

## *Skizzen zur Ästhetik der Existenz – zweiter Teil*

Peter Prøhl-Hansen\*

*Zusammenfassung:* Der Mensch als das nicht-festgestellte-Tier muss sich aufgrund seiner mangelhaften Lage stets in der Welt orientieren, Stellung nehmen und seine Bedürfnisse handelnd bewältigen. Der Begriff der Kunstfertigkeit scheint mir diesbezüglich eine zentrale Qualität zu sein, die auf das engste mit der Handlung verbunden ist. Es ist sofern der Versuch jenen Kräften nachzuspüren, die den Selbstbezug durchwalten und unsere Handlungsweisen strukturieren, da die Möglichkeit einer Ästhetik der Existenz sich im Selbstbezug verortet. Das Vernehmen der Existenz, das Denken und das Handeln bilden hierbei die Vitalität der Lebenseinheit. Die Frage nach einer Ästhetik der Existenz hält aber keine absolute Antwort bereit, sondern vielmehr muss man versuchen ihre Schichten zu erforschen.

*Schlüsselwörter:* Kunstfertigkeit, Weltoffenheit, Selbstbezug, der handelnde Mensch.

## *Sketches for the aesthetics of existence – part two*

*Abstract:* Man being a creature-in-becoming must fundamentally orient himself in the world, due to his deficient position, take a position and handle his needs in an active manner. The concept of craftsmanship (*téchne*) appears to me to be crucial, as well as centrally entwined with that of human action. It is therefore the attempt to trace those forces that prevail our self-reference and structure our modes of action, since the possibility of an aesthetic of existence is located in self-reference. The perception of existence, thinking and acting form the vitality of the human unity of life. However, the question concerning an aesthetics of existence hold no absolute answers, and we must therefore continually try to explore its layers.

*Keywords:* Craftsmanship (*téchne*), cosmopolitanism, self-reference, the acting person.

---

\* Peter Prøhl-Hansen (Dr. Phil) is born in 1965 in Denmark and has been living in Germany between 1973-2009. He completed his doctorate in 2016 at *Technische Universität Darmstadt*. His research focus is Existential Philosophy and its importance for everyday life. He is, among other things, the author of the volume: *Philosophie des Alltäglichen. Philosophie im Übertrag – Aspekte der Philosophie und die Wirksamkeit des Menschen im alltäglichen Lebensvollzug und in Grenzsituationen*, Reihe: Existenz und Autonomie 4, Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien, Zweigniederlassung Zürich 2017.

„damit Wille entstehe, ist eine Vorstellung von Lust und Unlust nötig [...], dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des *interpretierenden* Intellekts [...], nur bei intellektuellen Wesen gibt es Lust, Unlust und Wille“  
(Nietzsche, Aphor. 127, Die Fröhliche Wissenschaft)

## 1.

Ich habe versucht im ersten Teil zu *Skizzen zur Ästhetik der Existenz* einen Nährboden zu schaffen, der den Gedanken an eine Ästhetik der Existenz auf den handelnden Menschen leitet, da durch das Handeln und das alltägliche Tun und Machen, ob in den kleinen vielleicht unwichtig erscheinenden Dingen, aber auch in jenen Handlungen, die größeres Gewicht tragen und denen schwerwiegendere Entscheidungen vorausgehen, die Verhältnisse zu Tage treten, die wir zu unserer Umwelt, und die wir uns selbst gegenüber haben. Nun lässt sich das eine nicht von dem anderen trennen, da wir als handelnde und in eine Sozialität verwickelte Menschen, als Leib und Seele, immer beides zugleich sind, worin sich ein drittes Verhältnis begründet, das eben das auszuloten hat, wie wir uns selbst sehen und wie wir im Rahmen einer Sozialität letztlich handeln. Dies wohl die uns allen innewohnende Bedingung und Herausforderung des In-der-Welt-seins. Insofern bezeugt sich eine Ästhetik der Existenz letztlich in der Umsetzung der inneren Ideenwelt in Handlung und man könnte diesbezüglich von einer ästhetischen Praxis sprechen, verstanden als die Kunstfertigkeit des Daseins eine *für sich* wahre und bestehende Gestalt hervorzubringen. Dieser Zusammenhang scheint mir das Zentrum auszumachen, das sich im Selbstbezug verortet, worin sich der konstruktive Spielraum öffnet, der als potentieller Raum einer Ästhetik der Existenz Geltung erfahren kann, wie wir diesen potentiellen Raum nutzen, die innere Ideenwelt umzusetzen vermögen und durch Handlung zu verwirklichen.

Zwar besteht die übergeordnete Frage nach wie vor in dem Gedanken an eine Ästhetik der Existenz, welcher Leitgedanke aber so viel- oder auch nichtssagend sein kann, dass man verschiedene Wege, mehr oder weniger fruchtbare, beschreiten muss, um der Frage Antworten geben zu können, die diesen Gedanken mit Inhalt füllen. Meine Wege führten mich bisher zu der grundlegenden Behauptung, dass die Möglichkeit der Erfahrung einer Ästhetik der Existenz sich im Selbstbezug verortet. Nun ist das, was wir Selbstbezug nennen eine Eigentümlichkeit des Menschen und in der Zurücknahme von seinen Bezugspunkten an das Vermögen des Sich-selbst-Bewusstseins gebunden. So betrachtet ist er eine reine geistige Tätigkeit der Reflexion und bleibt aber unweigerlich gebunden an das Vermögen der Erinnerung, aktueller Wahrnehmung und vorausschauender Vorstellung. Der Selbstbezug ist insofern in die Erfahrung von Zeitlichkeit eingliedert; Selbstbezug ist unbedingt geschichtlich. Der Selbstbezug ist deshalb ein recht belasteter Begriff, da wir ihn unweigerlich mit Bewusstsein, Geist und Denken verbinden. Nun ist aber der Mensch in diesem Zusammenhang letztlich als Ganzes zu betrachten, und da vor dem Horizont des Selbstbezuges, und so auch in den meisten anderen Fällen, weder Geist noch bloßer Körper wegzudenken, sondern immer in Zusammengehörigkeit zu sehen sind, werde ich als Ausgangspunkt versuchen einen anthropologischen Ansatz zumachen, der sich zunächst auf den tätigen Menschen als *handelndes* Wesen bezieht. Die Begrifflichkeit einer *ästhetischen Praxis* ist diesbezüglich gewissermaßen von Vorteil, da sie

die Sicht zunächst auf das Handeln hinleitet. Man könnte Handlung zunächst als jene Aktivität betrachten, die eine Reaktion auf innere und äußere Impulse ist. Dies würde man aber sicherlich auch dem Tiere zusprechen, wobei die inneren Impulse sich hierbei auf physische Reize beschränken. Dem Menschen wiederum schreiben wir eben noch das ganze Spektrum des Lebens des Geistes hinzu, weshalb wir dem Tiere vielmehr ein *instinktives* Handeln zusprechen, dem Menschen aber, als das listige Tier, darüber hinaus auch bewusstes und reflektiertes Handeln. So könnte man das Handeln, gegenüber dem instinktiven Verhalten des Tieres, als etwas nur dem Menschen Eigentümliches ansehen, da das Handeln immer in irgendeiner Weise zielorientiert ist und einem Zweck folgt, der sich aus den inneren und äußeren Impulsen ergibt und eine reflektierte, kontrollierte und planend vorausschauende Reaktion hervorruft; eine Handlung. So ist aber das Handeln selbst, gegenüber dem Lebendig- und Aktivsein eines Tieres, schon etwas dem Menschen Eigentümliches, denn der *Begriff* des Handelns als Tätigkeit enthält ja eben schon jene konstitutiven Momente, wie zum Beispiel Notwendigkeit, Zweck und Kunstfertigkeit als *téchne*, die *ihn* zum *Handeln* macht und die eine gewisse geistige Aktivität voraussetzen.

