

Ästhetische Existenz

Wandel und Aktualität einer anthropologisch zentralen Kategorie

[aus: Karin Hirdina und Renate Reschke (Hrsg.): Ästhetik. Aufgabe(n) einer Wissenschaftsdisziplin. Rombach Verlag Freiburg im Breisgau 2004. S. 31-47]

Unter den Versuchen, Wesen und Bestimmung des Menschen philosophisch auf den Begriff zu bringen, findet sich auch die Formel vom *homo aestheticus*¹. In ihr kulminiert die Entwicklung einer anthropologischen Fragestellung, deren erste Anklänge in der Antike zu verspüren sind; sie wird in die Epoche der Aufklärung explizit begründet und dann in der Romantik in einer Weise absolutistisch zugespitzt, die Sören Kierkegaard zu einer dialektischen Erörterung ihrer Geltungsgrenzen herausforderte, die bis heute aktuell geblieben ist, - in Konfrontation mit Nietzsches Ästhetizismus, der aus einer rigorosen Kritik aller konkurrierenden Vorstellungen von der Bestimmung des Menschen resultiert und dadurch zur philosophischen Signatur einer „selbstschöpferischen“ Moderne wird, um schließlich in der Debatte um das Ende der Moderne ein neues diskursives Feld zu umschreiben, in dem vor allem die postmoderne Schwächung metaphysischer, religiöser, ethischer, politischer und sozialer Geltungsansprüche zu einer höchst zweideutigen Aktualität des Ästhetischen führt, - eine Auseinandersetzung, in deren Rahmen sich die gegenwärtige Debatte bewegt.

Zunächst jedoch möchte ich an die Genese dessen erinnern, was ich mit Kierkegaard als *ästhetische Existenz* bezeichne und damit zugleich in den Horizont jener philosophischen Anthropologie stelle, wie sie Helmut Fahrenbach seit Veröffentlichung seiner Abhandlung über Kierkegaards existenzdialektische Ethik bis in jüngste Konstellationen des ethisch-anthropologischen Diskurses hinein nach Ansatz, Methode und Zielvorstellung so differenziert begründet hat².

Spätestens seit sich Foucault in seiner Archäologie des Wissens dem Diskurs über den „Gebrauch der Lüste“ in der Antike zuwandte, sind wir darauf eingestellt, Spuren einer Anthropologie des Ästhetischen schon im Ursprung des philosophischen Denkens zu bemerken. Es ist hier vor allem der Streit um den Hedonismus, um die Rolle von Lust und Unlust in der Zielvorstellung eines glücklichen oder glückseligen Lebens, der unverkennbar die Möglichkeit einer ästhetischen Existenz anzeigt, - und sei es *ex negativo* im platonischen Akt der Distanzierung von allen Verlockungen der *aisthesis* als Triebbasis des Schönen, die zugunsten des Stufenwegs zur reinen Idee verlassen werden soll. Demgegenüber wäre dann Aristipp der erste Verteidiger eines im Kern ästhetischen - von der Lust an der *aisthesis* bestimmten - Lebensentwurfs, wenn er behauptet, daß der Mensch von Kind an eine natürliche Affinität zur Lust besitze und sie um ihrer selbst willen erstrebe, daß demzufolge die Gegenwart als die der menschlichen Selbsterfüllung gemäße Zeitform zu gelten habe.

Es scheint also so etwas wie eine *vor-reflexive anthropologische Basis des Ästhetischen* nach der Seite der subjektiven Wahrnehmung wie nach der Seite der objektiven Hervorbringung zu geben. Texte wie Ovids *ars amatoria* oder das Kochbuch des Apicius zeigen, wie eine solche Stilisierung auf durchaus komplexe Weise die antike Lebenswelt prägt, d.h. die vorzugsweise

¹ Vgl. Ferry 1990

² Dieses Konzept von Anthropologie weiß sich dem „Erkenntnisinteresse an Selbstverständigung und Handlungsorientierung des Menschen in seiner Lebenswelt“ verpflichtet, wie es Fahrenbach 1985, S. 181 ff. näher ausgeführt hat.

vom *Erotischen* und *Kulinarischen* bestimmte Sphäre des *Angenehmen*, die wegen der regulierbaren Künstlichkeit ihrer Arrangements - entgegen der kategorischen Unterscheidung Kants - im Prinzip ebenfalls reflexionsfähig ist. Dies bestätigen wiederum *ex negativo* die unermüdlichen Warnungen von Moralisten und Theologen vor den Folgen einer luxurierenden Hingabe an sinnlich-asthetische Interessen.³

Das Potential des antiken Hedonismus wird in der Epoche der Aufklärung in vielfacher Weise mit einem neuartigen *ästhetischen Individualismus* verschränkt, der nach der Seite des Subjekts zum Gebot einer je persönlich zu beglaubigenden Selbstkultivierung, nach der Seite des Objekts zur Vorstellung der Welt als eines Unikats für ästhetische Erfahrungen mannigfaltigster Art führt, ergänzt um die Einzigartigkeit von Genieprodukten, die das stetig expandierende Universum der Kunst bevölkern, deren Reflexionsmedium wiederum der *Geschmack* bzw. die *ästhetische Urteilskraft* ist.⁴

