

2. Subjekt, Rationalismus, Ästhetik

I

In den philosophischen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts konfiguriert sich das Verhältnis von Rationalismus, Subjekttheorie und Ästhetik auf eine komplexe Weise, die ich hier nur grob und generalisierend zu skizzieren vermag.¹ Die Entstehung der Ästhetik im 18. Jahrhundert vollzieht sich zunächst als eine Selbstrevision des Rationalismus. Der Rationalismus im Anschluß an Descartes scheint keine befriedigenden Antworten mehr auf das Problem einer Einbeziehung der Sinnlichkeit, der Leidenschaften und des Schönen in die Philosophie anbieten zu können, so daß sich aus der rationalistischen Philosophie selbst heraus eine Modifikation ihrer Grundannahmen ankündigt, die dann zwischen Baumgarten und Kant durch die Erfindung der Ästhetik als eigenständiger philosophischer Disziplin vollzogen werden wird. Die im 18. Jahrhundert unter ihrem Namen entstehende Ästhetik macht – so die gängige Auffassung – gegen die rationalistische Verkürzung des Subjekts auf seine klaren und deutlichen Erkenntnisvollzüge die Einheit eines sowohl rational wie sinnlich konstituierten Subjekts geltend. Die Ästhetik verdankt ihre Entstehung also einem antirationalistischen Einwand, der die Verkürzung des Menschen auf seinen Intellekt zurückweist bzw. zu revidieren sucht. Explizit gegen das allgemeine Vernunftsubjekt richten sich zwei Tendenzen, die sich beide schon bei Baumgarten angelegt finden. Zum einen argumentiert die entstehende Ästhetik gegen das Postulat eines allgemeinen *Vernunft*subjekts, indem sie betont, daß die rationale Seite des Menschen nur die eine Hälfte seiner Natur ist. In der Tradition der Aisthesis macht die Ästhetik daher geltend, daß auch die Sinnlichkeit – später dann: auch die Phantasie als weiterfindende Selbsttätigkeit des sinnlichen Vermögens bzw. der Einbildungskraft² – zu einer vollen Bestimmung des Men-

- 1 Cf. hierzu die folgende Literatur: Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1971); ders.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1969); Martin Heidegger: *Nietzsche. 2 Bände* (Neske, Stuttgart 1961); Alfred Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967); Howard Caygill: *The Art of Judgement* (Basic Blackwell Ltd., Oxford 1989); Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1932); Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960/1990).
- 2 Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica* (zitiert nach der gekürzten Fassung mit dem Titel: *Theoretische Ästhetik* (Meiner, Hamburg 1988) unter dem Sigel [TÄ]).

schen dazugehört. Die Ästhetik verdankt ihre Entstehung also einer Verteidigung der menschlichen Sinnlichkeit und des menschlichen Leibes. Zudem schließt die Ästhetik eine Lücke, die sie in den rationalistischen Systemen offengelassen fand. Während der Rationalismus nämlich seine Erkenntnisse gerade unter Ausschuß der Sinnlichkeit gewinnt (man kann ihr nicht trauen, da sie uns bisweilen – etwa in Träumen – täuscht, wie Descartes in den *Meditationes de Prima Philosophia* betont), beruft sich die Ästhetik darauf, daß eine sinnliche Wahrnehmung zum rationalen Begriff dazukommen muß, um eine (wahre) Erkenntnis über die Welt zu begründen. Kant zieht daraus dann den Schluß, daß rein intellektuelle Erkenntnis, d.h. ein Begriff ohne sinnliche Anschauung, leer bliebe.³

Andererseits wird die Sinnlichkeit nicht nur als Supplement rationaler Erkenntnis gedacht, sondern wird so verstanden, daß sie jetzt selbst Erkenntnisse generiert. Die Sinnlichkeit wird von der Ästhetik (bzw. von Baumgarten) also nicht einfach nur theoretisch aufgewertet, sondern auch neu bestimmt: während nämlich der Rationalismus die Sinnlichkeit nach dem Modell einer passiven Affektion, eines bloßen Erleidens denkt (das aber komplexer gedacht ist als als eine bloße kausale Einwirkung äußerer Dinge auf unsere Sinne), bestimmt die Ästhetik die Sinnlichkeit als ein aktives Vermögen der Erkenntnisgewinnung. Sinnliche Erkenntnis wird jetzt als ein Ergebnis einer Tätigkeit des Subjekts aufgefaßt. Die Ästhetik bringt die Sinnlichkeit so ins Spiel, daß sie nicht mehr als ein passives Erleiden, sondern als eine Selbsttätigkeit des affizierten Subjekts beschrieben wird.⁴ Dies kommt dann in der Konzeption einer produktiven Einbildungskraft im Subjekt (z.B. durch Kant) zum Tragen.

Auch die Erfindung der Individualität vollzieht sich als eine Gegenbewegung zum abstrakt-rationalistisch gedachten Subjekt. Sie macht gegen dessen vernünftige Abstrakt- und Allgemeinheit die Besonderheit der individuellen Person geltend. Das Subjekt ist nicht mehr allgemein, sondern als Individuum bezeichnet es eine historische und empirische Singularität, die sich aus der sinnlichen Erfahrung des konkreten Individuums konstituieren soll.⁵ Der Kumulationspunkt dieser sich radikalierenden Reflexionsfigur einer anti-rationalistischen Selbstbeschreibung der Gesellschaft bzw. ihrer Teile – der Individuen – ist natürlich die Theorie des Genies als prototypisch ästhetisches Subjekt. Hieran schließen mediale Theorien ei-

TÄ 19: zur natürlichen Veranlagung des Ästhetikers gehört „die natürliche Fähigkeit, sich etwas in der Phantasie vorzustellen, die dem schönen Geist die Begabung der Phantasie verleiht“ in Bezug auf Fiktives, Vergangenes und Zukünftiges.

- 3 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (hg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974), hier Ausgabe B S. 76.
- 4 Cf. Christoph Menke: *Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion: Zur Genese und Dialektik der Ästhetik* (in: Andrea Kern/Ruth Sonderegger (Hg.): *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2002, S. 19-48).
- 5 Die Individualisierung erfolgt also gerade durch die Sinnlichkeit bzw. die dunklen Kräfte im Subjekt. Cf. z.B. Johann Gottfried Herder: *Viertes Kritisches Wäldchen* (in: ders.: *Werke in zehn Bänden*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/Main 1985, Band 2, S. 250-289).

ner vornehmlich ästhetisch – d.h. nicht rationalistisch – bestimmten Subjektivität an, wie sie etwa vom frühen Friedrich Schlegel und von Friedrich Nietzsche entworfen werden. Diese Weise der Reflexion auf Subjektivität begreift das Subjekt als Effekt und Austragungsort bzw. -medium eines differentiellen Kräftegeschehens, das die Subjekte zwar vollziehen, aber nicht kontrollieren können. Dieser Entwurf von Subjektivität ist daher von vornherein in der Weise metaphysikkritisch angelegt, als daß er die Subjektivität des vernünftigen Selbstbewußtseins unterläuft bzw. negiert.

Es scheint zunächst drei Positionen zum Verhältnis von Rationalismus und Ästhetik zu geben. Die erste Position (die die kartesianische ist) beharrt darauf, daß sich aus Sicht des Rationalismus – der rationalistischen Philosophie – nicht viel Sinnvolles über die Ästhetik bzw. die Sinnlichkeit und die Leidenschaften aussagen läßt. Den Beschreibungen der Philosophie zugänglich ist nur die vernünftige Seite des menschlichen Subjekts (in der scholastischen Terminologie, die Descartes übernimmt, als Substanz verstanden und *res cogitans* genannt). Dabei ist die durch aktiven Vernunftgebrauch zu gewinnende normativ ausgezeichnete Freiheit verstanden als eine Freiheit *von* der Sinnlichkeit. Alles Verworrene und damit alles bloß Sinnliche ist aus dem Gebiet dauernder Vernunftkenntnis ausgeschlossen – und zwar sowohl als Subjekt wie als Objekt solchen Wissens. Allerdings gibt es bei Descartes auch den Zug einer Beherrschung der Leidenschaften durch deren rationale Erkenntnis. Sinnliche Eindrücke sind im Unterschied zu Vernunftwahrheiten weder klar noch deutlich, sondern verworren. Die Frage ist nun, wie man diese Verworrenheit zu denken hat: markiert sie eine bloß graduelle Differenz zu Vernunfteseinsichten, oder handelt es sich ‚wirklich‘ um eine andere Sphäre im Subjekt? Descartes würde wohl letzteres annehmen.

Eine zweite Position versucht dagegen, Verworrenheit und Deutlichkeit als bloß graduelle Differenz zur Klarheit des Verstandes zu verstehen und die Ästhetik als Theorie der Sinnlichkeit in eine erweiterte Konzeption des Rationalismus zu integrieren. Dies markiert Baumgartens Revision des rationalistischen Ausschlusses der Sinnlichkeit. Die Integration der Sinnlichkeit in die rationalistische Philosophie scheint auf zwei Weisen möglich zu sein. Einerseits als quasi imperialistische Übernahme der Sinnlichkeit durch die Rationalität, also als eine bloße Ausdehnung des Bereichs der Vernunft und die Unterordnung der Sinnlichkeit und des Körpers bzw. seiner Leidenschaften. Diese objektive Erweiterung des Rationalismus auf Verworrenes hat z.B. Spinoza vollzogen, der die Leidenschaften rationalistisch vermessen hat, um sie letztlich dem normativ ausgezeichneten Vernunftsubjekt beherrschbar zu machen:⁶ absolut aus Tugend und damit ethisch handelt der Mensch, der ausschließlich gemäß der Leitung der Vernunft handelt und seine Leidenschaften beherrscht, indem er sie erkennt.⁷ Die bloße imperiale Ausdehnung des Rationalismus auf die Ästhetik⁸ spiegelt sich auch in den Regelpoetiken wie-

6 Cf. Baruch Spinoza: *Ethik* (Röderberg, Köln 1987).

7 Spinoza, *Ethik*, I.c. (Fußnote 6), Teil III, 24. Lehrsatz, S. 237.

8 Die Vernunft verhält sich zur Leidenschaft resp. Sinnlichkeit wie imperialistische Kolonisatoren aus dem Abendland zu den unterjochten Völkern, für die es das Beste ist, entmündigt unter der Schirmherrschaft der Völker zu stehen, die das Projekt der vernünftigen Aufklärung erfanden. Hier zeigt sich der Imperialismus der abendlän-

der, die vernünftige Anleitung zur Produktion schöner – d.h. hier vollkommener – Kunstobjekte geben.⁹ Verworrene Urteile über Gefühle etc. unterscheiden sich nur graduell von rationalen Urteilen, so daß der Verstand, hätte er nur genug Zeit, diese Verworrenheit aufhellen könnte. Andererseits geht diese Ausdehnung des rationalistischen Paradigmas mit einer Revision der Konzeption des Verhältnisses und des Verständnisses von Vernunft und Sinnlichkeit einher. Auch die Ästhetik bzw. die Sinnlichkeit kann jetzt Erkenntnisse produzieren, sie ist nicht mehr bloß passive Aufnahme des Gegebenen, sondern dessen produktive und aktive Darstellung z.B. in der oder durch die Einbildungskraft. Die Ästhetik wertet die Sinnlichkeit um, die nun mehr oder weniger gleichberechtigt neben die Vernunftvermögen tritt. Für diese Position stehen Baumgarten und wohl auch Kant. Bereits Baumgarten setzt den Leib als Lösung für das Problem der Körper/Geist-Differenz an, als Medium einer Tätigkeit, in der wir unser Verhältnis zur Welt zwischen passiver Wahrnehmung und aktiver Konstruktion einrichten.¹⁰

Eine dritte Position schließlich versteht die Ästhetik dezidiert als eine Anti-Theorie zum Rationalismus oder besser: als dessen Selbstreflexion, die den ‚einfachen‘ Rationalismus transzendiert. Die Einsicht, die die Ästhetik resp. die Kunst jetzt zu liefern verspricht, ist eine Metawahrheit über die Verfehlungen der rationalistischen Tradition und Kultur. Es ist dies quasi eine Umkehrung der ersten Position: Rationalität und Ästhetik sind einander entgegengesetzt, nur das jetzt die Wertungen umgekehrt sind: jetzt ist das Wahre der Instinkt, das Gefühl und die Empfindung des Leibes, während der Verstand in illusionärer Selbstsicherheit seine prekäre Lage vergißt und durch Kultur hinweglügt. In dieser Tradition stehen u.a. der frühe Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche.¹¹

dischen Vernunft: die Vernunft selbst ist der Imperator bzw. Imperativ der Unterdrückung des Außervernünftigen, um es beherrschbar zu machen. Diesem Imperialismus soll sich alles zu seinem eigenen Besten fügen und unterjochen lassen: Körper, Natur, Wilde etc. Dies ist also ein Modell der vernünftigen Anleitung durch Bevormundung des Entmündigten.

- 9 Cf. Johann Christoph Gottsched: *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* (in: ders.: *Schriften zur Literatur*, Reclam, Stuttgart 1972, S. 12-196 (Auszug)).
- 10 Cf. Steffen W. Gross: *Felix Aestheticus und Animal Symbolicum* (in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 275-298).
- 11 Da das Seiende nicht unmittelbar greifbar ist, werden die Sinne als Betrüger verstanden, denn sie betrügen scheinbar um die wahre Welt. Dagegen wertet Nietzsche den Leib auf: die Sinne lügen nicht; erst das, was wir aus ihrem Zeugnis machen, legt die Lüge hinein – die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer. Man könnte sagen, daß alle diese Orientierungsordnungen letztlich (metaphysische) Illusionen sind, mittels derer wir uns die Welt zurechtmachen, sie ‚erkennen‘ und unsere sinnlichen Eindrücke interpretieren. Die Vernunft ist die Ursache dafür, daß wir das Zeugnis der Sinne fälschen: die scheinbare Welt ist die einzige, die wahre Welt ist nur hinzugelogen (cf. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (in: ders.: *Kritische Studienausgabe Band VI*, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, München/Berlin/New York 1967-77 u. 1988), hier S. 74-79 („Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“).

In diesem Kapitel will ich zunächst Heideggers Interpretation der neuzeitlichen Metaphysik rekonstruieren und diskutieren (II). Daran an schließen zwei Abschnitte, die sich mit zwei historischen Gesten in der Geschichte der Philosophie beschäftigen: einerseits Descartes' Gründung der neuzeitlichen logozentrischen Metaphysik (III), andererseits Baumgartens Revision des Kartesianismus, der in der Erfindung der Ästhetik als eigenständige philosophische Disziplin mündet (IV). Am Schluß gebe ich noch eine kurze Zusammenfassung des in diesem Kapitel Gesagten und einen Ausblick auf die folgenden Kapitel.