## 2.

Nun, wir sagen, dass der Mensch sich vom Tier unterscheidet. Der Mensch, so Nietzsche, ist das „noch nicht festgestellte Tier“ (1886, Drittes Hauptstück, 62.) Noch nicht *festgestellt* heißt nicht fest in eine unveränderbare Ordnung gestellt sein, wie das Tier es ja ist. Der Mensch dagegen wird zwar, bei Geburt, in eine schon bestehende Ordnung gestellt, eine Ordnung aber zu der er einerseits sozusagen *Stellung* nehmen und worauf er sich beziehen muss, und wiederum andererseits eine Ordnung, die er auch in der Lage ist zu beeinflussen und zu verändern. Wann der Mensch genau aus dem anthropoiden Dasein langsam *hervortrat* ist wohl nicht ganz klar zu sagen und in diesem Zusammenhang auch gar nicht so wichtig. Wichtig und interessant dagegen sind die Folgen dieses Hervortretens und der damit verbundene lange Prozess menschlicher Entwicklung, dem wir kein Endziel zuschreiben können, sondern nur seine Geschichtlichkeit. Vier Punkte kann man hier zunächst hervorheben, die im Folgenden für die Situation des Menschen von Bedeutung waren und immer noch sind, nämlich zum einen seine Notwendigkeit und seine Bedürfnisse, zum anderen seine Existenzbedingungen und drittens jene Tätigkeit, die die Existenzbedingungen auszunutzen und zu überwinden vermag, um die lebenswichtigen Bedürfnisse zufriedenzustellen und schließlich, man kann dies nicht auslassen, all jene Vermögen, die sich unter dem mächtigen Wort *Geist* versammeln, denn durch diese Vermögen erst bezeugt sich auch die Eigentümlichkeit, dass der Mensch sich selbst, wie auch alles andere Seiende, zum Gegen-Stand machen kann. In dem langen Prozess des Hervortretens entfernt sich der Mensch zunehmend, Schritt für Schritt, denn er kann jetzt aufrecht *gehen*, von seiner natürlichen Ordnung; seine Hände können jetzt vielfältigere Aufgaben übernehmen und er arbeitet sich sozusagen aus seiner natürlichen Umwelt heraus. Wie man dieses Wesen benennen möchte, ist irgendwie fraglich, denn immer scheiden sich die Gedanken an der Einordnung entweder als Tier oder als Mensch, oder wir setzen diese in eine Relation zu einander, wie Nietzsche ja auch vom Menschen als das *nicht festgestellte Tier* spricht. Einerseits aber müssen wir gewissermaßen davon ausgehen, dass es das *Tier* gibt und jenes Wesen, das wir *Mensch* nennen, andererseits wiederum können wir

das Wesen Mensch nicht als etwas ganz anderes ansehen, denn für beide gilt auf ihrer allgemeinsten Stufe des Existierens, dass sie *lebendig* sind und aufgrund der Fähigkeit der Reflexion des Menschen aber, die einen Abstand indiziert, könnte man diesbezüglich eine erste Unterscheidung treffen, dass nämlich der Mensch *am Leben ist*, denn, so meine ich, benennt das Am-Leben-Sein „die allgemeinste Formel menschlicher Wirksamkeit“ (vgl. Prøhl-Hansen, 2017, S. 193). Obgleich dieser Unterscheidung verweist das Lebendigsein auf etwas dem Tier und dem Menschen Gemeinsames, nämlich ein grundlegender lebenserhaltender Drang und Trieb, aus dem eine Tätigkeit entspringt unter den gegebenen Bedingungen die lebenserhaltenden Bedürfnisse zufriedenzustellen. An diesen beiden Punkten lässt sich nun der wesentliche Unterschied skizzieren, wo Situation und Tätigkeit von Tier und Mensch sich deutlich voneinander scheiden. Das Tier ist in seiner Situation *festgestellt*, kann seine Bedingungen nicht verändern und folgt *seinem* Instinkt und wie Max Scheler erläutert ist dieses „Instinktive Verhalten [...] daher niemals eine Reaktion auf die von Individuum zu Individuum wechselnden speziellen Inhalte der Umwelt, sondern je nur auf eine ganz besondere Struktur, eine arttypische Anordnung der möglichen Umwelteile“ (1928, S. 17). Das bedeutet zum Beispiel, dass ein Tier nur das wahrnimmt, „was für sein instinktives Verhalten bedeutsam ist“ (1928, S. 18). Auch habe das Tier, so Scheler, „keine »Gegenstände«: es lebt in seine Umwelt ekstatisch hinein,[...] auch da noch, wo es sich intelligent verhält“ (1928, S. 38), denn seine „Intelligenz bleibt organisch-triebhaft-praktisch gebunden“ (1928, S. 38). Der Mensch dagegen habe nunmehr die Fähigkeit des Selbstbewusstseins, da er sich selbst zum Gegenstand wird. Scheler nennt es einen Akt des Sichsammelns. Diese Momente bilden, so Scheler, „eine einzige unzerreißbare Struktur, die als solche erst dem Menschen eigen ist“ (1928, S.38-39). Gegenüber dem Tier, das in seiner Situation verwickelt bleibt, sei der Mensch also ein geistiges Wesen, das nicht mehr an seine Triebe und seine Umwelt gebunden ist, „sondern »umweltfrei« und, wie wir es nennen wollen, »weltoffen«“ (1928, S. 36). Dass der Mensch nicht mehr an seine Triebe gebunden sei, darf jedoch nicht missverstanden werden, als wären wir auch *triebfrei*, sondern der Mensch folgt nunmehr nicht blind einem Instinkt, sondern kann seinen Trieb kontrollieren, denn als geistiges Wesen habe er einen „die Triebimpulse und ihren Wechsel überdauernden Willen, der Kontinuität im Wandel seiner psychophysischen Zustände bewahren kann“ (1928, S. 39). Für Scheler ist also der Geist das wesentliche und vorrangige Kriterium, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet, und das „Wesen des Menschen nimmt, wie Scheler sagt, eine *Sonderstellung* ein, welche Sonderstellung einem Prinzip folgt, das „außerhalb alles dessen, was wir »Leben« nennen“ (1928, S. 35) steht, denn das, „was den Menschen allein zum Menschen macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens [...], sondern es ist ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*“ (1928, S.35). Es geht Scheler hierbei, wie er sagt, um die „Fähigkeit *der Trennung von Wesen und Dasein*“ (1928, S. 49), wodurch eine „Aufhebung des Wirklichkeitscharakters der Dinge“ (1928, S. 49) zur Geltung kommt. Worum es also Scheler hier geht, ist dass der Mensch sich *wesentlich* vom Tier unterscheidet und nicht bloß als eine *neue Stufe* des Lebens mit immer höher und weiterentwickelten Fähigkeiten betrachtet wird, denn das würde bloß bedeuten, dass das Wesen Mensch zu allem sozusagen besser geworden ist und sich diesbezüglich nur graduell vom Tier unterscheiden würde. Deshalb nennt Scheler es ein dem Leben *entgegengesetztes Prinzip*, da der Geist sich über das

