
Paul de Man

Die Ideologie des

Ästhetischen

Herausgegeben

von Christoph Menke

Aesthetica

edition suhrkamp

SV

es 1682

edition suhrkamp

Neue Folge Band 682

Als Paul de Man 1983 starb, war er der wohl bekannteste und einflußreichste Vertreter einer Richtung der Literaturkritik und ihrer Theorie, die allgemein als »dekonstruktiv« bezeichnet wird. Kennzeichnend für diese Richtung ist eine erneute Konzentration auf die innere Verfaßtheit der literarischen Texte. Eine erste Auswahl dieser methodisch vorbildlich wie brillant geschriebenen Texte ist 1988 unter dem Titel *Allegorien des Lesens* in der edition suhrkamp erschienen. Die vorliegende Auswahl konzentriert sich auf die methodologischen und theoretischen Prämissen dieses Vorhabens, wie sie die Abhandlungen über die Zeitlichkeit der Literatur, über Shelley und über die Autobiographie deutlich machen.

Sich auf die immanente Verfaßtheit und Bewegung von Texten einzulassen ist nach de Man kein selbstzweckhaftes, folgenloses Unternehmen. De Man beansprucht vielmehr für seine »Rückkehr zur Philologie« eine allgemeine Bedeutung; die Literaturkritik ist zugleich philosophische und politische Kritik. Damit ist der zweite Schwerpunkt dieser Auswahl bezeichnet. De Man erläutert diese These zum einen in kritischer Auseinandersetzung mit der Philosophie Jacques Derridas. Zum anderen zeigt er an zentralen Texten der ästhetischen Tradition, an Kant und Hegel, daß ihr falsches – »ideologisches« – Verständnis literarischer Texte unter der Kategorie des »Ästhetischen« ebenso weitreichende philosophische wie politische Konsequenzen hat.

Christoph Menke, geb. 1958, Studium der Philosophie und Literaturwissenschaft, Promotion über ästhetische Erfahrung, ist seit 1991 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der FU Berlin. Im Suhrkamp Verlag erschien von ihm: *Die Souveränität der Kunst* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 958).

Paul de Man
Die Ideologie des
Ästhetischen

*Herausgegeben
von Christoph Menke*

Aus dem Amerikanischen
von Jürgen Blasius

Suhrkamp

Aesthetica

Herausgegeben von Karl Heinz Bohrer

4. Auflage 2015

Erste Auflage 1993
edition suhrkamp 1682
Neue Folge Band 682

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1993
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11682-1

Inhalt

Kritik der Ästhetik

Phänomenalität und Materialität bei Kant	9
Zeichen und Symbol in Hegels <i>Ästhetik</i>	39
Hegel über das Erhabene	59

Bildlichkeit und Bedeutung

Die Rhetorik der Zeitlichkeit	83
Autobiographie als Maskenspiel	131
Shelleys Entstellung	147

Dekonstruktion

Die Rhetorik der Blindheit: Jacques Derridas Rousseauinterpretation	185
Metapher	231

Nachwort

Christoph Menke: »Unglückliches Bewußtsein« Literatur und Kritik bei Paul de Man	265
<i>Drucknachweise</i>	300

Kritik der Ästhetik

Phänomenalität und Materialität bei Kant

Auf die Möglichkeit, daß Ideologie und kritische Philosophie nebeneinander bestehen können, welche für das gegenwärtige Denken ein hartnäckiges Problem darstellt, hat Michel Foucault in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* als eine historische Tatsache hingewiesen. Zur gleichen Zeit, als französische Ideologen wie Destutt de Tracy versuchen, das gesamte Feld der menschlichen Ideen und Repräsentationen zu entwerfen, nimmt Kant das kritische Projekt einer Transzendentalphilosophie in Angriff, die, wie Foucault sagt, »den Rückzug des Denkens (*pensée*) und des Wissens (*savoir*) aus dem Raum der Repräsentation« markiert.¹ Foucaults anschließende historische Diagnose, in der die Ideologie als verspätete Manifestation des klassischen Denkens erscheint und Kant als der Beginn der Moderne, soll uns hier weniger interessieren als das Wechselspiel zwischen den drei Begriffen Ideologie, kritische Philosophie und Transzendentalphilosophie. Der erste Begriff dieser Triade, »Ideologie«, ist am schwierigsten zu fassen, aber es steht zu hoffen, daß seine Wechselbeziehung mit den beiden anderen sich bei einem solchen Vorhaben als hilfreich erweisen wird.

