

Das Problem des „sensus communis“. Die Wahrnehmung des Wahrnehmens (Aristoteles) und das ästhetische Bewusstsein (Kant)

Tanehisa OTABE

Dass es vom aus der klassischen Antike überlieferten Begriff „sensus communis (*koinê aisthêsis*, Gemeinsinn)“ zwei Traditionslinien gibt, nämlich – je nach der dem Adjektiv „gemein“ beigemessenen Bedeutung – den von Aristoteles ausgehenden Diskurs, in welchem von einer den fünf Sinnen gemeinen Wahrnehmung die Rede ist, und die von Cicero eingeleitete römische Tradition, in welcher er eine mit anderen geteilte Ansicht bedeutet, ist allgemein anerkannt.¹ Bei diesen Traditionslinien geht es jeweils um die Intra- oder Intersubjektivität.² Dieser herrschenden Meinung setzt die vorliegende Abhandlung die These entgegen, dass sich bereits bei Aristoteles der Keim für die zweite Traditionslinie findet. Darauf aufbauend soll durch die Betrachtung der ästhetischen Theorie Kants aufgezeigt werden, dass in seiner Theorie des Gemeinsinns, die zur zweiten Linie gehört, der aristotelische Diskurs trotz des zeitlichen Unterschieds widerspricht.

1 Das Problem des „sensus communis“ bei Aristoteles

In den *Metaphysica* (im Folgenden *Met.*) I 1 heißt es über technische Erfinder:

Es ist wohl verständlich, dass derjenige, der irgend ein praktisches Verfahren über die gemeinen Sinne hinaus (*para tās koinās aisthêseis*) erfand, von den Menschen bewundert wurde, nicht bloß weil seine Erfindung wertvoll, sondern weil er selber einsichtsvoll war und sich den andern überlegen zeigte. (*Met.* I 1, 981b 13-17)

Was hier mit „gemeine[] Sinne[]“ (*Met.* I 1, 981b 14)³ übersetzt wurde, heißt im Original *koinê aisthêsis* im Plural, wobei die oben zitierte Passage in der Forschung bislang kaum Beachtung fand.⁴ In *Met.* I 1 geht es um die Stufen des menschlichen Wissens, die von den „Sinnen (bzw. Wahrnehmungsvermögen) (*aisthêsis*)“, die das Einzelne betreffen, über „Gedächtnis (*mnêmê*)“ und „Erfahrung (*empeiria*)“ bis zu „Technik (*technê*)“ und „Wissenschaft (*epistêmê*)“, die sich auf das Allgemeine bzw. die Prinzipien beziehen, reichen. Der Ausdruck „über die gemeinen Sinne hinaus“ bedeutet also, dass „Technik“ nicht nur einzelne Tatsachen, sondern auch allgemeine Grundsätze einsehen muss und dass dabei ein solches Wissen bestimmten Menschen vorbehalten bleibt, während die „Sinne“, also die fünf Wahrnehmungsformen, jedem Menschen zugänglich sind und daher als „gemein“ bezeichnet werden.

¹ Siehe hierzu den Artikel „Sensus communis“ (Th. Leinkauf), in: *HWPh*, Bd. 9, Sp. 622.

² Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*, Blackwell Publishing 2005, bes. S. 82.

³ Im Folgenden wird das griechische Wort „aisthêsis“ je nach Kontext mit unterschiedlichen Ausdrücken (z. B. Sinn, Wahrnehmungsvermögen oder Wahrnehmung) übersetzt.

⁴ Siehe hierzu Pavel Gregoric, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford 2007, S. 66.

Der von Aristoteles verwendete Begriff „sensus communis“ bedeutet die den fünf Sinnen gemeinsame Wahrnehmung (und wird daher stets im Singular verwendet), während Aristoteles in der oben zitierten Passage das Adjektiv „gemein“ auf die allen Menschen gemeinsamen fünf Sinne verwendet (und daher die Mehrzahlform „gemeine Sinne [*koinai aisthêseis*]“ benutzt); insofern nimmt er hier in Met. I 1 die spätere lateinische Konzeption vorweg, wenn sie auch ausschließlich die Einzahl „sensus communis“ zuließ.

Ich will jedoch nicht in dieser Stelle aus Met. I 1 meine Behauptung bestätigt sehen, dass sich bereits bei Aristoteles der Keim der zweiten Traditionslinie findet.

Aristoteles selbst benutzt den Begriff „sensus communis“ äußerst selten,⁵ so dass man kaum von einem Terminus technicus sprechen kann. Nach dem Beispiel aus De anima III 1, aus dem sich die Bedeutung dieses Ausdrucks am klarsten bestimmen lässt, ist der „sensus communis“ – wie unten erläutert werden wird – nicht das Vermögen, das den einzelnen Sinnen Eigentümliche wie Farbe, Ton oder Geschmack wahrzunehmen, sondern das Vermögen, was allen Sinnen gemeinsam ist, z. B. Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Eines usw., zu bestimmen. Allerdings stellt diese Bedeutung nur einen Teil dessen dar, was man heute unter „sensus communis“ versteht. Die Aufgabe des ersten Abschnitts ist zu klären, dass die „Wahrnehmung des allen Sinnen Gemeinsamen“, also der eigentliche Kern des „sensus communis“, mit einer weiteren Themengruppe wie etwa „intergenerische Wahrnehmung“ oder „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ eng verbunden ist,⁶ die wiederum mit der zweiten, lateinischen Traditionslinie des „sensus communis“ verbunden ist.

1.1 Das allen bzw. verschiedenen Sinnen Gemeinsame

In De anima II 6 unterscheidet Aristoteles zwischen dem den einzelnen Sinnen und dem keinen einzelnen Sinnen Eigentümlichen, also allen Sinnen⁷ Gemeinsamen:

Das [den einzelnen Sinnen] Eigentümliche (*idion*) nenne ich das, was durch keinen anderen Sinn wahrgenommen werden kann und worüber keine Täuschung möglich ist, wie der Gesichtssinn von der Farbe, das Gehör vom Schall und der Geschmack vom Saft. [...] Das Gemeinsame (*koina*) aber sind Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Größe. Solche Objekte sind nämlich keinem einzelnen Sinn eigentümlich, sondern allen gemeinsam; denn eine Bewegung ist sowohl durch den Tastsinn als auch durch das Gesicht wahrnehmbar. (De anima II 6, 418a 11-13, 17-20)

Dabei weist Aristoteles anhand des Beispiels „Bewegung“ darauf hin, dass sie keineswegs einem bestimmten Sinn wie Gesichtssinn oder Tastsinn eigentümlich, sondern allen Sinnen gemeinsam ist. An dieser Stelle geht Aristoteles jedoch nicht darauf ein, durch welches Organ eine solche

⁵ De anima, III 1, 425a 27; De memoria 1, 450a 10 f.; De part. anim. VI 10, 686a 31. Siehe hierzu Art. „Sensus communis“ (art. cit.), Bd. 9, Sp. 631.