Leben und dessen Bedingungen abhebe, indem er es sozusagen zu verneinen vermag. In ähnlicher Weise spricht auch Flusser diesbezüglich von einem „Eingriff ins Gefüge der Dinge“ (1994, S. 220) und einer „Verneinung der «Bedingung»“ (1994, S. 220). Es geht, wie Scheler sagt um eine neue „Wesenstatsache“ (1928, S. 49), die darin besteht, dass die Grundbestimmung eines geistigen Wesens [...] seine existentielle Entbundenheit vom Organischen“ (1928, S. 36) sei. Es muss an dieser Stelle wiederum betont werden, dass *Geist* für Scheler keine außenstehende Macht und Instanz darstellen soll, sondern vielmehr, so Scheler, „ist der Geist in seiner reinen Form ursprünglich schlechthin ohne alle »Macht«, »Kraft«, »Tätigkeit« und wiederum, wie Friedhelm Decher erläutert, „verdankt der Geist seine Energie den Trieben“ (2015, S. 208). Der Mensch könne also durch seinen Willen die Triebimpulse kontrollieren und kann durch diesen „Hemmungsakt“ (1928, S. 52), „seine Wahrnehmungswelt durch ein ideelles Gedankenreich überbauen [...]. D. h. der Mensch kann seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit »sublimieren«“ (1928, S. 53).

Eben dieser Punkt scheint mir sehr interessant und fruchtbar zu sein, wenn man das Verhältnis von Triebenergie und geistiger Tätigkeit als die Korrelation von Drang und Wollen anerkennt, aus der unsere Handlungen entspringen, seien diese physischer Art oder seien diese das formierende Tun des Geistes. Der Gedanke der Sublimierung, wie er hier mit Scheler beschrieben wird, findet sich ja zum Beispiel in ähnlicher Weise auch bei Kant, wo in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Bändigung der Neigungen zu Gunsten moralischer Handlung als ein Gefühl der Nötigung akzentuiert wird, und jenes Gefühl „enthält [...] als *Unterwerfung* unter ein Gesetz [...] keine Lust, sondern, so fern, vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der *eigenen* Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch *Erhebung*“ (1788, A 143, 144). Insbesondere muss hier natürlich auch Nietzsche genannt werden, da seine Philosophie besonders geprägt ist von der Herrschaft über die Triebe, welche Bemächtigung er als Selbstüberwindung und Sublimierung versteht. Wie Walter Kaufmann erläutert, war es Nietzsches „Meinung, dass z.B. eine sexuelle Triebregung zu schöpferischer geistiger Tätigkeit umgeformt werden kann, statt direkt befriedigt zu werden“ (1974, S. 255). Ein Beispiel hierfür findet sich in der *Fröhlichen Wissenschaft*: „Seinem Charakter »Stil geben« - eine große und seltene Kunst. Sie übt der, welcher alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischem Plane einfügt, bis ein jedes als Kunst und Vernunft erscheint [...]. Hier ist eine große Masse zweiter Natur hinzugetragen worden, dort ein Stück erster Natur abgetragen“ (1882, Aphor. 290). Auch Freuds Triebtheorie liegt ja in sehr ähnlicher Weise diesem Prinzip der Sublimierung zu Grunde, da diese bei ihm die Korrelation von Lustprinzip, gesellschaftlicher Anforderung und Triebverzicht umgrenzt, so dass Sublimierung durch Triebverzicht die Umwandlung der, so kontrollierten, Libido in an die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepassten Formen schöpferischer Tätigkeiten meint. Es stellt sich natürlich die Frage, ob und inwieweit das überhaupt möglich sei diese Triebenergie in etwas anderes umzuwandeln und das Lustprinzip einfach mit einem *ideellen Gedankenreich zu überbauen*. Leichter *gesagt* als *getan*! Wie wir es auch immer nennen wollen, Leib, Organe, Physis und Psyche, Seele, Geist, so kommt man nicht drum herum den Menschen als eine Einheit zu sehen, denn ohne Physis *wären* wir gar nicht und ohne das geistige Vermögen *wären* wir bloß ein schlecht *bestelltes* Tier, wohl kaum des Überlebens Fähig. Und aber gerade weil wir der Wesenstatsache unter-



liegen Geist zu haben, sind wir dazu geneigt Physis und Geist gedanklich zu trennen und sind sozusagen dazu genötigt durch, wie auch immer geartete, theoretische Modelle und praktische Gehäusebildungen, hierin enthalten das Verhältnis von Triebenergie und geistiger Tätigkeit als die Korrelation von Drang und Wollen, eine Struktur der Ganzheit herstellen, die uns erlaubt den Menschen als Einheit zu betrachten und uns selbst als eine solche zu erleben. Wie diese Modelle und Gehäusebildungen also nun beschaffen sind ist eine Sache, die andere Sache betrifft die Handlung, die aus dem Strukturganzen des Menschen entspringt, denn es gibt, wie Géza Révész sagt, „keine Lebensäußerungen, die die Gesamtpersönlichkeit des Menschen eindeutiger Charakterisieren könnten als ihre Handlungen“ (1944, S.20). Das meint zum einen, „dass eben eine jede Idee und die daran gebundene Theorie über die Existenz des Menschen ein sich vollziehendes Ordnen der Ereignisse ist“ (vgl. Pröhl-Hansen, 2017, S.111), verstanden als das formierende Tun des geistiges, und zum anderen dass die daraus resultierenden Handlungen in diesem vollziehenden Ordnen ihre Motivation haben. Diese Sicht aber ist unweigerlich an den Geist gebunden und man muss die Handlung des Menschen noch in einen anderen Gesichtskreis rücken, um der schweren Last, die der Geist mit sich bringt, zunächst zu umgehen. Dennoch öffnet sich vor dem Horizont des Bisherigen ein tiefergehender gedanklicher Nährboden für die Überlegungen zum Ausgangspunkt dieser Skizze, deren Schwerpunkte sich ja auf den Selbstbezug, den konstruktiven Spielraum, als potentieller Raum einer Ästhetik der Existenz und sich auf die durch Handlung verwirklichten inneren Ideenwelt beziehen.

