen können, hat Kant in den reinen Verstandesbegriffen nicht ein *eigenes* Feld der Erkenntnis, sondern eine Matrix für die *Möglichkeit* der Erfahrungskonstitution sehen lassen. Für ihn ist das Verhältnis von Analysis und Synthesis so auch deshalb nur umkehrbar, weil die synthetische Operation ein analytisches Verfahren *vor* aller Erfahrung, nämlich ein synthetisches Urteil a priori ist.

2. Die neue Kritik

⁶⁹ So ist für Ernst Cassirer die metaphysische Seite des Begründungsgedankens philosophiegeschichtlich irrelevant geworden, da es aus der Perspektive der Vernunft unerheblich ist, ob sie bei der Erzeugung einer faßbaren Ordnung souverän ist, wie bei Kant, oder in dieser Selbstbewegung ein nachbildendes „Für-sich-Erzeugen“ der vorgegebenen metaphysischen Weltordnung darstellt (Vgl. E. Cassirer: *Freiheit und Form*. Berlin 1916, S. 45).- Einzuwenden ist hier allerdings, daß der für die Logik und Mathematik maßgebliche Satz vom zureichenden Grund bei Leibniz nur in metaphysischer Relevanz Bedeutung hat (Vgl. W. Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz*. Heidelberg 1909, S. 33).

⁷⁰ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (= KdrV) A 265/ B 321.

2.1.) Die Einheit von Kunst und Wissenschaft in der rhetorischen Tradition wird durch die Vertauschung von *technê* und *epistêmê* zerstört⁷¹. Unter dem Primat der Erkenntnis treten Kunst und Wissenschaft in einen unversöhnlichen Gegensatz. War das Kunstwerk ein artistisches Gebilde, das nach technischen Herstellungsregeln zweckbestimmt Argumente ordnete, so verwandelt es sich mit der Übernahme der traditionellen Wissenschaftsfunktion der *inventio* zu einem Gegenstand, der sein Zustandekommen der Erkenntnis des Schönen verdankt. War die am Modell der Rhetorik⁷² orientierte Wissenschaft ein Ordnungsgefüge zur sicheren Erkenntnis von Wahrheit, ein Inventionsmodell, das von der Sinnlichkeit aus aufsteigend alles den begriffsbildenden Feldern der Topik zuordnete, so verwandelt sie sich mit der Übernahme der traditionellen Kunstfunktion des *judiciums* von einem Verfahren der Bekundung zu einem methodisch abgesicherten Verfahren des Auffindens objektiver Erkenntnis. *Technê* und *epistêmê*, die im Rahmen des artistischen Wissenschaftsmodells der Topik dazu dienen, Kunst und praktische Disziplinen methodisch zu beschreiben, sind bei der Analyse von Objekten als Erkenntnisobjekten unwirksam. Konfrontiert mit theoretischen

⁷¹ Es kann im Rahmen dieser problemgeschichtlichen Erörterung nicht darauf eingegangen werden, daß der Gegensatz von *epistêmê* als dem *Wissen um seiner selbst willen* und *technê* als dem *Wissen um etwas anderen willen* virtuell auch schon in der Antike vorhanden ist.

⁷² Rhetorischer Vernunftgebrauch schließt die Monopolstellung der *epistêmê* aus. Er ist Koexistenz von *epistêmê* und *technê*, von Geist (*nus*) und schlußfolgerndem Denken (*dianoia*) und in seinem nichtdeduktivem, konjekturalen Gebrauch Umgang mit Widerspruch und Zufall. Als Einheit von *technê* und *theoria* betrachtet er die Wirklichkeit nicht *sub specie aeternitas*, sondern *sub specie contingentiae*. Gerade in seiner Kontingenzfähigkeit lebt der rhetorische Vernunftgebrauch im 18. Jahrhundert im Begriff eines durch *Urteilkraft* gekennzeichneten *sensus communis* weiter, welcher, wie etwa bei Tetens (Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Leipzig 1777, I, S. 520) als ein *iudicium ohne Reflexion* bezeichnet wird. Bei Kant wird der Begriff der Urteilkraft als Fähigkeit, etwas als Fall einer Regel zu erkennen, bestimmt, die aber selbst logisch nicht demonstrierbar ist, da sie kein Prinzip besitzt, das ihre Subsumtionen anleitet.

schen Wissensansprüchen nach der Sache selbst, lösen sie sich aus ihrem Verbund und besetzen die Platzhalterschaft des jeweils anderen⁷³.

Schon die Arithmetisierung des methodisch richtigen Denkens bei Descartes hatte eine Disziplinierung der Imagination zur Folge. Die Beschreibung der Bilder und Figuren mit den Mitteln der Algebra in einem monolinearen Ausdruck formaler Schriftzeichen, führte die Gegenstände des Erkennens prinzipiell auf ihre Buchstabierbarkeit zurück⁷⁴. Leibniz rein symbolische Form der Erkenntnis in den Kalküloperationen setzt diese Tradition der Selbstverschließung des Denkens fort mit der Konzeption, daß die Strukturen der Zeichen allein bestimmen, welche Eigenschaften wir den repräsentierten Gegenständen auf eine bestimmte Weise überhaupt zuschreiben können. Wo aber allein kalkülisierte Operationen wie ein Ariadnefaden der Erkenntnis durch die Labyrinth des Denkens führen, ist die sinnliche, ästhetische Wahrnehmung der Gegenstände des Erkennens abgewertet. Sie läßt keinen Rückschluß auf die rein noetischen Gegenstände mehr zu. Der Faden der Erkenntnis, der den Geist, statt selbst zu suchen, nur noch blind leitet, und die Allwissenheit einer sinnlichen Wahrnehmung⁷⁵ treten auseinander. Die zureichende Darstellung wird etwas anderes als die vollständige. Die Eindeutigkeit der Gegenstände des Erkennens tritt in Widerspruch zur grenzenlosen Komplexität der Wahrnehmung, die sich jeder Determinierung entzieht. Mit dieser Ersetzung der Anschau-

⁷³ Heidegger hat in seiner *Einführung in die Metaphysik* diesen Vorgang als „Einsturz der Unverborgenheit“ (S. 145) bezeichnet. Das anfängliche Wesen des *logos* als „Geschehen der Unverborgenheit“ (S. 142) wird zur bloßen Richtigkeit umgedeutet. Dies führt letztlich zur Herrschaft des Denkens, als bloßer *ratio*, über das Sein. Wo aber das Denken „der tragende und bestimmende Grund des Seins“ (S. 149) ist, wird das Sein durch das Denken zur ständigen Anwesenheit degradiert und als Gegenstand für das Vorstellen bestimmt (Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1958², S. 154).

⁷⁴ Vgl. dazu die 1637 neben der „Dioptrik“ und „Meteorologie“ als Anhang zum *Discours* erschienene „Geometrie“, in der Descartes seinen Methodenbegriff auf Operationen der Geometrie anwendet.

⁷⁵ In einem Fragment aus dem Jahre 1676 formuliert Leibniz diesen *in-esse*-Gedanken der *mens* folgendermaßen: Ich bin der Ansicht, daß jede *mens* allwissend sei, jedoch auf verworrene Weise (= „*Mihi videtur Omnem mentem esse omnisciam, (sed) confuse*“) (FG 10).

ung durch die Beschreibung im kalkülierten Verfahren der Erkenntnis wird der *epistêmê*-Begriff technisiert. Gegenüber dem reinen Denken aber wird die bloß noch intuitive Erkenntnis der sinnlichen Wahrnehmung⁷⁶, die *connaissance confuse*, zum Repräsentanten einer unendlichen Realität, indem sie sagt, was jenes nicht mehr zu leisten vermag. Sie wird zu einer prinzipiell kritischen Instanz. Daß etwa die Empfindung der Farbe *rot* von einer anderen Art ist als die Empfindung des *Ich bin (denkend)* und deshalb *auch einem Blinden nicht erklärt werden kann*⁷⁷, macht den besonderen Wahrheitsgehalt dieser epistemisierten *technê* aus. In der Tradition nach Leibniz ist sie der Anknüpfungspunkt für die Ästhetik.

Doch steht der *Technisierung der epistêmê*, wie sie bei Descartes und Leibniz auftritt, nicht ohne weiteres eine *Epistemisierung der technê* gegenüber. Der Primat der Erkenntnis, unter dem sich die Vertauschung vollzieht, wird für Kunst und Dichtung solange nicht maßgeblich, als die „Regeln der Kunst (...), aus der Vernunft und Natur hergeleitet“⁷⁸, noch ungebrochen den objektiven Gesetzmäßigkeiten einer vernünftigen Natur entsprechen. Die Natur wird für die Kunst noch als Dekor, die künstlerische Einbildungskraft als den spezifischen Gesetzen der Natur mächtig verstanden, obwohl in den Wissenschaften ihr natürlicher Zusammenhang durch Experiment und Rechnung längst zerschnitten ist und sie sich zu einer partikularen Wirklichkeitserfahrung entfremdet hat.

Gleichwohl entsteht mit der Ablösung des artistischen Methodenbegriffs durch den erkenntnistheoretischen und der Inthronisierung eines technischen Ingeniums mit der cartesischen Philosophie ein Erklä-

⁷⁶ „Est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus confusa vel distincta (...)“ (PSG 4, 422).

⁷⁷ Leibniz PSG 4, 422.

⁷⁸ Chr. Gottsched: *Critische Dichtkunst. Versuch einer Critischen Dichtkunst* (1751⁴, ND Darmstadt 1982), S. 95 (Hervorh. v. Verf.). In diesem Sinne versteht auch Boileau noch „die Gesetze der Vernunft“ als das Maß der Dichtung (N. Boileau: *L'art poetique - Die Dichtkunst*. Übersetzt und hrsg. v. u. a. H. L. Arnold. Stuttgart 1967. S. 39).

rungsvakuum für die spezifische *technê* des künstlerischen Ingeniums⁷⁹. Der metaphysisch abgesicherte erkenntnistheoretische Fortschritt Leibniz, der durch Orientierung allein am eigenen Vorgehen beansprucht, in der Lage zu sein, Neues zu entdecken, entzieht zwar den schöpferischen Leistungen des künstlerischen Ingeniums jegliche ontologische Fundierung, bietet ihm aber in der Gegenwendung die implizite Möglichkeit, den im Schöpfungsbegriff enthaltenen „Spielraum unverwirklichten Seins“⁸⁰ durch *eigene* Deutungsanstrengungen zu besetzen. Damit ist die Möglichkeit gegeben, den Künsten einen zwar nicht seinsoriginären Zugang zu Neuem zu eröffnen, wie in der idealistischen Bestimmung des Geniebegriffs, wohl aber dem aus ihrem ontologischen Vorrang gegenüber der den Ideenkosmos nur unvollkommen abbildenden phänomenalen Welt resultierenden spezifischen Erkenntniswert Rechnung zu tragen. Die *technê*, die in der aristotelischen Tradition ohne eigenen Wahrheitsgehalt dem Kosmos noch funktional inkorporiert ist, erhält unter der Herausforderung der Unendlichkeit der Möglichkeiten die prinzipielle Unabhängigkeit, nicht nur auszuführen, was die Natur erzeugen würde, sondern auch zu erschaffen, was sie zuwege bringen würde, wenn sie eine andere wäre.

In den Poetologien bleibt aber zunächst die Erfindung dessen, wofür die Natur *kein* Vorbild geschaffen hat, an eine *inventio* bzw. *imaginatio* des Künstlers gebunden, die nachschafft, was Gott als Schöpfer der Natur vorgezeichnet hat. Die der Vernunft grundsätzlich zugängli-

⁷⁹ In dem cartesischen Methodenbegriff, in welchem die Methode substantiell dasselbe ist wie ihr Gegenstand, ist der begriffliche Unterschied von *Artes* und *Scientiae* irrelevant. Descartes macht somit auch keinen Unterschied, wenn er im *Discours de la Methode* von Philosophie, Logik und Mathematik als den „trois ars ou sciences“ spricht, „qui sembloient deuoir contribuer quelque chose a mon dessein“ (Descartes AT VI, 17.).

⁸⁰ Blumenberg, H.: *Nachahmung der Natur*. In: *Studium Generale*. Jg. 10, H. 5 (1957) S. 280 f. Blumenberg geht von dem leibnizschen Theorem der *besten aller möglichen Welt* aus, um zu zeigen, daß gerade das dem Menschen vorenthaltene Residuum nichtgewollter Möglichkeiten für Wissenschaft *und* Kunst zur Herausforderung wird, in das von der Natur Unbetretene vorzustößen. Denn ebenso wie Gott, „wählt“ nun auch der Mensch aus der Unendlichkeit von Deutungsmöglichkeiten „seinen“ Weltentwurf und realisiert ihn, wo nicht mit, so durchaus gegen die Natur.

che, logisch-geordnete Welt ist in der Leibniz-Wolffschen Tradition so wirkungsmächtig, daß auch für die Kunst die gleichen Prinzipien maßgeblich sind, und, insofern sie sie anwendet, auch das Prinzip der Nachahmung Gültigkeit behält⁸¹.

Doch zeigt sich schon früh in der Wirkungsgeschichte des *je ne sais quoi*, daß das subjektive Werturteil über das gelungene Kunstwerk Irritationen verursacht, da es nicht ohne weiteres in rationale Beziehungen aufgelöst werden kann, ohne den besonderen Status der Empfindungen, die sich in ihm aussprechen, zu verletzen⁸². Dem schönen Kunstwerk korrespondiert auf eine überraschende und unbestimmbare Weise die Richtigkeit des spontanen Gefühlsurteils. Die klare Empfindung konfliktiert mit der deutlichen Erkenntnis. Die rationale Herausforderung besteht nun darin, daß das Kunstwerk als Modellfall einer Erkenntnis betrachtet werden kann, an dem sich die praktische Lösung einer Aufgabe schon zeigt, noch bevor diese Lösung durch die Bestimmung des Verhältnisses des Allgemeinen zum Besonderen als theoretisch zulässig ausgewiesen ist. Spätestens Gottsched hat diese Problematik zum Gegenstand seiner *Critischen Dichtkunst* gemacht. Im dritten Hauptstück führt er als Illustration seines Kritikbegriffs das Beispiel vom Baumeister an, der als ein bloßer Techniker aus seiner geometrischen Phantasie heraus mehrere Pläne zu einem Hausbau erstellt. Aus diesen Plänen wählt er, allein dem Werturteil seines Geschmacks verpflichtet, denjenigen aus, den er „für den schönsten und vollkommensten“ hält. Er „weis (...) nichts weiter zu sagen, als daß ihm dieser am besten gefallen

⁸¹ „Gott hat alles nach Zahl, Maaß und Gewicht geschaffen. Die natürlichen Dinge sind an sich selbst schön: und wenn also die Kunst auch etwas Schönes hervorbringen will, so muß sie dem Muster der Natur nachahmen. Das genaue Verhältniß, die Ordnung und das richtige Ebenmaaß aller Theile, daraus ein Ding besteht, ist die Quelle der Schönheit. Die Nachahmung der vollkommenen Natur kann also einem künstlichen Werk die Vollkommenheit geben (...)“ (J. Chr. Gottsched: *Versuch einer Critischen Dichtkunst* (=CD), 3. Hauptstück, S. 132).

