

„Erfahrung“ und „ästhetische Erfahrung“

Dominic Angeloch

Zusammenfassung

Keine Überlegung über ästhetische Erfahrung kommt ohne eine Bestimmung dessen aus, was Erfahrung sei. Der Begriff der ästhetischen Erfahrung kann, wenn er tragfähig sein und über das Geltungsgebiet just dieser Kunst oder jenes Kunstwerks hinausreichen können soll, also nicht allein aus innerästhetischen Überlegungen entwickelt werden, sondern muss mit einem allgemeinen Begriff der Erfahrung vermittelt werden. Wenn er Auskunft über das subjektive „psychologische Moment“, das Erfahrung als solche allererst konstituiert, geben können soll, muss dieser Begriff auch in der Lage sein, das Unbewusste, in dem nach Freud das „eigentlich reale Psychische“ zu sehen ist, zu reflektieren. Nur: Wie ließe sich eine solche Reflexion denken?

Schlüsselwörter

Erfahrung; ästhetische Erfahrung; Empirie; Hermeneutik; Ästhetik; Unbewusstes

Zum Verhältnis von Erfahrung und ästhetischer Erfahrung

Spätestens seit den 1970er Jahren gehört der Begriff der „ästhetischen Erfahrung“ zum festen Bestand in allen ästhetischen Disziplinen. Im Bezug auf „ästhetische Erfahrung“ lässt sich – rar in akademischen Gefilden – ein Konsens ausmachen: Sogar Behauptungen wie die, in der ästhetischen Erfahrung sei „der Leitbegriff“, ja: „Grundbegriff“ der Ästhetik¹ und die „zentrale Voraussetzung ästhetischer Bildungsprozesse“ (Peez 2002, S. 19, 21) zu sehen, fallen nicht der Apodiktikkritik anheim, die sonst sofort laut wird, wenn einmal einigermaßen eindeutige Positionen bezogen werden. Wie kommt das?

¹ „‘Ästhetische Erfahrung’ ist der Leitbegriff, der die Diskussionen der Ästhetik seit ihrem bis heute nachwirkenden Neueinsatz in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts geprägt hat. [...] [Dabei] hat sich die Rede von ‘ästhetischer Erfahrung’ in der deutschsprachigen Diskussion jedoch als Bezeichnung nicht nur für einen Gegenstandsbereich in der Ästhetik, sondern für deren Grundbegriff durchgesetzt. Darin sind alle Ebenen der Ästhetik – Kunstkritik, Kunstwissenschaften und Philosophie – zuletzt auf die Erfahrung zurückbezogen. Seit diesem Neueinsatz könnte man die Ästhetik, in Abwandlung ihrer ersten Definition bei Alexander Gottlieb Baumgarten, als die Wissenschaft der ästhetischen Erfahrung definieren“ (Küpper & Menke 2003, S. 7). Einen Überblick über die Behandlung des Begriffs in der philosophischen Ästhetik gibt Aissen-Crewett 1999.

Vielleicht daher, dass im Grunde keiner so recht weiß, was unter „ästhetischer Erfahrung“ eigentlich zu verstehen sei. Der Begriff mutet in den ästhetischen Debatten an wie ein *MacGuffin* in einem Hitchcock-Film: Ein mysteriöses Objekt, auf das die Fäden der Handlung zulaufen und dem das Interesse aller Figuren gilt, während es in Wirklichkeit fast nichts ist. Fast nichts, denn der *MacGuffin* muss ja die funktionalen Bestimmungen erfüllen, die in seinem jeweiligen Kontext auf ihm liegen. So wird der Begriff der „ästhetischen Erfahrung“ zum „Platzhalter“, zur „Chiffre für etwas Unsagbares“ (Sabisch 2009, S. 7), von dem jeder eine andere Vorstellung hat, während – zum Beispiel – völlig unklar bleibt, wie ästhetische Erfahrung „zur Darstellung gelangen kann, damit sie kommunizierbar wird“ (Sabisch 2007, S. 17).