### 3.

Der Mensch als Tier, um das es *schlecht bestellt* ist, deutet hier schon in eine gewisse Richtung, nämlich dorthin, wo wir zunächst nicht vom *animal rationale, metaphysicum, laborans* oder *symbolicum* sprechen, sondern eher von einem *animal sine facultatem*, das als Tier nicht die Vermögen des Geistes besitzt und zudem ein Wesen ist, das von seiner Physis her nicht sonderlich geeignet ist den natürlichen Bedingungen standzuhalten, wie zum Beispiel die Zufriedenstellung der Nahrungsaufnahme, wie Schutz vor Witterung zu gewährleisten, sowie Schutz vor Raubtieren. Ist der Mensch als solches selbst ein Raubtier oder eher ein Fluchttier? Wohl keines von beiden, oder doch beides aber kein besonders Gutes. Worauf ich hiermit natürlich hinaus will, ist im Anschluss an Schellers Sonderstellung des Menschen eine andere Sonderstellung in das Licht der Erörterung ziehen, nämlich die von Arnold Gehlen, dessen Ansatz darin besteht den Menschen grundlegend als *Mängelwesen* zu betrachten. Gehlen möchte zeigen, dass nicht nur diese *neue Wesenstatsache* Geist den Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmacht, sondern vielmehr möchte er ein einheitliches Strukturgesetz vorstellen, „das alle menschlichen Funktionen von leiblichen bis zu den geistigen beherrscht“ (1950, S. 23). Den Ausgangspunkt sieht Gehlen darin, dass der Mensch ein *handelndes Wesen* ist, denn auch „in den physischen Bewegungsformen“ (1950, S. 23) ließe sich dieser Unterschied darlegen, und nur, wie Gehlen sagt, „vom Gedanken eines handelnden, nicht festgestellten Wesens her bekommt man die Physis des Menschen überhaupt in den Blick“ (1950, S. 33). Das Tier, um das es schlecht bestellt ist, muss nun aufgrund seiner Mängel seiner Situation gemäß sozusagen *Stellung nehmen*, das heißt, gegenüber dem Tier unterliegt der Mensch vielmehr einer Mittellosigkeit, denn er hat „so gut wie keine Spezialisierungen“ und „er ver-

gütet diesen Mangel allein durch seine *Arbeitsfähigkeit* oder Handlungsgabe, d.h. durch Hände und Intelligenz; eben deshalb ist er aufgerichtet, „umsichtig“, mit freigelegten Händen“ (1950, S. 34). Nun aufgerichtet, umsichtig, instinktlos, unspezialisiert und nicht mehr an ein bestimmtes Milieu seiner Umwelt gebunden wird der Mensch, wie Scheler es ja auch nennt, *weltoffen* und das stellt für ihn „eine erhebliche Belastung dar, die in sehr besonderen Akten bewältigt werden muss“ (1950, S. 35), das heißt „aus eigenen Mitteln und eigentätig muß der Mensch *sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten*“ (1950, S.36). Der Mensch muss also sozusagen erfindetisch sein und Techniken entwickeln mittels derer er sich aus seiner ungünstigen Lage herausarbeiten kann. In dieser ungünstigen Lage wird der Mensch, wie Révész auch sagt, „durch seine Triebe, seine Bewussten und unbewussten Strebungen, sein Begehren und seine Willensziele zu Handlungen veranlasst“ (1944, S.20-21). Er ist diesbezüglich, so Gehlen, „auf Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut, und deswegen auch auf die Möglichkeit der Erfahrung der Welt hin [...]. Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt Kultur“ (1950, S. 38), und besonders interessant ist eben, dass an „genau der Stelle, wo beim Tier die „Umwelt“ steht, steht daher beim Menschen die Kulturwelt, d. h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebenshilfen umgeschaffenen Natur“ (1950, S. 38). Auch das Tier arbeitet zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, dennoch bestehen „hinsichtlich der inneren Natur dieser Betätigungen, der Kräfte, die diese Leistungen hervorbringen [...] *unüberbrückbare Differenzen*“ (1944, S.63), denn gegenüber dem im Instinkt des Tieres angelegten, natürlichen Verlauf, ist die menschliche Arbeit geprägt durch eine sich über Generationen hinweg überlieferte, bewährte aber auch veränderbare Arbeitsmethode.

Diese aus der Not entwickelten Techniken sind als Kunstfertigkeit zunächst handwerkliche Tätigkeiten. Zunächst also verbinden wir mit Kunstfertigkeit ein Können, das geschickliche Hantieren mit den Dingen, das Bearbeiten und Formen eines Materials. Dieses Formen verändert das Material von seinem natürlichen Zustand zu einem von Menschenhand hergestellten Gegenstand, einem Werk. Aus dem anfänglich mit den *bloßen Händen* Gewerkelte entsteht sinngemäß ein nutzbares Zeug, ein Werkzeug. Die Stätte, wo dieses Werken und formierende Tun vonstattengeht, nennen wir die Werkstatt. Vielleicht ein Bogen zur Jagt, denn ohne Bogen ist der Mensch ein schlechter Jäger. Solch ein Bogen zum Beispiel bezeugt nun letztlich dieses dem Menschen eigentümliche Prinzip als handelndes Wesen, nämlich Techniken zu entwickeln, um das Am-Leben-sein zu gewährleisten, nutzbare Werkzeuge herzustellen und solch ein „Werkzeug im anthropologischen Sinne entsteht nur dann, wenn ein Gegenstand zweckbewusst geformt oder umgeformt wird [...]. Die Herstellung eines Werkzeuges, selbst in seiner primitivsten Form, setzt demnach eine zweckbestimmte, modifizierende, gestaltende Fähigkeit voraus“ (1944, S.60). Nun beschränkt sich die Kunstfertigkeit aber nicht nur auf sozusagen hand-werkliches Tun, sondern ist ein Grundelement menschlichen Handelns überhaupt, obwohl, wie das Wort Handlung von sich selbst sagt, die Hände hier ursprünglich den Ansatz bilden. Révész sagt sogar, dass die „allgemeine Bedeutung der menschlichen Hand [...] in der Funktion des *Handelns*“ liegt (1944, S.20). So spricht Révész diesbezüglich von einer Wechselwirkung zwischen Hand und Bedürfnis, denn „die Bedürfnisse bilden die Hand, und die Hand schafft neue Bedürfnisse und löst die durch die Bedürfnisse entstehenden Aufgaben“ (1944, S.19). Diese Wechselwirkung zwischen Hand und Be-