II

Die folgende Rekonstruktion von Heideggers Nietzscheinterpretation¹² dient als systematische Gegenposition und als negative Hintergrundfolie für die weiter zu entwickelnde Argumentation und Rekonstruktion ästhetisch bestimmter Subjektivität. Heideggers Text wird hier als beispielhafte Entwicklung einer systematischen These über die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität des Selbstbewußtseins in Anspruch genommen und auf diese reduziert.¹³ Auf eine Detailkritik an Heidegger wird hier ebenso verzichtet wie auf eine gegen Heidegger in Anschlag zu bringende detaillierte Nietzschecharakterisierung. Die Spezifik des hier verfolgten Anliegens macht es notwendig, von drei möglichen Fragerichtungen weitgehend abzusehen. Es wird weder danach gefragt, inwieweit Heideggers Interpretation Nietzsche ‚gerecht‘ wird oder ‚wirklich‘ ein Wesentliches seines Denkens bloßlegt – was auch immer der Maßstab dafür sein könnte.¹⁴ Die Inanspruchnahme Nietzsches für Heideggers Auslegung der Neuzeit und deren Metaphysik wird hier zunächst geschenkt. Allerdings wird im fünften Kapitel dieser Arbeit eine zu Heidegger differierende Nietzschelektüre stark gemacht. Noch wird auf den Versuch Heideggers näher eingegangen, Nietzsches Denken im Ganzen als ein einheitliches zu rekonstruieren, nämlich als Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft des Gleichen. Heideggers Analyse scheint zwar in vielen Details richtig und sehr erhellend zu sein, aber im Gesamtergebnis fragwürdig, da sie die Heterogenität der Texte Nietzsches gewaltsam auf ein einheitliches Schema reduziert. Und zwar nicht nur in Bezug auf den frühen Nietzsche, sondern auch in Bezug auf den späten. Nietzsches Werk – wenn man bei einem Autor wie Nietzsche diesen verhänglichen Begriff überhaupt gebrauchen darf – widersetzt sich intern einer monolithischen Reduktion à la Heidegger. Noch wird drittens der Frage genauer nachgegangen, wie sich die Nietzscheinterpretation Heideggers in das Gesamtgefüge seiner eigenen Philosophie einfügt. Das gilt insbesondere für Heideggers seinsge-

12 Martin Heidegger: *Nietzsche. 2 Bände* (Neske, Stuttgart 1961). Im folgenden unter dem Sigel [N I] bzw. [N II] zitiert.

13 Allerdings ist einzuräumen, daß Heidegger Nietzsche gegenüber einer verfälschten Vereinnahmung durch den Vitalismus und den Biologismus zu Recht verteidigt.

14 Eine Frage, die sich gerade auch vor dem Hintergrund der Textbasis aufdrängt. Trotz aller Kritik fußt Heideggers Interpretation wesentlich auf der zweifelhaften Zusammenstellung nachgelassener Fragmente unter dem Titel *Der Wille zur Macht*.

schichtliche Auslegung Nietzsches als Vollender der abendländischen Metaphysik und für seinen Versuch, die ontologische Differenz (von Sein und Seiendem) in ihrer Verstellung als verdecktes selbiges Fundament der jeweiligen Metaphysik (d.h. der Auslegung des Seins des Seienden als Solchem und im Ganzen) zu fassen.¹⁵ Für diese Arbeit ist nur die systematische Entfaltung der angeblich mit Descartes anhebenden neuzeitlichen Metaphysik interessant.

Heidegger denkt Nietzsches Stellung innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik auf verschiedene Weise.

1. Gewissermaßen ‚intern‘ bestimmt sich Nietzsches Philosophie implizit und explizit als eine Umkehrung oder Destruktion der platonisch-christlichen Metaphysik und einer Umwertung der durch sie gesetzten Werte. So hat Nietzsche sich auch selbst positioniert.

2. Innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik im Ganzen erscheint Nietzsche *eigentlich* als ihr Vollender und als Ende der Metaphysik, deren Anfang durch Plato markiert ist.

3. Nietzsches Denken vollzieht zugleich die Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik, die mit Descartes' Gründung der Wahrheit auf der Gewißheit des denkenden menschlichen Subjekts, d.h. der Subjektivität des Selbstbewußtsein, beginnt.

Die metaphysische Grundstellung der Neuzeit wird laut Heidegger durch Descartes formuliert und ‚begründet‘.¹⁶ Sie ist dadurch bestimmt, daß „der Mensch Maß und Mitte des Seienden wird“ und zugleich „das allem Seienden, d.h. neuzeitlich aller Vergegenständlichung und Vorstellbarkeit Zugrundeliegende, das subiectum“ wird. Dies geschieht im und durch das *ego cogito* des Descartes, das Nietzsche radikalisiert, weil es ihm noch nicht „subjektivistisch genug“ ist. Subjektivistisch genug ist erst die als „Übermensch“ gedachte Subjektivität, in der sich aber Descartes' Lehre vollendet (cf. N II 51). Die herrschende neuzeitliche Subjektivität zeigt sich durch zwei Züge, die Heidegger zusammenzudenken sucht. Einerseits wird das neuzeitliche Subjekt im Anschluß an Descartes als selbstgründendes, sich selbst transparentes Subjekt und damit als *autonom* bestimmt. Alle Wahrheit und

15 Heidegger empfängt in seiner und durch seine Nietzscheauslegung zwei wesentliche Momente seines Denkens, die zu seiner ‚Kehre‘ führen: 1) Die Interpretation der Geschichte der abendländischen Metaphysik und Philosophie als Geschichte des Nihilismus; der Nihilismus als Grundgeschehen der abendländischen Geschichte und 2) die unbedingte Herrschaft (der unbedingte Herrschaftsanspruch) der Subjektivität bzw. Subjektphilosophie in der und als die vorherrschende(n) Metaphysik der Neuzeit.

16 Dem entspricht die Chronologie Michel Foucaults, der den neuzeitlichen Logozentrismus als Herrschaft der Vernunft als *Ratio* bestimmt und ihn ebenfalls mit Descartes beginnen läßt. *Ratio* bezeichnet dann eine instrumentelle Vernunft (Utilitarismus), Mittel/Zweck-Relationen, Berechnung und Kalkül: „Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer *Ratio* geschehen“ (Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1969), hier S. 71), das konstitutiv mit dem Ausschluß des Wahnsinns aus dem *Logos* verbunden ist. Von hier aus müßte man das Verhältnis von Foucault und Heidegger weiter befragen, insbesondere die Nähe wie die Differenz von *episteme* und metaphysischer Grundstellung innerhalb einer Geschichte des Seins.

Erkenntnis der Objekte gründen in diesem selbstgründenden Subjekt, dessen existentielles Interesse die Selbsterhaltung ist. Andererseits wird das moderne Subjekt durch die unbedingte (und unbefugte) Herrschaft des Menschen über sich und die ‚Dinge‘ ausgezeichnet.¹⁷ Insofern ist die neuzeitliche Metaphysik anthropomorph oder anthropozentrisch.

Bei Descartes wird die Wahrheit zur Gewißheit des Unbezweifelbaren, und die „Gewißheit allen Seins und aller Wahrheit [wird] auf das Selbstbewußtsein des einzelnen Ich gegründet“ (ego cogito ergo sum). Das Ich und seine Zustände sind die erste und gewisseste Erkenntnis und das eigentlich Seiende, das cogito me cogitare „verschafft auch den ersten, in seinem Sein gesicherten ‚Gegenstand‘“ (N I 81). Das ὑποκείμενον (das Zugrundeliegende) wird jetzt zum subiectum und dieses zum Subjekt: die Objektivität der Objekte, die Gegenständlichkeit der Gegenstände gründet jetzt in der These von der Subjektivität des (Selbst-)Bewußtseins.

Heidegger faßt die neuzeitliche Subjektivität als Ergebnis einer Umdeutung des griechischen ὑποκείμενον zum subiectum, zur substans und schließlich zum Subjekt, zu welchem in der Neuzeit das menschliche Selbstbewußtsein bzw. das Ich selbst wird. Ὑποκείμενον bedeutet im Griechischen erstens das Darunterliegende oder Zugrundeliegende, zweitens das Vorliegende oder Vorhandene, das Feste und drittens grammatikalisch das Subjekt in der Aussage, im λόγος. Im Beginn der Metaphysik „west das Sein nicht als die actualitas (Wirklichkeit), sondern als die Werkheit (ἐνέργεια), der die Weile des Jeweiligen genügt“. Das „Jeweilige liegt von sich aus vor, ist das eigentliche ὑποκείμενον“ (N II 391).

Ὑποκείμενον meint also zunächst das von sich her Vorliegende, d.h. alles Seiende. Es wird umgedeutet zum ὑποκείμενον des λόγος, zum Subjekt der Aussage: das „eigentlich Seiende, weil von sich her vorliegend Anwesende, wird zu dem, [...] auf welches als das Unterliegende *hinab* und *zu* ein Gezeigtes und Gesagtes *gesagt* wird“. Das „ὑποκείμενον ist jetzt [...] das, was unmittelbar und nur auf es selbst hinab angesprochen und dabei als Seiendes zugänglich wird“.

Das ὑποκείμενον wird lateinisch zum subiectum. Das subiectum ist „das im actus Untergelegte“ für ein ihm Zufallendes, dem accidens. Das subiectum als das Unterliegende und Unterlegte „übernimmt die Rolle des Grundes, auf den anderes gestellt wird“, so daß es auch als das „Unter-stehende“, d.h. als substans begriffen werden kann. Subiectum und substans „meinen dasselbe, das eigentlich Ständige und Wirkliche, was der Wirklichkeit und Ständigkeit genügt und deshalb substantia heißt“. Das subiectum wird „zum Namen, der sowohl das Subjekt in der Subjekt-Objekt-Beziehung als auch das Subjekt in der Subjekt-Prädikat-Beziehung nennt“, d.h. es wird zum Subjekt der Erkenntnis des Objekts wie zum grammatikalischen Subjekt der (wahren) Aussage. Der λόγος als das Unterliegende bestimmt das Seiende durch die Kategorien. Λόγος und ὑποκείμενον geraten später „in den Deutungskreis des Übersetzungswortes ratio“. *Ratio* als das „menschliche (aussagende) Verhalten“ wird der Name für das subiectum, das Unterliegende des Seienden in seinem Sein (cf. N II 391-393).

17 Es ist aber die Frage, ob es plausibel ist, diese beiden Züge zusammenfallen zu lassen, wie Heidegger dies tut. Die Frage nach der Möglichkeit einer nichtherrschaftlichen Erkenntnisweise kann hier aber nicht weiter entfaltet werden.

ὑποκείμενον in der Bedeutung des „Unter- und Zugrunde-liegende[n]“, des „von sich aus schon Vor-liegenden“ wird also lateinisch mit *subiectum* übersetzt. *Subiectum* ist vor der Neuzeit noch „*alles* Seiende, sofern es ein Seiendes ist“ (N II 124), d.h. Steine, Pflanzen und Tiere sind nicht minder *subiectum* als der Mensch (cf. N II 125). Erst der in der und durch die Neuzeit geprägte Subjektbegriff läßt den Menschen bzw. das menschliche Selbst-Bewußtsein zum ausgezeichneten Subjekt werden. Dieser Subjektbegriff

„entspringt der neuen Auslegung der *Wahrheit* des Seienden [in der Neuzeit, J.S.], das nach der Überlieferung als οὐσία, ὑποκείμενον und *subiectum* gedacht ist, dadurch, daß auf dem Grunde des *cogito sum* der Mensch zum eigentlich Zugrundeliegenden wird, zu dem, quod substat, zur Substanz. Der Subjektbegriff ist nichts anderes als die Einschränkung des gewandelten Substanzbegriffes auf den Menschen als den Vorstellenden.“ (N II 162)

Heidegger interpretiert das ‚ego cogito ergo sum‘ von Descartes als Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität des menschlichen (Selbst-)Bewußtseins. Die Subjektivität des menschlichen Subjekts bestimmt sich in der Neuzeit als Vernunft, d.h. „das seiner selbst gewisse Vorstellen des Seienden in seiner Seiendheit, d.h. hier *Objektivität* (Gegenständlichkeit)“. Seiner selbst gewiß muß das Vorstellen sein, weil es zu dem rein auf sich gestellten „subjekthaften *Vorstellen* der Gegenstände“ wird (N I 526 f.). Das Subjekt muß sich zunächst seiner selbst vergewissern, um auf dieser Grundlage dem Seienden begegnen zu können. Zum *subiectum* als dem allen Seienden Unterliegenden wird jetzt das menschliche Subjekt, dessen im Zweifeln gefundene Selbstgewißheit zum „fundamentum absolutum inconcussum veritas“ (absolutem Fundament unerschütterlicher Wahrheit) (N II 125) wird. Den unbedingten, unerschütterlichen und unbezweifelbaren Grund aller Wahrheit findet das Subjekt in der Sicherheit seines ego cogito. Damit bestimmt sich zugleich das Wesen der Wahrheit als *Gewißheit*. Für die Gewißheit und Sicherung des Erkennens des Seienden bedarf es fortan einer Methode, nach und gemäß der auf das Seiende zugegangen wird und das Objekt für das Subjekt gesichert wird (cf. N II 117/cf. auch N II 150). Der Mensch steht in der Neuzeit als *subiectum* in der unbedingten Mitte des Seienden und ist dessen einziges Maß (cf. N II 110), während die Seiendheit des Seienden im Ganzen als „Vorgestelltheit des Herstell- und Erklärbaren“ begriffen wird (N II 17).

