

## Der Begriff der „petites perceptions“ von Leibniz als Grundlage für die Entstehung der Ästhetik

Tanehisa OTABE

Wie konnte Leibniz' rationalistische Philosophie der Ästhetik zugrunde liegen, die durch Baumgarten als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis (*scientia cognitionis sensitivae*) (Baumgarten, *Aesthetica*, § 1) definiert wurde? Um diese Frage zu beantworten, geht es im Folgenden darum, Leibniz' Theorie der „petites perceptions“, die er über verschiedene Schriften und Aufsätze verstreut dargestellt hat, systematisch zu rekonstruieren, darin eine theoretische Grundlage für die Entstehung der Ästhetik in der zweiten Hälfte des 18. Jh. zu suchen und die Ästhetik jenseits von Kunsttheorie bzw. Kunstphilosophie als eine Suche nach dem „Grund der Seele“ zu erweisen.

### 1. Die Stufen der Erkenntnis

In seinen „Abhandlungen über die Methode“ (1637) formuliert Descartes bekanntlich als Definition der Wahrheit, dass „Alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr sei“ (übersetzt von J. H. v. Kirchmann, 1870, S. 51). Descartes zufolge ist die Erkenntnis „klar“, wenn sie „der aufmerkenden Seele gegenwärtig und offen ist“, d. h. an sich klar ist. Deutlich ist aber die Erkenntnis, wenn sie „in ihrer Klarheit von allem Anderen abgesondert und ausgetrennt ist, so dass sie nur Klares in sich enthält“ (*Die Prinzipien der Philosophie*, S. 22 f.).

Leibniz ist jedoch mit der kartesischen Definition nicht zufrieden und versucht, die Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis präziser zu formulieren (Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von Gerhardt, IV, 363). Laut Leibniz wird der Grad von Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis davon bestimmt, inwieweit eine Vorstellung auf ihre Merkmale hin analysiert wird, d. h., die Erkenntnis steigt durch die Analyse von der dunklen zur adäquaten Stufe empor. Dunkel ist die Erkenntnis, wenn sie zum Wiedererkennen der dargestellten Sache nicht ausreicht. Klar ist dagegen die Erkenntnis, wenn sie hinreicht, um die Sache wiederzuerkennen. Deutlich ist die Erkenntnis, welche die Sache durch Merkmale von allen anderen ähnlichen Sachen unterscheiden kann. Die Erkenntnis, die dazu nicht hinreicht, ist zwar klar, aber nicht deutlich; sie ist verworren. Wenn man hingegen die bis zum Ende durchgeführte Analyse kennt, so ist die Erkenntnis nicht nur deutlich, sondern auch adäquat (IV, 422; *Meditationes*). Die Seele, der nur dunkle Vorstellungen zukommen, heißt „monade toute nue“ (Übersetzung nach Köhler „die ganz bloße Monade“, nach Gottsched und Kant „die schlummernde Monade“, nach Baumgarten die „im tiefen Schlaf liegende Monade“ und nach Meier „die schlafende Monade“), diejenige hingegen, „deren Perzeption deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist“, die Seele im eigentlichen Sinne (VI, 610 f.; *Monad.*, §§ 19, 23).

Hier sei angemerkt, dass diese Stufe von Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis einen Rahmen für ein künftiges Fach Ästhetik als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis bildet.

In der Abhandlung „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen“ (1684), die ausnahmsweise schon zu Leibniz' Lebzeiten viel gelesen wurde, nennt Leibniz zwei Beispiele verworrener Erkenntnis. Erstens erkennen wir „Farben, Gerüche, Geschmacksempfindungen und andere den Sinnen eigentümliche Gegenstände“, d. h. die sinnlichen Qualitäten, zwar klar, aber nicht deutlich, denn wir können sie nicht definieren. Wenn wir gefragt werden, was z. B. rot ist, können wir nur das Zeugnis der Sinne, aber keine sprachlich formulierbaren Eigenschaften heranziehen. Zweitens, so Leibniz, „erkennen Maler und andere Künstler angemessen, was richtig und was fehlerhaft gemacht ist, ohne dass sie oft den Grund ihres Urteils angeben können“. Treffende Urteile des Künstlers beruhen also auf dem sogenannten Ich-weiß-nicht-was (*nescio quid, je ne sais quoi*), das im 17. Jh. als Prinzip des Geschmacks galt. Hier geht es um eine Art von evidenter Erkenntnis, die der intellektuellen Analyse vorangeht bzw. sich dieser entzieht (IV, 422; *Meditationes*). Vor einem solchen Hintergrund stellt Baumgarten fest, dass die Schönheit in der verworrenen Erkenntnis besteht (Baumgarten, *Aesthetica*, § 7, 14-16).

## 2. Denken und Bewusstsein

In diesem Abschnitt gehe ich darauf ein, wie sich Leibniz mit dem kartesischen Dualismus auseinandersetzt.