⁶ Siehe hierzu Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987, S. 330, und Hans-Georg Gadamer, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts* (1965), in: *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1987, Bd. 4, S. 16.

⁷ Zur Frage, ob das Adjektiv „allen“ nicht doch übertrieben ist und besser durch „mehreren“ zu ersetzen wäre, siehe Gregoric, op. cit., S. 194, Anm. 2.

Wahrnehmung erfolgt.

Diesbezüglich schreibt Aristoteles in De anima III 1:

Es kann kein eigenes Wahrnehmungsorgan (*aisthêtêrion ti idion*) für die gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte geben, die wir mit jedem einzelnen Sinn akzidentell wahrnehmen, wie Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Eines. [...] Für die gemeinsamen Objekte haben wir bereits einen gemeinsamen Sinn (*koinê aisthêsis*), und er nimmt sie nicht akzidentell wahr. (III 1, 425a 14-16, 27-28)

Zunächst verneint Aristoteles die Existenz eines (sozusagen sechsten) Sinnesorgans, welches die gemeinsamen Objekte auf seine eigentümliche Art und Weise wahrnimmt. Während die einzelnen Sinne die ihnen entsprechenden Objekte an sich wahrnehmen, nehmen sie die gemeinsamen Objekte akzidentell – also gleichsam nebenher – wahr. Somit gibt es „einen gemeinsamen Sinn“, der nicht auf die spezifischen Sinne reduziert werden kann.

1.2 Die intergenerische Wahrnehmung

Unklar bleibt jedoch, in welchem Verhältnis die einzelnen Sinne und der gemeinsame Sinn stehen. Hierzu äußert sich Aristoteles wie folgt:

Die Sinne nehmen die spezifischen Objekte der anderen [Sinne] akzidentell wahr, nicht sofern sie spezifische sind, sondern sofern sie je einer sind, wenn die Wahrnehmung zugleich an demselben Objekt stattfindet, z. B. an der Galle, dass sie bitter und gelb ist; denn es bedarf keines anderen Sinnes [als des gemeinsamen Sinnes], um zu sagen, dass beides Eines ist. (III 1, 425a 30-b 3)

Beim „sensus communis“ geht es nicht in erster Linie darum, dass verschiedene (bzw. alle) Sinne dasselbe wahrnehmen (z. B. die Bewegung), sondern m. E. hauptsächlich darum, dass die einzelnen Sinne – im obigen Fall Gesichtssinn und Geschmackssinn – als *ein* Sinn wirken.

In diesem Sinne ist die folgende Passage aus De anima III 2 bemerkenswert, in der Aristoteles intergenerisches Wahrnehmungsvermögen aus einer anderen Perspektive als in Kapitel III 1 behandelt, ohne allerdings den Terminus „sensus communis“ zu verwenden.

Da wir auch das Weiße und das Süße und jedes Wahrnehmbare gegenüber jedem unterscheiden, nehmen wir mit etwas wahr, dass sich dies unterscheidet. Notwendigerweise mit einem Sinn (bzw. Wahrnehmungsvermögen) (*aisthêsis*); denn es ist Wahrnehmbares. [...] Er ist dem Sein (*to einai*) nach teilbar [in die spezifischen Vermögen], dem Orte und der Zahl nach aber unteilbar. (III 2, 426b 12-15, 427a 4-5)

Hier geht Aristoteles wie in De anima III 1 auf ein den Gesichts- und Geschmackssinn übergreifendes Wahrnehmungsvermögen ein. Das Weiße wird vom Süßen unterschieden nicht durch das Denken, sondern durch einen Sinn (bzw. ein Wahrnehmungsvermögen), denn beides gehört zum

Wahrnehmbaren. Dieser Sinn, der das Weiße sieht und zugleich das Süße schmeckt, lässt uns De anima III 1 zufolge wahrnehmen, dass das Weiße und das Süße Eines (d. h. *ein* Zucker) sind, während er uns De anima III 2 zufolge zugleich darüber informiert, dass sich das Weiße und das Süße unterscheiden, sofern sie jeweils wahrgenommen werden.

Aristoteles' Charakterisierung dieses Sinnes, „dem Sein (*to einai*) nach teilbar, dem Orte und der Zahl nach aber unteilbar“ (III 2, 427a 4-5) zu sein, scheint mit seiner Erklärung des „gemeinsamen Sinnes“ in III 1 im Einklang zu stehen, dass die Sinne wahrnehmen, „sofern sie je *einer* sind“ (III 1, 425a 30-31 – hervorgehoben vom Verfasser). Insofern gehört m. E. das Vermögen der Unterscheidung zwischen dem Weißen und dem Süßen zum Problemkreis des „sensus communis“, selbst wenn Aristoteles es nicht so bezeichnet.⁸

1.3 Die Wahrnehmung des Wahrnehmens

In De anima III 2 heißt es ferner: „Wir nehmen wahr, dass wir sehen und hören“ (III 2, 425b 12). Diese Wahrnehmung bezieht sich nicht auf die durch die fünf Sinne wahrnehmbare gegenständliche Welt, sondern das Wahrnehmen selbst. Eine solche Wahrnehmung wäre als Wahrnehmung höherer Ordnung zu bezeichnen.

Welchem Vermögen ist nun diese Wahrnehmung höherer Ordnung zuzuschreiben? Aristoteles fährt fort:

Da wir wahrnehmen, dass wir sehen und hören, müssen wir entweder mit dem Gesichtssinn wahrnehmen, dass er sieht, oder mit einem anderen. [...] Wenn die Wahrnehmung vom Sehen eine andere wäre, so würde dies entweder ins Unendliche gehen, oder eine [in der Reihe der Wahrnehmungen] würde sich auf sich selbst richten. Daher kann man dies [sogleich] bei der ersten Wahrnehmung [d. i. dem Gesichtssinn] ansetzen. (III 2, 425b 12-13, 15-17)

Das Sehen wird, so Aristoteles, durch den Gesichtssinn selbst wahrgenommen genauso wie das Hören durch den Gehörsinn. Begründet wird dies folgendermaßen: Von einer Wahrnehmung des Wahrnehmens muss wiederum eine Wahrnehmung möglich sein. Wenn aber die Wahrnehmung des Wahrnehmens mit einem anderen Sinn als dem ersten wahrgenommen würde, so würde man in infiniten Regress geraten. Man muss also davon ausgehen, dass sich irgendeine Wahrnehmung in der Reihe auf sich selbst richten kann. Dann wäre dem ersten Sinn selbst die Wahrnehmung des Wahrnehmens zuzuschreiben.