Der Grund dafür aber lässt sich benennen: Keine Überlegung über ästhetische Erfahrung kommt ohne eine – wenigstens implizite – Bestimmung dessen aus, was Erfahrung sei. „Ästhetische Erfahrung“ muss, wenn sie mehr aussagen können soll als Einzelheiten über dieses und jenes partikulare Feld, als ein Sonderfall von Erfahrung überhaupt begriffen werden. „Eine Ästhetik, die vom Begriff der Erfahrung ausgeht, kann nicht auf eine Theorie der Kunst beschränkt, ja nicht einmal mehr um eine Theorie der Kunst zentriert bleiben“ (Küpper & Menke 2003, S. 9). Aber wenn das so ist, kann der Begriff der ästhetischen Erfahrung nicht – oder nicht nur – über die „*Differenz* der ästhetischen Erfahrung oder Wahrnehmung zur sogenannten gewöhnlichen oder alltäglichen Erfahrung“ (Soldt 2007, S. 8) gewonnen werden, wie das in der neueren Ästhetik fast durchweg versucht und gefordert wird. Im Gegenteil müssten dann gerade der Zusammenhang des einen mit dem anderen untersucht und wenigstens andeutungsweise angegeben werden, wo der Übergang und wie die Transformation vom einen in das andere zu denken wäre.

Deswegen den Begriff der ästhetischen Erfahrung zu entgrenzen und zu verabsolutieren, wie es von seiten der Ästhetik immer wieder explizit² oder unter der Hand³ betrieben wird, kann die Problematik keiner Lösung zuführen⁴. Ebenso wenig ist der Schritt in die entgegengesetzte Richtung – nämlich die strikte Begrenzung der ästhetischen Erfahrung auf die ästhetische Struktur des Kunstwerks, also die Isolierung des

² Siehe Dewey 1934. Kern & Sonderegger (2002, S. 7) wollen die ästhetische Erfahrung als „autonome Erfahrungsform“ verstanden wissen, die „bezugslos neben der theoretischen und praktischen Erfahrung der Welt steht“.

³ „Ästhetische Erfahrung kann es [...] von allem Möglichen geben; sie wird beschreibbar als eine spezifische Form des Umgangs mit Objekten, Situationen, Personen überhaupt. Damit ändert sich der Sinn des Erfahrungsbegriffs: Ästhetische Erfahrung erscheint als eine Weise, sich in der Welt zu orientieren“ (Küpper & Menke 2003, S. 11).

⁴ „Eine Ausweitung und Totalisierung des Ästhetischen zu einer ästhetischen Weltanschauung verliert an Plausibilität. Denn wenn die ästhetische Erfahrung zu verstehen ist als Gestalt der Auseinandersetzung mit außerästhetischen Weltansichten und Erfahrungsweisen, so wird dieser Erfahrungsmöglichkeit die Grundlage entzogen, wenn sie zu einer ästhetischen Weltansicht stilisiert wird. [...] Eine ästhetische Weltansicht wäre wiederum nur eine Weltansicht, eine, die ihren flüchtigen, nur dem ästhetischen Erfahren zugänglichen Charakter abgestreift hätte. Eine ästhetische Weltansicht wäre daher un-ästhetisch“ (Düwell 2001, S. 21).

Konzepts, um es „rein“ zu erhalten⁵ – dazu angetan, näheren Aufschluss darüber zu erbringen, was unter „ästhetischer Erfahrung“ verstanden werden könnte: denn mit einer Auffassung des Kunstwerks als einer abgeschlossenen „Arena [...], innerhalb deren wir zwar frei sind, deren Grenzen wir aber nicht überschreiten dürfen“ (Wollheim 1982, S. 101), muss der Bezug zwischen ästhetischer und nicht-ästhetischer Erfahrung – von der Gretchenfrage nach dem Zusammenhang zwischen Kunst und Leben ganz zu schweigen – zwangsläufig ein Mysterium bleiben.

Wie immer mögliche Antworten auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Erfahrung und ästhetischer Erfahrung ausfallen mögen – ein Blick in die jeweiligen Theorien ästhetischer Erfahrung zeigt, dass die „Grenzen des Begriffs der ästhetischen Erfahrung [...] in den impliziten Prämissen der ästhetischen Theorien“ liegen, „mit denen dieser Begriff verbunden wurde“, und eben „nicht in der Falschheit der Beschreibung eines erfahrungstheoretischen Weltzugangs“ (Siegmond 2006, Abs. 22). Mühelos lässt sich in jedem einzelnen Fall nachweisen, dass dem Begriff der ästhetischen Erfahrung immer ein Begriff der Erfahrung überhaupt unterliegt, der in so gut wie allen Fällen nicht ansatzweise reflexiv eingeholt ist. Dies wiederum birgt eigene Probleme, denn wie ist „Erfahrung“ an sich beschreibbar?