Das ego cogito ist zugleich ein cogito *me* cogitare, im Vorstellen ist zugleich der Vorstellende (d.h. das menschliche Selbstbewußtsein) mitvorgestellt (cf. N II 135), und zwar nicht als Gegenstand der Vorstellung, sondern das vorstellende Ich ist „in jedem ‚ich stelle vor‘ weit *wesentlicher* und notwendiger *mitvorgestellt*, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und *vor* das jedes Vor-gestellte hingestellt wird“. Der vorstellende Mensch ist in der Vorstellung immer schon zugleich und unauffällig mitvorgestellt, und zwar so, daß er im Vorstellen des Vor-gestellten „nicht nachträglich, sondern zum voraus“ das Vor-gestellte vor sich bringt (N II 136). Der Vor-stellende gehört wesentlich zum Vor-stellen dazu und ist in ihm im voraus mitvorgestellt. Dies läßt sich auch so formulieren: „Das menschliche Bewußtsein ist wesentlich Selbstbewußtsein“, d.h. Bewußtsein (von Gegen-

ständen) ist nur möglich auf Grund des Selbstbewußtseins und das heißt: das Selbst des Menschen ist im Vor-stellen das zum Grunde Liegende, es ist sub-iectum. Dieser Bezug auf den Vor-stellenden nimmt die entscheidende Maßstabsrolle für das, „was sich im Vorstellen als Bei-stellen des Seienden begibt und begeben soll“ (N II 137), d.h. für die Wahrheit als Gewißheit über das vorgestellte Seiende. Dabei sind nicht nur Erkennen und Denken, sondern auch Affekte, Gefühle und Empfindungen durch das „zustellende Vor-stellen“ geprägt (N II 137 f.). Damit hat sich als das zum Grunde Liegende bzw. als das subiectum das Vorstellen erwiesen, und dieses Subjekt ist subiectum für das Wesen der Wahrheit (cf. N II 139). Der Satz ‚ego cogito ergo sum‘ ist der erste und gewisseste für die Frage danach, was „das Seiende sei und worin die Wahrheit über das Seiende unerschütterlich gegründet sei“ (N II 139). Der Satz ist keine Schlußfolgerung, denn er besagt, daß das Ich im Vorstellen wesentlich immer schon mitvorgestellt ist. Er ist vielmehr ein unmittelbarer Zusammenschluß „des in sich wesenhaft Zusammengehörigen“: „ich stelle vor, ‚und darin liegt‘, ‚darein ist durch das Vorstellen selbst schon gelegt und gestellt‘: Ich als *Seiender*“ (N II 142). Weil aber zum Vorstellen wesenhaft noch der Bezug auf den Vor-stellenden gehört, ist der Vorstellende (der sich je Ich nennen kann) „in einem betonten Sinne Subjekt, gleichsam das Subjekt im Subjekt, dasjenige, worauf noch, innerhalb des in der Vorstellung zum-Grunde-Liegenden, alles zurückgeht“ (N II 144):

„Der Mensch ist der ausgezeichnete, allem Vor-stellen von Seiendem und seiner Wahrheit zum-Grunde-liegende Grund, auf den alles Vorstellen und dessen Vor-gestelltes gestellt wird und gestellt sein muß, wenn es einen Stand und Bestand haben soll. Der Mensch ist subiectum in diesem ausgezeichneten Sinne. Name und Begriff ‚Subjekt‘ gehen jetzt in der neuen Bedeutung dazu über, der Eigenname und das Wesenswort für den Menschen zu werden. Dies besagt: Alles nicht menschliche Seiende wird zum *Objekt für* dieses Subjekt. Fortan gilt subiectum nicht mehr als Name und Begriff für Tier und Pflanze und Stein.“ (N II 149)

Reformuliert bedeutet dies, daß die Objektivität des Objektes und die Gegenständlichkeit des Gegenstandes künftig in der Subjektivität des menschlichen (Selbst-)Bewußtseins fundiert werden und sich von dieser her bestimmen. Das allem Vorgestellten und damit allem Seienden Zugrundeliegende ist das Selbstbewußtsein des menschlichen Subjektes. Hier gründet die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität und des Selbstbewußtseins als eine Bestimmung des Seienden aus dem Menschen (ἄνθρωπος) her, d.h. sie wird Anthropologie als Metaphysik. Zum einen gründet jetzt – d.h. seit Beginn der Neuzeit – alles subjektive Handeln intentional im subjektiven Selbstbewußtsein. Dieses ist von nun an der Täter (das intentionale Subjekt), in dem die Taten oder die Akte (letztlich des Denkens selbst) fundiert sind.¹⁸ Zum anderen ist alles subjektive Handeln jetzt wesentlich Vor-stellen von

18 Hier setzt Nietzsches Kritik an. Cf. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe Band XIII*, (Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, München/Berlin/New York 1967-77 u. 1988), S. 53 f.: „Denken‘, wie es die Erkenntnistheoretiker ansetzen, kommt gar nicht vor: das ist eine ganz willkürliche Fiktion, erreicht durch Heraushebung Eines Elementes aus dem Prozeß und Substraktion aller übrigen, eine künstliche

etwas, das erkannt werden soll. Das Vorstellen bezeichnet die Bestimmung des Subjekts über seine kognitiven Leistungen. Erkannt wird jetzt das in der (subjektiven) Vorstellung Vorgestellte – d.h. von jetzt an die nicht-menschlichen Objekte, die Dinge, so wie sie für uns erscheinen. Zugleich ist das Selbstbewußtsein eine Selbstmitvorstellung des Vorstellenden – also des subjektiven Selbst –, die sich als transparente Selbstpräsenz metaphysisch und kognitiv bestimmt. An der Metaphysik der subjektiven Selbstpräsenz des kognitiv bestimmten Selbstbewußtseins hat ja Derrida schon das Wesentliche kritisiert.¹⁹

Indem der Mensch „zu dem auf sich selbst gestellten Grund und Maß der Wahrheit über das Seiende als ein solches“ wird, entfaltet sich das „Sein als Subjektivität“. Damit beginnt zugleich „die Geschichte des abendländischen Menschentums als die Befreiung des Menschenwesens zu einer neuen Freiheit“ (N II 287), die „negativ Loslösung aus der offenbarungsgläubigen, christlich-kirchlichen Heilsicherung“ ist. In der „neuen Freiheit will das Menschentum der unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen zur unbeschränkten Herrschaft über die ganze Erde sicher sein“. Die neue Freiheit beruht auf dem neuen Wesen der Wahrheit als „Selbstgewißheit der vorstellenden Vernunft“ (N II 288), beginnt aber erst „in der Metaphysik des Willens zur Macht“, also mit Nietzsche, „ihr volles Wesen zum Gesetz einer neuen Gesetzlichkeit zu erheben“. Die neue Freiheit bedarf „als ihren Bestimmungsgrund“ einer neuen „Gerechtigkeit“ (N II 289). Sie beansprucht „ein Notwendiges“ dergestalt, daß der Mensch von sich aus dieses Notwendige und Verbindliche jeweils setzt, was erst in der Metaphysik des Willens zur Macht ermöglicht, daß der Mensch Herr wird über sich und die Erde (cf. N II 126 f.). Freiheit meint hier also eine Freiheit des selbstbewußten und autonomen Setzens. Weiter unten (in den Kapiteln vier und fünf) werde ich eine andere Freiheitskonzeption im Anschluß an Schlegel bzw. Nietzsche diskutieren, nämlich eine aus der Destruktion gewonnene negative Freiheit der Distanz, einer Freiheit, die sich aus der bestimmten Negation konstituiert.

Der Wille zur Macht ist etwas „Schaffendes“. Sofern er den Charakter des Seins des Seienden als solchen ausmacht, gehört zum Schaffen wesentlich auch das „Zerstörenmüssen“: „Zum Wesen des Seins gehört das Nichtige, nicht als bloßes Nichts der Leere, sondern als das machkende Nein“ (N I 58). Der Wille zur Macht ist „in sich schaffend und zerstörend zugleich“ (N I 60). Nietzsche bestimmt Macht auch als „Kraft“, in welchem Begriff die griechischen (aristotelischen) Begriffe *δύναμις* (das in sich gesammelte und wirkungsbereite Vermögen), *ἐνέργεια* (das Mächtigsein im Sinne des Herrschaftsvollzugs, das am-

Zurechtmachung zum Zwecke der Verständlichung... Der ‚Geist‘, etwas, das denkt: womöglich gar ‚der Geist absolut, rein, pur‘ – diese Conception ist eine abgeleitete zweite Folge der falschen Selbstbeobachtung, welche an ‚Denken‘ glaubt: hier ist *erst* ein Akt imaginirt, der gar nicht vorkommt, ‚das Denken‘ und *zweitens* ein Subjekt-Substrat imaginirt in dem jeder Akt dieses Denkens und sonst nichts Anderes seinen Ursprung hat: *d.h. sowohl das Thun, als der Täter sind fingirt.*“ (Hervorhebungen von Nietzsche); Cf. hierzu auch Paul de Man: *Rhetorik der Persuasion (Nietzsche)* (in: ders.: *Allegorien des Lesens*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1979, S. 164-178).

19 Cf. Kapitel 1, Abschnitt II dieser Arbeit.

Werk-sein der Kraft) und ἐντελέχεια (Macht als das Zu-sich-selbst-kommen, sich in der geschlossenen Einfachheit des Wesens Finden und Behaupten) zusammengedacht sind (cf. N I 61).

Nietzsches Philosophie steht in einer strengen Bindung an das von Descartes gegründete Wesen der neuzeitlichen Subjektivität (cf. N II 154), die bei ihm und bei Hegel zur unbedingten Subjektivität wird (cf. N II 171). Nietzsches Philosophie ist in sich Metaphysik der Subjektivität, und zwar als (im Unterschied zu Hegel) „*Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht*“ (N II 177/Hervorhebung von mir, J.S.). Der „Entwurf der Seiendheit als Wille zur Macht [ist] der Grund der Möglichkeit für die Herrschaft der unbedingten Subjektivität des ‚Leibes‘“ (N II 214). Bei Nietzsche ist nicht mehr das menschliche Selbstbewußtsein das vorstellende sich selbst gewisse und selbstgründende Subjekt, sondern der *Leib* ist das subiectum, das Zugrundeliegende. Damit vollendet sich angeblich die von Descartes angelegte metaphysische Grundstellung, „nur daß alles aus dem Bezirk des Vorstellens und des Bewußtseins (der perceptio) in den Bezirk des appetitus, der Triebe verlegt und unbedingt aus der Physiologie des Willens zur Macht gedacht ist“ (N II 165 f.). Die Subjektivität des (Selbst-)Bewußtseins wird so zur Subjektivität des lebendigen Leibes und seiner ‚Triebe‘.²⁰ Diese Rückführung der Subjektivität auf den Leib scheint mir allerdings eher eine Gegenbewegung zum als die Vollendung des Platonismus zu sein.²¹ Der Leib fungiert entgegen Heideggers Behauptung nicht nur bei Nietzsche als ursprüngliche Einheit von Denken und Körper, die der dualistischen Metaphysik vorgeordnet sein soll. Der Leib ist eben kein tiefergelegtes rationales Subjekt oder Selbstbewußtsein, sondern garantiert einen komplexen, die abstrahierende Rationalität letztlich übersteigenden Zugang zum Sinnlich-Erfahrbaren: der Welt, in der wir sind. Der Leib ist nicht einfach metaphysischer Grund, sondern Mittel und Medium dieses ursprünglichen Weltbezuges.

Es bleibt also festzuhalten, daß Nietzsche auch ganz anders denn als Vollender der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität des (Selbst-)Bewußtseins gelesen werden kann. Das gilt sowohl für den frühen wie für den späten Nietzsche. Dies

20 Es bleibt bei Heidegger allerdings ungeklärt, wie sich die Subjektivität des Leibes zur unbedingten Subjektivität des Übermenschen verhält.

21 Heidegger versucht, die Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft des Gleichen zu denken, als die sich der abendländische Nihilismus angeblich vollendet. Er interpretiert das Grundgeschehens der abendländischen Geschichte (der Metaphysik) als Nihilismus, dem auch noch die historischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus zugehörig sind. Ewige Wiederkunft des Gleichen und Wille zur Macht gehören wesensmäßig zusammen, eine durchaus gewaltttätige Reduktion Nietzsches. Wille zur Macht und Ewige Wiederkunft des Gleichen sind zwei Seiten einer Medaille, die Heidegger unterschiedlich zu fassen sucht: als Bestimmung des Seienden und des Seins, als Existenz und Essenz. „Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen spricht metaphysisch-endgeschichtlich dasselbe aus, was neuzeitvollendend der Wille zur Macht als Grundcharakter der Seiendheit des Seienden sagt“ (N II 10). Es gilt, die „reine Selbigkeit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft des Gleichen“ (N II 10) zu denken.

haben zahlreiche – vor allem aus Frankreich und Amerika stammende – Studien zu Nietzsche gezeigt. Die einschlägigen Lektüren unter anderem von Derrida, Foucault, Deleuze, de Man, Bloom, Kofman und Lacoue-Labarthe werden der Heterogenität und Polyvalenz Nietzsches weit eher gerecht als Heidegger.²² Es ließe sich auf der Grundlage dieser Lektüren ohne weiteres zeigen, daß Nietzsche weniger die neuzeitliche Metaphysik vollendet als daß er sie mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu destruieren und subvertieren sucht, und zwar schon von der *Geburt der Tragödie* an. Ich werde darauf an späterer Stelle (Kapitel 5) zurückkommen. An Heideggers Rekonstruktion muß auch kritisiert werden, daß in dieser alle zur Metaphysik der rationalen Subjektivität gegenläufigen Momente der Geschichte der Philosophie nicht auftauchen (z.B. in der Epoche der Frühromantik). Ihm entgeht sowohl der rationalismuskritische Einsatz der Ästhetik wie auch das Autoreflexivwerden der Vernunft in der Romantik im Anschluß an Kant. Überdies bleibt Heideggers Position gegenüber seiner Diagnose der absoluten Ermächtigung des menschlichen Subjektes in der Neuzeit zweideutig: sie läßt sich ebenso als Kritik wie als Affirmation der neuzeitlichen Metaphysik lesen.²³ Nur angedeutet sei hier, daß diese Zweideutigkeit einen Einstieg in eine Reflexion des Verhältnisses von Heideggers Nietzscheinterpretation zum historischen Kontext ihrer Entstehung ermöglicht.

Allerdings hat sich der späte Heidegger explizit um eine Überwindung der neuzeitlichen Selbstbewußtseins- und Subjektivitätsphilosophie bemüht, etwa in seinen Versuchen, das Wesen der Technik als „Gestell“ zu fassen, in seiner Analyse der Vorrangigkeit und Seinsweise der Sprache²⁴ und in der Konzeption der Seinsgeschichte als die untergründige, in der und durch die Geschichte der abendländischen Metaphysik verdeckten Wahrheit des Seins. Subjektivität bestimmt sich beim späten Heidegger in einer gegenüber der Wahrheit und des Sinns des Seins passiven Zugehörigkeit des Menschen zum Sein. Hier gründet auch seine ‚Kehre‘ und seine spätere Selbstkritik an *Sein und Zeit*, die gegen den Begriff und die fundamentalontologische Analyse des ‚Daseins‘ als der Seinsbestimmung des Menschen einwendet, daß diese noch zu subjektivistisch gedacht sei.²⁵ Die Kehre

22 Als ein Beispiel sei hier Gilles Deleuze angeführt. Deleuze interpretiert den Willen zur Macht als ein Kreuzungspunkt, eine Relation zweier Kräfte. Daher ist der Wille zur Macht im Unterschied zu Heideggers Auslegung weder ein Wollen der Macht noch ein Wunsch zu herrschen, sondern ein „differentielle[s] Element, aus dem die vorhandenen Kräfte und deren wechselseitige Beziehung entspringen“ (Gilles Deleuze: *Nietzsche. ein Lesebuch von Gilles Deleuze* (Merve, Berlin 1979), S. 26).

23 Cf. hierzu auch Jacques Derrida: *Grammatologie* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1994), hier S. 41.

24 Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache* (Klostermann, Frankfurt/Main 1985).

25 Das Fundament des Cogito, der unbedingten Subjektivität des Selbstbewußtseins, muß in einer ontologischen Analyse erschüttert werden: „Solange die Idee des Subjekts ontologisch nicht erhellt wird, ist ihr *Ansatz* noch der des *subiectum* oder des *hypokeimenon*, also einer Substanz oder eines Substrats, selbst wenn man sich, auf der ontischen Ebene, dem, was man als ‚*Seelensubstanz*‘ bezeichnen könnte, entgensetzt, dem psychischen Substantialismus oder der Verdinglichung des Bewußt-

vollzieht sich als Abkehr von der Metaphysik der Subjektivität des Selbstbewußtseins hin zu einem nachvollziehenden Denken des Seins und des Ereignisses, das darin mündet, daß der Mensch der Hirte des Seins ist.²⁶

Was Heidegger substantiell entgeht ist u.a. die Tatsache, daß eine Subversion²⁷ der neuzeitlichen Metaphysik der selbstgründenden Subjektivität des (Selbst-)Bewußtseins und eine Dezentrierung des logozentrischen Dispositivs sich bereits in der Literatur und Ästhetik der (Früh-)Romantiker findet, etwa bei Friedrich Schlegel, Novalis und E.T.A. Hoffmann.²⁸ Die Romantik ist aber nicht einfach ir- oder gar antirational, sondern ist die Bewegung einer Radikalisierung der Selbstrefle-

seins“ (Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988), S. 24).