In den „Meditationen“ (1641) behauptet Descartes, dass das Wesen der Seele im Denken liege und dass die nicht denkende Seele ein Widerspruch sei: „Es ist sicher, ich bin, ich bestehe. - Wie lange aber? - Offenbar so lange, als ich denke. Denn es könnte vielleicht kommen, dass, wenn ich mit dem Denken ganz endigte, ich sofort zu sein ganz aufhörte“ (Descartes, *Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie*, S. 32). Diese Aussage provoziert aber die Frage, ob wir zu sein aufhören, wenn wir z. B. traumlos schlafen. Descartes entgegnet: Wir können uns zwar nach dem Erwachen nicht daran erinnern, ob und was wir während des traumlosen Schlafens dachten, aber das bedeutet nicht, dass die Seele während des traumlosen Schlafens zu denken aufhört, sondern nur, dass das schlafende Gehirn nicht in der Lage ist, die Spuren des Denkens aufzunehmen, d. h., die Seele denkt sogar beim traumlosen Schlafen (vgl. die 5. Antwort).<sup>1</sup>

Dagegen wendet sich Locke in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand“ (1689) wie folgt: „Ich muss gestehen, meine Seele gehört in die Klasse der blödsinnigen, welche nicht wahrnehmen wollen, dass sie immer denken, und eben so wenig die Notwendigkeit einsehen können, warum die Seele *immer denken*, als warum der Körper immer in Bewegung sein müsse“ (S. 200 f.). Das Denken ist zwar eine der Wirkungen der Seele, aber nicht ihr Wesen, wie die Bewegung eine der Wirkungen des Körpers ist. Die nicht denkende Seele ist also, wie der sich nicht bewegende Körper, kein Widerspruch, denn

<sup>1</sup> Hierzu siehe James Hill, *The Philosophy of Sleep: The Views of Descartes, Locke and Leibniz*, in: *Richmond Journal of Philosophy* 6 (Spring 2004).

es ist, so Locke, „kaum denkbar, dass ein Wesen denke, ohne sich dessen bewusst zu sein“ (S. 204).

Im Gegensatz zu Locke vertritt Leibniz die kartesianische These, dass „die Seele immer denkt“ (V, 103; *NA* II.1.xi), jedoch stimmt er mit Descartes in zwei Punkten nicht überein.

Erstens gibt es Leibniz zufolge „Perzeptionen, die man nicht bewusst wahrnimmt“ (V, 109; *NA*, II.2.i): „Wenn wir traumlos schlafen ..., bilden sich in uns unendlich viele kleine verworrene Empfindungen“ (V, 103; *NA*, II.1.xii). Ein traumloses Schlafen ist ein Beispiel der unbewussten Vorstellungen, die er „petites perceptions“ nennt (d. h. nach Köhler, Gottsched und Meier „kleine Empfindungen“ bzw. nach Ulrich „kleine Perzeptionen“ oder „kleine Vorstellungen“; lat. „perceptiones parvae“). Darauf gehe ich im nächsten Abschnitt ausführlicher ein.

Zweitens widerspricht Leibniz der kartesianischen These, dass das schlafende Gehirn die Spuren des Denkens nicht aufnehme, sondern er hält die Verbindung der Seele mit dem Körper für die notwendige Existenzbedingung des Menschen (V, 103; *NA*, II.1.xii). Unser Körper ist mit Sinnesorganen ausgestattet, die z. B. „mehrere Lichtstrahlen oder mehrere Luftwellen sammeln, um sie durch ihre Vereinigung eine größere Wirksamkeit ausüben zu lassen“ (VI, 611; *Monad.*, § 25). Dank solcher Sinnesorgane ist unsere Seele fähig, sich die Welt nicht nur dunkel, sondern auch klar vorzustellen. Leibniz schreibt: „Die Seele stellt das ganze Universum dar, indem sie diesen Körper darstellt, der auf eine besondere Art und Weise zu ihr gehört“ (VI, 617; *Monad.*, § 62). Wegen der unabdingbaren Verbundenheit mit dem Körper kann sich unsere Seele das Universum nur perspektivisch vorstellen, während Gott „gleichsam überall Mittelpunkt“ ist und alles ihm „unmittelbar gegenwärtig“ ist (VI, 604; *PNG*, § 13).

### 3. Die „petites perceptions“

Was Leibniz von Descartes und Lockes unterscheidet, ist sein Begriff der „petites perceptions“. Leibniz hat seine Theorie der „petites perceptions“ nur über verschiedene Schriften und Aufsätze verstreut und niemals systematisch dargestellt; sie lässt sich aber m. E. in drei Dimensionen gliedern.<sup>2</sup>

Die erste, erkenntnistheoretische Dimension hat wiederum vier Ebenen. Die erste Ebene ist in seinem Beispiel vom „Getöse oder Geräusch des Meeres, welches man vom Ufer aus vernimmt“, zu identifizieren: „Um dieses Geräusch, wie es tatsächlich geschieht, zu hören, muss man sicherlich die Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzt, d. h. das Geräusch

---

<sup>2</sup> Zum Begriff der „petites perceptions“ siehe Hans Strahm, *Die „petites perceptions“ im System von Leibniz*, Bern und Leipzig 1930, Ernst Bloch, „Aus der Begriffsgeschichte des (doppelsinnig) Unbewussten“, in: Gesamtausgabe in 16 Bänden, Frankfurt am Main 1969, Bd. 10, S. 86-131 und Angus Nicholls, *Margin Liebscher (Hg.), Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, vor allem Kap. 1. Der Begriff der „petites perceptions“ wurde aber bis jetzt nicht systematisch behandelt.

einer jeden Welle, hören, obgleich jedes dieser geringen Geräusche nur in der verworrenen Gemeinschaft mit allen übrigen zusammen, d. h. eben im Meeresbrausen, fassbar ist“ (V, 47; *NA*, Vorw.). Hier geht es um diejenigen Wahrnehmungen, die unterhalb der Reizschwelle zum Bewusstsein liegen. Sie sind darum aber keineswegs nichts, denn erst aus ihnen entstehen die bemerkbaren Wahrnehmungen, und zwar stufenweise, so wie „eine Bewegung niemals unmittelbar aus der Ruhe entsteht“ (V, 49; *NA*, Vorw.). Hier ist zu beachten, dass Leibniz seine Theorie der „petites perceptions“ auf seine naturwissenschaftliche These stützt, dass die Ruhe nichts anderes als eine unendlich kleine Bewegung sei und somit „die Regel der Ruhe als ein Sonderfall der Regel der Bewegung betrachtet werden“ müsse (III, 52-53). Leibniz' Begriff der „petites perceptions“ setzt also seine Theorie des Differentials voraus. Die „petites perceptions“ sind gleichsam die Differentiale der wahrnehmbaren Vorstellungen.