Die grundsätzliche Freisetzung des Ästhetischen als Geltungssphäre eigener Art inspiriert verschiedene Versuche, die Sphären des Moralischen, Politischen und Sozialen ihrerseits zum Gegenstand ästhetischer Schätzung zu machen. Hierzu gehört Shaftesburys Behauptung der *Schönheit und Selbstzweckhaftigkeit tugendhaften Handelns* und die Konstruktion der „schönen Seele“ bei Herder, Schiller und Goethe. Gegen eine solche mehr oder weniger direkte Verquickung von Schönheit und Tugend wie gegen eine nun möglich gewordene Verabsolutierung des Ästhetischen richtet sich Kants transzendentalphilosophische Begründung der je verschiedenartigen Geltungssphären des Schönen und Guten. Zugleich legt Kant den Grund für ein neues Modell der Intersubjektivität, indem er die Möglichkeit einer ästhetischen Existenz einerseits gegenüber idiosynkratischen Ansprüchen eines ästhetischen Individualismus oder Aristokratismus sozial zu legitimieren versucht, andererseits durch die Kategorie des *Erhabenen* und durch die Bestimmung des Schönen als Symbol des Sittlich-Guten mit anderen Existenzformen dergestalt verbindet, daß schließlich eine Art Äquilibrium in der „Kultur aller Gemütskräfte“ entstehen würde. Das *Ideal einer allgemeinen ästhetischen Bildung und Erziehung* wird so zu einer wesentlichen integrativen Komponente des Projekts der Aufklärung.

Für die *idealistische* Ausformung dieses Projekts steht vor allem Schillers Theorie des „ästhetischen Zustands“, die in der These kulminiert, daß einzig der im Sinne von Kants *sensus communis aestheticus* entwickelte Geschmack Harmonie in die Gesellschaft bringen könne, weil er Harmonie in den Individuen stiftet. Die *materialistische* Ausformung konzentriert sich demgegenüber stärker auf die Vereinbarkeit von *homo aestheticus* und *homo oeconomicus*. In diesem Sinne haben vor allem Herbert Marcuse und Ernst Bloch die Mitte des 19. Jahrhunderts von Marx in seinen frühen anthropologischen Schriften entfaltete These von der Selbsterschaffung des Menschen als Gattungswesen ästhetisch zu akzentuieren versucht.⁵

Schon in der Epoche der Aufklärung hatten Philosophen die Schwierigkeiten erkannt, einen ästhetischen Lebensentwurf allgemeinverbindlich machen zu wollen. So befaßt sich Kant in seiner 1798 veröffentlichten Anthropologie-Vorlesung, die sich ausdrücklich auf „gewöhnli-

³ Zur Auseinandersetzung um die Verlockungen der aisthesis im Horizont des christlichen Mittelalters vgl. Jauf 1982, S. 71 ff.

⁴ Zur Fortführung der Geschmacksdebatte im 20. 20. Jahrhundert vgl. meine Überlegungen zu einer Hermeneutik des ästhetischen Diskurses in Zimmermann 1980, S. 179 ff.

⁵ Marcuse (1969, S. 43 ff.) skizziert die Utopie einer Gesellschaft, die ihren Produktions- und Reproduktionsprozeß nach Prinzipien künstlerischer Poiesis gestaltet und dadurch selbst die Form eines Kunstwerks annimmt. In dieser - von der Studentenrevolte inspirierten - Phase seines Denkens nahm Marcuse jedenfalls an, daß sich Schillers Vision eines „ästhetischen Staats“ tatsächlich kulturevolutionär verwirklichen lasse, insofern „das Ästhetische eine gesellschaftliche Produktivkraft werden kann“ und als solche nicht nur die kulturelle Sphäre sondern auch die elementarere soziale, politische und ökonomische Sphäre bestimmt.

che Erfahrung“ einschließlich der Auswertung von Reisebeschreibungen, Schauspielen und Romanen stützt, mit konkreteren lebensweltlichen Ausformungen ästhetischer Existenz. Ja, er scheut sich nicht, das höchste moralische Gut des „Genusses einer gesitteten Glückseligkeit“ und die aus der „Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend“ resultierende Humanität im sozialen Umgang auch mit kulinarischen Gepflogenheiten in Verbindung zu bringen, indem er als glücklichste empirische Vereinigung jener beiden Vermögen das Phänomen einer „guten Mahlzeit in guter Gesellschaft“ preist und gerade die Philosophen vor der Gefahr eines kulinarischen Solipsismus warnt: „Allein zu essen (solipsismus victorii) ist für einen *philosophierenden* Gelehrten ungesund.“⁶ Man wird dies freilich ebensowenig eine genuin philosophische Einsicht nennen wie die heute im Zeichen der Gender-Debatte sicherlich besonders problematische vermeintliche anthropologische Einsicht „Der Mann hat Geschmack *für sich*, die Frau macht sich selbst zum Gegenstande des Geschmacks für *jedermann*.“⁷

Bedeutsamer für die weitere Entwicklung der philosophischen Rekonstruktion und zugleich Konstruktion ästhetischer Existenz ist einerseits Kants Warnung vor „ästhetischem Egoismus“⁸, dem gemäß jedem sein eigener Geschmack schon zur Realisierung ästhetischer Existenz genügen solle, zum anderen seine These, daß eine pragmatische Anthropologie im Gegensatz zu einer physiologischen Anthropologie bei dem ansetzen müsse, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann oder soll.“⁹ Diese Formel weist unverkennbar voraus auf die romantische Idee einer kreativen Selbsterschaffung des Menschen, die nun aber entgegen dem aufklärerischen Programm die elitären Konsequenzen ästhetischer Normativität hervorhebt, und damit auch jenem ästhetischen Egoismus eine neue argumentative Grundlage gibt, vor dem Kant ausdrücklich gewarnt hatte.