- 26 So heißt es etwa im *Brief über den Humanismus* (in: Martin Heidegger: *Wegmarken* (Klostermann, Frankfurt/Main 1976, S. 313-364)) von 1946: „Die Sprache ist das Haus des Seins“ (l.c., S. 313). Der Mensch hütet die Wahrheit des Seins ek-sistierend (l.c., S. 330). Er ist der Hirte des Seins (l.c., S. 331 u. S. 342). Die Sprache ist das „Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört“ (l.c., S. 333). Als „eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik“ (l.c., S. 340). Der Mensch ist „in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das ‚Zwischen‘ lichtet, innerhalb dessen eine ‚Beziehung‘ vom Subjekt zum Objekt ‚sein‘ kann“ (l.c., S. 350). Das Denken überwindet die Metaphysik nicht durch einen Überstieg, sondern durch einen „Abstieg“ aus der Verstiegtheit des Subjektivismus in die „Nähe des Nächsten“, in ein erfahrendes Denken der Ek-sistenz und des Ereignisses (l.c., S. 352). Das „Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt“ (l.c., S. 358). Cf. auch Martin Heidegger: *Zeit und Sein* (in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1988, S. 1-26).
- 27 ‚Subversion‘ meint hier das bewußte Durchkreuzen (fremder) Kalküle zugunsten eines anderen Kalküls oder einer Unkalkulierbarkeit, wie sie z.B. im Spiel sich zeigen kann. Das Spiel ist ein offenes Kalkül, eine kalkulierte Öffnung oder ein freier Würfelwurf. ‚Subversion‘ meint hier also nichts Irrationales.
- 28 Cf. hierzu: Nicola Kaminski: *Kreuz-Gänge. Romanexperimente der deutschen Romantik* (Schöningh, München/Paderborn/Wien/Zürich 2001); Manfred Momberger: *Sonne und Punsch. Die Dissemination des romantischen Kunstbegriffs bei E.T.A. Hoffmann* (Fink, München 1986). Bei Hoffmann zeichnet sich angeblich die Möglichkeit eines Endes des logozentrischen Dispositivs ab, dem letztlich auch die Frühromantik als „Aufklärung über die Aufklärung“ noch zugehörig sei (Momberger, l.c., S. 8). Hoffmann stellt sich in seiner textuellen Praxis auf die Seite des „Nicht-Identischen, Multiplen, Disparaten“ (l.c., S. 77) und unterläuft die Abwertung der Erscheinung und die einheitsstiftende Funktion des *logos*. Allerdings legt Momberger eine fragwürdige Historisierung des logozentrischen Dispositivs zugrunde, die am Horizont die Möglichkeit seiner historischen Überwindung aufscheinen läßt. Momberger verhält sich indifferent zu der Frage, ob die Dezentrierung des logozentrischen Dispositivs ein historisches Projekt sein kann, oder ob sie dessen Nachtseite markiert, also strukturell unlösbar mit dem Ausmaß seiner Geltung verbunden bleibt.

xion der Ratio oder Vernunft und ihrer Grenzbestimmung – z.B. im Sinnlichen oder der Phantasie. Damit verweist sie bereits auf das, was hier mit ‚Hyperrationalität‘ gemeint sein soll: ein gebrochen-reflexiver Umgang mit einer Vernunft, die sich kritisch auf ihre eigenen Bedingungen und Grenzen richtet. Vorbereitet und eingeleitet wird diese Selbstreflexion der Vernunft bekanntlich durch Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Das Reflexivwerden der Vernunft in der Romantik ist daher keine Bewegung hin zum Irrationalen. Dem untergründigen und doppel- oder gegenläufigen Zug der Romantik wird in dieser Arbeit beispielhaft durch eine Lektüre des frühen Friedrich Schlegel im vierten Kapitel Rechnung getragen. Bereits der frühe Schlegel positioniert sich kritisch zur Subjektphilosophie der Aufklärung und zum unreflektierten Rationalismus.

Die folgende Argumentation schließt also kritisch an Heideggers These an, die Neuzeit sei durch eine sich linear²⁹ steigende, einheitliche und sich vollendende logozentrische Metaphysik der Subjektivität des menschlichen Selbstbewußtseins ausgezeichnet, mittels derer sich der Mensch ins Zentrum der Welt setzt und von dort alles andere herrschaftlich dominiert und seinen Zwecken verfügbar zu machen versucht. Von Descartes über Leibniz und Hegel bis Nietzsche beschreibt die Metaphysik des rationalen Subjekts – laut Heidegger – den großen historischen Bogen ihrer Entfaltung. Das ist aber nur ein Teil des Geschehens: nicht alles in der Neuzeit ist auf die Herrschaft des menschlichen Subjekts zurückzuführen, es gab immer auch gegenläufige Bewegungen in der Geschichte der Philosophie bzw. auch in der Geschichte selbst. Heideggers These, daß die abendländische Geschichte der Neuzeit durch eine linear und kontinuierlich zunehmende Entfaltung einer einheitlichen und alternativlosen Metaphysik gekennzeichnet sei, ist historisch falsch, auch wenn sie *einen* Zug der Neuzeit darstellt. Gegen Heideggers Pauschalurteil wird daher hier eine historisch differenziertere Argumentation in Anschlag gebracht. Dies ist um so legitimer, als schon bei Heidegger letztlich nicht klar ist, ob die Entfaltung dieser Metaphysik alternativlos bleibt, ob sie kritisch überwunden werden kann oder ob sie überhaupt nur strategisch angegangen werden kann bzw. muß.

In den folgenden Kapiteln werde ich die Konzeption der Subjektivität des (je individuellen) Selbstbewußtseins als *ὑποκειµενον* kritisieren zugunsten einer ästhetisch fundierten Subjektbeschreibung. In dieser sind Subjekte nicht mehr Zentrum und Gründungsinstanz für alle Erkenntnis, sondern Austragungsort und Effekt eines prozessualen (Sprach- bzw.) Kraftgeschehens. Die bisherige Rekonstruktion neuzeitlicher Subjektivität als unbedingter Herrschaft des Menschen wird durch ein differenzierteres Modell alternativer Beschreibungen ersetzt. Dazu liefere ich zunächst noch in diesem Kapitel einen exemplarischen Durchgang durch die rationalistische Philosophie von Descartes (III) und Baumgarten (IV). Daran an schließt eine Diskussion ästhetischer Ideologie bei Kant (Kapitel 3), die bereits in einer Analyse des Genies als prototypisch ästhetisch bestimmtes Subjekt mündet. Im vierten und fünften Kapitel wird in einem Rückgang auf de Man und

29 Das Ansetzen einer sich linear entwickelnden Geschichte und damit die Reduktion der Zeit auf eine Linie ist natürlich eine höchst problematische Vorstellung. Darauf komme ich im vierten Kapitel zurück.

Schlegel (Kapitel 4) bzw. Nietzsche (Kapitel 5) diese Konzeption einer ästhetisch bestimmten Subjektivität weiter ausgebaut. Heideggers eigene Vorschläge zur Überwindung des Subjektivismus – die sich z.T. auch schon in seiner Nietzscheinterpretation auffinden lassen (z.B. in der Rekonstruktion ästhetischer Subjektivität bei Nietzsche) – können dabei nicht berücksichtigt werden. Im Rahmen dieser Darstellung wird Heidegger auf ein herrschaftliches und gründendes Subjektverständnis festgelegt, dem sich allerdings Ressourcen einer anderen Beschreibung von Subjektivität schon Heideggerintern hinzufügen. Allerdings muß die Frage nach der praktischen Wirksamkeit der von Heidegger beschriebenen Metaphysik hier offen bleiben. Offensichtlich gab es aber gewissermaßen auf der Rückseite der Metaphysik immer auch zu ihr gegenläufige Momente, die sich u.a. in den ästhetischen Theorien überliefert und aufgehoben haben.

Damit wird bei aller Kritik an Heidegger dessen enge Verschränkung von Subjektphilosophie und Ästhetik übernommen, allerdings jetzt so, daß die Ästhetik gerade die Krise der (rationalistischen) Subjektmetaphysik denkt. Revidiert wird damit auch die Blindheit Heideggers in Bezug auf den rationalismusskeptischen Zug der Ästhetik Baumgartens, der ein gegenläufiges Moment in Bezug auf Heideggers Einheitsthese markiert. Die Geschichte der Philosophie ist wesentlich polyphoner und ambivalenter als es Heideggers gewaltsame Reduktion aller neuzeitlichen Philosophie auf eine einheitliche, sich linear entfaltende Metaphysik ahnen läßt.

III

Der folgende historische Aufriß steht unter dem Vorbehalt einer gewissen Fragwürdigkeit, die die Möglichkeit der Zuordnung bestimmter Autoren zu einer (mehr oder weniger geschlossen gedachten) Totalität einer Epoche zwangsläufig impliziert. Wenn sich diese Arbeit hier trotzdem auf eine traditionelle Art solcher Figuren bedient, dann nur im Bewußtsein eben dieser Fragwürdigkeit und aus Gründen der Übersichtlichkeit.

Man kann mit guten Gründen im Anschluß an Heidegger Descartes als den historischen Begründer der neuzeitlichen Metaphysik des subjektiven Selbstbewußtseins und des Rationalismus auszeichnen. Soweit hat Heidegger mit seiner Analyse recht. Es ist allein das Subjekt bzw. die in seinem Zentrum agierende *Ratio*, die ein gesichertes Fundament nach dem Durchgang durch den radikalen Zweifel abzugeben verspricht und diesem standzuhalten vermag. Das Subjekt ist seiner Existenz insofern versichert, als es vernünftig ist, d.h. auf seinem Grund die Vernunft erkennt und sich fürderhin ihrer Leitung anvertraut. Dieses Subjekt wird als voraussetzungslos und damit (im Idealfall) als vorurteilsfrei angesetzt, insbesondere als autonom gegenüber allen sinnlichen Einflüssen. Im Zentrum der Welt steht jetzt scheinbar der Mensch und im Zentrum des Menschen (quasi als Subjekt im Subjekt) seine *Ratio* bzw. Vernunft. Diese Vernunft ist ubiquitär: „Denn schließlich dürfen wir uns, ob wir nun schlafen oder wachen, immer nur von der

Evidenz unserer Vernunft überzeugen lassen“.³⁰ Die zweifelnde Vernichtung aller objektiven Gewißheit eröffnet erst die Möglichkeit einer subjektiven Gewißheit.³¹

Der neuzeitliche Rationalismus nach Descartes gründet die Erkenntnis auf den Verstand und die höheren Erkenntnisvermögen, während die Sinnlichkeit und die Empfindungen als Quelle des Irrtums erscheinen.³² Descartes scheint damit das logozentrische Dispositiv historisch zu eröffnen. Beispielhaft seien hierfür seine *Meditationes de Prima Philosophia*³³ angeführt: „Alles nämlich, was ich bis heute als ganz wahr gelten ließ, empfing ich unmittelbar oder mittelbar von den Sinnen; diese aber habe ich bisweilen auf Täuschungen ertappt, und es ist eine Klugheitsregel, niemals denen volles Vertrauen zu schenken, die uns auch nur ein einziges Mal getäuscht haben“³⁴ (MPP 65). Es gilt dann, etwas „Gewisses“ zu finden, und dieses findet sich erst in der Gewißheit des ego cogito: „der Satz ‚Ich bin, Ich existiere‘ [ist], sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr“ (MPP 79). Das Denken allein kann nicht vom Ich abgetrennt werden (cf. DES 85), im Unterschied zum Körper, zu den Wahrnehmungen äußerer Dinge, zur Sinnlichkeit: „das Denken [=Bewußtsein/cogitatio] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß“. Das Ich ist ein „denkendes Ding, d.h. Geist (mens) bzw. Seele (animus) bzw. Verstand (intellectus) bzw. Vernunft (ratio)“ (MPP 83). Das Ich ist denkende Substanz (cf. VDM 27) im Unterschied zur ausgedehnten Substanz der Körper. Die fundierende Gewißheit dieses Ichs wird in der Hypothese radikalen Zweifelns gefunden: „Denn, daß ich es bin, der da zweifelt, erkennt, will, ist so offenkundig, daß sich kein Erklärungsgrund höherer Evidenz dafür finden läßt“ (MPP 87). Selbst die Einbildungskraft erscheint als Quelle des Irrtums: „So erkenne ich denn, daß nichts von alledem, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft auffassen kann, zu jener Kenntnis gehört, die ich von mir habe, und der Geist (mens) muß sorgfältigst davon ferngehalten werden, wenn er seine eigene Natur ganz deutlich erkennen will“ (MPP 85). Täuschen kann die Sinnlichkeit bzw. die Einbildungskraft überhaupt nur deswegen, weil sie gerade nicht einfach kausal durch äußere Dinge affiziert wird, sondern ihre Eindrücke auf diese äußeren Dinge projiziert. Es handelt sich also um eine Metonymie bzw. Metalepsis: wir projizieren als frühere Ursache auf die äußeren Dinge aufgrund der späteren Wirkung, die wir in uns bzw. unserer Sinnlichkeit empfinden. Das Band zwischen den äußeren Dingen und ihrer subjektiven Empfindung durch die Sinnlichkeit ist also von Täuschung bedroht.³⁵

30 René Descartes: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung* (Meiner, Hamburg 1960), hier S. 32. Im folgenden unter dem Sigel [VDM] zitiert.

31 Ernst Cassirer: *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung* (Meiner, Hamburg 1995), hier S. 90. Im folgenden unter [DES] zitiert.

32 Cf. zur Ästhetik des 17. und 18. Jahrhunderts auch: Howard Caygill: *The Art of Judgement* (Basic Blackwell Ltd., Oxford 1989).

33 René Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia* (Reclam, Stuttgart 1986). Im folgenden unter dem Sigel [MPP] zitiert.

34 Allerdings setzt diese Diagnose voraus, daß man sehr wohl zwischen Wahrheit und Täuschung unterscheiden kann.

35 Cf. hierzu Christoph Menke: *Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion: Zur Genese*

Als Kriterium der Wahrheit (als Gewißheit des nicht mehr Bezweifelbaren) gilt die Klarheit und Deutlichkeit der ersten Erkenntnis: „Ich bin ein Ding, das denkt [=Bewußtsein hat], d.h. zweifelt, bejaht, verneint“ etc. (MPP 99). In der ersten Erkenntnis (ego sum res cogitans) ist „nichts anderes enthalten als eine klare und deutliche Auffassung dessen, was ich behaupte“ (MPP 99). Deren Wahrheit kann nur als versichert gelten, wenn alles, was klar und deutlich eingesehen wird, auch wahr ist: „Somit darf ich als allgemeine Regel festsetzen, daß alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse (clare & distincte percipio)“ (MPP 101/cf. VDM 27). Alles, was nur verworren und dunkel im Bewußtsein ist, erscheint in seiner Wahrheitsfähigkeit zweifelhaft (cf. MPP 117). Die unbezweifelbare Wahrheit der Erkenntnis wird durch das „lumen naturale“ der Vernunft sichergestellt (cf. MPP 107). Wir dürfen aus unseren sinnlichen Erfahrungen nicht „ohne vorherige Prüfung durch den Verstand einen Schluß auf die Dinge außer uns ziehen [...], denn die Erkenntnis dieser Wahrheit scheint dem Geist allein, nicht aber dem aus Körper und Geist Zusammengesetzten zugehören“ (MPP 199).³⁶ Zugleich mit der Abwertung der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft als Quelle der Erkenntnis geht also auch eine Abwertung des Körpers einher. Von der wahren Erkenntnis ausgeschlossen bleibt alles, was nicht klar und deutlich sich im *lumen naturale* – also im Lichte der Vernunft – zeigt (cf. VDM 8). Die verworrenen, dunklen und unteren Wahrnehmungen und Empfindungen (die Sinnlichkeit) sind allererst Quelle des Irrtums.³⁷ Wenn wir „häufig genug Vorstellungen haben, die eine Unwahrheit enthalten, [können] dies nur die sein [...], die etwas Verworrenes und Dunkles an sich haben, weil sie darin am Nichts teilhaben“ (VDM 31).