Zweitens bezeichnen die „petites perceptions“ jene Wahrnehmungen, deren man sich durch die Gewohnheit zeitweise nicht bewusst wird. Leibniz gibt ein Beispiel: „So führt die Gewohnheit dazu, auf die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalles nicht mehr zu achten, wenn wir eine Zeitlang ganz nahe dabei gewohnt haben.“ D. h., die Schwelle verändert sich zeitweise, wenn die Eindrücke den „Reiz der Neuheit“ verloren haben. Weil sie aber oberhalb der physiologischen Schwelle liegen, werden wir „uns bewusst, davon soeben eine Empfindung gehabt zu haben“, wenn „uns jemand sofort darauf hinweist“ (V, 47; *NA*, Vorw.). Die zeitweise veränderte Schwelle wird also in den früheren Zustand zurückversetzt.

Drittens finden sich die „petites perceptions“ in der Seele als Spuren von den vergangenen Zuständen und Gedächtnisvorräte unterhalb der Schwelle zum Bewusstsein. Diese Vorräte können wir bei irgendeiner Gelegenheit, die uns an sie erinnert, leicht wieder in den Geist zurückrufen, „wie man z. B. nur den Anfang eines Liedes braucht, um sich des übrigen wieder zu erinnern“ (V, 45 f.; *NA*, Vorw.). Sogar die Träume können für uns oft alte Gedanken erneuern (V, 97; *NA*, I.3.xx).

Viertens betreffen die „petites perceptions“ das oben erwähnte „Je ne sais quoi“ (Ich-weiß-nicht-was). In der „Metaphysischen Abhandlung“ heißt es: „So erkennen wir manchmal auf klare Weise, 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“ (IV, 449; *Metaphysische Abhandlung*, § 24). Das auf dem *Ich-weiß-nicht-was* beruhende Sinnesvergnügen erklärt Leibniz wie folgt: „Sogar die Vergnügen der Sinne führen sich auf verworren erkannte geistige Vergnügen zurück. Die Musik gefällt uns, obwohl ihre Schönheit nur in Übereinstimmungen von Zahlen und im Abzählen von Takten oder Schwingungen der tönenden Körper besteht, die sich in gewissen Intervallen folgen; welches Zählen uns nicht bewusst wird, ohne dass die Seele es doch unterlassen kann. Das Vergnügen, das das Auge in den Proportionen findet, ist von der gleichen Art“ (IV, 605; *PNG*, § 17). Einerseits führt Leibniz das sinnliche Vergnügen auf das geistige zurück, was dem ersteren eine Art von Rationalität zuspricht. Andererseits rechtfertigt er das sinnliche Vergnügen als solches, indem er hinzufügt, dass man sich dabei der Teilhabe des Intellekts nicht bewusst ist. Dieser zweiseitige Gedanke charakterisiert sein Argument des *Ich-weiß-nicht-was*, das auf der unbewussten Rationalität beruht, und liegt auch dem Begriff

des Geschmacks in der Ästhetik Baumgartens zugrunde: „Die Vollkommenheit, insofern sie eine Erscheinung ist, oder insofern sie durch den Geschmack in der weitern Bedeutung bemerkt werden kann, ist die Schönheit (pulchritudo)“ (Baumgarten, *Metaphysica*, § 662, übersetzt von Meier, § 488).

Die zweite, praktische Dimension der „petites perceptions“ hat ihrerseits zwei Ebenen. Die erste findet sich in Leibniz' Überlegungen über die Unruhe. Die Unruhe sei ein „halber“ Schmerz oder ein kleiner unbewusster Schmerz, also ein Schmerz unterhalb der Schwelle zum Bewusstsein. Der wahre Schmerz verhält sich zur Unruhe wie Hunger zu Appetit. Wenn der Appetit als Unruhe uns nicht zum Essen veranlassen würde, würden wir Hunger als wahren Schmerz erleben. Der Appetit als Unruhe rettet uns also vor dem Hunger, und der Sieg über den „halben“ Schmerz gewährt uns „eine Fülle halber Freuden, deren Andauer und Häufung schließlich eine ganze und wahrhafte Lust wird“ (V, 152; *NA*, II.20.vi). Die erste Ebene der praktischen Dimension, die die Lust oder Unlust unterhalb der Schwelle zum Bewusstsein behandelt, entspricht also der ersten Ebene der erkenntnistheoretischen Dimension.

Die Unruhe als ein kleiner unbewusster Schmerz lässt uns schnell aus Instinkt handeln. Leibniz weist darauf hin, dass das deutsche Wort „Unruhe“ (so statt richtig „Unruh“) auch „Pendel einer Uhr“ bedeutet. Von der Unruhe getrieben, handeln wir, ohne „vollkommen zur Ruhe zu kommen“ (V, 153; *NA*, II.20.vi). Daraus folgt, dass es in unserer Seele aufgrund der „petites perceptions“ keine „gänzliche Indifferenz“ gibt, wie im Gleichnis von Buridans Esel, und dass wir immer zu irgendeiner Handlung neigen (V, 105; *NA*, II.1.xv). In der „Monadologie“ heißt es: „Es sind unendlich viele gegenwärtige und vergangene kleine Neigungen und Dispositionen meiner Seele, die ihre Zwecksursache bilden“ (VI, 613; *Monad.*, § 36).