Der vielleicht eindrucksvollste Beleg ist hier ein Fragment des Novalis, das zugleich die prekären Konsequenzen jedes absolutistischen Denkens *in aestheticis* erkennen läßt: „Zur Welt suchen wir den *Entwurf* - dieser Entwurf sind wir selbst - was sind wir? personifizierte *allmächtige Punkte*.“¹⁰ Nach dem Vorbild des Künstlers, der sich durch seine produzierende Phantasie zu allem machen kann, was er sein will¹¹, soll der Mensch danach streben, sein eigenes Leben wie einen Roman zu gestalten. Individuelle Existenz soll also eine vergleichbare Originalität, Singularität und Intensität beanspruchen können wie ein bedeutendes Kunstwerk. Wie im Falle des Genieprodukts wäre dann jedoch eine gelingende ästhetische Existenz ein eher seltenes Ereignis. Es ist dies - wie Karl Heinz Bohrer in seiner Studie zum romantischen Brief ausgeführt hat - die Geburtsstunde einer frei konstruierten ästhetischen Subjektivität, darin wiederum eine Radikalisierung jener Beschreibung ästhetischer Existenz, wie sie der späte Rousseau in seinen *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* als Dokument sozialer Entfremdung und politischer Enttäuschung hinterlassen hatte. Dort dominiert die eher passive Seite eines genuin ästhetischen Selbstverhältnisses: Denn dieser Träumer genießt angesichts der freien Natur „nichts als sich selbst und sein eigenes Dasein, und solange dieser Zustand währt, ist man, wie Gott, sich selbst genug.“¹²

Diese im Denken des Zeitalters der Empfindsamkeit und der Romantik herausgestellte Figur des *homo aestheticus* steht nun im Mittelpunkt von Kierkegaards - schon eingangs erwähnter

⁶ Kant 1964, S. 567 f.

⁷ a.a.O., S. 654

⁸ a.a.O., S. 410

⁹ a.a.O., S. 399

¹⁰ Novalis, S. 541

¹¹ a.a.O., S. 535

¹² Rousseau 1978, S. 699

- existentieller Selbstreflexion. Philosophisch neuartig ist Kierkegaards Insistenz darauf, daß der existentielle Konflikt nie vorweg zu entscheiden ist; kein philosophisches Machtwort kann der eigenen Entscheidung vorgreifen, weswegen im Vorwort zur Entfaltung des Widerstreits zwischen dem Ästhetiker und dem Ethiker in *Entweder-Oder* ausdrücklich gesagt wird, daß der Streit kein Ende habe: „Wenn das Buch gelesen ist, sind A und B vergessen, nur die Anschauungen stehen einander gegenüber und erwarten keine endliche Entscheidung in bestimmten Persönlichkeiten.“¹³

Existieren ist „eine zweideutige Kunst“, und dazu gehört eben auch die Konkurrenz verschiedenartiger Entwürfe von Existenz. Deren strukturelle und normative Verhältnisbestimmung soll dazu beitragen, die für jede reflektierte Lebensführung bedeutsame Frage zu beantworten, „unter welchen Bedingungen man das ganze Dasein betrachten und leben will“¹⁴. Angesichts der romantischen Herausforderung interessiert zunächst weniger die schlichte hedonistische Maxime „Man soll seiner Lust leben“ als der Lebensentwurf des doppelt reflektierten Ästhetikers, der als Ironiker jedem substantiell vorgetragenen Geltungsanspruch entgegenhält, daß es stets noch andere Möglichkeiten gebe und insofern jede fixe Bestimmung der Aufgabe des Existierens dogmatisch sei. Derart hält er seinen eigenen Lebensentwurf „in der Schweben“ und scheut um seiner radikalen Freiheit willen jede verbindliche Entscheidung. Er lebt „ganz hypothetisch und konjunktivisch“. Er experimentiert mit sich selbst, genießt den Rollenwechsel ebenso wie die Chancen, die ihm der Zufall bietet; er potenziert die Augenblicke des Genusses, indem er sie ihrerseits zum Stoff seiner Phantasie macht, als Reproduktion in der Erinnerung wie als Projektion auf eine noch unbestimmte Zukunft Sein Lebensentwurf ist idiosynkratisch; er akzeptiert die Kontingenz, Opakheit, grundsätzliche Rätselhaftigkeit unseres In-der-Welt-Seins. Er kann seine Virtuosität schließlich so weit treiben, daß er die äußeren Bedingungen „wegwirft“ und eine reine Phantasie-Existenz führt¹⁵.