⁸² Bereits Descartes gesteht sein Erstaunen ein über das *je ne sais quoi* „in mir selbst, das nicht unter die Vorstellungskraft fällt“ (Descartes: *Oeuvre et Lettre*. Ed. Pléiade (Paris 1952), 279, vgl. 161).

habe“⁸³. Die Unergründlichkeit dieser Wahl aber schließt die Kritik des „geübten mathematischen Kenner(s)“ nicht aus. Der Epistemiker nämlich könnte die Pläne „alle nach architektonischen Regeln untersuchen, und zuletzt denjenigen allen übrigen vorziehen, der nach den Grundregeln der Wissenschaft, die größte Vollkommenheit hätte“. Beide Urteile können aus „verschiedener Erkenntnis“⁸⁴ heraus miteinander in Widerstreit geraten: das Urteil der bloßen Regelbefolgung das Urteil der bloßen Bekundung widerlegen.

Gottscheds Beispiel verdeutlicht, daß das subjektive Werturteil des Geschmacks das *je ne sais quoi* zulassen muß, als bloß subjektives Urteil aber in seiner Entscheidungskompetenz eingeschränkt werden muß. Es soll in ein *objektives* Werturteil überführt werden. Der Geschmack, wegen seiner Undemonstrierbarkeit der Mathematik entgegengesetzt, muß auf seine Regeln hin kritisierbar sein, d.h. er muß epistemisiert werden. Können aber diese Regeln Regeln der Mathematik sein? „(N)iemals habe ich noch vom Geschmacke in der Arithmetik und Geometrie, oder in andern Wissenschaften reden hören: wo man aus deutlich erkannten Grundwahrheiten, die strengsten Demonstrationen zu machen vermögend ist“⁸⁵. Die Problematik, vor der Gottsched steht, und deren Lösung er unentschieden läßt, ist, daß er den Geschmacksbegriff als eigenständige Wertinstanz zuläßt, ihn in einem möglichen Regelkanon aber nur als suspendiert vorstellen kann. „Sobald eine Sache allgemeinen Beyfall erhält, und für was demonstrieres gehalten wird; so bald hört man auch auf, sie zum Geschmacke zu ziehen“⁸⁶. Winkelmann hat diese Problematik eines begrifflich unerkannt bleibenden Allgemeinen im (ästhetischen) Geschmacksurteil, deutlicher einer Lösung entgegengeführt: Bei dem Urteil über das Schöne verfahren wir nicht wie in der Philosophie „nach der Art der Geometrie (...), welche vom Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne, und von dem Wesen der Dinge auf ihre Eigenschaften gehet und schließet, sondern

⁸³ CD, S. 121.

⁸⁴ CD, S. 122.

⁸⁵ CD, S. 120 f.

⁸⁶ CD, S. 121.

wir müssen uns begnügen, aus lauter einzelnen Stücken wahrscheinliche Schlüsse zu ziehen“⁸⁷. Schon Gian Battista Vico hatte in *De nostri Temporis Studiorum Ratione* von 1708 diesen *natürlichen Allgemeinsinn* zum Gegenstand der kritischen Wissenschaften erhoben: „(D)as Wahrscheinliche steht gewissermaßen in der Mitte zwischen dem Wahren und dem Falschen, insofern es nämlich meistens wahr, nur ganz selten falsch ist“⁸⁸. Die rationale Unergründlichkeit des *je ne sais quoi* ist letztlich nicht durch das skeptische Verdikt aufzulösen, daß nur dasjenige der Empfindung schön sein dürfe, wofür hinlängliche Gründe angegeben werden können. Sie verweist auf ein grundsätzlicheres Problem: „In dem ewigen Schwanken zwischen der Anerkennung des *Geschmacks* und der Berufung auf die *Vernunft* wird das Problem der Kritik quälend deutlich“⁸⁹.

2.2.) Kritik ist eine Methode der Entlastung und der Suche. An sich selbst ist sie eine Erkenntnis ohne Fundament. Als solche etabliert sie sich ab dem 17. Jahrhundert, zunächst vom antiken philologischen Kritikbegriff ausgehend, für alle wissenschaftlichen Disziplinen bis hin zum Begriff einer „Kritik, der sich alles unterwerfen muß“⁹⁰, ja sogar die Kritik selbst. Doch kann die Konjunktur des Kritikbegriffs nicht linear als ein Anwachsen der Kritik ausgelegt werden, das erst in der Fiktion einer *République des lettres* oder in der absurden Steigerung zur Hypokrisie zum Stillstand kommt. Die Konjunktur des Kritikbegriffs mit ihrer Tendenz zur Verselbständigung ist vielmehr immer auch begleitet von der gegenläufigen Tendenz zur Selbstkritik und Rückbindung an eine Wahrheit, über deren Verlust an Unmittelbarkeit Kritik überhaupt ständig Klage führt.

⁸⁷ J. J. Winckelmann: *Geschichte der Kunst des Altertums*. Wien 1934, ND Darmstadt 1972, 4. Buch, Kap. 2, § 20.

⁸⁸ G. B. Vico: *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). Hrsg. v. Walter F. Otto u.a., Darmstadt 1974, S. 27.

⁸⁹ A. Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Darmstadt 1981, S. 101.

⁹⁰ Kant KdrV AA IV, 9 (Anmk.).

Bereits die Wiederaufnahme des antiken Kritikbegriffs, in der *kritikos* synonym mit *grammatikos* verwendet wird, prägt einen philologischen Kritikbegriff, der in deutlicher Abwendung von der mittelalterlichen Tradition das antike Schrifttum in seinem ursprünglichen Bestand nicht allein beurteilen, sondern zunächst restituieren will⁹¹. „Critique“ bzw. „criticism“ als Kunst einer gesteigerten Urteilskraft versucht, einen vorgegebenen Sachverhalt rückwirkend auf seine Echtheit und Wahrheit hin zu befragen. Mit dieser Vorstellung von der langen Rückkehr zu den Quellen, befreit sich das gelehrte Denken von den Rechtfertigungszwängen, die Kanon und Dogma ihm vorordnen. Im Zuge dieser Rückwendung und des Versuchs, den als historisch-deformiert wahrgenommenen Text auf seine authentische und unverfälschte Form hin zu bestimmen, entsteht das Beurteilungsmonopol der philologischen Kritik⁹². Es ist getragen von der Idee, daß die Macht des Ursprungs

⁹¹ „In der Zeit der ideenpolitischen Auseinandersetzung zwischen Alexandrinern und Pergamenern nannten erstere sich in bewußter Anlehnung an den Elementarunterricht im Schreiben und Lesen *grammatikoi*, letztere sich in Berufung auf die philosophische Tradition *kritikoi*; insgesamt scheint eine klare Trennung von *grammatikos* und *kritikos* in der antike undurchführbar zu sein“ (vgl. *Wörterbuch geschichtlicher Grundbegriffe: Hist. Lexikon zur pol.-soz. Sprache in Dtschl.* Hg. Otto Brunner. Stuttgart, S. 652).

⁹² So bei Angelo Poliziano, der 1492 in seiner Vorlesung über die „*Analytica priora*“ des Aristoteles den Begriff „Kritik“ als erster wieder aufnimmt und es den *grammatici* zur Aufgabe macht, jede Art von Text zu prüfen: „*Ut apud antiquos olim tantum auctoritatis hic ordo habuit, ut Censores essent, et Iudices, Scriptorum omnium soli Grammatici: Quos ob it etiam Criticos vocabant*“ (zit. nach: *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. 653.). Mit der *ars critica*, der Kunst der Philologie, wird die Verbesserung (*emendatio*) des Urteils ausdrücklich an die Korrektur des Urhebers (*auctor*) gebunden. Calepinus schreibt so bereits in seinem Lexikon von 1502: „(...) *Critica, Philologiae pars est, quae in emendatio auctorum et in iudicio consistit*“. Und noch die *Ars critica* (1697) von J. Leclerc versteht sich als ein Werk, „in qua ad studia linguarum Latinae, Graecae et Hebraicae via munitur; veterumque emendandorum, spuriorum scriptorum a genuinis dignoscendorum et iudicandi de eorum librorum ratio traditur“. Die Konjunktur philologischer Kritiken im 16. Jahrhundert ist begleitet von der Kritik der biblischen Schriften, aus der sich im 17. Jahrhundert die historische Schriftenkritik herausbildet. Vor allem die im Zuge der reformatorischen Streitigkeiten über die Autorität des Schrift- bzw. des Traditionsprinzips entstehende Diskussion über den Stellenwert der philologischen Kritik, zeigt, daß Kritik zunächst als Entlastung von Rechtfertigungszwängen fungiert. So kann etwa

durch geschichtliche Überlieferungen geschwächt ist und zur Restitution einer methodisch angeleiteten Vorgehensweise der Destruktion verfremdeter, verfälschter und undeutlicher Bestandteile bedarf. Dabei ist Kritik auf logische Kriterien wie Kohärenz, Widerspruchsfreiheit etc. angewiesen, die sie aus sich selbst nicht hervorbringen kann, die aber im Prozeß der kritischen Destruktion einer zu rekonstruierenden, künftigen Wahrheit verpflichtet sind, die eben diesen logischen Kriterien genügen soll. Gegen die Tradition gewandt, der Zukunft verpflichtet, ist dieser Kritikbegriff tendenziell antiautoritär und somit implizit antitheologisch, unpolitisch und wertfrei und Ausdruck wissenschaftlicher Selbstermächtigung, die zu einer methodisch abgesicherten Form des Urteils (*juidiciums*) führt, dessen ordnungsstiftende Funktion dann allerdings nicht mehr ohne weiteres als Ordnungsbildung im Sinne der topischen Fassung der Wissenschaften beschrieben werden kann.

Lebt die Kritik auch in dieser Form von Voraussetzungen, die sie nicht aus sich selbst hervorbringen kann, sondern im Zuge des kritischen Prozesses immer erst aufzudecken bestrebt sein muß, so etabliert sie sich andererseits doch unterhalb dieses Anspruchs als eine Instanz, der die Fluchtbewegung eigen ist, nur im ständig sich perpetuierenden Fortschritt Stabilität gewinnen zu können. Losgelöst von allen Voraussetzungen entwickelt sich die kritische Methode hier zu einem Vorgehen, das nur sich selbst zum Zweck hat und Evidenz aus seiner eigenen Bewegung bezieht. „War die Kritik zunächst nur ein Symptom der sich verschärfenden Differenz zwischen Vernunft und Offenbarung, so wird

dem Nachweis der Kritikbedürftigkeit der biblischen Schrift von Seiten des Calvinisten J. Capellus in der *Critica sacra* (1650) der generelle polemische Einwand des Katholiken Richard Simons gleichberechtigt entgegenstehen, philologische Kritik bedeute eine Auflösung des protestantischen Schriftprinzips und sei deshalb „une connaissance parfaite de la Théologie“ (R. Simon: *Hist. Crit. du Textes du Nouv. Test. où l'on établit la Vérité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée*, Rotterdam 1689, Préface.). Gegenüber den Vereinnahmungsbestrebungen bleibt der Kritikbegriff neutral. Als Mittel der Destruktion ist er der Autorität nur noch ideell verschrieben. In seiner Wirkung bedeutet er: Selbstermächtigung der Vernunft.

(...) die Kritik selber die Tätigkeit, die beide Bereiche trennt“⁹³. Dieser Umschlag zur Kritik als Selbstzweck tritt ein, wo Kritik ihre Berechtigung nicht mehr aus einer vorgegebenen Ordnung bezieht, sondern zur Methodologie wird.

Die dezessionistische Macht der Kritik zeigt sich nicht nur an der mangelhaften und deswegen kritikbedürftigen Transparenz des Gegenstandsbereichs, sondern auch im Wissenschaftsmodell der Topik selbst. Der Verlust der Unmittelbarkeit der Dinge, den die Kritik auszugleichen bestrebt ist und doch immer wieder reproduziert, erfordert einen Wissenschaftsbegriff, der ebendiesen Übergang reflektiert. Zur kritischen Methode entwickelt sich eine kritische Methodologie. Denn wo der Gegenstand selbst fragwürdig ist und das Auffinden von Einzelurteilen erst einer vorherigen kritischen Analyse bedarf, muß auch das topische Verfahren von *inventio* und *iudicium* in ihrem Verhältnis neu bestimmt werden. Gab das topische Fundamentalverfahren über den *Status* der Gegenstände Auskunft, so ist es bei der Frage nach den Gegenständen selbst orientierungslos: Die traditionelle Topik bedurfte, um weiterhin tragfähige Argumente zu bestellen, einer verlässlichen Methodologie, nach der diese Orientierung *prospektiv* (wieder-)hergestellt werden konnte⁹⁴.

⁹³ R. Kosellek : *Kritik und Krise*. Frankfurt a. M. 1976², S. 89.

⁹⁴ Die Aufnahme des Kritikbegriffs in den klassischen Kanon der Logik indiziert eine solche wissenschaftliche Methodologie, die über die statuarische, in der traditionellen Topik beschriebene Disziplin der Analytik hinaus die *Praxis* der logischen Analyse und das heißt in erster Linie ihre Anwendung in den Vordergrund stellt. - Kritik als Lehre von der Ausübung und Anwendung der logischen Analyse erscheint, lange bevor sich ein (neuzeitlicher) Objektbegriff konstituiert, erstmals in der Ramistischen Logik von 1548, die sich gegen die scholastische Aristoteles-Überlieferung von der strikten Trennung von *inventio* und *iudicium* wendet. War dort die Unterscheidung der beiden *viae inventionis* und *iudicii* darauf zurückgeführt, daß die als Dialektik beschriebene *inventio* der Topik zuzuordnen und das *iudicium* als Analyse zu bestimmen sei, wendet Ramus ein, daß die natürliche Vernunft *Findung* und *Urteil* immer schon ins Verhältnis setze, „weil wir von Natur aus zuerst denken, worüber diskutiert werden soll, und dann, indem dies geordnet ist, darüber urteilen“ (= „... quia naturaliter cogitamus primum quae disserenda sunt, deinde iis dispositis iudicamus“ (P. Ramus: *Scholae in liberalis artes*. Basel 1569, ND Olms 1970, Schol. dial. II, 8). War das *iudicium* analog zum platonischen Naturbegriff

Gian Battista Vicos *Nova Critica* stellt vor diesem Hintergrund einen frühen, in der cartesischen Tradition stehenden Versuch dar, Kritik als neue Entschlüsselungskunst zur propädeutischen Grundlehre aller Wissenschaften und Künste zu erklären: „*Omnium scientiarum artiumque commune instrumentum est nova critica*“⁹⁵. Wo der Fortschritt an Kritik eine Zunahme an Distanz zur Vergangenheit bedeutet, muß nach Vico aus der Verbindung von logischer und philologischer Kritik eine *Neue Kritik* hervorgehen, die die historisch verschütteten ersten Gründe des Wahren zum Fundament aller möglichen Wahrheitssuche macht. Die Geschichte wird Gegenstand der analytischen Methode der Geometrie, um den Mangel der modernen Kritik an Sachhaltigkeit durch die Reichhaltigkeit einer ursprünglichen Imaginationskraft des Geistes auszugleichen, die in den Monumenten der Geschichte begraben liegt. Die Konkretheit der wissenschaftlichen Methode verlangte, die Reichhaltigkeit der Topik zum integralen Moment moderner Kritik zu machen. Diese Konsequenz lag selbst im Mechanismus der Selbstverschließung des Denkens begründet. Weil die Selbstverschließung des Denkens ein Werk des Menschen war, mußte es auch immer den geben, der die Kunstfertigkeit der Decodierung betrieb, weil er selbst ein Stück jenes Mechanismus war.