dürfnis verweist nun in Zusammenhang mit der zweckbewussten Formung zwar zunächst auf eine gestaltende Fähigkeit, aber auch darauf, dass mit der Kunstfertigkeit eine geistige Aktivität mit einhergeht. Kunstfertigkeit und geistige Aktivität, so könnte man meinen, greifen hier also von ihrer Entwicklung her ineinander, wobei man vielleicht dazu geneigt ist der Kunstfertigkeit als das handwerkliche Tun den Vorrang beizumessen, da noch lange bevor die Sprache und die Schrift zum Beispiel, als die große Abstraktionsleistung des Geistes die Bühne der Menschheitsgeschichte betraten, die Kunstfertigkeit der Herstellung von Kleidung, Werkzeugen, Behausungen und die Kunst des Jagens dem Menschen eigen waren. Révész zum Beispiel weist darauf hin, „dass die Hauptwerkzeuge der Menschheit ihre Entstehung der Hand zu verdanken haben. Sie sind nämlich so entstanden, dass man die Stellung und die Arbeitsbewegungen der Menschlichen Hand nachgeahmt und auf sie übertragen hat“ (1944, S.48). Und doch, so bezeugen die ersten Höhlenmalereien die Abstraktionsleistungsleistung des Geistes durch symbolische Formen Erlebtes wiederzugeben und damit zu kommunizieren und vielleicht bezeugt sich ja darin auch schon eine planerische und vorausschauende Aktivität, wie die Beute zu *überlisten* sei. So ist, seit dem das Bewusstsein beim Menschen erwacht ist, auch der Geist eine Werkstätte des formierenden Tuns, nämlich als ein beständiger hermeneutischer Kreislauf zwischen der Wahrnehmung, des Verstehens, der Erinnerung, der Reflexion und einer zunehmenden Symbolisierung der Umwelt. Insofern entspringt das menschliche Handeln nun nicht mehr nur der bloß unmittelbaren Wahrnehmung mit dem Zweck das augenblickliche Wohlbefinden zufriedenzustellen, sondern findet seine Grundlage vielmehr auch in diesem Kreislauf der geistigen Werkstätte. Wichtig scheint mir hier nun zu betonen, dass Tätigkeit und geistiges Vermögen kaum voneinander zu trennen sind und von ihrer Entwicklung her sozusagen gleichursprünglich und in einer Wechselbeziehung zueinander stehen. Eben diese dem Menschen eigentümliche Tätigkeit, sowohl physisch wie psychisch, heißt Handlung und ist, so meine ich, eng verbunden mit dem, was wir Kunstfertigkeit, die *téchne*, nennen, denn *téchne* fordert beides, nämlich *handwerkliches* Geschick und das geistige Vermögen zur Entwicklung und Weitergabe von wiederholbaren „Arbeitsmethoden, die sich nach den jeweiligen Umständen modifizieren und dem jeweiligen Arbeitsziel anpassen“ (1944, S.61). So kann man das, was wir Kunstfertigkeit nennen, als das Erlernen von Techniken betrachten, die ihren Ausgangspunkt in der Notwendigkeit nehmen, nämlich alle dem Lebensdrang entgegenstehenden Widerstände zu überwinden und kontrollieren zu können. Hierin liegen sodann ein generelles Motiv und ein ursprünglicher Zweck der Kunstfertigkeit als ein zielorientiertes Handeln. Das zielorientierte und zweckmäßige Handeln bezeugt nun, dass aus dem ursprünglichen *Trieb* ein *Wollen* wird, eine grundlegend schöpferische Triebkraft, worin sich, neben dem bloßen Trieb und Drang des Überlebens und der Art-erhaltung, die menschliche Wirksamkeit begründet, nämlich „ein dem Menschen innewohnender Drang seine Lebenswelt und sein Dasein zu betrachten, zu verstehen und gestaltend nachzubilden, aber auch umzuformen“ (vgl. Prøhl-Hansen, 2020). Dies besagt aber auch, dass Kunstfertigkeit sich auf die geistige Aktivität bezieht, nämlich auf das arbeitende Bewusstsein und formierende Tun des Geistes, das fortwährend damit befasst ist die innere Ideenwelt und ihr auf die Außenwelt-gerichtet-sein, zu formen, zu strukturieren und zu verändern; es ist ein fortlaufender hermeneutischer Prozess, oder mit Hegels Worten, „die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“ (1807, S. 23). Das formierende Tun des Geistes menschl-



cher Wirksamkeit findet zum Beispiel seine feste Form und Gestalt in der Philosophie, den Religionen und der Kunst, und diese, wie Ernst Cassirer sagt, „verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur [...] werden [...] zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden“ (1923, S. 10). Also; im Allgemeinen und als spezifisch menschliches Handeln umfasst die Kunstfertigkeit als *téchné* alles Hantieren, Gestalten und formierende Tun und wie wir uns selbst *verorten*, sowohl in den praktischen wie auch in den geistigen Dingen, um etwas Bestehendes, Festes herzustellen, nämlich dorthin, wo wir uns *befinden*.

#### 4.

Interessant diesbezüglich ist nun, dass Gehlen darauf hinweist, dass das „Denken, Vorstellen und Phantasieren [...] auf einem breiten Unterbau sensomotorischer Funktionen, die über Hand, Auge und Sprache laufen“ (1950, S. 19) ruht. Deshalb sei es sehr wichtig „die gemeinsame *Wurzel von Erkenntnis und Handlung* freizulegen, denn Weltorientierung und Handlungsführung sind die ersten und tragenden menschlichen Lebensgesetze“ (1950, S. 43). Die hier genannte notwendige *Weltorientierung* entspringt der menschlichen Bedingung der *Welt-offenheit*, die, wie Gehlen sagt, für den Menschen eine Belastung darstellt. Um diese Welt-offenheit zu strukturieren, müssen alle erfahrbaren Ereignisse sozusagen in Ordnung gebracht werden, und zwar dadurch, dass der Inhalt aller erfahrbaren Ereignisse und Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmung, einschließlich die durch die Reflexion gegebenen, wie Cassirer sagen würde, an eine symbolische Form gebunden werden. Sprache ist ja eine solche symbolische Form, die dazu dient Dinge, Situationen und Ereignisse zu benennen aber auch zu vermitteln. Cassirer betont diesbezüglich, dass sich im Prozess der Sprachbildung zeigt, „wie das Chaos der unmittelbaren Eindrücke sich für uns erst dadurch lichtet und gliedert, dass wir es »benennen« und es dadurch mit der Funktion des sprachlichen Denkens und des sprachlichen Ausdrucks durchdringen“ (1923, S. 18). Das Benennen einer Sache meint ja ganz konkret, dass das durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebene durch einen Sprachlaut festhalten wird, der, wie auch der reine Begriff, die Sache mit einer bleibenden Bedeutung und einem Sinn behaftet und diese „Fixierung gewisser Inhaltsmomente durch den Sprachlaut bezeichnet an ihnen nicht nur, sondern verleiht ihnen geradezu eine bestimmte gedankliche Qualität, kraft deren sie nun über die bloße Unmittelbarkeit der sogenannten sinnlichen Qualitäten erhoben sind“ (1923, S. 18). In diesem Zusammenhang bildet nun in der Theorie Gehlens die für den Menschen als *handelndes Wesen* notwendige Weltorientierung durch die Belastung der Welt-offenheit den Antrieb sprachlicher Entwicklung. Die Lautbewegungen, wie er sagt, „sind [...] unabhängig vom wirklichen Vorhandensein der in diesen Symbolen vermeinten Dinge oder Situationen [...] Es ist dieses die Basis alles „Vorstellens“ (1950, S. 50), und es sei damit „der Übergang zum „Denken“ gefunden“ (1950, S. 47), da „das Aufbaugesetz des menschlichen sensorisch-motorischen Verhaltens sich in der Sprache fortsetzt“ (1950, S.47), eben um die Entlastungsleistungen zu bewältigen, die „in der tätig gelösten Aufgabe, sich in der Welt so zu orientieren, dass sie ihm verfügbar wird“ (1950, S.46) bestehen. Hierin wird nun der enge Zusammenhang zwischen Hand, Auge und Sprache deutlich und wie diese psychophysischen Antriebsmomente das Handeln strukturieren, denn der Mensch, so Gehlen, schaffe sich „ei-