Diese Phantasie-Existenz wird nun aus der Perspektive des Ethikers als Selbstverlust kritisiert: Wer nur am Entwurf von Möglichkeiten interessiert sei, gerate ins Phantastische; dieses führe den Menschen „dergestalt ins Unendliche hinaus, daß es ihn lediglich von ihm selbst fortführt“. Die Potenzierung des Möglichen sei gleichbedeutend mit einer Annihilation des Wirklichen¹⁶. Andererseits verteidigt Kierkegaard mit den Romantikern den Ansatz beim je für sich existierenden Einzelnen, so daß die ethische Forderung nach Vermittlung mit dem „allgemeinen Menschen“ zum ausdrücklichen Problem wird¹⁷. Jedenfalls muß die Rolle des Ästhetischen als Modus subjektiver Erfahrung zu einem wesentlichen Moment auch der Beantwortung der Frage nach den allgemein-menschlichen Bedingungen „guten Lebens“ gemacht werden.

Als emphatische These erinnert der Vorwurf eines Selbstverlustes an die augustinischen Wurzeln von Kierkegaards Existenzreflexion: Die Grenze jeglicher Selbsterschaffung wird in religiöser Erfahrung entdeckt; die Aufgabe des Entwurfs seiner selbst bedeutet daher die Anerkennung eines „ewigen Wesenskerns“ unter Bedingungen der grundsätzlichen Zeitlichkeit menschlicher Existenz, die ihrerseits ästhetisch an der phantasiegeborenen Figur des musikalischen Don Juan exemplifiziert wird. Die wesentliche Selbstwahl soll also vor illusionären Projektionen bewahren, deren Unabschließbarkeit nach dem Modell einer nichtigenden

¹³ Kierkegaard 1960, S. 24 f.

¹⁴ a.a.O., S. 718

¹⁵ a.a.O., S. 706 ff.

¹⁶ Kierkegaard nähert sich hier der Kritik, die Hegel an den philosophischen Protagonisten der Romantik geübt hat: Sie hätten „das ganze Dasein zu einem bloßen Spiel für dichtende Willkür“ gemacht.

¹⁷ a.a.O., S. 828 ff.

„unendlichen Reflexion“ letztendlich zur Wesenlosigkeit und zum Selbstverlust führt. Solche Negativität markiert innerhalb der ästhetischen Sphäre wiederum den äußersten Gegensatz zwischen naivem Hedonismus und doppelt reflektierter Selbsterfahrung; sie trägt entscheidend zur Zweideutigkeit des von Kierkegaard selbst im Widerstreit seiner Pseudonyme und Projektionen vorgeführten Rollenspiels nach dem Vorbild der romantischen Pluralisierung des Ichs bei. Vor diesem Hintergrund könnte der „naive“ vorchristliche Hedonismus geradezu als die wahre Utopie erscheinen, hätte es nur den Sündenfall nicht gegeben, der zugleich der Sündenfall der Reflexion war, als Wunsch, den Zustand ästhetischer Unmittelbarkeit zu verlassen und vom Baum der Erkenntnis zu essen. Auf jeden Fall nähert sich Kierkegaard mit seinem virtuoson Rollenspiel dem kritisierten Lebensentwurf des romantischen Ironikers in einer Weise, die Walter Rehm in seiner großen Studie *Kierkegaard und der Verführer* zu der These veranlaßte, daß Kierkegaard die Bindung an sein „romantisches Ich“ nie definitiv zu lösen vermochte, - jedenfalls nicht im Sinne einer harmonischen Aufhebung des Ästhetischen im Ethischen und Religiösen, wie er sie in der Rolle des Gerichtsrats Wilhelm intendiert, während er selbst am Ende seines Lebens die christliche Bestimmung seiner Existenz darin zu erkennen glaubt, daß er zum höchsten Grad von Lebensüberdruß gebracht worden und eben dadurch für die Ewigkeit reif geworden sei.

Die philosophisch stärkste Ebene seiner Argumentation bleibt sicherlich die existentielle Präzisierung des kantianischen Erbes, nach der der ästhetischen Existenz, die überall Möglichkeiten sieht, die ethische Existenz gegenübersteht, die überall Aufgaben und damit Verpflichtungen erkennt¹⁸. Wenn aber die ethische Selbstwahl im Widerspruch zum „ästhetischen Egoismus“ - um an Kants Formel aus der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht zu erinnern - stets die Vermittlung mit dem Anspruch des „allgemeinen Menschen“ voraussetzt, ist das Ethische normativ eine dem Ästhetischen übergeordnete Instanz, was andererseits bedeutet, daß der Anspruch auf Realisierung des Ästhetischen in bestimmten Grenzen seinerseits als ethische Forderung begründet werden kann.

Wirkungsmächtiger als Kierkegaards dialektische Erörterung des Ästhetischen im Verhältnis zum Ethischen war gleichwohl die Radikalisierung des ganzen Weges der Argumentation durch Nietzsche, der die von Schlegel und Novalis probeweise schon umgesetzte Ästhetisierung der Fichteschen Allmachtsphantasie eines das Nicht-Ich aus sich heraussetzenden Ichs zu einer umfassenden Kritik des gesamten Projekts der Aufklärung weitertreibt. Als wolle er sich in den Streit von *Entweder-Oder* einschalten und dem Ästhetiker gegen den Ethiker zu Hilfe eilen, heißt es in einem Fragment aus dem Nachlaß: „Sobald wir die absolute Wahrheit leugnen, müssen wir alles absolute Fordern aufgeben und uns auf aesthetische Urtheile zurückziehen. Dies ist die Aufgabe - eine Fülle aesthetischer gleichberechtigter Werthschätzungen zu creiren: jede für ein Individuum die letzte Thatsache und das Maaß der Dinge. Reduktion der Moral auf Aesthetik!!!“¹⁹