Aufstieg zu einem gesicherten Wissen, so wird es als Analysis in der Ramistischen Logik zu Krisis oder Urteil, das seine Macht auf alle Wissenschaften und Künste (Konstitution der Universalwissenschaften) ausweitet. Die Analysis umfaßt nun auch alle logischen Gesetze, die fortan allein methodologisch-stringent, unter dem Aspekt ihrer Tauglichkeit, definiert sind. Gegen die scholastische Aristoteles-Überlieferung bekennt sich so Ramus zu Aristoteles, „qui logicam totam artem ad analysim refero; qui nullum in logica arte praeceptum esse volo, quod non valeat ad poetas, oratores, philosophos, omnisque generis scriptores, omnes denique omnium hominum sententias vel scriptas vel dictas retexendum, explicandum, interpretandum, judicandum: id est, quod non sit analyticum“ (P. Ramus: *Scholae*. Ebd. S. 194). Die Sicherheit der Erkenntnis ist nunmehr durch einen Methodenbegriff verbürgt, der sich selbst rechtfertigt, und nicht mehr von der Disposition inveniierter Einzelerkenntnisse abhängig.

⁹⁵ Vico: *De nostri temporis studiorum ratione*. Ebd. S. 16.

2.3.) Leibniz' Projekt einer *mathesis universalis*, die das Buch der Natur allmählich in mathematische Formeln auflösen und damit in die menschliche Verfügbarkeit überführen will, hat mit Gian Battista Vico den entscheidenden, transzendentalphilologischen Einwand erhalten, daß in der Technisierung der *epistêmê* nicht die unendliche Erweiterung der menschlichen Erkenntnis, sondern auch ihre Beschränkung begründet ist⁹⁶, da es für den Menschen nur dort Wahrheit geben kann, wo er sie auch selber gemacht hat: *Verum et factum convertuntur*. Die Konvertibilität von *verum* und *factum* ist allein durch die rein apriorischen Formen der mathematischen Erkenntnis demonstrierbar, nicht aber auf andere Wissenschaften übertragbar⁹⁷. Allein die Mathematik ist diejenige, nur dem Menschen eigene Wissenschaft (*verum humanum*), in der er so verfahren kann, wie Gott im Universum mit der Realität⁹⁸. Be-

⁹⁶ Vgl. dazu Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Ebd. S. 171 ff.

⁹⁷ Die Gewißheit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Beweisführungen hat ihren Grund darin, daß Konstruktion und Demonstration des Erkenntnisgegenstandes in ihnen zusammenfallen, daß in ihnen die Menschen „sono l'intera causa degli effetti che operano, essi comprendono tutta la guisa come operano, e si fanno il vero in conoscerlo“ (Vico: *Prima Risposta* (1711), *Opere I*, 208, zit. nach der 8-bändigen Gesamtausgabe: G. B. Vico, *Opere*. Bari 1914-42.). Noch Kant sieht in der mathematischen Erkenntnis *reine* Erkenntnis a priori, weil die „mathematische Erkenntnis [Vernunftkenntnis] aus der *Konstruktion* der Begriffe [ist]. Einen Begriff aber *konstruieren*, heißt: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen“ (KdV B 741). Die mathematische Erkenntnis enthält somit ein Postulat, dem die empirische Erkenntnis niemals genügen kann, denn „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne“ (KdV B 4).

⁹⁸ „Formata questa idea die vero, a quella riduco l'origine delle scienze umane, e misuro i gradi della lor verità, e pruovo principalmente che le matematiche sono le uniche scienze che inducono il vero umano“ (G. B. Vico: *Prima Risposta* (1711). *Opere I*, 208). Vgl. G. B. Vico: *Secunda Risposta* (1712). *Opere I*, 258: „Menschliche Wissenschaft sind allein die mathematischen Disziplinen und (...) nur sie beweisen aus Gründen. Daraus gewinne ich das Unterscheidungsmerkmal für die anderen, die nichtwissenschaftliche Kenntnisse darstellen, die jedoch entweder sicher sind kraft unbezweifelnder Anzeichen, oder möglich sind aufgrund guter Schlußfolgerungen, oder wahrscheinlich sind kraft überzeugender Konjekturen. Das Kriterium der klaren und deutlichen Perzeption versichert mich nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis, denn, wird es in der Physik angewandt (...), so vermittelt es mir keine Wahrheit von der gleichen Beweiskraft wie die Mathematik. Das Kriterium erst, daß hervorgebracht wird, was erkannt wird, gibt mir das Unterscheidungsmerkmal an die Hand,

reits in der Schrift *De nostri temporis studiorum ratione* von 1708 formuliert Vico diesen Grundsatz als transzendentallogischen Einwand gegenüber der „unmittelbaren Evidenzphänomenologie“ (Apel) Descartes': Die Wahrheit der regelgerechten Ableitbarkeit ist darauf zurückzuführen, daß die Elemente der mathematischen Erkenntnis nicht *extra nos*, sondern selbst konstruiert sind, ihre *demonstratio* also eine *operatio* ist. Ebendeshalb lassen sich aber natürliche Gegebenheiten nicht operativ als wahr demonstrieren, da dies voraussetzt, daß wir auch ihre Ursache sind. In der Natur aber gibt es nichts der reinen Mathematik entsprechendes, weil sie nicht unsere Schöpfung ist. So sei die in den reinen Fiktionen der mathematischen *operatio* produzierte Gewißheit auch nicht auf die Physik übertragbar und die Evidenz des selbstbewußten cartesischen Ich keiner *scientia* fähig⁹⁹.

Die cartesische Selbstbegrenzung des Zweifels, die die Rekomposition des Wissens auf der Grundlage der absolut gewissen Wahrheit des *ego cogito* fordert, wird mit dem Einwand konfrontiert, nicht kontingenzfähig zu sein, da unter dem cartesischen Wahrheitskriterium die Zuständigkeit der Vernunft für das „Gewicht der Dinge und den Anhängen, die man Umstände nennt“¹⁰⁰ aufgehoben wird. Unter dem Verdikt einer absolut gewissen Wahrheit vernachlässigt sie die bloße Wahrscheinlichkeit, ja disqualifiziert sie zu dem der Vernunft Entgegengesetzten, zur Täuschung. Gewißheit kann es nur in rein operativen Wissenschaften wie der Mathematik und Geometrie geben, aber bereits die Mechanik noch weniger die Physik und Moral sind methodisch zu rechtfertigen. Gerade die cartesische Moralphilosophie krankt an dem Widerspruch, aus einem apodiktischen Wahrheitsbegriff Handlungsnormen herzuleiten, die in der Praxis keine hinreichende Orientierung

denn in den mathematischen Disziplinen erkenne ich das Wahre, indem ich es hervorbringe. In der Physik und in den anderen Disziplinen liegt der Sachverhalt jedoch anders“.

⁹⁹ Vgl. G. B. Vico: *De Antiquissima Italorum Sapientia*: „Scire enim est tenere genus seu formam, quo res fiat: conscientia autem est eorum, quorum genus seu formam demonstrare non possumus“ (Opere I, 139. Hg. v. G. Gentile, F. Niccoloni, Bari 1944).

¹⁰⁰ Vico: *De nostri temporis studiorum ratione*. Ebd. S. 61.

bieten, sondern im Sinne einer *schlechten* Wahrscheinlichkeit zur Täuschung über Unwägbarkeiten menschlicher und natürlicher Verhältnisse führen. Gäbe es denn einen Fortschritt aller Lebensbereiche des Menschen, so ist er, führt Gian Battista Vico in den *Scienza Nuova* von 1725 aus, nicht durch die anwachsende technische Regulierung auf der Grundlage der Konzeptualisierung des Zweifels, durch den Ausschluß alles Wahrscheinlichen, möglich, sondern aus natürlichen Anfängen heraus, aus Formen einer vorwissenschaftlichen Erkenntnis mit der ihr eigenen Rationalität.

Vicos Einwände gegenüber Descartes können als Übertragung des Kritikbegriffs der *Querelles des anciens et des modernes* auf den cartesischen Methodenbegriff bewertet werden¹⁰¹. Die Selbstverschließung des Denkens führt zwar zu den fraglosen Erfolgen moderner Wissenschaft und Naturerkenntnis, andererseits werden diese Erfolge aber durch einen Mangel an Sachgehalt erkaufte. Die Überlegenheit der Moderne gegenüber der Antike besteht in dem *zwiespältigen* Manöver, das Erkenntnismodell der Mathematik zum *alleinigen* Modell methodisch abgesicherter Wissenschaftlichkeit zu erheben¹⁰², zugleich aber mit diesem Gewinn an Erkenntnissicherung die lebenspraktische Bedeutung, wie sie in der Topik als der Kunst des Findens von Wahrscheinlich-

¹⁰¹ Vicos Ausgangsfrage in *De nostri temporis studiorum ratione* ist: „Welche Art der Studien ist richtiger und besser, die unsere oder die der Alten? Bei dieser Untersuchung wollen wir die Vorteile und Nachteile beider an einem Beispiel aufzeigen und fragen, welche Nachteile auf unserer Seite vermeidbar sind und auf welche Weise; wo sie sich aber nicht vermeiden lassen, durch welche Nachteile auf Seiten der Alten sie aufgewogen werden. Die Sache ist, so weit ich sehe, neu, aber das Wissen um sie so notwendig, daß ich mich wundere, daß sie neu ist“ (S. 15).

¹⁰² „Denn ob die durch die Analysis weiter entwickelte Geometrie und die Mechanik neu zu nennen ist, haben wir nicht zu untersuchen; mit neuen und höchst genialen Erfindungen vervollkommnet, dient sie unseren Meistern; und um von diesen auf dem dunklen Pfad nie im Stich gelassen zu werden, haben sie die geometrische Methode in die Physik eingeführt; von ihr wie von einem Ariadnefaden geleitet, gehen sie den eingeschlagenen Weg zu Ende, und beschreiben die Kausalzusammenhänge, aus denen der allmächtige Gott das wunderbare Triebwerk der Welt gebildet hat, nicht mehr als tastende Naturphilosophen, sondern wie die Baumeister eines unermesslichen Bauwerks“ (Vico: *De nostri temporis studiorum ratione*. Ebd. S. 21 f.).

keitsargumenten vorliegt, auszuklammern. Das cartesische Wissenschaftsmodell wird zu einem wunderbaren Triebwerk der Welt (*haec admirabilis mundi machina*), weil es, am *eigenen* Vorgehen orientiert, Wahrheit zu finden beansprucht. Dadurch aber vollzieht es eine Umkehrung der antiken Ausrichtung des Denkens auf den Gegenstand. Die Vielfältigkeit des an sich bereits vernünftig strukturierten und deshalb auch prinzipiell erkennbaren antiken Kosmos wird durch die Eindeutigkeit der am *Ariadnefaden* der eigenen Erkenntnis orientierten Methode zur entzauberten Welt der Moderne. Diese Welt ist durch eine Fluchtbewegung gekennzeichnet, in der Erkenntnis und Wirklichkeit, Denken und Sein sich immer weiter voneinander wegbewegen. Wo nur noch die bloßen Konstrukte des Denkens, am Erkenntnisideal der *idea clara et distincta* orientiert, konstitutiv für die Erfindung von Neuem sind, bleiben die Dinge an sich unberührt.

Vicos Formel von der Konvertibilität von *verum* und *factum* bleibt jedoch nicht bei der Kritik am cartesischen Wissenschaftsverständnis und dem Reduktionismus der *mathesis universalis* stehen, sondern radikalisiert die Frage nach einem *primum verum* zu der Frage nach der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt. Wenn diese Möglichkeiten an den Möglichkeitsbedingungen wahrer Erkenntnis aufgewiesen werden müssen, so kann die Sorge um die Gewißheit des Erkennens nicht allein die Sorge um die eigene Selbstbehauptung sein, sondern muß immer auch in der Anerkennung bestehen, daß schon das bloß Wahrscheinliche, das *factum*, eine innere Beziehung zum erkennenden Subjekt besitzt. Gerade die historische oder sinnlich vermittelte Erfahrung, die Descartes aufs Spiel setzt, muß als Leistung der Subjektivität gedacht und einer Erkenntniskritik zugänglich sein, damit die reflexive Distanznahme eines *ego cogito* überhaupt statthaben kann: Descartes Erkenntnisbegriff bedarf, so Vicos unzeitgemäße und überraschend auf Kant vorausweisende Forderung, der *Erweiterung* der transzendentalphilosophischen Reflexion. Bevor der menschliche Geist sich auf sich selbst zurückbesinnt und sich als Schöpfer der geschichtlichen Welt (*mondo delli menti umane*) begreift, verharrt er in der äußerlichen

Wahrnehmung seiner selbst (*mondo degli animi umani*). Dieser durch die Sinne vermittelte präreflexiven Zustand des Geistes ist historisch wie noetisch dem reflexiven *Selbstbezug* vorgeordnet. In ihm sind die bei Descartes in starrer Opposition zueinander stehenden Seinsbereiche von *res cogitans* und *res extensa* vermittelt. „Der menschliche Geist ist durch die Sinne, von Natur geneigt, sich selbst außerhalb, im Körper, zu sehen; erst mit großer Schwierigkeit gelangt er vermittels der Reflexion dazu, sich selbst zu erkennen“¹⁰³. Descartes' Begriff einer abstrakten, ungeschichtlichen Vernunft, die „ihren reflexiven Standpunkt autonomer Weltbeurteilung ständig dadurch behauptet, daß sie den präreflexiven Sinngehalt einer gelebten Welt, sofern er sich nicht a priori vor den Anforderungen der Kritik legitimieren kann, einfach ausklammert“¹⁰⁴, ist selbst nur ein fortgeschrittener Zustand der Reflexion. Er basiert auf einer geschichtlichen Welt voller poetischer Charaktere, einer sich in Phantasieschöpfungen äußernden konkreten Vernunft, deren Kritik allererst die Selbstermächtigung menschlicher Subjektivität plausibel machen kann. Dazu fordert Vico, die Topik der „Critica des Cartesianismus (...) als Ergänzung zur Seite“¹⁰⁵ zu stellen, da Topoi und Regeln von Natur aus früher seien als das Urteil über ihre Wahrheit¹⁰⁶. „(D)enn wie die Auffindung der allgemeinen Beweisgründe naturgemäß früher ist als das Urteil über ihre Wahrheit, so muß die Lehre der

¹⁰³ „La mente umana é inchinata naturalmente co` sensi a vedersi fuori nel corpo; e con molto difficultá per mezzo della riflessione ad intendere se medesima“ (G. B. Vico: *Scienza Nuova Sekunda* I, 2; *Opere* IV; übersetzt von E. Auerbach: *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. München 1924, ND Berlin 1965).