Einen möglichen Ansatzpunkt bietet eine Stelle in Kants Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*, wo er eine schwierige, aber wichtige Unterscheidung zwischen transzendentalen und metaphysischen Prinzipien trifft. Kant schreibt: »Ein transcendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniß der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transcendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine *äußere* Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweiten aber der empir-

rische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann.« (KU XXIX)²

Der für uns in diesem Zusammenhang entscheidende Unterschied zwischen transzendentalen und metaphysischen Prinzipien besteht darin, daß die letzteren ein empirisches Moment implizieren, welches dem Begriff notwendigerweise *äußerlich* bleibt, während die ersteren vollständig im Bereich des Innerbegrifflichen verbleiben. Metaphysische Prinzipien führen zur Identifikation und Definition und damit zur Erkenntnis eines natürlichen Prinzips, das selbst kein Begriff ist; transzendente Prinzipien führen zu der Definition eines begrifflichen Prinzips möglicher Existenz. Metaphysische Prinzipien stellen fest, warum und wie Dinge sich ereignen oder vorkommen; wenn man sagt, daß Körper sich aufgrund der Schwerkraft bewegen, so gelangt man mit diesem Schluß in den Bereich der Metaphysik. Transzendente Prinzipien stellen die Bedingungen fest, welche ein Sich-Ereignen oder Vorkommen überhaupt erst möglich machen: Die erste Bedingung, die erfüllt sein muß, damit Körper veränderlich sein können, besteht darin, daß so etwas wie Körper und Bewegung überhaupt existieren oder vorkommen kann. Die Existenzbedingung für Körper wird Substanz genannt; wenn man sagt, die Substanz sei die Ursache für die Bewegung der Körper (wie es Kant in der zitierten Textstelle tut), dann untersucht man kritisch die Möglichkeitsbedingungen, unter denen es diese Körper überhaupt gibt. Metaphysische Prinzipien setzen hingegen die Existenz ihres Gegenstandes als empirisches Faktum voraus. Sie enthalten eine Erkenntnis über die Welt, aber diese Erkenntnis ist vorkritisch. Transzendente Prinzipien enthalten keine Erkenntnis über die Welt oder über sonst irgend etwas, außer der Erkenntnis, daß metaphysische Prinzipien, denen sie als Objekt dienen, selbst der kritischen Analyse bedürfen, da sie eine Objektivität unterstellen, die für die transzendentalen Prinzipien hingegen nicht a priori gegeben ist. Folglich sind die Gegenstände der transzendentalen Prinzipien stets kritische Urteile über die metaphysische Erkenntnis. Transzendentalphilosophie ist immer kritische Philosophie der Metaphysik.

Insofern Ideologien notwendigerweise empirische Momente ent-

halten und auf etwas ausgerichtet sind, das außerhalb des Bereiches der reinen Begriffe liegt, gehören sie eher auf die Seite der Metaphysik als auf die Seite der kritischen Philosophie. Die Bedingungen und Modalitäten ihres Auftretens werden von kritischen Analysen bestimmt, zu denen sie selbst keinen Zugang haben. Andererseits können nur Ideologien Gegenstand dieser Analysen sein. Ideologisches und kritisches Denken sind wechselseitig voneinander abhängig, und jeder Versuch, sie zu separieren, reduziert die Ideologie zu einem schlichten Irrtum und das kritische Denken zu Idealismus. Für einen strengen philosophischen Diskurs ist die Möglichkeit, die kausale Verknüpfung zwischen beiden zu bewahren, das ihn kontrollierende Prinzip: Philosophien, die der Ideologie nachgeben, verlieren ihre erkenntnistheoretische Bedeutung; und Philosophien, welche die Ideologie umgehen oder verdrängen wollen, verlieren jede kritische Stoßkraft und riskieren, gerade von dem beherrscht zu werden, was sie für außer Kraft gesetzt erklären.