Der menschliche Geist besteht aus Wille und Intellekt. Irrtum entsteht dann, wenn der Wille mehr verspricht als der Intellekt halten kann (cf. DES 31). Die Möglichkeit des Irrtums folgt daher aus der Freiheit des Willens: der freie Mensch ist gleichursprünglich in der Wahrheit und dem Irrtum. Dem Irrtum entgehen wir nur, wenn wir uns überall, wo wir keine klaren und deutlichen Ideen haben oder haben können, des Urteils enthalten (cf. DES 34). Was mit dem radikalisierten universellen Zweifel begann, endet im Triumph des reinen Denkens im Lichte der reinen Vernunft (cf. DES 211), in der absoluten Freiheit und (Selbst-)Ermächtigung des menschlichen Geistes. Dieses Licht der Vernunft leuchtet von der Vollkommenheit Gottes her (cf. DES 203): „Gott [hat] jedem von uns ein Licht gegeben [...], Wahres und Falsches zu unterscheiden“ (VDM 22). Den Zweifel an der Wirklichkeit der Realität beseitigt erst die Annahme der Existenz Gottes (VDM 31).

Descartes schreibt in VDM 26:

„[...] da ich mich aber damals nur auf die Suche nach der Wahrheit begeben wollte, glaub-

und Dialektik der Ästhetik (in: Andrea Kern/Ruth Sonderegger (Hg.): *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2002, S. 19-48).

36 Bei Descartes zerfällt die Welt in *res cogitans* und *res extensa* (womit er sich in der Tradition mittelalterlicher Scholastik bewegt). Der menschliche Körper stellt eine Art Fusion beider Substanzen dar.

37 Prototypisch wahre Erkenntnisse sind daher die der Geometrie und Arithmetik (MPP 69).

te ich, ich müsse [...] all das als völlig falsch verwerfen, wofür ich mir nur den geringsten Zweifel *ausdenken* könnte, um zu sehen, ob danach nicht irgendeine Überzeugung zurückbliebe, die gänzlich unbezweifelbar wäre. Daher wollte ich, da unsere Sinne uns manchmal täuschen, *voraussetzen*, daß es nichts Derartiges gäbe, wie sie es uns glauben machen. Und da es Menschen gibt, die sich beim logischen Schließen selbst bei einfachsten geometrischen Figuren täuschen und sich Fehlschlüsse zuschulden kommen lassen, so verwarf ich in dem Gedanken, daß ich ebenso wie jeder andere der Täuschung unterworfen wäre, *alle Begründungen als völlig falsch, die ich zuvor für Beweise gehalten hatte*. Endlich *erwog* ich, daß uns genau die gleichen Vorstellungen, die wir im Wachen haben, auch im Schlafe kommen können, ohne daß in diesem Falle eine davon wahr wäre, und *entschloß* [!] mich daher zu der *Fiktion*, daß nichts, was mir jemals in den Kopf gekommen, wahrer wäre als die Trugbilder meiner Träume. Als bald aber *fiel mir auf*, daß, während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der es dachte, etwas sei. Und indem ich *erkannte*, daß diese Wahrheit: ‚ich denke, also bin ich‘ so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so *entschied* [!] ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne.“ (VDM 26/alle Hervorhebungen von mir, J.S.)

Jenes „entschloß“ und jenes „entschied“ zerstören das ganze intentional sorgfältig erarbeitete und geknüpfte Gewebe des Textes. Wenn der unterste Grundsatz der Philosophie von einer setzenden Entscheidung, einem subjektiven Entschluß abhängig ist, erschüttert das das philosophische System des Rationalismus als solches: nicht Notwendigkeit, sondern die subjektive Willkür einer Entscheidung liegt am Boden der rationalistischen Philosophie. Eine Entscheidung, die niemals auf die Rationalität der Argumente, ob sie nun dafür oder dagegen sprechen, zu reduzieren sein wird, und zwar schon deswegen, weil sie unsere Rationalität und unseren Vernunftgebrauch erst fundiert. Alle Begründungen, die man für Beweise halten könnte, können sich als völlig falsch erweisen. Es bedarf daher eines setzenden Aktes der Vernunft, der die Hyperbolik des Zweifels in sich aufhebt. Das Vernünftige soll sich selbst im *lumen naturale* zeigen. Damit ist in der Tat eine neue Metaphysik gesetzt, die die Dinge ausgehend von der Selbstermächtigung des menschlichen Subjektes denkt und erschließt: jenes in der freien Luft und im reinen Licht der Vernunft denkende Ich ist das absolute, im Zweifel(n) gewonnene und gehärtete Fundament der neuzeitlichen rationalistischen Metaphysik. In jener performativen Entscheidung der vernünftigen Grundlegung zeigt sich der selbst-setzende Charakter der Vernunft, deren Gewaltbarkeit laut Heidegger die einer setzenden Gerechtigkeit ist, aus der sich alles neuzeitliche Recht erst abzuleiten vermag. Ich kann hier auf die Frage, welche Konsequenzen es für die Kontingenz und die Möglichkeit einer historischen Reversibilität der rationalistischen Subjektmetaphysik hat, daß ihr Fundament durch einen subjektiven performativen Akt gelegt ist, nicht weiter eingehen.

Es bleibt aber die Frage: Welches Ich entscheidet hier in welchem Namen? Descartes im Namen der Vernunft? In welcher Position muß ein Ich sein, daß über den ersten Grundsatz der Philosophie – anscheinend souverän – zu entscheiden vermag? Dieses Ich wäre nur zu denken als ein absolutes Subjekt, und d.h., es au-

ßerhalb der menschlichen Ordnung wie Geschichte stehend anzusetzen. Hier beginnt die menschliche Hybris, sich an die Stelle Gottes imaginieren zu wollen: eine praktisch gewordene Philosophie soll uns mit ihren Techniken „zu Herren und Eigentümern der Natur machen“ (VDM 50). Die rationale Selbstermächtigung des Menschen, die Descartes (per Dekret) vollzieht (und damit zugleich performativ eröffnet: ‚hiermit entscheide ich, René Descartes, im Namen der Vernunft jenen Satz als den Grundsatz der Philosophie zu setzen‘), bricht für immer mit der vorneuzeitlichen Gnadens- und Heilsgewißheit und bricht zur Selbst-Befreiung des Menschen auf, eine selbstverschuldete und zu verantwortende Freiheit, vollzogen durch eine sich imperial gebende Vernunft³⁸, die bereits all die Katastrophen ankündigt, die im Namen des Menschen noch auf der Erde geschehen werden. Frei können wir allerdings (paradoxaerweise?) nur im herrschaftlichen Bezug auf unser Wollen – also in der Weise unseres Selbstbezuges – werden:

„Ich bemerke in uns nur Eines, das uns einen wahren Grund geben kann, uns selbst zu schätzen, nämlich der Gebrauch unseres freien Willens und die Herrschaft, die wir über unser Wollen haben.“³⁹ Denn es sind nur die Handlungen, die allein von diesem freien Willen abhängen, für die wir mit Grund gelobt oder getadelt werden können, und dieser macht uns in gewisser Weise Gott ähnlich, indem er uns zum Herrn über uns selbst macht.“⁴⁰

Subjektivität bestimmt sich seit und bei Descartes also aus dem rationalen Vermögen. Das Subjekt ist prototypisch als Erkenntnissubjekt angelegt, dessen Interesse allein darin zu bestehen scheint, klare und deutliche Erkenntnisse über sich und die Welt zu gewinnen. Damit ist die *Ratio* das (eigentliche) Subjekt (Substanz, Zugrundeliegendes oder Hypokeimenon, wie Heidegger sagen würde) im (menschlichen) Subjekt. Descartes etabliert damit ein praxisvorgängig stabil gedachtes Ich, eine individuelle Substanz, das bzw. die es nurmehr in seinem (z.B. sprachlichen) Ausdruck zu verwirklichen gilt.⁴¹ Er denkt somit das ‚Ich‘ bereits als unabhängig von subjektiven Vollzügen bzw. einer intersubjektiven Praxis bzw. diesen vorgängig. Damit reduziert er einerseits die Erkenntnis gegen die scholastisch bestimmte Tradition auf das wirklich Sichtbare bzw. Erfahrbare und der reinen Vernunft Zugängliche (man könnte sagen unter dem Motto ‚ad res‘), er macht den gesunden Verstand (cf. VDM 10) zum Richter über das Wahre und Wirkliche und etabliert damit ein synchron gedachtes rationalistisches System unabhängig von der Geschichte bzw. Tradition. Die Wahrheiten werden in rationalistischer Reflexion in einem Selbststudium gefunden (cf. VDM 9), was deswegen funktioniert, weil der „gesunde Verstand [...] die bestverteilte Sache der Welt“ und damit ubiquitär und allen in gleicher Weise zugänglich ist (VDM 1). Andererseits scheidet Descartes

38 Cf. Fußnote 8.

39 Also nicht das Wollen herrscht, sondern wir beherrschen unser Wollen. Unser Wollen erscheint hier als Mittel der Selbstherrschaft.

40 René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele* (Meiner, Hamburg 1996), hier S. 239. Im weiteren zitiert unter dem Sigel [DLS].

41 Cf. hierzu Kapitel 1, Abschnitt 3.

fragwürdigerweise Körper (res extensa) von Geist bzw. Seele (res cogitans), eine Dichtotomie, die bis heute unseligerweise weiter wirksam geblieben ist. In dieser rationalen Abstraktion werden Körper und Sinnlichkeit tendentiell abgewertet zu Gunsten des reinen Geistes. Bedeutete die (nur implizite) Kritik an der Scholastik eine Wendung auf das unmittelbar Gegebene, so entfernt Descartes die Erkenntnis wieder vom sinnlich-Konkreten, indem er Geist und Körper als zwei geschiedene Substanzen ansetzt (cf. DLS 5) und so vor dem unlösbaren Problem steht, wie beide dennoch zusammenwirken und zusammenzudenken sind.⁴² Die mit der Grammatik dieser Terminologie eröffnete Kluft wird systemimmanent nicht mehr zu schließen sein: erst die in uns gelegte Vorstellung Gottes garantiert uns den nicht-täuschenden Charakter unserer Erkenntnis. Die Kluft (in späterer Terminologie zwischen Subjekt und Objekt) ist nur mit transzendenten Mitteln noch zu schließen. So plausibel der kritische Einsatzzpunkt des Kartesianismus historisch daher auch gewesen sein mag – er führt die (allen gemeinsame und damit demokratische) Vernunft gegen die elitäre dogmatische Tradition der mittelalterlichen Scholastik und des Aristotelismus ins Feld (nicht ohne einige Reminiszenzen an deren Sprachgebrauch) –, so ist er in seinen Konsequenzen fragwürdig: das Denken des Subjekts ist nicht erst das Resultat des Zweifels, sondern der Gebrauch der Vernunft selbst ist zweifelhaft und muß von kritischen Zweifeln begleitet werden; gefordert ist eine reflexive Selbstkritik der (aufklärerischen) Vernunft, um den Umschlag von Aufklärung in falsche Positivität und Mythologie, in blinde Herrschaft und vernünftigen Imperialismus zu vermeiden. Die Kritik am Rationalismus mündet nicht in einer Alternative zu diesem, sondern in seiner Radikalisierung und in einer hyperrational(istisch)en Selbstkritik der Vernunft. In dieser Beziehung bleibt Adornos und Horkheimers ratiokritisches Programm absolut gültig.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jetzt das Subjekt mittels einer rational abgesicherten Methode auf die Dinge bzw. Objekte zugeht, deren erste Regel lautet: „niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist: d.h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, daß ich keinen Anlaß hätte, daran zu zweifeln“ (VDM 15).⁴³

Welt ist dann der Name für die Gesamtheit der vorhandenen körperlichen bzw. ausgedehnten Dinge (res extensa). Alles, von dem man klare und deutliche Ideen bilden bzw. empfangen kann, kann zum Gehalt einer Erkenntnis werden. Die rationale Aneignung der Welt steht im Horizont der Möglichkeit einer Mathesis universalis, einer mathematisch fundierten Einheitswissenschaft.⁴⁴ Descartes fundiert die Möglichkeit der Erfahrung in unserem rationalen Grundvermögen. Unsere Ra-

42 Etwa in seiner abtrusen Theorie der Zirbeldrüse (cf. DLS 57 f.).

43 Bekanntlich hat Gadamer diese Verurteilung des Vorurteils revidiert, indem er nachgewiesen hat, daß alle unsere Urteile nicht nur notwendigerweise letztlich auf Vorurteilen beruhen, sondern zukünftig selbst solche sind (Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960/1990). S. 270-295).

44 Cf. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1971), hier S. 107-113.

tionalität ist das einzige Instrument zur Welterkenntnis, über das wir verfügen und unser Vermögen zu zweifeln der einzige Weg zur Selbst-Befreiung der Menschheit (cf. DES 27).⁴⁵ Das hat auch ethische Konsequenzen: *richtig* zu leben heißt dann nämlich unter der Führung der Vernunft zu leben. Damit werden die Leidenschaften der Seele nicht *ausgeschlossen* oder verworfen, sondern in die bzw. unter die Rationalität *eingeschlossen*: unsere Leidenschaften müssen von der Vernunft gelenkt und beherrscht werden, wir dürfen uns ihnen nicht einfach hingeben. Descartes klagt nicht die Leidenschaften und die Sinnlichkeit an, sondern will den Menschen zu ihrem Herrscher und Besitzer machen (cf. DES 107/109). Herrschen über seine Sinnlichkeit kann man mittels ihrer Erkenntnis. Daher muß man sich in die Lage versetzen, die Ursprünge und das Wesen der Leidenschaften rational zu erfassen, d.h. klar und deutlich zu erkennen. Die Leidenschaften sind ihrem Wesen nach dunkel und verworren, können aber gleichwohl vom Geist deutlich erkannt werden und sind insofern auch mögliche Objekte der vernünftigen Erkenntnis (cf. DES 165).