„Die Vernunft“, schreibt Montaigne (2009 [1588], S. 5) eingangs seines letzten Essays *Von der Erfahrung*,

„hat so viele Formen, daß wir nicht wissen, an welche wir uns halten sollen; die Erfahrung hat deren nicht weniger. Der Schluß, den wir aus der Ähnlichkeit der Erscheinungen ziehen möchten, ist nicht verlässlich, schon deshalb nicht, weil sie nie völlig gleich sind: so wie sich die Dinge uns zeigen, gibt es keine Eigenschaft von solcher Allgemeingültigkeit wie die Verschiedenheit und Vielfalt.“

Die Einheit, in der sich die „Verschiedenheit und Vielfalt“ der Erscheinungen für uns zusammenfindet, ist eben unsere Erfahrung. Doch wenn wir einen intersubjektiv gültigen – oder gar objektiven – Begriff dieser Erfahrung bilden wollen, müssen wir sie verallgemeinern, was wiederum voraussetzt, dass wir die Objekte, aus denen sich unsere Erfahrung bildete, untereinander vergleichen. Wie aber soll ein solcher Vergleich möglich sein, wo die Dinge doch so verschieden und vielfältig sind?

Am Begriff der „Empirie“ lässt sich das gut nachvollziehen. So wird manchmal festgestellt, dass eine Überlegung der „Empirie“ entbehre, oder es wird gefordert, dass etwas „empirisch unterfüttert“ werden solle, um einen allzu theoretisch oder spekulativ anmutenden Gedanken fest zu gründen. Nicht zufällig ruft hier der Sprachgebrauch den Anschein hervor, „als ob Empirie auf der weiten Welt irgend etwas anderes besagen wollte als wieder Erfahrung“ (Mauthner 1980 [1910/11], S. 292). Auch die hochgeschätzte „Empirie“ also ist nichts anderes als Erfahrung, nur diesmal eben im Gewande einer – wie auch immer gearteten – Wissenschaftlichkeit. Der Problematik entgeht man auch dann nicht, wenn man sich auf „die Empirie“ verlegt: Man

⁵ So etwa Düwells Schluss – mit der (immerhin konsequenten) Folgerung, dass Kunst und ästhetische Erfahrung nichts mit Moral zu tun haben könnten (siehe Düwell 2001).

kann zusehen, wie sich die Grundfragen der Ästhetik etwa in der „empirischen Ästhetik“ (Fechner 1860, 1876) nur verschieben, vielleicht aus einer etwas anderen Perspektive zeigen, nicht aber lösen lassen. „So greifen unsere neuen Lehren wieder einmal aufmunternd ineinander“ (Mauthner 1980 [1910/11], S. 293).

Diese Gemengelage wird sich nicht aufhellen, solange die materialen Fragen, die ihr zugrunde liegen, so unklar sind. Und diese wiederum müssen im Vagen verbleiben, solange der Begriff „Erfahrung“ nicht als das behandelt wird, was er ist: ein *relativer* Begriff.

„Der Fabrikant wird an die Spitze seines Unternehmens nicht leicht einen gewöhnlichen Arbeiter stellen, der zwar eine große *Erfahrung*, aber gar keine wissenschaftlichen Kenntnisse in dem Fach besitzt; er wird aber auch einen gelehrten Techniker nicht gern anstellen, der frisch von der Schule ohne jede *Erfahrung* ist. Antwortet ihm dieser junge Techniker, sein ganzer wissenschaftlicher Unterricht sei auf Experimente gegründet gewesen, so wird ihm der Fabrikant gewiß erwidern: *Experimente* seien kein Ersatz für *Erfahrung*. Und wenn sich diese Unterhaltung zufällig in Frankreich abspielt, so könnte Experiment und Erfahrung mit einem und demselben Worte, *expérience* nämlich, wiedergegeben werden“ (ebd., S. 290).

„Erfahrung“ ist also, wie man es auch dreht und wendet, kein Begriff im Sinne der Benennung einer klar umgrenzten Tatsache, sondern kann nichts anderes sein als eine *Konstellation* aus Begriffen, innerhalb derer komplexe Sachverhalte und deren Kontexte beschrieben werden, die ihrerseits wieder Kontexte haben, die es nicht abzuschneiden, sondern irgendwie einzuholen gilt.