In De somno 2 schreibt Aristoteles jedoch:

Nun müssen wir in Beziehung auf jeden Sinn einerseits etwas Eigentümliches, andererseits etwas Gemeinsames unterscheiden; eigentümlich ist z. B. das Sehen beim Gesichtssinn, das Hören

⁸ In De sensu 7 behandelt Aristoteles ebenfalls die gleichzeitige Wahrnehmung „des Weißen“ und „des Süßen“ (De sensu 7, 449a 11-12), wobei er diese Wahrnehmung der Seele zuschreibt: „Die Seele nimmt wahr mit [der Zahl nach] einem und demselben, jedoch nicht mit der Definition (*logos*) nach einem und demselben“ (De sensu 7, 449a 19-20).

beim Gehörsinn, und so in gleicher Weise bei den übrigen Sinnen; es gibt aber daneben auch ein gemeinsames Vermögen (*tis koinê dynamis*), welches alle Sinne begleitet, womit wir auch das wahrnehmen, dass wir hören und sehen, denn dass man sieht, das sieht man doch nicht vermittels des Gesichtssinnes. Dass ferner das Süße vom Weißen verschieden ist, unterscheidet man doch – und kann man unterscheiden – weder durch den Geschmackssinn noch durch den Gesichtssinn noch durch beide zusammen, sondern durch einen allen Sinnen gemeinsamen Teil (*ti koinon morion*). Denn ein solcher Sinn ist einer, und das herrschende Wahrnehmungsorgan (*to kyrion aisthêtêrion*) ist eins, obwohl es in Hinsicht auf einen besonderen Sinn für jegliche Gattung, wie z. B. für Geräusch und Farbe, dem Sein (*to einai*) nach verschieden ist. Dieses Wahrnehmungsorgan verbindet sich ganz besonders mit dem Tastsinn; denn dieser Sinn ist von den übrigen Sinnen getrennt, während die letzteren vom Tastsinn nicht getrennt sein können. (De somno 2, 455a 12-24)

Hier ordnet Aristoteles die Wahrnehmung des Wahrnehmens keinem einzelnen Sinn, sondern „einem gemeinsamen Vermögen“ zu, das mit Recht als „sensus communis“ zu bezeichnen wäre. Jedoch scheint diese Stelle in De somno 2 im klaren Widerspruch zu der oben untersuchten Stelle in De anima III 2 (425b 17) zu stehen, in der Aristoteles behauptet, dass man die Wahrnehmung des Sehens dem Gesichtssinn zuschreiben muss.⁹ Zudem scheint die These, dass diesem „gemeinsamen Vermögen“ ein „herrschendes Wahrnehmungsorgan“ zugrunde liegt, mit der oben erläuterten These in De anima III 1 nicht vereinbar zu sein: „Es kann kein eigenes Wahrnehmungsorgan (*aisthêtêrion ti idion*) für die gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte geben“ (De anima III 1, 425a 14-16).

Daraus sollte man jedoch nicht folgern, dass sich die Ausführungen in De somno 7 und De anima III 1 völlig widersprechen.¹⁰ Bedenkt man, dass Aristoteles in De somno 2 in Bezug auf jeden Sinn „etwas Eigentümliches“ und „etwas Gemeinsames“ unterscheidet, kann man doch davon ausgehen, dass die Wahrnehmung des Sehens nicht durch das dem Gesichtssinn Eigentümliche ermöglicht wird, sondern durch das, was der Gesichtssinn mit anderen Sinnen gemeinsam hat. Mit anderen Worten, das „gemeinsame Vermögen“, welches „etwas Gemeinsames“ ermöglicht, operiert nicht für sich allein, sondern immer nur in Begleitung jedes einzelnen Sinnes. Ferner behauptet Aristoteles: „Wenn dieses erste [d. h. herrschende Wahrnehmungsorgan] unvernünftig geworden ist, so muss notwendig auch bei den einzelnen Sinnen ein Unvermögen der Wahrnehmung eintreten“ (De somno 2, 455b 11-12), woraus zu schließen ist, dass das gemeinsame Vermögen als die Bedingung der Möglichkeit für die Wirkungen der einzelnen Sinne immer aktiv ist, wenn diese operieren.

Noch wichtiger ist, dass in De anima das Thema der „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ und dasjenige der „verschiedene Sinne übergreifenden Wahrnehmung“ zwar in demselben Kapitel, aber jeweils in unterschiedlichen Kontexten behandelt werden, während in der oben zitierten Stelle in De somno 2 das Thema der „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ im Rahmen der „verschiedene Sinne übergreifenden Wahrnehmung“ erwähnt wird (wobei Aristoteles das Weiße und das Süße sowohl in

⁹ Siehe hierzu Daniel Heller-Roazen, *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*, New York 2007, S. 44.

¹⁰ Siehe hierzu Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987, S. 337-351.

De anima III 2 als auch in De somno 7 gleichermaßen als Beispiel anführt).¹¹ In De somno machen die beiden Themen *ein* Problem aus, weil Aristoteles hier in Bezug auf die einzelnen Sinne „etwas Gemeinsames“ thematisiert. Daraus lässt sich schließen, dass sich der aristotelische „sensus communis“ auch auf das Thema der „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ erstreckt.

Dabei ist ferner zu beachten, dass Aristoteles am Ende des Zitats aus De somno 7 den „Tastsinn“ erwähnt.¹² Zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen ist, so Aristoteles, immer ein „Medium (*to metaxy*)“ unentbehrlich, damit das Wahrnehmungsvermögen aktiv werden kann: beim Gesichtssinn etwas Durchsichtiges (wie Luft, Wasser oder Kristalle), beim Gehör- sowie Geruchssinn Luft oder Wasser (De anima II 7, 419a 20). Auf den ersten Blick scheint der Tastsinn kein Medium zu benötigen. „Wir nehmen“ jedoch „alles durch das Medium wahr, es bleibt uns aber bei diesen (sc. tastbaren Gegenständen) unbemerkt (*lanthanein*)“ (II 11, 423b 7-8). Was stellt dann beim Tastsinn das Medium dar? Für Aristoteles ist es unser „Körper (*sōma*)“ bzw. unser „Fleisch (*sarx*)“ (II 11, 423a 14-15). Das heißt, genauso wie wir durch Luft etwas sehen, tasten wir durch unseren Körper etwas. Der Tastsinn, der allen Tieren gemeinsam ist, wird in der Hierarchie der fünf Sinne zwar ganz unten eingeordnet, aber das bedeutet andererseits, dass der in den ganzen Körper eindringende Tastsinn die Grundlage für alle Sinne bildet.¹³ Der „sensus communis“ ist nicht der Tastsinn selbst, dringt aber wie der Tastsinn in den ganzen Körper ein und ist nicht in einzelnen Wahrnehmungsvermögen verankert. Auf diese Weise regelt m. E. der „sensus communis“ unser gesamtes Wahrnehmungsvermögen.

1.4 Die Wahrnehmung der eigenen Existenz

Die von 1.1 bis 1.3 behandelten Aspekte gehören zum „sensus communis“ im psychologischen Sinne. Das Thema der „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ wird nun in Ethica Nicomachea (im Folgenden EN) vertieft, ohne dass der Begriff „sensus communis“ verwendet wird. Im Folgenden möchte ich auf Grund der Argumentation in EN IX 9 den Problemkreis des „sensus communis“ rekonstruieren.

Dort heißt es:

Wer sieht, nimmt sein Sehen, wer hört, sein Hören, wer geht, sein Gehen wahr (*aisthanesthai*), und bei den anderen Funktionen gibt es ebenso etwas, was unsere Tätigkeit (*energein*) wahrnimmt (*ti to aisthanomenon*), so dass, wenn wir wahrnehmen, wir unser Wahrnehmen und, wenn wir denken, unser Denken wahrnehmen. Und unsere Wahrnehmung von unserem Wahrnehmen und Denken heißt unsere Wahrnehmung von unserem Existieren, denn Existenz (*to einai*) hieß eben Wahrnehmen oder Denken. Unsere Wahrnehmung von unserem Leben ist aber etwas an und für

¹¹ Siehe hierzu Welsch, op. cit., S. 340, 327-332.

¹² Auch in De anima III 12 gibt es eine fast identische Aussage: „Ohne den Tastsinn ist keiner der anderen Sinne vorhanden, während der Tastsinn ohne die anderen Sinne vorkommt“ (De anima II 3, 415a 3-5).

¹³ Siehe ferner: „Da das Lebewesen ein beseelter Körper ist, jeder Körper aber tastbar ist und das Tastbare das durch den Tastsinn Wahrnehmbare ist, muss auch der Körper des Lebewesens tastfähig sein“ (De anima III 12, 434b 11-14).

sich Erfreuliches; denn Leben (*zōē*) ist seiner Natur nach ein Gut, und die Wahrnehmung davon, dass einem das Gute innewohnt, ist schon lustvoll. (EN IX 9, 1170a 29-b 3)

Im Zusammenhang mit der Frage, ob ein glücklicher Mensch einen Freund braucht, schweift Aristoteles ab und geht auf die bereits in De anima III 2 diskutierte „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ ein. Dabei erweitert Aristoteles aber seine Argumentation von der „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ auf die „Wahrnehmung des Denkens“, um dann beide unter die „Wahrnehmung der Tätigkeit (*energein*)“ zu subsumieren (cf. EN IX 9, 1170a 17-18). Da das Wahrnehmen und das Denken zusammen das menschliche „Leben“ bzw. „Existieren“ ausmachen (IX 9, 1170a 19), bedeutet die „Wahrnehmung der Tätigkeit“ nichts anderes als die „Wahrnehmung des Lebens“ bzw. „des Existierens“. In EN entfaltet sich also die „Wahrnehmung des Wahrnehmens“ zur „Wahrnehmung des Lebens“ bzw. „des Existierens“, die in De anima nicht einmal zur Sprache kam.¹⁴

Es stellt sich jedoch die Frage, ob man nicht vielmehr von „Denken des Denkens“ reden sollte statt von „Wahrnehmung des Denkens“. So sieht es zum Beispiel Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu EN,¹⁵ vielleicht inspiriert durch Aristoteles' Charakterisierung des göttlichen Denkens als „Denken des Denkens (*hē noēsis noēseōs*)“ in Met. XII 9 (1074b 34). Doch m. E. redet Aristoteles nicht von „Denken des Denkens“, sondern von „Wahrnehmung des Denkens“, weil man seiner Existenz nicht intellektuell, sondern nur *aisthetisch* gewahr werden kann: „Unsere Wahrnehmung von unserem Leben ist etwas an und für sich Lustvolles. [...] Unsere Existenz g[i]lt uns als Gegenstand der Wahl wegen unserer Wahrnehmung von unserem guten Existieren, und diese Wahrnehmung [ist] lustvoll an sich“ (EN IX 9, 1170b 1, 8-10). Das heißt, „unsere Wahrnehmung von unserem Existieren“ ist von der Lust untrennbar (IX 9, 1170a 33), und unserer eigenen Tätigkeit (bzw. unseres eigenen Lebens) werden wir durch die sie begleitende Lust, also durch Tätigkeitswahrnehmung (bzw. Lebenswahrnehmung), *aisthetisch* bewusst.

Dabei ist diese Lust mehr als eine Begleiterin: „Eine Tätigkeit wird durch die ihr eigene Lust sorgfältiger, stetiger (*chroniōteron*) und besser gemacht“ (EN X 5, 1175b 13-15, cf. 1175a 30-31). Aristoteles denkt dabei konkret an das Beispiel eines Flötenspielers, der durch Lust am Flötenspielen ein besserer Flötenspieler werden kann, wobei es eigentlich um das Motiv zur dauernden Fortsetzung der Tätigkeit geht. Aristoteles zufolge haftet einerseits „allem menschlichen Wesen das Unvermögen an, dauernd aktiv (*synechōs*) zu sein“, und die Lust macht da keine Ausnahme (X 4, 1175a 3-6, cf. De somno 1, 454a 23-29), andererseits wird „die Tätigkeit durch die zugehörige Lust intensiviert (*synauxein*)“ (X 5, 1175a 30, cf. 1175a 36, X 7, 1177b 21). Auch wenn sich die Intensität der „Tätigkeit“ des Menschen also zwangsläufig abschwächt, fördert die „Lust“ daran doch ihre Fortsetzung. Damit wird die mit der Tätigkeitswahrnehmung eng verbundene Lust als „Wahrnehmung der Tätigkeit“ als das gerechtfertigt, was die Aufrechterhaltung der Tätigkeit (soweit dies dem

¹⁴ Thomas fasst Aristoteles' Theorie so zusammen: „Aufgrund des *sensus communis* nehmen wir wahr, dass wir leben (*percipimus nos vivere*)“ (Thomas Aquinas, *Sententia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 9).

¹⁵ Thomas greift Aristoteles' Formulierung „unsere Wahrnehmung von unserem Wahrnehmen und Denken“ (1170a 29, 31-32) auf und deutet sie so: „Wir nehmen wahr, dass wir wahrnehmen, und wir denken, dass wir denken (*nos sentimus nos sentire et intelligimus nos intelligere*)“ (Thomas Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum*, librum 9, lectio 11, § 9 [§ 1908]).

Menschen gewährt wird) ermöglicht.

1.5 Die Wahrnehmung der Existenz eines Anderen

Warum aber redet Aristoteles von der Wahrnehmung der eigenen Tätigkeit bzw. Existenz im Kontext des Themas Freundschaft? Aristoteles geht es darum, zu zeigen, dass für einen edlen Mann ein Freund als „zweites Selbst“ ebenso wünschenswert ist wie die eigene Existenz:

Weil das Verhalten des hochwertigen Menschen zu sich selbst gleich dem Verhalten zu seinem Freunde ist (denn der Freund ist ein zweites Selbst), ist für jeden Menschen die Existenz des Freundes genauso sehr oder fast so sehr Gegenstand einer Wahl wie seine eigene Existenz. Die Existenz aber war zu wünschen wegen unserer Wahrnehmung von unserem guten Existieren, und diese Wahrnehmung ist lustvoll an sich. Man muss also in Hinblick auf den Freund seine Existenz mitwahrnehmen (*synaisthanesthai*), und dies kann Wirklichkeit werden durch das Mitleben (*syzên*) und die Gemeinschaft (*koinônein*) von Wort und Gedanke [mit dem Freund]. (IX 9, 1170b 5-12)

Weil der Freund ein zweites Selbst (*heteros autos*) sei (cf. „*allos autos*“, IX 4, 1166a 32), schreibt Aristoteles das, was für die eigene Existenz gilt, auch dem Freund zu und behauptet, dass die Existenz bzw. das Leben eines Freundes ebenso zu wünschen ist wie die eigene Existenz bzw. das eigene Leben und dass die Wahrnehmung des Ersteren genauso lustvoll ist wie die des Letzteren. In diesem Kontext führt Aristoteles den Begriff „mitwahrnehmen“ ein. Er kommt im Werk des Aristoteles insgesamt nur fünfmal vor, so dass sich der Wortsinn schwer bestimmen lässt.¹⁶ Gemäß dem obigen Zitat sowie einer Stelle aus *Ethica Eudemia* (im Folgenden EE) VII 12, wo es heißt: „das Mitleben mit vielen und zugleich das Mitwahrnehmen (*pollois syzên hama kai synaisthanesthai*)“ (EE VII 12, 1245b 22), bedeutet das Wort offenbar „zusammen mit anderen wahrnehmen“.¹⁷

Wie groß ist nun die Gruppe derer, mit denen man mitleben und mitwahrnehmen kann? Dazu äußert sich Aristoteles wie folgt:

Wenn das Mitleben mit vielen und zugleich das Mitwahrnehmen möglich ist, wäre es zu wünschen, möglichst viele Freunde zu haben, was jedoch sehr schwierig ist. Die Tätigkeit der Mitwahrnehmung (*hê energeia tês synaithêseôs*) muss zwischen den Wenigen erfolgen. (EE VII 12, 1245b 21-24)¹⁸

Aristoteles verneint eine prinzipielle Größenbeschränkung, räumt aber ein, dass wegen mangelnder

¹⁶ Zu „*synaisthanesthai*“ ausführlich: Dorothea Frede, *sensus communis* und Synästhesie bei Thomas von Aquin, in: *Synästhesie*, hrsg. von Hans Adler, Würzburg 2002, S. 149-166. Bei Aristoteles hat das Wort die später bei „*conscientia*“ zu erkennende Bedeutung „reflexiv bewusst werden“ nicht. Fundstellen: *synaisthêsis*: EE VII 12, 1245b 24, *synaisthanesthai*: EN IX 9, 1170b 4-5, b 10; HA 534b 18; EE VII 12, 1244b 25; 1245b 22.

¹⁷ Eine weitere Stelle in EN IX 9 (1170b 4-5) bedarf näherer Überprüfung.

¹⁸ Eine ähnliche Stelle gibt es auch in EN IX 10.

Praktikabilität die Anzahl von Freunden auf eine bestimmte Zahl beschränkt werden muss. Hier spiegelt sich ein Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit wider.

Wie gesehen wird die Wahrnehmung des Wahrnehmens in *De anima* III 2 zwar nicht als ein eigentümlicher Teil des „sensus communis“, aber doch im Zusammenhang damit behandelt, während sie sich in *EN IX 9* mit der Wahrnehmung der Tätigkeit, des Lebens bzw. des Existierens verbindet, um sich schließlich an die „Wahrnehmung der Existenz eines Anderen“ anzuschließen. Insofern bereitet Aristoteles, von dem die erste, *intrasubjektive* Traditionslinie der Theorie des „sensus communis“ ausgeht, auch die zweite, *intersubjektive* vor – wenn auch nur implizit.¹⁹

2 Der „sensus communis“ und das „ästhetische Bewusstsein“ bei Kant

Kants Lehre vom „sensus communis“ in der „Kritik der Urteilskraft“ (im Folgenden KU) gehört im Prinzip zur zweiten Traditionslinie, distanziert sich jedoch von der sogenannten schottischen Common-Sense-Philosophie (Kant, IV, 258), wobei er im Deutschen den Ausdruck des gemeinen bzw. gesunden Menschenverstandes für „common sense“ verwendet (VIII, 169).²⁰ Kants KU von 1790 geht es einerseits darum, aus dem Substantiv *sensus* in „sensus communis“ die Implikation des Menschenverstandes zu tilgen und damit den ursprünglichen Wortsinn des *sensus* (Wahrnehmung bzw. Sinn) wiederherzustellen und andererseits das Adjektiv *communis* von der Bedeutung *vulgaris* (vulgär, gewöhnlich)²¹ zu befreien und ihm stattdessen die Bedeutung „gemeinschaftlich“ zu geben (V, 293, 295 Anm.). Im Folgenden möchte ich Kants Argumentation theoretisch rekonstruieren, um aufzuzeigen, wie sie mit dem Problemkreis des „sensus communis“ bei Aristoteles zusammenhängt.

2.1 Empfindung und Lust

Zunächst sollen die Grundbegriffe Empfindung und Lust geklärt werden.

Im § 3 der KU richtet Kant seine Aufmerksamkeit auf die Zweideutigkeit des Wortes „Empfindung“.

Erstens wird es wie bei der Empfindung für die „grüne Farbe der Wiesen“ im Sinne von Sinnesdaten verwendet (V, 206). Es bedeutet „das Reale der Wahrnehmung“ bzw. die „Sinnesempfindung“ (V, 291). Sie ist subjektiv und privat, so dass wir nicht „sicher sein“ können, ob man „gerade die nämliche Empfindung“ von etwas „habe, die wir davon haben“ (V, 291). Als Wahrnehmung eines Gegenstandes macht sie jedoch einen Bestandteil der objektiven Erkenntnis desselben aus, solange sie durch den Verstand (bzw. die Verstandesbegriffe) auf ihn bezogen wird. In diesem Zusammenhang wird die Empfindung als „*objectiv*“ bezeichnet (V, 206).

Zweitens wird aber auch das „Gefühl der Lust oder Unlust“ Empfindung genannt. In diesem Fall

¹⁹ Reeve sieht in den Ausführungen in *EN IX 9* einen Zusammenhang mit der Theorie des „sensus communis“. Siehe Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve, Indianapolis 2014, S. 337 (Anm. 774).

²⁰ In dieser Terminologie folgt Kant Moses Mendelssohn, der aktiv an der Einführung der schottischen Schule beteiligt war (Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, III/1, 136, III/2, 33 usw.).

²¹ In Meiers *Vernunftlehre*, die Kant als Lehrbuch benutzte, wird das lateinische Wort *vulgaris* wie das deutsche „gemein“ verwendet (§§ 18, 181, 250, 415, in: Kant, XVI, 94, 461, 534, 777).

wird die Vorstellung „lediglich auf das Subjekt bezogen und dient zu gar keinem Erkenntnis“. Die Empfindung im Sinne des Gefühls wird auch „subjektive[] Empfindung“ genannt (V, 206).

Um die von einer solchen Zweideutigkeit verursachten Missverständnisse zu vermeiden, schlägt Kant vor, „das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann“, „mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls [zu] benennen“ und hiermit die „Empfindung“ und das „Gefühl“ terminologisch zu unterscheiden (V, 206). Jedoch verwendet Kant, wie im Folgenden gezeigt wird, das Wort „Empfindung“ oft im Sinne des „Gefühls der Lust oder Unlust“.

Im ersten Teil der KU thematisiert Kant die „Empfindung“ im zweiten Sinne, also als Gefühl der Lust am Schönen. Um die Lust am Schönen zu spezifizieren, stellt Kant sie der Lust am Angenehmen und der am Guten gegenüber. Diese drei Arten von Lust sind wie folgt zu unterscheiden:

Angenehm ist „das, was *den Sinnen in der Empfindung* gefällt“ (V, 205). Hier ist die „Empfindung“ im ersten Sinne gemeint. Das Angenehme ist von den durch das Objekt gegebenen Sinnesdaten unmittelbar abhängig, die aber von privater Natur sind, weshalb auch das Gefühl der Lust am Angenehmen ein „Privatgefühl“ ist (V, 212). Daraus folgt, dass das Urteil „X ist angenehm“ keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Es gilt jeweils nur für den, der es gefällt hat (V, 212). Man kann, so Kant, „die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn in das Gemüt kommt und wir dabei also passiv sind, die Lust des Genusses nennen“ (V, 292).

Das „Gute“ hingegen wird als „das, was vermittelt der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt“, bestimmt. Um zu beurteilen, ob ein Gegenstand gut ist, muss man „wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle“, also „einen Begriff von demselben haben“ (V, 207). Infolgedessen ist das Urteil „X ist gut“ keineswegs privat und macht „auf Gültigkeit für jedermann Anspruch“ (V, 213). Bei der Lust am Guten handelt es sich ferner um „die [Lust] aus dem intellektuellen [Grunde] des vorgestellten Guten“ (V, 222), die nicht rein passiv ist, weil sie mit der Aktivität der autonomen Vernunft verbunden ist.

Verglichen mit diesen beiden hat die Lust am „Schönen“, um das Fazit vorwegzunehmen, erstens insofern mit der Lust am „Angenehmen“ etwas gemeinsam, als sie keinen Begriff des Gegenstandes vorsetzt, wobei sie freilich keinesfalls völlig „passiv“, sondern mit Aktivität verbunden ist. Zweitens ist sie aufgrund ihrer „Allgemeingültigkeit“ mit der Lust am „Guten“ vergleichbar, obwohl von einer intellektuellen Lust keine Rede sein kann, da sie „ohne Begriff“ des Gegenstandes entsteht. Im nächsten Abschnitt soll zunächst betrachtet werden, wie die Lust am Schönen mit Aktivität verbunden ist.

2.2 Die Lust als Empfindung des Spiels

Bei der Erläuterung der Lust am Schönen bezieht Kant sie nicht auf die Empfindung im ersten Sinn, wie bei der Lust am Angenehmen, sondern auf das „freie[] Spiel der Erkenntniskräfte“ (V, 238), also der „Einbildungskraft (als Vermögen[s] der Anschauungen)“ und des „Verstand[es] (als Vermögen[s] der Begriffe)“ (V, 190).

Wie kann aber aktives Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes zum Gefühl der Lust führen? Dazu äußert sich Kant eingehend im § 9, wo er das Geschmacksurteil im Zusammenhang mit

dem Erkenntnisurteil im Allgemeinen wie folgt charakterisiert:

Ein objektives Verhältnis [der Erkenntnisvermögen bei der objektiven Erkenntnis] kann zwar [in Bezug auf das Objekt] nur gedacht, aber, sofern es seinen Bedingungen nach subjektiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüt empfunden werden; und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt), ist auch kein anderes Bewusstsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. (V, 219)

Kant betrachtet vorerst das in der „Kritik der reinen Vernunft“ (im Folgenden KrV) bereits ergründete Erkenntnisurteil erneut. Kant zufolge wird im Falle des Erkenntnisurteils das Verhältnis zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand durch die „Apperzeption“ in der Form „Ich denke“ möglich (KrV, B 131), und der Gegenstand wird durch die Verstandesbegriffe „objektiv“ bestimmt. Jedoch stellt das Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes eine subjektive Bedingung für die objektive Erkenntnis dar, wobei das Verhältnis der beiden Gemütskräfte zugleich „in der Wirkung auf das Gemüt empfunden“ werden kann, wobei das Verbum „empfinden“ im zweiten, subjektiven Sinne gemeint ist. Die Tätigkeit der beiden Erkenntnisvermögen wird einerseits insofern durch den Verstand „gedacht“, als sie durch die Apperzeption mit dem Objekt verbunden wird, und andererseits insoweit im subjektiven Gemüt durch den inneren Sinn „empfunden“, als sie sich als eine subjektive Bedingung für die Erkenntnis auf das subjektive Gemüt bezieht. Mit dem das Objekt fokussierenden Erkenntnisurteil geht daher stets (jedoch nur im Hintergrund) subjektives Gefühl sozusagen als seine Kehrseite einher.²² Dann müsste dies auch für das Geschmacksurteil gelten, oder besser: Insbesondere für das Geschmacksurteil gilt dies im doppelten Sinne. Erstens beleben sich beim Geschmacksurteil, wo die Wirkung der Einbildungskraft nicht durch die Verstandesbegriffe bestimmt wird, die beiden Erkenntnisvermögen gegenseitig, wodurch das Spiel der beiden sich intensiviert und „erh[ä]lt[.]“ (V, 222), während beim Erkenntnisurteil die Verstandesbegriffe die Wirkung der Einbildungskraft bestimmen. Zweitens tritt beim Geschmacksurteil, wo das Objekt außerhalb des Fokus des Bewusstseins liegt, ein intensiviertes Spiel der Erkenntnisvermögen in den Vordergrund, während die Tätigkeit der Erkenntnisvermögen beim Erkenntnisurteil im Hintergrund des Bewusstseins bleibt.

So schreibt Kant, dass „wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte unter einander im Geschmacksurteile“ „ästhetisch durch den bloßen inneren Sinn und Empfindung“ „bewusst werden“ (V, 218). Sich des Spiels der Erkenntniskräfte *ästhetisch* bewusst zu werden heißt, wie aus der bisherigen Betrachtung ersichtlich, dass der Mensch das Spiel seiner eigenen Erkenntnisvermögen in dessen Wirkung auf das Gemüt als dem Gefühl empfindet. Dieses ästhetische Bewusstsein begleitet nicht nur das Geschmacksurteil, sondern als eine subjektive Bedingung der Erkenntnis überhaupt implizit alle Erkenntnistätigkeiten (im weiteren Sinne), wobei beim Geschmacksurteil die Erkenntnistätigkeit an sich belebt und intensiviert wird und die Wirkung dieser Tätigkeit auf das Gemüt in den Vordergrund tritt, so dass man sich dieser Wirkung als Gefühls

²² Siehe hierzu noch ausführlicher § 21 der KU (V, 238).

der Lust durch den inneren Sinn explizit bewusst wird. Dieses ästhetische Bewusstsein besteht – so heißt es im § 1 der KU – darin, dass „das Subjekt [...] sich selbst fühlt“ (V, 204).

Im § 1 behauptet Kant ferner, dass im Geschmacksurteil „die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen“ wird und dass sich „das Gemüt im Gefühl seines Zustandes“ des „ganze[n] Vermögen[s] der Vorstellungen“ „bewusst wird“ (V, 204). Das Leben, dessen man sich beim Geschmacksurteil im Gefühl bewusst wird, besteht aber in nichts anderem als im aktiven Spiel der Erkenntniskräfte des Gemütes. Beim Geschmacksurteil, in dem das Spiel der Erkenntniskräfte belebt und verstärkt wird und seine Wirkung auf das Gemüt in den Vordergrund gerückt wird, wird man sich also erneut seines „Leben[s]“ bzw. „seiner Existenz“ (V, 278) „ästhetisch“ „bewusst“ (V, 218).²³ In der KU thematisiert Kant demnach eine fundamentale Dimension des menschlichen Daseins, die in der durch die Apperzeption in der Form „Ich denke“ geleiteten objektiven Erkenntnis niemals explizit wird, im ästhetischen Bewusstsein in der Form „Ich fühle mich“.

Erinnern wir uns nun daran, dass Aristoteles in EN IX 9 und X 4 wie folgt argumentiert: Wir „nehmen wahr“, dass wir selbst „tätig“ sind, und diese „Wahrnehmung der Tätigkeit“ – mit anderen Worten, „Wahrnehmung des Lebens“ bzw. „Wahrnehmung des Existierens“ – ist „lustvoll an sich“, wobei diese Lust dazu beiträgt, die Tätigkeit zu erhalten. Diese Argumentation von Aristoteles, die den Problemkreis des „sensus communis“ im weiteren Sinne bildet, scheint m. E. in der ästhetischen Theorie Kants wider. Vor allem kann man Kants Formulierung „ästhetisch bewusst werden“ im aristotelischen Kontext der Wahrnehmung (*aisthanesthai*) höherer Ordnung verstehen.

2.2 Die allgemeine Mitteilbarkeit der Empfindung und ihre Bedingung

Das Angenehme ist, wie bereits erläutert, von der durch das Objekt gegebenen Sinnesempfindung abhängig, und das Urteil über das Angenehme besitzt daher nur „Privatgültigkeit“ (V, 217). Im Gegensatz dazu ist, so Kant, die Lust am Schönen allgemeingültig. Wie kann sie aber als „subjektive Empfindung“ allgemein mitteilbar sein? Dazu schreibt Kant:

Dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muss sich allgemein mitteilen lassen: weil Erkenntnis als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammen stimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt“ (V, 217).

Kants Argument beruht auf dem folgenden Syllogismus: Allgemein mitteilbar sind nur die Erkenntnis und die Vorstellung, soweit sie zur Erkenntnis gehört. Nun beruht das Geschmacksurteil auf einem freien Spiel der Erkenntnisvermögen. Also ist das Geschmacksurteil sowie das Gefühl der Lust am Schönen allgemein mitteilbar.²⁴

²³ Siehe hierzu vor allem Piero Giordanetti, *Kant und die Musik*, Würzburg 2005, S. 181-184.