Man versteht Descartes' Position zu den Leidenschaften nur, wenn man seine duale Metaphysik unterlegt. Demnach gibt es zwei Substanzen, die Descartes in Anlehnung an die scholastische Tradition *res cogitans* und *res extensa* nennt und die sich im Dualismus Geist/Materie überliefert haben (cf. VDM 27). Der Mensch besteht aus einer Vermischung beider Substanzen: er ist sowohl geistiges (denkendes) Wesen als auch materialer Körper (d.h. er hat Ausdehnung im Raum), auch wenn beide analytisch zu trennen sind (cf. VDM 29). Eine Leidenschaft ist nichts anderes als eine Vermischung von Körper und Geist.

Descartes lehrt keine stoische Ethik der Apathie, sondern er unternimmt eine Physiologie der Leidenschaften. Daher sind diese bei ihm weder gut noch schlecht, sie sind einfach da (cf. DES 241/244). Das Glück liegt in der Beherrschung der Sinne durch den selbstbewußten und selbstverantwortlichen Willen (cf. DES 248). Die Philosophie will die Leidenschaften nicht ausrotten, sondern sie verstehen und in ihr rationales System integrieren (cf. DES 250). Descartes gibt so eine rational(istisch)e Affektenlehre, eine Physiologie oder Pathologie der Leidenschaften und Affekte (cf. DLS passim.). Das rational(istisch)e Heilmittel gegen die Leidenschaften ist Vorbedacht und Geschicklichkeit des Verstandes (cf. DLS 321). Die Leidenschaften sind zu regeln, indem man das gewohnheitsmäßige Band von Affekt und Kontext quasi – dekonstruiert, wie das Descartes als Sprachgeschehen erläutert:

„So zeigt die Erfahrung in bezug auf Worte, daß diese in der Drüse [d.h. der Zirbeldrüse, von der Descartes annahm, daß sie Sitz der Seele und zugleich Scharnier zwischen Seele und Körper sei, J.S.] Bewegungen hervorrufen, obgleich sie der Seele nach der Einrichtung der Natur nichts als ihren Klang vorstellen, wenn sie von einer Stimme hervorgebracht werden, oder die Gestalt ihrer Buchstaben, wenn diese geschrieben werden, und daß man trotzdem durch Gewohnheit, die man erworben hat, an das zu denken, was sie bedeuten, sobald man ihrer Klang gehört oder ihre Buchstaben gesehen hat, diese Bedeutung statt der Gestalt der Buchstaben oder den Klang ihrer Silben begreift.“ (DLS 87)

45 Ich stütze mich im folgenden vor allem auf Ernst Cassirer: *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, l.c. (Fußnote 31).

Diese gewohnheitsmäßige Verbindung von Zeichen und Ding muß aufgelöst werden, um die Zwangsläufigkeit des Auftretens von Affekten zu regeln, indem man neue Verbindungen einrichtet – woraus folgt, daß der Charakter dieser Verbindungen willkürlich bzw. ‚arbiträr‘ ist, wie de Saussure sagen würde. Gewohnheitsmäßig und damit sowohl willkürlich wie revidierbar ist also das Band zwischen Seele und Körper (cf. DLS 205). Die Seele kann so eine „absolute Macht“ über die Leidenschaften erlangen (cf. DLS 85). Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer Ethik der Affekte: „Unsere Leidenschaften also können weder durch die Tätigkeit unseres Willens direkt erregt noch aufgehoben werden, aber sie können es indirekt durch die Vorstellung der Umstände, die durch Gewohnheit mit den Leidenschaften verbunden sind, die wir erstreben wollen und die denen entgegengesetzt sind, die wir zurückdrängen wollen“ (DLS 73 f.).

Es bleibt aber eine gewisse Zweideutigkeit: einerseits scheint Descartes tatsächlich historisch die Epoche der logozentrischen Metaphysik zu begründen. Andererseits ist die Epoche der Metaphysik nicht einfach historisch beendbar, was auch an der Möglichkeit einer sie eröffnenden Geste zweifeln läßt. Die logozentrische Epoche hat je schon angefangen; es gibt keinen historischen Nullpunkt oder Anfang.⁴⁶ Diese Arbeit ist sich des Widerspruchs zwischen einer historischen und einer systematischen These über die logozentrische Epoche bewußt, ohne ihn lösen zu können. Dies ist aber der Frage keineswegs akzidentell. Sie läßt sich nämlich philosophisch deswegen nicht einfach ‚entscheiden‘⁴⁷, weil Philosophie selbst nichts anderes ist als (systematisierter) Rationalismus und daher die Entscheidung immer schon auf der Seite der Vernunft entschieden würde. Es gibt philosophisch kein Anderes der Vernunft, auf das man sich ‚einfach‘ berufen könnte. Der einzige Weg der Beschränkung des Imperialismus der abendländischen Vernunft liegt in einer vernünftigen Selbstreflexion, die sich sowohl ästhetisch wie auch philosophisch vollzogen hat und vollzieht.

Vor diesem Hintergrund wird tatsächlich die Möglichkeit einer *historischen* Eröffnung der neuzeitlichen Metaphysik – etwa durch Descartes – ebenso wie die ihrer historischen Verabschiedung fragwürdig. Man wird daher einräumen müssen, daß es sich bei den Positionen Descartes und seiner Kritiker um systematische Differenzen handelt, die sich zwar historisch entfalten, gleichwohl aber nicht auf Geschichte zu reduzieren sind. Diese Arbeit geht davon aus, daß die Herrschaft des logozentrischen Dispositivs und der diesem eingeschriebenen Metaphysik der Subjektivität des vernünftigen Selbstbewußtseins keine historische Tatsache ist, die einfach überwunden werden könnte,⁴⁸ sondern nur je wieder strategisch und

46 Cf. Jacques Derrida: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* (in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1972, S. 53-101).

47 D.h. wenn man überhaupt davon sprechen sollte, daß man Wahrheitsfragen irgendwie entscheiden könne: nicht das Subjekt entscheidet diese Fragen, sondern sie entscheiden sich von selbst, wenn wir es schaffen, uns in das richtige, d.h. das angemessene Verhältnis zu ihnen zu setzen.

48 Zudem ist der Begriff der ‚Metaphysik‘ alles andere als eindeutig: er bezeichnet u.a. eine Metaphysik der Subjektivität, eine Metaphysik des Phonologozentrismus, eine Metaphysik dichotomischer Terminologien, eine totalisierende und abschließende Be-

kritisch angegangen werden kann. In Derridas früher (d.h. zur Zeit der *Grammatologie* verwendeten) Terminologie ließe sich sagen, daß die Möglichkeit einer postmetaphysischen Schrift längst nicht gesichert ist, auch wenn sich eine gewisse Ökonomie und Strategie der Schrift – die sich bei Derrida strategisch mit dem Denken der *différance* als zeitlicher Aufschub und Verräumlichung verbinden – einer solchen Metaphysik zu verweigern trachten.⁴⁹ Die ‚Geschichte‘ der logozentrischen Metaphysik läßt sich nicht als ein in der Zeit sich entfaltender Prozeß schildern – also nicht als die Fiktion Nietzsches, Heideggers und Derridas, daß „die Metaphysik [...] eine *Periode* im abendländischen Denken“ (IÄ 221) sei, wie Paul de Man bemerkt.⁵⁰ Vielmehr scheint das Ausmaß ihrer Geltung wesentlich mit einer – immer *auch* historisch präsenten oder zumindest latenten – gegenläufigen subversiven⁵¹ Bewegung verbunden zu sein. Das heißt z.B., daß auch die Romantik nicht einfach auf eine der beiden Seiten verrechnet werden kann, sondern selbst eine irreduzible Heterogenität bewahrt. Und das heißt, daß diese gegenläufigen Bewegungen sich u.a. in den ästhetischen Theorien manifestieren.

IV

Nach der Abwertung oder dem Ausschluß der sinnlichen Wahrnehmungen als Quelle der Erkenntnis gegenüber dem bzw. aus dem verstandesmäßigen Erkennen und der Abwertung des Körpers bei Descartes und seinen Nachfolgern rehabilitiert Baumgarten in seiner Ästhetik⁵² die Sinnlichkeit bzw. die Empfindungen zum einen als Quelle der Erkenntnis, zum anderen als Objekt der philosophischen Erkenntnis selbst.⁵³ „Die Ästhetik (als Theorie der freien Künste, als untere Erkenntnislehre, als Kunst des schönen Denkens und als Kunst des der Vernunft analogen Denkens) ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“ (TÄ 3). Der Titel ‚Ästhetik‘ meint hier also sowohl die Tradition der αἰσθησις als auch die Ästhetik als Kunstlehre, die an die Tradition der Poetik und der Rhetorik zwar

wegung des Denkens, eine Metaphysik der Präsenz, eine Metaphysik des Ursprungs etc. Diese Polysemie – die die Metaphysik impliziert – wäre in ihrer systematischen Bedeutung noch auszuarbeiten, was diese Arbeit jedoch nicht leisten kann. Cf. hierzu Kapitel 1, Abschnitt I.

49 Derrida denkt die Schrift (im Anschluß an Platons *Phaidros*) als vater- bzw. autorlos und damit als konstitutiv heterogen.

50 Paul de Man: *Die Rhetorik der Blindheit: Jacques Derridas Rousseauinterpretation* (in: ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. von Christoph Menke, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993, S. 185-230), hier S. 221. Es ist allerdings sehr fraglich, ob diese Kritik de Mans für Heidegger und Derrida zutrifft. Bei Nietzsche scheint sie plausibel zu sein. Aber Heidegger und Derrida haben stets betont, daß eine Über- (oder Ver-)windung der Metaphysik nicht das historische Projekt ihrer einfachen Abschaffung sein kann.

51 Cf. Fußnote 28.

52 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica* (zitiert nach der gekürzten Fassung mit dem Titel: *Theoretische Ästhetik* (Meiner, Hamburg 1988) unter dem Sigel [TÄ]).

53 Cf. Cassirer: *Philosophie der Aufklärung*, l.c. (Fußnote 1), S. 456.

anknüpft, aber „ein weiteres Gebiet“ und „Gegenstände, die diese beiden Disziplinen mit andern Künsten gemeinsam haben“ umfaßt (TÄ 5). Neu an der Ästhetik ist vor allem, daß das Ästhetische die Perspektive eines subjektiven Zugangs zum Schönen impliziert.

„Der Nutzen der Ästhetik als Kunstlehre, die zu der natürlichen Ästhetik ergänzend hinzutritt, besteht [...] darin, daß sie 1) den Wissenschaften, die hauptsächlich auf Verstandeserkenntnis beruhen, geeignete Materialien bereitstellt, [...] 3) die Verbesserung der Erkenntnis auch über die Grenzen des deutlich Erkennbaren hinaus vorantreibt, 4) gute Grundlagen legt für alle kontemplativen geistigen Betätigungen und für die freien Künste.“ (TÄ 3)

Es werden also auch die verworrenen Erkenntnisse, d.h. die Empfindungen, als Quelle (philosophischer) Erkenntnis zugelassen. Die Verworrenheit ist kein Grund mehr zum Ausschluß der Sinnlichkeit und des Körpers⁵⁴ aus der vernünftigen Erkenntnis:

„Die Verworrenheit [...] a) ist eine unerläßliche Voraussetzung für die Entdeckung der Wahrheit, da die Natur keinen Sprung macht aus der Dunkelheit in die Klarheit des Denkens (*natura non facit saltum*). [...] b) Gerade deshalb muß man sich um die verworrene [d.h.: nicht rationale, J.S.] Erkenntnis bemühen, damit daraus keine Irrtümer entstehen [...]. c) Es wird nicht das verworrene Denken empfohlen, sondern es geht darum, die Erkenntnis überhaupt zu verbessern, soweit ihr notwendigerweise ein Rest verworrenen Denkens anhaftet.“ (TÄ 5)⁵⁵

Es gibt nur eine graduelle Differenz zwischen verworrener und deutlicher Erkenntnis.⁵⁶ Es ist die Aufgabe der Ästhetik, die Wahrheit, „soweit sie sinnlich erkennbar ist“ (TÄ 53), darzustellen. Der Titel ‚Wahrheit‘ meint hier vor allem zweierlei:⁵⁷ zum einen die Übereinstimmung einer künstlerischen Darstellung mit ihrem Gegenstand, zum anderen die unmittelbare Wahrheit sinnlich wahrgenommener Ein-

54 Luhmann radikalisiert die Bedeutung des Körpers für die (Selbst-)Wahrnehmung des Künstlers: „Des Künstlers Genie – das ist zunächst einmal sein Körper“. Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997), hier S. 68 f.

55 Es ist allerdings die Frage, ob Baumgarten hier den Erkenntnisprozeß selbst beschreibt oder eine Theorie der Erkenntnis gibt.

56 Cf. Howard Caygill: *Über Erfindung und Neuerfindungen der Ästhetik* (in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, Akademie-Verlag, Berlin 2001, S. 233-241).

57 „Die dritte Aufgabe im Bereich des schönen Denkens ist die Wahrheit, und zwar die ästhetische, das heißt: die Wahrheit, soweit sie sinnlich erkennbar ist“ (TÄ 53). Hier ist nicht der Platz, den komplizierten Wahrheitsbegriff Baumgartens weiter zu analysieren, nur so viel: kurz nach der gerade zitierten Stelle begründet Baumgarten den Begriff der „subjektiven Wahrheit“ und führt ihn in den philosophischen Diskurs ein (cf. Anmerkung des Herausgebers No. 61, TÄ 214): „Man könnte die metaphysische Wahrheit die objektive, die Vorstellung des objektiv Wahren in einer bestimmten Seele die subjektive Wahrheit nennen“ (TÄ 53).

drücke als Angemessenheit an die Außenwelt.⁵⁸ Diese Wahrheit ist „entweder die Wahrheit der Allgemeinbegriffe und der Begriffe überhaupt“ (was Baumgarten auch „allgemeine ästhetikologische Wahrheit“ nennt) oder die „Wahrheit der Einzeldinge und der individuellen Vorstellungen“ (TÄ 69). Hier zeigt sich die Ästhetik als Theorie der Wahrnehmung der einzelnen Erscheinungen und damit als eine Konzeption der Individualität. Je individueller ein Gegenstand ist, desto mehr „metaphysische Wahrheit“ enthält seine sinnliche Erfahrung: die höchste Wahrheit ist individuell (cf. TÄ 69 ff.). Das ästhetische Denken hat die allgemeinen Vernunfttugenden (Übereinstimmung mit dem Prinzip des Widerspruchs, der Prinzipien des Grundes und des zureichenden Grundes) „mit den Sinnen und mit dem Analogon der Vernunft feinfühlig wahrzunehmen“ (TÄ 57). Die Wahrheit wird aber, „soweit sie intellektuell erfassbar ist, vom Ästhetiker nicht direkt angestrebt“ (TÄ 57).