Und auch die Gegenprobe muss funktionieren: Beide Begriffe, der der „Erfahrung“ und der der „ästhetischen Erfahrung“, müssen am Ende so evident sein, dass sie ihr jeweiliges Feld nicht nur beschreiben, sondern ihm auch eine Perspektive zu verleihen imstande sind, die sowohl praktisch als auch instruktiv zu sein hat. Denn was nützt die ausgefeilteste Theorie der ästhetischen Erfahrung, wenn sie die Einsamkeit gegenüber dem ästhetischen Gegenstand nur vergrößert?

„I had studied the history of art and was used to describing and analysing art. *But what I never wrote about, and this is all that matters, was the experience of it. Not just because I couldn't, but also the feelings the pictures evoked in me went against everything I had learned about what art was and what it was for. So I kept it to myself.* I wandered around the Nationalgalleri in Stockholm or the Nasjonalgalleri in Oslo or the National Gallery in London and looked. There was a kind of freedom about this. I didn't need to justify my feelings, there was no one to whom I had to stand to account and no case to answer. Freedom, but not peace, for even though the pictures were supposed to be idylls, such as Claude's archaic landscapes, I was always unsettled when I left them *because what they possessed, the core of their being, was inexhaustibility, and what that wrought in me was a kind of desire. I can't explain it any better than that. A desire to be inside the inexhaustibility.* That is how I felt that night as well. I sat leafing through the Constable book for almost an hour. I kept flicking back to the picture of the greenish clouds; every time it called forth the same emotions in me. *It was as if two different forms of reflection rose and fell in my consciousness, one with its thoughts and reasoning, the other with its feelings and impressions, which, even though they were*

juxtaposed, excluded each other's insights. It was a fantastic picture, it filled me with all the feelings that fantastic pictures do, but when I had to explain why, what constituted the 'fantastic', I was at a loss to do so. *The picture made my insides tremble, but for what? The picture filled me with longing, but for what?* [...] *Yes, yes, yes, I heard. That's where it is. That's where I have to go.* But what was it I had said yes to? Where was it I had to go?"⁶

Im Folgenden will ich zunächst eine kleine Erkundung des Begriffs der Erfahrung überhaupt unternehmen. Vor diesem Hintergrund werde ich darauf zu sprechen kommen, was unter ästhetischer Erfahrung zu verstehen sein könnte. Erst auf dieser Grundlage, scheint mir, kann das „psychologische Moment“ an ihr sinnvoll in den Blick genommen werden.

Einmal als wesentliches Moment sowohl von Erfahrung als auch ästhetischer Erfahrung erkannt, wird es aber auch zum Problem: Wie kann das Psychologische an der (ästhetischen) Erfahrung näher begriffen, in Grundzügen, vielleicht sogar in einigen wesentlichen Charakteristika systematisch beschrieben werden? Abschließend werde ich darum danach fragen, wie es eigentlich die Psychoanalyse mit der Erfahrung hält. Angesichts der gewaltigen Ausdehnung dieser Frage und der an sie angrenzenden und unmittelbar mit ihr zusammenhängenden Problembereiche wird auch dies lediglich in Form eines kleinen Ein- bzw. Ausblickes geschehen.⁷

Erfahrung

Unsere Erkenntnis richtet sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände, als Objekte unserer Sinne, nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens (vgl. Kant 2000 [1787], B XVI): Mit dieser Position – Kants sog. „Kopernikanische Wende“ – begründet Kant eine neue Stellung des Subjekts zu dem, was gerechtfertigterweise Objektivität heißen kann. Im Allgemeinverständnis spricht man von Objektivität dort, wo Dinge an sich, also unabhängig vom Subjekt, gesehen werden. Kants „Revolution der Denkart“ dagegen fordert die Befreiung aus der Befangenheit in diesem erkenntnistheoretischen Realismus: Die Gegenstände unserer Erkenntnis sind demnach nicht länger als an sich bestehende Dinge anzusprechen, sondern müssen fortan im Verhältnis zum erkennenden Subjekt verstanden werden. Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis sind nicht den Gegenständen selbst zu entnehmen, sondern müssen *aus der Verfasstheit des erkennenden Subjekts selbst* begriffen werden. Weil unser Erkenntnisvermögen so eingerichtet ist, dass wir nicht über die Grenze unserer Erfahrung hinausgehen können, ist Erkenntnis nur möglich von Gegenständen der Erfahrung, d.h. den Dingen, die den Bedingungen der sinnlichen Anschauung unterliegen. Wir können also

⁶ Knausgaard 2014, S. 229–231. Hervorhebungen (ausgenommen die nach der Auslassung) von D.A.