Zweitens tragen die „petites perceptions“ dazu bei, dass man sich neue Gewohnheiten aneignet. Es besteht, so Leibniz, in unserer Seele nicht nur „eine Ordnung von deutlichen Vorstellungen, die ihre Herrschaft begründet“, sondern auch „eine Aufeinanderfolge von verworrenen Vorstellungen oder Leidenschaften, die ihre Knechtschaft ausmacht“. Jedoch hat die Seele „auch über diese verworrenen Vorstellungen noch einige Gewalt, wenn auch nur mittelbar, denn obgleich sie ihre Leidenschaften nicht auf der Stelle ändern kann, so kann sie doch mit der Länge der Zeit mit hinreichendem Erfolg darauf hinarbeiten und sich neue Leidenschaften und sogar Gewohnheiten schaffen“ (VI, 137; *Theod.*, § 64). Leibniz führt als Beispiel einen Mann an, dem es gelang, sich das Trinken durch den Trick abzugewöhnen, „einen Tropfen Wachs in sein Glas fallen zu lassen, das er zu leeren gewöhnt war“. „Gefährlichen sinnlichen Leidenschaften“, so Leibniz, „soll man unschuldige Sinnesvergnügen entgegensetzen“ (V, 173; *NA*, II.21.xxxv). Es geht nicht darum, die Sinnesbegierden durch den Willen zu beseitigen, sondern darum, mittels eigener guter Neigungen, die auf „petites perceptions“ beruhen, schlechte Neigungen loszuwerden und sich neue Gewohnheiten anzueignen. Leibniz schreibt: „Diese Angewohnheiten (habitudes) entstehen nach und nach. Folglich würde man ohne die kleinen Perzeptionen nicht zu diesen merklichen Anlagen kommen“ (V, 105; *NA*, II.1.xv).

Diese zwei Ebenen der praktischen Dimension werden von Leibniz' Differentialtheorie untermauert.

Die dritte, metaphysische Dimension der „petites perceptions“ besteht aus drei Ebenen. Erstens heißt es: „Jede deutliche Perzeption der Seele schließt eine unendliche Zahl verworrener Perzeptionen ein, die das ganze All in sich einhüllen“ (VI, 604; PNG, § 13). Leibniz zufolge erstreckt sich die Seele „auf das Unendliche, auf das Ganze“, d. h. auf das unendliche Universum, jedoch stellt sie sich wegen ihrer Endlichkeit nur einen Teil des Universums deutlich vor. Mit anderen Worten, die Seele ist nicht „im Gegenstand“, sondern „in der Art und Weise der Erkenntnis des Gegenstandes“ beschränkt (VI, 617; *Monad.*, § 60). Daraus folgt, dass sich jede Seele mittels „petites perceptions“ zum ganzen Universum verhält: „Diese kleinen Perzeptionen bilden auch je Eindrücke, die die umgebenden Körper auf uns machen, und die das Unendliche in sich schließen“ (V, 48; *NA*, Vorw.). Leibniz behauptet sogar, dass „man die Schönheit des Alls in jeder Seele erkennen könnte, wenn man all ihre Falten, die sich wahrnehmbar nur mit der Zeit öffnen, auseinanderlegen könnte“ (VI, 604; PNG, § 13). Durch die „petites perceptions“ spiegelt also die Seele als Mikrokosmos den Makrokosmos wider.

Zweitens wird eine solche Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos auf die zeitliche Dimension erweitert: „Vermöge der kleinen Wahrnehmungen geht die Gegenwart mit der Zukunft schwanger und ist mit der Vergangenheit beladen“ (V, 48; *NA*, Vorw.). In der Seele bleiben die Spuren von den vergangenen Zuständen, aber die gegenwärtigen Zustände sind zugleich Keime für die zukünftigen. So heißt es: „So durchdringende Augen, wie die Gottes, können in der kleinsten Substanz die ganze Reihenfolge der Begebenheiten des Universums lesen“ (ibid.). Hier sei angemerkt, dass Leibniz auf Lateinisch das Wort „*praegnans*“ verwendet, wenn er schreibt, dass die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht („*praesens est praegnans futuri*“, II, 248, cf. 424). Diese Metapher übernimmt Baumgarten: „*Perceptiones plures in se continentes praegnant*es (vielsagende Vorstellungen) vocantur“ (Baumgarten, *Metaphysica*, § 517, cf. *Aesthetica*, § 732). Die Wirkkraft des Begriffs reicht bis zu Lessings „Laokoon“ (1766): „Die Malerei kann in ihren koexistierenden Kompositionen nur einen einzigen Augenblick der Handlung nutzen, und muss daher den prägnantesten wählen, aus welchem das Vorhergehende und Folgende am begreiflichsten wird“ (Lessing, IX, 95).

Drittens heißt es: „Diese unmerklichen Perzeptionen bezeichnen auch und konstituieren das identische Individuum, das durch Spuren oder Ausdrucksformen charakterisiert wird, die sie von den vorhergehenden Zuständen dieses Individuums aufbewahren und wodurch sie die Verbindung mit seinem gegenwärtigen Zustand herstellen“ (V, 48; *NA*, Vorw.). Die Individualität des Individuums wird also durch die in ihm als „petites perceptions“ sedimentierten Zustände der Vergangenheit bestimmt.