Bei Baumgarten fungiert die Schönheit bereits als eine Garantin der Wahrheit einer Empfindung (was dann später in der idealistischen Ästhetik weiter ausgebaut wurde):

„Es hat sich, wie ich glaube, bereits klar [!] gezeigt, daß sehr vieles, was im schönen Denken vorgestellt wird, nicht vollständig gewiß ist und daß seine Wahrheit nicht im vollen Licht wahrgenommen wird. Und doch läßt sich nirgends etwas sinnlich Falsches entdecken, ohne daß dies mit häßlicher Entstellung verbunden wäre. Worüber wir aber keine vollständige Gewißheit erlangen, worin wir trotzdem keine Falschheit erkennen können, das ist das Wahrscheinliche. Die ästhetische Wahrheit ist also in ihrer wesentlichen Bedeutung Wahrscheinlichkeit, jene Stufe der Wahrheit, auf der man, auch wenn man nicht zur vollständigen Gewißheit geführt worden ist, dennoch keine Falschheit beobachten kann.“ (TÄ 115)

Die Allgemeinbegriffe mit dem Anspruch auf logische Wahrheit (cf. TÄ 145) werden durch Abstraktion und Reduktion von individuellen Erscheinungen gewonnen (cf. TÄ 143):

„Ich wenigstens glaube, es müßte den Philosophen völlig klar sein, daß nur mit einem großen und bedeutenden Verlust an materialer Vollkommenheit all das hat erkauf werden müssen, was in der Erkenntnis und in der logischen Wahrheit an besondrer formaler Vollkommenheit vorhanden ist. Denn was bedeutet die Abstraktion anderes als einen Verlust? Man kann, um einen Vergleich heranzuziehen, aus einem Marmorblock von unregelmäßiger Gestalt nur dann eine Marmorkugel herausarbeiten, wenn man einen Verlust an materialer Substanz in Kauf nimmt, der zum mindesten dem höheren Wert der regelmäßig runden Gestalt entspricht.“ (TÄ 145)⁵⁹

58 TÄ 111 ff.: Schon „die sinnlichen und verworrenen Vorstellungen der Seele [enthalten] ein gewisses Maß an vollständiger Gewißheit und die Fähigkeit in sich [...], gewisse Wahrheiten der innern Empfindung von allem Falschen zu unterscheiden. [...] Jene Wahrheit besteht [...] aus jenen kleinen und kleinsten intuitiven Wahrnehmungen, die so beschaffen sind, daß wir sie unmittelbar erfassen, ohne daß sie durch heimlich sich einschleichende Fehler entstellt werden“.

59 Wolff und Baumgarten verwenden den Begriff der Abstraktion unterschiedlich, was Baeumler so zusammenfaßt: „Nach Wolff werden die Merkmale abstrahiert; nach

Rationale Erkenntnis ist hier also als eine Reduktion der Komplexität der verworrenen Sinnlichkeit verstanden, womit bereits die Umkehrung der Wertungen und Bestimmungen von Verstand und Sinnlichkeit angelegt ist, die u.a. Schlegel und Nietzsche später dann explizit vollziehen. Die Analyse der Schönheit ist zugleich eine Selbstreflexion der Sinnlichkeit: das „Ziel der Ästhetik ist die Vollkommenheit (Vervollkommenung) der sinnlichen Erkenntnis als solcher. Damit aber ist die Schönheit gemeint. Entsprechend ist die Unvollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher, gemeint ist die Häßlichkeit, zu meiden“ (TÄ 11). Die Ästhetik bezieht sich auf das, was die rationalen Erkenntnisvermögen nicht wahrnehmen: die „sinnliche Erkenntnis ist gemäß der von ihrer wesentlichen Bedeutung hergeleiteten Benennung die Gesamtheit der Vorstellungen unterhalb der Schwelle streng logischer Unterscheidung“. Die Ästhetik zielt auf einen „universalen und allgemeingültigen Schönheitsbegriff“ (TÄ 11), zu dem die Theorien der einzelnen Künste das Besondere bilden. Von der rhetorischen Tradition zehrt die Bestimmung der Vollkommenheit der Erkenntnis: diese erwächst aus „dem Reichtum, der Größe, der Wahrheit, der Klarheit und Gewißheit, der lebendigen Bewegtheit der Erkenntnis“ (TÄ 13). Wenn „diese Qualitäten in Erscheinung treten, bringen sie die Schönheit der sinnlichen Erkenntnis hervor, und zwar die allgemeingültige, [...] das Licht der bewegenden Wahrheit“. Die „Schönheit der sinnlichen Erkenntnis und die Feinheit der ästhetischen Gegenstände selbst stellen zusammengesetzte Vollkommenheiten dar, und zwar allgemeingültige“ (TÄ 15). Schönheit ist hier also identisch mit objektiver Vollkommenheit. Immanuel Kant wird Schönheit und Vollkommenheit in seiner *Kritik der Urteilkraft* dann analytisch trennen.

Die Gesetze der „ästhetischen Kunstlehre“ gelten „überall dort, wo es besser ist, etwas schön als unschön zu erkennen, etwas, wofür kein wissenschaftliches Erkennen erforderlich ist“. Diese ästhetische Kunstlehre bietet ein immer „vollständigeres System der im Erkennen zum Ausdruck kommenden Schönheit“ dar. Damit „nimmt die ästhetische Kunstlehre die Gestalt einer Wissenschaft an“ (TÄ 45). Als solche befaßt sie sich mit der ästhetisch erreichbaren Wahrheit:

„Eine falsche Regel ist immer schlechter als gar keine Regel. Gesetze, die nur von dem einen oder dem andern Beispiel her abstrahiert sind und ohne weiter entfernten Grund als Allgemeinbegriffe ausgegeben werden, was sind sie anderes als recht lückenhafte Schlußfolgerungen vom Einzelnen aufs Allgemeine? [...] Eine vollständige Induktion kann niemals erreicht werden. Daher ist eine deutliche, a priori gültige Erkenntnis der wichtigeren Regeln und ihrer Wahrheit unumgänglich, und es ist die Aufgabe der Erfahrung, diese Wahrheit zu festigen und einleuchtend zu machen [...]. Die speziellen Künste bedürfen also, wenn die wahren Regeln von den unechten abgesondert werden sollen, eines weiter entfernten Prinzips, aus dem sie das Wesen ihrer besondern Regeln erkennen können, und dieses Prinzip, die ästhetische Kunstlehre, muß in die Form einer Wissenschaft gebracht werden [...]“ (TÄ 47)

Baumgarten wird *von* den Merkmalen abstrahiert. Es sind zwei ganz verschiedene Begriffe. Baumgartens Abstraktion ist eine Verdunkelung, ein Absehen. Wolffs Abstraktion ist ein Trennen des Merkmals von der Sache und ein Isoliertbetrachten des Merkmals“ (Baumler: *Das Irrationalitätsproblem*, l.c. (Fußnote 1), S. 199).

Verstand und Vernunft müssen „aufgrund einer moralischen Notwendigkeit alles schöne Denken leiten“, was aber nicht möglich ist, „ohne daß die Regeln des schönen Denkens klar und deutlich erkannt werden“ (TÄ 47). Am Anfang steht also eine rationalistische Erkenntnis der Regeln, aufgrund einer moralischen Forderung, die das schöne Denken anzuleiten gemahnt.

Baumgarten setzt gegen eine Ästhetik des bloßen (d.h. bloß subjektiven) Geschmacks des „schön Gedachten, Gesagten, Geschriebenen“ (TÄ 5) seine „ars analogi rationis“ (TÄ 2), die als die „scientia cognitionis sensitivae“ die rational operierende Begriffserkenntnis supplementiert. Damit reagiert Baumgarten auf den rationalistischen Ausschluß der Sinnlichkeit aus dem Gebiet der wahren Erkenntnisse.⁶⁰ Nicht durch die „Pflege des der Vernunft analogen Denkens“ kommt die „streng rationale Erkenntnis zu schaden“, sondern gerade durch Vernachlässigung der ars analogi rationis, der Kunst des vernunftanalogen Denkens. Gegen den Einwand, daß die „unteren Erkenntnisvermögen, die Sinnlichkeit“ eher „zu bekämpfen als zu wecken und zu stärken sind“ antwortet Baumgarten damit, daß die „unteren Erkenntnisvermögen [...] keine Gewaltherrschaft, sondern eine sichere Führung nötig“ (TÄ 7) haben, die die Ästhetik übernimmt, indem sie die unteren Erkenntnisvermögen „in eine gute Richtung“ bringt.⁶¹ Dies ist deswegen notwendig, damit die unteren Erkenntnisvermögen nicht durch ungeschickte Übungen noch mehr verdorben werden und damit auch den legitimen Gebrauch „einer von Gott verliehenen Gabe“ diskreditieren (TÄ 9).

Das Ergebnis von Baumgartens Rehabilitierung der Sinnlichkeit bleibt aber zweideutig: so scheint es einerseits auf eine koloniale Invasion der lichtvollen Vernunft in das Gebiet des Nichtrationalen nach dem Modell der vernünftigen Seelenlenkung hinauszulaufen, während andererseits die Sinnlichkeit als gleichberechtigter Partner der Vernunft gedacht ist. In dieser Indifferenz liegt die Frage, wie man das Verhältnis Baumgartens zum Rationalismus versteht: zieht er die letzte Konsequenz dieses Denkens *oder* revidiert er dessen Grundannahmen so, daß er den Rationalismus überwindet oder zumindest den Weg zu dessen reflexiver Überwindung eröffnet, wie ihn dann die Philosophie nach Kant beschreiten wird?⁶² Die Antwort sei hier dahingestellt.

Die Ästhetik wird jedenfalls als analog zu rationalistischen Philosophie gedacht: die „Ästhetik gliedert sich wie die Logik, ihre ältere Schwester“ in einen theoretischen (nach der Rhetorik strukturierten)⁶³ und einen praktischen Teil (die Anwendung im Einzelfall) (TÄ 9). Zum schönen Geist gehören auch der Verstand und die Vernunft, die dank der „Herrschaft der Seele über sich selbst nicht selten viel dazu beitragen, daß die unteren Erkenntnisvermögen angeregt werden“ und durch ihren Gebrauch das für die Schönheit richtige Verhältnis im

60 Cf. hierzu Heinz Paetzold: *Ästhetik des deutschen Idealismus* (Steiner, Wiesbaden 1983).

61 Dies wendet sich natürlich gegen das Konzept von Descartes und Spinoza, nach dem die unteren Erkenntnisvermögen durch Erkenntnis zu beherrschen sein sollen.

62 Cf. Steffen W. Gross: *Felix Aestheticus und Animal Symbolicum*, l.c. (Fußnote 10).

63 Nämlich in Heuristik (= inventio), klare Ordnung (= dispositio) und Ausdrucksmittel (= elucutio) (TÄ 9).

Zusammenwirken ihrer Fähigkeiten im vernunftanaloges Denken herstellen (cf. TÄ 23). Ästhetiker werden nicht geboren – jedenfalls nur höchstens der Anlage nach (cf. TÄ 17-23) –, sondern es bedarf zur ästhetischen Ausbildung des Subjekts einer umfassenden Theorie, „die sich durch die Autorität der Vernunft empfiehlt“ (TÄ 7). Diese Theorie regelt die ästhetischen Übungen, die zur Vervollkommenheit des ästhetischen Denkens unerlässlich sind. Die natürlichen Begabungen sinken unweigerlich herab, wenn sie nicht durch „fortwährende Übungen gehoben werden“ und diese häufigen Wiederholungen zu dem Zwecke einer „gewisse[n] Harmonie“ der Fähigkeiten des Geistes und des Gemütes ausgeübt werden (TÄ 29). Dabei werden die angeborenen Kräfte der Menschen durch ästhetische Übung erst entwickelt (cf. TÄ 37). Zu dieser Entwicklung bedarf es eines ästhetischen Unterrichts und einer ästhetischen Lehre, um eine „Theorie der nähern Einflüsse auf Stoff und Form der schönen Erkenntnis“ auszubilden, die „vollkommener“ ist als die Ausübung der bloßen Naturanlage (TÄ 39). Zu dieser ästhetischen Lehre gehört die „schöne Bildung“, zu der die Wissenschaften von Gott, Universum und Mensch zählen (TÄ 41).

Gegen Descartes' Unterscheidung von klaren und deutlichen Vorstellungen der Vernunft einerseits und dunklen und verworrenen Vorstellungen andererseits führt Baumgarten eine mittlere Kategorie ein: sensitive Vorstellungen, die dunkel oder klar sein können, aber nicht deutlich sind.⁶⁴ Sensitive Vorstellungen werden durch „den niederen Teil des Erkenntnisvermögens erworben“ und sind „von den verstandesmäßigen, in allen möglichen Graden deutlichen“ unterschieden (PBB 9). Dabei sind klare Vorstellungen poetischer als dunkle, da sie vollkommener sind und zureichende Vorstellungen von Merkmalen haben. Dagegen sind „[d]eutliche Vorstellungen, vollständige, adäquate, durch alle Stufen tiefgehende Vorstellungen [...] nicht sensitiv, folglich auch nicht poetisch“ (PBB 15/Hervorhebungen von Baumgarten). Poetisch sind nur die klaren verworrenen Vorstellungen, während die klaren und deutlichen zur philosophischen Erkenntnis gehören, denn die Philosophie erstrebt Deutlichkeit der Begriffe, unter denen erkannt wird. Je mehr in einer Vorstellung vorgestellt wird, desto *extensiv* klarer – und damit auch poetischer – ist sie, während die „Deutlichkeit der Merkmale zur Vertiefung der Erkenntnis“ hinführt und damit eine Vorstellung *intensiv* klarer macht (cf. PBB 17). Je bestimmter die Dinge sind und je mehr verworrene Vorstellungen eines Gegenstandes angehäuft werden, desto *extensiv* klarer und damit poetischer ist dessen Vorstellung. Da Individuen „durchgängig bestimmt“ sind, „sind Einzelvorstellungen besonders poetisch“ (PBB 17 ff./Hervorhebung von Baumgarten). So sind Beispiele poetisch, da sie als die „Vorstellung von etwas stärker Bestimmten“ zur „Erklärung einer Vorstellung von weniger Bestimmten beigebracht“ werden (PBB 21/Hervorhebung von Baumgarten). Daher sind Einzelbeispiele am poetischsten. Hier zeigt sich noch einmal die Verbindung von ästhetischer Theorie mit einer Konzeption von Individualität.

Baumgarten vertritt eine (allerdings revidierte) Regelpoetik: „Eine vollkommene sensitive Rede ist ein Gedicht. Der Inbegriff der Regeln, denen ein Gedicht entsprechen muß, heißt Poetik. Die Wissenschaft der Poetik ist die philosophische

64 Alexander Baumgarten: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts* (Meiner, Hamburg 1983), hier S. 13. Im folgenden unter dem Sigel [PBB] zitiert.