Die zitierte Textstelle Kants führt auf zwei weitere Fragen. Wenn man von einer *kausalen* Verknüpfung zwischen Ideologie und Transzendentalphilosophie spricht, erinnert dies an die Betonung der Kausalität in Kants Beispiel, seine Hervorhebung der inneren oder äußeren *Ursache* der Bewegung der Körper. Das Beispiel der sich bewegenden Körper ist in der Tat mehr als bloß ein Beispiel, das durch ein beliebiges anderes ersetzt werden könnte; es ist eine weitere Version oder Definition der transzendentalen Erkenntnis. Wenn die kritische Philosophie und die Metaphysik (einschließlich der Ideologien) kausal miteinander verknüpft sind, dann ist ihre Beziehung der in dem Beispiel ausgedrückten Beziehung zwischen Körpern und ihren Veränderungen oder Bewegungen ähnlich. Kritische Philosophie und Ideologie werden dann zur Bewegung des jeweils anderen: Wenn eine Ideologie als feste Entität betrachtet wird (Gehalt, Korpus oder Kanon), dann wird der kritische Diskurs, den sie hervorruft, eine transzendente Bewegung darstellen, eine Bewegung, deren Ursache sozusagen in ihr selbst ruht, innerhalb der Substanz ihres eigenen Seins. Und wenn das kritische System in seinen Prinzipien als fest angesehen wird, dann wird die korrespondierende Ideologie eine Mobilität gewinnen, die durch ein ihr äußerliches Prinzip verursacht wird; innerhalb der Grenzen des so konstituierten Systems kann dieses Prinzip nur das Konstitutionsprinzip selbst sein, die als Ursache der ideologi-

schen Bewegungen fungierende Architektur des transzendentalen Systems. In beiden Fällen ist es das transzendente System, als Substanz oder als Struktur, das die Ideologie bestimmt, und nicht umgekehrt. Dann erhebt sich die Frage, wie die Substanz oder die Struktur eines transzendentalen Diskurses bestimmt werden kann. Diese Frage aus dem Kantschen Text selbst heraus in erster Näherung zu beantworten, ist die Absicht dieses einführenden und Umrisse entwerfenden Aufsatzes.

Die zweite aus Kants Textstelle zu gewinnende Frage hat mit der Ästhetik zu tun. Unmittelbar nachdem er zwischen transzendentalen und metaphysischen Prinzipien unterschieden hat, unterscheidet Kant des weiteren zwischen dem »reine(n) Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt« und dem »Princip der praktischen Zweckmäßigkeit, die in der Idee der *Bestimmung* eines freien Willens gedacht werden muß« (KU XXX); diese Unterscheidung ist ein Gegenstück zu der ersten, allgemeineren Unterscheidung zwischen transzendentalen und metaphysischen Prinzipien. Die Unterscheidung spielt direkt auf die Unterteilung der Vernunft in reine und praktische Vernunft an und entspricht damit der wichtigsten Einteilung im Kantschen Textkorpus überhaupt. Auch hier ist wieder zu sehen, wie die KU, die *Dritte Kritik*, der Notwendigkeit entspricht, die kausale Verknüpfung zwischen kritischer Philosophie und Ideologie, zwischen einem rein begrifflichen und einem empirisch bestimmten Diskurs zu gewährleisten. Sie entspricht dem Bedarf nach einem phänomenalisierten, empirisch manifesten Erkenntnisprinzip, von dessen Existenz die Möglichkeit einer solchen Verknüpfung abhängt. Dieses phänomenalisierte Prinzip nennt Kant das Ästhetische. Die Rolle des Ästhetischen ist also weitreichend, denn die Möglichkeit der Verknüpfung von transzendentelem und metaphysischem Diskurs und damit der Philosophie überhaupt hängt von ihm ab. Und der Ort in der *Dritten Kritik*, an dem diese Verknüpfung stattfindet, ist die Analytik des Erhabenen; in der Analytik des Schönen geht es hingegen um die Verknüpfung von Verstand und Urteil. In beiden Fällen stößt man auf große Schwierigkeiten, aber deren Gründe sind im Falle des Erhabenen vielleicht leichter zu durchschauen, was daran liegen mag, daß die Vernunft hier eine explizite Rolle spielt.