⁷ Für Ansätze zu einer ersten Antwort auf diese Fragen, konzentriert auf den Bereich der Auseinandersetzung mit literarischen Kunstwerken, siehe meinen Beitrag *Aspekte einer Grundlegung der Philologie in der (ästhetischen) Erfahrung* im vorliegenden Heft.

„unsere Fragen nicht weiter [...] treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Objekt derselben an die Hand geben kann: so werden wir uns es nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d.i. ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen.“ (Kant 2000 [1787], A 380)

So rettete Kant die Objektivität: *durch das Subjekt hindurch*. Dreh- und Angelpunkt dieser Rettung ist die Erfahrung: Alle Erkenntnis beginnt bei der Erfahrung und endet bei ihr. Allerdings wird sie nicht nach Art der Empiristen gedacht – als nur auf das Subjekt einwirkend, wie ein Siegel sich in heißes Wachs einprägt –, sondern nach zwei Richtungen, d.h. betrachtet wird sowohl wie sie auf das Subjekt einwirkt als auch was das Subjekt zu diesem Vorgang hinzutut. Denn nicht alles an der Erkenntnis stammt aus der Erfahrung: Die Erfahrung selbst ist mehr als bloße Wahrnehmung, mehr als bloß ein von außen Gegebenes; sie ist schon ein Werk des Intellekts und durch die Formen desselben bedingt.⁸

„Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet“ (Kant 2000 [1787], A 1). Kant unterscheidet also *Stoff* und *Form* der Erscheinung. Die Form ist dasjenige, was macht, „daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird“ (ebd., A 20; vgl. B 34). Die Form liegt a priori in uns, sie geht (logisch) allen sinnlichen Eindrücken vorher; sie bringt Einheit und Ordnung in das Empfindungsmaterial (Formen der Sinnlichkeit) und die Anschauungsmannigfaltigkeit (Formen des Denkens). Die Erfahrung enthält nämlich außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande als Bedingung a priori der (objektiven) Erfahrungserkenntnis.

Auch für Hegel wird „nichts *gewußt* [...], was nicht in der Erfahrung ist“ (Hegel 1986 [1807]), S. 585). Wie „in sehr vielem Betracht“ auch im Begriff der Erfahrung „ein zu sich gekommener Kant“ (Adorno 1997 [1963], S. 255) versteht Hegel Erfahrung jedoch mit einer unvergleichlich höheren Konsequenz denn Kant als eine dialektische Bewegung, als einen Reflexionsprozess, in dem sich sowohl das Bewusstsein als auch sein Gegenstand verändert. Erfahrung ist hier zugleich Gegenstand und Organon des Denkens, und Denken Kritik seines Gegenstands, damit aber auch immer schon seiner selbst: „in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen“ (Hegel 1986 [1830], S. 57).

⁸ „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“ (Kant 2000 [1787], B 1f.). Die Erfahrung selbst besteht in den „synthetischen Verknüpfungen der Erscheinungen in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist“ (Kant 2000 [1783], S. 305). Durch Analyse der Erfahrungserkenntnis findet man das rein Empirische in ihr und das, was „Zutat“ unseres Geistes ist.

Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist eine Prüfung sowohl von Gegenstand und Wahrheit der Erkenntnis als auch des erkennenden Bewusstseins in einem Stufengang auseinander hervorgehender Positionen.⁹ Antrieb dieses Stufengangs der Erkenntnis ist die Erfahrung. Hegel stellt die (Selbst-)Prüfung des Bewusstseins (bzw. seines Gegenstands) dabei als ein fortwährendes *Scheitern* defizitärer Positionen des Bewusstseins gegenüber seinem Gegenstand vor. Dieses Scheitern ist, wie Hegel zeigt, *notwendig*, insofern die Vorannahmen vom Erkenntnisgegenstand, wenn sie weiterverfolgt werden, ständig in Widerspruch zueinander treten und sich selbst widerlegen. Das Bewusstsein gelangt so zu immer komplexeren Erkenntnispositionen, die die widerlegten defizitären Vorannahmen dynamisch, als gescheiterte Positionen und Erfahrungen dieses Scheiterns, in sich enthalten, bis die Sache selbst in ihrer Wahrheit erfasst, gewusst wird. *Dieses fortwährende Scheitern des Bewusstseins an seinem Gegenstand ist der Prozess der Erkenntnis.*