#### 4. Die extensive Klarheit und die ästhetische Wahrheit

Baumgartens Konzept der Ästhetik setzt Leibniz' Theorie über die Stufen der Erkenntnis voraus, erneuert aber sie zugleich.

Baumgarten gliedert die Klarheit der Vorstellung mit Hilfe von Leibniz' Begriff der „petites perceptions“ in zwei Arten, nämlich die intensive und die extensive Klarheit



(Baumgarten, *Meditationes*, § 41, cf. *Metaphysica*, § 531, *Aesthetica*, §§ 618, 885). Eine Vorstellung wird intensiv klar, wenn man sie auf ihre Merkmale hin analysiert und sich die Letzteren klar vorstellt. Die intensiv klare Vorstellung ist also nichts anderes als die deutliche, welche die logische Vollkommenheit der Erkenntnis ausmacht. Insofern folgt Baumgarten Leibniz' Argument.

Neu ist die Einführung der zweiten, extensiven Klarheit als Gebiet des Ästhetischen. In den „*Meditationes*“ heißt es: „Wenn in der Vorstellung A mehr vorgestellt wird als in B, C, D usw., dennoch alle verworren sind, so wird A extensiv klarer als die übrigen sein“ (*Meditationes*, § 16). Diese Vorstellung heißt „extensiv“ klar, weil es sich dabei um eine Menge von Merkmalen handelt. Extensiv klar wird also die Vorstellung, wenn sie mehrere Merkmale erhält, die nicht einzeln analysiert, sondern gemeinsam und damit verworren vorgestellt werden. Die extensiv klare Vorstellung, die sich der begrifflichen Analyse entzieht, ist also mit mehreren, nicht einzeln analysierbaren Nebenvorstellungen ausgestattet, was ihren eigenen, materiellen Reichtum ausmacht. Baumgartens Metaphysik zufolge verschafft uns ein „Individuum“ die am meisten extensiv klare Vorstellung, denn es ist „durchgängig bestimmt“ (*Meditationes*, § 19, cf. *Aesthetica*, § 559). Baumgarten nennt diese Vorstellung „*praegnans*“, d. h. „vielsagend“ (*Metaphysica*, § 517). „So oft“, so heißt es bei Meier, „man dieselbe[n] Begriffe] überdenkt, entdeckt man was Neues in ihnen, welches man vorher noch nicht wahrgenommen“ (Meier, *Anfangsgründe*, § 126).

Leibniz hat, wie gesehen, die Stufen der Erkenntnis als vom dunklen zum adäquaten Grad steigend betrachtet. Dagegen gliedert Baumgarten die Klarheit in zwei Arten, so dass sich die vom dunklen zum klaren Grad gestiegene Erkenntnis in zwei Zweige teilt, wovon die eine die intensiv klare, d. h. deutliche, die andere die extensiv klare, d. h. prägnante Vorstellung erstrebt. Damit führt Baumgarten trotz der Übernahme des Leibniz'schen Begriffs der „petites perceptions“ eine Leibniz fremde, neue Dualität zwischen dem Intellektuellen und dem Sinnlichen, dem Logischen und dem Ästhetischen bzw. dem Formellen und dem Materiellen ein. In der „*Aesthetica*“ heißt es: „Ich meine in der Tat, dass es den Philosophen nunmehr in höchstem Maße offenkundig sein kann, dass in der Vorstellung und in der logischen Wahrheit nur mit einem Verlust an vieler und großer materialer Vollkommenheit (sc. extensiver Klarheit) zurechtzubringen war, was auch immer ihnen an formaler Vollkommenheit (sc. intensiver Klarheit) innewohnt. Denn was ist die Abstraktion, wenn nicht ein Verlust?“ (*Aesthetica*, § 560). Wegen ihrer Endlichkeit kann die menschliche Erkenntnis die Individuen und das Allgemeine (bzw. die Abstrakta) nicht gleichzeitig erkennen, wie die göttliche, sondern sieht sich einem Entweder-oder gegenüber. So wendet sich Baumgarten gegen die bisherigen Philosophen, die nicht zur Einsicht kamen, dass sich die Erkenntnis in zwei Richtungen vervollkommen kann und muss.

Daraus lässt sich schließen, dass die sinnliche Erkenntnis, deren extensive Klarheit die „petites perceptions“ voraussetzt, nicht nur - bzw. nicht mehr - die Vorstufe der deutlichen Erkenntnis ist, sondern auch eine eigene Vollkommenheit ausbilden kann und muss. Die menschliche Erkenntnis ist nicht nur intellektuell, sondern aus der doppelten „ästhetisch-logischen“ Sicht zu fassen, ermöglicht also Baumgarten das neue Fach Ästhetik (*Aesthetica*, § 424).

Baumgarten konzipiert die Ästhetik in Analogie zur seit Aristoteles schon lange etablierten Logik und nennt sie deren jüngere Schwester (*Aesthetica*, § 13).

## 5. Der Grund der Seele

Das Verhältnis zwischen Leibniz (oder Wolff) und Baumgarten muss in seiner Kontinuität wie in seiner Diskontinuität verstanden werden.