Der Absolutheitsanspruch ästhetischer Existenz ist für Nietzsche Ausdruck eines postmetaphysischen und postethischen Denkens. Gleichwohl verdankt sich das Pathos dieses gegen alle Metaphysik gerichteten Ästhetizismus seinerseits einer implizit dogmatischen Konstruktion: Alle Wertsetzungen gründen letztlich im Willen zur Macht, dienen dem Selbstgenuß und der Selbststeigerung des Lebens. Die faktische Konkurrenz ästhetischer, ethischer, religiöser und politischer Geltungsansprüche wird auf diese Weise eingeebnet bzw. pseudo-empirisch als Ausdruck gegeneinander wirkender Machtquanten verstanden. So verwundert es nicht, wenn Nietzsche einmal allen Ernstes die „Wiederherstellung des Menschheitsegoismus“ zur

¹⁸ a.a.O., S. 817

¹⁹ Nietzsche 1988, Bd. 9, S. 471 Nr. 11[79] von 1881

entscheidenden Aufgabe der Zukunft erklärt und von den „Ästhetikern höchsten Ranges“ verlangt, zur guten Welt der Moralisten ganz konsequent „eine böse Welt hinzuzuschaffen.“²⁰

Eine Implikation des ästhetizistischen Fehlschlusses im Zeichen des Willens zur Macht ist die Angleichung von Kunst und Philosophie als Medium der Selbst- und Weltverklärung. Wird die entgöttlichte Welt zu einem „sich selbst gebärenden Kunstwerk“, so muß auch der Mensch in der Gesamtheit seiner Hervorbringungen als Teil dieses Kunstwerks verstanden werden. „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu *können*.“²¹ Philosophen, denen es vormals um Wahrheit und Gerechtigkeit ging, sollen sich nunmehr als Künstler-Philosophen verstehen, deren Weltkonstruktion sich allein nach Kriterien der Schönheit und Großartigkeit bemißt.

Die Diskussionslage des 20. Jahrhunderts ist äußerst komplex; an sie soll hier nur am Leitfaden der anthropologischen Fragestellung Fahrenbachs vor dem Hintergrund seiner Rekonstruktion des Verhältnisses von Existenzphilosophie und Ethik. Kierkegaards Argumentation wird sicherlich am ehesten von Sartre weitergeführt, nun allerdings unter ausdrücklicher Zurückweisung eines Übergangs zur religiösen Existenz. Sartre versucht die von der Romantik freigesetzte und zeitgenössisch von den Surrealisten gegen jedweden Moralismus ins Feld geführte Realität des Ästhetischen und des Imaginären – nicht zuletzt auch durch die Forderung nach einer „engagierten“ Kunst - in einen starken Entwurf ethischer Selbsterschaffung des Menschen zu integrieren und dabei auch den von Nietzsche forcierten reinen Individualismus zu überwinden. Die Freiheit, „etwas aus sich zu machen“, schließt die Wahl „aller Menschen“ als Bezugspunkt einer authentischen Existenz ein. Die ästhetische Revolte des Surrealismus wird deshalb wegen ihrer immoralistischen Konsequenzen scharf zurückgewiesen.

Sartres Kontrahent Albert Camus übernimmt demgegenüber in seiner frühen Schrift *Der Mythos von Sisyphos* die Position von Kierkegaards Don Juan, bekennt sich ausdrücklich zur „Absurdität“ der Situation menschlicher Existenz und stellt dadurch die metaphysische Voraussetzung der Selbstwahl in Frage: „Was *Don Juan* in Tätigkeit versetzt, ist eine Ethik der Quantität - im Gegensatz zum Heiligen, der zur Qualität neigt. An den tiefen Sinn der Dinge nicht glauben - das ist die Eigentümlichkeit des absurden Menschen. [...] Der absurde Mensch trennt sich nicht von der Zeit. [...] *Don Juan* hat gewählt, nichts zu sein. Für ihn handelt es sich darum, klar zu sehen.“²² Das für den Widerstreit in *Entweder-Oder* zentrale Argument der Vermeidung einer wesentlichen ethischen bzw. religiösen Selbstwahl wird hier im Sinne der Legitimität eines radikal verzeitlichten Lebensentwurfs zurückgewiesen, gerät also unter den Verdacht einer essentialistischen Selbsttäuschung, wie ihn schon Nietzsche ausgesprochen hatte.

Ebenfalls von der Auseinandersetzung mit Nietzsche und Kierkegaard geprägt ist schließlich Michel Foucaults großangelegter und mit seinem frühen Tod abgebrochener Versuch einer zugleich historisch rekonstruierten und aktuell erneuerten Ethik und Ästhetik der Existenz. Dabei scheint er zunächst ganz eindeutig Nietzsche und seiner Reduktion des Ethischen auf das Ästhetische zu folgen. So wendet er sich gegen das existentialistische Pochen auf ethische Authentizität des Selbst: „Aus der Idee, daß uns das Selbst nicht gegeben ist, kann meines

²⁰ Zitiert nach der von Friedrich Würzbach unter dem Titel *Umwertung aller Werte* besorgten Nachlaßausgabe, dtv-Verlag, München 1969, S. 557 und 816.