¹⁰⁴ K. O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn 1963, S. 339.

¹⁰⁵ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1965², S. 18.

¹⁰⁶ „Die Vorsehung hat die menschlichen Angelegenheiten wohl gelenkt, indem sie im menschlichen Geist früher die Topik als die Kritik entwickelte; wie das erste ist, die Dinge zu erkennen, das spätere, sie zu beurteilen. Denn die Topik ist die Disziplin, die den Geist schöpferisch, die Kritik die, die ihn exakt macht; und in jenen Urzeiten mußten alle zum menschlichen Leben notwendigen Dinge erfunden werden, das Erfinden aber ist Sache des schöpferischen Geistes“ (Vico: *Scienza Nuova*. Hier zitiert nach der Übersetzung von E. Auerbach, S. 101).

Topik früher sein als die der Kritik“¹⁰⁷. Zugleich aber gilt, daß dieser Standpunkt einer „unbesiegten Metaphysik (*metafisica invitta*, d.V.), die nicht das Licht der reinen Vernunft (*pura ragione*, d.V.) verdunkelt durch die Nebel von Vorurteilen“¹⁰⁸ des von Descartes erhobenen Postulats eines voraussetzungslosen Anfangs bedarf: Erst von der Spitze der Entwicklung her wird rückblickend verständlich, daß der Mensch nur das einsehen kann, was er auch selbst gemacht hat: die *geschichtliche* Welt¹⁰⁹. Die Geschichte, dies ist die zentrale Idee der *Scienza Nuova*, kann erkannt werden, weil der Mensch ihr Schöpfer ist. Sie allein ist einer transzendentalen Analyse zugänglich, da ihre Möglichkeitsbedingungen in der Erkenntnis selbst aufweisbar sind und als „Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes“¹¹⁰ bestimmt werden können. Die *Scienza Nuova* proklamiert mit dieser Idee einer Transzendentalphilologie eine *neue kritische Kunst*, in der der methodisierte Erkenntnisbegriff Descartes’ und der Kritikbegriff der philologischen Tradition zusammenfallen. Vico hat dies in dem sogenannten 10. Element des ersten Buchs der *Scienza Nuova* folgendermaßen ausgedrückt: „Die Philosophie betrachtet die Vernunft, und daraus entsteht die Wissenschaft des Wahren; die Philologie beobachtet, was die menschliche Willkür als Gesetz aufgestellt hat, und darauf entsteht das Bewußtsein von dem, was gewiß ist“¹¹¹. Dies stellt weder eine prinzipielle Absage gegenüber dem Grundgedanken des cartesischen Wissenschaftsmodells dar noch eine unkritische Übernahme des topischen Verfahrens, sondern ist der Versuch, durch den transzendentalphilosophischen Nachweis ihrer wechselseitigen Implikationen die starre Op-

¹⁰⁷ Vico: De nostri temporis studiorum ratione. Ebd. S. 29.

¹⁰⁸ Vico: *Scienza Nuova*. Opere IV-II, 171.

¹⁰⁹ „Der Weg Vicos ist der Weg zu einer Dialektik, die in der Topik schlummert. Um zu ihr (...) zu gelangen, muß man nicht einen reflexiven Standpunkt verlassen und in einen praereflexiven zurücksinken, sondern in höherer Reflexion die Wahrheit des praereflexiven wiederentdecken“ (B. Liebdrucks: Sprache und Bewußtsein I. Frankfurt a. M. 1964, S. 258.

¹¹⁰ G. B. Vico: *Scienza Nuova Secunda* I, 3; Opere IV.

¹¹¹ Vico: *Scienza Nuova*. Zitiert nach der Übersetzung von E. Auerbach, S. 78.

position zu überwinden¹¹² und so dem kritischen Urteil einen möglichst hohen Sachbezug zu garantieren. Für sich genommen sind beide Formen der Methodisierung fehlerhaft: Die Topik, *weil sie oft nach dem Falschen greift*, die Kritik, *weil sie auch das Wahrscheinliche nicht aufnimmt*¹¹³.

Die neue Wahrheit der *Scienza Nuova* des Gian Battista Vico ist ein frühes Zeugnis dafür, der Bannkraft der Moderne und dem drohenden Erfahrungsverlust durch den methodischen Versuch einer Naturalisierung des menschlichen Geistes entgegenzuwirken. Seine Theorie „von jener Art des Denkens mit Hilfe von poetischen Charakteren, die wir uns heute unmöglich noch vorstellen können“¹¹⁴, schafft hierzu durch den Begriff eines *konkreten Allgemeinen* die systematischen Voraussetzungen. Die *lingua universalis* wird von ihm als eine poetische Sprache begriffen. Sie ist keine der abstrakten Zeichen, sondern der *poetischen Charaktere*, und sie ist dies nur, um der Welt der Zeichen ihre konstitutiven Voraussetzungen zuzuschreiben. Die dichterische Wahrheitsfindung, die ihr eigene Logik der Phantasie, ist die konstitutive Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Fundierung von Wissen. Um sich dieser ursprünglichen, in Phantasieschöpfungen äußernden Vernunft zu besinnen, verlangt Vico vom Leser, sich in den Zustand höchster Unwissenheit zurückzusetzen (*ridurci in uno stato di una somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione*)¹¹⁵, sich von allem Körperlichen zu reinigen, allen Zweifel zu beseitigen, ja sogar Phantasie und Gedächtnis einzuschläfern. Erst der Verlust jeder distinkten Erkenntnis und Wahrnehmung führt zu dem Zustand reiner

¹¹² „(...) omnis antiqua dialectica in artem inveniendi divisa est. Sed Academici toti in illa inveniendi, in illa iudicandi toti Stoici fuerunt. Utrique prave: neque enim inventio sine iudicio, neque iudicium sine inventione certum esse potest“ (G. B. Vico: *Liber metaphysicus* VII, 5; Opere I, 182). Vgl. zur These H. Viechtbauer: *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*. München 1977, S. 66 f.

¹¹³ Vico: De nostri temporis studiorum ratione. Ebd. S. 35.

¹¹⁴ G. B. Vico: *Scienza Nuova Secunda* (1744) I, 4; Opere IV-I, 123 (vgl. dazu und im Folgenden die Übersetzung von E. Auerbach).

¹¹⁵ Vico: *Scienza Nuova Prima* XI, Opere III, 29.

Erkenntnis, zu jenem *primum verum* zurück, das die Basis der *Scienza Nuova* darstellt.

Noch bevor das artikulierte Sprechen sich des Zeichens bedienen kann, besteht diese erste Sprache „in stummen oder körperlichen Akten (...), die natürliche Beziehungen zu den Ideen hatten, die sie bezeichnen wollten“¹¹⁶. Ihre weiteren (poetischen) Sentenzen sind: „Zuerst *empfinden* die Menschen ohne aufzumerken; sodann *merken sie auf* mit überraschter und bewegter Seele; zuletzt *reflektieren* sie mit dem reinen Geist. Dieser Grundsatz (*degnitá*) ist das Prinzip der *poetischen Sentenzen*, die durch die Sinne und aus *Leidenschaften und Affekten* gebildet sind, zum Unterschied von den *philosophischen Sentenzen*, die durch die *Reflexion* mit *Vernunftschlüssen* gebildet werden: weswegen *diese* dem wahren umso näher kommen, je mehr sie sich zu den *Universalien* erheben, und jene umso gewisser sind, je mehr sie sich den *Besonderheiten* nähern“¹¹⁷. Die erste gemeinsame Sprache aller Völker ist die Poesie gewesen¹¹⁸. Die *universalia phantastica*, aus denen sie sich zusammensetzt, sind die im Begriff einer konkreten Vernunft enthaltenen Koinzidentien von Vernunft und Phantasie. Unter der Prämisse des *verum et factum convertuntur* werden diese „*caratteri poetici*“ bzw. „*universali fantastici*“ in Kunst, Dichtung, Architektur, Mythenbildung etc. ausgebildet und historisch¹¹⁹. Sie sind dem modernen Menschen die (geschichtlichen) Monumente und Denkmäler, an denen sich ihm die ausgestorbene Sprache der Natur überliefert. Diese Gegenstände ihrer Selbstvergessenheit zu entreißen und sie als Konstitutionsakte des Denkens auszulegen, muß der menschliche Geist sich von aller

¹¹⁶ Vico: *Scienza Nuova Prima* XI, Opere III, 22.

¹¹⁷ Vico: *Scienza Nuova* (Elemente LIII); hier zitiert nach der Übersetzung, die Benedetto Croce gebraucht (B. Croce: *Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck*. Tübingen 1930, S. 230.).

¹¹⁸ Vico: *Scienza Nuova* (Elemente II), Einleitung.

¹¹⁹ Vgl. dazu die Deutung von Vittorio Mathieu, der Vicos Gegenposition zum Cartesianismus als „Platonismus der Geschichte“ charakterisiert (V. Mathieu: *Vico neoplatonico*. In: Campanella e Vico. Archivio di Filosofia. Padova 1969, S.97-108). Ausführlich kommentiert bei: H. Viechtbauer: *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*. München 1977).

Distinktheit seiner Wahrnehmung befreien und in den Zustand reiner Einsicht zurückversetzen. Erst hier, in einem jeder Reflexion vorausliegenden Verstehen des *factums*, begreift er sich als der Geist, der die Formen und Sinnbilder, in denen er die Dinge erkennt, aus sich heraus schafft. Hier ist der Ort, von dem nicht nur das *verum* in das *factum*, sondern auch das *factum* in das *verum* der philosophischen Reflexion überführbar ist, sich die Geschichte der Kritik erschließt und die fremde Natur zu einer Eigenwelt gemacht werden kann. Die *technê* der (philologischen) Kritik ist hier soweit epistemisiert, daß sie tendentiell mit einer technisierten *epistêmê* zusammenfällt. Die Philologie wird zur Theorie der Geschichte selbst, „[d]enn diese ist es nun, worin der Mensch sich inmitten einer Natur ihm verborgener Bestimmung und Wahrheit seine Wahrheit verschafft“¹²⁰.

2.4.) Vicos Kritik am cartesischen Methodenbegriff berührt nicht die unmittelbare Selbstgewißheit des Zweifelsaktes, jenen archimedischen Punkt in den *Meditationen* Descartes', an dem alle unsere Erkenntnis hängt, sondern die durch die Forderung nach unbedingter Voraussetzungslosigkeit bewirkte Selbstverschließung des Denkens gegenüber allen kontingenten historischen und sinnlichen Erfahrungen. Sein Einwand bezieht sich auf den bildungsprogrammatischen Aspekt des rein formalen Gewißheitszusammenhangs im Denken. Der Cartesianer, so ein Beispiel Vicos, stellt sich den menschlichen Geist vor wie eine Spinne in der Mitte ihres eigenen Netzes und zugleich in diesem eingeschlossen¹²¹. Die zweifelsfreie Begründung objektiver Erkenntnis im Subjektiven droht zu scheitern, da sie nicht zur wahren Erkenntnis des Seienden gelangen kann, sondern eine Kluft zwischen der subjektiven Erkenntnis und der gegenständlichen Wirklichkeit erzeugt. Wo die *conscientia cogitandi* sich ausschließlich über die *ideae clarae et distinctae* definiert, ist sie keiner *scientia entis* mehr fähig. Bereits

¹²⁰ H. Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Ebd. S. 173.

¹²¹ G. B. Vico: *Liber metaphysicus* I, 2; *Opere* I, 149: "(...) Itaque fingunt mentem humanam tamquam araneum, ita in conario, ut ille in suo telae centro quiscere".

Leibniz hatte dies schon in den *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* von 1684 als Mißbrauch des Prinzips kritisiert: „Der Grundsatz (= *quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile*, d.V.) ist also nutzlos, wenn nicht die Maßstäbe des Klaren und Deutlichen angewandt werden (...) und wenn die Wahrheit der Ideen nicht feststeht“¹²². In den *Nouveaux Essais* zieht Leibniz so auch, ganz im Sinne Vicos, die Konsequenz: „Die Meinung, die auf das Wahrscheinliche gegründet ist, verdient vielleicht auch den Namen Erkenntnis. Andernfalls würden fast alle historischen und viele andere Erkenntnisse hinfällig.(...) Der Geist verfügt (...) noch über eine andere Art Perception, die sich auf die besondere Existenz der endlichen Wesen außer uns bezieht, und das ist die sinnliche Erkenntnis“¹²³. Auch die verworrene Erkenntnis kann *klar* sein. Diese über Leibniz vermittelte interne Differenzierung von *clara et distincte* und *clara et confuse* wird entscheidend für die Aufwertung der Sinnlichkeit und damit des Kritikbegriffs in den Geschmackslehren und Poetologien des frühen 18. Jahrhunderts. Sie wird in der Folgezeit bis zur kantischen Bestimmung von *Urteilkraft* wirkungsmächtig.

In der cartesischen Selbstgewißheit des Bewußtseins (*res cogitans*) hat die Sinnlichkeit bzw. Empfindung nur den Status eines „konfuse(n) und dunkel(n)“¹²⁴ Bewußtseinsinhalts. Als solche gehört sie zwar dem Geist als dessen Modus an, hat jedoch keine Existenz außerhalb des Bewußtseins¹²⁵. Für den Menschen hat sie unabhängig von den allein durch die Seele verursachten Imaginationen die lebensweltliche Bedeutung, anzuzeigen, was zuträglich ist und was nicht¹²⁶ und ist insofern ein Gradmesser für die Harmonie von Geist und Körper. Hinsichtlich des Wahrheitskriteriums der Erkenntnis spielt somit die cartesische Formel von „konfus und dunkel“ keine Rolle; ihr defizienter Status

¹²² Leibniz: *Metaphysische Abhandlungen*. Hg. Holz, I, 43.

¹²³ Leibniz: *Neue Abhandlungen...* Hg. Holz, III, 2, 265.

¹²⁴ Descartes: 2. *Meditation*, AT VII, 29 ff. 43. 80.

¹²⁵ Vgl. Descartes: 2. *Meditation*, AT VII, 238.

¹²⁶ Vgl. Descartes: 2. *Meditation*, AT VII, 38.

kann allenfalls durch eine „Teilhabe am Nichts“¹²⁷ erklärt werden. Einziges Wahrheitskriterium der Erkenntnis (*perceptione*) und des Gedankens (*idea*) ist der Grad der Klarheit (*clara*), „die dem aufmerkenden Geist gegenwärtig und offenkundig ist“¹²⁸, und der Grad der Deutlichkeit (*distincta*), nach der sie „von allen übrigen Erkenntnissen so getrennt und geschieden ist, daß sie gar nichts anderes, als was klar ist, in sich enthält“¹²⁹.