In der „*Metaphysica*“ schreibt Baumgarten: „Der Zustand der Seele, in welchem die herrschenden Vorstellungen dunkel sind, ist das Reich der Finsternis (*regnum tenebrarum*), in welchem dieselben aber klar sind, das Reich des Lichts (*regnum lucis*)“ (*Metaphysica*, § 518, übersetzt von Meier, § 380). Die Metaphern von Licht und Finsternis finden sich auch bei Wolff (*Psychologia empirica*, §§ 35-36). Während Wolff aber die Dunkelheit der Vorstellung für einen Defekt hält, betrachtet Baumgarten sie als den „Grund der Seele“: „Der Inbegriff der dunkeln Vorstellungen ist der Grund der Seele (*fundus animae*)“ (*Metaphysica*, § 511, übersetzt von Meier, § 378).<sup>3</sup>

Leibniz hatte schon an mehreren Stellen den Ausdruck „Grund der Seele“ verwendet. Die intellektuellen bzw. notwendigen Wahrheiten, so Leibniz, existieren „im Grunde unserer Seele, ohne in sie [durch Erfahrung bzw. Sinne] hineingebracht worden zu sein (*dans le fond de nos âmes, sans y être mise*)“ (Leibniz, V, 68; *NA*, I.1.iv). Hiermit wendet sich Leibniz gegen den Locke'schen Empirismus. Die Seele ist also „die Quelle und der Grund der Ideen (*fons et fundus idearum*)“ (II, 172) bzw. „der Grund der Aktivitäten (*activitatum fundus*)“ (II, 171).

Leibniz führt als Beispiel Platons Dialog „*Menon*“ an, in dem Sokrates „ein Kind, ohne ihm etwas zu lehren, nur durch Fragen zu schwer verständlichen Wahrheiten führt“ (V, 73; *NA*, I.1.v). Dieses Beispiel zeugt davon, dass selbst ein Kind nur durch Beantwortungen von Fragen die allgemeingültigen geometrischen Wahrheiten „erwerben“ kann. Dass ein Kind sie „aus seinem eigenen Grund zu entnehmen vermag“, bedeutet aber nicht, dass es nicht gefragt zu werden braucht. Es muss vielmehr sogar die entsprechenden Figuren zeichnen können. In der Tat können wir „keinen abstrakten Gedanken haben, der nicht einer sinnlichen Sache bedürfte“, denn laut Leibniz ist die Verbindung der Seele mit dem Körper, wie gesehen, die notwendige Existenzbedingung des Menschen. Das hindert aber nicht, dass „der Geist die notwendigen Wahrheiten aus sich selbst nimmt“ (V, 74; *ibid.*). Die Sinne sind zwar dazu nötig, um dem Geist „die Gelegenheit und Aufmerksamkeit“ für die notwendigen Wahrheiten zu geben, reichen aber nicht aus, „um deren Notwendigkeit einsichtig zu machen“. In diesem Sinne besitzt der Geist „eine Anlage (*Disposition*), ... um sie aus sich selbst zu entnehmen“ (V, 76; *ibid.*).

<sup>3</sup> Zum Begriff des „Grundes der Seele“ siehe Hans Adler, „*Fundus Animae* - der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung“, in *DVjs* 62 (1988), S. 197-220 und ders., *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie - Ästhetik - Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg 1990, hier S. 64. Adler übersieht davon, dass Leibniz den Begriff des „Grund der Seele“ verwendet.



Im Gegensatz zu Leibniz charakterisiert Baumgarten den Grund der Seele als ein „Feld der Dunkelheit“, das aus den dunklen, sinnlichen Vorstellungen besteht. Baumgarten ist sich seiner Originalität durchaus bewusst, wenn er meint: „Viele, auch Philosophen, wissen von diesem Grund der Seele bisher nichts“ (Baumgarten, *Aesthetica*, § 80). Baumgartens Konzept der Ästhetik entstand also, indem er den Begriff des „Grundes der Seele“ nicht wie Leibniz mit den intellektuellen Wahrheiten, sondern mit den dunklen Vorstellungen verband, wie das folgende Zitat aus seiner Vorlesung zur Ästhetik zeigt: „Unsere Seele ist so beschaffen (welches man vor der Verbesserung der Psychologie nicht bemerkte), dass eine erstaunende Menge von Vorstellungen im Grund derselben dunkel bleiben, dass sie aber oft zu einem geringen Grade der Dunkelheit gelangen und sich gleichsam an das Reich der Klarheit anhängen. [...] Das Reich der Klarheit und dieses Feld der dunklen Vorstellungen, das etwas an das Reich der Klarheit anrückt, geben zusammengenommen ein weites Feld für den schönen Geist“ (Baumgarten, *Kollegnachschrift*, § 80). Baumgartens Konzept der Ästhetik verbindet folglich den Leibniz'schen Begriff der „petites perceptions“, vor allem dessen erste, erkenntnistheoretische Dimension, mit dem „Grund der Seele“. Mit anderen Worten, die Ästhetik entspricht dem wissenschaftlichen Interesse, den Grund der Seele psychologisch zu erforschen.

## 6. Nachklang der Ästhetik Baumgartens

Zum Schluss möchte ich kurz darauf eingehen, welchen Nachklang bzw. welche Innovation Baumgartens Konzept der Ästhetik von den 50er bis 70er Jahren des 18. Jh. erfuhr.

Im „Kurzen Begriff aller Wissenschaften und anderer Teile der Gelehrsamkeit“ (2. Aufl., 1759) erwähnt Johann Georg Sulzer lobend „die Wissenschaft oder Kenntnis des Schönen, welcher man den Namen der Ästhetik gegeben hat“ (§ 72). Außerdem beschreibt er die Bedeutung der empirischen Psychologie wie folgt: „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“ (§ 205). Die dunkeln Wirkungen in der Tiefe der Seele, die nichts anders als der „Grund der Seele“ im Sinne Baumgartens ist, liegen als solche unterhalb der Schwelle zum Bewusstsein, aber wenn ihre Spuren nicht übersehen, können wir die Tiefe der Seele indirekt erforschen. „Wolff hat“, so Sulzer, „die Wirkungen des Verstandes beim deutlichen Denken und Urteilen furtrefflich beschrieben.“ Erfordert ist nun „die genaueste Aufmerksamkeit auf die dunkeln Gegenden der Seele (wenn man so reden kann) zu richten“ (§ 206).<sup>4</sup> Die Beobachtung der „Zufälle aller Arten der Tollheit“ wäre von hohem Nutzen. Im Aufsatz „Zergliederung des Begriffs der Vernunft“ (1765) versucht Sulzer den „Ursprung der Narrheit“

<sup>4</sup> Hierzu siehe Hans Adler, art., cit., hier S. 203.

<sup>5</sup> Zum „Grund der Seele“ bei Sulzer siehe Vermischte philosophische Schriften, Bd. 1, S. 76.

in den „in dem Innersten der Seele verborgenen Angelegenheiten“ zu entdecken (*Vermischte philosophische Schriften*, Bd. 1, S. 261). Das Projekt Sulzers ist auch im Rahmen der Ästhetik im weiteren Sinne zu verstehen, wenn auch nicht in demselben Sinne wie bei Baumgarten, der sich auf die Schönheit konzentriert.<sup>5</sup>

Im Aufsatz „Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften“ (1761) fasst Moses Mendelssohn die Bedeutung der Untersuchung der Kunst wie folgt zusammen: „In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet, und der Kunstrichter in Vernunftschlüsse auflöst, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen. ... Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt; so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre auftun“ (Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 427). Hierin lässt sich Mendelssohns Überzeugung erkennen, dass die Erforschung der Kunst zugleich eine psychologische Erforschung des „Grunds der Seele“ (Bd. 1, S. 393, 394) sei. Hier sei angemerkt, dass Mendelssohn bei seinen ästhetischen Untersuchungen vor allem die „Empfindungen“ im Sinne der Gefühle thematisiert. Der späte Mendelssohn tut dabei einen entscheidenden Schritt. Wie wir schon im 3. Abschnitt im Hinblick auf die zweite, praktische Dimension der „petites perceptions“ klärten, wurde die Empfindung der Lust und Unlust von Leibniz in Bezug auf das praktische bzw. Begehrungsvermögen behandelt. Dagegen argumentiert Mendelssohn in seiner späteren Schrift „Morgenstunden“ (1785) wie folgt: „Man pfleget gemeinlich das Vermögen der Seele in Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen einzuteilen, und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist“ (Bd. 3/2, S. 62). Durch die spezifische Unterscheidung der Empfindung der Lust und Unlust vom Begehren führt Mendelssohn die neue Trichotomie von Erkennen, Billigen und Begehren ein, die den drei Werten des Wahren, Schönen und Guten entspricht. Während Baumgarten das neue Fach Ästhetik im Rahmen der Erkenntnisvermögen etablierte, entwirft der späte Mendelssohn aufgrund der Trennung der Empfindung der Lust und Unlust vom Begehren die Ästhetik auf seine eigene Weise.

In einer kleinen Schrift von 1767 setzt sich schließlich auch Johann Gottfried Herder mit Baumgartens Ästhetik auseinander (Herder, *Sämtliche Werke*, Bd. 32, S. 175-192). 1769 fertigt er Exzerpte aus Leibniz' „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ an, wobei er sich vor allem für den Begriff der „kleinen Vorstellungen“ interessiert (Bd. 32, S. 211-225, hier 214-216).

In dem Fragment von 1767 heißt es: „Er (sc. Baumgarten) nennt ... die Logik die *ältere Schwester* der Ästhetik; und ich weiß nicht, ob diese ... dem *Alter* nach [jünger ist]; da sie (sc. die untern Erkenntnisvermögen) sich weit eher entwickeln, und auch eher müssen entwickelt werden“ (Herder, *Werke in zehn Bänden*, Bd. 1, S. 666). Im Unterschied zu Baumgarten, der die Ästhetik in Analogie zur seit Aristoteles schon lange etablierten Logik konzipierte, führt Herder in die Ästhetik als eine Disziplin der Erforschung des Grunds der Seele eine genetische bzw. genealogische Sicht auf die menschliche Seele ein. Herder betrachtet die Ästhetik als „ein Stück von der *nötigsten* Anthropologie, da in dem *Grunde* der

Seele unsere *Stärke* als *Menschen* besteht“ (Bd. 1, S. 665). Genetisch betrachtet sei Baumgartens Ästhetik als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis nichts anderes als „ein Auswuchs der falschen philosophischen Wurzel“ und verfehle also den Grund der Seele als einen Sitz des dunklen Gefühls, das der Erkenntnis genetisch vorangeht (Bd. 1, S. 670).

Im Fragment „Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften“ (1767) zitiert Herder Mendelssohn und führt Baumgartens Konzept der Ästhetik in Mendelssohns Richtung fort (*Sämtliche Werke*, Bd. 32, S. 188). „[I]n diesem dunkeln Grunde“, d. h. „in der Sinnlichkeit meiner Seele, in Phantasie und Geschmack, Gefühl und Leidenschaft“, so heißt es, liegt „mein ganzes Gefühl für das Schöne und Gute“ (Bd. 32, S. 185). Das Attribut „dunkel“ nimmt Herder durchaus wörtlich und sieht in dem „Grund“ der Seele sogar einen Abgrund: „Nun siehe in den dunkeln Abgrund der menschlichen Seele hinunter, wo die Empfindungen des Tieres zu den Empfindungen eines Menschen werden, und sich gleichsam von fern mit der Seele mischen: siehe herab in den Abgrund *dunkler* Gedanken, aus welchem sich nachher Triebe und Affekte, und Lust und Unlust heben“ (Bd. 32, S. 186). Das Wesen des „Gefühl[s] des Schönen“ ist folglich eine „Grundkraft, das Band, was Seele und Leib verbindet“ (*Werke in zehn Bänden*, Bd. 1, S. 672). Erforderlich ist also nicht nur eine genetische, sondern auch eine physiopsychische Sicht.

Nach Herder ist der Grund bzw. der Abgrund der Seele derjenige, der „die später aufgetragenen Bilder und Farben unsrer Seele oft nur gar zu sehr verändert und nur schattierter“, d. h., er gehört genetisch nicht in die Vergangenheit, sondern bleibt „als eine ewige Basis in der Seele“ (*Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 33, 29).<sup>6</sup>

In seinem Hauptwerk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (2. Teil, 1785) erklärt Herder, warum der Mensch das „Gefühl der Selbsttätigkeit“ hat: „Die Jahre seiner Kindheit sind vergessen: die Keime, die er darin empfing, ja die er noch täglich empfängt, *schlummern* in seiner Seele: er siehet und genießt nur den entsprossenen (sic!) Stamm und freut sich seines lebendigen Wuchses, seiner Früchte tragenden Zweige“ (Bd. 13, S. 343 f. - Hervorhebung von T. O.). Unsere Kindheit dauert in Gestalt schlummernder dunkler Vorstellungen fort und bildet eine ewige Basis für unser Leben, ja, auch als erwachsener Mensch bleibt man gleichsam ein Kind, sofern man die „Keime ... noch täglich empfängt“. Die schlummernden dunklen Vorstellungen, d. h. Leibniz' „petites perceptions“, machen unsere Identität aus. Die Aufgabe des „Philosoph[en]“ ist also laut Herder, die vergessene Basis, d. h. „die Genesis und den Umfang eines Menschenlebens“, zu „verfolgen“ und wieder ans Licht zu bringen (Bd. 13, S. 344).

Herders Philosophie entwickelt Baumgartens Projekt der Ästhetik, „den Grund der Seele“ psychologisch zu erforschen, somit dadurch weiter, dass er ihm eine genetische bzw. genealogische und physiopsychische Komponente hinzufügt.

Vielleicht lässt sich auch Schellings Begriff des Grundes in diesem Zusammenhang

<sup>6</sup> Hierzu siehe Christoph Menke, Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie, Frankfurt am Main 2008, S. 46-51.

deuten. Denn in seiner „Freiheitsschrift“ von 1809 heißt es: „... immer liegt noch im Grunde das Regellose. ... als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was ... ewig im Grund bleibt“ (Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, S. 359 f.). Doch darauf einzugehen ist hier nicht der Ort.

## Literatur

- Baumgarten, Alexander: *Aesthetica*, in: *Ästhetik*, übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Dagmar Mirbach, Hamburg 2007.
- Ders.: *Kollegnachschrift*, in: Poppe, Bernhard, Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant, nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der *Ästhetik* Baumgartens, Leipzig 1907.
- Ders.: *Meditationes*, in: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Heinz Paetzold, Hamburg 1983.
- Ders.: *Metaphysica*, editio IV, Halle 1757.
- Ders.: *Metaphysik*, ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier (1783). Mit einer Einführung von Dagmar Mirbach, Jena 2004.
- Descartes, René: *Abhandlungen über die Methode*, übersetzt von J. H. v. Kirchman, Berlin 1870.
- Ders.: *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt von J. H. v. Kirchman, Berlin 1871.
- Ders.: *Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie*, übersetzt von J. H. v. Kirchman, Berlin 1870.
- Herder, Johann Gottfried: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, 33 Bde., ND: Hildesheim 1967-68.
- Ders.: *Werke in zehn Bänden*, Frankfurt am Main 1985-2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von Gerhardt, ND: Darmstadt 1978. Die deutschen Übersetzungen stammen aus der „*Philosophischen Schriften*“ (Frankfurt am Main 1996), teilweise verändert vom Verfasser. (Abkürzungen - *Meditationes*: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*, *Monad.*: *Monadologie*, *NA*: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, *PNG*: *In der Natur begründete Prinzipien der Natur und Gnaden*, *Theod.*: *Die Theodizee*)
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker, Stuttgart 1886-1924, ND: Berlin 1979.
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*, übersetzt von Wilhelm Gottlieb Tennemann, Jena 1795.
- Meier, Georg Friedrich: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle 1754-59, ND: Hildesheim 1976.
- Mendelssohn, Moses: *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1971-.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung,

hrsg. von Manfred Schröter, München 1927.

Sulzer, Johann Georg: Kurzer Begriff aller Wissenschaften und anderer Teile der Gelehrsamkeit, 2. Aufl., 1759.

Ders.: Vermischte philosophische Schriften, Leipzig 1773-1781, ND: Hildesheim 1974.

Wolff, Christian: Psychologia empirica, Frankfurt an der Oder 1732.