Poetik“ (PBB 11/Hervorhebungen von Baumgarten). Die niederen Erkenntnisvermögen erfordern eine Ausweitung des Gebietes, mit dem sich die philosophische Logik befaßt:

„Die philosophische Poetik ist [...] eine Wissenschaft, welche die sensitive Rede zur Vollkommenheit hinlenkt. Da wir aber beim Sprechen diejenigen Vorstellungen haben, welche wir mitteilen, so unterstellt die poetische Philosophie beim Dichter ein unteres Erkenntnisvermögen. Es wäre nun Aufgabe der Logik in einem allgemeinen Sinne, dieses Vermögen beim sensitiven Erkennen der Dinge zu lenken. Wer indessen unsere Logik kennt, weiß genau, wie unbearbeitet dieses Feld ist. Wie aber, wenn die *Logik* durch ihre eigene Definition in diese allzu engen Grenzen gezogen wäre, in die sie in der Tat eingeschlossen ist, gilt sie doch für *eine Wissenschaft, etwas philosophisch zu erkennen* bzw. für *eine Wissenschaft, die das obere Erkenntnisvermögen bei der Erkenntnis der Wahrheit leitet*? Dann wäre den Philosophen die Gelegenheit gegeben, nicht ohne außerordentlichen Vorteil auch diejenigen Künste zu untersuchen, bei denen die niederen Erkenntniskräfte verfeinert, geschärft und glücklicher zum Nutzen der Welt geübt werden könnten. Da die Psychologie feste Prinzipien gibt, zweifeln wir nicht, daß es *eine Wissenschaft* geben kann, *die das untere Erkenntnisvermögen lenkt*, bzw. *eine Wissenschaft, wie etwas sensitiv zu erkennen ist*.“ (PBB 85/Hervorhebungen von mir, J.S.)

Baumgarten scheint sich indifferent zu der Frage zu verhalten, ob die Sinnlichkeit *Subjekt* oder *Objekt* der verworrenen ästhetischen Erkenntnisse ist.⁶⁵ Wäre die Sinnlichkeit lediglich Objekt der weiterhin rationalen philosophischen Erkenntnisse, bedeutete dies eine immense Ausweitung des kolonialen rationalistischen Erkenntnisanspruchs noch auf die Sinnlichkeit und den Körper. Wenn die ästhetische Erkenntnis jedoch selbst verworren ist, sprengte dies den Erkenntnisanspruch der Philosophie (rationalistischer Provenienz): sie beschränkte sich dann nicht mehr ausschließlich auf klare und deutliche Erkenntnisse, sondern wäre ein konfuse Wissen ohne rationale Ordnung. Dieses Dilemma hat Baumgarten eher ignoriert als daß er einen Ausweg aufgezeigt hat.⁶⁶

Die Rehabilitierung der unteren Erkenntnisvermögen, d.h. der sinnlichen, unklaren, verworrenen und dunklen Empfindungen richtet sich *gegen* das rationale Erkenntnisideal der Deutlichkeit und Klarheit der wahren Erkenntnisse, wie es beispielhaft bei Descartes formuliert ist. Die Ästhetik kann Erkenntnisse auch aus dem Dunklen und Verworrenen ziehen. Damit wird die Ästhetik einem gegenüber dem Rationalismus erweiterten Begriff von Erkenntnis einverleibt und letztlich untergeordnet.⁶⁷ Damit zugleich wird die Idee der Erkenntnis verändert. Ihr wird

65 „Daher schreiten wir gemäß den deutlich erkannten Grundregeln des Denkens zur Regelung derjenigen Erkenntnis, welche zuerst die Schönheit zum Ziele hat. Und daraus geht später auch das deutliche Erkennen wieder vollkommener hervor“ (TÄ 7).

66 Daß es bei Baumgarten auch eine Theorie ästhetischer Subjektivität gibt, hat Gross herausgearbeitet. Cf. Steffen W. Gross: *Felix Aestheticus und Animal Symbolicum*, l.c. (Fußnote 10).

67 Cf. Ernst Cassirer: *Philosophie der Aufklärung*, l.c. (Fußnote 1), S. 463-465; Terry Eagleton: *The Ideology of the Aesthetic* (Blackwell, Oxford u.a. 1990).

jetzt zugesprochen, notwendigerweise einen verworrenen Teil in sich zu tragen. Die Ästhetik bezeichnet ein mögliches Gebiet der wahren (oder wahrscheinlichen) Erkenntnis neben den rationalen Erkenntnissen. Es ist die Frage, inwieweit damit ein Eigenwert des Ästhetischen bestritten wird, der gerade nicht in einer Erkenntnis gleich welcher Art zu suchen wäre. In dieser Arbeit wird die Ästhetik (bzw. die ästhetische Subjektivität) nicht als Verlängerung der rationalen Erkenntnisse über Objekte aufgefaßt, sondern als Alternative zu einer erkenntnismäßig bestimmten Subjektivität. Bei Schlegel ist weder die ästhetische Erfahrung eine Erkenntnis gleich welcher Art noch ist das ästhetische Subjekt erkennend. Bei Nietzsche allerdings impliziert die ästhetische Erfahrung eine Wahrheitserfahrung, die sich allerdings von derjenigen Baumgartens unterscheidet. Ich werde dies weiter unten – in den Kapiteln 4 und 5 – noch erläutern. Allerdings schließen sowohl Schlegel wie auch Nietzsche an den Rationalismuskritischen Zug des ästhetischen Einsatzes Baumgartens an und radikalisieren diese Kritik noch. Insofern fällt Baumgarten aus dem simplen Philosophiegeschichtsmodell Heideggers heraus.

V

Bis hierher hat sich gezeigt: Descartes' Neugründung der Subjektivität auf das *Cogito ergo sum* eröffnet – laut Heidegger – die neuzeitliche Metaphysik des Selbstbewußtseins des Subjekts, das so zum hypokeimenon (also zum Zugrundeliegenden) für alles andere wird. Dieses Subjekt ist wesentlich von seinen klaren und deutlichen, also rationalen Vorstellungen geprägt. Der kartesianische Rationalismus der Aufklärung bzw. der Klassik gründet demnach das Subjekt auf seine Vernunft und bestimmt es wesentlich über seine kognitiven Leistungen. Der Vernunft zugänglich ist einzig und allein das klar und deutlich Erkennbare, das sich im *lumen naturale* zeigt, während alles seiner Natur nach und also nicht nur graduell Verworrene (Sinnliches, Schönes, Affekte, Leidenschaften, Gefühle, Empfindungen etc.) weder selbst Erkenntnis noch Objekt klarer und deutlicher Erkenntnis sein kann. Die Vernunft steht im Zentrum des menschlichen Subjekts und ist damit sozusagen Subjekt des Subjekts. Diese Konzeption unterwirft die Sinnlichkeit und die Eigenart des einzelnen Subjekts – was man später seine Individualität genannt hat – der Allgemeinheit seiner vernünftigen Bestimmung. Gerade diese allgemeine Vernunftbestimmung sichert das Ideal der menschlichen Freiheit als Freiheit von Affekten.⁶⁸ Das einzelne menschliche Subjekt ist nur Subjekt, insofern es sich der allgemeinen Herrschaft der Ratio unterordnet.⁶⁹ In der Folge von Descartes

68 Die Freiheit durch Vernunft ist zunächst Freiheit von Leidenschaften, Affekten und Sinnlichem. Noch Nietzsche beschreibt trotz aller Kritik am Rationalismus das Nicht-Reagieren auf einen Reiz als Ausdruck einer Vornehmheit. (cf. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (in: ders.: *Kritische Studienausgabe Band VI*, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, München/Berlin/New York 1967-77 u. 1988, S. 55-162), hier S. 103-110 („Was den Deutschen abgeht“).

69 Cf. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1969), S. 68 ff.

bestimmt sich das neuzeitliche Subjekt als herrschaftliches Erkenntnissubjekt, das sich alle Dinge der Welt (und noch sich selbst, wie Adorno meint) zweckrational-instrumentell unterwirft. Die Geschichte der Metaphysik ist laut Heidegger der Bogen der linear zunehmenden Entfaltung der menschlichen Herrschaft qua Erkenntnis. Das damit zugleich angesetzte Subjekt steht außerhalb aller praktischen, empirischen und historischen Vollzüge: es ist allein kognitiv bestimmt.

In weiten Teilen der neuzeitlichen Philosophie wird im mehr oder weniger expliziten Anschluß an Descartes das Subjekt in erster Linie als ein Erkenntnissubjekt angesetzt, das scheinbar außerhalb aller praktischen Zusammenhänge steht.⁷⁰ Diese Konzeption der Subjektivität ist jedoch reduktiv und daher vom Ansatz her verfehlt. Gewöhnlicherweise *verwenden* wir Dinge in unserer Praxis und erkennen sie nicht (oder wir erkennen sie durch unsere und in unserer Praxis). Es ist von daher eine falsche Vorstellung, daß wir die Dinge erst erkennen und überdies auch noch verwenden. ‚Erkennen‘ ist eine Abstraktion von einer komplexen Praxis, durch die wir in der Welt sind. In dieser Gleichsetzung von Erkenntnis und Subjekt liegt laut Nietzsche der Kern der neuzeitlichen Metaphysik einer selbstherrlichen Menschheit: es war der hochmütigste Augenblick in der Weltgeschichte, als kluge Tiere das Erkennen erfanden, und es war doch nur eine Minute in dieser Geschichte.⁷¹

Was allererst zu beschreiben wäre ist eine Konzeption von Subjektivität, die sich durch Selbstreflexion und Selbstkritik der Vernunft den Gefahren der immer gegebenen Möglichkeit eines Rückfalls in positive rationalistische Metaphysik zu verwehren trachtet. Das sollte mit dem eingangs erwähnten Zitat von Vattimo angedeutet werden.

Gegen die (explizite oder implizite) Konzeption eines rational verfaßten Erkenntnissubjekts spielt die Ästhetik seit Baumgarten *andere Weisen der Subjektivität* und der *subjektiven Vollzüge* ein, die zugleich das nicht-rationale sinnliche Erkenntnisvermögen, d.h. die Empfindungen (aisthesis) und den Körper bzw. Leib⁷² selbst aufwerten. Zugleich wird damit die These von der (absoluten und rationalen) Subjektivität des menschlichen (Selbst-)Bewußtseins zurückgewiesen. In der Ästhetik bzw. ästhetischen Erfahrung ist das Subjekt nicht mehr oder zumindest nicht mehr primär Erkenntnissubjekt. Damit ist unterstellt, daß ästhetische Theorien immer implizit auch Subjekttheorien sind. Das schließt kritisch an die These Heideggers an, daß (Theorie der) Subjektivität und Ästhetik bzw. Subjekt und Kunst(-erfahrung) sich durchdringen.

Hier lassen sich Theorien der Individualität anschließen, die dezidiert gegen

70 Das hat schon Martin Heidegger in *Sein und Zeit* kritisiert: die Vorhandenheit ist abkömmlich von praktisch-alltäglicher Zuhandenheit. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Niemeyer, Tübingen 1993) § 13, S. 59 ff.

71 Cf. Friedrich Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (in: ders.: *Kritische Studienausgabe Band I*, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, München/Berlin/New York 1967-1977 u. 1988, S. 873-890).

72 Gross hat herausgestellt, daß bereits bei Baumgarten das Konzept des Leibes als Lösung des Geist/Körper-Problems angesetzt ist. Cf. Steffen W. Gross: *Felix Aestheticus und Animal Symbolicum*, l.c. (Fußnote 10), S. 287.

die *Allgemeinheit* des (aufklärerischen) Vernunftsubjekts Front machen. Gegen die Annahme eines historisch-empirisch kontextlosen allgemeinen Vernunftsubjekts wird die unhintergehbare und spezifische Einzelheit des Individuums in seiner Umwelt betont. Das Subjekt wird nicht mehr als allgemeiner Agent rationalistischer Erkenntnisansammlungen des Klaren und Deutlichen gedacht, sondern als in einer historisch-empirisch festgelegten Kultur individualisierter Mensch. Der Mensch ist gerade durch seine Sinnlichkeit individualisiert. Das Individuum ist also dem allgemeinen Vernunftsubjekt entgegengesetzt. Die Aufwertung des Individuellen kulminiert im prototypischen Individuum: dem Genie, das sich die Ästhetik wiederum zum Thema macht. Hier liegt der Ursprung auch noch für unsere zeitgenössische liberale Konzeption der Individualität.

Die Ästhetik hebt den Widerstand gegen den Rationalismus auf, der das menschliche Subjekt mit seiner Vernunft als Fundament der Erkenntnis annahm. Diesem Subjekt gehört die Vernunft, die es für seine Zwecke gebraucht, nicht umgekehrt. Die Umkehrung vollzieht sich erst in der Ästhetik: das ästhetische Subjekt wird zum Medium eines Kräftespiels und (bei Nietzsche) einer Meta-Wahrheit. Daher finden sich in der Ästhetik alternative Subjektkonzeptionen. Ästhetische Subjektivität zeigt sich dann in einer souveränen Selbstpreisgabe⁷³ des alltäglichen Subjekts an das ästhetische Spiel der Kräfte, das mit einer Mimesis des Subjekts an das Singuläre, das z.B. ein Kunstobjekt sein kann, beginnt (cf. Kapitel vier). Das veranlaßte Adorno, in der Ästhetik bzw. der durch Ästhetik vermittelten Kunst die Aufhebung des Singulären zu vermuten – und damit zugleich einen besseren – nämlich gegenüber dem Singulären mimetischen – Vernunftgebrauch zu fordern. Allerdings sind die Gestalten ästhetischer Subjektivität nicht stabil – daher sollte man eher von Subjekten sprechen, die ästhetische Erfahrungen als lustvoll empfundendes Wechselspiel von Aufbauen und Zerstören, von Selbstaffirmation und radikalem Zweifel machen.

In der Ästhetik selbst – den Texten der ästhetischen Tradition – wird dem Zusammenhang von ästhetischer Erfahrung und Subjektivität sowohl durch explizit formulierte Theorien ästhetischer Subjektivität Rechnung getragen als auch durch

73 Das heißt, daß das Subjekt mehr tun muß als sich selbst zu erhalten: es muß sich verlieren. Daher liegen Henrich und Blumenberg falsch, die als zentrales Interesse des Subjekts seine Selbsterhaltung ansetzen. Cf. Dieter Henrich: *Die Grundstruktur der modernen Philosophie* (in: ders.: *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982, S. 83-108); ders.: *Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie‘* (in: ders.: *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982, S. 109-130); ders.: *Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit* (in: Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1976, S. 303-313); Hans Blumenberg: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität* (in: Hans Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1976, S. 144-207). – Adorno setzt Selbsterhaltung zurecht mit Rechtbehaltenwollen gleich: „Das Rechtbehaltenwollen selber, bis in seine subtilste logische Reflexionsform hinein, ist Ausdruck jenes Geistes von Selbsterhaltung, den aufzulösen das Anliegen von Philosophie gerade ausmacht.“ (Adorno: *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997), hier S. 85.

implizite Beschreibungen. Diese reflektieren die Veränderungen, denen sich das Subjekt in der ästhetischen bzw. durch die ästhetische Erfahrung ausgesetzt sieht.

Allerdings ist nicht nur die Theorie ästhetischer Subjektivität reflexiv auf die ästhetische Erfahrung gerichtet, sondern bereits in der ästhetischen Erfahrung liegen Reflexionspotentiale, die außerästhetische Subjektkonzeptionen und nicht-ästhetische Erfahrungstypen zu reflektieren, zu fundieren oder zu transzendieren vermögen. Man könnte auch davon sprechen, daß sich in der und durch die ästhetische(n) Erfahrung ein ästhetisches Subjekt konstituiert, das eine Alternative zur praktischen wie theoretischen Subjektkonzeptionen darstellt bzw. diese reflektiert, auch wenn dieses ästhetisch bestimmte Subjekt keine stabile Gestalt hat. Diese bereits der Praxis unseres Umgangs mit dem Schönen resp. der Kunst immanente Reflexion nimmt die ästhetische Theorie auf und macht sie explizit.