gentätig [...] einen „Leerraum“ einer übersehbaren, andeutungsreichen und dahingestellt-verfügbaren Welt. Er baut sich diese auf im Zuge der Erfahrungsbewegungen, in denen [...] die Dinge in Erfahrung gezogen, kommunikativ aufgeschlossen und abgestellt werden, bis endlich das Auge allein eine geordnete, neutralisierte Welt beherrscht“ (1950, S.46). Der Zusammenhang zwischen dem Handeln und der Sprache wird in ähnlicher Weise auch von Hannah Arendt erörtert, wobei hier die Sprache die Qualität einer sinngebenden Funktion erhält, und das Bedürfnis des Sprechens, so Arendt, „entspringt nicht dem Erkenntnisdrang [...], sondern aus dem Sinnstreben. Das bloße Benennen von Dingen, die Schaffung von Wörtern, ist die menschliche Art der Aneignung und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt, in die ja jeder als Neuling und Fremder hineingeboren wird“ (1971, S. 104-105). Es sei also in „dem Drang zum Sprechen [...] das Streben nach Sinn beschlossen“ (1971, S. 104). Insofern könnte man das Handeln als das Zentrum einer jeglichen Kommunikation ansehen, denn einer jeden Kommunikation gehen eine Absicht, ein Vorhaben, ein Zweck und ein Ziel voraus; oder anders gesagt, jede Kommunikation als *téchne* findet ihren Antrieb im Handeln, denn sie ist ein Grundelement dessen. Worauf Arendt hier aufmerksam macht ist, dass wir sozusagen als nicht festgestellte Tiere in die Welt gegeben werden, und dass dieses In-die-Welt-Geworfensein und die damit verbundene Notwendigkeit der Weltorientierung den Anfang eines jeden Menschen ausmacht, von wo aus er das Verhältnis zur Umwelt und jenes zu sich selbst überhaupt erst zu entfalten beginnt. Dieses für den Menschen eigentümliche *Entfalten* – eigentlich etwas, was wir mit den Händen tun – entspringt zum einen dem *Unterbau sensomotorischer Funktionen* und zum anderen bildet sich hieraus der Bezug, den wir zur Existenz haben, woraus sich doch erst die ganze innere Ideenwelt des Lebens des Geistes bildet, die Praktiken des Daseins sich entwickeln und wie wir uns zum Am-Leben-sein verhalten. Nun ist es ja nicht so, dass wir mit einer Ideenwelt gerüstet und einer physischen Geschicklichkeit in das Dasein hineingeboren werden, sondern vielmehr sind wir doch eher *nichts ahnend* und physisch recht *unbeholfen*, so dass das eine wie das andere sich erst durch das In-der-Welt-sein notwendigerweise entwickeln muss. Die ersten weltorientierenden und bedürfnisbetonten Handlungen eines in die Welt gegebenen Kindes bestehen ja zunächst aus den auf die Reize seines Umfeldes reagierenden Bewegungen einschließlich der Lautbewegungen und eben dieser Anfang, der sich durch diese Sensomotorik auszeichnet, bildet den wesentlichen Ansatz für Gehlen. So zeigt sich zum Beispiel die „Weltoffenheit und Empfänglichkeit des menschlichen Kindes [...] darin, daß es Scheindrücke in unspezifischen Ausdrucksbewegungen beantwortet unter denen sich auch lautmotorische befinden“ (1950, S. 239) und damit knüpft „sich ein festes Band zwischen der gesehenen Welt und dem Laut“ (1950, S. 239). Man kann sich das ja auch gut vorstellen, wie das Kind durch seine Weltoffenheit aber auch durch seine unspezialisierte Physis zunächst eine lebensnotwendige Bewegungsstruktur entwickelt und sich dann im Nachhinein dadurch sozusagen ein *Bild von der Welt macht*, das sich durch *Lautbewegung* in einer Bedeutung verankert, und denn auch „erst auf dem Grund der Bedeutung erwachsen der im Geiste festgehaltene Sinn und die diesbezüglich entworfenen Ziele“ (vgl. Pröhl-Hansen, 2017, S. 112). Gehlen beschreibt diesbezüglich auch, dass das Denken konstitutiv als ein inneres Sprechen zu verstehen sei, so wie wir es vom Lesen her kennen, wo wir die Wörter sozusagen hören ohne sie aussprechen. Das Denken bleibe insofern an die Sprache gebunden. Das Bild, das wir in diesem sensomotorischen