²¹ Zitiert nach der von Karl Schlechta herausgegebenen Ausgabe der Werke Nietzsches, Hanser Verlag München 1966, Bd. 2, S. 113. – Es handelt sich unverkennbar um eine von Gott abstrahierende Variante der romantischen Deutung der Welt als eines ästhetischen Prozesses.

²² Camus 1959, S. 63 und 64

Erachtens nur *eine* praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen.²³ In der Suche nach historischen Anknüpfungspunkten für diese Aufgabe wendet sich Foucault zur eudämonistischen bzw. hedonistischen Ethik der Antike zurück, der Kierkegaard seinerzeit implizit ästhetische Zielinhalte vorgeworfen hatte. Foucault kritisiert umgekehrt die falsche „Überwindung“ des antiken Hedonismus in einer christlichen „Ethik des Gehorsams“, als deren Nachfahren ihm auch jene Ansätze neuzeitlicher Ethik gelten, die einen grundsätzlichen Konflikt zwischen individuellem Glücksverlangen und allgemeinverbindlicher ethischer Verpflichtung konstatieren, und damit also auch die ethische Argumentationslinie Kants, Kierkegaards und Sartres.

Wie aber rechtfertigt Foucault seine eigene Entscheidung? Gibt es für ihn argumentativ überzeugende Kriterien der Wahl zwischen verschiedenartigen Existenzentwürfen? Foucaults Selbstverständnis changiert hier eigentümlich zwischen einer historisch-soziologisch argumentierenden Außensicht und einer hermeneutischen Innensicht des Problemzusammenhangs. Der Terminus für die Innensicht ist „Selbsterkenntnis“ oder auch „Entzifferung seiner durch sich“²⁴. In der Außensicht handelt es sich um eine archäologische bzw. genealogische Rekonstruktion des Wandels von Verhaltensweisen, subsumierbar unter dem neutraleren Begriff einer „Stilistik der Existenz“. Dank verschiedenartiger Stilisierung gelinge es den Menschen, „sich selbst zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.“²⁵ Foucault hält eine definitive Trennung zwischen Außen- und Innensicht offenkundig für überflüssig. Die Dokumente sollen von sich her zeigen, was es heißt, sich eine „Seinsweise“ zu geben, „die als Erfüllung seiner selbst gelten soll“.

Wie aber setzt sich eine solche „Selbsterkenntnis“ mit dem Umstand auseinander, daß es historisch wie aktuell sehr unterschiedliche Selbstpraktiken gibt, die sich in ihrem Anspruch wiederum im Widerstreit befinden können? Indirekt argumentiert Foucault durchaus normativ und bringt dabei auch sein eigenes Selbstverständnis ins Spiel, - etwa wenn er die „philosophische Aktivität“ im Sinne der Aufklärung als „kritische Arbeit des Denkens an sich selber“ bezeichnet.²⁶ Dabei zielt sein Rekurs auf Selbstpraktiken der Antike zunächst auf die Wiedergewinnung ästhetischer Kriterien innerhalb der Ethik. Die griechische Ethik sei „um das Problem der persönlichen Wahl zentriert, um eine Ästhetik der Existenz.“²⁷ Die „Wiederherstellung einer Ethik und Ästhetik des Selbst“ gilt ihm daher als ein „rekurrentes Thema unserer Kultur“. Es geht also wie seinerzeit in Kierkegaards *Entweder-Oder* um ein Problem der Aneignung unter Bedingungen der je konkreten Existenz hier und heute.

Es ist sicherlich aufschlußreich, daß sich beide Philosophen dort am stärksten nähern, wo es um die existentielle Bedeutung der Ehe geht, einer Lebensform also, deren Anspruch mit dem egozentrischen Ansatz des Ästhetizismus grundsätzlich nicht zu vereinbaren ist. Foucault bezeichnet die aus spätantiken Dokumenten - vor aus Argumenten Plutarchs - ablesbare Tendenz zur Aufwertung der Rolle der Frau innerhalb der Ehe zunächst nur als eine „originelle Antwort in Gestalt einer neuen Stilistik der Existenz“²⁸. An anderer Stelle spricht er jedoch

²³ Gesprächsäußerung Foucaults, in: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main 1987. S. 274. Vgl. im übrigen meinen Beitrag *Das Leben - ein Kunstwerk? Bemerkungen zu Foucaults Konzept einer Ethik und Ästhetik der Existenz*, in: Spuren, Sonderheft Michel Foucault, Hamburg, Dezember 1988, S. 66 ff.

²⁴ Foucault 1986 a, S. 41

²⁵ a.a.O., S. 18

²⁶ a.a.O., S. 15 f.

²⁷ Gesprächsäußerung Foucaults, in: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow (siehe Anm. 9) S. 272.

²⁸ Foucault 1986 b, S. 97

vom „Entwurf eines ‚starken Modells‘ der ehelichen Existenz“²⁹. Stark in welcher Hinsicht? Das läßt die allgemeine Bestimmung der „Kunst, verheiratet zu sein“ zumindest erahnen: Es handele sich um eine Beziehung, die „*dual* in ihrer Form, *universal* in ihrem Wert und *spezifisch* in ihrer Intensität und in ihrer Kraft ist“³⁰. Soll nun aber die Wahl dieser Beziehung Konsequenz einer bewußten ethischen Entscheidung im Sinne Kierkegaards sein, dann hat sie normativ sicherlich einen anderen Status als die Übernahme einer in ihrem Verpflichtungscharakter eher schwachen und schwankenden Konvention. Foucault begnügt sich demgegenüber mit deskriptiven Feststellung, die er sodann ästhetisch wendet: Die „Kunst, sich in der Ehe zu verhalten“ sei „weniger durch eine Regierungstechnik als vielmehr durch eine Stilistik der individuellen Bindung“ bestimmt und diese wiederum gleichbedeutend mit einer „Ästhetik der geteilten Lüste“³¹.