Eine der Besonderheiten der *Phänomenologie des Geistes* besteht dabei zum einen darin, dass ihre Leser die Erfahrungen, die das Bewusstsein von sich selbst macht, im Lesevorgang selbst erfahren: Die Erfahrung der dialektischen Bewegung der Erkenntnis wird nicht nur besprochen und analysiert, sondern in der Gestalt des Buches und seines Fortgangs dargestellt und damit in actu legendi selbst erfahrbar gemacht.¹⁰ Zum anderen wird diese Erfahrung des Bewusstseins von sich selbst in der *Phänomenologie des Geistes* beobachtet und analysiert und so die innere Notwendigkeit des Erkenntnisprozesses gezeigt.

Die erste Erkenntnis, die der Erfahrung entspringt, ist dabei, dass das unmittelbar Wahrgenommene nicht, wie allgemein angenommen wird, das Wahrste und Reichste ist, sondern im Gegenteil das Ärmste: „Den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstrakte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist. Das Konkretere, Reichere ist das Spätere; das Erste ist das Ärmste an Bestimmungen.“ (Hegel 1986 [1833–1836], S. 58) Erfahrung ist also zunächst die Erfahrung von der Unwahrheit der Unmittelbarkeit und Allgemeinheit sowie der Nötigung des Bewusstseins, den Gegenstand und das, was das Bewusstsein von ihm zunächst ganz allgemein auffasst, miteinander zu vermitteln. Den Gang dieser Vermittlung für das subjektive Bewußtsein denkt Hegel folgendermaßen:

Das Vorfindliche, unmittelbar Daseiende verwandelt sich über sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung in die Vorstellung von ihm, das Bekannt-Sein; dann in den Gedanken; und dieser wiederum in den Begriff von der Sache. Wenn etwas überhaupt in die Vorstellung eingegangen ist, wissen wir, dass es *ist* und haben es vor uns; damit ist es ein Bekanntes geworden. Aber: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*“ (Hegel 1986 [1807], S. 35). Es muss weiter geprüft, analysiert wer-

⁹ Eine (allzu) pragmatische Versuch der Rekonstruktion des Stufengangs der Positionen in der PhDG bspw. bei Emundts 2012.

¹⁰ Das ist einer der Subtexte in Adornos Auseinandersetzung mit Hegel; siehe dazu die *Drei Studien zu Hegel* (Adorno 1997 [1963]), besonders *Erfahrungsgehalt* (S. 295–325) und *Skoteinos oder Wie zu lesen sei* (S. 326–375).

den. Indem die Vorstellung analysiert – d.h. in ihre ursprünglichen Elemente auseinandergelegt – wird, wird die „Form ihres Bekanntseins“ aufgehoben (ebd.). Diese Analyse der Vorstellung – Scheidung, Unterscheidung – ist eine Tätigkeit des Verstandes, die zu Gedanken, „feste[n] und ruhende[n] Bestimmungen“ (ebd.), führt. Mit dieser Verwandlung der Vorstellung von einer Sache in Gedanken ist die Vermittlung der Sache nicht mehr außerhalb des Subjekts, sondern in es eingetreten (vgl. ebd., S. 36).

Das Denken, „diese innere *Unmittelbarkeit*“ (ebd., S. 37), muss sich nun selbst zum Gegenstand werden – und so den Schein aufheben, dass etwas, das einmal gedacht ist, wirklich gewusst, d.h. in all seinen Momenten begriffen wird. Denn wenn die Gedanken so, wie sie sind, in ihrer Unmittelbarkeit festgehalten werden, gerinnen sie zu Ideologie; desgleichen, wenn das Subjekt bloß seinem Gefühl, seinem „inwendigen Orakel“ (ebd., S. 64), folgt.¹¹ Gelingt es dem Subjekt, seine Gedanken zum Gegenstand der kritischen Reflexion zu machen und so aus ihrer (allzu festen) Bestimmtheit, Abstraktheit und Allgemeinheit, herauszulösen, können sich die Gedanken zu lebendigen Begriffen fortbestimmen. „Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe* und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten“ (ebd., S. 37). Wie schon bei den vorhergehenden Stufen der Erkenntnis liegt der Antrieb, diesen weiteren Schritt zu vollziehen, in der Erfahrung, nämlich *der Erfahrung der Unzureichendheit des Bewusstseins gegenüber seinem Gegenstand*.

