

Das Unbewusste im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts aus ästhetischer Sicht

Tanehisa OTABE

Schlägt man im „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ (2. Aufl., 1904) von Rudolf Eisler (1873-1926) nach, einem der bedeutendsten Nachschlagewerke der Philosophie aus dem beginnenden 20. Jahrhundert, steht unter dem Stichwort „das Unbewusste“ Folgendes: „Unbewusste, Das. So nennt E. v. Hartmann das allem zugrunde liegende Absolute, welches hinter allem Bewusstsein liegt, ein Überbewusst-Geistiges, das Identische von Psychischem und Physischem, von Ich und Nicht-Ich“ (Eisler, II, 551). Daraus lässt sich erkennen, dass die „Philosophie des Unbewussten“ (1869) von Eduard von Hartmann (1842–1906) zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer noch maßgeblich für die allgemeine Auffassung vom „Unbewussten“ war.

Allerdings wurde dieser Begriff nicht erst von von Hartmann eingeführt. Die heutigen Forschungen stellen übereinstimmend fest, dass Ernst Platner (1744-1818) in seinen „Philosophischen Aphorismen“ (1776) zum ersten Mal den Begriff des Unbewussten einführt: „Apperzeptionen wechseln das ganze Leben hindurch mit Perzeptionen ab. – Wachen und Schlaf, Bewusstsein und Unbewusstsein“ (Platner, § 25). Hier sind mit „Apperzeptionen“ und „Perzeptionen“ jeweils die „Ideen mit Bewusstsein“ und die „Ideen ohne Bewusstsein“ gemeint (§ 18) – ein Gegensatz, der auf Leibniz (1646-1716) zurückgeht. Um genau zu sein, verwendete Platner jedoch den Ausdruck „Unbewusstsein“, nicht „das Unbewusste“. Wann dieses letztere Wort zum ersten Mal auftrat, hat man noch nicht herausgefunden. Im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) verwendet allerdings Schelling (1775-1854) diesen Ausdruck als zentralen Begriff, so dass man mit Sicherheit davon ausgehen kann, dass der Begriff des „Unbewussten“ im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts entstand. Im Folgenden soll die theoretische Entwicklung zur Entstehung dieses Begriffs entlang von drei Hauptlinien zurückverfolgt werden: erstens der empirischen Psychologie, die sich aus den „kleinen Vorstellungen“ bei Leibniz herleitet, zweitens der transzendentalen Philosophie, die aus Kants kritischer Philosophie stammt, und drittens der in der Kunsttheorie diskutierten Genielehre.¹

¹ Unter den wissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit der Begriffsgeschichte des „Unbewussten“ im 18. und 19. Jahrhundert befassen, nimmt Ernst Blochs Aufsatz „Aus der Begriffsgeschichte des (doppelsinnig) ‚Unbewussten‘“ (in: *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt am Main 1976, S. 86-131) eine Vorreiterstellung ein. Als eine immer noch referenzwürdige klassische Arbeit sei Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln 1987, genannt, und als jüngere Arbeiten seien Elke Völmicke, *Das Unbewusste im Deutschen Idealismus*, Würzburg 2005, sowie Angus Nicholls & Martin Liebscher (Hg.), *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, erwähnt. Ferner ist die Einleitung zu „*Dieses wahre innere Afrika. Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*“, hrsg. von Ludger Lütkehaus (Frankfurt am Main 1989), hervorzuheben. Hinsichtlich der Vorgeschichte des Begriffs des „Unbewussten“ bei Freud stellt bereits Günter Gödde in seinem reichhaltigen Werk *Traditionslinien des ‚Unbewussten‘. Schopenhauer – Nietzsche – Freud* (Tübingen 1999) die „drei Traditionslinien“ von Freuds „Unbewusstem“ klar dar, wobei der Verfasser zwischen dem von Leibniz, Wolff, Platner und Kant über Herbart und Fechner bis hin zu Freud reichenden kognitiven Unbewussten, dem romantischen bzw. vitalistischen Unbewussten v. a. aus der Naturphilosophie der Romantik und dem triebhaft-irrationalen Unbewussten in der Linie von Schopenhauer über Hartmann bis Nietzsche unterscheidet (S. 25-28). Übrigens sind die im Folgenden diskutierten drei Linien von den „drei Traditionslinien“ Göddes unabhängig.

1. Die Linie der empirischen Psychologie

Am Ausgangspunkt der ersten Linie steht Leibniz. Leibniz' Theorie unterscheidet sich von denen von Descartes und Locke dadurch, dass er „kleine Vorstellungen“ kennt. „Kleine Vorstellungen“ sind solche, die Leibniz in Abgrenzung zu „klaren“ als „dunkel“ bezeichnet, also Vorstellungen, deren man sich nicht bewusst wird [ne pas s'apercevoir] (VI, 605).² Insofern wird Leibniz manchmal als Urheber des Begriffs des Unbewussten angesehen.³