Prozess von der Welt bilden ist unsere Entsprechung des in der Wahrnehmung Gegebenen; sie ist die Antwort auf den Zuspruch des Daseins. Dieses kommunikative erschließen der Erfahrung des durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebenen scheint mir hier ein wesentlicher Punkt zu sein, der der Frage nach den konstitutiven Momenten dessen was wir Geist nennen, eine Antwort bereithält, denn, wie Gehlen sagt, ist das „Denken [...] ursprünglich von Sprechen gar nicht trennbar und bedeutet die im Sprachlaut auf ein Ding verlaufende Intention“ (1950, S. 201), und vielmehr „sind diese Wurzeln der Sprache nicht eigentlich intellektuelle, sondern vitale sensomotorische Aktionen von je besonderer Leistung und unverwechselbar menschlicher Gestalt“ (1950, S. 239). Diesbezüglich wachse also die Sprache „organisch aus dem Unterbau *menschlichen* Sinnes- und Bewegungslebens heraus“ (1950, S. 241). Die Sprache kennzeichnet sich also, so zumindest bei Gehlen, dadurch aus, dass sie die Fortsetzung des sensomotorischen Verhaltens ist, wodurch eine zunehmende Unabhängigkeit von dem durch die Wahrnehmung Gegebenen erreicht wird und sich der Übergang zum Denken vollzieht. Das Sich-Herausarbeiten aus der mangelhaften Lage und die Steigerung der Entlastungsleistung kommen durch diesen Übergang von der anfänglichen Lautbewegung zum freien Denken zum Ausdruck. Es ist, wie er sagt, „die am meisten „entmaterialisierte“, die am meisten entlastete und müheloseste Weise, wie wir die Welt durch selbstgesetzte Symbole uns [...] verfügbar machen“ (1950, S. 241). In diesem Übergang treten nun das Sprechen und das Denken gewissermaßen auseinander, nämlich dort, wo das Gedachte nicht ausgedrückt wird. Das unausgedrückte Sprechen sei, so Gehlen, „sehr Rätselhaft. Es bedeutet zunächst, ganz allgemein, eine Steigerung des indirekten Verhaltens zur Welt, also eine Hemmung des unmittelbaren motorischen oder lautmotorischen Umgangs mit den Dingen“ (1950, S.263) und in diesem indirekten Verhalten ist das, was wir Denken nennen, „dann beschreibbar als der höchste Grad entsinnlichten, bloßandeutenden und „abgekürzten“ Verhaltens – der „Entlastung“ (1950, S. 264). Gehlens Erläuterungen zu dem Zusammenhang von Sprache und Denken legen nun offen, dass die Leistungsfähigkeit des Menschen sich nicht vorrangig nur dadurch erwirkt, dass er Geist habe, sondern vielmehr auch durch das stetige Tätigsein als handelndes Wesen und die damit verbundenen Lernprozesse, die ihr Zentrum in der sensomotorischen Erfahrung haben.

## 5.

Der Übergang vom Sprachlaut als ein Akt der Reaktion auf das durch die Wahrnehmung Vernommene zum Denken als das Fixieren eines Inhaltes lässt sich zum Beispiel ganz gut an den altgriechischen Begriffen *nous*, *psyche*, *thymos*, oder ja auch *logos* und *theoria* verdeutlichen, da diese sich ihrer Bedeutung nach von der Zeit Homers bis Aristoteles einer Wandlung unterziehen. Ob sich nun gerade zu diesem Zeitpunkt eine *wesentliche* Veränderung des Menschen vollzogen haben soll, lassen wir hier offen; interessant aber ist ja, dass in dieser Zeit eben jene Schriften auftauchen, von denen wir zu wissen meinen, dass sie die ältesten, oder zumindest uns überlieferten, sind, die wir kennen. Diese Begriffe bilden einen verstehbaren Ansatz, weil sie also ihrer Herkunft nach und in ihrem Wandel zweierlei besagen, das sich zwar als Zwietracht in der Lebenseinheit versammelt aber unbedingt eine Zusammengehörigkeit zu verstehen gibt, die das Vernehmen und das Denken zusammenhalten. *Psyché*, das wir mit *Seele* übersetzen, heißt anfänglich so viel wie Atem, Hauch und ein dem Körper beleben-

des Prinzip. Später bei Aristoteles ist *psyché* nach wie vor das belebende und organisierende Prinzip der *physis*, wobei hier dann die geistige Tätigkeit des Denkens hinzutritt und als jene Bewegung der Seele benannt wird, die ihre höchste Funktion ausmacht. Dieses lebenspendende Prinzip gilt ja schon bei Aristoteles auch für Pflanzen und Tiere, wobei nur dem Menschen das Denken zukommt. Schelers Stufenmodell ist sofern diesem sehr ähnlich. *Nous* wiederum bedeutet ursprünglich so etwas wie wittern, vernehmen, sehen und später eben denken. Es zeichnet sich diesbezüglich eine Bewegung, die ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung, dem *nous*, sich auf einen Gegenstand richtet, rückwendend auf den *thymos* einwirkt und eine zunächst sensomotorische Reaktion hervorruft, wie zum Beispiel Flucht vor Gefahr, denn der *thymos* sei jenes Organ, das den Menschen in Bewegung setzt und zur Tat schreiten lässt. Die Reaktion könnte eben auch eine Lautbewegung sein, die als sprachliches Element sich sozusagen festsetzt und durch das Vermögen des Geistes wiederholbar, damit fixiert und evaluierbar wird. So bedeutet *logos* ja zum Beispiel artikulierte Sprache, wie aber auch das geistige Vermögen der Vernunft. *Nous* als das bloße Sehen bedeutet dann auch ein inneres Sehen unabhängig vom Vorhandensein der Dinge. Dieses innere Sehen, die geistige Schau, fasst sich diesbezüglich dann auch in dem Begriff der *theoria*, wie Friedhelm Decher beschreibt, als „ein betrachtendes Verweilen bei einer Sache, ein Sich-Versenken in einen, ein Aufgehen in einem Gegenstand“ (2015, S.48).

## 6.

Nun liegt zwar diese Begriffliche Entwicklung, die uns durch die Schriften Homers und nachfolgend die der Philosophie der Vorsokratiker bis zu Aristoteles vermittelt wird, eine Weile zurück, dennoch aber öffnet gerade dieses Auseinanderhalten von Vernehmen und Denken einen Horizont und ein Aufgabenfeld, das seit jeher Gegenstand der Philosophie gewesen ist. Diese Begriffliche Entwicklung, insbesondere in Zusammenhang mit der Theorie Gehlens, ist für den Menschen als Ganzes nicht ohne Bedeutung, denn ganz entschieden geht es ja darum wie sich die Lebenseinheit strukturiert und wie diese erfahren wird, denn der Mensch *ist* in seiner Ganzheit ja immer zugleich Psyche und Soma und hat die stetige Aufgabe diese konstituierenden Momente als Lebenseinheit zu vermitteln. Deshalb scheint mir Gehlens gedankliches Zentrum den Menschen als handelndes Wesen zu betrachten von besonderem Gewicht; und es ist sicherlich nicht so, dass Gehlen die Tatsache verwirft, dass der Geist beim Menschen keine so große Rolle spielt, sondern vielmehr geht es ihm darum, dass sein anthropologischer Ansatz nicht dem Geist den Vorrang einräumt, sondern dem Menschen als handelndes Wesen, und wie er aufgrund seiner Weltoffenheit durch sensomotorische, einschließlich Lautbewegungen, Handlungsstrukturen entwickelt, um sich aus seiner mangelhaften Lage herauszuarbeiten und zu entlasten, größeres Gewicht beimisst. Insofern Verleiht Gehlens Strukturgesetz der Frage nach einer Ästhetik der Existenz einen erweiterten Horizont, denn eine Ästhetik der Existenz ist, wie ich es bisher darzustellen versucht habe, unbedingt von den Strukturen dieser Lebenseinheit her zu verstehen, aus der wir als Menschen im alltäglichen Miteinander durch die Kunstfertigkeit des Handelns eine für uns Wahre Gestalt hervorzubringen vermögen. Der Selbstbezug wiederum ist, neben den festen Ideen, die den Selbstbezug zusammenhalten, der sich immer bewegende Ankerpunkt der Lebenseinheit; diese Bewegung ist ein hermeneutischer Prozess durch die Erfahrung der eigenen Handlungen, wo-