Diese Definition des Kriteriums „deutlich“ enthält allerdings eine Folgerung, die nicht zwingend ist. Die äußere Unterscheidbarkeit einer Erkenntnis muß nicht die innere Deutlichkeit ihrer Bestandteile implizieren. Hier hat Leibniz die cartesische Formel des „clare et distincte cognoscere“ kritisch differenziert und als Kriterium der Klarheit die Wiedererkennbarkeit statuiert¹³⁰. Danach unterteilt sich die klare Erkenntnis in eine deutliche und eine verworrene, wobei unter *deutlich* die innere Deutlichkeit und unter *verworren* die äußere Deutlichkeit, besser: die Art des Verbundes einer Erkenntnis mit anderen, gemeint ist. Beide Weisen der Erkenntnis haben zum Kennzeichen die Klarheit, da auch die verworrene Erkenntnis hinreichende Unterscheidungskriterien für die Wiedererkennung besitzt. Insoweit steht terminologisch „klar und verworren“ „klar und deutlich“ gegenüber. Die „klare und deutliche“ Erkenntnis ist durch das logische Kriterium der Analysierbarkeit definiert, die „klare und verworrene“ Erkenntnis dagegen durch die Unauflösbarkeit ihrer Merkmale, so daß sie vom Verstand her begrifflich undeutlich, für die Sinne aber klar ist¹³¹. Gilt für die verworre-

¹²⁷ „(...) elles participent du néant (...)“ (Descartes AT VI, 38 = *Discours de la Méthode*).

¹²⁸ „(...) quae menti attendenti praesens et aperta est (...)“ (Descartes AT VIII, 22).

¹²⁹ „(...) ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliquid, quam quod clarum est, in se contineat“ (Descartes, ebd.).

¹³⁰ Vgl. Leibniz: *Animadversiones ad Cartesii principia philosophiae*. PSG 4, 363: „Alibi a me admonitum est non magnam esse utilitatem jactatae illius regulae: de claris tantum et distinctis approbandis, nisi meliores afferantur notae clari et distincti, quam quas Cartesius dedit“.

¹³¹ „Confusa [cognitio est] cum scilicet non possum notas ad rem ab illis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque

ne Erkenntnis, daß das Kriterium ihrer Klarheit „das einfache Zeugnis der Sinne“¹³² ist, so gilt für die distinkte Erkenntnis, „daß wir eine Nominaldefinition besitzen“¹³³. Um den ausdrücklich positiven Charakter dieses unbestimmbaren, spontan urteilenden Gefühls auszudrücken, hat Leibniz die Wendung vom „je ne scay quoy“¹³⁴ bzw. „nescio quid“¹³⁵ aufgegriffen. In den *Nouveaux Essais* hat er die Bedeutsamkeit dieser kritischen Differenzierung nachdrücklich hervorgehoben: „Diese kleinen Perceptionen sind also in der Folge von größerer Wirksamkeit, als man denkt. Sie bilden das „Ich-weiß-nicht-was“, diesen Geschmack nach etwas, diese Vorstellungsbilder von sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch in ihren einzelnen Teilen verworren sind (...)“¹³⁶. Und in den „*Metaphysischen Abhandlungen*“ von 1686 schreibt Leibniz, daß „wir manchmal *auf klare Weise* (erkennen), ohne auf irgendeine Art im Zweifel zu sein, ob ein Gedicht oder ein Bild gut oder schlecht gemacht ist, weil es ein „*ich weiß nicht was*“ gibt, das uns befriedigt oder abstößt“¹³⁷.

In der Frühphase der *deutschen* Geschmackslehren hat das leibnizsche Differenzierungskriterium jedoch zunächst nicht zu Ansätzen eines neuen, den strengen Methodenbegriff modifizierenden theoretischen Verhaltens geführt. Daß die Logik der Demonstration durch eine Logik der Induktion, die Methode durch eine Manier ergänzt werden muß, führt erst bei Baumgarten, in Absetzung von Leibniz, zur Eigenständigkeit der bloß klaren, verworrenen Erkenntnis. Bouhours Grundgedanke (*logique sans épines*) in den „*Manière de bien penser*“, daß die *Delicatesse* eines Einfalls als von der *ratio* völlig verschieden, den

requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit“ (Leibniz: *Meditationes de cognitione veritate et ideis*. Hg. Holz, I, 32).

¹³² „(...) simplici sensum testimonio (...)“ (Leibniz: *Meditationes de cognitione veritate et ideis*. Hg. Holz, I, 34).

¹³³ „(...) quorum habemus Definitionem Nominalem“ (Leibniz: *Meditationes de cognitione veritate et ideis*. Hg. Holz, I, 34).

¹³⁴ Leibniz: *Discours de Metaphysique*. Hg. Holz, I, 124.

¹³⁵ Leibniz: *Meditationes de cognitione veritate et ideis*. Hg. Holz, I, 36.

¹³⁶ Leibniz: *Neue Abhandlungen...* Hg. Holz, III, 1, XXV (Vorrede).

¹³⁷ Leibniz: *Metaphysische Abhandlungen*. Hg. Holz, I, 125 f.

Gedanken dennoch deutlich machen kann, wird gar mit dem Vorwurf konfrontiert, daß auch für die Bestimmung des *guten Geschmacks* eine Regelkompetenz vonnöten ist, die der Geschmack aus sich selbst zu entwickeln nicht in der Lage ist¹³⁸. Die Verfahrensweise des Geschmacksurteils führt nicht zum Korrektiv am wissenschaftlichen Methodenbegriff, wie ansatzweise und in kritischer Auseinandersetzung mit Descartes, bei Crousaz¹³⁹ und vor allem Dubos¹⁴⁰ beobachtbar, sondern bleibt den Handlungen des Verstandes und seinem Regelbegriff als integralem Moment verbunden. Leibniz' Differenzierung von klarer und deutlicher bzw. verworrenener Erkenntnis hat nicht zuletzt in den deutschen Geschmackslehren und Poetologien seine größere Wirkungsmächtigkeit gegenüber der cartesischen Traditionslinie dadurch bewahren können, daß er dem Problem des Irrationalen innerhalb eines rationalen Rechtfertigungsrahmens einen erkenntnistheoretisch ausgezeichneten Sonderstatus zubilligte.

Johann Ulrich Königs Abhandlung *Untersuchung von dem guten Geschmack* (1727), die die Vorlage für die Geschmackslehre Gottscheds ist, erklärt den Geschmack zu einem Teilvermögen des Verstandes. Als solcher ist er im Sinne eines untergeordneten Erkenntnisvermögens nur graduell von der begrifflichen Verfahrensweise des Verstandes unterschieden, insofern in ihm ein Empfindungsurteil ausgesprochen wird, das, wenn es „gut seyn soll, die Probe dieses Urtheils durch Vernunftschlüsse, und die Untersuchung nach den Sätzen der Wahrheit, und den Regeln der Kunst aushalten können“¹⁴¹ muß. Der

¹³⁸ So Gottsched in der *Critischen Dichtkunst*, wo er Bouhours vorwirft, „zwar in seiner Manière de bien penser eine Menge fehlerhafter Stellen angemerkt und verworfen [zu haben]; aber selten die Ursachen und Regeln seiner Urteile [hat] angeben können“ (CD, S. 366).

¹³⁹ Bereits bei J. P. de Crousaz wird *sentiment* zum anizipierten Verstandesurteil (J. P. de Crousaz: *Traité du beau*. Amsterdam 1715, S. 73).

¹⁴⁰ Für J. Dubos wird das *Sentiment* gar zur allein zuständigen Instanz des Geschmacksurteils. Als Urteil „par voye de sentiment“ steht es über dem Urteil „par voye d'analyse“ (J. Dubos: *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. (1719) II, 208).

¹⁴¹ Johann Ulrich König: *Untersuchung von dem guten Geschmack*. In: Canitz: *Gedichte*. Berlin 1765, S. 321.

Geschmack bleibt der objektivierbaren Kontrollinstanz des Verstandes und seiner Regelkompetenz so sehr unterworfen, daß von einem *Geschmack des Verstandes* die Rede sein kann. Doch bereits bei König geht die systematische Unterordnung des Geschmacksurteils unter das Verstandesurteil und die Einebnung ihrer spezifischen Differenz einher mit einer Aufwertung der Subjektivität des Urteilenden. Die metaphysische Annahme, daß das Geschmacksurteil nur deshalb ersatzweise als Werkzeug des Verstandesurteils fungieren kann, weil zwischen den objektiv verifizierbaren Eigenschaften eines Dinges und seiner Apperzeption bzw. den Empfindungen, die ihr folgen, ein harmonisches Verhältnis besteht, das in der Identität von Schönheit und Vollkommenheit begründet liegt, steht dabei der Subjektivierung nicht im Wege: „Es ist von Natur eine Übereinstimmung zwischen der Beschaffenheit eines uns angenehmen Gegenstandes und der Eigenschaft seines Eindruckes, wie hinwiederum zwischen diesem und unserer Empfindung, die darauf folgt. (...) Alles, was den Werkzeugen unsrer Sinne, falls sie anders durch keinen Zufall Schaden genommen, einen beliebten Eindruck geben kan, ist schon so beschaffen, daß der wahre Begriff davon uns auch an sich selbst gefallen hätte, wann wir zuvor genaue Kenntnis davon gehabt. Aber das, was uns gefällt oder mißfällt, kommt allemahl unsrer Überlegung oder Untersuchung zuvor, unsre Seele findet dabey eine Zu oder Abneigung, ohne die deutlichen Begriffe des Verstandes vorher darüber zu Rathe zu ziehen“¹⁴². Die spontane Richtigkeit des Gefühlsurteils hat der begrifflichen Erkenntnis voraus, sich in Zustimmung oder Ablehnung als ein Werturteil zu äußern, noch *bevor* die Richtigkeit oder Falschheit dieser Reaktion zur überprüften Grundlage für die Beurteilung des Schönen gemacht werden kann. Die sich in dieser Präjudizierung anbahnende Aufwertung der Subjektivität des Geschmacksurteils führt nun aber bei König nicht dazu, dem Geschmacksurteil Autonomie gegenüber dem Verstandesurteil zuzusprechen, sondern wird, umgekehrt, geradezu als Bestätigung eines logischen Subordinationsverhältnisses zwischen Geschmack und Verstand bewertet. Die „Emp-

¹⁴² König: *Untersuchungen...*, S. 402 f.

findung ist eben der Geschmack des Verstandes“¹⁴³. Die verworrene Erkenntnis bleibt der deutlichen Erkenntnis logisch untergeordnet, ohne daß dadurch die Klarheit der sinnlichen Erkenntnis herabgesetzt wird. Auch die Empfindung, wie sie sich in Geschmacksurteilen ausspricht, bedarf der Rückbindung an das Richteramt der rationalistischen Regelkompetenz, damit entschieden werden kann, ob sie gut oder schlecht bzw. richtig oder falsch ist. Gottsched hat dieses Mißtrauen in die Diversifikation von Geschmacksurteilen als Problem der Konsensfindung herausgestellt: „Undeutliche [Erkenntnis] (...) vermag man keinem mitzuteilen, wenn man ihn die Sache nicht selbst empfinden läßt“¹⁴⁴. Aber ebendieser Fallibilität wegen muß das Geschmacksurteil durch die Regelkompetenz des Verstandes und dessen Demonstrationsfähigkeit prinzipiell ersetzbar sein¹⁴⁵.

2.5.) Königs uneingelöst gebliebene Forderung nach einer Wissenschaft des Schönen ist durch Gottscheds Absicht, die Regeln der Poesie philosophisch zu begründen, weitergeführt worden. Auch für Gottsched bleibt das Urteil des Geschmacks ein „nach der bloßen Empfindung richtig urteilender Verstand“¹⁴⁶. Als ein untergeordnetes Erkenntnisvermögen führt es zu klaren, aber nichtdeutlichen Vorstellungen, hinter denen grundsätzlich ein Erkenntnisurteil steht. Diese Fundierung des Geschmacksurteils im rationalistischen Begründungskontext ist für Gottsched, in Abkehr von der philologischen Tradition, die theoretische Voraussetzung, die Beurteilungsregeln von Kunst und Literatur zugleich als Herstellungsregeln interpretieren und einer gemeinsamen Kritik unterziehen zu können. Doch trotz des Anspruchs seiner Regelpoetik, die Herstellungs- und Beurteilungsregeln der Demonstrationsfähigkeit einer rationalistischen Regelkompetenz zu unterwerfen, ist

¹⁴³ König: *Untersuchungen...*, ebd.

¹⁴⁴ Johann Christoph Gottsched: *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Leipzig 1733/34, ND Frankfurt a. M. 1965, S. 19.

¹⁴⁵ Vgl. die Stelle in der *Critischen Dichtkunst*, wo Gottsched schreibt: „So bald eine Sache allgemeinen Beifall erhält, und für was demonstrieres gehalten wird: so bald hört man auch auf, sie zum Geschmacke zu ziehen“ (S. 121).

¹⁴⁶ CD, S. 123.

Gottsched praktisch doch nur bei der Instruktion durch Beispiele stehengelieben¹⁴⁷. Daß auch Schönheit und Kunst Darlegungen einer ansichseienden, nach „Ordnung, Abmessung und Verhältnis“¹⁴⁸ zweckmäßig eingerichteten Natur sind, bleibt, sieht man einmal von dem metaphysischen Desiderat dieser These ab, faktisch unausgewiesen. Das Schöne, dies macht die Regelpoetik entgegen ihrer Absicht deutlich, entzieht sich gerade einer Demonstration durch Begriffe. Die Regeln der Poesie werden von Gottsched *prinzipiell* den Gesetzen der Natur, die das unhinterfragbare Fundament in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Regel- und Anweisungspoetik des 17. Jahrhunderts bilden, gleichgestellt.

Von Gottscheds Anspruch, eine funktionierende Regelpoetik ausgearbeitet zu haben, muß die historische Wirkung seines rationalistischen Literaturbegriffs unterschieden werden. Sein rationalistischer Begriff von Literaturkritik dient, dem Verständnis von Regelpoetik tendenziell gegenläufig, historisch vielmehr der Absicherung des Allgemeingültigkeitsanspruchs einer kritischen Kompetenz¹⁴⁹. Kritik wird als eine Instanz etabliert, die das Urteil des Geschmacks überprüft und dadurch läutert. Sie stellt die Konsensfähigkeit über das, was schön ist,

¹⁴⁷ J. W. Birke hat in seinen Arbeiten auf die Widersprüche bei der Begründung der Regelpoetik hingewiesen: J. W. Birke: *Gottscheds kritische Dichtkunst, Voraussetzungen und Quellen*. Diss. 1964; ders.: *Chr. Wolffs Metaphysik und die zeitgenössische Literatur und Musiktheorie*. Berlin 1966; ders.: *Gottscheds Neuorientierung der deutschen Poetik an der Philosophie Wolffs*. In: *ZfdPh* 4, S. 560 - 575.

¹⁴⁸ CD, S. 133.

¹⁴⁹ Uwe Hohendahl deutet die Funktion des poetologischen Gesetzesbegriffs im frühen 18. Jahrhundert in Analogie zum juristischen Gesetzesbegriff von der Schutzfunktion her, die beide gegenüber dem absolutistischen Dogma haben: „Rationalistische Kritik wird bewegt von dem Motiv, die Macht der Autorität durch den Gesetzesbegriff einzuschränken. Das Gesetz als Inbegriff allgemeiner und abstrakter Normen hat in der frühbürgerlichen Epoche den definitiven Zweck (...), der autoritären Willkür entgegenzutreten. Dank seiner Autonomie erfüllt es eine Schutzfunktion: Es ist der Wall, der das Bürgertum gegen den Absolutismus aufwirft“ (U. Hohendahl: *Literaturkritik und Öffentlichkeit*. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*. Jg. 1 (1971) H. 1/2, S. 16).

allererst her und tritt damit historisch als eine Beurteilungsinstanz auf, die die Regeln des Urteils *nicht* kennt, wohl aber anzuwenden weiß. Sie hat dabei die begriffliche Schwäche an sich, zwischen Kritik als (ästhetischer) Methode und Kritik als Methodologie (der Ästhetik) nicht unterscheiden, d.h. die Wahrheit von ihrer Praxis nicht trennen zu können und dient somit als Legitimations- und Funktionsmodell einer allererst *neu* einzurichtenden Literatur¹⁵⁰, für die sie einen universalen Regelkanon als subjektunabhängige Instanz lediglich zitiert. Breitinger bringt diese Verlegenheit indirekt in der Vorrede zu Bodmers *Critische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter* in der Bemerkung zum Ausdruck, daß das „Ansehen des Kunstrichters (...) dessen Urteil kein Gewicht geben (könne, d.V.), wenn es keines von der Wahrheit empfangen hat“¹⁵¹. Der Regelbegriff dient nur noch der Absicherung der Urteilsinstanz des Kritikers. Unterhalb dieses Anspruchs eines möglichen Regelkanons dagegen wird der Kritiker als eine normative Instanz etabliert, die - so Gottsched in Berufung auf Shaftesbury - „von freyen Künsten philosophiren, oder Grund anzeigen kann“¹⁵². Der poesieverständige, mit Witz und Scharfsinn ausgestattete Philo-

¹⁵⁰ Hans Freier hat diesen Gedanken zur Zentralthese seiner Studie zu Gottscheds Dichtkunst gemacht. Die kritische Poetik ist für ihn durch den Widerspruch gekennzeichnet, eine bürgerliche Literatur im Rahmen eines noch festgehaltenen feudalen Ordnungsprinzips zu etablieren. In diesem Zusammenhang hat sie die historische Wirkung geschmacksbildend zu sein, indem sie mit den Mitteln der Literaturkritik die Grenzen des Geschmacks definiert. „Es erübrigt sich fast zu sagen, daß Gottsched weder seiner Absicht, die tradierten und emphatisch reaktualisierten Regeln der Poetiken von Aristoteles, Horaz und Scaliger philosophisch zu begründen, noch seiner Absicht, sie aus einem Hauptprinzip (der Naturnachahmung) vollständig abzuleiten, gerecht wird. Die kritische Poetik hält den strengen Maßstäben einer wissenschaftlichen Systematik nicht stand. Wichtiger als die adäquate Durchführung der Intentionen sind in diesem Fall die Intentionen selbst (...)“ (H. Freier: *Kritische Poetik. Legitimation und Kritik der Poesie in „Gottscheds Dichtkunst“*. Stuttgart 1973, S. 107).

¹⁵¹ Erst Kant bestimmt den Versuch, der Kritik allgemeingültige Maßstäbe zugrunde zu legen, als ein bloß dogmatisches Verfahren: „Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das kritische das, welches bloß für die reflektierende Urteilskraft gesetzmäßig ist“ (Kant: *Kritik der Urteilskraft* B 329, § 74).

¹⁵² CD, S. 96.

soph ist verlangt oder wie Gottsched im 2. Hauptstück seiner *Critischen Dichtkunst* schreibt: „So nothwendig (...) einem Poeten die Philosophie ist: so stark muß auch seine Beurtheilungskraft seyn“¹⁵³. Entgegen der Intention Gottscheds, die Regeln der Poesie philosophisch zu begründen, ist damit historisch, insbesondere in der Tradition Baumgartens, gerade die Umkehrung wirksam geworden: Nicht der Geschmack bedarf einer *demonstratio* im Regelkanon, sondern die Regeln der Vernunft und Natur der *demonstratio* im sicheren Geschmacksurteil. Über das aber, „was der gemeine Mann nach der sinnlichen Empfindung liebet“, entscheidet der Kritiker, der „die richtigen Grundregeln für gut und schön“¹⁵⁴ immer schon erkennt. Er ist der „Philosoph, der von der Poesie philosophiren kann“¹⁵⁵ und damit die dritte, intervenierende Position im Konflikt von Ratio und Sinnlichkeit.

Kunst und Poesie sind bei Gottsched noch nicht ein eigenständiges Medium der Wahrheitsfindung, wohl aber ein eigenständiges Medium der Wahrheitsvermittlung, über dessen Grenzenscheid der Kritiker wachen soll. Das Wesen des Schönen liegt noch nicht *außer den Grenzen der Denkkraft*, wie es Karl Philipp Moritz im Sinne des idealistischen Geniebegriffs formulieren wird, wohl aber liegt die Vermittlung der Wahrheit außerhalb der Grenzen der Denkkraft, im Wesen des Schönen allein. Gottscheds Absicht, die Logik mit der (literarischen) Erfahrung so zu vermitteln, daß das Primat der Logik bestehen bleibt, ist Ausdruck dafür, den Erfahrungsverlust, den eine Welt des bloßen Kalküls für die Philosophie bedeutet, durch die besondere Ausdrucksqualität, die Schönheit und Kunst allein gewähren, auszugleichen. Den Widerspruch aber, daß gerade die exemplarische Verbindlichkeit von Kunst und Poesie auch einen eigenen Zugang zur Wahrheit verbürgen muß, anstatt einen vorgegebenen bloß zu hypostasieren, hat Gottsched im Unterschied zu Baumgarten nicht ausgefochten. Er hätte die ontologische Abwertung des für das Mimesistheorem zentralen Gedankens

¹⁵³ CD, S. 108.

¹⁵⁴ CD, S. 95.

¹⁵⁵ CD, S. 96.

einer logisch-geordneten Welt, zugunsten seinsoriginärer, menschlicher Setzungen zur Folge gehabt. Dennoch bleibt der Grundsatz, daß die Technisierung der *epistêmê* im Kalkülbegriff rationalistischer Begründungssysteme durch eine Epistemisierung der *technê* in Literatur und Kunst kompensiert werden muß, das Leitmotiv auch der *Critischen Dichtkunst*. Es behält gerade dort seine Gültigkeit, wo Gottsched mit Rücksicht auf den universalistischen Ordnungsbegriff noch die Gegenposition vertreten muß, nämlich daß der Geschmack eine „Fertigkeit in der Vernunftlehre“ sei, die in die Lage versetze, „sich von jedem vorkommenden Dinge und Ausdrücke, nach logischen Regeln, eine gute Erklärung zu machen“¹⁵⁶. Nur als *Ausgleich durch Ersetzung* können Kunst und Literatur noch die göttliche Ordnung einer *mathesis universalis* wiederholen und somit beanspruchen, das Muster der Natur nachzuahmen. In ebendieser Kompensation aber liegt auch die Auflösung des Nachahmungsbegriffs begründet.

Den Begriff von künstlerischer Nachahmung, wie Gottsched ihn im Kapitel „*Von den dreyen Nachahmungen, und insonderheit von der Fabel*“¹⁵⁷ entwickelt, zeigt, in welche Komplikationen ein Nachahmungsverständnis gerät, für das nur die *mathesis* der realen Welt Mustergültigkeit besitzt. Nicht das Wirkliche, sondern das Mögliche, das *Muster* der Natur, soll in der Kunst nachgeahmt werden. Mustergültig aber sind „Verhältnis“, „Abmessung“ und „Ordnung“, wie sie als Verknüpfungsprinzipien für die Konstruktion prinzipiell *aller* möglichen Welten konstitutiv sein können. Und nur insofern diese Verknüpfungsprinzipien als Seinsprinzipien auch Prinzipien der Kunst sind, bedeutet Kunst Nachahmung von Welt. Die bloße Beschreibung bzw. Darstellung, wie sie Gottsched in den ersten beiden Stufen der dichterischen Nachahmung entwickelt, bezieht sich lediglich auf die Wirklichkeit oder mit Leibniz: auf die *Verité de Fait*; die Fabel aber, als die „Seele der ganzen Dichtkunst“¹⁵⁸, bezieht sich auf die *Verité de Raisonne-*

¹⁵⁶ CD, S. 118 f. Andeutungsweise zeigt sich diese Verlegenheit Gottscheds schon in der Bemerkung: „Ich rechne zuvörderst den Geschmack zum Verstande; weil ich ihn zu keiner andern Gemüthskraft bringen kann“ (CD, S. 123).

¹⁵⁷ CD, S. 142.

¹⁵⁸ CD, S. 148.

ment¹⁵⁹. Sie demonstriert anschaulich den Zusammenhang der Wahrheiten, den das Vernunftvermögen nur rein intelligibel einzusehen in der Lage ist, und ist deshalb nicht beschreibende oder darstellende Literatur, sondern Mimesis des Möglichen. Gerade die *unwahrscheinliche*, die *hypothetisch-wahrscheinliche* und die *vermischte* Fabel aber beziehen sich auf bloß *mögliche* Welten: „Philosophisch könnte man sagen, sie sey[en] ein Stück von einer andern Welt. Denn da man sich in der Metaphysik die Welt als eine Reihe möglicher Dinge vorstellen muß; außer derjenigen aber, die wir wirklich vor Augen sehen, noch viel andre dergleichen Reihen gedacht werden können: so sieht man, daß eigentlich alle Begebenheiten, die in unserm Zusammenhange wirklich vorhandener Dinge nicht geschehen, an sich selbst aber nichts widersprechendes in sich haben und also unter gewissen Dingen möglich sind, in einer andern Welt zu Hause gehören, und Theile davon ausmachen“¹⁶⁰.

Theologisch konfliktgeladen an der These von der Mimesis des Möglichen ist, daß gerade die Nachahmung des durch den göttlichen

¹⁵⁹ Friedrich Gaede hat aus der Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachewahrheit, wie sie beim Fabelbegriff Gottscheds auftritt, Rückschlüsse auf die Umwandlung des aristotelischen Syllogismusprinzips im Nachahmungsverständnis der literarischen Wende im 18. Jahrhundert gezogen. „Es ist offensichtlich, daß Gottscheds dritte Nachahmungsart, die auf die „Zusammensetzung und Verbindung der Sachen“ geht, dem Verknüpfungsprinzip des Syllogismus analog ist und nur darum Nachahmung sein kann, weil das Verknüpfungsprinzip zugleich Seinsprinzip ist. Nur so läßt sich Gottscheds Betonung der Fabel als „Hauptwerk der Poesie“ und sein Rückgriff auf Aristoteles verstehen. Schon bei Aristoteles gründet der Begriff der Fabel oder Handlungseinheit im Einheits oder Seinsbegriff, der auch dem Syllogismusprinzip so großes Gewicht gab. Indem Gottsched auf den Spuren von Leibniz und Wolff an Aristoteles anknüpft, wird er zu einem Pionier der literarischen Wende im 18. Jahrhundert, denn den Verknüpfungsgedanken über die Urteilshaltung setzen, weist auf das Ende der rhetorisch-deiktischen Stilhaltung in der Literatur und kündigt, wenn auch in noch abstrakter Weise, die Vorstellung von der Einheit des Kunstwerks, seiner Vollkommenheit und Schönheit an, wie sie dann in der deutschen Klassik verwirklicht wird“ (F. Gaede: *Poetik und Logik. Zu den Grundlagen der literarischen Entwicklung im 17. und 18. Jahrhundert*. München 1978, S. 102 f.).

¹⁶⁰ CD, S. 150 f.

Willensbeschluß ausgezeichneten *mundus perfectissimus* nicht das Hauptwerk der Poesie sein kann. Die metaphysische Vorstellung des leibnizschen Theodizeebegriffs, daß nur diejenige aus dem Fundus aller möglichen Welten von Gott habe realisiert werden können, die er als Optimale auswählen mußte, wird indirekt entwertet. Mustergültig für den poetischen Nachahmungsbegriff, so die Konsequenz, soll gerade nicht die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung sein, sondern das Konstruktionsprinzip, die *mathesis*. Die Garantieinstanz des *ens perfectissimum* wird stillschweigend übergangen¹⁶¹. Leibniz' Kalkül des Optimismus, das von Grund auf auch ein moralisches Konzept ist¹⁶², gerät in Gefahr. „Wenn der Dichter angesichts der einen Welt, die wirklich wurde, und der unendlich vielen, die aus guten Gründen im Möglichkeitsmodus verblieben, nun, trotz der guten Gründe, die Wirklichkeit eben einer dieser nur möglichen Welten fingiert, dann trifft er als literarischer Schöpfer aus eigener Freiheit heraus eine andere Entscheidung als der Schöpfer-Gott“¹⁶³. Rückwirkungen hat dies insbesondere auf den moralischen Lehrsatz, den Gottsched als zureichenden Grund der Verwirklichung durch die Fabel vorhergehen läßt¹⁶⁴. Er wird zu einem bloßen Postulat, bekommt den Charakter eines bloßen Arguments, über dessen Status nun allererst die Demonstration der Fabel selbst entscheidet. Grund (*motif et raison*) und Ausführung geraten in ein Verhältnis, das sich tendenziell umkehrt. Die Zweiteilung von Fa-

¹⁶¹ Bernd Bräutigam hat die Verletzung der für das ästhetische Nachahmungsprinzip „wichtigsten ontologischen Vorannahme“, nämlich der „Mustergültigkeit des Bereichs, der von der Kunst nachgeahmt werden soll“ (S. 37) als *Zersetzung des Mimesisaxioms* interpretiert. „Gottsched umgeht das Risiko der ontologischen Diskreditierung dadurch, daß er die heikle Frage auf einem anderen Terrain, dem der Wirkungspoetik, erörtert“ (B. Bräutigam: *Fabelhafte Poesie in optimaler Welt. Gottscheds Literaturbegriff im Spiegel der Theodizee*. In: Spiegelungen. Festschrift für H. Schumacher. Frankfurt a. M. 1991, S. 48).

¹⁶² „Ainsi, on peut dire que la *nécessité physique* est fondée sur la *nécessité morale* (...) (Leibniz: *Theodizee* (§ 2). Hg. Holz, II, 1, S. 70).

¹⁶³ B. Bräutigam: *Fabelhafte Poesie*. Ebd. S. 47.

¹⁶⁴ Die bekannte Formulierung der *Critischen Dichtkunst* lautet: „Zuallererst wähle man sich einen lehrreichen moralischen Satz, der in dem ganzen Gedichte zum Grunde liegen soll, nach der Beschaffenheit der Absichten, die man sich zu erlangen vorgenommen“ (CD, S. 161).

beleinkleidung und Moral, Gottscheds instrumentelle Auffassung vom Kunstwerk als Mittel eines ihm äußerlichen Zwecks, wird anfechtbar. Lessings Fabeltheorie fällt darüber die Entscheidung: Das *principium reductionis*, das die abstrakte Allgemeinheit der Lehre mittels der Fabel in die *anschauende Erkenntnis* überführt, stellt nicht nur ein Korrespondenzverhältnis her, sondern eine vollständige Repräsentation. „Die anschauende Erkenntnis [der dichterischen Sprache; d. V.] ist vor sich selbst klar. Die symbolische [die philosophisch-begriffliche Sprache; d. V.] entlehnt ihre Klarheit von der anschauenden. Das Allgemeine existiert nur in dem Besonderen, und kann nur in dem Besonderen anschauend erkannt werden“¹⁶⁵.

3. Die Ästhetik als *ars analogia rationis*

Alexander E. Baumgarten hat in seiner *Aesthetica* von 1750 den Gedanken von der Repräsentationskraft der Seele im Anschluß an das Leibnizsche Theorem von der Seele als *miroir vivans ou image de l'universe* auf die Sinnlichkeit appliziert und damit ihre besondere, aber konfuse Erkenntnis aus der Botmäßigkeit gegenüber der distinkten Verstandeserkenntnis befreit und zum Fundament der künstlerischen Erkenntnis erklärt. Der Künstler, der uns zu einer Wahrheit überreden (*suadere*) will, deren Gemeingültigkeit von der Ratio allein nicht mehr erkannt werden kann, macht nicht die Ratio, sondern die Sinnlichkeit zum Organon der Schönheit. Erst mit dieser Rückbindung der künstlerischen Wahrheit an die sensitive Erkenntnis, die wiederum als ein Denken aus dem Grund der Seele (*fundus animae*) die Harmonie des *nexus universalis* repräsentiert, wird die Bindung der Kunst an das Schöne überhaupt maßgebend und ein Differenzierungskriterium zwischen *freien* Künsten und *mechanischen* Künsten erarbeitet. Das Kunstwerk, soll ihm Schönheit prädiert werden, muß im Abbild die

¹⁶⁵ Lessing: *Abhandlungen über die Fabel*. In: Schriften I, 2. Hg. v. K. Wölfel. Frankfurt a. M. 1967, S. 31.

Ordnung der Welt sinnlich widerspiegeln - der Künstler, kraft der ihm zugesprochenen, die Sinnlichkeit als Analogon der Vernunft vom Verstand prinzipiell unterscheidenden Dichtungskraft (*facultas fingendi*), schafft eine Welt (*mundus poetarum*) aus sich selbst¹⁶⁶, von der *per analogia* dasselbe gilt, was von der Welt durch die Philosophen offenbar ist¹⁶⁷.

Vor diesem erkenntnismetaphysischen Hintergrund Baumgartens erhält das sinnliche Denken als *gnoseologia inferior* Abbildcharakter. Es vergegenwärtigt die Welt nicht begrifflich-diskursiv, sondern intuitiv in der Komplexität assoziativ-zusammenhängender Merkmale und gewinnt in dieser Funktion gegenüber der Verstandeserkenntnis eigenständige Bedeutung. Die nichtdeutlichen Vorstellungen werden dabei nicht mehr, wie noch bei dem cartesischen Axiom vom *clara et distincte cognoscere* als prinzipiell durch die Analyse in ihre Merkmale zerlegbar angesehen, sie sind auch nicht, wie noch bei Christian Wolff aufgrund ihrer Dunkelheit als *defecti perceptiones* zu kennzeichnen, sondern stellen einen eigenständigen Erkenntnisstamm dar, der sich in den freien Künsten seinen klaren und eindeutigen Ausdruck verschafft und deren Autonomie begründet.

Mit dieser Bindung der Künste an die Sinnlichkeit setzt Baumgarten den die Priorität des Verstandes ausdrückenden Grundsatz *nihil est in intellectu quod nisi prius fuerit in sensu* außer Kraft, zugunsten einer Komplementarität von Verstand und Sinnlichkeit. Die Abstraktheit des Begriffs muß durch die Konkretion der empfindenden Anschauung ergänzt werden: Die Technisierung der *epistêmê* in der *ars inveniendi rationalis* erfordert die Epistemisierung der *technê* in der sinnlichen Erfindungskunst¹⁶⁸. So, wie die *logica naturalis* einer *logica artificialis*

¹⁶⁶ Baumgarten: *Aesthetica* § 34: „(...) mundus a se quasi creare (...)“.

¹⁶⁷ Baumgarten: *Metaphysica* § 68: (...)“quae de mundo philosophis patent“.

¹⁶⁸ Alfred Baeumler interpretiert die Ästhetik Baumgartens als eine „Parallelwissenschaft zu Logik“, die aus der Notwendigkeit heraus entsteht, daß die *ars cogitandi* praktisch werden müsse. „Wie später Reimar, Lambert, Mendelssohn sieht schon Baumgarten das Hauptproblem der neuen Logik darin, wie zwischen den allgemeinen Vorschriften der Logik und den besonderen Fällen zu vermitteln sei. Es handelt sich um die *Anwendung der Logik*“ (A. Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem ...*, S. 191). Diese Einschätzung von Baumgartens

bedarf, damit der natürliche Antrieb, den Verstand zu gebrauchen, durch die Technik ergänzt wird, ihn gemäß dieser Fähigkeit nach Gesetzen zu entwickeln, so muß die natürliche Sinnlichkeit durch eine Theorie der Sinnlichkeit ergänzt werden, in der die Regeln festgelegt sind, nach denen ihre *dispositio naturalis* ausgebildet werden kann. Diese Regeln werden als ein *analogon rationis* eingesetzt; sie dienen nicht der Präzisierung des *logischen* Verstandesgebrauchs, sondern der Konkretisierung eines *komplexen* Denkens der Sinnlichkeit¹⁶⁹. Sie sind sinnlich artikulierte Zeichen¹⁷⁰, die der Interpretation bzw. ihrer Mitteilung dienen und an den freien, nichtmechanischen Künsten, zu denen Baumgarten nicht nur die Rhetorik und Poetik, sondern auch die Philologie, Hermeneutik, Musik etc. zählt, erlernt werden können¹⁷¹.

Ästhetik ist bei Baumgarten in die übergreifende These eingebunden, daß die „historische Bedeutung dieser Entwicklung [des *latenten Rationalismus*]“ darin liegt, „daß das Irrationale in steter Beziehung auf die *ratio* erhalten wird“ (S. 35). Wenn hier die These vertreten wird, die Parallelentwicklung von *Rationalismus* und *Irrationalismus* im 17. und 18. Jahrhundert sei durch ein *Kompensationsverhältnis* zu erklären, in welchem der Technisierung der *epistémê* eine Epistemisierung der *technê* entspricht, so soll damit ein Differenzierungsargument eingeführt werden, das zugleich den Funktionszusammenhang dieser *Parallelentwicklung* erklärt.

¹⁶⁹ In der *Metaphysica* (1739) hat Baumgarten das Emfindungsvermögen mit folgenden Fähigkeiten definiert: Witz (*ingenium*), Scharfsinn (*acumen*), Gedächtnis (*memoria*), Dichtungskraft (*facultas fingendi*), Beurteilungsvermögen (*facultas diiudicandi*), Fähigkeit zum Erwarten ähnlicher Fälle (*expectatio casuum similium*) und Bezeichnungsvermögen (*facultas characteristic*) (*Metaphysica* § 640).

¹⁷⁰ C. Fr. Flögel hat in seiner, Baumgartens *Aesthetica* popularisierenden Schrift, *Einleitung in die Erfindungskunst* (Breslau und Leipzig 1760), den über Leibniz und Wolff tradierten Merkmal-Begriff (*nota*) in der sinnlichen Erkenntnis treffend mit *Zeichen* übersetzt: „Die Zeichen, wodurch wir unser Innes ausdrücken, müssen auch mit den Sinnen empfunden werden; denn ein Zeichen ist etwas sinnliches, wodurch der Gedanke von einer Sache erregt wird. Also fallen die Zeichen, wodurch wir andern unsre Gedanken zu erkennen geben, entweder ins Gefühl oder ins Gesicht oder ins Gehör“. Dagegen könne man Gedanken „durch Geruch oder Geschmack nicht zu erkennen geben“ (§ 118).

¹⁷¹ Vgl. Baumgarten: *Aesthetica* § 4: „Hinc usus speciales 1) philologicus, 2) hermeneuticus, 3) rhetoricus, 5) homileticus, 6) poeticus, 7) musicus e.c.“.

So schlüssig der Grundgedanke Baumgartens auch ist, die Technisierung der *epistêmê* und die Epistemisierung der *technê* in ein rationales Verhältnis (*analogon rationis*) zu setzen, so enthält er doch hinsichtlich des metaphysischen Wahrheitsbegriffs eine fatale Konsequenz. Mit der These von der Komplementarität von sinnlicher und rationaler Erkenntnis ist nämlich zweierlei impliziert: Zum einen, daß die eine metaphysische Wahrheit sich sowohl dem „Verstand im rein geistigen Sinne“ als auch dem „analogen Denken (...) der untern Erkenntnisvermögen“¹⁷² (*logica facultatis cognoscitivae inferioris*) zeigt, Evidenz kann nicht mehr die bloße Selbstgewißheit des Denkenden (im Zweifel) sein, sondern ist ebenso „schöne Evidenz“¹⁷³. Sie ist *ästhetologisch*. Zum anderen aber, daß sinnliche und rationale Erkenntnis aufgrund ihrer Defizienz zueinander in einem Ausschließungsverhältnis stehen und voneinander isolierte Wege der Wahrheitsfindung gehen müssen, d.h. die Logik, die als methodologisches Organon einer bloß rationalen Erkenntnis ihren Wahrheitsanspruch durch den Ausschluß der Sinnlichkeit erwirbt (*Quid enim est abstractio, si iactura non est?*¹⁷⁴), erfordert als Komplement eine Lehre von der *sinnlichen Erkenntnis*, die, ebenso methodisiert wie die Logik, diesen Ausschluß kompensiert¹⁷⁵, dies jedoch nur durch bewußte Ausklammerung der rationalen

¹⁷² Baumgarten: *Aesthetica* § 424.

¹⁷³ Baumgarten: *Aesthetica* § 851. Vgl. zur Problematik der Evidenzkraft der Sinne, die durch keinen begrifflichen Überbau ausgeschlossen werden kann: Heinz Paetzold: *Sinneswahrnehmung und Reflexion. Grundlinien der philosophischen Ästhetik* (1983).

¹⁷⁴ Baumgarten: *Aesthetica* § 560.

¹⁷⁵ Ursula Franke (:*Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten. Wiesbaden 1972*) führt die Inauguration der sinnlichen Erkenntnis bei Baumgarten auch auf eine mit der cartesianischen Bestimmung der Seele als *cogitatio* eingeleiteten „Ablösung des aristotelischen Verständnisses der Seele als entelechialer Lebenskraft“ zurück. Erst diese Ablösung hat „das denkende Subjekt nicht nur als die Akte des Zweifels, der Bejahung und Verneinung (*dubitare, affirmare, negare*) vollziehend begriffen, sondern überdies als ein hoffendes, fürchtendes, hassendes (*sperare, timere, odi*), als Subjekt verstanden (...), das -als denkendes- fühlt, sich etwas vorstellt, sich etwas einbildet, sich erinnert (*sentire, percipere, imaginari, recordari*), „en prenant le mot de pensée pour toutes les operations de l'âme“ (S. 67).

Erkenntnis zu leisten vermag. Wird aber die sinnliche Erkenntnis in dieser Weise als Korrekturinstanz der logischen gedacht, so ist die Umklammerung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs gefährdet. Unter dem Blickwinkel der Kompensation werden die ineinander verschränkten Wahrheitsbegriffe von logischer und intuitiver Erkenntnis - konsequent weitergedacht - *beide* metaphysisch defizient. Wo sie nur noch in funktionaler Abhängigkeit zueinander stehen, erhalten sie hinsichtlich eines *möglichen Objekts vollkommener Erkenntnis* eine nur noch relative Wahrheitsbedeutung¹⁷⁶. Die Ästhetik, die als kritische Instanz zur logischen Erkenntnis etabliert deren Defizienz kompensieren soll, setzt Sinnlichkeit und Vernunft selbst in ein kritisches Verhältnis. Sie wird - folgerichtig weitergedacht - zur kritischen Erkenntnistheorie, d.h. in Abkehr vom dogmatischen Begriff der Metaphysik zur Selbstbegründung der Metaphysik aus dem Grunde ihrer Möglichkeiten. Kants Kritikbegriff ist dieser Tradition verpflichtet. Die Ästhetik ist nicht mehr nur Analogon des Verstandes, sondern der Verstand ebenso Analogon der Ästhetik. Die Regeln „der einen [dienen] jederzeit dazu (...), die der andern zu erläutern“, schreibt Kant anlässlich seiner Logikvorlesung von 1765/66, in der er die Logik mit beständigem Blick auf die *Kritik des Geschmacks, d.i. die Ästhetik* vorträgt¹⁷⁷. In der *Kritik der reinen Vernunft* beantwortet er diese Umkehrung¹⁷⁸ des Wahrheits-

¹⁷⁶ H. R. Schweizer hat in einer ausführlichen Analyse der §§ 478 - 504 und 555 - 612 die Verschiebung des Wahrheitsproblems durch die Einführung des Begriffs einer *ästhetischen Wahrheit* auf die kurze Formel gebracht: „1) Die Vorherrschaft der rationalen Erkenntnis muss in Frage gestellt werden, da in ihr die individuelle Erscheinung nicht zur Geltung kommt. 2) Doch beide Erkenntnismöglichkeiten, die logische und die ästhetische, sind auf Abstraktion angewiesen und erreichen daher beide niemals die *materiale Vollkommenheit* der metaphysischen Wahrheit“ (H. R. Schweizer: *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der Aesthetica A. G. Baumgartens*. Stuttgart 1973, S. 67).

¹⁷⁷ Kant AA II, 303-313.

¹⁷⁸ „Von Baumgarten zu Kant hat sich das Verhältnis von Logik und Ästhetik in der Analogie beider umgekehrt, wurde zunächst Ästhetik als „logica facultatis cognoscitivae inferioris“ behandelt, so erscheint nun Ästhetik als Modell für einen Teil der Logik. Als Katalysator dieser Umkehrung dient der Kritikbegriff, so daß die Provinienz des Kritikbegriffs bei Kant aus der Ästhetik als ge-

begriffs durch die Ästhetik mit dem großangelegten Projekt, „(d)ie Grenzen der Sinnlichkeit *und* der Vernunft“¹⁷⁹ zu bestimmen. Die Sinnlichkeit, der Baumgarten in seiner *Aesthetica* erstmals einen eigenständigen Erkenntnisstatus beimißt, wird im kritischen Erkenntnisbegriff zur *reinen Sinnlichkeit* transformiert¹⁸⁰.

Doch bevor es zur Transformation der Ästhetik in der kritischen Erkenntnislehre Kants kommen konnte, mußte die Ästhetik als der rationalen Erkenntnis äquivalent ausgewiesen sein, ohne daß deren Komplementarität allein durch einen metaphysischen Wahrheitsbegriff verbürgt sein durfte. Die erkenntnispsychologische Begründung der Ästhetik mußte von der erkenntnismetaphysischen Begründung unterschieden werden: Die Ästhetik mußte als Lehre von den *sinnlichen Zeichen* verstanden werden - die sinnliche Erkenntnis als eine *poetische Zeichentheorie*¹⁸¹.