Der Übergang von der - wie jede kulturkritische Analyse belegen kann - patriarchalen Asymmetrie zum Prinzip einer strengen Symmetrie des Anspruchs auf Selbstwerdung in der Ehe als dualer Lebensform läßt sich aber keinesfalls nur als Ausdruck einer gewandelten „Stilistik der Existenz“ verstehen; er folgt vielmehr aus dem Prinzip reziproker Anerkennung sich wechselseitig bestimmender und in ihrem „Egoismus“ begrenzender ethischer Subjekte. Die konkrete Ausformung des Prinzips kann differieren: Es gibt - wie Foucault zu Recht hervorhebt - verschiedene Weisen, ethisch „sich zu führen“, also z.B. auch verschiedene Weisen, unter den selbst gewählten Bedingungen eines Eheverhältnisses „treu zu sein“. Damit aber überhaupt von *Treue* die Rede sein kann, muß das Prinzip der Wechselseitigkeit der Ansprüche schon anerkannt sein. Der normative Horizont der Fragestellung läßt sich nicht zur bloßen Stilfrage verflüchtigen. Der konstatierte „Stilwandel“ in der „Kunst, verheiratet zu sein“, ist ethisch betrachtet ein Fortschritt, weil er das Modell der Herrschaft durch ein Modell der Gleichberechtigung ersetzt, so schwer es auch sein mag, diese faktisch zu realisieren. Die Aufgabe der Philosophie besteht hier also vor allem darin, über die begriffliche Explikation möglicher Weisen der Existenz im Spannungsfeld von Faktizität und Entwurf hinaus die normativen Konsequenzen zu diskutieren, die sich aus der Konkurrenz unterschiedlicher Selbstpraktiken und ihres jeweiligen Geltungsanspruchs ergeben.

Das Beispiel der Ehe sollte die Richtung anzeigen, in der die vom Denken der Romantik ausgehende *individualistische* Begründung ästhetischer Existenz zu erweitern und zugleich zu korrigieren ist. Entscheidend wird nun die Frage nach der Vereinbarkeit je individuell bestimmter Lebensentwürfe mit dem Umstand, daß Individuen vergesellschaftet sind und ihre Ansprüche wechselseitig rechtfertigen und gegebenenfalls begrenzen müssen, insoweit sie die Lebenssphäre anderer tangieren. Dieser normative Anspruch betrifft sogar Individuen, die eine reine Phantasieexistenz führen wollen; denn auch eine solche Existenzweise bedarf realer Bedingungen im „Stoffwechsel“ des *homo aestheticus* mit der ihn umgebenden Welt und Gesellschaft.³²

Eine aktuelle Debatte über die gegenwärtige Konstellation der Frage nach der Legitimität und nach den Grenzen eines ästhetischen Lebensentwurfs kann sicherlich nicht allein auf dem Boden der Philosophie geführt werden; sie verlangt vielmehr eine entschieden interdisziplinäre Orientierung, die Ergebnisse soziologischer, psychologischer und kulturwissenschaftlicher

²⁹ a.a.O., S. 212/213

³⁰ a.a.O., S. 197

³¹ a.a.O., S. 195 und 196

³² Bestimmte postmoderne Debatten um das Ende der Geschichte, die „Agonie des Realen“ (Baudrillard 1978), über das Verschwinden des Sozialen, Ethischen, Politischen etc. erwecken manchmal tatsächlich den Anschein, als nähren sich zukünftige ästhetische Existenzen notfalls einzig vom Schein des Imaginären in einem alle konkreten Widersprüche annihilierenden Cyber-Space.

Detailuntersuchungen einbezieht. Eine wesentliche Voraussetzung ist dabei die Anerkennung der Differenziertheit des Ästhetischen selbst, die einerseits die Konkurrenzen und Allianzen mit anderen Geltungsansprüchen - wie etwa den der ethischen Sphäre der Existenz - betreffen, andererseits aber auch interne Antagonismen im normativen Streit um ästhetische Formen, Inhalte, Zielsetzungen jenseits reiner Methodenprobleme. Es geht also neben strukturellen Unterscheidungen immer auch um qualitative Oppositionen, so daß sich der Aspekt faktischer Verstricktheit in den diskursiven Prozeß nur um den Preis einer mit den konkreten Erkenntnisinteressen kaum noch vereinbaren formalanalytischen Abstraktion ausblenden ließe. Andererseits zeigen eher empirische Debatten, daß gerade die Erforschung des ästhetischen Feldes sehr wohl philosophische Implikationen hat und damit auf die reflexive Kapazität der Philosophie und ihre Horizonte zurückverweist.