Mit dem Fortschreiten des Bewusstseins der Sache vom bloßen Gedanken zum Begriff tritt es in die Sphäre der Wissenschaft ein (vgl. ebd., S. 37f.).

„Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein Anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder nur des gedachten Einfachen, sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist“ (ebd., S. 38f.).

Gegenstand der Erfahrung ist also sowohl die Bewegung der Sache selbst als auch die Bewegung der Sache in unserem Bewusstsein. Erkenntnis ist das Ineinanderfallen dieser beiden Prozesse.¹²

¹¹ „Das Widermenschliche, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehenzubleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können“ (ebd., S. 65).

¹² „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird“ (Hegel 1986 [1807], S. 78).

Erfahrung ist darum auch die Erfahrung davon, dass das, was unmittelbar erscheint, immer vermittelt ist („die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt“ [Hegel 1986 [1821–1831], S. 158]) –, also die Erfahrung der Vermittlung. Dies ist das dezidiert kritische Moment der Erfahrung. Mittels ihrer wird deutlich, dass das, was wir als einfach, unmittelbar einleuchtend und voraussetzungslos auffassen, ebendies niemals ist: Eine nicht vermittelte Unmittelbarkeit gibt es nicht – „noch jene Momente, an denen die Erkenntnis ihr Letztes, Irreduktibles zu besitzen wähnt, [sind] ihrerseits auch Produkte von Abstraktion, damit von ‘Geist’“ (Adorno 1997 [1963], S. 298). Erfahrung ist also nicht die Wahrnehmung von etwas oder dergleichen, sondern wesentlich die Erfahrung des Bewusstseins von sich selbst bzw. der geistigen Momente in der Realität, die die Realität für uns konstituieren.¹³ Zu einer Unmittelbarkeit kommt es erst durch das Er- und Begreifen dieser geistigen Momente, durch Reflexion. Jede Reflexion enthält alle ihre Vorstufen als Erfahrungen (der Nichtadäquatheit, der Unzureichendheit ihrer Bestimmungen über ihren Gegenstand, der Gewordenheit des Gegenstandes [vgl. Hegel 1986 [1807], S. 79]) in sich aufbewahrt. Das Resultat der Reflexion ist die *wiederhergestellte* Unmittelbarkeit.¹⁴ (Vollzogene) Erfahrung ist die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Begriff und Gegenstand, Subjekt und Objekt in der Identität des erfahrungs- und realitätsgesättigten Begriffs.

Wissenschaft ist darum nicht bloß Wissenschaft von einem Gegenstand, sondern immer auch „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*“, also des Stufengangs von den Erscheinungen zum Wesen über die „*Gestalten des Bewußtseins*“ (Hegel 1986 [1807], S. 80), vermittels derer der Gegenstand dem Bewusstsein zum Gegenstand, zu einer „Organisation von Erkenntnissen“ (Hegel 1986 [1801], S. 19) wird. Ihre Bewegung ist in sich gegenläufig: Regress des Begründens, Progress des Begriffs.

Hier breche ich meine kleine Zusammenschau ab. Die skizzierten, aufeinander aufbauenden Positionen haben zum Ziel, zunächst die Grundlage aller Erkenntnis überhaupt auszumachen. Beide dargestellten Positionen sehen sie in der Erfahrung; sie ist die Voraussetzung für Wahrheit. Mit diesem Kriterium lässt sich erschließen, was gerechtfertigterweise für möglich, wirklich und notwendig gehalten werden kann.

So gibt die Kritik der Grundlagen wahrer Erkenntnis die Instrumente zur Widerlegung der wissenschaftlichen Märchen in die Hand, die allesamt eint, dass sie mit „wenig Bauzeug der Erfahrung“, dafür umso mehr „erschlichenen Begriffen“ zurechtgezimmert sind (vgl. Kant 2000 [1766], AA XVIII, 33–34). Zugleich sichert sie das Fundament, auf dem alle weiteren Betrachtungen aufbauen können. Dabei gilt die Regel: Begriffe ohne Erfahrung sind leer, Erfahrung ohne Begriffe ist blind (vgl. Kant 2000 [1787], B 265–288/A 218–235).

¹³ „Inhalt“ der Philosophie ist demnach „die Wirklichkeit [...]“. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung“ (Hegel 1986 [1830], S. 47).

¹⁴ „Die Unmittelbarkeit des Wissens“ schließt „nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist“ (Hegel 1986 [1830], S. 172).

Ästhetische Erfahrung

Nach einer Überlegung von Wittgenstein kann man die Zahnschmerzen eines anderen nicht empfinden. In der Kunst aber geht es doch: Mit Prousts Marcel geraten wir in einen Eifersuchtswahn, fühlen uns mit Dostojewskijs Raskolnikow schuldig, gleiten mit Ellis' Patrick Bateman in ein mörderisches Delirium. Wie ist das möglich? Wie vermag es Literatur, uns fühlen zu machen, womit wir vorderhand nichts zu tun haben? Welche Vorgänge setzt sie dabei wie in uns in Gang, und wie lassen diese sich beschreiben?

Die Schwierigkeit einer Bestimmung dessen – und damit auch davon, was „ästhetische Erfahrung“ sei – liegt in der Sache selbst. Wenn Kunst „bestimmte Unbestimmbarkeit“ (Adorno 1997 [1970], S. 113) ist, gilt dies auch für ihre Erfahrung: Wie Erfahrung überhaupt ist auch ästhetische Erfahrung immer ein Prozess, und auch nur als solcher beschreibbar.

Dieser Prozess spielt sich in einem komplexen Spannungsfeld zwischen unterschiedlichsten Polaritäten ab, die jeweils charakteristische Konstellationen eingehen: zwischen Subjektivität und Objektivität, Eigenem und Fremdem, Intimsten und Öffentlichem, Emotion und Verstand, Geist und Körper, Phantasie und Realität, Amorphizität und Gestalt, Ungreifbarkeit und Materialität, Latenz und Bestimmtheit, Determiniertheit und Vieldeutigkeit, Flüchtigkeit und Dauer, Einmaligkeit und Überzeitlichkeit, Ausdruck und Leere, Geheimnis und Entdeckung, Sinn und Bedeutungslosigkeit, Rahmung und Entgrenzung, Besonderheit und Allgemeinheit, Individualität und Typus, Teil und Ganzem, Autonomie und Verweishaftigkeit.

In diesem komplexen Spannungsfeld verweisen Wahrnehmung und Begriff aufeinander und gehen unaufhörlich auseinander hervor: „Es entsteht eine Spannung, die sich zwischen der sinnlichen Bedürftigkeit und der begrifflichen Unbedürftigkeit bewegt“ (Bubner 1989, S. 62). Diese Spannung kann sich momentan lösen, letztlich aber ist sie unauflösbar. Konstituiert sich im „freien Spiel der Erkenntniskräfte“ (Kant 2000 [1790]; dazu: Henrich 1992, Stolzenberg 2000) ein Verstehen, ist es niemals universal, sondern stets auf etwas bezogen, das sich seinerseits nicht immer angeben, bisweilen nicht einmal zuverlässig eingrenzen lässt. Auch darum ist ästhetische Erfahrung niemals abschließend begrifflich fassbar. Jeder Versuch der Auflösung der ihr zugrunde liegenden Spannung(en) zwischen Wahrnehmung und Begriff hat die Verdinglichung einzelner Momente und Charakteristika zu Wesenszügen zur unausweichlichen Folge.

Aller ästhetischen Erfahrung liegt damit ein Paradox zugrunde: Damit sie gelingt, muss unser Verstehen scheitern. Wenn wir sie verstehen wollen, sind wir darauf verwiesen, dieses Scheitern näher zu verstehen.

„Ästhetische Theorie“ schreibt Adorno (1997 [1970], S. 513), „hat zum Schauplatz die Erfahrung des ästhetischen Gegenstands“. Diese Erfahrung ist „Gegenbewegung zum Subjekt. Sie verlangt etwas wie Selbstverneinung des Betrachtenden, seine Fähigkeit, auf das anzusprechen oder dessen gewahr zu werden, was die ästhetischen