²⁴ Daraus, dass Kant das Geschmacksurteil per Analogie zum Erkenntnisurteil charakterisiert, folgt m. E. nicht, dass es ihm misslingt, die Besonderheit des Geschmacksurteils zu fassen, wie z. B. Mörchen behauptete (vgl. Hermann Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Halle 1930). Denn das Geschmacksurteil wird dadurch

Diese Erklärung des Geschmacksurteils veranlasst Kant, den Geschmack auf den Gemeinsinn zu beziehen:

[N]ur unter der Voraussetzung, dass es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußern Sinn, sondern die Wirkung [d. h. das Gefühl der Lust]²⁵ aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden. (V, 238)

Das Wort Sinn bezeichnet bei Kant prinzipiell das Sinnesorgan. Unter Gemeinsinn versteht Kant jedoch nicht das Sinnesorgan, sondern das „Gefühl der Lust“ als eine „Wirkung“ des „freien Spiel[s] unserer Erkenntniskräfte“ „auf das Gemüt“ (V, 295), mit anderen Worten die „Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer *Freiheit* und des Verstandes mit seiner *Gesetz-mäßigkeit*“ (V, 287). In der KU wird der Gemeinsinn also als eine allgemein mitteilbare Empfindung bzw. ein ebensolches Gefühl der Lust bestimmt.

Doch es ist die Frage, ob es beim auf dem Gemeinsinn beruhenden Urteil unter den Menschen in der Tat eine Übereinstimmung gibt, ob also das Geschmacksurteil wirklich „gemein“ (allgemeingültig) ist. Im § 8 beantwortet Kant diese Frage wie folgt: Beim Urteil über das Angenehme findet sich zwar „wirklich öfter eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit“, man kommt aber niemals dazu, „diese Einstimmung anderen [...] anzuspüren“. Im Gegensatz dazu findet man es beim Urteil über das Schöne „möglich“, „diese Einstimmung allgemein [zu] fordern“, obwohl „die Erfahrung lehrt“, dass der „Anspruch[] auf die allgemeine Gültigkeit seines Urteils (über das Schöne) für jedermann abgewiesen wird“ (V, 214).

Seine Argumentation beruht auf dem Gegensatz zwischen De-facto- und De-jure-Gültigkeit. Beim Urteil über das Angenehme kann de facto eine ziemlich breite Übereinstimmung festgestellt werden, aber niemand hat einen De-jure-Anspruch, die Allgemeingültigkeit seines Urteils über das Angenehme zu fordern, da der Bestimmungsgrund des Urteils lediglich die private Sinnesempfindung ist. Im Gegensatz dazu ist das Urteil über das Schöne de facto vielfältig, und es kommt zu keiner Übereinstimmung unter den Menschen, jedoch hat man einen De-jure-Anspruch, die Allgemeingültigkeit seines Urteils zu fordern, sofern der Bestimmungsgrund des Urteils im allgemeingültigen Spiel der Erkenntnisvermögen zu finden ist.

Dass es bei der KU um den De-jure-Gemeinsinn geht, lässt sich aus der folgenden Stelle im § 40 deutlich ersehen:

Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes

vom Erkenntnisurteil unterschieden, dass ihm die „Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) zu unbestimmter, aber doch vermittelt des Anlasses der gegebenen Vorstellung einhelliger Tätigkeit“ zugrunde liegt (V, 219).

²⁵ Zur Bedeutung des Wortes „Wirkung“ schreibt Kant im § 40, dass er beim Ausdruck Gemeinsinn „das Wort Sinn von einer Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt brauchen will“ und so „unter Sinn das Gefühl der Lust“ versteht (V, 295).

ändern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachtheiligen Einfluss haben würde. (V, 293)

Ich sehe davon ab, dass Kant hier den „sensus communis“ nicht als Gefühl der Lust wie im § 20, sondern als Beurteilungsvermögen bestimmt.²⁶ Bemerkenswert ist, dass Kant nicht den „sensus communis“ de facto, sondern dessen Idee thematisiert. Bei dem „ändern“, dem ich mein Gefühl mitteile, handelt es sich also nicht um einen Einzelnen, dem ich in dieser empirischen Welt begegne, sondern um „jeden ändern“, auf dessen Vorstellungsart ich „in Gedanken (a priori)“ Rücksicht nehmen muss. Mit anderen Worten, die Idee des „sensus communis“ verlangt, sein eigenes Urteil „an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urteile [zu] h[alt]t[en] und sich in die Stelle jedes ändern [zu] versetz[en]“ (V, 294).

Auf den ersten Blick scheint der von Kant angesprochene „sensus communis“ wegen seiner Apriorität „allzu künstlich“ (V, 294) zu sein und von der Wirklichkeit der menschlichen Existenz abzuweichen. Jedoch handelt es sich dabei m. E. darum, dass die dem menschlichen Dasein zugrunde liegende ästhetische Dimension des „Ich fühle mich“, die bei der durch die Apperzeption in der Form „Ich denke“ geleiteten objektiven Erkenntnis im Hintergrund bleibt, keineswegs privat ist, sondern vielmehr anderen und sogar allen möglichen anderen gemein ist. In diesem Punkt stimmt Kant in der KU offenbar mit Aristoteles in EE überein, der schreibt: „Wenn das Mitleben mit vielen und zugleich das Mitwahrnehmen möglich ist, wäre es zu wünschen, möglichst viele Freunde zu haben“ (EE VII 12, 1245b 21-23), selbst wenn Aristoteles eine realistische Neigung zeigt, indem er de facto die Anzahl von Freunden beschränkt. Rekonstruiert man den Problemkreis des „sensus communis“ auf diese Weise, stimmen Aristoteles und Kant durchaus überein.

²⁶ Dieselbe Unstimmigkeit gibt es auch innerhalb des § 20. Wie bereits in der vorherigen Fußnote erwähnt, schreibt Kant gegen Ende des § 40, dass er beim Ausdruck Gemeinsinn „das Wort Sinn von einer Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt brauchen will“ und so „unter Sinn das Gefühl der Lust“ versteht (V, 295), was mit der Bestimmung im § 20 übereinstimmt. Zur Zweideutigkeit (bzw. Dreideutigkeit nach Guyer) des Begriffs „sensus communis“ bei Kant siehe Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Second Edition, Cambridge 1997, S. 248-252; zur herkömmlichen Auslegung der Kant'schen Lehre vom „sensus communis“ siehe Gundula Felten, *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*, 2004 München, S. 152-176.