Der Begriff „kleine Vorstellungen“, der bei Leibniz auf seiner eigenen Metaphysik beruht, wird im durch Christian Wolff (1679-1754) gegründeten Fach „empirische Psychologie“ im Rahmen der Psychologie behandelt. Die Wolffianer teilen Leibniz folgend das Vermögen der Seele in das Erkenntnis- und das Begehungsvermögen ein und diese wiederum in das obere Vermögen, etwas deutlich zu erkennen bzw. zu begehren (nämlich Verstand und Wille), und das untere Vermögen, etwas undeutlich, also verworren oder dunkel, zu erkennen bzw. zu begehren (nämlich Sinnlichkeit und Leidenschaft), wobei die „kleinen Vorstellungen“ mit dem unteren Vermögen in Verbindung gebracht werden. Im Kapitel „psychologia empirica“ aus der „Metaphysica“ beschreibt Baumgarten (1714-62) den „Inbegriff der dunklen Vorstellungen“ in der Seele als den „Grund der Seele (fundus animae)“, wo kleine Vorstellungen angesiedelt sind (Baumgarten [1739] [1757], § 511).⁴ Seine Aussage, dass „viele, auch Philosophen, von diesem Grund der Seele bisher nichts wissen“ (Baumgarten [1750/58], § 80), zeugt davon, dass er sich der Originalität seines Konzepts bewusst ist. Die von Baumgarten gegründete Wissenschaft „Ästhetik“, die nichts anderes als „*epistémê aisthêtikê*“ ([1735], § 116) im Sinne der „unteren Erkenntnislehre“ darstellt, entspricht seinem Interesse für den „Grund der Seele“.

Die Erforschung der dunklen Vorstellungen bzw. des Grundes der Seele ist aber mit gewissen Schwierigkeiten verbunden. Denn dunkle Vorstellungen sind per definitionem etwas, dessen wir uns nicht bewusst sind, woraus sich notwendigerweise die Frage ergibt, wie denn etwas ein Gegenstand der Wissenschaft sein kann, was wir nicht bewusst wahrnehmen können. Entsprechend stellen die Anti-Wolffianer die Existenz von „dunklen Vorstellungen“ überhaupt in Frage.⁵ Darum fragt Rüdiger (1673-1731): „Woher wissen wir aber, dass wir eine ganz dunkle Gedanke [sic!] von einer Sache haben, wenn wir uns der ganz dunkel gedachten Sache nicht bewusst sind?“ (Rüdiger, 11). Die Wolffianer begegnen dieser Kritik, indem sie versuchen, sich den „dunklen Vorstellungen“ mittelbar anzunähern. Im Folgenden soll die Entwicklung der empirischen Psychologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts anhand von zwei Philosophen der späten Aufklärung zurückverfolgt werden.

Johann Georg Sulzer (1720-96),⁶ der aus Zürich stammte und in Berlin aktiv war, weist in der

² Siehe hierzu meinen Aufsatz: Der Begriff der „petites perceptions“ von Leibniz als Grundlage für die Entstehung der Ästhetik, in: JTLA 35 (2010), S. 41-53.

³ Siehe Lütkehaus, *op. cit.*, S. 19.

⁴ Siehe hierzu meinen Aufsatz: Der „Grund der Seele“. Über Entstehung und Verlauf eines ästhetischen Diskurses im 18. Jahrhundert, in: Proceedings des XXII. Deutschen Kongresses für Philosophie „Welt der Gründe“, Hamburg 2012, S. 763-774.

⁵ Siehe hierzu Kurt Joachim Grau, Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrhundert, Halle 1916, S. 218-221.

⁶ Zu Sulzer siehe Hans Adler, Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der

Schrift „Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Teile der Gelehrsamkeit“ (2. Aufl., 1759) auf die Bedeutung der „empirischen Psychologie“ hin und schreibt: „Einige dieser [dunklen] Wirkungen sind so beschaffen, dass man sie in der Tiefe der Seele nicht würde gewahr werden, wenn sie nicht durch entferntere Veränderungen, die von ihnen herrühren, Spuren ihres Daseins entdeckten“ (Sulzer [1759], § 205). Die dunklen Wirkungen regen sich in der Tiefe der Seele und liegen unter dem Schwellenwert, weshalb wir sie, so wie sie sind, nicht erkennen können. Wer aber die „Scharfsinnigkeit“ (ibid.) besitzt, dass ihm selbst kleinste wahrnehmbare Spuren dieser Wirkungen nicht entgehen, könne die Tiefe der Seele mittelbar ergründen. „Wolff hat“, so Sulzer, „die Wirkung des Verstandes beim deutlichen Denken und Urteilen fürtrefflich beschrieben“, so dass nunmehr notwendig sei, „die genaueste Aufmerksamkeit auf die dunkeln Gegenden der Seele (wenn man so reden kann) zu richten“ (§ 206), wofür es auch nützlich sei, „die Zufälle aller Arten der Tollheit in Absicht auf die Psychologie mit dem Fleiße [zu] beschr[e]iben“ (§ 207). In seiner Abhandlung „Zergliederung des Begriffs der Vernunft“ (1765) geht Sulzer sogar auf das sogenannte Fehlverhalten und die „Narrheit“ ein: „Das sind die in dem Innersten der Seele verborgenen Angelegenheiten, die uns zuweilen auf einmal, ohne alle Veranlassung und auf eine unschickliche Art, handeln oder reden und, ohne dass wir daran denken, Dinge sagen lassen, die wir schlechterdings verbergen wollten. [...] Man kann hieraus sogar den Ursprung der Narrheit begreifen“ (Sulzer [1773], I, 261). Daraus ist ersichtlich, dass die aus dem rationalistischen Geist entstandene empirische Psychologie die Erforschung eines offenbar irrationalen psychologischen Phänomens auf eine rationale Art und Weise vorantrieb.