Die Komplexität und mögliche Ungereimtheit des Begriffs des Erhabenen, ein Thema, das keine Abhandlung des 18. Jahrhunderts über Fragen der Ästhetik sich zu ignorieren erlauben konnte, macht den Teil der KU, der sich mit dem Erhabenen befaßt, zu einer der schwierigsten und ungeklärtesten Passagen im gesamten Werk Kants. Während in dem Abschnitt über das Schöne die Schwierigkeiten wenigstens noch die Illusion vermitteln, sie könnten unter Kontrolle gebracht werden, so gilt beim Erhabenen noch nicht einmal das. Es ist möglich, einigermaßen klar zu formulieren, worum es in diesem Textabschnitt gehen könnte bzw. was wahrscheinlich sein Hauptanliegen ist, und es ist auch möglich zu begreifen, was dabei auf dem Spiel steht. Aber es ist äußerst schwierig zu entscheiden, ob das Vorhaben gelingt oder nicht. Die Komplikationen stellen sich schon gleich im ersten Paragraphen der »Analytik des Erhabenen« ein, wo zwischen dem Schönen und dem Erhabenen unterschieden wird. Unter dem Gesichtspunkt des Hauptthemas der KU, des Problems des teleologischen Urteils oder der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, erscheint die Betrachtung des Erhabenen als nahezu überflüssig. Wir sehen, sagt Kant, »daß der Begriff des Erhabenen in der Natur bei weitem nicht so wichtig und an Forderungen reichhaltig sei, als der des Schönen in derselben; und daß er überhaupt nichts Zweckmäßiges in der Natur selbst ... anzeige«. Dies sei eine Aussage, welche »die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmäßigkeit der *Natur* ganz abtrennt und aus der Theorie desselben einen bloßen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht« (KU 78). Nach diesem bescheidenen Beginn stellt sich jedoch heraus, daß dieses äußerliche Anhängsel in Wahrheit von entscheidender Bedeutung ist, denn es belehrt uns nicht, wie das Schöne, über die Teleologie der Natur, sondern über die Teleologie unserer eigenen Vermögen, insbesondere über die Beziehung zwischen Einbildungskraft und Vernunft. Daraus folgt, in Übereinstimmung mit dem zuvor Gesagten, daß das Schöne ein metaphysisches und ideologisches Prinzip ist, wohingegen das Erhabene bestrebt ist, ein transzendentes Prinzip zu sein – mit allem, was dazugehört. Im Gegensatz zum Schönen, das wenigstens einheitlich erscheint, ist das Erhabene mit dialektischen Verwicklungen durchsetzt. Es ist in mancher Hinsicht unendlich anziehend, doch zugleich auch gänzlich abstoßend; es erzeugt eine eigentümliche Art von Lust, doch es erzeugt auch durchweg Unlust. Auf einer weni-

ger subjektiven, eher strukturellen Ebene ist es nicht weniger verblüffend: Es kennt keine Grenzen oder Begrenzungen, und doch muß es als bestimmte Totalität erscheinen. Auf philosophischer Ebene ist es so etwas wie ein Monstrum oder, besser, ein Gespenst: Es ist keine Eigenschaft der Natur (es gibt keine erhabenen Dinge in der Natur), sondern eine rein innerliche Gemütsbestimmung, doch Kant versichert immer wieder, diese noumenale Entität sei notwendigerweise phänomenal dargestellt, was in der Tat nicht nur integraler Bestandteil, sondern auch die Crux der Analytik des Erhabenen ist.