Im Gegensatz zur Zeit Kierkegaards, in der die Insistenz auf dem subjektiven Faktor gerade ästhetisch eine durchaus emanzipatorische Funktion beanspruchen konnte, der im antibürgerlichen Impuls der Avantgardebewegungen seine äußerste Möglichkeit erreichte, ist es heute allerdings notwendig, unter den Bedingungen der sogenannten „Erlebnisgesellschaft“ mit ihren permanenten Konsumanreizen, die ihrerseits den ökonomischen Kreislauf der Kulturindustrie in Gang halten, erneut nach der Objektivität des Ästhetischen als Korrelat einer „genuinen“ ästhetischen Existenz zu fragen, - eine Frage, die die nach Intersubjektivität in der Tradition des kantischen *sensus communis aestheticus* und dessen kritische Zielrichtung einschließt.

In einem äußerlichen Sinne ist die Realisierung der aufklärerischen Forderung nach kollektiver Teilhabe am Ästhetischen zumindest in ökonomisch prosperierenden Ländern so weit fortgeschritten wie nie zuvor. Nun aber scheint das einzutreten, was Ernst Bloch einmal die „Melancholie der Erfüllung“ genannt hat: Die Erinnerung an die elitär-aristokratische Rolle einer emphatisch begründeten ästhetischen Existenz, wie sie z.B. Charles Baudelaire repräsentierte, wird nun zum Anlaß der Trauer über den drohenden Zusammenbruch eines ganzen Systems von Differenzen, das die Authentizität des Ästhetischen gerade im Zeichen der Moderne umschrieb.³³ Bohrer sprach in einem Interview vom „letzten Gefecht“ kritischer Ästhetik angesichts einer weitgehenden Egalisierung, die mit der „Zerstörung von Kriterien des Bildungsbürgertums“ auch dessen avantgardistischen Widerpart trifft.³⁴

Ich erwarte demgegenüber, daß der anthropologisch so vielfältig beglaubigte *homo aestheticus* im Widerstreit existentieller Orientierung zwischen bildungsbürgerlicher Tradition, ästhetischer Moderne und globalisierter Kulturindustrie eine qualitativ durchaus überzeugende Zukunft haben kann und daß die bedeutenden ästhetischen Kirchen nicht ähnlich schnell ihre Gläubigen verlieren wie die realen Gotteshäuser, deren Existenz vielleicht nur noch ästhetisch zu retten ist, so daß der Domkapellmeister oder der Organist wichtiger wird als der Prediger. Diese Konkurrenzen zu bedenken und die Sphäre des Ästhetischen in ihrem legitimen Anspruch durch Prinzipien einer normativ umfassenderen Ethik der Existenz zu begründen, bleibt eine wichtige Aufgabe der Philosophie. Denn deren kritische Reflexivität gehört ihrerseits zur „zweideutigen Kunst“ des Existierens.

Literaturverzeichnis

Bohrer, Karl Heinz (1989), *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Bohrer, Karl Heinz (1996), *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main.

³³ Vgl. Bohrer 1996.

³⁴ Interview mit Karl Heinz Bohrer, in: DIE ZEIT vom 7.März 1997.

- Bourdieu, Pierre (1982), Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft [frz. Ausg. 1979], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Camus, Albert (1959), Der Mythos von Sisyphos [frz. Ausg. 1942], Rowohlt Verlag, Reinbek.
- Fahrenbach, Helmut (1968), Kierkegaards existenzdialektische Ethik, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Fahrenbach, Helmut (1970), Existenzphilosophie und Ethik, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Fahrenbach, Helmut (1985) „Sich-Verhalten, Handeln, Praxis. Anthropologische Grundbestimmungen kritischer Gesellschaftstheorie“, in: Die Praxis und das Begreifen der Praxis, Kasseler Philosophische Schriften, S. 179-212.
- Foucault, Michel (1986 a), Der Gebrauch der Lüste [frz. Ausg. 1984], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1986 b), Die Sorge um sich [frz. Ausg. 1984], Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Ferry, Luc, (1992), Der Mensch als Ästhet. Die Erfindung des Geschmacks im Zeitalter der Demokratie, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.
- Gombrich, Ernst H. (1982), Ornament und Kunst. Schmucktrieb und Ordnungssinn in der Psychologie des dekorativen Schaffens (engl. Ausg. 1979), Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.
- Jauß, Hans Robert (1982), Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1964): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], in: ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Insel-Verlag, Frankfurt am Main.
- Kierkegaard, Sören (1960), Entweder-Oder [1843], Hegner Verlag, Köln und Olten.
- Luhmann, Niklas (1965), Die Kunst der Gesellschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1965), Über den affirmativen Charakter der Kultur [1937], in: ders., Kultur und Gesellschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1969), Versuch über die Befreiung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Mukařovský, Jan (1970): Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten [1936], in: ders., Kapitel aus der Ästhetik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Nietzsche, Friedrich (1988), Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter Verlag, Berlin und New York.
- Novalis [Friedrich von Hardenberg] (1968): Schriften, Bd. 3 , hrsg. v. Paul Kluckhohn, Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Rehm, Walter (1949): Kierkegaard und der Verführer, Verlag Hermann Rinn, München.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978), Träumereien eines einsamen Spaziergängers [1776-78], in: ders., Schriften, Bd. II, hrsg. v. Henning Ritter, Hanser Verlag, München und Wien.
- Sartre, Jean Paul (1958), Was ist Literatur? [frz. Ausg. 1947], Rowohlt Verlag, Reinbek.
- Zimmermann, Jörg (1980), Sprachanalytische Ästhetik, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart.