

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Das Trugbild und die Kritik. Das Verhältnis zwischen der Kunst und der Philosophie anhand der Werke Nietzsches und im Ausgang der kritischen Ansätze Kants / The Phantasm and the Critique. The relationship between art and philosophy through the works of Nietzsche and in the outcome of Kant's critical approaches“

verfasst von / submitted by

Lazić Davor

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

Abkürzungen

Kant

KdrV – Kritik der reinen Vernunft

KdpV – Kritik der praktischen Vernunft

KdU – Kritik der Urteilskraft

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

MdS – Die Metaphysik der Sitten

Nietzsche

KGB – Kritische Gesamtausgabe Briefe

KGW – Kritische Gesamtausgabe Werke

KSA – Kritische Studienausgabe Werke

GT – Die Geburt der Tragödie

WL – Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne

UB – Unzeitgemässe Betrachtungen

MA – Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister

FW – Die fröhliche Wissenschaft

Z – Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen

J – Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft

GM – Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift

GD – Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt

EH – Ecce Homo. Wie man wird, was man ist

NF – Nachlass Fragmente

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
2. Fragestellung.....	4
3. Die vorläufigen Bestimmungen der Kunst und der Philosophie.....	6
3.1. <i>Kunst als Trugbild</i>	6
3.2. <i>Philosophie als Kritik</i>	8
4. Das Trugbild und die Kritik. Die Ästhetisierung der Lebenswelt und die Möglichkeit einer Kritik.....	11
4.1. <i>Die Kritik (an) der Vernunft</i>	11
4.1.1. Der dogmatische Schlummer	11
4.1.2. Die Aufgabe der Kritik.....	12
4.1.3. Der Aufstand der künstlerischen Sinnlichkeit.....	16
4.1.4. Die Radikalisierung der Kritik	20
4.1.5. Die Frage nach der Metaphysik	23
4.1.6. Die ästhetische Metaphysik.....	30
4.1.7. „Die Herausdrehung aus dem Platonismus“	34
4.2. <i>Die Kritik (an) der Moral</i>	41
4.2.1. Der kategorische Imperativ und das Ressentiment	45
4.2.2. Die Autonomie und die Maske.....	55
4.3. <i>Die Kritik (an) der Ästhetik</i>	64
4.3.1. Die Begründung der Ästhetik.....	68
4.3.2. Das Erhabene und das Tragische	80
5. Schluss	87
Literatur.....	89
Anhänge.....	93

1. Einleitung

„Unser Zeitalter ist
das eigentliche Zeitalter der Kritik,
der sich alles unterwerfen muß.“¹

„Es scheint ihnen keine kleine Schmach,
die der Philosophie angethan wird,
wenn man dekretiert,
wie es heute so gern geschieht:
„Philosophie selbst ist Kritik und kritische Wissenschaft
– und gar nichts ausserdem!“²

Mit der Entstehung der altgriechischen Philosophie entwickelt sich zugleich auch eine gewisse Animosität gegenüber der Kunst. Diese prekären Verhältnisse, die zwischen den Philosophinnen und den Künstlerinnen entstehen, zeigen sich in einem Paradebeispiel in der Figur Platons. Die Bedeutsamkeit Platons für die Entstehung der Philosophie ist unschätzbar. In diesem Sinne ist es nicht verwunderlich was Whitehead in folgendem Satz behauptet:

„The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“³

An dieser Stelle interessiert uns aber ein anderes Gesicht von den vielfältigen Gesichtern Platons. Dieses Gesicht wird durch die Erzählung *Diogen Laertius* vermittelt. Laertius erzählt, dass Platon, als er jung war, sich mit der tragischen Kunst beschäftigt hat. Die Wende in Platons Leben geschieht mit der Figur des Sokrates. Nämlich, als Platon Sokrates zugehört hatte, verließ er den künstlerischen Betrieb und widmet sich ganz dem Beruf des Philosophen. Laertius vermittelt noch, dass Platon, ergriffen von diesem sokratischen Wahn, seine tragische Dichtkunst völlig verbrennen ließ.⁴

¹ KdrV, A XI

² J, KSA 5, S. 143

³ Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*. New York: Free Press 1979, S. 39

⁴ vgl. Diogenes, Laertius: *Leben und Lehre der Philosophen*. (Aus d. Griech. übers. u. hrsg. von Fritz Jüß). Stuttgart: Reclam 1998, Buch 3, S. 150 f.

In den späteren philosophischen Untersuchungen erkannte er in den Dichtern die eigentlichen Staatsfeinde und verurteilt sie bis zur Vertreibung aus seinem erhobenen Staat.⁵ Die Grundeinsicht eines solchen Verständnisses ist in der Vorstellung gelegen, dass die Werte berechenbar sind. Der Einfluss solcher Gedanken auf die Geschichte der Philosophie und die allgemeine Kulturgeschichte Europas ist nicht zu unterschätzen.

Alles in Allem stellt die Figur Platons eine widersprüchliche Position dar, die einerseits offensichtlich den Künsten Nahe steht, aber andererseits einen Fluch gegen die Kunst ausspricht.

Warum wird die Kunst von Philosophen und feindseligen Blicken angesehen? Welche Bedrohung von der Seite der Philosophinnen wird durch die Künste wahrgenommen?

Von dieser Perspektive her gesehen, versuchen wir in folgenden Blättern etwas Ungeheueres. Das Ungeheuer dieser Arbeit kommt zu tage, insofern wir uns das Ziel setzen, die Kritik als Trugbild zu denken.

⁵ vgl. Platon: *Der Staat*, 433c; 607a-608c

2. Fragestellung

Die Frage meiner Arbeit handelt von dem Verhältnis zwischen der Kunst und der Philosophie. Wir treten der Frage nahe durch zwei verschiedene Zugänge.

Den ersten Zugang verstehen wir als geschichtlichen Zugang zur Frage und den zweiten Zugang als systematische Erläuterung der Frage. Die Philosophie ist hier nicht in ihren allmöglichen Ausformungen gedacht, sondern als *Kritik*. In der modernen Philosophie zeigen sich Kant und sein Projekt als *grundlegend* für die kritische Philosophie im Allgemeinen. Nietzsche hat mit seinem Projekt die Philosophie in die Nähe der Kunst gebracht. Wie hat Nietzsche die Kritik von Kant fortgesetzt und in welche Richtung und unter welchen Voraussetzungen hat er die Kritik weitergeführt?

Diese Entwicklung der Kritik hat mit der veränderten Position der Kunst innerhalb der Philosophie bei Nietzsche zu tun. Das ist nicht nur und nicht einfach eine komparative Studie zweier, ganz verschiedener philosophischen Positionen von außen, sondern zwischen beiden Positionen bestehen innere Zusammenhänge. Im Brief an Hermann Mushacke vom November 1866 bemerkt Nietzsche: „*Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange* [Geschichte des Materialismus] — mehr brauche ich nicht.“⁶ Im Zentrum unserer Arbeit findet sich deshalb auch Nietzsches Rezeption der Philosophie Kants hinsichtlich der Aufgabe der Kritik.⁷ Und damit ist die geschichtliche Ebene der Frage erläutert.

Die systematische Ebene der Frage zeigt sich in der Anknüpfung an eine Zeitdiagnose. Diese Zeitdiagnose läuft unter dem Titel *die Ästhetisierung der Lebenswelt*. In seinem berühmten Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* hat Walter Benjamin eine solche Bestimmung der Welt formuliert. Am Ende seines Kunstwerk-Aufsatzes schreibt Benjamin: „So steht es um die Ästhetisierung der Politik, welche vom Faschismus betrieben wird. Der Kommunismus antwortet darauf mit der Politisierung der

⁶ eKGWB/BVN-1866,526 Online in Internet: URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1866,526> [2015-29-3]

⁷ Deleuze in seiner Monografie über Nietzsche bemerkt: „Nietzsche hat niemals verhehlt, daß die Philosophie des Sinns und der Werte eine Kritik zu sein habe. Darin gerade, daß Kant die wahre Kritik nicht geleistet hat, weil er deren Problem nicht in Begriffen von Werten zu stellen wußte, kann einer der Hauptantriebe des Werkes von Nietzsche ausgemacht werden.“ (Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: EVA 1991, S. 5)

Kunst.“⁸ Gernot Böhme überarbeitet Benjamins Stichwort von *der Ästhetisierung der Politik* in *der Ästhetisierung der Lebenswelt*.⁹ Mit der Ästhetisierung der Politik geschieht eine Umwandlung in der Relation zwischen den politischen Interessen und ihrer Befriedigung. Die politischen Interessen wurden nicht im Bereich von Recht (z. B. bezogen auf Eigentumsverhältnisse) befriedigt, sondern sie wurden transformiert. Kurz und prägnant ausgedrückt mit den Worten von Gernot Böhme: „Ausdruck statt Recht. Das ist die Ersetzung der Politik durch Ästhetik.“¹⁰ Beispiele dafür kann man u. a. in *Triumph des Willens* von Leni Riefenstahl finden. Aber entscheidend ist, dass diese Ereignisse nicht zur Vergangenheit gehören, sondern in unserer Zeit lebendig anwesend sind. Was aber charakteristisch für die Zeit des Spätkapitalismus ist, ist die Bewegung des Schwerpunktes von der Politik zur Ökonomie. Neben dem Gebrauchswert und dem Tauschwert entsteht Inszenierungswert. Die klassische Kritik kritisiert die Inszenierung in einer solchen Art und Weise, dass sie den Inszenierungswert auf den Gebrauchswert zurückführt. Böhme nennt eine solche Kritik „asketischen Marxismus“ und fragt nach der Möglichkeit der Kritik, die nicht mehr auf den Gebrauchswert zurückgeführt wird. Eine solche Kritik entwickelt sich im Rahmen der Inszenierung. Deshalb erhebt er Anspruch auf eine kritische Auseinandersetzung. Er nannte diese Aufgabe – die Kritik der ästhetischen Ökonomie. Ansätze für eine solche Kritik kann man bei Nietzsche finden. Das Vorhaben meiner Masterarbeit besteht darin, zu diesem Thema einen Forschungsbeitrag zu liefern.

⁸ Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Stuttgart: Reclam 2011, S. 55

⁹ vgl. Böhme, Gernot: „Zur Kritik der ästhetischen Ökonomie“, in: ders. *Ästhetischer Kapitalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2016, S. 25-46

¹⁰ Böhme, Gernot: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2013, S. 43

3. Die vorläufigen Bestimmungen der Kunst und der Philosophie

In den folgenden Seiten möchten wir vorläufig die Kunst und die Philosophie bestimmen. Unter dem Vorläufigen meinen wir eine Handlung, durch welche wir einerseits die Grenze unseres Forschungsfeldes setzen und andererseits eine Richtung unserer Forschungen andeuten.

3.1. Kunst als Trugbild

Wie jeder Begriff aus der Kulturgeschichte Europas zeigt sich der Begriff der Kunst vieldeutig. Andererseits weiß jeder was Kunst ist. Jeder hat ein Kunstobjekt gesehen und jeder kann mit dem Finger auf die Kunst zeigen.

Kunst kann man unter verschiedenen Perspektiven betrachten und damit wird von einem essentialistischen Begriff der Kunst bis hin zu einem institutionellen Begriff der Kunst gesprochen.¹¹ Wir knüpfen unsere Forschungen an einer Deutung der Kunst an, die schon der griechischen Antike entstammt. Die Kunst in ihren trugbildnerischen Charakter (φάντασμα) hat bereits Platon in seinem berühmten Dialog *Sophist* erkannt.¹² Was ist so ungewöhnlich bei den Künsten, was dem Trugbild entspricht?

Das Ziel des Geschehens, das Platon in diesen Dialogen durchführen will, ist die Untersuchung der Lebensform, die unter dem Namen Sophist bekannt ist. Diese Untersuchung bemüht sich der Sophist zu bestimmen, und damit ein Maß zu schaffen, welches die Möglichkeit einräumt ihn von den anderen Lebensformen zu unterscheiden, vor allem von der philosophischen Lebensform, nämlich Sokrates. Von der anderen Seite her gesehen hat Platon die Ideen entwickelt als die Antwort auf die laufende Spannung in der Polis. Mit den Ideen sollte man die Unmöglichkeit der gesellschaftlichen Übereinstimmung überwinden. Der eigentliche Gegner einer vorsehenden Übereinstimmung war der altgriechische Agon. Den griechischen Raum kann man mit dem Begriff *Isonomie* bezeichnen. Räumliche Isonomie heißt, dass man von verschiedenen Orten sprechen kann, aber diese Verortung zu anderen möglichen Orten des Sprechens (abgesehen vom

¹¹ vgl. Bertram, Georg W.: *Kunst. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam 2011

¹² vgl. Platon: *Der Sophist* 236c; Deleuze, Gilles, „Platon und das Trugbild“, in: ders. *Logik des Sinns*, Frankfurt/M, 1993

konstitutiven Außen, d.h. Sklaven, Frauen, Fremden usw.) im gleichen Verhältnis steht.¹³ Das Sprechen in diesem Sinne ist rein performativ. Wie Hannah Arendt gezeigt hat, das Schaffen der Gesetze war nicht das Ziel des Handels.¹⁴ Die Gesetze haben nur die Bühne für das Handeln gestaltet und damit den Eintritt in den agonalen Charakter der Polis ermöglicht. Diese Bestimmung der Polis ist in diesem Zeitraum einzigartig, im Gegensatz zu damaligen Despotien.

Der giftige Apfel des Platons ist die Einführung der Transzendenz in die Welt des Agons. Diese Art von Transzendenz hat nicht mehr den despotischen oder mythischen Charakter. Die Transzendenz wurde benutzt, um den Agon zurückzusetzen, durch ein Kriterium der Differenzierung zwischen dem richtigen und dem unrichtigen Anspruchsteller. In diesem Sinne ist die Situation völlig umgekehrt, weil nicht mehr die Ansprüche der verschiedenen Seiten des Agons den Ausgangspunkt bilden, sondern die Ideen. Deshalb werden Antagonisten nur unter dem Aspekt der Teilhabe an den Ideen geschätzt und bewertet. Im Dialog *Sophist* geschieht etwas anders und dafür verdient er den Titel „*Das außergewöhnlichste Abenteuers des Platonismus*“. Platon kehrt diese Methode um und versucht *Sophist*, bzw. das Trugbild, als solches zu bestimmen und nicht mehr unter dem Aspekt der Zuordnung nach Ideen.

„Durch angestrengtes Suchen in der Welt des Trugbildes und dadurch, daß er sich über seinen Abgrund beugt, entdeckt Platon im Aufleuchten eines Augenblicks, daß es nicht einfach ein falsches Abbild ist, sondern daß es die Begriffe des Abbilds und die des Vorbilds oder Urbilds in Frage stellt. Die abschließende Bestimmung des Sophisten führt uns an den Punkt, an dem wir ihn nicht mehr von Sokrates selbst unterscheiden können.“¹⁵

Ideen stellen eine Norm und gleichzeitig eine Rangfolge dar. Der Rang eines Dinges entsteht bezüglich der Entfernung von Ideen. Alle Dinge sind von den Ideen entfernt, aber es gab den Unterschied zwischen einem Ebenbild (εἰκόνα) und einem Trugbild (φάντασμα).¹⁶ Das Ebenbild nimmt an Ideen (Vorbild, Urbild) teil und das Trugbild eigentlich nicht. Aber deshalb zeigt das Trugbild die gefährliche Fähigkeit, diesen platonischen Ansatz überhaupt in

¹³ vgl. Smith, Daniel W., „The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism“, in: ders.: *Essays on Deleuze*, Edinburgh, 2012, S. 5

¹⁴ vgl. Arendt, Hannah, *Vita activa. oder Vom tätigen Leben*, München, 2013, S. 234; 244-5

¹⁵ Deleuze, Gilles, „Platon und das Trugbild“, S. 313-14

¹⁶ Platon, *Der Sophist* 236c

der Frage zu berücksichtigen. Das Trugbild ist keine Kopie und damit stellt es die ganze Ordnung in der Frage dar, weil man durch die Augen oder die Brille des Trugbildes nicht mehr das eine von dem anderen unterscheiden kann. Das Trugbild zeigt deshalb eine ganz subversive Kapazität bezüglich der stabilisierten Identitäten und wirft uns in die Welt des Agons zurück. Das ist zugleich einer der Gründe, weshalb Platon die Künstler (bes. Dramatiker, Schauspieler) aus der Polis vertreiben will.¹⁷ Man kann sie nicht durch eine gesellschaftliche Rolle bestimmen, weil sie mehrere gesellschaftliche Rollen im Theater verkörpern können. Damit setzen sie den grundlegenden Begriff in Frage, nämlich – nach der Gerechtigkeit.¹⁸

Unter Kunst als Trugbild meinen wir abschließend eine gewisse Unmöglichkeit eine Erscheinung zu bestimmen, d. h. unter ein Zeichen einzuordnen. Das Trugbild zeigt sich weder als die Wahrheit, das Wesen, das Sein noch als der (bloße) Schein. Es zeigt sich nicht als etwas Reales oder Irreales, sondern ganz im Gegenteil, als das Spiel zwischen der Realität und der Irrealität.

3.2. Philosophie als Kritik

Die Philosophie hat viele Gesichter. Und wenn sie viele Gesichter hat, stellt sich die Frage welches davon das Wahre ist? Wie kommt man überhaupt zum wahren Gesicht der Philosophie? Wie fängt man überhaupt mit der Philosophie an? Solche Fragen haben auch eine lange Tradition in der philosophischen Forschung. Von dem Gedanken, dass Philosophie voraussetzungslos anfangen muss, und damit selbst ihren eigenen Anfang aufbauen muss, wie bei Descartes, bis zur entgegengesetzten Position, dass die Philosophie ihrer Geschichte verpflichtet ist, wie bei Hegel oder Gadamer.

In unserer Forschung betrachten wir Philosophie zuerst als Kritik. Und mit der Kritik eröffnet sich für uns eine lange Geschichte der europäischen Geistesgeschichte. Man kann schon in den Schriften der Vorsokratiker einen kritischen Impuls spüren. In den Lehrbüchern, durch welche Studentinnen ihre ersten Schritte in der Philosophie machen, erklärt man den Ursprung des Philosophierens aus dem, im gewissen Sinne, *Auseinandertreten* von Mythos

¹⁷ vgl. Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen: die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. (Hg. von Maria Muhle). Berlin: b_books 2006, S. 66 f.

¹⁸ Platon: *Der Staat*. IV, 433a

und Logos.¹⁹ Anstelle der Sprache des Mythos tritt eine Sprache, die sich überwiegend selbstkritisch darstellt. Ein solcher Ansatz ist schon bei Xenophanes in seiner Kritik an der Anthropomorphisierung der Götter bemerkbar. Trotz ihrer Geschichte ist die Kritik nicht etwas Vergangenes. Davon zeugt unter anderem auch eine Monografie aus dem Jahre 2009, die von Rahel Jaeggi und Tito Wesche herausgegeben wurde.²⁰

Die moderne Zeit ist im gewissen Sinne auch durch eine Steigerung der Kritik bestimmt. Eine solche Kritik tritt zugleich mit dem Ereignis ein, welches uns durch den Begriff der Aufklärung bekannt ist. Das großzügigste kritische Projekt der Aufklärung ist mit Kants Namen verbunden. Kant hat sein kritisches Projekt in drei Kritiken vollzogen.

Das Projekt der Aufklärung zeigt sich bei Kants Nachfolgern durch verschiedene Gesichter. Die Kritik ist zum Geschmack einer Zeit geworden. Einen brennenden Punkt der Kritik finden wir bei Marx.²¹ Die Stellung der Kritik und der Kritiker werden bei ihm tief problematisch betrachtet.²² Die Kritik wird nicht durch die Unterwerfung ihres Gegenstandes vollzogen. Sie nimmt an der Feststellung des Gegenstandes selbst teil. Die kritische Arbeit zeigt sich nicht als eine Art von Denunzierung, sondern ganz im Gegenteil. Mit der Marxschen Kritik an den Junghegelianern scheinen die Grenzen zwischen den Kritikern und den Apologeten teilweise unscharf zu sein. Der Gegenstand der Kritik ermöglicht einerseits die Kritik als solche, andererseits verliert sie ihre eigene subversive Kraft und bestätigt dadurch die Bedeutung ihrer Rolle in der Gesellschaft. Sie nimmt an *der Produktion der Verhältnisse* in einer Gesellschaft teil. Nach Marx handelt es nicht um *die bloße Reflexion* sozialer Verhältnisse, sondern die Kritik muss in der Lage sein, in den Ursprung solcher Verhältnisse und in die damit bezogene Produktion des Bewusstseins *produktiv* einzudringen. Die Kritik

¹⁹ z. B. Neukantianer Karl Vorländer in seinem klassischen Werk über die Geschichte der Philosophie wiederholt einen typischen Satz über dieses Ereignis und schreibt das Folgende. „Auch sie [Philosophie] fragt nach der Entstehung, nach dem Urfang alles Gewordenen. Aber sie fragt und antwortet nicht mehr in der Form des Mythos, sondern in derjenigen des *begrifflichen* Denkens.“ (Vorländer, Karl: *Geschichte der Philosophie. Bd. 1*, Leipzig 1919, S. 21)

²⁰ vgl. Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M: Suhrkamp 2009

²¹ vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie I. Band*. Berlin: Dietz-Verlag 1956

²² An folgender Stelle wird das Problem klar ausgedrückt. „Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.“ (Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie I. Band*, S. 20)

darf nicht innerhalb der Produktion der sozialen Verhältnisse verbleiben, sondern sie muss versuchen, sie zu verändern.

4. Das Trugbild und die Kritik. Die Ästhetisierung der Lebenswelt und die Möglichkeit einer Kritik

4.1. Die Kritik (an) der Vernunft

4.1.1. Der dogmatische Schlummer

Wenn Kant in seinen kritischen Schriften von dem dogmatischen Schlummer schreibt, bringt er damit die Wende seines eigenen Philosophierens zum Ausdruck. *Der dogmatische Schlummer* zeigt einen Rückblick über die frühere Phase seiner Untersuchungen wie auch auf die seiner philosophischen Vorgänger. Was versteht Kant unter dem dogmatischen Schlummer?

Dank der rationalistischen Philosophie erreicht Kant den dogmatischen Schlummer. Kant schreibt die Unterbrechung des dogmatischen Schlummers Humes zu.²³ Im Folgenden werden wir erörtern, was uns diese Rede vom Schlummer sachlich bringen kann.

In der ersten Auflage seiner ersten Kritik im Vorwort bringt Kant einen Bericht über ein Gespenst in der damaligen Philosophie ein. Das Gespenst führt Kant unter den Bezeichnungen *Indifferentismus* als Bewegung oder Gedankengang und *Indifferentisten* als Persönlichkeiten oder Verkörperungen einer solchen Haltung ein.²⁴ Was sollte man unter solchen Bezeichnungen verstehen? Kant zielt hier besonders auf seine philosophischen Vorgänger ab.

Die Einflüsse auf Kant und seine Entwicklung der kritischen Philosophie lassen sich schwer verstehen, wobei der geschichtliche Zusammenhang ebenso schwer zu bestimmen ist.²⁵ Zwar ist die Rede von Hume und die Erweckung der „Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer“ berühmt geworden.²⁶ Kant kritisiert sowohl Dogmatiker als auch

²³ vgl. Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. in: ders. *Werke in zwölf Bänden*. Bd. 5. Frankfurt/M: Suhrkamp 1977, S. 118

²⁴ vgl. KdrV, A X

²⁵ vgl. Mohr, Georg; Willaschek, Marcus: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“. In: Mohr, Georg; Willaschek, Marcus (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft, Klassiker Auslegen Bd. 17/18*, Berlin, 1998, S. 9 ff.

²⁶ Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*., S. 209-210

Skeptiker und wenn wir ein vollkommenes Bild erreichen wollen, müssen wir an dieser Stelle von beiden Seiten aus anschaulich machen, was Kant überwinden will.²⁷

Es ist möglich, sowohl Philosophen des Rationalismus als auch Philosophen des Empirismus als *Indifferentisten* zu bezeichnen. Die Rationalisten versuchen, alle Sätze aus dem Satz der Identität abzuleiten. Für die rationalistische Vernunft besteht eine Isonomie zwischen (der Erfahrung) der Natur und der Vernunft und der aus ihr abgeleiteten Gesetze. Hingegen haben die Empiristen eine Tendenz, den Schwerpunkt auf die Erfahrung zu legen und damit die Möglichkeit einer reinen Erkenntnis abzulehnen.

Hume hat sich in seinen theoretischen Werken bemüht, den Vorgang des Erkennens zu zeigen. Ausgangspunkt der Erkenntnislehre von Hume sind die Eindrücke [impressions]. Eindrücke sind etwas, was originär gegeben ist. Aus Eindrücken entstehen andererseits Vorstellungen [ideas] und Gedanken [thoughts]. Die Beglaubigung der Vorstellungen und der Gedanken vollzieht sich durch die Zurückführung auf den Ausgangspunkt, d. h. auf Eindrücke. In diesem Sinne sind Vorstellungen und Gedanken Erinnerungen an Eindrücke. Die Frage ist, wie man sich von diesem Atomismus befreit? Wie kann man ein Muster (pattern) feststellen? Hume spricht von drei Prinzipien der Ideenverbindung – Ähnlichkeit [resemblance], räumlich-zeitliche Berührung [contiguity in time or place] und von kausalen Zusammenhängen [cause or effect].²⁸ Nach Hume beruht unser ganzes Wissen auf der Erfahrung und wenn wir dem nicht folgen, sollten wir solche Meinungen ablehnen. Mit dieser Behauptung beseitigt er jede Möglichkeit einer *Erkenntnis a priori*. Mit Hume verschwimmen die Grenzen zwischen dem ungewissen- und dem gewissen Wissen. In beiden Ansätzen, sowohl der Dogmatiker als auch der Skeptiker, erkennt man das Indifferentismus wieder.

4.1.2. Die Aufgabe der Kritik

Kant versucht in seinem Werk den richtigen Weg zwischen Skylla und Charybdis heraus zu finden. In seinem Werk verschiebt Hume die ganze Problematik auf die Ebene der Erfahrung. Kant bejaht die Bedeutsamkeit der Erfahrung in seiner *Kritik der reinen Vernunft* mit den Wörtern:

²⁷ KdrV, B XXXIV ff.

²⁸ vgl. Hume, David: *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford, New York: Oxford University Press 2007, S. 13 ff.

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel (...)“²⁹

Mit diesen Wörtern erkennt Kant die Rolle der Erfahrung in der Gestaltung des Wissens an. Die Erfahrung bleibt grundlegend für Kants Projekt. Natürlich muss man diese Behauptung auf die erste Kritik beschränken, denn in der zweiten Kritik geht Kant von einem anderen Gesichtspunkt aus. Gleich im nächsten Absatz führt Kant eine Antithese ein.

An dieser Stelle setzt die Kritik ein. Die Kritik wendet sich gegen den obengenannten *Indifferentismus* und versucht aus dieser Verlegenheit einen sicheren Weg zu finden. Nach Kant meint die Kritik nicht einfach kritisieren, sondern sie hat eine besondere Aufgabe. Diese Aufgabe der Kritik vollzieht sich durch einige grundlegende Unterscheidungen. Unter der Kritik versteht man nämlich eine Art von Unterscheiden. Mit *κριτική, κρίνειν* meint man zunächst „scheiden, unterscheiden, urteilen, beurteilen“³⁰. Mit seiner Kritik knüpft Kant an ein Grundmotiv der neuzeitlichen Philosophie an, in der man versucht die Grundquelle der Erkenntnis zu entziffern. Infolgedessen sollte die Kritik ein echtes Wissen von dem Scheinwissen unterscheiden. Ein solcher Vorgang entwickelt sich als die Ausrichtung des Gerichtshofs (*κριτική, κρίνειν*), durch den man das letzte Wort hinsichtlich der Möglichkeit der Metaphysik sagen kann. Die Kritik, in ihrem Vollzug, führt ein Differenzprinzip ein. Mit der Einführung des Differenzprinzips zieht man die Grenze zwischen verschiedenen Seiten in der Vernunftforschung.

„Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung.“³¹

Was macht Kant eigentlich hier? Trotz der Unterstreichung der Rolle, die Erfahrung in der Gestaltung der Erkenntnis hat, versucht er an dieser Stelle Humes Ablehnung von *a priori* zu widerlegen. Wo besteht nämlich die Möglichkeit einer Erkenntnis, die nicht aus der Erfahrung stammt? Hume meint, dass alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung kommen. A „Apriorizität“ erkennt Hume in den Begriffen der Gewohnheit und des Glaubens. Kant unterscheidet zwei mögliche Verständnisse der Apriorizität.³² Eine Form der Apriorizität, die

²⁹ KdrV, B1

³⁰ Schnädelbach, Herbert: *Kant*. Leipzig: Reclam 2005, S. 32

³¹ KdrV, B1

³² vgl. KdrV, B 3

wir bei Hume unter den Begriffen der Gewohnheit und des Glaubens finden können und die teilweise der Vorgehensweise der Physik entsprechen. Eine andere Form der Apriorizität schreibt Kant der Mathematik und falls möglich der Metaphysik zu. Die zweite Form der Apriorizität steht im Zentrum von Kants Interesse. Nach Kant ist jede Erfahrung relativ, denn es kann anders sein. Strenge Gewissheit ist dann eine Art von Erkenntnis, die von der Erfahrung unabhängig ist. Deshalb kann man durch Induktion nur eine relative Gültigkeit erreichen.

„Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander.“³³

Deshalb kann man nur solche strenge Gewissheit von der Erkenntnis a priori erwarten. Die Erkenntnis a priori wurde nicht aus der Erfahrung deriviert, obwohl Kant die Erfahrungsbezogenheit jeder Erkenntnis behauptet hat. Der entscheidende Unterschied liegt in einer Bemerkung von Kant, – *der Zeit nach*. An diesem Wendepunkt setzt sich die Transzendentalität – *der Sache nach* – gegen die Erfahrung ein. Nach Kant ist die Transzendentalität eine kritische Antwort auf die Herausforderung des Indifferentismus.

Kant folgt einer Traditionslinie hinsichtlich des Orts der Wahrheit, die von Aristoteles stammt.³⁴ Zusammenfassend lautet der These, dass der Ort der Wahrheit sich nicht in der Sinneswahrnehmung, sondern im Urteil findet. Deshalb kann Wahrgenommenes nicht wahr oder falsch sein, sondern nur unsere Urteile sind in der Lage, über das Wahrgenommen solche Bestimmungen herzustellen. An dieser Stelle setzt unsere Kritik an Kants Bestimmung des Wahrheitsortes und dieser Traditionslinie ein.

Die Ästhetisierung der Lebenswelt zeigt sich in einem zunehmenden Umformen des Alltags.³⁵ Nach Husserl ist die Lebenswelt eine vorwissenschaftliche Welt: die Welt in der

³³ KdrV, B4

³⁴ vgl. Aristoteles: *De interpretatione*. 4, 17 a 2; 5, 17 a 22; 6, 17 a 25; Anal. pr. I, 1, 24 a 16; KdrV, B350|A293, 294; An dieser Stelle schreibt Kant: „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, so fern er gedacht wird.“ und weiter „In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch falsches.“

³⁵ vgl. Schweppenhäuser, Gerhard: *Ästhetik. Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Frankfurt/New York: Campus 2007, S. 301 ff.; Bubner, Rüdiger: „Ästhetisierung der Lebenswelt“, in: ders. *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 143 ff.

wir leben und zugleich die geschichtliche Welt.³⁶ Unter der Lebenswelt meint man nicht eine Welt die rein a priori ist und damit von der Welt der Erfahrung getrennt ist, sondern die Welt, die eine unabhängige Existenz hat, aber zugleich in unserer Zeit vor allem unter dem wissenschaftlichen Einfluss steht. Infolgedessen kann man die Lebenswelt nicht durch das Schema Transzendental/Empirisch bestimmen, denn die Lebenswelt fällt auf beide Seiten. Die Lebenswelt ist eine unhintergehbare vorwissenschaftliche Welt, von der aus wir unsere Akte vollziehen. Diese unhintergehbare Welt hat sowohl für Wissenschaften als auch für unsere alltäglichen Aktivitäten einen Ausgang, aber andererseits sind alle Handlungen immer wieder auf die Lebenswelt zurückbezogen. D. h. Wissenschaften und Lebenswelt beziehen sich aufeinander.³⁷ In der Sprache der alten Philosophie ausgedrückt, könnte man von der Veränderung des Verhältnisses zwischen δόξα und ἐπιστήμη reden.³⁸ Eine sehr einflussreiche Traditionslinie in der Philosophie hat auf einem epistemologischen Ansatz in der Philosophie bestanden und damit hat sich ein besonderer Typ der Philosophie auf Kosten der δόξα entwickelt. Entgegen solchen epistemologischen Ansätzen könnte man im begrenzten Sinne von einer Art der Rehabilitierung der δόξα durch den Begriff der Lebenswelt reden. Damit zeigt sich ein vergessener Boden der Wissenschaften. Nach Husserl besteht die Gefahr *in einer zunehmenden Verwissenschaftlichung der Lebenswelt*.

Abgesehen von der Verwissenschaftlichung der Lebenswelt, unter *der Ästhetisierung der Lebenswelt* sollte man auch eine andere gegenwärtige Tendenz erkennen. Diese Tendenz zeigt sich in einer zunehmenden Bedeutsamkeit des Ästhetischen. Den Ursprung unserer Urteile findet man häufig nicht in klar gelegten Gründen und Argumenten, sondern im Ästhetischen als solchen. Die Lebenswelt zeigt sich nicht schlechthin als ein bloßer Ort unseres Verweilens, sondern in ihr steckt ein wirkungsmächtiges ästhetisches Potenzial. Infolgedessen bedeutet Ästhetisierung, dass man diese Tendenz radikalisiert und d. h., dass man diese Möglichkeiten versteht und die erworbenen Kenntnisse in den verschiedenen Bereichen anwendet. Die Ästhetisierung heißt damit den Schwerpunkt in der Anordnung der

³⁶ In seiner Krisisschrift bestimmt Husserl die Lebenswelt folgendermaßen: „Lebenswelt“ ist „stets in fragloser Selbstverständlichkeit vorgegebene Welt der sinnlichen Erfahrung, und alles von ihr genährten Denklebens, des unwissenschaftlichen, schließlich auch des wissenschaftlichen.“ (Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Nijhoff 1954, S. 77)

³⁷ Er spricht von der Sedimentierung und dem Einstürzen hinsichtlich der Lebenswelt

³⁸ vgl. Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, S. 66 ff.

Welt in die Richtung des Ästhetischen zu lenken. In unserer Zeit bemerkt dieses Faktum vor allem Walter Benjamin in seinem Kunstwerkaufsatz.³⁹ Mit der Ästhetisierung meint er eine Verschiebung der Politik durch Ästhetik. Damit erfüllt man sein politisches Interesse nicht, sondern es wird durch einen ästhetischen Prozess aufgehoben.

Der Kampfplatz verschiebt sich hinsichtlich Kants Projekts an den Rand der Vernunft. Wie wir gesehen haben, kann die Sinnlichkeit Kant nach keinen Wert an sich haben, sondern der Verstand ist berechtigt, über Sinnesdaten zu urteilen. Deshalb erweist sich die Kritik Kants als unzulänglich hinsichtlich der Aufgabe, die wir in unserer Untersuchung ausführen wollen. Sie kommt zu kurz.

4.1.3. Der Aufstand der künstlerischen Sinnlichkeit

Die Unzulänglichkeit der Vernunft spürt Nietzsche schon in seinen frühen Schriften.⁴⁰ Bei Kant geht es eigentlich um die Vernunft und um die Bestimmung, wie sie ausgeübt wird. Bei Nietzsche wird die Kritik radikalisiert. In der *Kritik der reinen Vernunft* handelt es sich selbstverständlich um die Vernunft. Die Vernunft versteht man auf zweierlei Weise, als *genitivus objectivus* und als *genitivus subjectivus*.⁴¹ Damit zeigt sich die Vernunft als dasjenige, an dem die Kritik vorgebracht wird, aber im anderen Sinne auch als Subjekt, das Kritik an sich übt. Bei Nietzsche fängt man nicht mehr mit der Vernunft an, sondern die Vernunft wird ihrerseits kritisch betrachtet. Die Motivation der Kritik entspringt nicht mehr aus der Vernunft, sondern geht über sie hinaus.

Im Essay *Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* nennt Nietzsche den Grund für eine solche Motivation „den Trieb zur Wahrheit“.⁴² Die Vernunft und die Ideen erweisen sich als Erzeugungen der Menschen. Sie entstehen aus dem agonalen Charakter des Lebens.⁴³ Damit sind sie keine vom Himmel gefallenem Begriffe, sondern sie verweisen auf einen überwundenen Streit (Krieg).

³⁹ vgl. Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Stuttgart: Reclam, 2011; Er formuliert seine These in Nachwort folgendermaßen: „Der Faschismus läuft folgerichtig auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus.“ (S. 53)

⁴⁰ vgl. WL, KSA 1, S. 873-890

⁴¹ vgl. Mohr, Georg; Willaschek, Marcus: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, S. 14

⁴² WL, KSA 1, S. 877

⁴³ vgl. Deleuze, Gilles: „Platon und das Trugbild“. In: ders. *Logik des Sinns*, Frankfurt/M, 1993

„Dieser Friedensschluss bringt aber etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes räthselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an „Wahrheit“ sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen; er sagt z.B. ich bin reich, während für diesen Zustand gerade ‚arm‘ die richtige Bezeichnung wäre.“⁴⁴

Die Begriffe sind aus dem Streit entstanden, und sie sind adäquat, insofern sie entsprechende Mittel zum Zweck seines Erzeugers sind. Im diesen ersten Schritt erweisen sich die Begriffe (Ideen, Vernunft) als an eine bestimmte lebendige Ebene angekoppelt. Hier ist *die Wahrheit* im Dienst eines Lebens. Die Täuschung in dieser Hinsicht ist nicht an sich das Schlechte, sondern nur im Bezug auf das Leben und hinsichtlich der schädlichen Folgen, die sie auf das Leben haben könnte. Diejenige Wahrheit, die schädliche Folgen auf das Leben hat, ist keine Wahrheit.

Im zweiten Schritt ereignet sich eine Umwandlung hinsichtlich des Standes der Wahrheit. Was demnach geschieht, ist, dass man diese agonale Vorgeschichte vergisst und sie (Vernunft und Ideen) für die Wahrheit als solche hält.⁴⁵ Was hat nun diese Umwandlung zur Folge? Anstelle des Lebens treten die Ideen als solche und nach ihr nun richtet sich das Leben. Diese Umwandlung des Verhältnisses zwischen dem Leben und den Ideen könnte man als eine Art von Grundgestus des Platonismus bezeichnen.⁴⁶ Diese Umwandlung versperrt uns den Weg zur Ebene, an der man die Ideen erzeugt hat. Die Abfolge dieses Ereignisses ist, dass man den Ideen nur eine rein konventionale und tautologische Bestimmung zuschreiben kann. An dieser Stelle zeigt der Indifferentismus sein Gesicht.

„Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, d i e s e

⁴⁴ WL, KSA 1, S. 877

⁴⁵ vgl. WL, KSA 1, S. 878 ff.

⁴⁶ vgl. Böhler, Arno: „Philosophie ALS künstlerische Forschung“, in: Böhler, Arno; Herzog, Christian; Pechriggl, Alice (Hg.): *Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes*. Bielefeld, 2013, S. 232

Sonne, d i e s e s Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als k ü n s t l e r i s c h s c h a f f e n d e s Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem ‚Selbstbewusstsein‘ vorbei.“⁴⁷

Der Trieb zur Wahrheit macht einen Übergang aus, der von einem leidenden Leben in einen Zustand führt, welcher eine Beruhigung mit sich bringt. Durch eine bestimmte Angewiesenheit auf die Ideen, vergisst man die Welt des Agon und der künstlerischen Schöpfung. Nach Kants Verständnis haben Sinnesdaten keine eigenen denkerischen Kapazitäten, sondern man muss sie dem Verstand unterwerfen, damit sie zum Wissen gehoben werden. Im Gegensatz zur These Kants ist die sinnliche Lebenswelt, diejenige, aus der das eigentliche Denken durch Agon und Schöpfung hervorgeht. Die Kritik geht bei Nietzsche von Anfang an Hand in Hand mit der Kunst. Die Kunst ist etwas wie die normative Grundlage der Kritik.⁴⁸

Was geschieht in dem Übergang von Kant zu Nietzsche bezüglich der Kritik? Heidegger hat in seinem Kant-Buch einen besonderen Beitrag zum Thema geleistet.⁴⁹ Im Vergleich der ersten und der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat er bemerkt, dass sich die Rolle der Einbildungskraft inzwischen verändert hat.⁵⁰ Darin hat er behauptet, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* von einem eigentlichen Befund seiner Untersuchung abweicht.

„Die transzendente Einbildungskraft ist das beunruhigende Unbekannte, was der Beweggrund für die neue Fassung der transzendentalen Deduktion wurde.“⁵¹

Andeutend können wir sagen, dass sich hier eine Stelle auftut, an der sich der Schwerpunkt der Kritik ändert.⁵² Im Unterschied zur ersten Auflage der ersten Kritik unterstreicht Kant in

⁴⁷ WL, KSA I, S. 883-4

⁴⁸ vgl. Beiträge des zweiten Teils des Sammelbandes: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, S. 115

⁴⁹ vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M: Klostermann 1991

⁵⁰ vgl. a. a. O., S. 160

⁵¹ a. a. O., S. 162

⁵² An dem Punkt des Verhältnisses zwischen der Sinnlichkeit (zusammen mit der Einbildungskraft) und dem Verstand unter anderen baut Michael Friedman seine Erklärung der Gründen, die aus Neukantianismus stammen,

der zweiten Auflage die Bedeutsamkeit des Verstandes und zugleich wird die Rolle der Einbildungskraft beseitigt. Nietzsche deutet schon in seinen frühen Schriften eine Gegenrichtung hinsichtlich der Kritik an, durch welche eine Welt des Agons und der Schöpfung enthüllt wird. Nach Nietzsche ist nicht mehr der Verstand das letzte Wort der Kritik, sondern die künstlerische Kraft als solche. Der Unterschied zeigt sich hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Verstand und der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit wird nicht dem Verstand unterworfen, sondern erbringt eine ursprünglichere Synthesis. Diese sinnliche Synthesis macht eine Basis aus, an dem nachträglich der Verstand seine Kraft vollziehen kann.

Obwohl sich Nietzsche an verschiedenen Stellen gegen den kritischen Ansatz in der Philosophie ausgesprochen hat,⁵³ ist es bei ihm sinnlos die Spuren des bestimmten kritischen Zuganges zu leugnen. Unsere These ist: Nietzsche hat eine besondere Art von Kritik ausgeführt, aber im Vergleich zu Kant hat er diese Kritik unter verschiedenen Paradigmen geübt. Er stellte nämlich seine Kritik mit Hilfe von Werten dar.⁵⁴ Er übt Kritik nicht nur in dem Sinne, dass er bloß die Grenze zieht, sondern er schafft und zerlegt die Werte zugleich.

„Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschsten Urtheile (zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre. Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Werthgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.“⁵⁵

Die ältere Kritik verhält sich ganz naiv in Bezug auf ihre Gegenstände, weil sie immer versucht hat, die Gegenstände neutral zu betrachten und ihre eigene Position als neutral

und die entscheidend hinsichtlich der Divergenz in der Philosophie im 20. Jahrhundert sind (vgl. Friedman, Michael: *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*. Frankfurt/M: Fischer 2004)

⁵³ J, KSA 5, S. 143-4

⁵⁴ vgl. Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 5 ff.

⁵⁵ J, KSA 5, S. 18

anzusehen. Nietzsche hat uns mit seiner genealogischen Kritik einen Anstoß gegeben, mit welcher er uns die Naivität ein für alle Mal genommen hat.

Die transzendente Kritik macht eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Vermögen und ihren Rechten auf bestimmte Gebiete. In der Übung einer solchen Kritik untersucht man den legitimen und illegitimen Gebrauch des Zeichens. Das Zeichen selbst gehört nicht zum Bestandteil der Frage. Hier kommt ein neutraler Zug der transzendentalen Kritik ans Licht. Demgegenüber taucht bei Nietzsche der genealogische Zug der Kritik auf, in dem Sinne, dass sie auf eine tiefere Ebene hinweist. Das Zeichen fällt nicht einfach vom Himmel, sondern weist auf seine Herkunft hin. Das Zeichen selbst ist nicht etwas Neutrales, sondern es haben sich in ihm bestimmte Machtverhältnisse sedimentiert.

4.1.4. Die Radikalisierung der Kritik

Was ist Genealogie und was macht sie?

Die Genealogie hat eine vorphilosophische Bedeutung und deren Gebiet umfasst die verschiedenen Bereiche der wissenschaftlichen Forschung. Sie weist zunächst wörtlich auf die Geburt, die Abstammung hin. Sie lehrt von der Herkunft (Abstammung) und den Verwandtschaftsverhältnissen von Personen oder Familien in der Abfolge der Generationen.⁵⁶ Nietzsche führt den Begriff in der Vorrede *Zur Genealogie der Moral* in Auseinandersetzung mit „englischen Moralgenealogen“ ein.⁵⁷ Er übernimmt die Bedeutung im wörtlichen Sinn, d. h. im Sinne einer Lehre von der „Herkunft unserer moralischen Vorurteile“.⁵⁸ Das Fragen nach der Herkunft ist die alte Art des Fragens, das schon seit Aristoteles unter der Bezeichnung ἀρχή in der philosophischen Terminologie eingebürgert ist.⁵⁹

Kant hat sich bemüht, in seiner transzendentalen Kritik, uns die Begründung unserer Erkenntnis zu liefern. Die Transzendentalität spielt in der Erfahrung eine konstitutive Rolle. Sie bringt unserer Erkenntnis die Gewissheit, insofern transzendente Erkenntnis die

⁵⁶ vgl. *Genealogie*, in: Brockhaus Enzyklopädie 2002 (e-book); HWPh Bd. 3, S. 268

⁵⁷ vgl. GM, KSA 5, S. 250 f.

⁵⁸ vgl. GM, KSA 5, S. 248

⁵⁹ vgl. Aristoteles: *Metaphysik* A; Pieper, Annemarie: „Wie etwas anfängt. Transzendentallogische versus genealogische Begründung“, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. , Berlin / New York: De Gruyter 2005, S. 3- 15; Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie (1971)“, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. 4 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp, Bd. 2, S. 166–191

Erfahrung überschreitet und trotz des Überschreitens passiert zugleich eine Rückkehr an den Punkt, an dem die Erfahrung beginnt. Von der anderen Seite her gesehen, bringt die transzendente Begründung unserer Erkenntnis nichts, sie erweitert sie nicht, sondern sie untermauert die wissenschaftliche Erkenntnis regelrecht. Oder, wie darauf Nietzsche in einer metaphorischen Form erwidert hat.

„Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der „Wahrheit“ innerhalb des Vernunft-Bezirktes.“⁶⁰

An dieser Stelle stößt die Kritik Nietzsches auf die Grundfrage der ersten Kritik Kants, indem sie über *die analytischen Urteile* zur Frage nach der Möglichkeit *der Synthesis a priori* gelangt. Die transzendente Art der Begründung vollzieht sich nämlich als eine lineare Bewegung vom Bedingten zum Unbedingten.⁶¹ Denn mithilfe des Unbedingten, was im Sinne Kants das Transzendente ist, wird das Bedingte erklärt. Abgesehen von den kritischen Einwänden gegen die Metaphysik verteidigt Kant damit schlechthin *den derzeitigen Stand der Dinge*. Das, was wir wirklich erkennen können, erwirbt es seine Gültigkeit nur in einem Rückschritt, einem „Zurückgehen in den Ursprung, an den Anfang der Erfahrung“.⁶² Dieser Anfang, welcher *Gültigkeit* unserer Erkenntnis bringt, liegt im Transzendentalen und gelangt genau zu dem Punkt, an dem sich die Gewissheit der Welt *durchhält* oder *aufgibt*.

Von der Seite der Genealogen gesehen, befasst sich die Genealogie dem Anschein nach mit der Genese des Erkenntnisses. Aber die Genealogie erzählt keine *Geschichte* und ist weder *die Geschichtsphilosophie* noch eine Art von *History of Ideas*. Nietzsche hat sich schon in seinem frühen Essay *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* gegen dieser Form der Geschichtsbetrachtung ausgesprochen.⁶³ In der Genealogie geht es nicht einfach darum, Geschichte neu zu erzählen, in dem Sinne, dass man anstatt einer universalen Geschichte eine neue Geschichte darstellt. Wenn man die Genealogie als eine Art von

⁶⁰ UWL, KSA 1, S. 883

⁶¹ vgl. KdrV, B 116 ff.

⁶² Pieper, Annemarie: „Wie etwas anfängt. Transzendentallogische versus genealogische Begründung“, S. 7

⁶³ vgl. UB II, KSA 1, S. 243-334

Historisierung versteht, dann versteht man sie nicht im wirklichen Sinne.⁶⁴ Man muss es gestehen, dass mit der Historisierung eine Dimension der Genealogie getroffen wird, aber was wirklich die Genealogie als solche zu Stande bringt, entscheidet sich nicht an dem Punkt der Historisierung. Die Genealogie und die Genealoginnen nähern sich der Kunst und den Künstlerinnen, indem sie das Trugbild (φάντασμα) schöpfen. Dadurch, dass eine andere Geschichte eingeführt wird, wird die alte Geschichte entmachtet. Das genealogische Verfahren vollzieht sich in zwei Schritten. Im ersten Schritt wird eine andere Geschichte erzählt, die sich konkurrierend zur alten Geschichte verhält. Dadurch, dass die neue Geschichte erzählt wird, wird die alte Geschichte erschüttert. Damit kommen wir zur Frage nach der wahren Geschichte. Welche Geschichte ist die wahre? Der zweite Schritt vollzieht sich nicht in der Weise, dass wir eine Geschichte wählen. Sondern mit dem zweiten kritischen Schritt wird gezeigt, dass beide Geschichte fehlerhaft sind. Die Geschichte als solche ist Ausdruck der Machtverhältnisse und einer bestimmten Verteidigung der Macht.

Für Kant ist die genetische Perspektive der Vernunft ganz abgeschlossen, weil für ihn die Vernunft ein ganz autonomer Gesetzgeber ist und damit die letzte Begründung von allem. Demgegenüber weist die Genealogie im Bezug auf die Anfänglichkeit in eine andere Richtung hin.

„*Am Anfang war*‘. — Die Entstehung verherrlichen — das ist der metaphysische Nachtrieb, welcher bei der Betrachtung der Historie wieder ausschlägt und durchaus meinen macht, *am Anfang* aller Dinge stehe das Werthvollste und Wesentlichste.“⁶⁵

Der Anfang von etwas ist nicht etwas Vollkommenes, das allen anderen Dingen einen Grund sichert, sondern ganz im Gegenteil – etwas *Entwicklungsbedürftiges*. Die konstitutiven Bedingungen verwandeln sich in eine Art generative Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Der Anfang zeigt sich nicht als ein neutraler Boden, von dem aus wir unsere Urteile sichern können, sondern als etwas tief Problematisches. In der Entwicklung des Anfangs wird bei Nietzsche nicht bloß eine Geschichte erzählt, die eine abendländisch-christliche Welt abwertet, sondern es kommt zugleich zu einem Riss, aus welchem eine neue

⁶⁴ Deshalb Saars Beharrung auf der Absicht, die Genealogie als eine Art von Historisierung zu betrachten, finden wir ein bisschen verführerisch. vgl. Saar, Martin: „Genealogische Kritik“, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M: Suhrkamp 2009, S. 247-65

⁶⁵ MA II, KSA 2, S. 540; vgl. Böhler, Arno: *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTanzen. Nietzsche – Deleuze – Derrida*. Wien: Passagen 2000, S. 39 f.

Welt entspringen kann. Von diesem Riss aus wird einsichtig, warum die abendländisch-christliche Welt eine Fehlentwicklung ist und von der aus sich entgegen dieser überlieferten Welt eine neue Zukunft anbietet. Diese neue Zukunft zeigt sich als eine Art von Versprechen oder Abenteuer. In dem Anfang versteckt sich der *Sprengstoff*, „auf welchen der Mensch denkend, wollend, fühlend und handelnd über sich hinaus wächst, sich in die Dimension des Über-Menschen ausstreckt.“⁶⁶

Was macht Genealogie? Sie schöpft uns mehrere Augen.⁶⁷ Sie verspricht uns die Zukunft. Bezogen auf die Frage der Kritik, können wir mit Deleuze abschließen:

„In der Kritik handelt es sich nicht darum zu rechtfertigen, sondern anders zu fühlen: um eine andere Sensibilität.“⁶⁸

4.1.5. Die Frage nach der Metaphysik

Wie jede Studentin der Philosophie schon im ersten Jahr ihres Studiums gelernt hat, weiß man, dass der Begriff der Metaphysik nicht von Aristoteles stammt, sondern seinem Nachfolger und Herausgeber Andronikos von Rhodos zuzuschreiben ist. Er hat eine bestimmte Sammlung der Schriften Aristoteles unter dem Namen Metaphysik eingeordnet. Zweifelhaft ist für Aristoteles' ForscherInnen, ob man diese Bezeichnung mehr editorisch oder sachlich verstehen sollte. Es ist eine lange Geschichte mit der Metaphysik und es ist nicht möglich an dieser Stelle eine vollständige Genese des Begriffes und den Wandel seiner Bedeutung zu zeigen, sofern das überhaupt möglich ist. Aristoteles schreibt:

„Es gibt eine Wissenschaft (episteme), welche das Seiende als solches (to on he on) untersucht und das demselben an sich Zukommende.“⁶⁹

Diese Wissenschaft, die sich mit dem Seienden *als* Seienden beschäftigt, entfaltet sich in verschiedene Richtungen innerhalb der von Andronikos herausgebenden Schriften. Mittlerweile ist es selbstverständlich, dass wenn man von Metaphysik spricht, dass dies eine

⁶⁶ Pieper, Annemarie: „Wie etwas anfängt. Transzendentallogische versus genealogische Begründung“, S. 13

⁶⁷ vgl. GM, KSA 5, S. 364-5; Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie (1971)“, Bd. 2, S. 166–191

⁶⁸ Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: EVA 1991, S. 103

⁶⁹ Aristoteles: *Metaphysik* 1003a21

dreifache Bedeutung haben kann.⁷⁰ Metaphysik steht für eine Art des theoretischen Wissens, im Unterschied zum praktischen und poetischen Verhalten. Metaphysik beschäftigt sich mit den ersten Prinzipien des Wissens (1.) und sie ist Wissenschaft vom Seienden als Seienden (2.) und dadurch entfaltet sie sich in der Lehre von Substanz (οὐσία) und in der Lehre von Ursachen sowie der Lehre von Seinsweisen wie die Möglichkeit und Wirklichkeit und als eine Theorie der mathematischen Gegenstände. Endlich ist die Metaphysik die Lehre vom höchsten Seienden, d. h. eine göttliche Wissenschaft (3.). Manche Philosophen haben versucht, die verschiedenen Themen der Metaphysik und ihr Verhältnis zu einander systematisch zu erörtern.⁷¹

Kant schließt sich in seinem kritischen Projekt an die Metaphysik an, die von Wolf und seiner Schule entstanden ist. Wolf hat eine gewisse strukturelle Veränderung in der Metaphysik bewirkt. Bei ihm entfaltet sich Metaphysik in *Metaphysica specialis* und *Metaphysica generalis*. *Metaphysica generalis* entspricht der Ontologie und steht für Wissenschaft, die sich mit dem Seienden als Seienden beschäftigt. *Metaphysica specialis* wird in rationale Kosmologie, rationale Psychologie und rationale Theologie gegliedert.

Die Grundfrage der *Kritik der reinen Vernunft* lautet: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“⁷² Einerseits besteht das Ziel darin das Wesen der Wissenschaft zu bestimmen und andererseits vage Begriff der Metaphysik zu erklären. Für Kant spielt das Wolfsche Erbe die entscheidende Rolle in Bezug auf die Frage – was sollte man überhaupt unter der Metaphysik verstehen.

Das Modellbild für echtes Wissen leitet Kant von den Wissenschaften ab. Unter den Wissenschaften erwähnt Kant Mathematik und Naturwissenschaften, die in seiner Zeit an Bedeutung gewonnen haben. Was macht eine Wissenschaft zur Wissenschaft? Diejenigen können wir in die Bezeichnung der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften führen. Deshalb bemüht sich Kant ein Kriterium für Wissenschaften zu erörtern. Die Wissenschaften verdanken ihren Erfolg nicht bloß der Erfahrung, sondern unsere Vermögen spielen die entscheidende Rolle in der Gestaltung des Wissens. Kant meint, dass wir nur wissen können, was wir in die Erfahrung gelegt haben.⁷³ Im Folgenden werden wir diese Behauptung durch die Annäherung an synthetische Urteile a priori näher bestimmen.

⁷⁰ vgl. Höffe, Otfried: *Aristoteles*. München: Beck 2014, S. 143; Barnes, Jonathan: „Metaphysics“, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press 1995, S. 66-108

⁷¹ vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 5 ff.; Höffe, Otfried: *Aristoteles*, S. 149 f.

⁷² KdrV, B22

⁷³ vgl. KdrV, BXIV

Es ist wichtig, noch eine Unterscheidung zu nennen, nämlich die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.⁷⁴ Analytische Urteile sind solche Urteile, in denen man seine Erkenntnis nicht erweitert. Analytische Urteile explizieren etwas, was schon implizit im Begriff versteckt ist. Eine solche Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat nennt Kant *Verknüpfung durch Identität*. Gegenüber den analytischen Urteilen verbinden sich die synthetischen Urteile *ohne* Identität. Die synthetischen Urteile geben unserem Bewusstsein eine neue Erkenntnis. Deshalb bezeichnet Kant solche Urteile als *Erweiterungsurteile* im Gegensatz zu Erläuterungsurteilen. Analytische Urteile gründen abgesehen von der Erfahrung, in sich selbst und im Gegensatz zu den synthetischen Urteilen, die sich in gewissem Sinne im Subjekt gründen.

Aus diesen Unterscheidungen a priori – a posteriori und analytisch – synthetisch entstammen vier Kombinationsmöglichkeiten.⁷⁵ Das sind:

1. analytische Urteile a priori; 2. analytische Urteile a posteriori; 3. synthetische Urteile a priori; 4. synthetische Urteile a posteriori. Die Kombinationsmöglichkeit an der zweiten Stelle, nämlich analytische Urteile a posteriori sind nicht möglich, denn jedes Urteil a posteriori entstammt aus Synthesis von apriorischen und synthetischen Elementen, deshalb sind sie, in ihrem Begriff widersprüchlich, bzw. unmöglich. Die Grundinteressen Kants liegen in der dritten Kombinationsmöglichkeit. Nämlich, die berühmt gewordenen *synthetische Urteile a priori*. Solche Synthesen weist Kant in der Mathematik und grundsätzlich in der Physik auf. Die synthetischen Urteile sind somit nach Kant ein Kriterium für Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften. Sie bewahren das Prinzip der Notwendigkeit und der Allgemeingültigkeit.

„Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“⁷⁶

Mit dem Begriff von Transzendentalität verfolgt er eine überlieferte Intuition, aber in Gegenrichtung. Gewöhnlich versteht man unter dem lateinischen Verb *transcendere* einen Schritt, der „über“ und „hinaus“ greift. Kant versteht Transzendentalität in diesem Sinne, aber

⁷⁴ vgl. KdrV, B11|A7 ff.

⁷⁵ vgl. Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*. München: Beck 2007, S. 60

⁷⁶ KdrV, B25|A11-12

nicht *jenseits* unserer Erfahrung, sondern *diesseits* unserer Erfahrung.⁷⁷ Sie ist unserer Erfahrung also immanent, nicht transzendent. Kants Weg ist eine Rückkehr. Transzendentalität ist von solcher Natur, dass sie zu der Erfahrung etwas beiträgt. Dieses Beitragen spielt eine einheitliche Rolle in unserer Erfahrung. Die Transzendentalität gliedert sich in drei Ebenen und in die dazugehörenden Forschungsbereiche. Diese drei Formen der Einigung, oder Verbindung geschieht durch transzendente Ästhetik, transzendente Logik und transzendente Dialektik. Dazu entsprechen drei Vermögen der Einigung – durch die Formen der reinen Anschauung des Raumes und der Zeit, durch die reinen Begriffe des Verstandes, bzw. Kategorien und durch die Einheitsprinzipien der Vernunft – die regulativen Ideen von Welt, Seele und Gott.

Für Kant haben die Ideen keine Funktion innerhalb der Konstitution der Erfahrung. Ideen von Welt, Seele und Gott *erscheinen* nicht in der erfahrbaren *Welt*, in der wir leben.⁷⁸ Hinsichtlich der *Kritik der reinen Vernunft* kann man nicht einen Ort finden, in dem die Welt der Ideen und die Welt der Erscheinung ineinander verschränken. Welt, Seele und Gott als Ideen der Vernunft sind Grenzbegriffe. In der Terminologie Kants können wir den Ideen nur *eine regulative Funktion* und keine konstitutive Funktion zuschreiben. An dieser Stelle zeigt sich auch die kritische Intention Kants. Es geht nicht einfach nur darum, dem entsprechenden Begriff seine Legitimität zu entziehen, sondern ihm auch eine systematische Position zu vergeben. In diesem Sinne schreibt Kant:

„Mögliche Erfahrung ist das, was unseren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand. Daher war der mögliche empirische Begriff das Richtmaß, wonach die Idee beurteilt werden mußte, ob sie bloße Idee und Gedankending sei, oder in der Welt ihren Gegenstand antreffe.“⁷⁹

Dieses Zitat stellt die Position der Ideen in Kants erster Kritik dar. Ob das Gedachte nur eine Idee oder ein Begriff ist, entscheidet sich in einem Vorgang, in dem wir das Gedachte bezogen auf das Kriterium ordnen. Am Beispiel der Weltidee können wir die Natur der Ideen treffend verstehen. Weil sich die Welt nicht auf *einen* Gegenstand unter anderen bezieht, müssen wir sie den Ideen zuordnen. Durch eine Einsicht in die Welt oder Weltidee ist uns nicht die Erkenntnis von der Welt gegeben. Die Welt als reine Idee gedacht, wird dadurch

⁷⁷ vgl. Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, S. 68 ff.

⁷⁸ vgl. KdV, B310/A250

⁷⁹ KdV, A489/B517

zum Opfer der Antinomien. Vielmehr entstand an dieser Stelle die Möglichkeit eines Scheins, indem wir meinen, dass wir es mit einer greifbaren Welt zu tun haben. Damit meint man, dass man dadurch die Kenntnis von der Welt erlangen kann. Aber das ist immer nur ein (transzendentaler) Schein, weil innerhalb der Konstitution des Wissens das Bedingte die ausschlaggebende Rolle inne hat. An dieser Stelle wiederholt sich derselbe Skeptizismus, den man bei Hume finden kann. Es ist nicht möglich vom Bedingten zum Unbedingten zu schließen. Andererseits vollzieht Kants Untersuchung der Ideen eine kritische Wende. Es geht nicht nur um die Ablehnung der Ideen hinsichtlich der Möglichkeit ihrer Erfahrung, sondern auch um die Bestimmung der Ideen innerhalb des Rahmens der Vernunft. Diese Bestimmung weist eine konstitutive Rolle der Ideen zurück, aber lässt der Vernunft zu, im regulativen Sinne die Ideen anzuwenden. Diese regulative Funktion bildet aber eine Voraussetzung für das praktische Handeln. Obwohl Welt, Seele und Gott als die transzendente Idee nicht beweisbar und nicht erfahrbare sind, machen sie *conditio sine qua non* des Praktischen aus.

Im Folgenden werden wir Kants Ansatz kurz resümieren. Wie wir gesehen haben bedeutet für Kant Kritik nicht nur eine Ausführung, die sich auf negative Ergebnisse einschränkt, sondern auch eine positive Leistung hat. Damit beweist sich Kritik als eine Vorgangsweise der Unterscheidung, der Grenzziehung, der Einordnung. Als negative Leistung der Kritik erweist sich die Metaphysik als *unerfahrbar*. Zugleich mit dem Verlust der Bürgerschaft in der Welt der Erfahrung, erkennt Kant der Metaphysik eine regulative Funktion innerhalb der Vernünftigkeit an. Die positive Leistung der Kritik ist damit als *Transzendental* zu verstehen, oder, wie Kant in einem Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781 über „Metaphysik von der Metaphysik“ schreibt.⁸⁰ Die Kritik vollzieht ein solches Tun, indem sie die Anwendung des Begriffs bestimmt. Damit zeigt sich, wie die Begriffe von der Kritik, der Ideen und der Transzendentalität gegenseitig aufeinander hinweisen.

Wie wir gesehen haben, die Stelle – an der die Möglichkeit der Transzendentalität eintritt, ist die Stelle der Unterscheidung zwischen *der Sache nach* und *der Zeit nach*. Kants Untersuchung richtet sich nach den Fragen hinsichtlich der Problematik *der Sache nach*. Aber was ist mit der Problematik *der Zeit nach*? *Der Zeit nach* bleibt dem Diskurs von Kant etwas Äußeres. Trotz Kants Bemühungen der Transzendentalität einen Vorrang zu geben, ist dieses Äußere *maßgebend* für Kants Bestimmung der Kritik, der Transzendentalität und der Ideen. Dieses Äußere ist nicht etwas, was draußen in der Welt stehen bleibt, sondern etwas, was oft in der Theorie unter dem Namen – *das konstitutive Außen* – läuft. Aber die Frage ist – wenn

⁸⁰ vgl. Mohr, Georg; Willaschek, Marcus: „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“, 1998, S. 7

das konstitutive Außen außerhalb Kants Diskurs ist, wie wirkt es sich auf die Entwicklung des Systems Kants aus? Die entscheidende Stelle ist die Bestimmung der Wissenschaftlichkeit durch *Synthese a priori*. Mit der Synthese a priori übersetzt Kant das konstitutive Außen in die transzendente Sprache. Die Unterscheidung zwischen dem synthetischen Urteil und dem analytischen Urteil liegt in der *Art und Weise* der Verbindung. Die analytischen Urteile verknüpfen Subjekt und Prädikat durch Identität. Die synthetischen Urteile andererseits verknüpfen Subjekt und Prädikat ohne Identität, oder, wir können sagen – durch *Differenz*.⁸¹ Mit dieser Bestimmung der Wissenschaftlichkeit durch Synthesis a priori, führt Kant zugleich die Differenz als ein Kriterium der Unterscheidung ein. Mit diesem Kriterium wird auch zugleich der Beweggrund der Kritik eingeführt.

Von welcher Art von Metaphysik können wir in einer ästhetisierten Welt sprechen? Was heißt das Seiende als Seiende in einer ästhetisierten Lebenswelt? Was bedeutet Ästhetisierung in der Sprache der Metaphysik?

Wie schon früher angedeutet, beschäftigt sich die Metaphysik mit Seiendem (1) *als* Seiendem (2). Wenn dieser Ausdruck nicht nur für eine reine Tautologie gehalten werden sollen, dann muss man die Bedeutung des Ausdrucks erklären und unserem Forschungsziel annähern. Im ersten Sinne kann man das Seiende vielfältig verstehen. Diese Vielfältigkeit des Seienden zeigt sich in verschiedener Art und Weise. Als Seiende können verschiedene Dinge, Handlungen als auch Wesen verstanden werden. Dies ist das Seiende in der ersten Bedeutung. Im zweiten Sinne geht es nicht um ein einzelnes Seiende, sondern um das Seiende als solche. Auf diese Ebene hat man stets das Seiende als Idee (ἰδέα) verstanden. Aristoteles' Lehre von unbewegter Beweger stellt auch eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seienden dar. Das Seiende ist das bewegte Seiende. Wenn wir eine lange Kette von Bewegtem und Beweger betrachten, kommen wir zur Frage nach dem letzten Beweger in der langen Kette von Ereignissen. Dann können wir zum Schluss kommen, dass sich hinter der unfassbaren Kette von Ereignissen ein unbewegter Beweger befindet. In diesem Sinne ist Seiendes in der zweiten Bedeutung das höchste Seiende. Es bedeutet, dass dieses höchste Seiende alles Seiende in Bewegung setzt.

Die *Ästhetisierung* heißt, dass das Seiende als solche nicht mehr durch ἰδέα, sondern durch αἴσθησις verstanden werden soll. An der Stelle des unbewegten Beweger, dessen Sinn sich aus ἰδέα erschließt, treten *verschiedene ästhetische Gottheiten* ein. Es heißt, dass

⁸¹ vgl. KdrV, B10/A7

alle Bewegtheit der αἴσθησις entstammt. Was soll man unter αἴσθησις überhaupt verstehen? Wenn wir von αἴσθησις reden, dann reden wir von der Wahrnehmung im Allgemeinen.

„Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist.“⁸²

Die Position der Wahrnehmung wird in der ersten Kritik Kants von verschiedenen Seiten untergraben. Einerseits setzt Kant die Wahrnehmung mit dem empiristischen Ansatz gleich und andererseits unterwirft er sie der transzendentalen Form der Einigung. Die Wahrnehmung (αἴσθησις) ist kein bloßer Behälter für die Empfindungen. Kant intellektualisiert sowohl die Wahrnehmung als auch die Anschauung.⁸³

Welsch hat anhand der wahrnehmungspsychologischen und wahrnehmungsphänomenologischen Untersuchungen in seinem Buch bemerkt, dass die Wahrnehmung aus zwei Gliedern oder zwei Stufen gebildet wird.⁸⁴ Die erste Stufe der Wahrnehmung nennt er den horizonthaften Sinn des Wahrnehmens. Die erste Stufe hat eine gewisse welterschließende Rolle und sie ermöglicht uns, überhaupt etwas wahrzunehmen. Sie beruht auf unsere Erfahrungen, Disziplinierungen der Wahrnehmung, Erwartungen usw. In der Sprache Kants entsprechen dem horizonthaften Sinn des Wahrnehmens die transzendentalen Anschauungsformen. Die zweite Stufe der Wahrnehmung wird an dem aktuellen Sinn des Wahrnehmens erkannt. Bei Kant ist es die empirische Anschauung. Die Philosophietradition hat überwiegend den horizonthaften Sinn des Wahrnehmens bevorzugt, zum Schaden des aktuellen Sinns des Wahrnehmens. An diesem Punkt setzt die Kritik an der Transzendentallehre Kants ein.

⁸² KdrV, B207

⁸³ vgl. KdrV, B 116 ff.

⁸⁴ vgl. vgl. Welsch, Wolfgang: „Ästhetik und Anästhetik“, in: ders.: *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam 2010, S. 31 f.

4.1.6. Die ästhetische Metaphysik

Was hat sich inzwischen verändert? Was ereignet sich im Umstieg von ἰδέα auf αἴσθησις?

Dieses **Mehr** erweist sich kurz und prägnant in einem nachgelassenen Fragment Nietzsches, indem er behauptet, dass hinter jedem Gedanken seiner Ansicht nach ein Affekt steht.⁸⁵ Daher geht jede Erkenntnis von der αἴσθησις aus.

Zum selben Schluss kommt Nietzsche in der Reflexion *Versuch einer Selbstkritik* aus dem Jahr 1886 über sein Frühwerk *Die Geburt der Tragödie*, indem er bemerkte, dass in ihm eine Art von „Artisten-Metaphysik im Hintergrund“⁸⁶ steckt. Die Wahrnehmung wird hier als *Urschmerz* gedacht.⁸⁷ Dieser Urschmerz steht zunächst für ein ursprüngliches Ereignis und Nietzsche vermittelt ihn mit der Geschichte von *Silen*.

„Es geht die alte Sage, dass König Midas lange Zeit nach dem weisen *S i l e n*, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *s e i n*, *n i c h t s* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben“.⁸⁸

Diese *alte* Sage sollte uns einen Zustand, in dem wir uns befinden, übermitteln. Durch diese Sage erweist sich das Leben als etwas in sich selbst problematisches. Sie eröffnet uns die Last des Lebens und zeigt in diesem Sinne eine ursprüngliche Ungerechtigkeit des Lebens und

⁸⁵ vgl. NF, KSA 12, I [61], S. 26.

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich: „Die Geburt der Tragödie“. In: KSA 1, S. 13

⁸⁷ vgl. GT, KSA 1, S. 39

⁸⁸ GT, KSA 1, S. 35

damit „stellt sie das Leben unter Anklage“ und liefert uns der Erfahrung einer radikalen Kontingenz des Lebens aus.⁸⁹

Obwohl sich Nietzsche im Rahmen der „christlich-dialektischen Kategorien im seinen Frühwerk befindet: Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung“,⁹⁰ liefert er einen ausgezeichneten Beitrag für unser Forschungsziel in Bezug auf die Möglichkeit eine Kritik zu bilden, die in einer ästhetisierten Lebenswelt anwendbar ist. Was findet man hier wirklich metaphysisch? Hans-Peter Neumann stellt dieselbe Frage und behauptet, das Dionysische und das Apollinische sei konstitutiv für Nietzsches ästhetische Metaphysik.⁹¹

Metaphysik in Hinsicht auf *Die Geburt der Tragödie* und wie sie Nietzsche bestimmt hat, als *Artisten-Metaphysik* oder *ästhetische Metaphysik* liefert uns ein Bild, welches das Leben im Großen und Ganzen erklären soll. Zunächst spürt man das Leben in sich selbst als eine *Last*. Diese Last ist schon durch die Erzählung von Silen metaphorisch vermittelt. Das Leben und der Zustand der Menschen zeigen sich in sich selbst als tragisch. Die Tragödie und tragische Erkenntnis weisen bereits, wie man schon bei Schopenhauer finden kann, auf „die schreckliche Seite des Lebens“ hin, welche man als „der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen“ spürt.⁹² Die Erlösung von dieser Last ist für Nietzsche nur durch Kunst möglich. Nietzsche spricht widersprüchlich in Bezug auf die Kunst und ihre Lebensfunktion. Einerseits sagt er, dass das Drama „nicht die apollinische Erlösung im Scheine, sondern im Gegenteil, das Zerschneiden des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein“⁹³ ist und andererseits, dass die Kunst das Leben rettet.⁹⁴ Die dionysische Welt macht einen Riss innerhalb der Welt der Alltäglichkeit und ermöglicht damit, dass das Leben seine *schreckliche Seite* erfährt. Diese Erfahrung folgt nicht in lebensverneinenden Gefühlen, sondern ermöglicht, dass man das Leben trotz seiner

⁸⁹ Deleuze, Gilles: Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: EVA 1991, S. 16; Neumann, Hans-Peter: „Nietzsche ästhetische Metaphysik“, in: Himmelfmann, Beatrix (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. , Berlin / New York: De Gruyter 2005, S. 181

⁹⁰ Deleuze, Gilles: Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 16

⁹¹ vgl. Neumann, Hans-Peter: „Nietzsches ästhetische Metaphysik“, S. 177

⁹² Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes 1977, Bd. 1, S. 318

⁹³ GT, KSA 1, S. 62

⁹⁴ vgl. GT, KSA 1, S. 56; Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*. Berlin: De Gruyter 2012, S. 182

schrecklichen Seite als „unzerstörbar mächtig und lustvoll“ erfährt.⁹⁵ Diese Erfahrung bezeichnet Nietzsche als *metaphysischen Trost*.

„Die Form des griechischen Theaters erinnert an ein einsames Gebirgsthal: die Architektur der Scene erscheint wie ein leuchtendes Wolkenbild, welches die im Gebirge herumschwärmenden Bacchen von der Höhe aus erblicken, als die herrliche Umrahmung, in deren Mitte ihnen das Bild des Dionysus offenbar wird.“⁹⁶

Die dionysische Welt schafft eine Distanz zwischen der Welt der Alltäglichkeit und sich selbst. Neben der *transzendentalen* Ebene schafft Dionysos einen sinnlichen materiellen Ort seiner Hervorbringung. Den Ort der dionysischen Hervorbringung erkennt Nietzsche in der Form des griechischen Theaters. Die *Vergessenheit* hat auf die transzendente Ebene eine Funktion, die konstitutiv für die dionysische Welt ist. Sie ermöglicht einen Umstieg von der Welt der Alltäglichkeit auf die dionysische Welt.⁹⁷ Die Vergessenheit erweist sich als Riss in der Alltäglichkeit. Mit dem Riss in der Alltäglichkeit werden die gesellschaftliche Position und die eigene Geschichte vergessen.⁹⁸

Andererseits zeigt sich der Rückgang in die Alltäglichkeit als äußerst problematisch. Auf dem Rückgang aus der dionysischen Welt stößt man auf die Alltäglichkeit und erfährt sie als *Ekel*. An dieser Stelle, an der sich das Leben wieder als eine Last und eine allgemeine Unzufriedenheit mit dem Leben erweist, zeigen sich zwei mögliche Arten der Responsivität auf. Eine Art der Responsivität ist die asketische Lebensweise. Eine zweite Lebensweise, die mit der Figur Dionysius verknüpft ist, versucht Nietzsche in dem Aufsatz über die Tragödie hervorzubringen. Diese zweite Art der Responsivität verneint nicht das Leben, wie in der Askese, sondern versucht, die Last des Lebens mittels der Welt der Kunst aufzuheben. Deshalb behauptet Nietzsche im fünften Kapitel und wiederholt im vorletzten Kapitel der Geburt der Tragödie die These, dass

„nur als ästhetisches Phänomen das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt (ist)“.⁹⁹

⁹⁵ GT, KSA 1, S. 56

⁹⁶ GT, KSA 1, S. 60

⁹⁷ vgl. Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, S. 183

⁹⁸ vgl. GT, KSA 1, S. 61

⁹⁹ GT, KSA 1, S. 47; Ähnliche Formulierung befindet sich auf S. 152

Im Gegensatz zur theologischen oder moralischen Rechtfertigung tritt die ästhetische Rechtfertigung ein.

In der ersten Kritik liefert Kant eine These, die inzwischen einen allgemeinen Platz in der Rezeption Kants bekommen hat.

„Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“¹⁰⁰

Kant gründet seine transzendente Forschung auf die Voraussetzung, dass die Form und der Inhalt von einander trennbar sind. Solch ein Zugang zur Wirklichkeit versteht Kant als sachlich orientierte Forschung der Erfahrung. Nietzsche kritisiert die Ablehnung der Unterscheidung von Inhalt und Form, in welcher die Form eine bestimmte Objektivität voraussetzt. Kurz und prägnant lautet seine Formel folgendermaßen:

„Alles, was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß.“¹⁰¹

Die sinnliche Gegebenheit des Gegenstandes ist keine Prämisse, so die zitierte These Kants, sondern schon immer ein Abschluss. Mit jeder Affektion fällt auch eine Art von *Responsivität* oder *Medialität* zusammen.¹⁰² Nietzsche zieht keine Grenze zwischen empirischer und transzendentaler Konstitution des Gegenstandes auf, sondern bestimmt eine Grenze zwischen den Arten der Medialitäten. Solche Arten der Medialität stellt er durch Figuren von Dionysos und Apollo dar. Weil für die überlieferte Philosophie alles, was sich zeigt, auf die Vernunft zurückgeführt wird, kann die Medialität nur als eine relative Größe anerkannt werden. Medialität zeigt sich nicht substantivisch, sondern immer im Schatten der Vernunft.

Kant hat nicht und nie bemerkt, welche Konsequenzen aus seinem phänomenologischen Befund, aus seiner Position und seinen Sätzen, entstehen. Eine stillschweigende Radikalität der Philosophie Kants spiegelt sich in der Trennung der Erkenntnisse und des Dings an sich. Es scheint so, dass Kant in gewissem Sinne auch von diesem Befund seiner Untersuchung abweicht oder zumindest werden die Ansichten seiner Möglichkeiten und abschließende Konsequenzen dieser Feststellung von ihm nicht fortgeführt

¹⁰⁰ KdrV, B75/A51

¹⁰¹ NF, KSA 12, I [61], S. 26.

¹⁰² vgl. GT, KSA 1, S. 47

und zu Ende gedacht. Aber von der anderen Seite her gesehen, wie es Welsch in *Unsere postmoderne Moderne* bemerkt hat,¹⁰³ ist es symptomatisch für das Denken des deutschen Idealismus, dass eine ganz andere Richtung eingeschlagen wird, und damit hat er sich von dem Befund Kants nicht nur entfernt, sondern, dass man sich ganz von Kants Hinweis entfremdet. *Das gefährliche Denken*, welches Kant hervorgebracht hat, ist *eine radikale Unangemessenheit* des Zeichens im Bezeichnen. Diese Einsicht sollte zur Befragung über die Grundsätze der Wissenschaft hineinführen, im Sinne der wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Wenn eine grundlegende Kluft zwischen diesen Bereichen besteht, verliert die Wissenschaft ihre Legitimität, sich als Allgemeingültige und Notwendige zu bezeichnen.

Von der anderen Seite her gesehen, nämlich der Seite der Metaphysik, gibt es eine Tendenz, die aus uns selbst erwächst, im Sinne einer *Naturanlage* (*metaphysica naturalis*), über Metaphysik immer wieder zu stolpern.¹⁰⁴ Diese Einsicht führt zur Befragung der Tendenz aller Wissenschaften, insofern sie etwas behaupten und versprechen, was sie nie erfüllen können, und zwar, dass sie die Übereinstimmung zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten Ding erfassen können. Wenn sich die Sache nie erschöpfen kann und wenn man sie auch nicht auf das Zeichen reduzieren kann, dann hat die Versprechung der Wissenschaft keine Grundlage. Aufgrund dieser Überlegungen kommt man zur Einsicht, dass die Wissenschaft nicht nur wegen ihres Beitrags, ihrer Überlegenheit, ihrer Erfolgsamkeit in ihrem Beweisungsvorgang geschätzt wird, sondern sie wird nach der Motivation, die ihre Kräfte, ihre Kapazitäten übersteigen, gewertet.

4.1.7. „Die Herausdrehung aus dem Platonismus“

„Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde.

Geschichte eines Irrthums.

1. Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, e r i s t s i e.

(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, b i n die Wahrheit“.)

¹⁰³ vgl. Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag 2008, S. 83

¹⁰⁴ vgl. KdrV, B21

2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Busse thut“).

(Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, – s i e w i r d W e i b , sie wird christlich ...)

3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)

4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch u n b e k a n n t. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ...

(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)

5. Die „wahre Welt“ – eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, f o l g l i c h eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!

(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)

6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! m i t d e r w a h r e n W e l t h a b e n w i r a u c h d i e s c h e i n b a r e a b g e s c h a f f t !

(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)¹⁰⁵

Dieses Kapitel aus der *Götzen-Dämmerung* hat man in verschiedenster Art und Weise gelesen.¹⁰⁶ Heidegger sieht in diesem Kapitel eine „kurze Darstellung der Geschichte des Platonismus und seiner Überwindung“¹⁰⁷ und er führt dieses Thema in seiner Monografie unter dem Titel *Umdrehung des Platonismus* ein. Später wird Deleuze in seinem Buch aus 1968 *Umkehrung des Platonismus* als die Aufgabe der modernen Philosophie angekündigt.¹⁰⁸

¹⁰⁵ GD, KSA 6, S. 80-81

¹⁰⁶ vgl. Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. Berlin: De Gruyter 2012, S. 304. f.; Reckermann, Alfons: *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt*. Berlin: De Gruyter 2003; Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 231-242

¹⁰⁷ Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 235

¹⁰⁸ vgl. Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. München: Fink 1992, S. 87

Obwohl man Sommer nach beachten muss,¹⁰⁹ sich nicht in das offene Ende des Abschlusses verschiedene Deutungen hineinzulesen, sollte man nicht dem bestimmten Zug des Abschnittes ausweichen. Der Titel des Abschnittes berichtet über die Geschichte, die einen Anfang und ein Ende hat. Die Geschichte vermittelt uns das Verständnis von einem Irrtum. Diese Geschichte wird in sechs Absätzen erzählt und im Gegensatz zur sechstägigen Welterschaffung Gottes wird dadurch die Welt des Irrtums vernichtet. Diese sechs Schritte bestehen wesentlich aus zwei Phasen. Die Anfangsphase verläuft bis Absatz 3., in der von einem Verfall berichtet wird. Ausgehend von Absatz 4. geschieht eine Wende oder eine Zäsur, von der aus ein Aufstieg vollzogen wird.¹¹⁰ Die Geschichte geht mit Platon an die Erfindung der wahren Welt heran und mündet in der Fabelwelt. Oft wird „Fabel im Sinne einer märchenhaften Geschichte“¹¹¹ verstanden, allerdings wird damit unserer Meinung nach nicht der Kern der Sache getroffen. Wir lesen es in Anknüpfung an unserer Leitfrage. Unsere Leitfrage fragt nach der Möglichkeit einer Kritik, die nicht mehr auf die Vernunft zurückzuführen ist. Sie wurde nicht auf die Zwei-Welten-Lehre parasitiert, sondern eine solche Kritik entwickelt sich im Rahmen des Erscheinens.

Bezüglich unseres Themas sind die wichtigsten Stationen des nihilistischen Werdegangs sowohl die, in der *Königsberg* erwähnt wird, als auch die letzte Station, in der die Überwindung der herkömmlichen Welt angedeutet wird. In diesem Sinne bezeichnet *die Geschichte eines Irrtums* Folgendes. Einerseits wird die Position Kants innerhalb der Geschichte des Nihilismus vermittelt (1) und andererseits wird auf die *Fluchtlinien des Nihilismus* hingewiesen (2).

In *der Geschichte eines Irrtums* wird Kant als ein später Fortsetzer dieser Bewegung dargestellt, deren Ursprung in der platonisch-christlichen Welt liegt. Die wahre Welt im 3. Absatz ist nicht mehr erkennbar, sondern wird nur als eine (regulative) Idee (Postulate der praktischen Vernunft) gedacht.

„Was außerhalb naturwissenschaftlicher Erkenntnis liegt, wird im Bestand nicht geleugnet, aber in das Unbestimmte des Unerkennbaren zurückgeschoben.“¹¹²

¹⁰⁹ vgl. Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*, S. 304

¹¹⁰ vgl. Böhler, Arno: *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTanzen. Nietzsche – Deleuze – Derrida*. Wien: Passagen 2000, S. 81 f.

¹¹¹ Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*, S. 305

¹¹² Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 237-8

Die wahre Welt wird dadurch in die prekären Verhältnisse verschoben. Die Wahrheit der wahren Welt ist nicht mehr durch verschiedene Strategien gegen Ungewissheit gesichert. Dadurch, dass die Idee als solche nicht begründet werden kann, kommt die Darstellung zur letzten Verfallsphase. An dieser Stelle wird die wahre Welt einerseits abgeschafft aber andererseits bewahrt und damit wird nicht die wahre Welt zu einem radikalen Wendepunkt geführt, sondern die Kritik wird nur halbwegs ausgeübt. Damit wird die Position Kants innerhalb der Geschichte des Irrtums bezeichnet.

Der sechste und zugleich letzte Absatz des Kapitels sollte der Auslöser eines neuen Lebens sein. Nach Heidegger endet die Geschichte mit *einer Herausdrehung aus dem Platonismus*.¹¹³ Unter der Auslösung ist keine Beruhigung gemeint. Das neue Leben wurde, im Gegensatz zur verwandelten Form des Lebens (Platon, Jesu, Kant), mit der Figur des Zarathustra verbunden. Aber Heidegger nimmt fälschlicherweise an, dass es an dieser Stelle nicht um ein Fabelwesen, sondern um Menschen geht. Doch! Es handelt genau um das Fabelwesen. Dazu spricht der Titel des Kapitels – Wie die „wahre Welt“ endlich zur *Fabel* wurde. Die Fabelwelt ist nicht bloß pejorativ gedacht. Die „wahre Welt“ ist als Titel des Kapitels und ab dem fünften Absatz in Anführungszeichen geschrieben, aber die *Fabelwelt* nicht. Die Fabel ist nicht das Märchen. Die Fabel öffnet uns die Welt der Tiere – die Welt von verschiedensten Ausgestaltungen des Lebens.

Diese Fabelwesen, wovon die Geschichte vermittelt, werden in der Figur des Zarathustras (incipit Zarathustra) angedeutet. Wer ist Zarathustra?

Laut Zarathustra vollzieht sich seine Aufgabe auf folgende Art und Weise:

„Ich lehre euch den Übermenschen.“¹¹⁴

Und laut der Tiere *Zarathustras*:

„Denn deine Tiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden musst: siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft —, das ist nun dein Schicksal!“¹¹⁵

¹¹³ vgl. Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 233 f.

¹¹⁴ ZA, Zarathustras Vorrede, KSA 4, S. 14

¹¹⁵ ZA, *Der Genesende*, KSA 4, S. 275

Die erste Behauptung findet sich schon am Anfang des Buches und die zweite Bestimmung am Ende des Buches. Am Ende einer von seinen letzten Schriften, nämlich *Götzen-Dämmerung*, bezeichnet sich Nietzsche selbst als „der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, — ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft“¹¹⁶. Die verschiedensten Stellen zeugen von der Bedeutsamkeit *der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen* innerhalb seines Denkens.¹¹⁷ Abgesehen von der Bedeutung, die Zarathustra für Nietzsche hat, hat die Darstellung von Zarathustra als dem Lehrer der ewigen Wiederkunft eine lange Rezeptionsgeschichte. Sie erstreckt sich über die ersten Versuche der Philosophie Nietzsches bei Lou Salomé bis hin zu unserer Zeit.¹¹⁸

Heidegger setzt im Gegensatz zu Nietzsche mit seiner *geschichtsmetaphysischen Darstellung* Nietzsche in eine Art von sog. Prokrustesbett. Das kann man an verschiedensten Stellen spüren. Am meisten macht es sich in der Problemstellung eines Spättextes Heideggers bemerkbar.¹¹⁹ Der Übermensch wird unter dem Aspekt einer finalistischen Lehre betrachtet. Er versteht die Figur des Übermenschen im dreifachen Sinne: „1. Das von wo der Hinübergehende weggeht; 2. Den Übergang selbst; 3. Das, wohin der Übergehende hinübergeht.“¹²⁰ Nichts ist so fern von dieser finalistischen Lehre als die Lehre Zarathustras. Die Lehre Zarathustras lässt sich nicht in Form einer teleologischen Lehre darstellen. Ein solcher Zugang ist von Grund aus falsch. Wenn die Lehre Zarathustra in der Form einer alten Metaphysik mit dem Übermensch als *causa finalis* eingebettet sein würde, wäre damit die Erkennung seines Beitrages völlig verfehlt. Die Lehre Zarathustras stellt kein Ideal dar, das man verwirklichen müsste. Der Übermensch ist kein Ort, an den wir reichen können. Um die These noch zu verschärfen, es geht nicht um den Menschen, sondern um das „über“.¹²¹ Der Übermensch hat einen Anspruch, einen Ruf auf Selbstüberwindung. Der Zug der Subjektivierung vollzieht sich nicht durch eine ewige Angleichung an das Lebensideal,

¹¹⁶ GD, KSA 6, S. 160

¹¹⁷ vgl. EH, *Also sprach Zarathustra*, KSA 6, S. 335

¹¹⁸ vgl. Behler, Ernst: „‘Wer ist Nietzsches Zarathustra?’ Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen Bd. 14. Berlin: Akademie 2012, S. 265-289

¹¹⁹ vgl. Heidegger, Martin: „Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)“ in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/M: Klostermann 2000

¹²⁰ Heidegger, Martin: „Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)“, S. 107

¹²¹ vgl. Pieper, Annemarie: „Zarathustra als Verkünder der Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen Bd. 14. Berlin: Akademie 2012 (69-91)

sondern durch das Scheitern, durch Zarathustras Untergang.¹²² Deshalb muss der Übermensch problematisch gesetzt sein. Zarathustras Schluss ist kein deduktiver Schluss, sondern ein problematischer Schluss oder besser gesagt, eine Art von abduktivem Schlussverfahren. Gegen den Finalismus und zusammen in seiner modernen utilitaristischen Form spricht sich Nietzsche an verschiedenen Stellen aus, aber an einer Stelle aus der *Genealogie* ist er besonders klar.

„Aus diesem P a t h o s d e r D i s t a n z heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen: was gieng sie die Nützlichkeit an!“¹²³

Die Lehre von der ewigen Wiederkehr ist die antifinalistische Lehre Zarathustras. Zarathustra ist der Stellvertreter eines Geschehnisses, das in die Richtung des überwundenen Nihilismus hinweist. Der Weg aus dem Nihilismus erstreckt sich zwischen dem Spiritualismus des Einsiedlers, bzw. Priesters und dem Materialismus des letzten Menschen.¹²⁴ Einerseits, hat sich der Mensch lang als das Bild Gottes, begleitet vom asketischen Ideal, verstanden, aber mit der Krise dieses Modells, wird dieser Weg tief problematisch. Diese Krise wird in einem knappen Satz ausgedrückt.

„(...) Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt (...)“¹²⁵

Dieses Selbstverständnis erreicht die Menschheit nach der durch Wissenschaften vollzogenen *Entzauberung der Welt*. Von der Seite der neuzeitlichen Wissenschaften her gesehen, führt ein anderer Weg hinaus. In *Zarathustra's Vorrede* wird diese Position durch die Figur der letzten Menschen vermittelt. Durch die Maske des letzten Menschen werden die schöpferischen Kräfte der freien Geister gefangen. Mit der Verwerfung der beiden Welten, nämlich verzaubernden- und der entzaubernden Welt, gerät man in eine Art von Verlegenheit (Aporie). Diese Position wird durch die Ablösung von der, historisch betrachtet, herrschenden

¹²² vgl. ZA, *Zarathustra's Vorrede*, KSA 4, S. 102

¹²³ GM, KSA 5, S. 259

¹²⁴ vgl. ZA, *Zarathustra's Vorrede*, KSA 4, S. 11-28; Pieper, Annemarie: „Zarathustra als Verkünder der Übermensch und als Fürsprecher des Kreises“, S. 76 f.

¹²⁵ GM, KSA 5, S. 404

Lehre von der Analogie des Seins (*analogia entis*) bezeichnet. Die Wege der Analogie leiten uns nirgendwo mehr. Diese Situation entspricht der Erfahrung des Trugbildes.

„[D]as Trugbild“ ist „ein Bild ohne Ähnlichkeit“.¹²⁶

An dieser Stelle erreicht das Problem des Nihilismus seinen Höhepunkt und Nietzsche legt diesbezüglich all seine Hoffnung in die Figur Zarathustras, wie der letzte Satz aus dem vierten Kapitel der *Götzen-Dämmerung* berichtet. Mit Zarathustra hat Nietzsche ein besonderes Konzept erzeugt, das nicht mehr auf ein Vorbild hinweist und damit keine begreifbare Bedeutung hat, sondern *über* sich hinausweist. Von einer diskursiven Ebene weist er auf eine nichtdiskursive Ebene hin. Ein Zeichen, das an sich selbst zerbricht. Dieses „über“, oder *Über-sich-hinaus-schaffen* ist eine Art von Transgression, bzw. Überschreitung, welche bei den Griechen unter der Bezeichnung Hybris bekannt war. Dieses Mal weist der Untergang nicht in die Richtung einer Hinterwelt, entgegen der christlich-platonischen Tradition, sondern feiert *den Übermenschen* als „Sinn der Erde“.¹²⁷ Der Übermensch verleiht nicht mehr den Sinn (*Über*) der Hinterwelt, sondern, dem eigenen Leib.

Die Differenz zeigt sich nicht mehr als Unterschied zwischen der wahren Welt und der Fabelwelt, sondern sie mündet in den Perspektivismus. Die Differenzierung der wahren Welt und der Fabelwelt gehört zu überlieferten Perspektiven in ihren verschiedenen Variationen (Platonismus, Christentum, Kantianismus, Positivismus usw.). An dieser Stelle setzt die Befreiung der symbolischen Produktion ein.¹²⁸ Das Trugbild zeigt sich nicht als etwas Unwahres, sondern einer, nämlich platonisch-christlichen, Perspektive angehörig. Das Trugbild wandelt sich um und damit entfesselt es unsere trugbildnerische Kraft. Es heißt zur Wiederverzauberung der Welt.

¹²⁶ Deleuze, Gilles: „Platon und das Trugbild“, S. 315

¹²⁷ ZA, *Zarathustra's Vorrede*, KSA 4, S. 14

¹²⁸ vgl. Vattimo, Gianni: *Subjekat i maska. Niče i problem oslobođenja*. (serbische Übersetzung von *Il soggetto e la maschera*). Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića 2011, S. 51

4.2. Die Kritik (an) der Moral

Die Motivation für die Beschäftigung mit der praktischen Philosophie entstammt bei Kant nicht aus der kritischen Phase seines Philosophierens, sondern erstreckt sich über sein ganzes Leben.¹²⁹ Im Vorwort des Buches *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beschreibt Kant die Beweggründe, die seine Beschäftigung mit der Moral beeinflusst haben und die zur Entstehung der Schriften über das Praktische insgesamt geführt haben.¹³⁰ Neben einem reinen theoretischen Interesse tritt bei Kant zugleich auch ein aufklärerisches Motiv auf. Seine moralischen Schriften haben auch eine Maßstabfunktion.

In der Einleitung der *Kritik der praktischen Vernunft* wird die Frage nach dem Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Kritik, bzw. der theoretischen und der praktischen Vernunft ergriffen.¹³¹ Die theoretische Vernunft richtet sich nach den Gegenständen der Erkenntnis und erörtert die Bedingungen der Möglichkeiten aller Erfahrungen. Damit weist die erste kritische Untersuchung das reine Erkenntnisvermögen auf. In der zweiten Untersuchung beschäftigt sich die Kritik mit einer anderen Art des Vermögens. Es handelt sich um den Willen und seine Bestimmungsgründe. Hier entfällt die Bestimmung „rein“, denn praktisch und rein sind in Hinsicht auf die praktische Vernunft unter einer bestimmten Analogie zu verstehen. Sollte bewiesen werden, dass die praktische Vernunft überhaupt existiert, dann kann sie nur als rein bestehen. Warum ist das so? Wie kommt man zu dieser Schlussfolgerung? Diese Frage verschafft den Weg der Kritik der praktischen Vernunft.

Die erste Kritik beschäftigt sich mit der Vernunft und dem Gebrauch derselben angesichts der empirischen Erfahrung. Die Konstitution der Erfahrung hängt von empirischen und transzendentalen Bedingungen ab. Die empirische Erfahrung ist bedingte Erfahrung und zugleich auch Erfahrung des Bedingten. Der Wert der Erfahrung hängt immer von der Gegebenheit ab, die jedoch der Natur entstammt. Nach der ersten Kritik Kants verstehen wir unsere Gedanken ohne empirische Ausweisungen nur als bloße Begriffe. Das Ziel der ersten Kritik ist es, die Vernunft in der Erfahrungsebene zu halten und zu verhindern bzw. mindestens zu beachten, dass die Vernunft nicht über ihre Grenzen bzw. Erfahrung hinausgeht. Im Gegensatz zu dieser These beschäftigt sich die Vernunft in der zweiten Kritik

¹²⁹ vgl. Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer 1921, S. 247 ff.

¹³⁰ vgl. GMS, BA IX

¹³¹ vgl. KdPV, A 30

mit der Moral der Menschen und mit sich selbst, bzw. ihrer Möglichkeit, den Willen zu bestimmen. In dieser praktischen Gebrauchsweise braucht die Vernunft nicht auf die Erfahrung zu rekurrieren, um sich selbst zu beweisen. Die praktische Vernunft braucht deshalb keine Kritik im Sinne der theoretischen Vernunft, weil sich die praktische Vernunft nicht auf die empirische Erfahrung bezieht. Das erlaubt uns zu behaupten, dass wir an dieser Stelle von einer anderen Evidenzart reden können. Aus dieser neuen Evidenzart entstammt gleichzeitig auch eine neue Problematik der Begründung, in Hinsicht auf die praktische Vernunft.

Grundsätzlich bringt Kant in der zweiten Kritik das Argument für die Vernunft in zwei Schritten hervor. Der erste Schritt wird als eine nicht ableitbare Schöpfung der praktischen Vernunft angesehen. Wenn wir die praktische Vernunft von irgendwelchem Ursprung ableiten, dann verwechseln wir die Vernunft mit dem, wovon wir die Vernunft abgeleitet haben. Im zweiten Schritt wird eine gewisse gesetzmäßige Natur der praktischen Vernunft behauptet. Wenn die praktische Vernunft den wissenschaftlichen Rahmen entspricht, dann muss sie für alle Vernunftwesen gültig sein. Sie muss eine universale Aussage enthalten.

Der Unterschied zwischen der praktischen und theoretischen Vernunft besteht in ihrem Gebrauch. Es geht um verschiedene Aspekte einer und derselben Vernunft. Kant versteht, dass man einerseits die Grenzen zwischen den Gebrauchsweisen der Vernunft bewahren muss, aber andererseits stellt er die Aufgabe, die Autorität der Vernunft in verschiedenen Ebenen der Erfahrung zu etablieren. Ohne diesen Unterschied würde sein Projekt in die dogmatische Philosophie zurückfallen. Damit meint man sowohl die Bewahrung des Unterschieds zwischen dem Ding an sich und dem Erscheinen, als auch die Bewahrung des Unterschieds zwischen den konstitutiven und den regulativen Grundsätzen.

Die Begründungsproblematik an der Kritik der praktischen Philosophie zeigt sich nicht nur von großer Bedeutung für Kant, sondern auch für seine Kritiker in den Personen von Garve-Feder, Jenisch, Tittel und Pistorius.¹³² Hier stößt Kant an die Grenze seiner transzendentalen Forschung. Diese Grenze kennen wir von früher unter dem Namen – *die Differenz*. Weil Kant sein Projekt und seine Evidenzart ausschließlich in Anknüpfung an Naturwissenschaften und Mathematik entwickelt, zeigt sich an dieser Stelle seine Begrenztheit. Hier zeigt sich die sog. Diskrepanz zwischen der praktischen und theoretischen Vernunft oder die Diskrepanz zwischen der *noumenalen* und der *phänomenalen* Welt. Da die

¹³² vgl. Wood, Allen W.: „Preface and Introduction“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 26. Berlin: Akademie 2002, S. 25-41

noumenale Welt nicht erkennbar ist, verliert er jede Möglichkeit der Beweisbarkeit unter dem Aspekt der theoretischen Vernunft.

Die Rede von *ratio cognoscendi* und *ratio essendi* zeugt nur von einer fundamentalen Unmöglichkeit, die innerhalb des transzendentalen Projekt Kants entsteht, die praktische Philosophie zu beweisen.¹³³ Kant versucht an verschiedenen Stellen zu zeigen, wie die praktische Vernunft überhaupt möglich ist. In dem Vorwort zur zweiten Kritik legt er eine scheinbare Begründung der Vernunft vor. Darin drückt er berühmte Zirkeldefinitionen aus, in der er eine Aufeinanderbezogenheit der Freiheit mit dem moralischen Gesetz behauptet.¹³⁴ Das Problem mit diesem Argument ist, dass wir weder die Freiheit noch das moralische Gesetz beweisen können, sondern wir müssen aus der Erfahrung, bzw. dem Faktum der Maxime (*ratio cognoscendi*) auf die Freiheit (*ratio essendi*) zurückschließen. Aber die Vorgangsweise des Arguments ist nicht selbstverständlich und nicht evident klar. Man muss viele Voraussetzungen treffen, um zur gleichen Schlussfolgerung zu gelangen.¹³⁵ Andererseits, aus einem andern Winkel betrachtet, wie man auch schon früher bemerkt hat, geht es nicht darum, wie *aus dem Zirkel heraus*-, sondern wie in den Zirkel *hinein*-, zu springen. Letztendlich geht es darum, ob man sich in das philosophische Abenteuer einlassen will.

Kant selbst bemerkt und empfindet hier ein angedeutetes Problem, von welchem er auf folgende Art und Weise berichtet.

„Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntnis nicht.“¹³⁶

Diese Stelle macht anschaulich, wie Kant an die Grenzen seines Diskurses gestoßen ist. Deshalb können wir die Rede von Kants „bloß hochfliegende Phantasterei“ und „bloßes Hirngespinnst“¹³⁷ völlig ernst nehmen. Die erwähnten Stellen legen die Kant'sche Begegnung mit etwas dar, was er *befremdlich* gespürt hat, indem er zugleich eine Landschaft gesehen hatte, welche ihn gerade zum Rücktritt auffordert. Sein ganzes Projekt der zweiten Kritik

¹³³ vgl. KdPV, A 5

¹³⁴ vgl. KdpV, A 6

¹³⁵ vgl. Wood, Allen W.: „Preface and Introduction“, S. 34

¹³⁶ KdpV, A 55

¹³⁷ GMS, BA 5; BA 27

vollzieht *sich in dem Schatten dieser Begegnung*, indem er versucht, sich von dieser Befremdlichkeit abzugrenzen.

Im Vergleich zur ersten Kritik radikalisiert Kant mit der Befassung der praktischen Vernunft den transzendentalen Ansatz gegenüber dem empirischen Ansatz. In dieser Behandlung der Vernunft lehnt er *αἴσθησις* völlig ab und es wird schon im Aufbau des Inhalts der zweiten Kritik anschaulich, dass er keinen Wert auf die ästhetische Ebene legt. Im Aufbau der Kritik der praktischen Vernunft entfällt die Ästhetik völlig im Unterschied zur ersten Kritik, in welcher die transzendente Ästhetik ein konstitutiver Teil der Kritik ist. Die Elementarlehre der zweiten Kritik fängt mit der Analytik an und endet mit dieser gefolgt von Dialektik und Methodik wie in der ersten kritischen Behandlung. Die Ästhetik der reinen praktischen Vernunft kommt nicht in Frage.¹³⁸

In der Einleitung zur *Kritik der praktischen Vernunft* erklärt Kant „die erste Frage“ seiner vorliegenden kritischen Untersuchung auf folgende Art und Weise.

„ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne.“¹³⁹

Kant bietet uns zwei Möglichkeiten an. Im ersten Szenario erweist sich die Vernunft als ein ausreichender Grund für die Bestimmung des Willens. Im zweiten Szenario erweist sich die Vernunft als ein zulänglicher Bestimmungsgrund nur unter den empirischen Bedingungen. Entgegen der ersten Kritik wird die Vernunft in der zweiten Kritik nicht als *genitivus objectivus* und als *genitivus subjectivus* verstanden. Hier beschäftigt sich die Vernunft nicht mit sich selbst, sondern mit ihrer eigenen Bedingtheit und der Möglichkeit, dieselbe als Unbedingte zu zeigen.¹⁴⁰

Die Frage ist, wie Kant überhaupt über die praktische Vernunft denkt. Wie er überhaupt den Weg in die Gewissheit beginnt? Wie ist die Vernunft als praktisch möglich? Kant deutet die Denkmöglichkeit der praktischen Vernunft auf folgende Art und Weise an.

„Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen

¹³⁸ vgl. KdPV, A 73, 74

¹³⁹ KdPV, A 31

¹⁴⁰ vgl. Wood, Allen W.: „Preface and Introduction“, S. 40 f.

Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft.¹⁴¹

An dieser Stelle beschreibt Kant die Besonderheit des Praktischen. Der Wille ist nicht völlig aus der Natur und gemäß den Naturgesetzen bestimmt, sondern bestimmt sich durch die Vorstellung der Gesetze. Damit meint er nach der Terminologie der ersten Kritik - die regulativen Ideen der Vernunft. Die Besonderheit der praktischen Vernunft liegt im Verhältnis von dem Willen zu der Vorstellung der Gesetze. Warum funktioniert der Wille nach den Vorstellungen und nicht nach den Gesetzen selbst? Weil das Praktische in der Erfahrung nicht beweisbar ist und sich aus einem ungewissen Fundament aufbaut. Die praktische Vernunft beschäftigt sich nicht mit den Sachen selbst, sondern mit den Vorstellungen der Gesetze.

4.2.1. Der kategorische Imperativ und das Ressentiment

Kant folgt seiner Grundidee durch den Versuch auf *die erste Frage* eine Antwort zu finden. Er hat sich viel Mühe gegeben, um überhaupt den Unterschied zwischen zwei *Szenarien* zu erörtern. In seiner Behandlung der praktischen Vernunft widmet er sich von Anfang den Unterschieden, um sie zuerst zu erhellen, sie danach zu betonen und im Folgenden zu bewahren. Die Auseinandersetzung mit dem empirischen Ansatz bezüglich der praktischen Philosophie ermöglicht es ihm überhaupt den wissenschaftlichen Diskurs einzuführen. In den Werken, die sich mit dem Praktischen beschäftigen, zieht Kant eine strenge Grenze zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, zwischen der Materie und der Form, zwischen der Maxime und dem praktischen Gesetz. Mit solchen Unterscheidungen schafft Kant eine Ebene, von welcher er überhaupt wissenschaftlich reden kann. Trotz der Funktion der regulativen Ideen in der ersten Kritik, in der sie keine konstitutive, sondern eine systematische Funktion haben, kann man den Begriff der Wissenschaft in Hinsicht auf Kant und dem deutschen Idealismus grob genommen mit dem Begriff der Vernunft gleichsetzen.

Die empirisch bedingte Vernunft wiederholt sich im Begriff der Maxime. Die Maximen sind *subjektive praktische Regeln* und damit „die Bedingung nur als für den Willen

¹⁴¹ GMS, BA 36

des Subjekts gültig von ihm angesehen wird“.¹⁴² In der praktischen Philosophie Kants nehmen die Maximen eine gewisse mittlere Position zwischen dem Obersatz (dem praktischen Gesetz) und der Schlussfolgerung (der Handlung selbst) ein. Deshalb ist das praktische Gesetz nicht etwas, was man inhaltlich erkennen oder irgendwie erfassen kann. In *den Garten Eden* des praktischen Gesetzes gelangt man nicht. Mit diesem deduktiven Schluss übt Kant eine inhärente Kritik des Empirismus angesichts der Moral aus. Kant vermutet, dass der Schluss aus der Erfahrung nicht gültig sein kann, aufgrund ihrer Inadäquatheit sich selbst zu beweisen. Mit der Inadäquatheit sind nach Kant alle gezogenen Schlüsse von der Erfahrung infiziert. Hier zeigt sich noch einmal das Spiel des Bedingten und des Unbedingten. An dieser Stelle bestätigt Kant die regulative Natur des Praktischen und damit eine grundsätzliche Schwäche desselben. Im Versuch, diese Ohnmacht zu beseitigen fragt Kant nach der Möglichkeit eines praktischen Gesetzes das „für den Willen jedes vernünftigen Wesens als gültig erkannt wird.“¹⁴³

Die Maximen entsprechen den Regeln, nach denen man lebt und sich verhält. Man kann die Maximen als die Ausdrücke der bestimmten Lebensformen erfassen.¹⁴⁴ Der Begriff der Lebensformen wird schon im 19. Jahrhundert von den Philosophen der sog. hermeneutischen Provenienz geprägt und zunächst durch Sprangers gleichnamiges Buch in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts eingeführt und anschließend durch Wittgensteins Spätwerk in Zusammenhang mit seiner Bestimmung der Sprache als Sprachspiel verbreitet und dadurch berühmt.¹⁴⁵ Der Begriff der Lebensform setzt sich zunächst gegen eine idealistisch geprägte Subjektivität ein. In neuen Ausformulierungen versteht man unter der Lebensform „kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, (...) die aber auch deren institutionelle Manifestationen und Materialisierungen umfassen“.¹⁴⁶ Die Lebensform umfasst klassisch gesprochen die Subjektivität, die Intersubjektivität aber auch ihre Materialisationen. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Lebensformen keine *individuellen Optionen* sind. Im Gegensatz zu *Optionen* nähert man sich den Lebensformen mehr an, insofern sie als *Dispositionen* gedacht werden. Sie sind solche Vorgehensweisen, in denen wir uns schon immer befunden haben.

¹⁴² KdPV, A 35

¹⁴³ Ebd

¹⁴⁴ vgl. Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, S. 191

¹⁴⁵ vgl. HWPh Bd. 5, S. 118

¹⁴⁶ Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2014, S. 20

Nach einigen Vorbereitungen drückt Kant die Formulierung des kategorischen Imperativs aus.

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹⁴⁷

Der Begriff des kategorischen Imperativs besteht offensichtlich aus einer zweigliedrigen Bestimmung. Die Bestimmung des Imperativs zeugt uns von der problematischen Natur desselben.¹⁴⁸ Die spezifische imperative Form des kategorischen Imperativs ahmt die wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit im Hinblick auf die Besonderheiten des Praktischen nach. Diese Gesetzmäßigkeit hat nicht eine *Seinsform*, sondern eine *Sollensform*. Ein Imperativ zwingt uns nicht in der bestimmten Weise zu handeln, sondern fordert uns zur Vernünftigkeit auf. Der Imperativ sollte einen *gewissen ansprechenden Charakter* haben (Interpellation). Im Vergleich zu assertorischen und apodiktischen Urteilen ist der Imperativ in diesem Sinne problematisch.¹⁴⁹ Aus dem praktischen Schluss heraus zwingt uns nichts außer der Vernunft selbst die Gesetze zu befolgen. Diese These gilt nicht für das theoretische Schließen, weil uns im Fall des theoretischen bzw. spekulativen Schließens gemeinsam mit der Vernunft die Natur selbst zum Schließen zwingt. Der kategorische Imperativ ergibt sich mehr aus der Annäherung an ihn und damit besteht seine Funktion überwiegend im Dienst der Richtlinie unseres Handelns. Aber darunter meint man nicht, dass es einen Punkt gibt, an dem wir die bestimmte Vollkommenheit unseres Lebens erreichen können. Ein solcher Punkt ergibt sich hauptsächlich nicht (oder nur unter Prinzipien aus der Heteronomie).

Wenn man von dem kategorischen Urteil redet, dann redet man von der Relation zwischen der Prämisse innerhalb des Urteilens, bzw. des Handelns. Neben dem kategorischen Urteil bestimmt Kant die Relation zwischen den Prämissen durch die beiden Begriffe des Hypothetischen und Disjunktiven. Unter der hypothetischen Relation meint Kant, dass nur unter bestimmten Bedingungen das hypothetische Urteil gültig sei (wenn C D ist, dann ist A B). Deshalb ist das hypothetische Urteil nur für bestimmte Fälle anwendbar. Auf diese Art und Weise wurden die technischen- und die pragmatischen Imperative geschaffen.¹⁵⁰ Das

¹⁴⁷ KdpV, A 54

¹⁴⁸ vgl. GMS, BA 37

¹⁴⁹ vgl. KdrV, B95|A70

¹⁵⁰ vgl. GMS, BA 44, 88; Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, S. 188

disjunktive Urteil setzt mehrere Regeln voraus, die aus dem Umfang der Möglichkeiten entstehen sollen (A ist entweder B oder C). Der bestimmte Begriff ist nicht in sich selbst identisch, sondern setzt die verschiedenen Dimensionen des Begriffes voraus. Für den bestimmten Fall gibt es die bestimmte Regel, die gültig ist. Im Unterschied dazu ist das kategorische Urteil für jeden Fall angemessen (alle A sind B). Es gibt keinen Fall, indem die Regel nicht anwendbar ist. Mit dem Kategorischen ist die uneingeschränkte Gültigkeit gemeint. Der kategorische Imperativ hat keine teleologische (Zweck-Mittel) Struktur, damit er keinen Zweck außer sich selbst haben kann. Damit errichtet Kant eine Mauer, die die Moralität von anderen Sphären, bzw. von den äußeren Einflüssen bewahren sollte. Damit hemmt er prinzipiell jede Möglichkeit, durch die die Moralität instrumentalisiert werden könnte.

Der kategorische Imperativ enthält die Aufforderung, unsere Maximen zu verallgemeinern. Einerseits zeigt er sich nur in einer Annäherung an die Maximen. Andererseits mündet die Frage, ob die Vernunft den Willen bestimmen kann, in der Darstellung der Vernunft bezogen auf seinen praktischen Gebrauch. Als Antwort auf die Aufforderung führt Kant den Ausdruck ‚das Faktum der Vernunft‘ ein. Im Hinblick auf die Grundfrage der Untersuchung, ob die Vernunft ein ausreichender Bestimmungsgrund des Willens sein kann, schließt Kant auf folgende Art und Weise ab.

„Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.“¹⁵¹

Die Zulänglichkeit der Vernunft kann man nicht beweisen und sie ist nur von *dem Faktum der Vernunft* gezeichnet. Dieses Faktum zeugt, wie wir schon früher bemerken konnten, von einem ungewissen Status der Vernunft hinsichtlich ihres praktischen Gebrauchs. Die Frage nach dem Ursprung der praktischen Vernunft bleibt im gewissen Sinne im Dunkeln als ungeklärt. Kant selbst bemerkt es, dass

„der Gesetzgeber (...) ist Urheber (Autor) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes“.¹⁵²

¹⁵¹ KdpV, A 81, 82

¹⁵² vgl. MdS, S. 334

Vielleicht hat Kant selbst mit diesen Worten auf den Ausgang aus der Vernunft hingewiesen.

„Hören wir auf, Gott, dem Staat, unseren Eltern zu Willen zu sein, taucht allzugleich die Vernunft auf, die uns überredet, folgsam zu bleiben – indem sie nämlich sagt: Du bist es, der befiehlt. Die Vernunft stellt unsere Versklavungen und unsere Unterwürfigkeiten wie Überlegenheiten dar, die uns zu vernünftigen Wesen stempeln.“¹⁵³

Es gibt eine ganze Tradition der Philosophie, die immer versucht hat, ihre Position in einer bestimmten Weise zu schaffen, bzw. zu konstruieren, in der sie von sich aus die gültigen Sätze aussprechen kann. Diese Gültigkeit besteht in der Schaffung einer quasi universalen allumfassenden Ebene. Die regulative Ebene setzt man immer an einen unfassbaren Ort. Die unfassbaren Ebene reguliert danach die menschliche Welt. Dieses Regulativ als unfassbar herrscht dann über die fassbare Ebene. In dieser Distanzierung des Regulativs wird der Kritik jeder Spielraum entzogen. Man kann von dieser Ebene aus kritisieren, allerdings kommt diese Ebene selbst nie fragwürdig vor. Die Kritik wird somit nur auf halber Strecke durchgeführt. Kant kritisiert die Vernunft nicht als solche, sondern nur in ihrem illegitimen Gebrauch, indem sie die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Das Ziel ist es, die unbegründeten Anwendungen zu erkennen und sie zu denunzieren. Solche Handlungen der Philosophen isolieren die Vernunft von jeder möglichen Kritik und damit wird die Vernunft naturalisiert. Die Frage ist dann, was ist die Vernunft selbst? Was machen wir tatsächlich, wenn wir die Vernunft bestätigen?

Nietzsches Kritik setzt hier von Anfang an ein, in dem er versucht, mit allen Mitteln diese philosophische Arroganz auszutreiben. Er bemerkte später, dass er bereits in seinen frühen Schriften einen großen Schritt in diese Richtung gemacht hat. In einem Rückblick auf sein Frühwerk *der Geburt der Tragödie* schreibt er Folgendes.

„Hier kündigt sich, vielleicht zum ersten Male, ein Pessimismus „jenseits von Gut und Böse“ an, hier kommt jene „Perversität der Gesinnung“ zu Wort und Formel, gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern, – eine Philosophie, welche es wagt, die Moral selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die „Erscheinungen“ (im Sinne des

¹⁵³ Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 102

idealistischen terminus technicus), sondern unter die „Täuschungen“, als Schein, Wahn, Irrtum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst.“¹⁵⁴

Die Moral verschiebt Nietzsche nicht mehr in eine unfassbare Ebene, sondern stellt sie mit allen anderen Erscheinungen gleich. Der kategorische Imperativ als Aufforderung zur Moral bzw. zur Vernunft zeigt sich nur als ein Anspruchsteller unter den anderen. Er zeigt sich nämlich als ein Anspruchsteller auf das Leben selbst. Schmidt bestimmt diese Stelle durch *argumentum ex silentio*.¹⁵⁵ Obwohl von der Verfassung der Tragödienschrift bis zum *Versuch einer Selbstkritik* viel Zeit vergangen ist (1872-1886), kann man Nietzsches Reflexion über seinen philosophischen Weg nicht bloß als eine Übertragung bezeichnen. Gegen die These von Schmidt sprechen sowohl einige Stellen der Tragödienschrift als auch die Schrift aus dem Jahr 1873, nämlich *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.¹⁵⁶

Die Kritik Kants zeigt sich angesichts der praktischen Vernunft in der Bejahung des unbeweisbaren Faktums der Vernunft. Ihr negativer Vollzug zeigt sich in der Beseitigung der heteronomen Zwecke. Ihr positiver Beitrag besteht in der Formulierung des kategorischen Imperativs. Der kategorische Imperativ setzt den Akt voraus, in dem man, um moralisch zu sein, seine Maximen verallgemeinern muss. Der Schritt von den Maximen über den kategorischen Imperativ zur Handlung selbst, setzt eine Art von Vergessenheit voraus. Man muss den Ausgangspunkt seines Lebens hinter sich lassen, um zur Moralität zu gelangen. Man muss in einer gewissen Art und Weise seine Subjektivität *einklammern*, um die Gültigkeit seiner Maximen zu erreichen.

Diese Diskussion zeigt ihre Bedeutung auch in den zeitgenössischen Debatten, in denen man über die Natur des Liberalismus streitet. Einerseits kann man Liberalismus und seine ethische Enthaltensamkeit (Abstinenz) als eine Metaebene verstehen. Damit ermöglicht er überhaupt die Unterscheidung zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre, zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat einerseits, und Religion andererseits. In diesem Sinne zeigt sich der Liberalismus als ein neutrales Mittel, das das Zusammenleben der Menschen ermöglicht. Andererseits kann man liberalistische Ansätze nicht nur als eine Metaebene verstehen, sondern auch als eine bestimmte Lebensform. In diesem Zusammenhang läuft man Gefahr, in eine Art vormodernistischer *Sittendiktatur* zurückzufallen.

¹⁵⁴ GT, KSA 1, S. 17

¹⁵⁵ Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, S. 9

¹⁵⁶ vgl. WL, KSA 1, S. 873-890

Kant bemüht sich in seiner Betrachtung der Moralphänomene, sie von anderen Zwecken abzugrenzen und damit einer gewissen Instrumentalisierung der Moral zu entweichen. Deshalb hat Kant die Moral an sich selbst begründet. In Sachen der Moral geht es um Moral um der Moral selbst willen. Kants kritischer Vollzug zeigt sich in diesem Sinne ganz problematisch, weil die Moral selbst ganz unkritisch betrachtet wird. Kants kritisches Projekt in Hinsicht auf die praktische Vernunft ist kritisch nur im Vergleich zur anderen konkurrierenden Begründungen der Moral, die Moral selbst bleibt dabei allerdings unberührt. Die Moral selbst wird nicht infrage gestellt. Durch diesen kritischen Vollzug bleibt die Moral selbst in Kants Hintergrund.

Was bedeutet Ressentiment und welche Funktion hat diese Figur innerhalb Nietzsches Auseinandersetzung mit der Moral? Die Figur des Ressentiments steht im Zentrum seiner Spätschriften. Es verbindet verschiedene Ebenen der Kritik und der Theorie. Einerseits ist das Ressentiment die Grundfigur der Auseinandersetzung mit der Moral und andererseits steht es für ein Gewirr verschiedenster Affekte, aber zugleich bestimmt es die Art und Weise, wie sich das Leben zu sich selbst verhält

Das Wort Ressentiment kommt aus dem Französischen und bedeutet vor allem „nachhaltig bewusste Empfindung“ und hat zuerst eine neutrale Konnotation. In der geschichtlichen Weiterentwicklung der Bedeutung wird es von verschiedenen Autoren in Verbindung mit dem Schmerz und „‘Rachedgedanken’ stets reaktiv verstanden“.¹⁵⁷ Beeinflusst von der Montaigne-Lektüre führt Nietzsche den Ausdruck in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts ein. Das Ressentiment wird in der ersten Abhandlung der Genealogie erwähnt.

„Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das *R e s s e n t i m e n t* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.“¹⁵⁸

Die Entstehung des Ressentiments geschieht durch die Verhinderung der Tat. Somit wird die Aktion nicht durchgeführt, sondern in eine Reaktion umgewandelt. Die Kräfte für die Fortsetzung des Handelns verschwinden nicht mit der Verhinderung, sondern sie wandeln sich um. Mit dieser Umwandlung wird einerseits die Weiterführung des Lebens ermöglicht, andererseits machen diese reaktionären Züge das Ressentiment aus.

¹⁵⁷ HWPh Bd. 8, S. 921

¹⁵⁸ GM, KSA 5, S. 270

Das Leben als solches bringt uns das Leiden. Schon in der Geburt der Tragödie hat uns Nietzsche die entsetzliche Sage über den König Midas und den weisen Silen näher gebracht. Das vermittelt uns „die tragische Erkenntnis“. ¹⁵⁹ Solche Gedanken spürt man auch im Hauptwerk von Schopenhauer. Er ist damit zu einem wahren *Held* des Pessimismus geworden. ¹⁶⁰ Seiner Theorie nach entsteht das Leiden aus dem Willen selbst.

„Man sah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorgieng aus dem Nichthaben; sondern erst aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß also dieses Haben-wollen die nothwendige Bedingung ist, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt.“ ¹⁶¹

Nach der Lehre Schopenhauers weist der Wille auf eine ursprüngliche Mangelhaftigkeit hin. Diese Mangelhaftigkeit gehört zum Willen selbst. Der Wille als solcher richtet sich stets auf etwas außer sich selbst. Aus *der Heteronomie des Willens* schließt er auf ihre Unzulänglichkeit. ¹⁶² Mit dem Willen kommen zugleich das Leiden und der Schmerz. Die Befriedigung des Willens ist nur von kurzer Dauer und damit nur für kurze Zeit beruhigt. Diese Besessenheit des Willens bestimmt unser Dasein. Man befreit sich von dem Willen nur dadurch, dass der Wille als solcher außer Kraft gesetzt wird. Diese Verneinung des Willens vollzieht sich durch die Askese. Ihre Bedingung der Möglichkeit ist es, den Willen als etwas Singuläres anzunehmen. ¹⁶³

„Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im Christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, in Folge aufgegangener besserer Erkenntniß, ist die Erlösung. Zwischen diesen Beiden also liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens (...)“ ¹⁶⁴

¹⁵⁹ GT, KSA I, S.

¹⁶⁰ vgl. Pauen, Michael: „Individuum und Geschichte. Kant, Nietzsche und der Pessimismus im 19. Jahrhundert“, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit.*, S. 226-42

¹⁶¹ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1, S. 129

¹⁶² vgl. Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1, S. 252-253

¹⁶³ vgl. a. a. O., Bd. 4, S. 709

¹⁶⁴ a. a. O., Bd. 4, S. 712

An dieser Stelle ist kurz und prägnant Schopenhauers Lebensverständnis vorgestellt, welches der christlichen Lehre von der Erbsünde naheliegt. In der Lehre zeigen sich die drei wichtigsten Punkte. Die Lehre bestimmt das Leben in seinem Ausgang, in seinen Tugenden und in seiner Erlösung. Aus seiner Sicht wird das Leben von sich selbst her als etwas Fehlerhaftes angesehen. Aus diesem Grund braucht das Leben eine bestimmte Rechtfertigung. Dieses passiert durch die Erlösung. An dieser Stelle tauchen die Tugenden auf, die dem Leben den Weg zur Erlösung aufzeigen.

Nach Nietzsche sind solche Ausdrücke, in denen man *die Verneinung des Willens* fordert, jene Symptome eines Lebens, dessen Art und Weise vielleicht am besten durch die Figur des Ressentiments zum Ausdruck kommt.¹⁶⁵ Das Ressentiment ist die Art und Weise, wie man sich auf die Affekte bezieht. Um einen besseren und schärferen Überblick zu bekommen, kann man diesen Streit der Affekte durch ein polarisiertes Bild darstellen. Die Gestaltung der Affekte hat dem polarisierten Schema nach zweifache Bedeutung. Einerseits machen die Affekte eine aktive Lebensform aus, aber andererseits verdichten sich die Affekte zu einer passiven Lebensform, bzw. dem Ressentiment.

Das Ressentiment zeugt von der Umkehrung und Entartung des Verhältnisses zwischen dem Willen und seinen Äußerungen.¹⁶⁶ Wie wir schon gezeigt haben, begründet Kant die praktische Vernunft in der Teilung des Handelns in den Willen und seiner Gesetzgebung. Dann fragt er, ob der Wille in der Lage sei, die Gesetze zu verallgemeinern. An dieser Stelle setzt die Kritik Nietzsches ein. Der Wille ist nicht von seinen Äußerungen trennbar. Er hat sich über diesen Zusammenhang kurz und prägnant in der ersten Abhandlung der *Genealogie* geäußert.

„Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein „Sein“ hinter dem Thun, Wirken, Werden; „der Thäter“ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.“¹⁶⁷

Den Willen kann man nicht von seinen Auswirkungen trennen. Man ist einem Ereignis ausgesetzt und nachträglich versucht man diese Erfahrung zu bewältigen. Diese Bewältigung der Erfahrung heißt einen Versuch zu starten, das Ereignis in eine kausale Kette von Ereignissen zusammen zu fassen, um es dadurch überhaupt zu verstehen. Aber wenn es kein

¹⁶⁵ vgl. GD, KSA 6, S. 86

¹⁶⁶ vgl. Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 134 f.

¹⁶⁷ GM, KSA 5, S. 279

Subjekt, kein Sein hinter dem Ereignis gibt, ist es sinnlos, sich das Denken über den Willen gesondert von seinen Kräften vorzustellen. Andererseits könnte man sagen, wenn die Falschheit eines Urteils kein Einwand gegen dasselbe ist, dann stellt man sich die Frage, ob ein solches Denken überhaupt sinnvoll ist. Nietzsches Überzeugung nach ist das, was das Ressentiment charakterisiert, der Akt, den Willen von seinen Kräften zu trennen.¹⁶⁸ An dieser Stelle erweist sich Nietzsche als ein Befürworter von „*non-separability thesis*“ und korrespondierender „*non-isolability claim*“.¹⁶⁹ Mit dieser These behauptet man, dass zwischen der Intention und der Aktion keine Trennung möglich ist, und damit die Phänomene nicht voneinander isoliert betrachtet werden können. Andererseits ist es eine Illusion, dass die Intention und Aktion, bzw. das Tun dasselbe sind.¹⁷⁰ Wie Nietzsche sagte – *das Tun ist alles*. Das Ressentiment glaubt an eine mögliche Trennung des Willens von seinen Kräften. Auf diese Art und Weise verhält sich das Ressentiment, und versucht damit die aktiven Kräfte auf reaktive umzustellen. Der kategorische Imperativ fordert einen Anspruch auf Verallgemeinerung des Willens und wird damit zum Ausdruck des Ressentiments. Er entpuppt sich als eine Verneinung des Willens, in dem er von dem Willen verlangt, nicht zu agieren und damit nicht er selbst zu sein. Damit verlangt er von dem Willen, seine Kräfte zu verwerfen und sie an die Verallgemeinerung weiter zu geben.

Das Leben optimiert sich selbst durch das Ressentiment. In dem Sinne, dass es das Leiden irgendwie aufheben muss, oder mindestens dieses erträglich gemacht werden soll, schaffen die reaktiven Kräfte die Rahmenbedingungen, in denen das Leben unter dem bestehendem Leiden überhaupt möglich wird. Das Ressentiment stellt in dem Sinne eine Art von Überlebensstrategie dar.

Die Freiheit hat eine gewisse phantasmatische Struktur. Um Freiheit zu bewahren, muss man nicht die Vernunft und den kategorischen Imperativ befolgen. Man muss dem Trugbild (φάντασμα) treu bleiben, um Freiheit zu bewahren. Dies sieht Kant allerdings nicht. Dem Phantasma treu zu sein – ist der Imperativ der Philosophie Nietzsches.

¹⁶⁸ vgl. GM, KSA 5, S. 278-9, 308

¹⁶⁹ Pippin, Robert: „Lightning and Flash, Agent and Deed“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Friedrich Nietzsche Zur Genealogie der Moral*. Klassiker Auslegen Bd. 29. Berlin: Akademie 2004, S. 57

¹⁷⁰ vgl. J, KSA 5, S. 51

4.2.2. Die Autonomie und die Maske

Schon in der Bestimmung des kategorischen Imperativs versucht Kant die Autonomie der Moral zu begründen. Durch das Unterscheiden von dem hypothetischen- und kategorischen Imperativs hat er für die Moral einen besonderen Platz geschaffen, indem er die teleologischen Prinzipien im Allgemeinen abgelehnt hat.¹⁷¹ Dazu braucht Kant einen besonderen Willen, um der teleologischen Struktur auszuweichen.

„Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit.“¹⁷²

Warum ist Autonomie *conditio sine qua non* der Moralität? Die verkürzte Antwort würde wie folgt lauten: Weil Heteronomie in einem *Zweck-Mittel* Verhältnis steht und damit der Vernunft gehorcht, nicht um der Vernunft selbst Willen, sondern dies ist durch andere Beweggründe bestimmt, die nicht aus der reinen Gehorsamkeit der Vernunft entstammen. Um die Autonomie richtig zu verstehen, muss man sich dem Begriff des Willens zuwenden.

Was besagt überhaupt die Autonomie und woran richtet sich dieselbe? Die Autonomie besagt zunächst wörtlich Selbst-Gesetzgebung. Neben dem Gesetz der Natur schließt Kant auf eine andere Art von Gesetzgebung, und damit eine andere Art von Kausalität, nämlich „Kausalität durch Freiheit“.¹⁷³ Die Kausalität durch Freiheit ahmt die Kausalität der Natur nach. Trotz der Nachahmung ist eine Bestätigung der Freiheit innerhalb der Erfahrung tatsächlich nicht möglich. Denn jedes erfahrbare Ding ist in der Erscheinung und nur durch die Erscheinung erfahrbar und damit beweisbar. Andererseits erscheinen die Ideen streng genommen nie. Die Autonomie des Willens nimmt ihren Platz in der Philosophie Kants ein, trotz der Erfahrung und entgegen der Erfahrung.

¹⁷¹ Kant versucht die Teleologie aber gerade wieder zu retten, z. B. in der *Kritik der Urteilkraft*

¹⁷² KdpV, A 58

¹⁷³ KdrV, B566/A538; KdpV, A 82

Den Willen bestimmt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in folgender Art und Weise.

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der *Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“¹⁷⁴

Nun ist es verständlich wie die praktische Vernunft mit dem Willen möglich ist. Der Wille ist die Fähigkeit, sich an der Vorstellung der Gesetze zu orientieren. Da die Vernunft der Sitz der Gesetzgebung ist, ist ihr der Wille in seiner Ausführung des Handelns voraus zu setzen. Die Vernunft bezeichnet man als ein Vermögen, das in Hinsicht auf die praktischen Sachen die Bestimmungsgründe für den Willen erstellen kann. Kant unterscheidet drei Vermögen in seiner kritischen Arbeit, das Erkenntnisvermögen, das Begehrungsvermögen sowie das Gefühl der Lust und Unlust.¹⁷⁵ Mit dem Vermögen meint Kant eine Fähigkeit, die über die Erfahrung hinausgeht aber zugleich eine solche, die konstitutiv für die Erfahrung ist. Nach dem Zitat ist der Wille in der Lage, bestimmte Gesetze für die eigene Handlung zu verursachen. Im Grunde genommen liegt die Kraft des Willens darin, Gesetze zu schaffen. Die Gesetze richten sich auf den Willen, die damit das Handeln bestimmen.

Man unterscheidet sowohl umgangssprachlich als auch philosophiehistorisch drei Bedeutungen des Willens: 1. der Wille als ein Entscheidungsvermögen; 2. der Wille als eine Strebensenergie oder ein Kraftpotential; 3. der Wille als ein Streben- oder Begehrungsvermögen.¹⁷⁶ Die dritte Bestimmung des Willens entspricht zum Großteil dem, was auch Kant unter demselben Begriff versteht.¹⁷⁷ In diesem Sinne zeigt sich der Wille als eine Kraft, verschiedene Ziele anzustreben und damit diese in die Objekten einließen zu lassen. Der Wille sollte entgegen der Willkür überwiegend in einem intellektualistischen Sinne zu denken sein. Manchmal kann Kants Bestimmung der Gesetzgebung einerseits durch den Willen und andererseits durch die Vernunft zu Missverständnissen führen, aber es klärt sich auf, sobald wir erkennen, dass der Wille vernünftig ist. Daraus folgt, dass der Wille gesetzgebend für die Willkür ist. Der Wille entzieht der Willkür das Objekt des Strebens,

¹⁷⁴ GMS, BA 63

¹⁷⁵ vgl. KdU, B LVI, LVII | A LIV, LV; Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie*. Berlin: Merve 1990, S. 23 ff.

¹⁷⁶ vgl. Horn, Christoph: „Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 26. Berlin: Akademie 2002, S. 49-50

¹⁷⁷ vgl. MdS, *Kant-W Bd. 8*, S. 317

damit der Wille die Willkür überwindet und sich die Vernunft als Bestimmungsgrund ausrichten kann.

Kant unterscheidet zwischen zwei möglichen Quellen der Gesetzgebung. Einerseits gibt es die Gesetze, die sich aus der Bezogenheit zu verschiedenen Arten *der begehrten Objekte* ergeben. Solche Gesetze sind nach Kant nicht die Gesetze im wahrsten Sinn des Wortes - im erwähnten Paragraf nennt er sie „pathologische (r) Gesetze“.¹⁷⁸ Pathologisch ist anzumerken, als aus dem πάθος entstammende Gesetze. Solche Gesetze entwachsen aus unserem Begehren nach Objekten. Sie konstituieren sich zufällig und in bestimmten Zusammenhängen, und sind nur gemäß diesem Rahmen *passend*. In der Art Ihrer Beschaffenheit drückt sich ihr beliebiger und kontingenter Charakter aus. Diese Art des Willens nennt Kant – *Heteronomie*. In diesem Sinne beruht der Wille nicht auf seiner selbstgesetzgebenden Funktion, sondern verleiht diese Funktion anderen *Tatkräften*. Andererseits ergeben sich die Gesetze aus dem Willen selbst. Damit meint Kant, dass die Kraft des Willens selbstgesetzgebend ist und somit nicht von den anderen Faktoren bestimmt. Die Autonomie des Willens heißt damit eine Fähigkeit zu haben, eigenes Begehren außer Kraft zu setzen. Aus der Tyrannei der Sinne kann man sich befreien, in dem wir uns der anderen Tyrannei unterwerfen. Solche Fähigkeit erkennt Kant in der Vernunft und damit bestimmt er die vollkommene Bedeutung des Autonomiebegriffs. Der Wille erwirbt die eigene Autonomie nur durch die Vernunft.¹⁷⁹

Die Hegemonie der liberalen Weltanschauung erkennt oft Kant als eigenen Vorgänger.¹⁸⁰ Trotz der hegemonischen Position der liberalen Weltanschauung ist Kant nicht liberal im zeitgenössischen Sinne. Kant kündigt in der zweiten Kritik keine liberale *laissez-faire* Willkür an. Mittels des idealistischen Ansatzes hat er die völlig subjektive Willkür untergraben. Der Wille im empirischen Sinne zeigt eine inhärente Unmöglichkeit, um zu einer Rechtfertigung zu kommen. Der Wille muss sich, um seine Würde zu erreichen, der Vernunft unterwerfen und damit seine empirische, bzw. aus dem πάθος stammende Subjektivität verwerfen oder mindestens verallgemeinern. Einerseits hat Kant den subjektiven Willen

¹⁷⁸ KdpV, A 59

¹⁷⁹ vgl. GMS, BA 87 ff.

¹⁸⁰ z. B. vgl. Karl Ameriks: „Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 26. Berlin: Akademie 2002, S. 103 ff.; Pippin, Robert: „Lightning and Flash, Agent and Deed“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Friedrich Nietzsche Zur Genealogie der Moral*. Klassiker Auslegen Bd. 29. Berlin: Akademie 2004, S. 49

bejaht, andererseits versucht er eine gewisse Begrenztheit des Willens zu überwinden. Deshalb vertritt er letztendlich den Begriff des Willens in einer besonderen Art und Weise.

Was kritisiert Kant mit dem kategorischen Imperativ? Eigentlich, jede Art von Maskierung. Der richtige Gegner des kategorischen Imperatives und des begleitenden Begriffs der Autonomie ist der hypothetische Imperativ. Das zeigt sich deutlich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Er schreibt in einer Passage:

„Der Wille gibt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte.“¹⁸¹

Kant sieht die Dependenz oder Diskrepanz zwischen dem Zwecke und ihrer Ausführung als problematisch. Ihn stört diese Art von Maskierung, durch welche man, um seinen Willen zu erfüllen, einen Umweg machen muss. Das Regelfolgen findet Kant in einem unbeschränkten Sinn immer plausibel und nicht nur unter bestimmten Umständen, wie beim Folgen des hypothetischen Imperativs. Anscheinend kann man dieselbe Handlung mit den verschiedenen Begründungen ausführen. Man kann den Regeln folgen, um willen der Regel selbst, bzw. der Vernunft, aber andererseits kann man die gleiche Handlung vollziehen, begleitend von anderen Zwecken. Man kann moralisch handeln, aufgrund der Belohnung und nicht aufgrund der Vernunft selbst. An dieser Stelle zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen der Handlung unter hypothetischer- und kategorischer Vorschrift. Das moralische Handeln könnte das Ziel nicht auf Umwegen erreichen, sondern kann nur in der unvermittelten Art und Weise ausgeführt werden.

Eine starke Kritik am Autonomiebegriff des Willens wird von Nietzsche in seinem Spätwerk *Jenseits von Gut und Böse* geübt.

„Wollen scheint mir vor Allem etwas C o m p l i c i e r t e s, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist (...)“¹⁸²

¹⁸¹ GMS, BA 88

¹⁸² J, KSA 5, S. 32

An dieser Stelle spricht Nietzsche von einem Vorurteil der Philosophen. Das Vorurteil besteht in der Missdeutung der Sprache und ihrer Natur. Man verwechselt das Zeichen mit dem Bezeichneten. Und weiterhin geht es nicht bloß um die Verwechslung des Zeichens und des Bezeichneten, sondern man stellt sie gleich. In der Sprache Kants sind solche Fälle unter dem Namen des transzendentalen Scheins bekannt. Also der Wille ist keine Entität im richtigen Sinne.¹⁸³ Kant dachte, dass man sich von der Willkür durch den Willen befreien kann. Der Wille entsteht in seiner Gehorsamkeit zur Vernunft. Anstelle der Willkür kommt der Wille. Das, was man aus der Geschichte als die Zeit der Aufklärung kennt, ist als Handlung eines Akts des Willens in ihre Auseinandersetzung mit der Willkürlichkeit und zugleich unter der Fahne der Vernunft zu verstehen. Ausgehend von Nietzsche wird als problematisch betrachtet, dass die Vernunft eine Art von Gewissheit hervorbringt. Die Vernunft bringt keine Gewissheit hervor, sondern entsteht durch die Machtverhältnisse und ist zugleich der Ausdruck derselben. Der Wille selbst zeigt sich nur als ein Kampfplatz verschiedener Anspruchsteller.

„„Freiheit des Willens“ – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust- Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als eins setzt – der als solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde.“¹⁸⁴

Die Freiheit des Willens, die in der Philosophie Kants eine konstitutive Position einnimmt, zeigt sich für Nietzsche wiederum nur als ein begleitender Ausdruck der Übermacht. *Die Freiheit des Willens* wird zum Ausdruck der Aufklärung in ihrem Triumph über die privilegierte Adelswelt (Ancien Régime). Die Übermacht der Aufklärung hinterlässt ein Gefühl, welchem die Freiheit des Willens nur als Stellvertreter gegenüber steht. Die trugbildhafte Struktur der Freiheit wird an dieser Stelle angedeutet. Die Vernunft bringt keine universale Ebene mit sich, die uns beruhigen könnte, sondern ist ein Ausdruck der sedimentierten Machtverhältnisse und eine Klasse (Lebensform), die gewinnt. In diesem Fall geht es um die bürgerliche Klasse.¹⁸⁵

¹⁸³ vgl. FW, II §127, KSA 3, S. 482-3

¹⁸⁴ J, KSA 5, S. 33

¹⁸⁵ vgl. Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 10 f.

„Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen „Leben“ entsteht.“¹⁸⁶

Der Wille und die dazugehörige Rechtfertigung der Moral zeigen sich als eine bestimmte Wiederholung der Machtverhältnisse auf der Ebene des Subjekts, bzw. als eine Art von Verinnerlichung von Werten und Normen, die in einer Gesellschaft einen Vorrang genießen.¹⁸⁷

Die Vernunft ist kein Maßstab, an dem wir unseren Willen im Sinne der Maximen annähern oder angleichen müssen. Die Vernunft selbst entsteht aus dem Wettkampf. Oder wie Nietzsche sagt:

„(...) in jedem Willensakte gibt es einen kommandierenden Gedanken – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem »Wollen« abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe!“¹⁸⁸

Im Gegensatz zur Philosophie Kants fasst Nietzsche das Phänomen des Willens im breiteren Rahmen zusammen. Den Willen kann man nicht als eine Entität unter Anderen vorstellen. Wenn man sich den Willen als Identität vorstellt, würde man das Phänomen zu kurz und zu theoretisch fassen. Der Wille ist keine *Identität* und kein *Singular*, sondern eine Vielfältigkeit. Der Wille weist sich durch verschiedene Begrifflichkeiten aus.

In *Jenseits von Gut und Böse* sieht Nietzsche im Willen eine Verbundenheit von Fühlen, Denken und Affekt. In den achtziger Jahren spricht er von dem Willen zur Macht als *der primitiven Affekt-Form*. Heidegger wiederum sieht in seiner Monografie gegenüber Nietzsche im Willen, eine Vielfältigkeit, die sich durch eine dreigliedrige Relation bestimmen lässt. Er spricht von Affekt, Leidenschaft und Gefühl als die Ausgestaltungen des Willens (zur Macht).¹⁸⁹ Es ist nicht von großer Bedeutung, alle möglichen Ausgestaltungen des Willens auf zu zählen, vielmehr ist es wichtig, die Grundthese zu verstehen, dass alle Ausgestaltungen des Willens in einem Zusammenhang stehen und sich aufeinander beziehen. Damit behauptet man eine inhärente Untrennbarkeit des Willens zur Macht und seinen Kräften. Sie sind in der

¹⁸⁶ J, KSA 5, S. 32

¹⁸⁷ vgl. Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010

¹⁸⁸ J, KSA 5, S. 32

¹⁸⁹ vgl. NF 1888,14[121], KSA 13, S. 300; Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 48 ff.; Deleuze, Gilles: Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 70

Art und Weise so aufgebaut, dass sie nicht voneinander getrennt werden können. In Heideggers Terminologie treffen sich diese verschiedenen Phänomene an dem Punkt, dass sie alle die Weisen der Erschlossenheit des Seins, bzw. der Wille zur Macht sind. Sie unterscheiden sich in den Weisen, wie sich der Wille in ihr ausdrückt. In dem Fall spricht man einerseits von dem Affekt und seinen *überfallenden Angriff auf uns und andererseits von der Leidenschaft und ihrer andauernden Wirkung*. Alle Ausgestaltungen des Willens haben eine und dieselbe Bestimmung in ihrem Vollzug. Kurz und prägnant formuliert Heidegger diese Grundbestimmung des Willens folgendermaßen:

„Wille ist nur Wille als Über-sich-hinaus-Wollen, als Mehr-Wollen.“¹⁹⁰

Es geht einfach darum, dass der Wille als das Gefüge einer Welt zu denken ist, im Gegensatz zum Atomismus. Man kann nicht mit dem Finger auf den Willen zur Macht zeigen. Da ist der Wille nicht im richtigen Sinne verkörpert. Aber andererseits hat jeder Gegenstand seine eigene Kraft des Willens und somit sind die Gegenstände nicht in einer kausalen Beziehung geblieben, in welcher der Wille dank seiner Kräfte auf die Gegenstände einwirkt. Der Wille zur Macht äußert sich nicht im Sinne einer kausalen Wirkung. Die Gegenstände, die auch als Vielfältigkeit des Willens verstanden werden können, beziehen sich aufeinander und zugleich manifestieren sie ihre Kräfte, und werden von der bestimmten Macht angeeignet. Diese Macht dankt ihre Mächtigkeit den Kräften. Von der anderen Seite betrachtet meint man hiermit nicht, dass diese Kräfte nicht von anderen Mächten angeeignet werden können. Dadurch, dass ein anderer Affekt die Überlegenheit gewinnt, werden die Kräfte von einer anderen Macht angeeignet.¹⁹¹ Oder wie Deleuze in seinem Nietzsche-Buch behauptet hat:

„Eine Kraft ist Beherrschung, aber ebenso das Objekt, an dem sich Herrschaft vollzieht.“¹⁹²

Was bringt eigentlich Nietzsche mit seiner Bestimmung des Willens hervor? Der Wille ist kein reiner Wille und es besteht kein Wille an sich, sondern ein Wille ist schon immer bestimmt. Die Autonomie des Willens entpuppt sich als eine Art der Rechtfertigung der Herrschaftsverhältnisse. Das Wesentliche an dem Willen ist seine Ausgerichtetheit (Bestimmung). Es besteht keine Diskrepanz zwischen dem Willen und seinem Beweggrund

¹⁹⁰ Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, S. 60

¹⁹¹ vgl. GM, KSA 5, S. 313-4

¹⁹² Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 11

oder seinem Gegenstand. Der Wille zur Macht entspricht endlich dem, was wir von früher als *Differenz* kennen.

Um das Phänomen des Willens richtig im Sinne meines Willens zu verstehen, sollte man ihn immer in der Konstellation betrachten. Damit ist der Wille niemals einfach als mein Wille zu denken, sondern immer an bestimmte Gesellschaftsverhältnisse gebunden. Der Wille ist kein in mir geschlossenes Seiendes und damit keine in mir geschlossene Wirklichkeit, die nur für mich zugänglich wäre, sondern setzt immer das Gefüge einer gemeinsamen Lebenswelt voraus. Die Ebene des Willens ist eine schon immer mitgeteilte Ebene, die ich niemals aneignen oder rechtfertigen kann und soll. Wie Nietzsche sagt:

„(...) unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen (...)“¹⁹³

Folgendermaßen zeigt sich die Autonomie des Subjekts, welche nur als eine nützliche Fiktion zu betrachten wäre. Das Subjekt wäre nach Nietzsches Betrachtung etwas an dem Willen zur Macht. Man kann keine eigentliche Identität oder Entität in Hinsicht auf die Subjektivität herausfinden, sondern sie wird nur als eine Art sedimentiertes Machtverhältnis oder als eine Maske gedacht.¹⁹⁴ Damit macht Nietzsche gewisse Verwerfung der Subjektivität als Träger der Erkenntnisse und des Willens. Diese Verwerfung des Subjekts kündigt er an mehreren Stellen in *Jenseits von Gut und Böse* an.¹⁹⁵

Aber wenn wir die These Nietzsches ernst nehmen, dass „die Falschheit eines Urteils noch kein Einwand gegen ein Urteil (ist)“,¹⁹⁶ dann gelangen wir auf die Ebene, an der diese Maske ihre Klarheit erlangt. In der Antwort auf das Problem „Wer will?“, in dem letztendlich der Wille zur Macht mündet, zeigt sich die Maske als ein treffender Begriff hinsichtlich der Bestimmung des Ichs. Die Maske ist der Name für die Subjektivität, die unter den Machtverhältnissen entsteht und sich als eine Art von Überlebensstrategie vollzieht. In diesem Sinne kann man die Masken und die früher erwähnten Lebensformen als Synonyme betrachten.

Warum diese Maske, die wir unter dem Namen *der Autonomie des Subjekts* kennen, und nicht irgendeine Andere? Die Masken sind Problemlösungsinstanzen.¹⁹⁷ Die Autonomie

¹⁹³ J, KSA 5, S. 33

¹⁹⁴ vgl. Vattimo, Gianni: *Subjekt i maska. Niče i problem oslobođenja*.

¹⁹⁵ J, KSA 5, S. 29 ff.

¹⁹⁶ J, KSA 5, S. 18

¹⁹⁷ vgl. Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, S. 31; Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 9

des Subjekts ist eine Überlebensstrategie und eine Problemlösungsinstanz, damit sie einen geschichtlichen Konflikt überwindet. Der Konflikt geschieht zunächst zwischen verschiedenen Religionsansichten. Die Autonomie des Subjekts ist eine Antwort auf den Konflikt. Sie ist in dem Sinne eine Konfliktlösung, sodass sie zwischen Autonomie und Heteronomie, Legitimität und Legalität, Moral und Recht, Individuum und Gesellschaft eine Grenze zieht. Dadurch, dass sich durch *die Maske der Autonomie* alle religiösen Ansichten in die private Sphäre verschieben, wird das Zusammenleben verschiedener Religionsansichten ermöglicht. Diese Strategie macht es unmöglich, überhaupt von Werten zu reden. Einerseits propagiert sie und andererseits vollzieht sie faktisch eine gewisse Enthaltensamkeit auf die Wertschätzung der verschiedenen Arten von Lebensformen.

In dem Sinne finden wir Nietzsches Kritik als bemerkenswert und als eine richtige Ernüchterung gegenüber der liberal geprägten Welt, in der wir leben. Aber von der anderen Seite her gesehen, hat sich Nietzsche an verschiedenen Stellen gegen die Demokratie, den Sozialismus, den Feminismus und im Allgemeinen gegen *den Ethos der Moderne* ausgesprochen.¹⁹⁸ Wir müssen an dieser Stelle eine Grenze ziehen. Wir übernehmen einerseits prinzipielle Einwände Nietzsches gegen bestimmte modernistische Ansätze. Andererseits müssen wir uns von einem Rückfall oder Annäherung an vormodernistische Ansätze in Acht nehmen. Von der großen Bedeutung ist und den Begriff der Differenz. Die Differenz ist die entscheidende Stelle, an der man kritische Ansätze Nietzsches verstehen kann. Die Kritik wird an den Tendenzen, die Indifferenz hervorzubringen, ausgeübt. Diese Tendenz zur Indifferenz manifestiert sich nach Nietzsche in der Demokratie, dem Sozialismus sowie Feminismus und deshalb werden diese mit Verachtung bestraft. Hier ist es wichtig, dem Differenzdenken treu zu bleiben und genau das ist der Ansatz, den wir faktisch übernehmen sollten.

¹⁹⁸ vgl. J, KSA 5, S. 170 f., 205 ff.; Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, S. 44

4.3. Die Kritik (an) der Ästhetik

Die Aufgabe Kants in der dritten Kritik kann man auf zweifache Art und Weise betrachten. Einmal in Hinsicht auf ihr systematisches Ziel. Die systematische Frage handelt von einem möglichen Übergang zwischen zwei Kritiken. Von der anderen Seite her gesehen, nämlich der Sache nach, wobei die Aufgabe der Kritik in der sachlichen Bearbeitung des Phänomens besteht. Damit meint Kant a priori Forschung.

„Es war also eigentlich der *V e r s t a n d*, der sein eigenes Gebiet und zwar im *E r k e n n t n i s v e r m ö g e n* hat, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori enthält, welcher durch die im allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Kompetenten in sicheren aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist *d e r V e r n u n f t*, welche nirgend als lediglich in Ansehung des *B e g e h r u n g s v e r m ö g e n s* konstitutive Prinzipien a priori enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.“¹⁹⁹

Kant hat in dem Rückblick auf seine vergangene Arbeit bemerkt, dass eine Kluft zwischen den ersten zwei Kritiken besteht.²⁰⁰ Diese Kluft ist dadurch entstanden, dass Kant in der Übung der Kritiken unvermeidlich diese zwei Ebenen von einander getrennt halten musste. Damit hat er sich gegen einen Rückfall in den Dogmatismus gesichert. Aber mit den Folgen, die daraus erwachsen sind, war er offensichtlich nicht zufrieden. Deshalb bemüht er sich der entstandenen Kluft in der dritten Kritik in gewisser Art und Weise zu überbrücken.

„Ob nun die *U r t e i l s k r a f t*, (...) auch für sich Prinzipien a priori habe; ob diese konstitutiv oder bloß regulativ sind (...), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, (...), a priori die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilkraft beschäftigt.“²⁰¹

Bei der a priori Forschung handelt es immer um die Möglichkeit, Gesetze (Prinzipien, Regeln) zu entwickeln, die erfahrungsunabhängig sind. Und das ist laut Kant das wirkliche Feld der philosophischen Arbeit.²⁰² Das Feld der Philosophie erschöpft sich in dem

¹⁹⁹ KdU, | B V, VI | A V, VI

²⁰⁰ vgl. KdU, | B XIX, XX | A XIX, XX

²⁰¹ KdU, | B V, VI | A V, VI

²⁰² vgl. KdU, | B XVI, XVII | A XVI, XVII

theoretischen und dem praktischen Ansatz der Philosophie. Deshalb ist die Gesetzlichkeit hinsichtlich der Urteilskraft von ihrem eigenen Bereich von Anfang an ausgeschlossen. Die Untersuchung der Urteilskraft macht nur ein *Mittelglied* zwischen der phänomenalen und noumenalen Welt aus.²⁰³ Damit ist klar, dass die dritte Kritik aus den prekären Verhältnissen ihren Ausgang nimmt.

In der dritten Kritik, obwohl Kant von Gefühl redet, meint er es nicht im empirischen Sinne und man sollte die Bedeutung Kants mit dem Gefühl nicht im gegenwärtigen Sinn verwechseln. Man sollte sich das Gefühl getrennt von Empfindungen, Emotionen und Affekten denken, weil es nicht direkt erzeugt wird, sondern eine Reaktion des Bewusstseins auf Wahrnehmungen, Erfahrungen und verschiedenste Reize ist.²⁰⁴

Wie ist überhaupt die Kritik der Urteilskraft denkmöglich?

„Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie, als transzendente Urteilskraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) *b e s t i m m e n d*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *r e f l e k t i e r e n d*.“²⁰⁵

Die Urteilskraft hat innerhalb der ersten Kritik aufgrund des Verstandes die bestimmende Funktion. Es gibt eine vorherige Regel, welcher der bestimmte Fall zugeordnet bzw. subsumiert wird. Die Funktion der Subsumierung wird seitens der Urteilskraft ausgeführt. Diese Funktion der Urteilskraft erfüllt sie in der ersten Kritik und wird von Kant als die bestimmende Urteilskraft bezeichnet. Andererseits, in den Fällen in denen keine vorherige Regel besteht, muss man aus dem Fall selbst eine Regel entwickeln. Diese zweite Funktion der Urteilskraft nennt Kant *die reflektierende Urteilskraft*.

Wenn sich die dritte Kritik nicht mit der theoretischen Gesetzlichkeit, im Sinne Kausalität und den dazugehörenden Begriffen, auch nicht mit der praktischen Gesetzlichkeit, im Sinne der kategorischen Imperativ, beschäftigt, dann stellt sich die Frage, welche Art von Gesetzlichkeit hier zur Betrachtung kommt?

²⁰³ vgl. KdU, | B XXI-XXII | A XXI-XXII

²⁰⁴ vgl. Schnädelbach, Herbert: *Kant*, S. 113

²⁰⁵ KdU, | B XXV, XXVI | A XXIII, XXIV

Eine solche Art von Gesetzlichkeit erkannte Kant im Begriff des Zwecks, bzw. in der Zweckmäßigkeit der Natur.²⁰⁶ Der Begriff der Zweckmäßigkeit stammt weder aus der Vernunft noch aus dem Verstand, sondern wird kraft der Urteilskraft hervorgebracht. Wenn wir eine Vorstellung als den Grund für etwas Wirkliches nehmen, dann sprechen wir von dem Zweck. Unter der Zweckmäßigkeit wird die angemessene Zusammenstimmung des Vielen als Einheit gedacht.²⁰⁷ Der Begriff des Zwecks ist unser alter Bekannter, aber an dieser Stelle wird er unter einem neuen Namen und in veränderter Perspektive eingeführt. Der Begriff des Zwecks ähnelt dem Begriff des transzendentalen Scheins und der Vernunftidee. Die Zweckbegriffe sind die Vernunftideen, aber wiederholt auf einer neuen Ebene. Der transzendente Schein wird durch den Zweckbegriff affirmativ angeeignet. An dieser Stelle wird der transzendente Schein nicht mehr im Sinne *unserer mangelnden Natur* gedacht, sondern als ein bestimmtes Vermögen – nämlich das Vermögen der Urteilskraft.

Die reflektierende Urteilskraft und der dazugehörige Zweckbegriff können dies als einen Syllogismus mit dem problematischen Obersatz dargestellt werden.²⁰⁸ Der Obersatz ist schon an die erwähnte Idee des transzendentalen Scheins gekoppelt und mit ihm an die verbundene regulative Idee der Vernunft. Der Obersatz vermittelt die regulative Idee der Vernunft. Die regulative Idee kann man nicht als auf den Gegenstand bezogenen Begriff denken, bzw. als die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände, sondern man muss sie nur als ein bestimmtes Hilfsmittel zum Denken, als die Leitidee voraussetzen.²⁰⁹ Der Untersatz steht für den besonderen Fall, über den reflektiert wird. Das Resultat ist die Erzeugung der Regel, die einerseits durch das problematische Prinzip (der Obersatz) ermöglicht wird, aber andererseits dadurch bewiesen wird.

In der dritten Kritik befasst sich Kant mit einem bestimmten Vermögen, dessen Anwendbarkeit auf zwei Bereichen der Erfahrung geprüft wird. Kant versucht nun zu zeigen, wie sich die Zweckmäßigkeit der Natur und damit im zweifachen Sinne denken lässt. Im zweifachen Sinn heißt unter subjektiven und objektiven Gesichtspunkten gesehen. In beiden Fällen wird die empirische Bestimmtheit der Natur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit, d. h. Affinität zu unseren Erkenntnisvermögen beurteilt. Unter diesen

²⁰⁶ vgl. KdU, | B XXVIII | A XXVI

²⁰⁷ vgl. Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik*. Stuttgart: Kohlhammer 2008, S. 91

²⁰⁸ vgl. Bojanowski, Jochen: „Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft*. Klassiker Auslegen Bd. 33. Berlin: Akademie 2008, S. 38

²⁰⁹ vgl. KdU, | B XXVII | A XXV

Gesichtspunkten wird die dritte Kritik geteilt, in die Kritik der ästhetischen Urteilskraft und die Kritik der teleologischen Urteilskraft.²¹⁰

Der nächste Schritt Kants besteht in dem Versuch, die Zweckmäßigkeit der Natur mit dem Vermögen, bzw. dem Gefühl der Lust und Unlust, zu verbinden.

„Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und, ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, (...)“

„(...) so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist.“²¹¹

Bei der Exekution der Regel innerhalb des Subsumtionsverfahrens empfindet man keine Lust. Die Absicht ist eine Voraussetzung der bevorstehenden Erfahrung. Die Lust wird durch die reflektierende Urteilskraft in ihrer Auseinandersetzung mit den begegnenden Gegenständen ausgelöst. Also, die Lust sollte man als den begleitenden Ausdruck eines Verfahrens verstehen, nämlich als *die Formulierung der Regel*. In der Formulierung der Regel, bzw. der Anerkennung der Vereinbarkeit verschiedener Gegenständen unter einem Prinzip, wird die vorausgesetzte Absicht erfüllt, die von der bestimmten Lust begleitet wird.²¹²

Das Gefühl der Lust wird durch „die Vergleichung“, „die Einstimmung“ der Anschauungen und der Begriffe erweckt und liefert damit den entscheidenden Stoff für den Aufbau des Geschmacksurteils. Das Geschmacksurteil ist die reflektierende Urteilskraft unter dem Aspekt ihres subjektiven, ästhetischen Gebrauchs.

„Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack.“²¹³

²¹⁰ vgl. KdU, | B XLVII-B L | A XLVI-A XLVIII

²¹¹ KdU, | B XXXVIII-XL | A XXXVI-XXXVIII

²¹² Brandt, Reinhard: „Von der ästhetischen und logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft*. Klassiker Auslegen Bd. 33. Berlin: Akademie 2008, S. 46

²¹³ KdU, | B XLIV, XLV | A XLII, XLIII

Damit werden alle wichtige Komponenten der ästhetischen Urteilskraft angedeutet: das Geschmacksurteil als eine Art des Vermögens hinsichtlich des Urteilens überhaupt mit seiner besonderen Verwendung; das Gefühl der Lust und Unlust, das als der Schluss für die Anerkennung des Schönen überhaupt gilt; die Zweckmäßigkeit als die besondere Art der Gesetzmäßigkeit, bzw. *Apriorität*.

4.3.1. Die Begründung der Ästhetik

Wie wir schon erwähnt haben, folgt Kant eine alte Traditionslinie hinsichtlich des Ortes der Wahrheit. Diese Voraussetzung, dass die Wahrheit nur durch das Urteil hervorgehoben werden kann, bahnt den Weg der Untersuchung. Deshalb wird im ersten Buch der dritten Kritik das Geschmacksurteil ausgelegt. Die Bestimmung des Geschmacksurteils wird unter der Perspektive des theoretischen Urteils ausgelegt, und damit sind vier Momente des Urteils gemeint – Momente 1.) der Qualität-; 2.) der Quantität-; 3.) der Relation-; und 4.) der Modalität.

Wozu diese raffinierte Unterscheidungen und was will er damit?

1.) In der ersten Annäherung an die Schönheitsurteile hinsichtlich der Qualität derselben will Kant in erster Linie folgende Unterschiede feststellen. Die Qualität des Urteils kann im Bezug auf seinen Gegenstand folgendermaßen bestimmt sein, als das bejahende-, verneinende- und unendliche Urteil.²¹⁴ Diese Möglichkeiten des Urteils verfallen im Fall des ästhetischen Urteils. Das ästhetische Urteil oder das Geschmacksurteil bestimmt sich nicht im Bezug auf die Existenz eines Gegenstandes, sondern „durch die Einbildungskraft“ und im Bezug „auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben“.²¹⁵ Der erste Unterschied zeigt sich im Vergleich an dem erkenntnistheoretischen Urteil. Der zweite Unterschied wird in der Bestimmung der naheliegenden Begriffe erläutert. Diese naheliegenden Begriffe erkennt Kant in den Begriffen des Angenehmen und des Guten. Solche Urteile beruhen auf dem Ästhetischen, bzw. auf dem Gefühl der Lust oder Unlust und dadurch teilen einige Gebiete dasselbe mit dem Geschmacksurteil.

²¹⁴ vgl. KdV, A70 | B95

²¹⁵ KdU, | B 3, 4 | A 3, 4

Abschließend drückt Kant eine Definition des Schönen aus, im Bezug auf seine Qualität.

„G e s c h m a c k ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, o h n e a l l e s I n t e r e s s e. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt s c h ö n.“²¹⁶

Die Bestimmung des Urteils mit der Bezeichnung „ohne alles Interesse“, zeugt von dem Stand unseres Begehrens in der Erfahrung des Schönen.²¹⁷ Was will er damit sagen? Die Erfahrung des Schönen ist nicht von dem Besitzen eines Gegenstandes bedingt. Wir müssen einen Gegenstand nicht haben und nicht haben wollen, um ihn zu genießen. Wir genießen die Schönheit eines Gegenstandes selbst und nicht seine Gegenständlichkeit, wie z. B. bei der Erfahrung des Angenehmen. Wir erfahren nicht die Nützlichkeit eines Objekts und wir nutzen es überhaupt nicht. Das Schöne ist nicht etwas Nützliches. Wir erwarten auch keine moralische Befriedigung durch die Erfahrung des Schönen. Es handelt sich um das Schöne selbst, und d. h. nicht um das Besitzen eines Gegenstandes und auch nicht um eine moralische Lektion. Das Wohlgefallen mit Interesse wird in Fälle des Guten und des Angenehmen eingeschränkt.²¹⁸

Was ist Intention Kants bezüglich der ersten Paragraphen (§§ 1-5)? Kurz gesagt, er will das Geschmacksurteil von den anderen Urteilsweisen abgrenzen, und damit eine unabhängige Urteilsweise garantieren.

2.) Die nächste Bestimmung des Schönheitsurteils wird durch seine Quantität erreicht. Die Quantität des Urteils erschöpft sich nach der ersten Kritik nach drei Möglichkeiten, als Allgemeine, als Besondere und als Einzelne.²¹⁹ Noch einmal wiederholt Kant die paradoxe Position des ästhetischen Urteils.

²¹⁶ vgl. KdU, | B 16 | A 16

²¹⁷ vgl. Ginsborg, Hannah: „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft*. Klassiker Auslegen Bd. 33. Berlin: Akademie 2008, S. 61; Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik*, S. 93-95

²¹⁸ vgl. KdU, | B 8-15 | A 8-15

²¹⁹ vgl. KdrV, A70 | B95

„S c h ö n ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.“²²⁰

Das Geschmacksurteil erhebt einen Anspruch auf die Allgemeingültigkeit jedoch ohne eine begriffliche Erfassung. Der Begriff wird in der theoretischen Hinsicht als der Träger der Allgemeinheit angesehen.²²¹ Deshalb klingt die Bestimmung des Geschmacksurteils so fremd. Es muss zugleich unbegrifflich und allgemeingültig sein. An dieser Stelle verlässt Kant seine frühere Position, in der er Vorwürfe gegen die Sinnlichkeit erhoben hat,²²² und erkannte im Geschmacksurteil vor allem ein gewisses Wissenspotenzial. Kant löst das Problem der paradoxen Position des Geschmacksurteils hinsichtlich seiner Quantität, indem er es bestimmt, einerseits als einzelnes Urteil – seinem ästhetischen Ursprung nach, andererseits als allgemeines Urteil – seinem Anspruch nach.²²³

3.) Die paradoxe Position des Geschmacksurteils wiederholt sich in seiner Bestimmung durch die Relation. Die Relation bestimmt die Art und Weise der Gesetzlichkeit in der Vorstellungsverbindung. Die Relation ist in der ersten Kritik in erster Linie durch die Kausalität bestimmt.

„S c h ö n h e i t ist Form der Z w e c k m ä ß i g k e i t eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Z w e c k s, an ihm wahrgenommen wird.“²²⁴

Der Zweck und die Zweckmäßigkeit berichten von dem Verhältnis zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten. Abgesehen von der Vernunftidee, besteht in der ersten Kritik eine gewisse Isonomie zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten. An dieser Stelle zeigt sich dieses Verhältnis ganz problematisch. Wenn man die erste Kritik befolgt, ist das Zeichen die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung, aber nicht die Ursache der Dinge selbst. Die Rolle der Transzendentalität ist, dass sie die Rahmen liefert, unter denen wir etwas überhaupt *als* etwas erkennen können. Diese Betrachtungsweise taucht bei Kant unter der Bezeichnung – der Sache nach – auf. Die *Verwechslung* des sachlichen- und des zeitlichen Aspekt nennt Kant

²²⁰ KdU, | B 32 | A 32

²²¹ vgl. Böhme, Gernot: „Was heißt „einen Begriff definieren“? in: ders. *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 25 f.

²²² vgl. KdrV, B350 | A293, 294

²²³ vgl. KdU, | B 24, 25 | A 24, 25

²²⁴ KdU, | B 61 | A 60

den transzendente Schein. In der dritten Kritik fordert uns Kant auf, gegen diese Intention zu denken. Die Aufgabe vollzieht sich dadurch, dass eine Vorstellung (das Zeichen) als der Grund für etwas Wirkliches (das Bezeichnete) gedacht werden sollte.²²⁵ Schönheit wird als eine Art der Gesetzmäßigkeit, bzw. als eine Regel gedacht. Die Regel der Schönheit entsteht *aus dem freien Spiel der Erkenntniskräfte* - nämlich von Sinnlichkeit und Verstand.²²⁶

4.) der Modalität nach

Mit dem letzten Moment setzt Kant eine zusammenfassende Bestimmung des Schönen ein.

„S c h ö n ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines n o t w e n d i g e n Wohlgefallens erkannt wird.“²²⁷

Schön ist als interesselose und begriffslose aber zweckmäßige, ohne Zweck, allgemeine Regel (Gemeinsinn; *sensus communis*) zu denken. Kant will dem Schönen eine Bestimmung geben. Allerdings wegen der systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft, muss diese Bestimmung einige Kriterien erfüllen, damit sie ihre einheitliche Funktion erhalten kann. Deshalb erzeugt er mehrere seltsame Bestimmungen des Schönen. Einerseits ist das Geschmacksurteil von den erkenntnistheoretischen Ansprüchen befreit und damit verfällt der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit einerseits, aber andererseits, um irgendwelche Relevanz zu bewahren, muss eine gewisse Notwendigkeit gefordert werden. Hinsichtlich der Interesselosigkeit kann man den Schluss ziehen, dass er mit dieser Formulierung eine empirische Charakterisierung des Urteils vermeiden will und damit zu einer erfahrungsunabhängigen Ebene der Untersuchung gelangt. Das notwendige Wohlgefallen ist dadurch notwendig, dass es nicht von unseren Neigungen abhängt.

Am Ende können wir schließen, dass es ihm gelungen ist, das Geschmacksurteil von den anderen Arten des Urteilens im Sinne *via negativa* zu differenzieren, es aber nicht ganz in einer affirmativen Art und Weise anzukündigen. Kant liefert uns im Allgemeinen eine epistemologische Rechtfertigung des Geschmacks. Hier entfaltet er einen Weg (μέθοδος) dadurch, dass er gezeigt hat, wie die schöne- Kunst und Natur gedacht werden kann.

²²⁵ vgl. KdU, | B 32 | A 32

²²⁶ vgl. KdU, | B 65 | A 64; Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik*, S. 92; Mersch, Dieter: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 132

²²⁷ KdU, | B 68 | A 67

Anschluss auf die Erörterung des Geschmacksurteils in Bezug auf die Kritik Nietzsches findet man oft im Begriff *des interesselosen Wohlgefallen* Kants.²²⁸ Es besteht an diesem Punkt nach Heideggers Meinung eine Missdeutung Kants von der Seite Schopenhauers und Nietzsches. Was wird hier überhaupt missverstanden?

Schopenhauers Position kann man als eine gewisse Fortsetzung der Lehre Kants von dem Schönen betrachten. Die Frage nach der *Metaphysik des Schönen* habe, abgesehen von der sachlichen Bedeutung, zugleich eine systematische Funktion innerhalb der Lehre Schopenhauers.²²⁹ Er knüpft sich besonders an die Lehren von zwei Philosophen an, die für ihn als „die beiden größten Philosophen des Occidents“²³⁰ gelten. Diese sind Platon und Kant. Der Schnittpunkt, an dem die Lehren Kants und Platons zusammenlaufen, findet Schopenhauer in der Zwei-Welten-Lehre. Er ist überzeugt, dass das die richtige Lehre der beiden Philosophen ist. Deswegen schließt er seine Überlegungen in diesem Absatz mit dem folgenden Schluss ab.

„Es ist offenbar und bedarf keiner weitem Nachweisung, daß der innere Sinn beider Lehren [Platons und Kants] ganz der selbe ist, daß beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist und nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem Einen das Ding an sich, dem Ändern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinsten und wesentlichsten Formen jener Erscheinung durchaus fremd sind.“²³¹

Alle Wirklichkeit steht unter dem Einfluss des Satzes vom Grunde und damit wird jedes Seiende im Rahmen *Zeit, Raum und Kausalität* begriffen. Dieser Rahmen macht es unmöglich, dass wir zur wirklichen Erkenntnis gelangen. Die Wirklichkeit als solche nach Schopenhauer entzieht sich unserem Erkenntnisvermögen. Was wir statt der Wirklichkeit erkennen, sind nur die Relationen der Objekte zu unseren Willen. Und für den Fall, dass die

²²⁸ vgl. Hödl, Hans Gerald: „Interesseloses Wohlgefallen. Nietzsches Kritik an Kants Ästhetik als Kritik an Schopenhauers Soteriologie“, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin / New York: De Gruyter 2005, S. 186 ff.; Heidegger, Martin: Nietzsche, S. 126 f.; Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik*, S. 166-86

²²⁹ vgl. Zöller, Günter: „Ästhetische Welt- und Willenserkenntnis. Schopenhauers Kunst- und Musikphilosophie im dritten Buch der Welt als Wille und Vorstellung“. in: Hallich, Oliver; Koßler, Matthias (Hg.): *Arthur Schopenhauer: die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Akademie 2014, S. 119-136

²³⁰ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1, S. 222

²³¹ a.a.O., S. 224

Relationen verschwinden, geht zugleich das Objekt des Erkennens verloren. Der Wille und ihre Relationen sind der eigentliche Gegenstand unseres Strebens. Aber an dieser Stelle tritt auch eine paradoxe Situation ein.

„Alles *Wollen* entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehn ins Unendliche; die Erfüllung ist kurz und kärglich bemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung selbst nur scheinbar: der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz: jener ist ein erkannter, dieser ein noch unerkannter Irrthum.“²³²

Der Wille als etwas in sich selbst Mangelndes, das uns überhaupt das Leiden hervorbringt, generiert eine Fülle von Wünschen, Begehren, die nach der Befriedigung streben. Dieses zirkuläre Ziel-Zweck Verhältnis endet nie und wir befreien uns nie von dem Drang des Willens. Jedes Ziel zeigt sich als unhaltbar und wirft uns in die zirkuläre sinnlose Welt zurück. Es besteht nur eine kurze Beruhigung des Willens, die nach der Erfüllung des Bedürfnisses eintritt. Die Welt als der Wille ist durch *die Belästigung* bezeichnet. Die Befreiung von der Gefangenheit des Willens geschieht kurzweilig und selten.

Die Metaphysik des Schönen hat eine systematische Position innerhalb der Philosophie Schopenhauers und ist damit nicht erklärbar, sofern wir sie als eine Art von Ästhetik betrachten. Schopenhauer hat es ganz klar in seiner gleichnamigen Berliner Vorlesungen aus dem Jahre 1820 gezeigt, in der er die Unterschiede zwischen diesen zwei Disziplinen aufgestellt hat.²³³

„Denn sie [Kunst] reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strohme des Weltlaufs und hat es isoliert vor sich: (...) das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt.“²³⁴

Die Metaphysik des Schönen ist ein Schauplatz, an dem die Erlösungslehre Schopenhauers zutage kommt. Hier wird Kants *interesseloses Wohlgefallen* in der *Erlösung des Willens*

²³² a.a.O., S. 252

²³³ vgl. Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik des Schönen*. München: Piper 1985, S. 37 f.

²³⁴ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1, S. 239

aufgehoben. Die Interesselosigkeit wird zur Willenlosigkeit umgestaltet.²³⁵ Die Metaphysik des Schönen bahnt den Weg zur Befreiung aus dem Rahmen des *principium individuationis*, dadurch, dass wir zur Erfahrung der Ideen gelangen, die Schopenhauers Meinung nach die richtige Ausdrücke der Wirklichkeit im Gegensatz zu den Begriffen sind. Diese Lehre ist offensichtlich stark von dem Idealismus geprägt. Im Unterschied zu Platon sind die Künste dort an dem richtigen Ort, an dem die Ideen zum Vorschein kommen. Die Musik selbst nähert sich dem Willen selbst vor allen Künsten. Sie ist an der entsprechendsten Darstellung des Willen selbst im Unterschied zu den Ideen. Die Künste ahmen nicht die einzelnen Dinge nach, sondern die Ideen selbst. Andererseits, im Unterscheid zu Kant, sind die Ideen etwas, was sich in der Regel zeigt, und eine Relevanz für Welterkenntnis hat.²³⁶ Die Ideen erscheinen zwar nicht für das Individuum, sondern für das Subjekt, das die, durch den Satz vom Grund beherrschte Welt verlassen hat. Aber die Ideen weisen gleich wie bei Kant auf eine mittlere Ebene hin. Diese metaphysische Tendenz kommt zu ihrer vollkommenen Gestaltung in der soteriologischen Lehre Schopenhauers, deren vollkommen Ausdruck man im Zustand, der als *Quietiv alles Wollens* gilt, erfährt. Die Funktion der Kunst in Bezug auf den Ausgang von Schopenhauers Philosophierens besteht in dem Sinne, dass sie *einen soteriologischen Anspruch* liefert. Sie bringt uns in eine Distanz zum Leben. Abschließend können wir einen Schluss aus dem Dargestellten ziehen, dass, außer der treuen Absicht Kants, auch Schopenhauer aus der Lehre von dem Interesselosen Wohlgefallen eine Art von ästhetischem Platonismus ausgearbeitet hat.

Nietzsche steht in seinem Frühwerk offensichtlich unter dem Einfluss Schopenhauers. *Die ästhetische Metaphysik* Nietzsches stimmt mit der *Metaphysik des Schönen* bei Schopenhauer in wesentlichen Punkten hinsichtlich der Kunstfunktion überein. Der wesentliche Punkt, an dem sich das junge Projekt Nietzsches unterscheidet, liegt in seinem Versuch, aus der durch Kunst *erworbenen Distanz zum Leben* einen Weg zurück zum Leben zu finden. In dem abschließenden Kapitel der Tragödienschrift bemerkt er:

„Hier [in der Musik und im tragischen Mythos] zeigt sich das Dionysische, an dem Apollinischen gemessen, als die ewige und ursprüngliche Kunstgewalt, die überhaupt die

²³⁵ vgl. Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik*, S. 166

²³⁶ vgl. Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1, S. 296-71; Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik des Schönen*, S. 43 f.; Zöller, Günter: „Ästhetische Welt- und Willenserkenntnis. Schopenhauers Kunst- und Musikphilosophie im dritten Buch der Welt als Wille und Vorstellung“, S. 125 f.

ganze Welt der Erscheinung ins Dasein ruft: in deren Mitte ein neuer Verklärungsschein nötig wird, um die belebte Welt der Individuation im Leben festzuhalten.“²³⁷

Für Nietzsche ist die ästhetische Ebene nicht mehr, wie noch für Kant und Schopenhauer eine Ebene die Metaphysik und Ethik vermittelt. Die Kunst ist nicht mehr die Stelle, an der wir *eine kleine Menge von Erlösung* kosten können. In seiner Ästhetisierung des Lebens macht er aus dieser Ebene eine gewisse Grundebene, an der sein Gott Dionys tanzen kann.

In der Genealogie erwähnt er diese Problematik in der Anknüpfung an die Frage nach der Bedeutung der asketischen Ideale.²³⁸ An dieser Stelle setzt Nietzsche im Gegensatz zum Interesselosen Wohlgefallen ein Sinnbild Stendhals. Nach dieses Sinnbild geht es in der Kunst nicht um „*désintéressement*“, sondern um eine Versprechung des Glücks, bzw. „*une promesse de bonheur*“.²³⁹ Der Zusammenhang, in dem das Konzept des interesselosen Wohlgefallen aufgetaucht ist, ist die Auseinandersetzung verschiedener Lebensformen, vor allem der Künstler, Philosoph und Asket. Diese drei Figuren erschüttern den *natürlichen* Verlauf des Lebens und erzeugen einen Fluchtgang aus dem Leben. Unter dem natürlichen Verlauf wird der ununterbrochene Fluss des Lebens verstanden. Damit meint man einen alltäglichen Vollzug des Lebens, einen Zyklus, der ohne Unregelmäßigkeiten entwickelt wird. Die natürliche Zeit läuft ungebrochen. Die Intervention im Leben wird von der Seite des Künstlers, des Philosophen, des Asketen gebracht. Das Artefakt der Intervention ist das asketische Ideal.

„Und, um auf unsre erste Frage zurückzukommen, „was b e d e u t e t es, wenn ein Philosoph dem asketischen Ideale huldigt?“ – so bekommen wir hier wenigstens einen ersten Wink: er will v o n e i n e r T o r t u r l o s k o m m e n.“²⁴⁰

Das asketische Ideal und das darauf bezogene interesselose Wohlgefallen entstehen nicht aus *désintéressement*, sondern aus den höchsten Interessen, die das Leben als solche ermöglicht. Das Interesse zeigt sich perspektivisch. Das Schöne als *die Versprechung des Glücks* zeigt sich für Schopenhauer in einer besonderen Art und Weise und bei Stendal anders. Für ersten optimiert sich sein Leben nur, insofern die Sinnlichkeit verleugnet wird und für den zweiten

²³⁷ GT, KSA 1, S. 154-155

²³⁸ vgl. GM, KSA 5, S. 346 f.

²³⁹ ebd.

²⁴⁰ GM, KSA 5, S. 349

verrührt das Schöne das Leben, indem es dasselbe durch ein Versprechen an sich bindet. Das Schöne verspricht das Glück in verschiedener Art und Weise.

„Was bedeutet demnach das asketische Ideal bei einem Philosophen? Meine Antwort ist – man wird es längst erraten haben: der Philosoph lächelt bei seinem Anblick einem Optimum der Bedingungen höchster und kühnster Geistigkeit zu, – er verneint *n i c h t* damit „das Dasein“, er bejaht darin vielmehr *s e i n* Dasein und *n u r* sein Dasein, und dies vielleicht bis zu dem Grade, dass ihm der frevelhafte Wunsch nicht fern bleibt: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, f i a m !* ...“²⁴¹

Das asketische Ideal wird von der Seite der Philosophen gelobt, weil seine Wirkung eine Distanz einführt. Aber das asketische Ideal ist nicht Selbstzweck und mit ihm erschöpfen sich nicht alle Möglichkeiten der Philosophie, im Sinne, dass der Asket für „Philosophen-Attitüde an sich“ steht, sondern nur etwas ist, was mit einer langen Traditionslinie in der Philosophie gekoppelt ist. Eine Maske, die der Philosoph übernehmen müsste, um überhaupt zu überleben. An dieser Stelle versucht Nietzsche einen Ausweg anzudeuten und ein anderes Ideal zu bieten. Fast am Ende der dritten Abhandlung stellt er die Frage.

„wo ist der gegnerische Wille, in dem sich sein *g e g n e r i s c h e s* I d e a l ausdrückt?“²⁴²

Obwohl an dieser Stelle diese Frage unentschieden bleibt, weist Nietzsche auf eine Richtung hin. Die Wissenschaften setzen sich in einer Art und Weise dem asketischen Ideal entgegen, im Sinne einer Aufklärung durch Wissenschaften, aber ferner zeigen sie sich in gewisser Art und Weise als Fortsetzung des asketischen Ideals. Warum sind die Wissenschaften eine Fortsetzung des asketischen Ideals und warum können sie nicht ein Ideal ausprägen? Nietzsche behauptet, dass sie keine *wertschaffende Macht* besitzen. Sofern die Künste nicht dem asketischen Ideal unterliegen, ist diese Macht ihnen versprochen.²⁴³ Das Schöne ist immer eine Versprechung, aber entfaltet sich unterschiedlich. Das Schöne optimiert das Leben.

Nach Heidegger zeigt sich die Missdeutung der Lehre Kants von der Seite Nietzsche und Schopenhauer auf zweierlei Weise („ein doppelter Irrtum“). Heidegger beharrt auf einer bestimmten Interpretationsweise, indem er sich bemüht, Kants Bestimmung des Ästhetischen

²⁴¹ GM, KSA 5, S. 351

²⁴² GM, KSA 5, S. 402

²⁴³ vgl. ebd

von den Vorwürfen Nietzsches zu verteidigen. In der ersten Missdeutung geht es um die Gleichsetzung des interesselosen Wohlgefallens mit der positiven Bestimmung der Ästhetik. Die Bestimmung *ohne Interesse* verweist auf Art und Weise unseres Verhaltens in der Erfahrung des Schönen. Ein Verhalten können wir dann als interesselos bezeichnen „wenn es einerseits nicht mit einer Vorstellung der „Existenz“ des Gegenstandes verbunden ist, und andererseits, wenn es keine Beziehung zum Begehrungsvermögen hat.“²⁴⁴ Heidegger ist der gleichen Meinung, ohne Interesse steht „mihi interest“ dafür „etwas für sich haben wollen, nämlich zum Besitz, zur Verwendung und Verfügung“.²⁴⁵ Damit wird die Bedeutung und die Verwendung des Begriffs *des Interesses* Heideggers dadurch eingeschränkt, dass es nur im Sinne eines Besitzes verstanden werden kann. Andererseits sagt nicht Kant „ohne alles Interesse“? Ist es damit nicht gegen die Behauptung Kants gerichtet und wird damit offensichtlich missdeutet? Und das war auch der Anknüpfungspunkt der Kritik Gadamers, der aber in eine andere Richtung geht.²⁴⁶ Mit der Interesselosigkeit wird unser Verhalten in Bezug auf das Schöne nur negativ bestimmt. Damit kommen wir zur zweiten Missdeutung der Lehre Kants weil diese negativen Bestimmungen nach Heideggers Überzeugung nur eine vorbereitende und wegschaffende Funktion haben und man sollte sie nicht als wirkliche, d. h., als die positiven Bestimmungen des Schönen annehmen. Von der Seite Heideggers her gesehen, hat dieser negative Zug der Interesselosigkeit zugleich eine affirmative Seite.

„Die Mißdeutung des »Interesses« führt zu der Irrmeinung, es sei mit der Ausschaltung des Interesses jeder wesenhafte Bezug zum Gegenstand unterbunden. Das Gegenteil ist der Fall. Der wesenhafte Bezug zum Gegenstand selbst kommt durch das »ohne Interesse« gerade ins Spiel.“²⁴⁷

Mit der Interesselosigkeit öffnet sich eine besondere Perspektive auf dem Gegenstand. Wenn *das interesselose Wohlgefallen* mit sich ein Umblick oder einen Blickwechsel bringt, was leistet es dann wirklich? Warum ist Heidegger der Überzeugung, dass mit „der Ausschaltung des Interesses“ wirklich etwas geschieht? Unter dem Wirklich meinen wir etwas im Sinne des

²⁴⁴ Ginsborg, Hannah: „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe“, S. 61

²⁴⁵ Heidegger, Martin: *Nietzsche*, S. 128

²⁴⁶ vgl. Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. 1: Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S. 48 ff.

²⁴⁷ Heidegger, Martin: *Nietzsche*, S. 130

Sinnvollen. Was bringt *die Ausschaltung des Interesses* wirklich? Heidegger sagt, dass das Wesen selbst (das Schöne) „zum Vorschein kommt“.

Für Nietzsche ist es im Ausgang der Metaphysik des Schönen Schopenhauers klar. Das interesselose Wohlgefallen bringt uns eine Distanz zum Leben und sofern es nicht in eine Art des Selbstzwecks umgestalten wird, bleibt es im Laufe des Lebens. Sofern es sich nicht in den *Willen zum Nichts* verwandelt, gelangt es nicht zum Nihilismus.²⁴⁸ Heidegger spricht von *dem wesenhaften Bezug* zum Gegenstand. Aber wie bringt das interesselose Wohlgefallen einen wesenhaften Bezug zum Gegenstand und von welcher Art von Wesenhaftigkeit reden wir hier? Wenn dieser Bezug zum Gegenstand nicht mit den diesseitigen Interessen, im Sinne des gegenstandsbezogenes Begehrens, verbunden ist, können wir dann von *den Interessen aller Hinterweltlern* reden? Ist es dann nicht dasselbe, wovon Nietzsche selbst spricht? Ist dann die Rede von *den Interessen aller Hinterweltlern* treffend?²⁴⁹

Heidegger hat es nicht in einer überzeugenden Art und Weise erklärt. Man kann nicht die systematische Funktion der dritten Kritik verleugnen. Damit wird in Ansehung auf die systematische Funktion der dritten Kritik sichtbar, was Kant an dieser Stelle will, nämlich den Zugang zu den früher gesperrten Ideen (Welt, Gott, Seele) genehmigen. Das Geschmacksurteil spiegelt den Gemeinsinn (*sensus communis*) einer Gesellschaft wieder. An dieser Stelle werden schlechthin aufklärerisch die alten Götter (Ideen) säkularisiert. Sie sind nicht mehr im alten Sinne möglich, aber sie werden in einer neuen Art und Weise dargestellt, nämlich ästhetisch – durch das Geschmacksurteil. Kant wiederholt hier einen alten römischen Spruch, welcher uns über den Zusammenhang der Götter und der Gesellschaft informiert, nämlich *vox populi, vox Dei, Volkes Stimme (ist) Gottes Stimme*. Kant hat die Weichen gestellt, aber Schopenhauer hat die Lehre vom Schönen weitergeführt.²⁵⁰ Heidegger versucht hier die Zusammenstimmung der Lehre vom Schönen Kants und die Position Nietzsches zu zeigen, aber meiner Meinung nach ist es so, dass diese Verknüpfung nur idealistisch ist, d. h. durch eine gewisse äußere Verknüpfung ausgeführt wird. Er gelangt nicht zur Wertebene und damit hat er diese Frage nicht bis zum Entscheidungspunkt betrachtet, von dem aus es möglich wird, nicht nur Gemeinsamkeiten zu erkennen, sondern auch *die Differenz*, von der heraus jeder spricht.

²⁴⁸ vgl. GM, KSA 5, S. 412

²⁴⁹ vgl. ZA, *Von den Hinterweltlern*, KSA 4, S. 35 f.

²⁵⁰ vgl. Hödl, Hans Gerald: „Interesseloses Wohlgefallen. Nietzsches Kritik an Kants Ästhetik als Kritik an Schopenhauers Soteriologie“, S. 187

Was bleibt am Ende problematisch? Kant liefert eine gewisse Begründung der Ästhetik, aber abgesehen von dem Gemeinsinn, welcher als eine Befestigung der gesellschaftlichen Vorurteile eingeschätzt werden kann, bringt er kein wirkliches Kriterium der Unterscheidung. Kant versteht seine Aufgabe als Untersuchung der Möglichkeiten eines apriorischen Wissens in diesem Bereich. Von der Seite Nietzsches her gesehen liegt der entscheidende Punkt darin, ob die ästhetische Erfahrung eine soteriologische- (anästhetische) oder eine anregende Funktion im Bezug auf das Leben haben kann.²⁵¹ Von der Seite Kants her gesehen, ist ihm die Rede über das Geschmacksurteil als Ausdruck eines Lebens nicht fremd. Er selbst spricht vom „Lebensgefühl“, dessen *terminus technicus* „Gefühl der Lust oder Unlust“ ist.²⁵² Kants Bestimmung des ästhetischen Urteils durch interesseloses Wohlgefallen hat Pierre Bourdieu im Bezug auf Gesellschaft stark kritisiert.²⁵³ Nach Bourdieu ist der Geschmack und seine Interesselosigkeit Ausdruck einer bestimmten Klasse, die sich von den anderen Menschen abgrenzen will. Das ästhetische Urteil ist ein gewisser Ausdruck der symbolischen Macht, welche die Funktion hat, die Klassenunterschiede zu erhalten und zu festigen. Nietzsche selbst spricht von einer gesellschaftsbezogenen Konstitution des Lustgefühls.²⁵⁴ Aber insofern man das Geschmacksurteil unter dem Aspekt seiner gesellschaftlichen Funktion betrachtet, übersieht man vielleicht die Möglichkeit, dass man das ästhetische Urteil und seine Interesselosigkeit unter dem Emanzipationsaspekt denken kann. Man fragt danach, ob die Bedeutung des interesselosen Wohlgefallens durch seine gesellschaftsbezogene mimetische und repräsentative Funktion erschöpft wird, oder doch andere Formen besitzen kann.²⁵⁵ Damit kommen wir zur Frage nach der Nützlichkeit des Geschmacksurteils, bzw. seinem Wert.

²⁵¹ vgl. Welsch, Wolfgang: „Ästhetik und Anästhetik“, in: ders.: *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam 2010, S. 9-40; Liessman, Konrad Paul: *Philosophie der modernen Kunst. Eine Einführung*, Wien: WUV 1999, S. 66-77; Pieper, Annemarie: „Das stille Auge der Ewigkeit. Nietzsches dionysische Rechtfertigung der Kunst“, in: Gerhardt, Volker; Reschke, Renate (Hg.): *Ästhetik und Ethik nach Nietzsche*. Berlin: Akademie 2003, S. 292

²⁵² KdU, | B 3, 4 | A 3, 4

²⁵³ vgl. Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main 1984

²⁵⁴ vgl. J, KSA 5, S. 33

²⁵⁵ vgl. Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen: die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. (Hg. von Maria Muhle). Berlin: b_books 2006, S. 35-49

Der zweite Anschlusspunkt zeigt sich in der Formästhetik Kants, bzw. in dem dritten Moment des Geschmacksurteils.²⁵⁶ Kants Ästhetik gehört zu einer Traditionslinie in der Ästhetik, die sich an den Gegenstand, bzw. an seine Form (εἶδος, μορφή) stark orientiert. Im Gegensatz zu einer Ästhetik der Form zeigt sich die Ästhetik des Rausches als ihre Kontrahentin. Schon in seinem Frühwerk bemüht sich Nietzsche die unvermeidliche Rolle des Rausches in der Gestaltung der Künste zu zeigen. Das ist besonders sichtbar in der Gegenüberstellung zweier künstlerischer Gottheiten, nämlich Apollo und Dionysos, deren anthropologischen Ausdruck man im Traum und Rausch findet.²⁵⁷ Daraus entwickelt sich eine Ästhetik der Differenz oder eine Differenzpraxis, die stark an der Form entgegengesetzter Techniken in der Erzeugung des Risses, des Widerspruchs orientiert ist.²⁵⁸ Von da an wird die Ästhetik nicht mehr rezeptionsästhetisch betrachtet, sondern mehr kraft ihrer Produktivität.

4.3.2. Das Erhabene und das Tragische

Der zweite Begriff der Ästhetik Kants befindet sich in dem Erhabenen. Das Erhabene teilt einerseits die Eigenschaften des reflexiven Urteils mit dem Schönen, andererseits unterscheidet es sich in den bedeutendsten Punkten von den Bemerkungen aus der Analytik des Schönen. Das Erhabene stimmt mit dem Schönen überein, dadurch, dass es eine unabhängige Position besitzt. Das ist im Unterschied zu anderen Formen des Wohlgefallens zu verstehen. Die Qualität des Urteils wird gleich als im Fall des Schönen als interesseloses bestimmt. An dieser Stelle werden die Bemerkungen, die schon bei den Erläuterungen des Schönen angeführt sind, wiederholt.²⁵⁹ In der Ausarbeitung des Erhabenen wird die Qualität des Urteils durch das Gefühl der Unlust und der Achtung bestimmt.²⁶⁰ Die Achtung entspricht dem interesselosen Wohlgefallen bezogen auf das Erhabene.

„Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern U n b e g r e n z t h e i t an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben

²⁵⁶ vgl. Mersch, Dieter: „Ästhetik des Rausches und der Differenz. Produktionsästhetik nach Nietzsche“, in: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik*, 65, 1, 35-49

²⁵⁷ vgl. GT, KSA 1, S. 25 f.

²⁵⁸ vgl. Mersch, Dieter: „Ästhetik des Rausches und der Differenz. Produktionsästhetik nach Nietzsche“, S. 37

²⁵⁹ vgl. KdU, | B 74 | A 73

²⁶⁰ vgl. KdU, | B 96 | A 95; | B 199 | A 99

hinzugedacht wird: so daß das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der *Q u a l i t ä t*, hier aber der *Q u a n t i t ä t* verbunden. ²⁶¹

Hier werden die bedeutendsten Charakteristiken des Erhabenen betont. Das Erhabene unterscheidet sich von dem Schönen in dem Sinne, dass es nicht an der Erfahrung des Gegenstandes in seinen Grenzen und seiner Form angekoppelt wird, sondern über sie *in der Unbegrenztheit* hinaus läuft. Im § 25 wird diese Bestimmung des Erhabenen ganz knapp und klar dargestellt.

„E r h a b e n nennen wir das, was *s c h l e c h t h i n* groß ist.“²⁶²

Unter dem Schlechthin meint Kant, dass etwas nicht in einem relativen Sinne, d. h. im Vergleich zu anderen Größen groß ist, sondern diese Großheit jenseits aller Vergleichen zu denken ist. Damit wird die Behauptung Kants klar, dass die Erfahrung des Erhabenen durch eine Aufeinanderwirkung der Vernunft und der Sinnlichkeit erzeugt wird, gleich als das Schöne eine Vollbringung des Verstandes und der Sinnlichkeit ist. Deshalb sollte es selbstverständlich sein, wieso das Verständnis der Schönen als mehr *kontemplativ*, d. h. im Einklang mit der theoretischen Vernunft und das Verständnis des Erhabenen mehr *sittlich gerichtet* ist, d. h. im Einklang mit der praktischen Vernunft, gedacht wird. Damit löst sich das Erhabene von der Form des Schönen ab, die als Zweckmäßigkeit ohne Zweck definiert wird, und es kündigt sich als „zweckwidrig für unsere Urteilskraft“ an.²⁶³ Nach Kant wird der Hauptunterschied mit der Zweckwidrigkeit des Urteils über das Erhabene genannt.

Diese Zweckwidrigkeit des Erhabenen zeigt ihre Natur auch in Bezug auf das Leben selbst. Im Unterschied zum Schönen, welches, gewisse anregende Wirkungen auf das Leben auslösen kann, zeigt sich das Erhabene als ein Gefühl, eine Lust:

„welche nur indirecte entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto starkem Ergießung derselben

²⁶¹ KdU, | B 75 | A 74

²⁶² KdU, | B 80 | A 79

²⁶³ KdU, | B 76 | A 75

erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint.“²⁶⁴

Das Erhabene hat eine besondere Wirkung auf das Leben selbst. Es zeigt sich einerseits als eine gewisse Störung der Lebenskräfte, aber von der anderen Seite her, erzeugt es eine besondere Erfahrung, bzw. eine Art reflexives Urteil. Ein solches reflexives Urteil, bezogen auf das grundlegende Vermögen der dritten Kritik als ein Gefühl der Lust und Unlust, bestimmt Kant als *eine durch Unlust vermittelte Lust*, nämlich als *eine negative Lust*.²⁶⁵

Endlich, liefert Kant eine vollkommene Definition des Erhabenen.

„Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.“²⁶⁶

Auf der Ebene der Erfahrung entsteht das Erhabene als eine Kollision des Begegnenden und unseres Fassungsvermögens. Unsere Fassungskraft, die auf endliche Gegenstände gerichtet ist, wird von der Seite der Natur überwältigt, und damit wirft es uns in eine Perspektive, die man als *die Unendlichkeit der Natur* erfährt, die aber unserem Gemüt entspricht. Kant selbst spricht in der Analytik des Erhabenen von einem Einblick in die Vernunftideen, die einerseits „[b]uchstäblich genommen, und logisch betrachtet,“ „nicht dargestellt werden“ können, aber andererseits sind wir von der Natur aus „in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen“.²⁶⁷ Hier zeigt sich eine gewisse Paradoxie des Erhabenen, dass sich etwas dieser Undarstellbarkeit entzieht, obwohl es darin um das Undarstellbare geht. In dem Undarstellbaren, das eigenartig im Erhabenen vorhanden ist, kommt also etwas vor, das evident spürbar ist.

„Dieses Etwas ist gerade die Unangemessenheit der Natur den Ideen der Vernunft gegenüber. Unangemessenheit der Vernunftideen zur sinnlichen Anschauung.“²⁶⁸

²⁶⁴ KdU, | B 76 | A 75

²⁶⁵ KdU, § 27

²⁶⁶ KdU, | B 115 | A 114

²⁶⁷ KdU, | B 115 | A 114; | B 112 | A 110

²⁶⁸ vgl. Foessel, Michael: „Analytik des Erhabenen“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft*. Klassiker Auslegen Bd. 33. Berlin: Akademie 2008, S. 105

An dieser Stelle erreichen die metaphysischen, bzw. die praktischen und die ästhetischen Interessen ihren Höhepunkt. Man unterscheidet hier zwei mögliche Zugänge zum Verständnis des Erhabenen.²⁶⁹ Einerseits ist es *die traditionelle Bedeutung des Erhabenen*, die zuerst mit der Übermacht der Natur, dem das Subjekt unterworfen wird, verknüpft ist. Es vermittelt uns die schreckliche Seite der Natur. Aber diese Vermittlung wird nur dadurch möglich, dass wir uns zuerst in der Sicherheit finden, und unter dieser Bedingung es erfahren können. Andererseits gewinnt das Erhabene an Bedeutung angesichts *ihrer modernen Aneignung* durch die Darstellung des Undarstellbaren, bzw. eine Kunst des Scheiterns, die sich daraus zeigt.²⁷⁰

Diese Überschreitung, die Kant in der Erfahrung des Erhabenen spürte, findet Nietzsche schon in seiner frühen Beschäftigung mit der altgriechischen tragischen Erfahrung. Diese Maßlosigkeit der Natur entspricht besonders der Figur des Dionysos.²⁷¹ Die ästhetischen Kräfte des Dionysischen wirken als ein wirklicher entgegengesetzter Pol zur Diskursivität Apollos. An dieser Stelle wiederholt sich, wenn nicht das Hauptmotiv, dann ein bekanntes Motiv der modernen Kunst als *die Darstellung des Nichtdarstellbaren*.²⁷²

Schopenhauer hat sich schon von der Tragödie plausibel ausgesprochen. Für ihn ist die Tragödie die höchste Art vom Gefühl des Erhabenen.²⁷³ Aber sein Gedanke über die Tragödie ist in seiner soteriologischen Lehre eingebettet.

„Der wahre Sinn des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß was der Held abbüßt nicht seine Partikularsünden sind, sondern die Erbsünde, d.h. die Schuld des Daseyns selbst (...)“²⁷⁴

Die Tragödie ermöglicht uns *die ästhetische Distanz*, welche in der Sprache Kants die Bezeichnung *das interesselose Wohlgefallen* hat, zu erreichen. Diese ästhetische Distanz Schopenhauers entspricht der Rede Kants von Sicherheit, von welcher man in Ruhe die Einbrüche der Naturmächte betrachten kann. Was Schopenhauers Modell von Kant seinem

²⁶⁹ vgl. Schweppenhäuser, Gerhard: *Ästhetik. Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Frankfurt/New York: Campus 2007, S. 82-98

²⁷⁰ vgl. Böhme, Gernot: *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1999, S. 64-82; Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik*, S. 100 f.; vgl. Welsch, Wolfgang: „Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen“, in: ders.: *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam 2010, S. 114-156

²⁷¹ vgl. Mersch, Dieter: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, S. 134 f.

²⁷² vgl. Schweppenhäuser, Gerhard: *Ästhetik. Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, S. 82 ff.

²⁷³ vgl. Young, Julian: *The Philosophy of Tragedy. From Plato to Žižek*. New York: Cambridge 2013, S. 162

²⁷⁴ vgl. Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 1, S. 319

unterscheidet, ist, dass er mit der Bestimmung der Tragödie zugleich „eine ästhetische Propädeutik der Ethik der Willensverneinung“²⁷⁵ mitgeliefert hat. Ein anderer richtiger Beitrag Schopenhauers zur Theorie des Erhabenen besteht in der Verbindung des Erhabenen mit der menschlichen Sterblichkeit. Die zweifache Bedeutung des Erhabenen als mathematisch und dynamisch vereinigt sich in der menschlichen Sterblichkeit. Das Erhabene macht einen gewissen Anspruch auf unser eigenes Sterblichkeitsbewusstsein. Dadurch, dass die Tragödie uns einen Ausdruck unseres eigenen Strebens liefert, aber ohne dass wir wirklich getroffen werden. Dadurch, dass die Tragödie uns einen Ausdruck unseres eigenen Strebens liefert, aber ohne dass wir wirklich getroffen werden.

Die ausgezeichnete Position des Tragischen bewährt sich in dem Denken Nietzsches. Er spricht überzeugend von der Tragödie als von seiner eigenen Tat und von sich selbst als dem „ersten tragischen Philosophen“.²⁷⁶

„Ich habe die Erkenntniß vor so furchtbare Bilder gestellt, daß jedes „epikureische Vergnügen“ dabei unmöglich ist. Nur die dionysische Lust *r e i c h t a u s* — ich habe das Tragische erst entdeckt. Bei den Griechen wurde es, dank ihrer moralistischen Oberflächlichkeit, mißverstanden. Auch Resignation ist *n i c h t* eine Lehre der Tragödie! — sondern ein Mißverständniß derselben! Sehnsucht ins Nichts ist *V e r n e i n u n g* der tragischen Weisheit, ihr Gegensatz!“²⁷⁷

In seinem Erstlingswerk setzt er den Pessimismus mit der Tragödie gleich, oder zumindest sehr nahe. Diese These beweist sich auch durch den Untertitel der zweiten Aufgabe – *Griechentum und Pessimismus*. Die Ausgangsposition der Tragödie und pessimistischen Weltanschauung ist an der Figur des Silens und seiner pessimistischen Rede festgemacht. Damit ist das Erbe Schopenhauers im Frühwerk evident. Andererseits knüpft sich Nietzsche an Schopenhauer in dem Sinne, dass er in der Tragödie eine Retterin des Lebens erkannte. Aus dem Leiden, dessen Unvermeidbarkeit mit *dem Prinzip der Individuation* verbunden ist, befreit uns die Tragödie und vergibt an uns ein Einheitsgefühl. Trotz der Gemeinsamkeiten, führt die Befreiung nicht zur platonisierten Ideenschau, sondern zum ästhetischen Schein. Der entscheidende Punkt, an dem sich die Position Nietzsches von Schopenhauers Lehre

²⁷⁵ Zöller, Günter: „Ästhetische Welt- und Willenserkenntnis. Schopenhauers Kunst- und Musikphilosophie im dritten Buch der Welt als Wille und Vorstellung“, S. 129

²⁷⁶ EH, KSA 6, S. 312

²⁷⁷ NF-1884,25[95]

unterscheidet, besteht in der anregenden Funktion der Tragödie im Gegensatz zum *Quietiv des Lebens*.²⁷⁸ Die Befreiung vom Leiden löst sich in *der apollinischen Verklärung im Schein* wie auch in *dem metaphysischen Trost des Dionysischen* auf.²⁷⁹

Die Ausarbeitung eigener Positionen ist an der bereits erwähnten Zusammengehörigkeit des Pessimistischen und dem Tragischen sichtbar. Aus der ursprünglichen Zugehörigkeit entzweien sich diese zwei Begriffe in den mittleren- und späten Phasen Nietzsches Philosophierens und erweisen sich als entgegengesetzte Begriffe. Was zeigt sich als problematisch in dem Frühwerk rückblickend auf den Spätwerk?

Hier stoßen wir auf eine Frage, die man ständig wiederholt hat. Marx in seinem Versuch, eine Kritik zu formulieren im Gegensatz zu Junghegelianern und ihrer Kritik, die innerhalb der Produktionsverhältnisse stehen bleibt. Benjamin mit dem Unterschied zwischen Ästhetisierung der Politik und Politisierung der Ästhetik. Die Philosophie selbst nimmt an der Ästhetisierung des Lebens nur eine passive Rolle ein, wenn sie nur eine Art von Optimierung des Lebens liefert. Wenn sie nur als Kunst von der Schrecklichkeit des Lebens eine Distanz bildet, dann bleibt sie innerhalb einer *Ökonomie des asketischen Ideals*. Damit erweist sich das Verständnis der Tragödie zuerst als durch reaktive Kräfte bestimmt.²⁸⁰ Was führt man für ein Leben, um die Rechtfertigung zu suchen? Warum das Leben überhaupt eine Rechtfertigung braucht?

In dem rückblickenden Vorwort der neuen Ausgabe der *Geburt der Tragödie*, unter dem Titel *Versuch einer Selbstkritik* weist Nietzsche in dieser Richtung auf ein anderes Verständnis der Tragödie hin.

„(...) woher müsste dann die Tragödie stammen? Vielleicht aus der Lust, aus der Kraft, aus überströmender Gesundheit, aus übergrosser Fülle?“²⁸¹

²⁷⁸ vgl. Neymeyr, Barbara: „Das Tragische — Quietiv oder Stimulans des Lebens? Nietzsche contra Schopenhauer“, in: Hühn, Lore: *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer - Schelling – Nietzsche*. Berlin ;Boston, Mass.: De Gruyter 2011, S. 369-392

²⁷⁹ vgl. Schwab, Philipp: „Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsches 'Philosophie des Tragischen' von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk“, in: Hühn, Lore: *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer - Schelling – Nietzsche*. Berlin; Boston, Mass.: De Gruyter 2011, S. 575-622

²⁸⁰ vgl. Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 15 ff.

²⁸¹ GT, KSA 1, S. 16

Hier ist sichtbar, dass an dieser Stelle ein Schritt in die neue Richtung angedeutet wird. Die These von dem Ursprung der Tragödie aus der pessimistischen Grundeinsicht kommt nun in Frage. Das Erstlingswerk wird einerseits durch *den Nihilismus* bezeichnet, aber andererseits kündigt sich zum ersten Mal in ihm *eine versucherische Umwertung alle Werte* an.²⁸²

Wie verwandelt sich das Tragödienverständnis von dem Erstlingswerk zum Spätwerk? Das Tragische zeigt sich nicht mehr als eine aus dem Leiden entstehende Erfahrung. Das Tragische ist nicht mehr an den teleologischen Ansatz gekoppelt. Unter dem teleologischen Ansatz meinen wir eine Entwicklungslinie, die mit dem Leiden anfängt und danach in der Erlösung mündet. Das Tragische zeigt sich im Spätwerk als der Ausdruck des Starken. Das Leiden ist in dieser Phase nicht mehr der Beweggrund des Denkens, nicht etwas durch das ein Begehren zieht, sondern etwas dem wir begegnen und was wir bejahen und in der Bejahung überwinden. Der Nihilismus ist mit unserem Dasein nicht mehr notwendig mit dem Prinzip der Individuation verbunden, sondern ist etwas, auf das wir stoßen. Das Leiden zeigt sich nicht mehr als etwas Absolutes, was wesentlich unser Dasein bestimmt, sondern als etwas Relatives. Das Leiden als etwas Relatives verhält sich zum differenziellen Element.²⁸³

Das Kriterium für die Evaluierung der Kritik in Hinsicht auf das Leben ergibt sich im Schaffen neuen Lebens. Wenn die Kritik nur eine wertzerstörende Kraft vollzieht, dann verbleibt sie innerhalb der herkömmlichen Produktionsverhältnisse. Sie dient dann nur der Optimierung des Lebens. Wenn sie aus ihrem eigenen differenziellen Element ein neues Leben schafft, dann kann sie das Leiden, das in den herkömmlichen Produktionsverhältnissen entsteht, auf eine andere Art und Weise betrachten, und damit es bejahen.

²⁸² vgl. EH, KSA 6, S. 310; GD, KSA 6, S. 160

²⁸³ vgl. Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 186

5. Schluss

In der Behandlung der drei Kritiken Kants und ihrer Fortsetzung anhand der Werke Nietzsches haben wir versucht, eine Kritik zu entwickeln, die für das Leben in einer ästhetisierten Lebenswelt geeignet ist. Die Formel *der ästhetisierten Welt* ist zuerst in den Schriften von *Walter Benjamin* entwickelt. Damit wird zugleich ein geschichtliches Phänomen erkannt. Die Ästhetisierung der Lebenswelt vollzieht sich nämlich als eine Handlung, die mit dem Faschismus und seinen politischen Praxen verbunden ist. Solche Praxen zielen nicht mehr auf Vernunft ab, in welcher Begründbarkeit mit dem sog. *Zusammenbruch des deutschen Idealismus* mindestens als ein fragliches Geschehen vorkommt, sondern ihren Adressaten lebensweltliche ästhetische Kapazitäten der Menschen sind. Solche Praxen sind in den politischen Inszenierungen des dritten Reichs evident. Begleitend von dieser neuen geschichtlichen Situation führt die Kritik in dem Sinne nicht mehr auf die Vernunft zurück, sondern vollzieht sich auch durch die Inszenierung.

In unserer Zeit verschiebt sich der Schwerpunkt von der Politik zur Ökonomie. Wir leben nicht mehr in einer Welt, in der politische Macht herrscht. D. h. nicht, dass wir in *einer nachideologischen Zeit* leben, wie in der berühmten *These von Francis Fukuyama* behauptet wird, sondern, dass die Ideologie im Auftrag der ökonomischen Machtverhältnisse gebildet wird. Diese ökonomische Wende in der ästhetischen Strukturierung der Lebenswelt erkennt *Wolfgang Fritz Haug* schon in seinem Frühwerk. Er hat gezeigt, wie sich zuerst unter den kapitalistischen Produktionsverhältnissen (sog. Fordismus) der ästhetische Wert (bzw. der Inszenierungswert) auf Kosten des Gebrauchswert entwickelt hat. Aber er mündet mit seiner Kritik in eine Art vom *asketischen Marxismus*. Die Kritik des Inszenierungswerts führt auf den Gebrauchswert zurück. An dieser Stelle bahnt unsere Kritik ihren eigenen Weg, dadurch, dass sie versucht hat, die Kritik im Rahmen des Ästhetischen (bzw. als der Inszenierungswert) zu denken.

Der bedeutsamste Beitrag leistet unserer Kritik in der Entwicklung folgender Punkte:

- 1.) Die Entwicklung der transzendentalen Kritik in einer Art von der genealogischen Kritik;
- 2.) Im Ausgang der praktischen Vernunft die Entwicklung einer Kritik der Lebensformen;
- 3.) Im Anspruch auf die Erschaffung eines neuen Lebens.

Die transzendente Kritik bemüht sich, um das Scheinwissen vom wahren Wissen zu unterscheiden. Die Differenz wird mittels der naturwissenschaftlichen Erfahrung verstanden. Die genealogische Kritik parasitiert nicht mehr auf der herkömmlichen Zwei-Welten-Lehre, sondern entwickelt sich im Ausgang vom Perspektivismus und setzt den entscheidenden Punkt auf den *Werthorizont des Lebens*. Das Zeichen weist auf bestimmte Machtverhältnisse hin, in denen es eingebettet ist. Die genealogische Kritik betrachtet und schätzt die Machtverhältnisse, unter denen das Zeichen erscheint.

Die Kritik der Lebensformen setzt sich gegen die Allgemeingültigkeit der praktischen Vernunft ein. Der entscheidende Punkt der Kritik ist die Ablehnung des kategorischen Imperativs, dadurch, dass er sich als eine Art vom Artefakt des Ressentiments entpuppt. Der kategorische Imperativ zeigt sich nur als eine Überlebensstrategie, die das Leben unter den Machtverhältnissen ermöglicht. An dieser Stelle zeigt sich wieder Unhaltbarkeit der Zwei-Welten-Lehre. Die Moral wird aus der noumenalen Welt in die phänomenale Welt gestürzt. Damit zeigt sich die liberal geprägte bürgerliche Lebensform nur als eine Art der Lebensoptimierung.

In der Kritik an der Ästhetik zeigt sich der Schnittpunkt, an dem die metaphysischen, die praktischen und die ästhetischen Interessen zusammenlaufen. Der bedeutsamste Beitrag im Zusammenhang mit diesem Kapitel ist der Gedanke, dass die Kritik mit der Ausübung von zerstörerischen Kräften nicht stehen bleiben darf. Sie muss ein neues eigenes Leben entwickeln, von dem aus die überlieferte Lebensweise nicht mehr reaktiv, sondern aktiv berücksichtigt wird.

Die Aktualität unseres Themas kann man an verschiedensten Beispielen beweisen. Wir wählen ein Paradebeispiel aus der serbischen Alltagswelt. Dieses Jahr hat man in Serbien als *das Jahre des Unternehmers* angekündigt. Die Figur der Unternehmer wird in der philosophischen Welt durch *Byung-Chul Han* und seine Kritik bekannt gegeben. Die Figur des Unternehmers steht für selbstausbeutende Lebensform im Spätkapitalismus. Die Lebensform des Unternehmers optimiert das Leben unter den kapitalistischen Machtverhältnissen.

In dieser Arbeit hoffen wir, dass wir mindestens einen gewissen Anspruch auf ein neues Leben gestellt haben.

Literatur

Primär

Kant, Immanuel: *Werke in zwölf Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M: Suhrkamp 1977 ff.

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Massimo Montinari. München: DTV de Gruyter 1967 ff.

Nietzsche, Friedrich: *Werke in drei Bänden*. Hg. von Karl Schlechta. München: Hanser, 1954.

Nietzsche, Friedrich: *Digitale Kritische Gesamtausgabe*. Digitale Fassung der von Giorgio Colli und Massimo Montinari herausgegebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches. Online in Internet: URL: <http://www.nietzschesource.org/> [2015-4-5]

Sekundär

1. Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Stuttgart: Reclam, 2011.
2. Bertram, Georg W.: *Kunst. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam 2011.
3. Böhler, Arno: *Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft*. Wien: Passagen 2005.
4. Böhler, Arno: *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTenzen. Nietzsche – Deleuze – Derrida*. Wien: Passagen 2000.
5. Böhler, Arno; Herzog, Christian; Pechriggl, Alice (Hg.): *Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes*. Bielefeld: Transcript 2013.
6. Böhme, Gernot: *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München Fink: 2001.
7. Böhme, Gernot: *Ästhetischer Kapitalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2016.
8. Böhme, Gernot: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Siebte, erweiterte und überarbeitete Auflage. Suhrkamp: Frankfurt/M 2013.
9. Böhme, Gernot: *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1999.
10. Böhme, Gernot: *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2002.
11. Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1983.
12. Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1984.
13. Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer 1921.
14. Därmann, Iris: „Rausch als „ästhetischer Zustand“. Nietzsches Deutung der Aristotelischen Katharsis und ihre Platonisch-Kantische Umdeutung durch Heidegger“, in: Nietzsche-Studien, 2005, Vol.34, S. 124-162.

15. Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M: Suhrkamp 2000.
16. Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. München: Fink 1992.
17. Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie*. Berlin: Merve 1990.
18. Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: EVA 1991.
19. Diogenes, Laertius: *Leben und Lehre der Philosophen*. Aus d. Griech. übers. u. hrsg. von Fritz Jürß) Stuttgart: Reclam 1998.
20. Flatscher, Matthias; Posselt, Gerald; Weiberg, Anja: *Wissenschaftliches Arbeiten im Philosophiestudium*. Wien: Facultas.WUV 2011.
21. Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie (1971)“, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. Hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, 4 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp, Bd. 2, S. 166–191
22. Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.
23. Friedman, Michael: *Carnap, Cassierer, Heidegger. Geteilte Wege*. Aus dem Englischen von der Arbeitsgruppe „Analytische Philosophie“ am Institut für Philosophie der Universität Wien. Frankfurt/M: Fischer 2004.
24. Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. 1: Hermeneutik: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
25. Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*. Klassiker Auslegen Bd. 14. Berlin: Akademie 2012.
26. Gerhardt, Volker: „Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst“. in: *Nietzsche-Studien* Bd. 13, Berlin: de Gruyter, 1984, S. 374-393
27. Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche*. München: Beck 2006.
28. Gerhardt, Volker; Reschke, Renate (Hg.): *Ästhetik und Ethik nach Nietzsche*. (Nietzscheforschung: Band 10). Berlin: Akademie 2003.
29. Han, Byung-Chul: *Die Errettung des Schönen*. Frankfurt/M: Fischer 2015.
30. Han, Byung-Chul: *Müdigkeitsgesellschaft*. (Zehnte Auflage). Berlin: Matthes & Seitz 2014.
31. Han, Byung-Chul: *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt/M: Fischer 2014.
32. Haug, Wolfgang Fritz: *Kritik der Warenästhetik - Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2009.
33. Heidegger, Martin: „Nietzsches Wort „Gott ist tot“ (1943)“. in: ders.: *Holzwege*. Frankfurt/M: Klostermann, 1977, S. 209-267
34. Heidegger, Martin: „Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)“ in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/M: Klostermann 2000, S. 101-124
35. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M: Klostermann 1991.
36. Heidegger, Martin: *Nietzsche I-II*. Pfullingen: Neske 1961.
37. Hill, Kevin R.: *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought*. Oxford: University Press 2003.

38. Himmelmann, Beatrix (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft. Naumburg an der Saale, 26. – 29. August 2004, Berlin / New York: De Gruyter 2005.
39. Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*. München: Beck 2007.
40. Höffe, Otfried (Hg.): *Friedrich Nietzsche Zur Genealogie der Moral*. Klassiker Auslegen Bd. 29. Berlin: Akademie 2004.
41. Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 26. Berlin: Akademie 2002.
42. Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft*. Klassiker Auslegen Bd. 33. Berlin: Akademie 2008.
43. Hollingdale, R. J.: *Nietzsche. The Man and His Philosophy*. Revised Edition. Cambridge: University Press 1999.
44. Hühn, Lore: *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer - Schelling – Nietzsche*. Berlin; Boston, Mass.: De Gruyter 2011.
45. Hume, David: *An Enquiry concerning Human Understanding*. ed. Peter Millican. New York: Oxford University Press 2007.
46. Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. von W. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1954.
47. Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M: Suhrkamp 2009.
48. Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2014.
49. Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie*. 2. Auflage. München: Hanser 1993.
50. Liessman, Konrad Paul: *Philosophie der modernen Kunst. Eine Einführung*, Wien: WUW 1999.
51. Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie I. Band*. Berlin: Dietz-Verlag 1956.
52. Mersch, Dieter: „Ästhetik des Rausches und der Differenz. Produktionsästhetik nach Nietzsche“, in: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik*, 65, 1, 35-49(15)
53. Mersch, Dieter: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2002.
54. Mohr, Georg/Willaschek, Marcus (Hg.): *Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 17/18, Berlin: Akademie 1998.
55. Pieper, Annemarie: „Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ von 1883*. Basel: Schwabe 2010.
56. Plato: *Der Staat*. griechisch-deutsch, Übers. von Rüdiger Rufener, hg. von Thomas Alexander Szlezák. Düsseldorf: Artemis und Winkler 2000.
57. Pöltner, Günther: *Philosophische Ästhetik (Grundkurs Philosophie 16)*. Stuttgart: Kohlhammer 2008.
58. Raffnsøe, Sverre: *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Stuttgart, Paderborn: UTB, W. Fink 2007.
59. Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen: die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Hg. von Maria Muhle. Berlin: b_books 2006.
60. Reckermann, Alfons: *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt*. Berlin: De Gruyter 2003.

61. Reschke, Renate (Hg.): *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?* Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15. – 17. Mai 2003 in Weimar. Nietzscheforschung, Sonderband 2. Berlin: Akademie 2004.
62. Ritter, Joachim; Gründer Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bände 1-13 Basel: Schwabe 1971-2007.
63. Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*. Berlin: De Gruyter 2012.
64. Schmidt, Jochen; Kaufmann, Sebastian: *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe und Idyllen aus Messina*. Berlin: de Gruyter 2015.
65. Schnädelbach, Herbert: „Grenzen der Vernunft? Über einen Topos Kritischer Philosophie“. in: ders. *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4*. Frankfurt/M: Suhrkamp 2004.
66. Schnädelbach, Herbert: *Kant*. Leipzig: Reclam 2005.
67. Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1983.
68. Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (Zürcher Ausgabe). Zürich: Diogenes, 1977.
69. Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik des Schönen*. Philosophische Vorlesungen: aus dem handschriftlichen Nachlaß, hrsg. u. eingeleitet von Volker Spierling. München: Piper 1985.
70. Schweppenhäuser, Gerhard: *Ästhetik. Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Frankfurt/New York: Campus 2007.
71. Sommer, Andreas Urs: "Was heißt und zu welchem Ende schreibt man Philosophiegeschichte?", in: Danneberg, Lutz Kablitz, Andreas Schmidt-Biggemann, Wilhelm et al. (Hg.): *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*. Bd. 12) Berlin: De Gruyter, 2008, S. 267-93.
72. Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Eccehomo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Berlin: De Gruyter 2013.
73. Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*. Berlin: De Gruyter 2012.
74. Vattimo, Gianni: *Subjekat i maska. Niče i problem oslobođenja*. serbische Übersetzung von *Il soggetto e la maschera*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića 2011.
75. Vorländer, Karl: *Geschichte der Philosophie*. fünfte Auflage. Leipzig 1919.
76. Welsch, Wolfgang: *Ästhetisches Denken*. (7. Auflage) Stuttgart: Reclam 2010.
77. Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag 2008.
78. Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*. New York: Free Press 1979.
79. Willaschek, Marcus; Stolzenberg, Jürgen; Mohr, Georg; Bacin, Stefano (Hg.): *Kant-Lexikon*. Berlin; Boston: de Gruyter 2015.
80. Young, Julian: *The Philosophy of Tragedy. From Plato to Žižek*. New York: Cambridge 2013.
81. Zöllner, Günter: „Ästhetische Welt- und Willenserkenntnis. Schopenhauers Kunst- und Musikphilosophie im dritten Buch der Welt als Wille und Vorstellung“. in: Hallich, Oliver; Koßler, Matthias (Hg.): *Arthur Schopenhauer: die Welt als Wille und Vorstellung*. Klassiker Auslegen Bd. 42. Berlin: Akademie 2014, S. 119-136
82. Zupančič, Alenka: *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge/London: The MIT Press 2003.

Anhänge

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit fragt nach der Möglichkeit der Kritik in einer ästhetisierten Lebenswelt. Die Arbeit entwickelt sich im Ausgang der kritischen Ansätze Kants und im Anschluss an die Radikalisierung des kritischen Projektes anhand der Werke Nietzsches. Der entscheidende Punkt der Arbeit erweist sich in der Thematisierung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Kunst. Die Arbeit entfaltet sich in drei Vorgehensweisen der Kritik. Darin zeigt sich der bedeutsamste Beitrag der Kritik in der Entwicklung folgender Punkte: 1. Die Entwicklung der transzendentalen Kritik in einer Art von der genealogischen Kritik; 2. Im Ausgang der praktischen Vernunft die Entwicklung der Kritik der Lebensformen; 3. Im Anspruch auf die Erschaffung eines neuen Lebens.

Сажетак

Предочени рад развија питање о могућности критике у естетизираном животном свету. Рад се развија у исходишту Кантових критичких поставки а у прикључку на радикализацију критичког пројекта путем Ничеових дела. Одлучујућа тачка рада показује се у тематизацији односа између филозофије и уметности. Рад се развија у три начина поступања критике. Ту се показује најначајнији прилог критици у развоју следећих тачака: 1. у развоју трансценденталне критике ка једној врсти генеалошке критике; 2. у развоју једне критике животних форми у исходишту практичног ума; 3. и у наговору на стварање једног новог живота.

Abstract

In this Master's Thesis the question about the possibility of critique in an aestheticized lifeworld is discussed. The thesis develops in the outcome of Kant's critical approaches and following the radicalization of the critical project through Nietzsche's works. The pivotal point of the thesis proves itself in the thematization of the relationship between philosophy and art. The thesis unfolds in three ways of criticism. The most significant contribution to criticism is shown in the development of the following points: 1. in the development of transcendental critique towards a certain genealogical critique; 2. in the development of a critique of forms of life in the outcome of practical reason; 3. and in the claim to the creation of a new life.

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich Personen und Kollektive nennen, die mir sowohl bei meinem Studium, als auch in Bezug auf meine Lebenssituation sehr geholfen haben. In erster Linie möchte ich einen besonderen Dank meiner Familie Cvijanović übermitteln. Ohne ihre Unterstützung wäre mein Philosophiestudium in Wien fragwürdig. Ein besonderer Dank gebührt meiner Cousine Zorica Cvijanović, die nie müde war, wiederholend Manuskripte zu lesen und zu korrigieren.

Zu großem Dank bin ich meinem Mentor verpflichtet, der viel Geduld und Verständnis für meine sprachlichen Ausdrücke aufgebracht hat.

Weiters möchte ich mich bei meinen Professoren bedanken, deren Vorlesungen und Seminare einen bedeutsamen Einfluss auf meine philosophische Entwicklung hatten. Das sind vor allem Arno Böhler, Günther Pöltner, Elisabeth Nemeth, Kurt Walter Zeidler, Gerald Posselt, Franz Martin Wimmer, Georg Stenger, Sophie Loidolt (Institut für Philosophie, Universität Wien) Miloš Todorović, Damir Smiljanić (Abteilung Philosophie, Universität Novi Sad).

An dieser Stelle möchte ich auch meinen Eltern einen besonderen Dank aussprechen, für alles was sie für mich gemacht haben. Ebenso ein großes Dankeschön an meine Freundin Jelena Fišić, die mich immer emotional unterstützt hat und mir damit die nötige Kraft gab. Zuletzt danke ich meinen eigenen Dämonen, die mich zur Fortsetzung meines Philosophiestudiums angetrieben haben.

Wien-Novı Sad-Sombor, November 2016.