Die Frage stellt sich, ob sich die dialektischen Widersprüche im Begriff des Erhabenen möglicherweise auflösen lassen. Ein erstes Anzeichen dafür, daß dies wahrscheinlich nicht einfach und unzweideutig der Fall sein wird, ist in einer zusätzlichen Komplikation zu sehen, die das Schema des Erhabenen von dem des Schönen verschieden sein läßt. Es mag methodologisch legitim sein, die Auswirkung des Erhabenen auf uns, als Lust oder Unlust, in quantitativen Begriffen zu werten, anstatt, wie beim Schönen, in qualitativen Begriffen. Wenn das aber so ist, warum findet dann die Analytik des Erhabenen nicht mit dem Abschnitt über das Mathematisch-Erhabene und seiner Konzentration auf Quantität und Zahl ihren Abschluß? Warum die Notwendigkeit eines weiteren Abschnitts über etwas, das im Bereich des Schönen nicht vorkommt und das Kant das *Dynamisch-Erhabene* nennt und von dem sich nur schwer ausmachen läßt, ob es in den Bereich des Quantitativen oder den Bereich des Qualitativen gehört? Kant liefert in § 24 eine Art Erklärung dafür, warum dieser Abschnitt nötig ist, aber diese Erklärung wirft mehr Fragen auf als sie beantwortet. Das Erhabene ruft im Betrachter eine emotionale Erschütterung, eine »Bewegung des Gemüths« hervor; diese Reaktion kann (bei dem Mathematisch-Erhabenen) auf die Bedürfnisse des Erkenntnisvermögens bzw. (bei dem Dynamisch-Erhabenen) auf die Bedürfnisse des Begehungsvermögens zurückgeführt werden. In dem Bereich des ästhetischen Urteils müssen beide als zweckfrei oder interesselos angesehen werden; eine Forderung, der im Rahmen der Erkenntnis vielleicht entsprochen werden kann, die im Rahmen des Begehrens aber weit schwieriger zu erfüllen ist, zumal klar ist, daß dieses Begehren an sich betrachtet werden muß, als subjektive Manifestation, und nicht als vergegenständlichte Erkenntnis eines Begehrens. Und in der Tat, wenn wir zu dem Ab-

schnitt über das Dynamisch-Erhabene gelangen, so stoßen wir auf etwas, das vom Begehren ganz verschieden ist. Die Notwendigkeit der zusätzlichen Unterteilung wie auch des Übergangs von einer Unterteilung zur anderen (vom Mathematisch-Quantitativen zum Dynamischen) ist ganz gewiß nicht leicht zu begründen und bedarf eingeständenermaßen einer Interpretationsanstrengung spekulativen Charakters, deren Erfolg ungewiß ist.

Die in dem Mathematisch-Erhabenen wirkenden Antinomien sind klar definiert, ebenso die Gründe ihrer Relevanz für das ästhetische Urteil. Das Mathematisch-Erhabene nimmt seinen Ausgang vom Begriff der Zahl. Seine Grundidee entstammt der Infinitesimalrechnung, was bei einem Philosophen, dessen Erstlingswerk sich mit Leibniz auseinandersetzte, schließlich auch nicht verwunderlich ist: Es ist der Gedanke, daß endliche und unendliche Entitäten einen Vergleich miteinander nicht zulassen und nicht beide einem gemeinsamen System der Erkenntnis einbeschrieben werden können. Als Rechenkalkül ist diese Aussage selbstevident und bereitet keine Schwierigkeiten, da in dem infinitesimalen Reich der Zahlen »die Macht der Zahlen ... ins Unendliche (geht)«, wie Kant sagt (KU 86): Das unendlich Große (oder das unendlich Kleine) kann mittels der Zahl begrifflich erfaßt werden. Aber sich auf diese Art einen Begriff zu machen bedeutet einen völligen Verzicht auf jedes phänomenale Äquivalent; in der Terminologie der Vermögen ausgedrückt übersteigt es die Einbildungskraft, es ist unvorstellbar. Das Erhabene ist nun aber auf diese Weise gar nicht definiert worden. Das Erhabene ist nicht bloße Quantität oder Zahl, und erst recht nicht der Begriff der Quantität als solcher, das Quantum. Eine so begriffene und durch Zahlen ausgedrückte Quantität ist stets ein relativer Begriff, der auf die Konvention einer Meßeinheit rückbezogen ist; rein für sich gesehen ist eine Zahl weder groß noch klein, und das unendlich Große ist zugleich auch das unendlich Kleine: als Meßinstrumente sind Teleskop und Mikroskop ein und dasselbe Instrument. Das Erhabene jedoch ist nicht »das Große«, sondern »das Größte«; es ist das, »mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist« (KU 84, Hervorheb. beseitigt). Als solches kann es den Sinnen niemals zugänglich sein. Aber es ist auch nicht reine Zahl, denn im Reich der Zahlen gibt es kein »Größtes«. Es gehört zu einem anderen Erfahrungsbereich, welcher der Ausgedehntheit näher steht als der Zahl. Es ist, mit Kants Worten, »die Größe schlechthin«, oder besser, mit dem von