Baumgarten unternimmt nun den Versuch, die Ästhetik als *nachgeborene Schwester der Logik*¹⁸² am Modell der Logik zu entwickeln. Wie in der Logik geht es hier darum, Regeln zu erstellen, um die Erkenntnis des Schönen auf dem richtigen Wege zu entwickeln. Die wah-

sichert anzusehen ist“ (K. Röttgers: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin/New York 1975, S. 29).

¹⁷⁹ Ursprünglich sollte das Hauptwerk Kants den Titel tragen: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ (Brief Kants an M. Herz v. 21. 2. 1772. AA X, 132; Hervorh. d. V.).

¹⁸⁰ Alfred Baeumler hat auf diese Traditionslinie erstmals aufmerksam gemacht: „Der neue Begriff [der *sinnlichen Erkenntnis*], den er von der „nur“ klaren Erkenntnis hatte, verlangt ein neues Wort. Das Wort „sensitivus“ wird in diesem Satze innerhalb der Schule zum ersten Male als Terminus verwendet. Der Begriff der Sinnlichkeit, der in Kants Dissertation von 1770 seine Rolle spielt, beginnt hier seine philosophische Laufbahn. Das Ereignis ist wichtiger als man glaubt. Es war hier nicht nur ein neues *Wort* gefunden: sensitiv meint nicht sensual. Die Sensualität war nicht erst zu entdecken, wohl aber dasjenige Vermögen, welches Kant später das der *reinen Sinnlichkeit* nannte. Baumgartens Unterscheidung von sensual und sensitiv ist der erste terminologische Schritt dazu“. (A. Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem*. Ebd. S. 214 f.).

¹⁸¹ Vgl. U. Franke: Die Semiotik als Abschluß der Ästhetik. A. G. Baumgartens Bestimmung der Semiotik als ästhetische Propädeutik. In: *Zeitschrift für Semiotik*. Hg. R. Posner, Bd.1 (1979), S. 345 - 361.

¹⁸² Vgl. Baumgarten: *Aesthetica* § 13.

re sinnliche Erkenntnis, die zum schönen Denken führt, soll dabei von der falschen sinnlichen Erkenntnis, die zum Häßlichen führt, geschieden werden. Doch sind diese Regeln keine poetischen Verfahrensregeln zum Herstellen einzelner Kunstwerke im Sinne einer bloßen *technê*, sondern Verfahrensregeln der Erkenntnis, die in *allen* Künsten (*artes liberales*) wirksam sind¹⁸³. Die Regelpoetik wird umgeformt in die Ästhetik, die sowohl Theorie der sinnlichen Erkenntnis als auch Regelkanon zu ihrer Ausbildung ist. Nicht auf das äußere Gefühl, wie es sich am vorbildlichen Kunstwerk manifestiert, sondern auf die inneren Empfindungen, „die nur in meiner Seele vorgehen“¹⁸⁴, „nicht auf die Werkzeuge derselben, z.B. das Auge und das Ohr, sondern auf die Sinne, insofern sie lebhaft und klare Empfindungen (...) hervorbringen“, beziehen sich die Regeln der Ästhetik. An diesem Vorrang des inneren Sinns (*sensus internus*) gegenüber dem äußeren in der Ästhetik hat Baumgarten keinen Zweifel gelassen: „Das äußere Gefühl verdirbt das innere“¹⁸⁵..

Die ästhetische Vergegenwärtigung von Schönerem als einer Wirkung des schönen Denkens wird auf die Mitteilung bzw. Interpretation sinnlich artikulierter Zeichen zurückgeführt¹⁸⁶. Diese Zeichen sind wie bei der Verstandeserkenntnis zunächst Gedanken, die ihrerseits Vorstel-

¹⁸³ Baumgarten: *Aesthetica* § 71: „Artis autem aestheticae leges per omnes artes liberales quasi cynosura quaedam specialium diffunduntur et adhuc patentior sphaeram habent, ubicumque praestat pulchre quam turpiter quicquam cognoscere, cuius non opus est cognitione scientifica“.

¹⁸⁴ Poppe § 1 (hier zitiert nach: B. Poppe: Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens. Leipzig 1907).

¹⁸⁵ Poppe § 29.

¹⁸⁶ G. Fr. Meier hat im Anschluß an Baumgartens *Aesthetica* in seinem *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) der hermeneutischen Charakteristik, die sich auf die rationale Auslegung bezieht, eine ästhetische Auslegung (*interpretatio aesthetica*) nebengeordnet, die der „sinnreichen Schrift“ (§ 9) gerecht werde. Auch in der *interpretatio aesthetica* habe die Hermeneutik die Funktion, „den Zusammenhang der bezeichneten Sache mit ihren Zeichen klar ein[z]usehen“. Vgl. ebenso G. Fr. Meier: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. 1754, ND Olms 1976, § 514.

lungen von Dingen sind. Noch bevor diese Zeichen in den poetischen Ausdruck, die Bezeichnung der Gedanken (*signum signatum*), überführt werden, sind sie „sinnlich schön“. Baumgarten verdeutlicht diese Differenz zwischen der Schönheit der Gedanken und der Ordnung, die sie eingehen müssen, um in einen schönen Ausdruck überführt werden zu können, dadurch, daß man auch von häßlichen Dingen schön denken könne. „Man kann schön von ihnen denken, ob sie gleich häßlich sind, und auch häßlich denken, ob sie gleich schön sind“¹⁸⁷.

Die Ausbildung und Vervollkommnung der sinnlichen Zeichen denkt Baumgarten nun als eine *aesthetica characteristica*, die sich an der Ordnung der rhetorischen Ausdruckslehre zu orientieren habe. Die rhetorische Ausdruckslehre wird bei ihm zu einer ästhetischen Zeichentheorie umgedeutet¹⁸⁸. Durch sie können „schöne Gedanken schön bezeichn[et]“¹⁸⁹ werden. Bereits in seiner dichtungstheoretischen Magisterschrift *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) wird das Gedicht als eine *vollkommene sinnliche Rede* begriffen. Deren Bestandteile sind: *Sensitive Vorstellungen, deren Verknüpfungen, Wörter und artikulierte Laute, die aus Buchstaben als ihren Zeichen bestehen*¹⁹⁰. In der vollkommenen sinnlichen Rede sind die Zeichen Relationen von sinnlichen Vorstellungen, die „außer Einheit und Zusammenhang eine möglichst große Mannigfaltigkeit auf-

¹⁸⁷ Vgl. Poppe § 18: „Die Schönheit der ganzen Erkenntnis besteht in diesen drei Stücken: in der Schönheit der Gedanken, der Ordnung und des Ausdrucks oder der Bezeichnung der Gedanken. Die Ästhetik lehret zuerst das allgemeine Schöne in Gedanken, und hier denke man ja nicht an den Ausdruck oder an die besondern Worte. Man betrachte bloß Gedanken, insofern sie sinnlich schön sind und verwechsele die Schönheit der Gedanken oder Sachen nicht mit den Gegenständen, von welchen man denkt. Diese Objekte sind noch von den Sachen unterschieden. Man kann schön von ihnen denken, ob sie gleich häßlich sind, und auch häßlich denken, ob sie gleich schön sind“.

¹⁸⁸ Poppe § 4: „Die Rhetorik, wann sie nach Gründen des Schönen soll erlernt werden, muß sich auf die allgemeinen Regeln der Ästhetik gründen und ihr Besonderes nach denselben bestimmen (...)“. Vgl. allgemein: G. Ueding: *Einführung in die Rhetorik*. Stuttgart 1976, S. 100 ff.

¹⁸⁹ Poppe § 4. Vgl. ebenso § 7: „Eine sinnlich vollkommene Rede ist, deren Mannigfaltiges zur Erkenntnis der sinnlichen Vorstellung strebt“.

¹⁹⁰ Baumgarten: *Meditationes philosophicae...* § VI (zit. nach der Übersetzung von H. Paetzold, Hamburg 1983).

weis[en]¹⁹¹ müssen. Im Unterschied zum Verfahren der logischen Analysis kommt es jedoch in ihrer Ordnung nicht darauf an, einen Begriff in distinkte Merkmale zu zerlegen, sondern das Thema durch eine Fülle von Merkmalen zu ersetzen¹⁹². Die zur Zeichentheorie umformulierte Ausdruckslehre der Rhetorik begründet einen Wahrheitsbegriff, der das Wirkliche möglich macht: die *poetische Wahrscheinlichkeit*. Alfred Baeumler hat diese Logik, „als Logik der Induktion und Analogie, eine Logik des Individuellen“ genannt; „nicht die zum obersten Gattungsbegriff aufsteigende, sondern die zum untersten Artbegriff absteigende Begriffsbildung liegt Baumgarten am Herzen“¹⁹³. Wo die logische Verstandeserkenntnis verallgemeinert, individualisiert die Ästhetik, wo die eine in distinkte Merkmale unterscheidet, verbindet die andere zur größtmöglichen Kompossibilität. Der eindeutigen Aussage steht der vielsagende, lebhafteste, allseitig determinierte Ausdruck gegenüber, der Einzelerkenntnis die Homogenität des Eindrucks, der intensiven die extensive Klarheit.

Die Mitteilbarkeit (*enuntiatio*) dessen, was durch den Begriff nicht mitgeteilt werden kann, wird mit Baumgartens *Aesthetica* zur Aufgabe der Kunst. Ihre individualisierende Begriffsbildung kompensiert die generalisierende Begriffsbildung der Logik. Der Verstand, der mit der Distinktheit seiner Termini arbeiten muß, um sich nicht selbst aufzuheben, erhält mit dem Koinzidenzdenken der sinnlichen Erkenntnis, das allein zusammenhalten kann, was der Verstand in Gegensätze auseinanderreißt, einen methodischen Ausgleich bei der Erkenntnis der Welt. Das Allgemeine wird wirklich vorgestellt, ohne heteronom zu werden: Es wird konkretallgemein. Der Begriff einer *konkreten Vernunft*, den Gian Battista Vico in der *Scienza Nuova* dem cartesischen Methodenbegriff entgegensetzte, wird so zur Ästhetik als *ars analogon rationis*.- Das mit der *imitatio*-Theorie implizierte Modell vom techni-

¹⁹¹ A. Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem*. Ebd. S. 215.

¹⁹² Vgl. Poppe § 55.

¹⁹³ A. Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem*. Ebd. S. 212.

schen Charakter der Künste, wird durch die Logik des Individuellen unhaltbar¹⁹⁴.

Am deutlichsten hat Baumgarten die lebenspraktische Bedeutung seines Begriff von Poetik als einer *möglichst vollständigen Individualisierung*¹⁹⁵ (*determinatissimus*) an Hand der Funktion der Fabel analysiert. Im Unterschied zum Erfahrungsverlust der methodisierten Wahrheit gewährleistet die ästhetische Wahrheit einen lebenspraktischen Bezug, den die „Ausnahmeerscheinung“¹⁹⁶ (*exceptio*) der Fabel sich zu eigen macht. Sie hat nicht mehr den Status einer bloßen Einkleidung des moralischen Lehrsatzes, sondern in ihrer individualisierenden Funktion die *Wirkung, das Allgemeine überzeugend zu machen*. Die rationale Anstößigkeit, die Gottscheds Postulat von der Nachahmung *möglicher* Welten in der fabelhaften Posie noch unterschwellig enthielt, wird durch die „besondere Art der Wahrscheinlichkeit“¹⁹⁷, die sie für die Praxis hat, überwunden. Die Fabel macht deutlich, daß ein moralischer Lehrsatz nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* verstanden ist. Die Praxis wird zum Interpretament des poetischen Ausdrucks. Baumgarten hat in den §§ 585-612 seiner *Aesthetica* in der Pose des Fragenden, der die Antworten schon kennt, Folgendes zur Disposition gestellt: „Ist jene neue Welt, in die uns ein Dichter (...) einführen will, den Absichten entsprechend, die er künstlerisch zu verwirklichen hat, nach derjenigen Welt, in der wir leben, die beste ? Oder kann ein Thema in jener Welt wirklich vollkommener und schöner dargestellt werden, als dies in unserer Welt möglich wäre, und zwar in einem angenehmen Traum, der für einen Wachenden bestimmt ist ?“¹⁹⁸. Diese Fragen sind aus der Zuversicht heraus gestellt, daß die bestehende Welt immer schon die beste aller möglichen Welten ist. Doch enthält die Irritation, daß der Dichter genötigt sein könne, eine Welt zu wählen, die außer-

¹⁹⁴ Vgl. dazu die Thesen von Dieter Henrich, in: Poetik und Hermeneutik Bd. 1 (=Nachahmung und Illusion). München 1969, S. 128 ff.

¹⁹⁵ Baumgarten: *Meditationes philosophicae...* § 18: „Die Dinge soviel als möglich vollständig individualisiert darzustellen, ist poetisch“.

¹⁹⁶ Baumgarten: *Aesthetica* § 589.

¹⁹⁷ Baumgarten: *Aesthetica* § 591.

¹⁹⁸ Baumgarten: *Aesthetica* § 592.

halb der unsrigen für seine Zwecke als die beste gelten kann, eine Unabhängigkeitsklausel. Sie besteht darin, daß die poetische Wahrscheinlichkeit nur dann Rückwirkung auf die historische Wirklichkeit haben kann, wenn der Dichter, so autonom wie ein *alter deus*, den göttlichen Schöpfungsakt im Fundus seiner Möglichkeiten simuliert. „Im Begriff, dichterischen Empfindungen so weit Raum zu geben, wie je ein Dichter zu lügen vermocht hat, beginnt er [*Ovid*, in seinen *Metamorphosen*] *dennoch* mit jenen Beschreibungen, die von nicht wenigen Menschen als durchaus wahr im dogmatischen Sinne und von allen in der Mehrzahl als wahrscheinlich anerkannt werden“¹⁹⁹. Gerade aus Perfektibilitätsgründen ist die bestehende, optimale Welt nicht nachahmenswürdig. Ja würde die Dichtung nur auf die Möglichkeiten historischer Dichtung beschränkt, würde sie der „Ungebundenheit der dichterischen Willkür“²⁰⁰ verfallen. Auch der Mensch muß - wie ein Gott - vor der Erschaffung seines *mundus poetarum* in der Fülle seiner Möglichkeiten sich gleichsam anschauen, was seine Wahl determinieren werde. Die Wahl der besten aber hat Verbindlichkeitscharakter für die wirkliche Welt. Sie besteht in der moralischen Hypothek, daß die beste aller möglichen Welten für ihn nur dann die bestehende ist, wenn sie durch sein autonomes Handeln in ihrem innerweltlichen Prozeß immer besser wird.- Das aber ist die Losprechung von jedem metaphysischen Optimismus. Denn wo der Bürger der wirklichen Welt mit seiner praktischen Vernunft sich auf das „corpus mysticum der vernünftigen Wesen“²⁰¹ bezieht und damit immer schon Bürger einer besseren Welt ist, bedarf es keiner ontologischen Garantieerklärungen mehr. Die Moralität - dies lehrt Kants Begriff einer *authentischen Theodizee* - hat in *allen möglichen* Welten Gültigkeit.

¹⁹⁹ Baumgarten: *Aesthetica* § 593 (Hervorh. d. V.).

²⁰⁰ Baumgarten: *Aesthetica* § 603.

²⁰¹ Kant: Kritik der reinen Vernunft B 836.