Zu den wichtigsten Theoretikern für die Entwicklung der empirischen Psychologie gegen Ende des 18. Jahrhunderts zählt Karl Philipp Moritz (1757-93), der unter dem Einfluss Platners stand und ebenfalls in Berlin tätig war. Als Herausgeber der Zeitschrift „Gnôthi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ (1783-93) schreibt Moritz: „[...] zuweilen sind solche oft wiederholte unbedeutend scheinende Ausdrücke im Reden ein getreues Bild von der Schnelligkeit oder Langsamkeit, Beständigkeit oder Unstetigkeit, Ordnung oder Unordnung im Denken und Handeln bei solchen Personen. Aufmerksamkeit aufs Kleinscheinende ist überhaupt ein wichtiges Erfordernis des Menschenbeobachters“ (Moritz [1782], 494). Als Beispiel dafür ist Moritz' Analyse der „unpersönlichen Verben“ in der Abhandlung „Sprache in psychologischer Rücksicht“ (1783) zu erachten. Wie der Titel der Abhandlung zeigt, geht es hier darum, die Sprache als „Abdruck der menschlichen Seele“ anzusehen und im sprachlichen Ausdruck einen „Stoff“ für „psychologische Bemerkungen“ zu suchen. Welche Bedeutung haben nun die „unpersönlichen Verben“ für die psychologische Betrachtung?

Zunächst wendet Moritz sich unpersönlichen Ausdrücken wie „Es donnert“ oder „Es ist kalt“ zu, die sich auf „eine Veränderung oder Erscheinung *außer uns* in der Natur“ beziehen, und weist darauf hin, dass hier ein unpersönliches „es“ verwendet wird, weil „die nächste Ursache einer Veränderung oder Erscheinung in der Natur nicht einmal bekannt ist“, wobei das Subjekt „es“ für „das *unbekannte etwas* [...], welches vor uns in Dunkelheit gehüllt ist“, stehe (Moritz, I, 70-71).

Aufklärung, in: *DVjs* 62 (1998), und Elizabeth Décultot, Die Schattenseite der Seele. Zu Johann Georg Sulzers Theorie der dunklen Vorstellungen, in: Hans Adler und Rainer Godel (Hrsg.), *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, München 2010, S. 276-278.

Anschließend argumentiert er in Bezug auf Ausdrücke wie „Es friert mich“ und „Es freut mich“, die „Veränderungen oder Erscheinungen *in uns* selber, entweder im Körper oder in der Seele“ darstellen (I, 72), dass diese „unpersönlichen Verben“ die „unwillkürlichen Veränderungen in der Seele“, also etwas, „wovon wir uns nur dunkle Begriffe machen können“, wiedergeben und wir durch das unpersönliche „es“ „dasjenige anzudeuten suchen, was außer der Sphäre unsrer Begriffe liegt, und wofür die Sprache keinen Namen hat“ (I, 78).

Diese Eigenschaft der unpersönlichen Verben tritt am deutlichsten zutage, wenn sie sich auf unseren Gedanken beziehen: „[Wir] wollen [...] die Ausdrücke *ich denke* und *es dünkt mich* nebeneinander stellen. *Dünken* ist etwas, das sich in uns selber und aus dem vorhergehenden Zustande unsrer Seele entwickelt. Es bezeichnet eine dunkle Erinnerung, oder ein dunkles unwillkürliches Urteil, dessen wir uns selber noch nicht recht bewusst sind [...]. Wir fällen hier nicht eigentlich das Urteil, sondern es ist beinahe, als ob es sich selber fällte, und wir uns leidend dabei verhielten. Wenn ich sage, *ich denke*, so ist es, als ob mein Gedanke von mir selber oder von meiner Willenskraft bestimmt wird, sage ich aber, *mich dünkt*, so ist es, als ob ich von meinem Gedanken bestimmt werde“ (Moritz, I, 78). Das heißt, während wir beim „Ich denke“ als ein denkendes Subjekt durch unseren Willen unseren Gedanken bestimmen, können wir beim „Es dünkt mich“ unseren Gedanken durch unseren Willen nicht steuern, vielmehr hören wir auf, ein Subjekt des Denkens zu sein, und lassen in uns den Gedanken sich von selbst entwickeln. Im „Es dünkt mich“ erkennt Moritz somit eine Form des Denkens, die dem „Ich denke“ entgeht bzw. nicht aufs „Ich denke“ reduziert werden kann.

Hier erinnere man sich an folgende Stelle aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte“ (Kant, KrV, B 131 f.). So stellt Kants kritische Philosophie die „Apperzeption“ in der Form des „Ich denke“ in den Mittelpunkt. Moritz hingegen achtet auf einen scheinbar trivialen Unterschied zwischen den Ausdrücken „Ich denke“ und „Es dünkt mich“ und versucht, damit auf die „dunklen Vorstellungen“ hinzuweisen, die nicht mit der „Apperzeption“ im Sinne von Kant einhergehen.⁷

Um sich das, was die Apperzeption im kantischen Sinne flieht und stattdessen „in uns denkt“, zu veranschaulichen, empfiehlt Moritz, „auch auf seine Träume aufmerksam zu sein“ (IV, 22). Da über Träume „zu wenige Erfahrungen [...] gesammelt“ (ibid.) seien, beschreibt er verschiedene eigene und fremde Träume, wobei er Überlegungen über die Natur der Träume anstellt.

In seiner Abhandlung „Über den Einfluss der Finsternis in unsere Vorstellungen und Empfindungen, nebst einigen Gedanken über die Träume“ (1787) beispielsweise beschreibt er die Endphase des allmählichen Übergangs vom Wachsein in den Schlaf: „Unsere Gedanken verlieren und verwischen sich nach einander. Einige bleiben zuletzt noch mit einem dunkeln Schimmer in uns zurück, bis auch diese nach und nach verschwinden und unsere Seele, sich ihrer gänzlich unbewusst,

⁷ In der 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ bemerkt Kant in Hinblick auf „die bloße Vorstellung *Ich*“ bzw. die „Apperzeption“: „Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben“ (KrV, A 117 Anm.). So beschränkt Kant seine Argumentation auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und thematisiert die dunklen Vorstellungen nicht als solche. Siehe hierzu Anm. 9.

in den Zustand des Schlafs sinkt“ (V, 166). Moritz zufolge gibt es im „Traum“ eine Verkettung durch „Assoziationen“, so dass selbst im „verworrensten Traum“ ein Zusammenhang besteht. Und das, was diesen Zusammenhang ermöglicht, nennt er die „*Grundidee des Traums*“: „Vielleicht würden wir diese sonderbaren, oft sich widersprechenden Assoziationen genauer verfolgen können, wenn wir immer mit *der Grundidee des Traums* bekannt wären, an welche sich der ganze Traum ankettet“ (V, 173).

Das Fach empirische Psychologie zählt zu den großen Errungenschaften, die das Jahrhundert der Aufklärung zustande brachte.⁸ Wie die vorhin zitierten Worte Sulzers zeigen, beruhte die empirische Psychologie auf dem Rationalismus der wolffischen Philosophie und entwickelte sie weiter, weshalb wir das 18. Jahrhundert als das Zeitalter begreifen können, in dem das Vertrauen in Rationalität sogar das Sinnliche bzw. Unbewusste umschloss und dadurch wiederum den Begriff der Rationalität an sich erweiterte.

2. Die Linie der transzendentalen Philosophie

Im vorigen Abschnitt wurde in der Entwicklung der von Kants kritischer Philosophie ausgeschlossenen „empirischen Psychologie“⁹ die erste Linie zur Entstehung des Begriffs des Unbewussten erläutert, während sich die zweite von Kants Begriff der „Apperzeption“ bzw. seinem Konzept der transzendentalen Philosophie selbst ableitet.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ (1. Aufl. 1781, 2. Aufl. 1787) setzt sich auch Kant mit den „Tiefen der menschlichen Seele“ (KrV, A 141, B 180) auseinander, seine kritische Philosophie jedoch unterscheidet sich in einem fundamentalen Punkt von den herkömmlichen Diskussionen der empirischen Psychologie.

Der „Kritik der reinen Vernunft“ geht es um die Grundfrage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ (KrV, B 19). Um sie zu beantworten, fragt Kant nach den „Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis“ (B 122) bzw. den „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“ (B 197), die er anhand der zur Erkenntnis nötigen drei Erkenntnisvermögen, nämlich Anschauung, Einbildungskraft und Verstand, wie folgt formuliert: „[...] synthetische Urteile a priori [sind] möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft,

⁸ Die „empirische Psychologie“ im 18. Jahrhundert wurde wenig untersucht; Pionierarbeit leisteten Georg Eckardt, Matthias John, Temilo van Zantwijk, Paul Ziche, *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft* (Böhlau 2001), worin auch Moritz behandelt wird (S. 145-149).

⁹ Für Kant nimmt die „empirische Psychologie“ in der kritischen Philosophie keine zentrale Stellung ein, sie ist lediglich „angewandte[] Philosophie“ (Kant, KrV, A 848, B 876). In der „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ (1798) befasst er sich zwar mit der „empirischen Psychologie“ und sogar mit dem sogenannten Unbewussten (cf. VII, 166), vor allem im § 31, wo er „drei verschiedene Arten des sinnlichen Dichtungsvermögens“ behandelt (Kant, VII, 177 ff.). Im 5. Abschnitt aber schließt er die Thematisierung der dunklen Vorstellungen aus der von ihm beabsichtigten „pragmatischen“ Anthropologie aus: „So ist das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen. Weil es aber diesen nur in seinem passiven Teile als Spiel der Empfindungen wahrnehmen lässt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen, worauf es hier eigentlich abgesehen ist“ (Kant, VII, 136). Die oben behandelte erste Linie des Begriffs des Unbewussten, die die in der empirischen Psychologie behandelten dunklen Vorstellungen betrifft, wird somit aus Kants kritischer Philosophie sozusagen doppelt ausgeschlossen.

und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen“ (A 158, B 197). Kant zufolge stellen diese „subjektive[n] Bedingungen“ (A 89, B 122) der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (A 158, B 197) dar. Kant charakterisiert die bisherige, von Leibniz und Wolff beeinflusste Philosophie insofern als dogmatisch, als sie versuchte, die Möglichkeit der Gegenstände zu ergründen, ohne deren „subjektive Bedingungen“ zu hinterfragen.

Ich meine nun, dass – auch wenn Kant das Wort „unbewusst“ nicht verwendet – das Unbewusste in Kants Konzept der transzendentalen Philosophie eine wichtige Rolle spielt.¹⁰

Zunächst gehe ich auf die als „höchste[r] Punkt“ der kritischen Philosophie bezeichnete „synthetische Einheit der Apperzeption“ (B 134 Anm.) ein. Die „Apperzeption“ bzw. das „Ich denke“ ist nichts anderes als das „Selbstbewusstsein“ (B 132), das jede Vorstellung „begleiten können“ muss, jedoch ist dieses „Bewusstsein seiner selbst [...] noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst“ (B 158), denn, damit überhaupt eine Erkenntnis über etwas zustande kommen kann, ist neben dem Denken durch den Verstand auch die Sinnesanschauung nötig, beim „Selbstbewusstsein“ handelt es sich jedoch lediglich um ein Denken ohne Anschauung. Das bedeutet aber, dass das „Ich denke“ insofern kein Objekt der Erkenntnis sein kann, als es lediglich eine *subjektive* Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist. Anders gesagt: In unserem Ich gibt es etwas, was sich unserer Erkenntnis entzieht.

Zweitens ist Kants Theorie der „produktiven Einbildungskraft“ heranzuziehen. Mit der „produktiven Einbildungskraft“ meint Kant das Vermögen, das durch die Sinnesorgane gegebene Mannigfaltige durch dessen Synthesis zu einem Verstandesbegriff zu vermitteln, worüber Kant schreibt: „Die Synthesis überhaupt ist [...] die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“ (A 77 f., B. 103). Wir werden uns also der Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft nicht bewusst, weil sie eine der Apperzeption vorangehende Bedingung der Erkenntnis ist und insofern durch den Verstand nicht völlig erläutert werden kann. Im Abschnitt über den Schematismus beschreibt Kant außerdem diese Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ (A 141, B 180).

Aus der Auseinandersetzung mit Kants Einsicht, dass die subjektiven Bedingungen für die objektive Erkenntnis kein Objekt der Erkenntnis sein können und eine uns verborgene, blinde Tätigkeit beinhalten, entwickelte sich nun die postkantische Philosophie Schellings (1775-1854) in ihrer frühen Phase bis zum „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800, das den Begriff des „Unbewussten“ auf die philosophische Bühne treten ließ.

Der spätere Schelling fasst in seiner Vorlesung „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1827, Vorlesungen 1823-34) seine eigene frühere Position „ungefähr so zusammen: Für mich gibt es die Außenwelt, und ich bin mir dessen bewusst, dass ich diese Außenwelt erkenne. Hierbei existiert der kritischen Philosophie zufolge die Außenwelt nicht für sich selbst, sondern nur als eine Erscheinung, d. h. insoweit, als sie von mir erkannt wird. Mit anderen Worten: Die Außenwelt (bzw. die Natur als

¹⁰ Übrigens entdeckt Bloch das Unbewusste bei Kant im „Ding an sich“ (Bloch, art. cit.), was zwar nicht mit meiner Interpretation übereinstimmt, aber doch bemerkenswert ist.

Erscheinung) wird durch das Ich produziert. Allerdings kann dieses Produzieren der Außenwelt durch das Ich kein absolutes bzw. bewusstes Produzieren (im Sinne von Fichte) sein, denn ich als ein bewusstes Dasein muss die Außenwelt als bereits existierend vorfinden. Dazu schreibt Schelling: „[...] wenn er [sc. der unbedingteste Idealist] dem Ich ein Produzieren jener Vorstellungen zuschreibt, so muss dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem *Willen*, sondern in der *Natur* des Ich gegründetes Produzieren sein. [...] Hier ergab sich nun [...], dass freilich die Außenwelt für mich nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewusst bin, aber dass auch umgekehrt, sowie ich für mich selbst da, ich mir bewusst bin, dass, mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits – da – seiend finde, also dass auf keinen Fall das schon bewusste Ich die Welt produzieren kann“ (Schelling, X, 93). So wie Kant die Wirkung der produktiven Einbildungskraft „blind“ nannte, kennzeichnet auch Schelling die Wirkung des Ich, die objektive Welt zu produzieren bzw. zu konstruieren, „blind“. Sie ist insoweit „blind“, als sie keine etwa auf dem Willen des Ich beruhende bewusste Aktivität ist, sondern eine unbewusste Wirkung, die von der „*Natur* des Ich“ ausgeht. Das heißt, obwohl ich die Welt produziere, finde ich die Welt als bereits vorhanden, denn diese Produktion erfolgt unbewusst. Mein Bewusstsein kommt hingegen erst mit der produzierten Welt zustande, weshalb diese Produktion „jenseits des Bewusstseins“ ist und als dem Ich vorausgehende „transzendente Vergangenheit“ bezeichnet wird (X, 93). Die Aufgabe der Philosophie besteht also laut Schelling darin, „den Weg zum Bewusstsein“, den „das Ich“ „bewusstlos und ohne es zu wissen zurückgelegt“ hat, „mit Bewusstsein“ zu verfolgen (X, 94 f.). Schelling schreibt die Aufgabe seiner Philosophie auch mit Platon wie folgt um: „Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Sein getan und gelitten hat“ (X, 94).

So fasste der spätere Schelling in den zwanziger Jahren, als er seine eigene Philosophie bereits etabliert hatte, seine frühere Position zusammen. Das heißt jedoch nicht, dass sich der frühere Schelling dieser Aufgabe bewusst gewidmet hätte. Aus dem „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 lässt sich sein früher Versuch entnehmen, die Philosophie mit dem Unbewussten in Verbindung zu bringen. Schelling formuliert seine eigene Stellung so: „Die Natur der transzendentalen Betrachtungsart muss also überhaupt darin bestehen, dass in ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewusstsein flieht, [...] zum Bewusstsein gebracht [...] wird“ (III, 345). Unter dem „was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewusstsein flieht“, versteht er dasjenige, was der Entstehung des den Gegensatz zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven bzw. dem Bewusstlosen und dem Bewussten voraussetzenden Bewusstseins vorausgeht, d. h. „die absolute Identität [...], in welcher gar keine Duplizität ist“ (III, 600), und nennt es auch „[das] ewig Unbewusste“ (III, 600) oder „das absolute Unbewusste“ (III, 351).¹¹

¹¹ Dem terminologischen Unterschied zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstlosen bei Schelling wurde wenig nachgegangen. Im „System des transzendentalen Idealismus“, wo das Wort „unbewusst“ 9-mal, das Wort „bewusstlos“ 88-mal verwendet wird, unterscheidet Schelling die beiden Begriffe, wobei sich das Unbewusste auf das bezieht, was der Entstehung des Bewusstseins vorausgeht, während das Bewusstlose das Objektive betrifft, welches unter der Voraussetzung des Bewusstseins dem Subjektiven bzw. Bewussten gegenübersteht. Schelling verschreibt sich jedoch m. E. zweimal. Zum einen heißt es einmal im 4. Hauptabschnitt: „Dieses Objektive[,] was durch mich handelt[,] soll nun aber doch wieder ich sein. Nun bin aber ich nur das Bewusste, jenes andere dagegen das Unbewusste. Also das Unbewusste in meinem Handeln soll

So formuliert Schelling es als Aufgabe, „das Unbewusste“ bzw. die „absolute Identität“ „zum Bewusstsein“ zu bringen oder, um einen anderen Terminus Schellings zu zitieren, zu „reflektieren“. Die dem „System des transzendentalen Idealismus“ eigentümliche These lautet, dass sich diese Aufgabe nur durch die Kunst bzw. den ästhetischen Akt erfüllen lasse: Dieses „Reflektiertwerden des absolut Unbewussten“ ist „nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft möglich“ (III, 351). Konkret ist damit die Kunstschöpfung durch das Genie gemeint, und hier verbindet sich die zweite Linie der transzendentalen Philosophie mit der dritten Linie der Genietheorie, auf die ich im Folgenden eingehe.

3. Die Linie der Genietheorie

Bei der Untersuchung des Unbewussten in der dritten Linie fange ich wie im 2. Abschnitt mit Kants kritischer Philosophie an, hier jedoch nicht mit der „Kritik der reinen Vernunft“, sondern dem ersten Teil der „Kritik der Urteilskraft“ (1790).¹²

Im § 45 definiert Kant die schöne Kunst wie folgt: „[...] die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht“ (V, 306). Hier handelt es sich um die Kriterien, nach denen die Kunst im engeren Sinne (die schöne Kunst), von derjenigen im weiteren Sinne zu unterscheiden ist, also um die spezifische Differenz der schönen Kunst von anderen Künsten. Kant setzt seine Argumentation wie folgt fort: Die „Kunst“ im Sinne der „schönen Kunst“ bedarf einer Kunstfertigkeit bzw. Technik wie andere Künste, um bestimmte Zwecke zu verwirklichen. Wenn sie sich jedoch damit begnügt, bleibt sie eine „mechanische Kunst“ (eine Handwerkskunst). Die Kunst kann vielmehr erst dann Kunst sein, wenn sie für den Rezipienten von diesen Zwecken bzw. Absichten ungebunden zu sein scheint. Anders formuliert: Ein Kunstwerk setzt eine bestimmte Absicht voraus, unterscheidet sich jedoch insoweit von den Produkten der anderen Künste, als diese Absicht den Entstehungsprozess des Produkts nicht beherrscht zu haben scheint. Wie hieraus ersichtlich, meint Kant mit dem Begriff „Natur“, dass Absicht dort nicht vorhanden ist: „Also muss die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muss als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist“ (V, 306-307). Auch wenn der Kunst Technik zugrunde liegt, darf diese nicht als solche auffallen. Vielmehr muss sie sich der Aufmerksamkeit des Rezipienten entziehen.

Kants These ist aber nicht auf eine solche poetische Hinsicht zu reduzieren. Hier ist zu beachten, wie Kant die Einbildungskraft des Künstlers charakterisiert: „[...] im Gebrauch der Einbildungskraft

identisch sein mit dem Bewussten“ (III, 605). Das „Objektive“ kann aber nicht „das Unbewusste“, sondern muss „das Bewusstlose“ heißen. Zum anderen schreibt er im 6. Hauptabschnitt einmal: „jener Gegensatz der bewussten und der unbewussten Tätigkeit“ (III, 627), obwohl er den „Gegensatz der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit“ meint. Übrigens findet sich die Wendung „bewusstlose Tätigkeit“ 11-mal im 6. Hauptabschnitt.

¹² Das Unbewusste in der ästhetischen Theorie Kants wird vor allem in den Reflexionen, die der Veröffentlichung der „Kritik der Urteilskraft“ vorangehen, thematisiert. Siehe hierzu meinen Aufsatz: „Genius as a Chiasm of the Conscious and Unconscious: A History of Ideas Concerning Kantian Aesthetics“, in: Piero Giordanetti, Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Hg.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, Berlin 2012, S. 89-101.

zum Erkenntnis [steht] die Einbildungskraft unter dem Zwange des Verstandes und [ist] der Beschränkung unterworfen, dem Begriffe desselben angemessen zu sein; in ästhetischer Absicht aber [ist] die Einbildungskraft frei [...], um über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern“ (V, 316-317). Der Künstler darf sich nicht damit begnügen, einen klaren Verstandesbegriff durch Einbildungskraft zu versinnlichen, sonst würde er ein Handwerker bleiben. Er darf zwar bei der Versinnlichung eines klaren Begriffs durch Einbildungskraft von diesem nicht abweichen, muss jedoch darüber hinaus „ungesucht“ einen reicheren Stoff darstellen, als der Verstand dabei gedacht hat. Er ist sich also seines schöpferischen Prozesses nicht bewusst, so dass das Genie, „wie es sein Produkt zustande bringe, selbst nicht beschreiben oder wissenschaftlich anzeigen könne“ (V, 308).

Hier geht es nicht nur um den poetischen Aspekt, dass die „Zweckmäßigkeit im Produkte der Kunst“, „ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen“ muss (V, 306-307). Vielmehr betont Kant, dass das künstlerische Schaffen einen nicht auf die Absicht des Künstlers zurückzuführenden Reichtum hervorbringt, der einen „mehr denken“ lässt, „als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann“ (V, 315). Insofern beruht das künstlerische Schaffen nicht auf der bewussten Tätigkeit des Künstlers, sondern „gehört zur Natur“, es rührt folglich von der „Natur im Subjekte“ (V, 307) oder der „Natur des Subjekts“ (V, 318). Hier bedeutet „Natur“ eine von der Absicht des Künstlers unabhängige „Naturgabe“ (V, 307).¹³

Im ersten Teil der „Kritik der Urteilskraft“ verwendet Kant zwar das Wort „unbewusst“ nicht, seine Genielehre hat jedoch die nachkantischen Philosophen dazu veranlasst, ein unbewusstes Moment im schöpferischen Prozess zu erforschen. Hier soll anhand von Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ untersucht werden, wie Kants Genielehre weitergeführt wurde.

Kant zufolge ist das Kunstwerk „zwar absichtlich“, doch muss es „nicht absichtlich scheinen“ (V, 307). Diese zwei Momente heißen in Schellings Terminologie bewusste und bewusste Tätigkeit. Im letzten Hauptabschnitt erklärt Schelling sie so: Die „bewusste Tätigkeit“ wird zwar „insgemein *Kunst* genannt“, ist aber „nur der eine Teil derselben“ (Schelling, III, 618). Denn sie ist das, „was mit Bewusstsein, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Überlieferung und durch eigne Übung erreicht werden kann“, kurzum „das bloß Mechanische der Kunst“ (III, 618). Sie kann also nicht mit der Kunst im eigentlichen Sinne gleichgesetzt werden. Was ihr fehlt, ist die „bewusstlose Tätigkeit“. Diese ist das, „was an ihr [sc. der Kunst] nicht gelernt, nicht durch Übung, noch auf andere Art erlangt werden, sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann“, „was wir mit Einem Wort die *Poesie* in der Kunst nennen können“ (III, 618). Die Kunst besteht also Schelling zufolge aus der „bewussten“ und der „bewusstlosen Tätigkeit“. Weder „Kunst ohne Poesie“ (also „bewusste Tätigkeit“) noch „Poesie ohne Kunst“ (also „bewusstlose Tätigkeit“) allein macht die Kunst aus, sondern „nur beide zusammen“ bringen „das Höchste“ hervor (III, 618).

Worin besteht nun der Unterschied zwischen „Kunst ohne Poesie“ bzw. dem „bloß

¹³ Siehe hierzu meinen Aufsatz: „Schöne Kunst muss als Natur *anzusehen* sein.“ Zu einer kleinen Ideengeschichte der Ästhetik, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, hrsg. von Günter Figal, 9 (2010), S. 147-160.

Mechanische[n]“ und der wahren Kunst, die sowohl Kunst als auch Poesie voraussetzt? Mit anderen Worten: Wie kann die Kunst im eigentlichen Sinne von der mechanischen Kunst unterschieden werden? Schelling behauptet, dass das Produkt der „Kunst ohne Poesie“ nur die endliche „Absicht“ des Menschen zur Durchführung bringt und somit nichts anderes als der „getreue Abdruck der bewussten Tätigkeit“ ist (III, 620). Sowohl der Künstler also auch der Rezipient können zwar die Bedeutung des Produkts mit ihrem Verstand begreifen, aber daraus folgt, dass ein solches Produkt „den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt“ (III, 620) und nur „ein Schein von Poesie“ (III, 619) ist, denn ihm mangelt an „Unendlichkeit“: „[...] so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert, und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist. [...] Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offener Absicht darin gelegt hat, instinktmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. [...] jedes [Kunstwerk ist], als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig [...]“ (III, 617, 619-620).

Die Kunst ist erst dann der Bezeichnung „Kunst“ wert, wenn sie, von der endlichen Absicht der mechanischen Kunst befreit, eine „Unendlichkeit“ dargestellt hat, die kein „endlicher Verstand“ eindeutig auslegen kann. Die Möglichkeit einer „unendlichen Auslegung“ grenzt also das wahre Kunstwerk von anderen Produkten ab. Und die Kunst stellt eine Unendlichkeit erst dann dar, wenn das „Ich“ des Künstlers „mit Bewusstsein (subjektiv) an[ä]ng[t], und im Bewusstlosen oder *objektiv* ende[t]“ (III, 613). Wenn sich die „bewusste“ Tätigkeit des Künstlers in die „bewusstlose“ Tätigkeit verkehrt, kann der Künstler „unwillkürlich in sein Werk“ eine „unergründliche Tiefe“ legen (III, 619).

So vertritt Schelling im letzten Hauptabschnitt des „Systems des transzendentalen Idealismus“ die Ansicht, dass gerade die Kunst, die mit Bewusstsein anfängt und im Bewusstlosen endet, den Gegensatz zwischen dem Bewussten und dem Bewusstlosen überwindet und hiermit die Aufgabe der transzendentalen Philosophie, „das Unbewusste“ oder die „absolute Identität“ zum Bewusstsein zu bringen bzw. zu „reflektieren“, löst: „[...] jenes absolut Identische [sc. das absolut Unbewusste], was selbst im Ich schon sich getrennt hat, [...] wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt“ (III, 625). Somit vereinen sich die zweite und dritte Linie der Entstehung des Begriffs des Unbewussten in Schellings „System des transzendentalen Idealismus“.

Schelling selbst distanzierte sich aber sofort davon, der Kunst auf diese Weise den höchsten Rang zuzuschreiben. Den Grund dafür nannte er nicht ausdrücklich, aber es liegt m. E. daran, dass er selbst gewahr wurde, die Kunst, die „im Bewusstlosen [...] ende[t]“ (III, 613), sei nicht in der Lage, seine eigene transzendentalphilosophische Aufgabe zu lösen, die darin bestehe, „das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewusstsein flieht, [...] zum Bewusstsein“ zu bringen (III, 345). Um einer solchen Aufgabe gewachsen zu sein, müsste zur Kunst etwas hinzukommen, wodurch das im „Bewusstlosen“ endende Kunstwerk erneut „zum Bewusstsein gebracht“ werden kann. Daher ging Schelling selbst im „Bruno“ (1802) und in der „Philosophie der Kunst“ (Vorlesungen 1802/03) zu einem neuen System über und entfernte sich von seiner früheren Position, was jedoch die

Bedeutung seiner Genielehre im „System des transzendentalen Idealismus“ nicht verringert, die die Kunstauffassung der sogenannten Frühromantik verkörpert.

Zum Schluss sei kurz auf die „Vorschule der Ästhetik“ (1804) von Jean Paul (1763-1825) eingegangen, wo über das Unbewusste Folgendes gesagt wird:

„Das Mächtigste im Dichter, welches seinen Werken die gute und die böse Seele einbläset, ist gerade das Unbewusste. Daher wird ein großer wie Shakespeare Schätze öffnen und geben, welche er so wenig wie sein Körperherz selber sehen konnte, da die göttliche Weisheit immer ihr All in der schlafenden Pflanze und im Tierinstinkt ausprägt und in der beweglichen Seele ausspricht. Überhaupt sieht die Besonnenheit nicht das Sehen, sondern nur das abgespiegelte oder zergliederte Auge; und das Spiegeln spiegelt sich nicht. Wären wir uns unserer ganz bewusst, so wären wir unsre Schöpfer und schrankenlos. [...] Wenn man die Kühnheit hat, über das Unbewusste und Unergründliche zu sprechen: so kann man nur dessen Dasein, nicht dessen Tiefe bestimmen wollen.“ (Jean Paul, 60)

Hier spricht Jean Paul zuerst analog der dritten Linie der Genietheorie heraus das Unbewusste an, das die künstlerische Tätigkeit antreibt. Dabei charakterisiert er das Unbewusste zweitens, ganz wie in Leibniz' Monadenlehre am Ursprung der ersten Linie der empirischen Psychologie, als einen Reflex des Unendlichen im Endlichen. Drittens stellt er als einen Grund dafür, dass das Unbewusste im Endlichen vorhanden ist, in Anlehnung an die der zweiten Linie zugrunde liegende kritische Philosophie fest, dass das Spiegeln sich nicht spiegelt, also die Bedingungen der Erkenntnis nicht ein Gegenstand der Erkenntnis werden können. So gesehen verbinden sich in dieser Stelle aus Jean Pauls „Vorschule der Ästhetik“ die oben untersuchten drei Linien der Theorie vom Unbewussten zu einer untrennbaren Einheit.

Literatur

(Bei Zitaten aus den gesammelten Schriften sind Bandnummern in römischen, Seitenzahlen in arabischen Ziffern angegeben. Als Abkürzung der Quellenangaben wird das Erscheinungsjahr in [] verwendet. Die Orthographie wurde an die letzte Ausgabe des Dudens angepasst.)

Baumgarten, Alexander [1735]: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle. In: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*. Übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Heinz Paetzold. Hamburg 1983.

Ders. [1739]: *Metaphysica*. Editio I. Halle

Ders. [1757]: *Metaphysica*. Editio IV. Halle.

Ders. [1750/58]: *Ästhetik*. 2 Teile. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007.

Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin 1904.

Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, in: *Werke*, hrsg. von Norbert Miller. München 1963, Bd. 5.

Kant, Immanuel: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/Leipzig 1902. (Für „Kritik der reinen Vernunft“ steht das Kürzel KrV.)

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften*, 7 Bde., 1875-90. Reprint: Hildesheim

1978.

Moritz, Karl Philipp [1782]: Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungsseelenkunde, in: *Deutsches Museum*, hrsg. von Christian Wilhelm von Dohm, Leipzig 1782, Bd. 1.

Ders.: *Die Schriften in dreißig Bänden*, hrsg. von Petra und Uwe Nettelbeck, Nördlingen 1986-.

Platner, Ernst: *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Leipzig 1776.

Rüdiger, Andreas: *Herrn Christian Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und Andreas Rüdigers Gegenmeinung*. Leipzig 1727.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Sämtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg 1858 ff.

Sulzer, Johann Georg [1759]: *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Teile der Gelehrsamkeit*, 2. Aufl. Leipzig.

Ders. [1773]: *Vermischte philosophische Schriften*. Leipzig. Reprint: Hildesheim 1974.