Kant kurz zuvor gebrauchten Wort, »das Größte schlechthin«, »so weit das Gemüth sie (bzw. es) in einer Anschauung fassen kann« (KU 86f.). Diese Phänomenalisierung kann nicht von der Zahl her gewonnen sein, nur aus der Extension. Der Satz ist eine andere Fassung von Kants erster Aussage, dem Erhabenen komme »Unbegrenztheit« und doch »Totalität« zu (KU 75): Das Reich der Zahlen hat zwar keine Grenze, doch die Extension impliziert die Möglichkeit einer bestimmten Totalisierung, einer Kontur. Das Mathematisch-Erhabene muß Zahl und Extension miteinander verknüpfen und sieht sich einem klassischen Problem der Naturphilosophie gegenüber. Die Tatsache, daß es sich um ein periodisch auftretendes Thema der Philosophie handelt, macht dieses Problem weder lösbarer noch erlaubt sie, nur weil einem die Grundgedanken der Argumente vertraut sind, mit deren Hilfe es gelöst werden soll, deren immanente Schwierigkeiten zu übersehen.

Kant versucht Zahl und Extension mittels zweier Überlegungen miteinander zu verknüpfen, von denen die eine sich der Betrachtung menschlicher Erkenntnisfähigkeit verdankt und die andere mit den Begriffen von Lust und Unlust operiert. Keines der beiden Argumente ist wirklich schlüssig. Auf der Ebene des Verstandes kann die Unendlichkeit der Zahl als eine rein logische Progression begriffen werden, die keiner räumlichen Konkretisierung bedarf. Aber auf der Ebene der Vernunft ist diese »comprehensio logica« nicht mehr hinreichend. Es bedarf einer anderen Art des Verstehens, einer »comprehensio aesthetica«, die eine beständige Totalisierung oder Kondensation zu einer einzigen Anschauung verlangt; sogar das Unendliche muß »als ganz (seiner Totalität nach) gegeben« gedacht werden (KU 92). Aber da das Unendliche keiner endlichen Größe vergleichbar ist, kann die Verknüpfung nicht stattfinden. Sie findet in Wahrheit niemals statt, und es ist gerade das *Mißlingen* der Verknüpfung, was zum charakteristischen Merkmal des Erhabenen wird: Es transponiert oder erhebt das Natürliche auf die Ebene des Übernatürlichen, die Wahrnehmung zur Einbildungskraft, den Verstand zur Vernunft. In dieser Transposition kann jedoch niemals die Bedingung der Totalität sich bilden, die für das Erhabene konstitutiv ist, und sie kann daher nicht das Mißlingen aufheben, indem sie, wie in einer Dialektik, zur Erkenntnis dieses Mißlingens wird. Das Erhabene kann nicht als das Mißlingen des Erhabenen definiert werden, denn das hier in Rede

stehende Mißlingen beraubt das Erhabene seines identifizierenden Prinzips. Man kann hier auch nicht sagen, das Erhabene erfülle sich selbst als ein Begehren nach dem, was ihm zu sein mißlingt, denn was es begehrt (Totalität), ist nichts anderes als es selbst.

Auf das gleiche Muster stoßen wir im Zusammenhang von Lust und Unlust. Was dem Erhabenen gelingt, so viel ist klar, ist jedenfalls nicht die Erfüllung der von seiner Position verlangten Aufgabe (die Verknüpfung von Zahl und Extension mittels des Unendlichen). Dem Erhabenen gelingt es, Kenntnis von einem weiteren Vermögen neben Verstand und Vernunft zu verschaffen, nämlich von der Einbildungskraft. Aus der Unlust über das Mißlingen des Versuches, das Erhabene durch ein Anschaulichmachen des Unendlichen zu konstituieren, erwächst die Lust der Einbildungskraft, die in eben diesem Mißlingen die Übereinstimmung ihres Gesetzes (das ein Gesetz des Mißlingens ist) mit dem Gesetz unseres eigenen übersinnlichen Wesens entdeckt. Jenes Mißlingen, mit dem Sinnlichen sich zu verbinden, erhebt es über das Sinnliche. Dieses Gesetz herrscht nicht in der Natur, sondern definiert den Menschen in Opposition zur Natur; nur durch einen Akt, den Kant »Subreption« nennt (KU 97), kann dieses Gesetz fälschlicherweise der Natur zugeschrieben werden. Aber ist nicht diese Subreption ein Spiegelbild einer anderen, vorausgehenden Subreption, durch die das Erhabene sich auf subreptive Weise selbst setzt, indem es behauptet, vermöge der Unmöglichkeit seiner eigenen Existenz zu existieren? Das transzendente Urteil, das über die Möglichkeit der Existenz des Erhabenen (als das sich räumlich artikulierende Unendliche) entscheidet, funktioniert metaphorisch oder ideologisch, wenn das Erhabene sich selbst auf subreptive Weise in den Begriffen seines anderen definiert, nämlich als Extension und Totalität. Wenn der Raum außerhalb des Erhabenen liegt und dort auch bleibt, und wenn der Raum dessenungeachtet eine notwendige Bedingung (oder Ursache) für die Entstehung des Erhabenen ist, dann ist das Prinzip des Erhabenen ein metaphysisches Prinzip, das sich irrtümlich für ein transzendentes hält. Wenn die Einbildungskraft, das Vermögen des Erhabenen, sich auf Kosten der totalisierenden Kraft des Geistes entfaltet, wie vermag sie dann, wie es der Text fordert, mit dem Vermögen der Vernunft, das diese Totalität konturiert und abgrenzt, in einer Beziehung kontrastiver Harmonie zu stehen (KU 99)? Die Einbildungskraft macht die Arbeit der Vernunft zunichte, und von

einer solchen Beziehung kann man nicht ohne weiteres sagen, sie vereinige Einbildungskraft und Vernunft in einer gemeinsamen Aufgabe oder einem gemeinsamen Wesensgesetz. Kants Definition des ästhetischen Urteils, es stelle das subjektive Spiel der Vermögen (Einbildungskraft und Vernunft) »durch ihren Contrast als harmonisch« vor, bleibt hier ziemlich dunkel. Hieraus erklärt sich vielleicht zum Teil die Notwendigkeit weiterer Erörterungen, in denen die Beziehung zwischen diesen beiden Gemütskräften auf eine etwas weniger rätselhafte Weise dargestellt wird; dies kann allerdings erst geschehen, nachdem man sich vom Mathematisch-Erhabenen zum Dynamisch-Erhabenen gewandt hat.

Das Problem läßt sich an einer Verschiebung in der Terminologie zusammenfassend darstellen, die im Text zwar erst später auftritt, sich aber direkt auf die Schwierigkeiten bezieht, denen wir bereits bei dem Mathematisch-Erhabenen begegnet sind. In § 29, in der »Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile«, findet sich die prägnanteste, aber auch vieldeutigste Definition des Erhabenen: »es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu *denken*« (KU 115; Hervorheb. von mir, Hervorheb. Kants beseitigt). Das für unsere Absicht entscheidende Wort in diesem Zitat, in dem jedes Wort unzählige Fragen aufwirft, ist das Wort »denken«. Wenige Zeilen später spricht Kant von der Notwendigkeit, »die Natur selbst in ihrer Totalität, als Darstellung von etwas Übersinnlichem, zu *denken*, ohne diese Darstellung *objectiv* zu Stande bringen zu können« (KU 115 f.). Wieder nur wenige Zeilen weiter wird das Wort »denken« herausgegriffen und dem Wort »erkennen« gegenübergestellt, wenn es heißt, daß wir »die Natur als Darstellung derselben (der Idee des Übersinnlichen) nicht *erkennen*, sondern nur *denken* können« (KU 116). Wie haben wir das sich von »erkennen« unterscheidende Verb »denken« in diesen Formulierungen zu verstehen? Die Erkenntnis hat sich außerstande gezeigt, die Existenz des Erhabenen als intelligiblen Begriff zu gewährleisten. Dies ist nur durch »denken« möglich, nicht durch »erkennen«. Was aber wäre ein Beispiel für ein solches, sich vom Erkennen unterscheidendes Denken? »Was heißt denken?«

Noch in § 26, der dem Mathematisch-Erhabenen gewidmet ist, unmittelbar vor der Epistemologie und der Eudämonie des Erhabenen, findet sich eine andere Beschreibung der Art und Weise,

wie eine unendliche Quantität in der Einbildungskraft zu einer sinnlichen Anschauung werden kann oder, mit anderen Worten, wie die Unendlichkeit der Zahlen mit der Totalität der Extension verknüpft werden kann (siehe KU 87). Diese eher formale als philosophische Beschreibung ist sehr viel leichter zu verstehen als die sich daran anschließenden Argumente. Um das Erhabene im Raum erscheinen zu lassen, sagt Kant, benötigen wir zwei Handlungen der Einbildungskraft: Auffassung (*apprehensio*) und Zusammenfassung (*comprehensio aethetica*). Die Auffassung schreitet sukzessive fort, als eine syntagmatische, konsekutive Bewegung entlang einer Achse, und sie kann ohne Schwierigkeiten ad infinitum fortschreiten. Die Zusammenfassung jedoch, die eine paradigmatische Totalisierung der von der Auffassung zurückgelegten Bahn ist, wird immer schwieriger, je größer der von der Auffassung bewältigte Raum wird. Das Modell erinnert an eine einfache Phänomenologie des Lesens, bei dem man beständig Synthesen herstellen muß, um die sukzessive Entfaltung des Textes zu verstehen: Das Auge bewegt sich horizontal, Zeile nach Zeile, während der Geist das kumulative Verstehen des bisher aufgefaßten Textes vertikal zusammensetzen muß. Die Zusammenfassung wird bald an einen Punkt gelangen, an dem sie gesättigt ist, sie ist dann nicht mehr in der Lage, noch weitere Auffassungen in sich aufzunehmen: Sie kann nicht über eine bestimmte Größe hinausgehen, welche die Grenze der Einbildungskraft markiert. Diese Fähigkeit der Einbildungskraft, Synthesen herzustellen, ist für den Verstand ein Segen, denn was wäre er ohne dies? Aber dieser Gewinn wird mit einem entsprechenden Verlust bezahlt. Die Zusammenfassung entdeckt ihre eigene Begrenztheit, ihre unübersteigbare Grenze. »(Die Einbildungskraft) verliert . . . auf einer Seite eben so viel, als sie auf der andern gewinnt« (KU 87). Wenn die paradigmatische Simultaneität die syntagmatische Sukzession ersetzt, tritt eine Ökonomie von Gewinn und Verlust in ihr Recht, die mit vorhersagbarer Effizienz funktioniert, wenn auch nur innerhalb gewisser wohldefinierter Grenzen. Der Wechsel vom Teil zum Ganzen erzeugt Ganze, die sich als bloße Teile erweisen. Kant führt als Beispiel die Beobachtung des Ägyptologen Savary an, der feststellte, daß man den Pyramiden weder zu nahe kommen noch ihnen zu sehr entfernt bleiben darf, will man ihre Größe wahrnehmen. Man erinnert sich dabei an Pascal: »In unserer allseitigen Begrenzung finden wir dieses In-der-Mitte-Stehen zwischen