durch sich aber auch die Ideen in der Gehäusebildung verändern können – sie ist ein konstitutiver Kreislauf der aus dem Selbstbezug entspringenden Handlungen, deren Erfahrung im aktuellen Vollzug und ihrer rückwendenden Wirkung auf den Selbstbezug. So ist es einerseits zwar unser geistiges Vermögen, das durch die Fähigkeit der Abschätzung, Beurteilung und Entscheidung unsere Handlungen leitet, dennoch spielt das sensomotorische Erlernen, Erleben und Erfahren eine weittragende Rolle, denn alle körperlichen Bewegungsstrukturen, man denke zum Beispiel bloß an die, insbesondere durch den Tastsinn gesteigerte, Kunstfertigkeit und Spezialisierung der Hände, sind sensomotorische Leistungen, die mit rationalen Gehäusen als solche kaum etwas zu schaffen haben. Man kann zwar diesbezüglich von Bewusstmachungsprozessen sprechen die den übergeordneten Zweck, eine Methode und die Abläufe koordinieren, die Tätigkeit selbst aber vollzieht sich durch die sensomotorische Kunstfertigkeit. Das Spielen eines Instrumentes zum Beispiel bezeugt eine solche Sensomotorik, wobei Tätigkeit und Erleben, das heißt alle relevanten physischen Bewegungen, einschließlich den Lautbewegungen, und deren erfahrbare Rückempfänglichkeit, ineinandergreifen und unbedingt als Einheit zu verstehen sind. Das Vermögen des Verstandes und die Abstraktionsleistung des Geistes sind hierfür zunächst im Allgemeinen nicht notwendig, sondern doch eher nur hinderlich. Insbesondere zum Beispiel beim Klavierspiel, wo die eine Hand etwas anderes macht als die andere, oder wie beim Schlagzeugspiel, wo ja gerade die Beine ebenfalls in unterschiedlicher Weise beteiligt sind. So lässt sich die Kunstfertigkeit von zehn Fingern oder die von zwei Armen und Beinen wohl kaum durch das Denken steuern; hier sind andere Kräfte am Werk und wir haben sicherlich alle in irgendeiner Weise eine Vorstellung davon, durch eigene Erfahrung des Spielens oder des Erlebens von Musikern, welche Spezialisierung und Kunstfertigkeit der Mensch in der Lage ist sich anzueignen. Diese Leistung also, und hier zeichnet sich das Wesen *Mensch* wirklich aus, lässt sich dann sogar noch steigern, wenn nämlich neben der Komplexität der Sensomotorik das Vermögen des Geistes hinzukommt und sozusagen gleichzeitig, parallel, die Sensomotorik begleitend und doch auch irgendwie unabhängig, die Abstraktionsleistung des Notenlesens vollzieht und neben dem irgendwie kontrollierten Wirrwarr physischer Bewegungen, das Auge also sich auf ein irgendwie strukturiertes Zeichengebilde konzentriert und die einzelnen Zeichen aufgrund ihrer Bedeutung auflistet und der sensomotorischen Empfänglichkeit sozusagen zuruft und eine Instruktion vermittelt, wie zum Beispiel »hey, jetzt kommt gleich ein Gis, aber diesmal nur eine Viertelnote und legato bitte«, und all dies während gespielt wird! Hierbei wird deutlich wie Handlung, Zweck, Bedeutung und Sinn ineinander greifen und ein komplexes und vitales Handlungsgebilde umfasst, dass nur dem Menschen eigen ist.

## 7.

Es lassen sich zunächst zwei grundlegende Strukturelemente hervorheben, die die Lebenseinheit des Menschen bestimmen und leiten. Diese sind nicht neu erfunden, sondern finden sich ja zum Beispiel schon bei Aristoteles und heißen ethische und dianoetischen Tüchtigkeit; die eine bezieht sich auf die Tätigkeit des Menschen als handelndes Wesen, die andere auf die Tätigkeit des Menschen als ein sich seiner selbst bewusstes und denkendes Wesen. Eine vollendete Lebenseinheit, so könnte man sagen, erreicht man nach Aristoteles durch die Erfahrung von Glück, und jene Qualität Glück, wie es ganz zu Anfang zum Aufbau der Ni-



komachischen Ethik notiert ist, sei das „höchste von allen Gütern, die man durch Handeln erreichen kann“, wobei er aber der geistigen Tätigkeit den Vorrang einräumt, denn, wie er sagt, „das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit“ (NE, Buch 1, 1097b 34 – 1098a 17). Deshalb ist das Glück „kein Zustand (der Ruhe), denn sonst könnte es auch dem gehören, der ein Leben lang schläft“, sondern vielmehr sei das Glück „als ein Tätig-sein zu bestimmen“ (NE, Buch X, 1176a 19 – b2). Dieses Tätig-sein ist nun die geistige Schau und „je eindringlicher der Akt des Schauens, desto tiefer ist das Glücklichein“ (NE, Buch X, 1178b 17 – 1179a 4). Der Gedanke einer Ästhetik der Existenz ist dem ja gar nicht so weit entfernt, denn so könnte ja ihr Ziel darin bestehen Glück anzustreben, und dass dieses Glück seinen Ausdruck darin fände eine für sich wahre Gestalt hervorzubringen. Diese wahre Gestalt könnte durchaus darin bestehen die den Selbstbezug durchwaltenden Kräfte zu sublimieren und sofern ließe sich von einer *Tüchtigkeit* im Handeln wie im Denken sprechen, wobei die Tüchtigkeit des Denkens sich durch die Tüchtigkeit der Handlung verwirklichen und bewähren muss. Wie Leib und Seele, so lassen sich Denken und Handeln sinngemäß nicht voneinander trennen, obwohl wir dies gedanklich beständig tun, sondern sind immer irgendwie auf einander verwiesen und bezogen, und dennoch teilen wir die Lebenseinheit in diese zwei wirksamen Bereiche auf. So steht zum Beispiel zwischen dem Denken und dem Handeln auf der einen Seite das Vernehmen der Reizmannigfaltigkeit und auf der anderen Seite das Vermögen des Geistes und seine alles strukturierende Qualität. Man muss, trotz diesem Auseinanderhalten, immer die Kräfte vor Augen haben, die das Denken und das Handeln leiten. Neben dem Denken und dem Handeln muss ganz entschieden zunächst auch das Vernehmen mit einbezogen werden, denn das Vernehmen der Reizmannigfaltigkeit ist es überhaupt, dass den Nährboden bildet für den Inhalt des Denkens und den Antrieb gibt zum Handeln. Nun muss betont sein, dass der Begriff des Handelns sich auf die dem Menschen wesenhafte Tätigkeit bezieht und nicht ein bloßes Reagieren auf Umweltreize meint. So könnte man von drei Kräften sprechen, die aber nicht voneinander zu trennen sind, da sie sich gegenseitig bedingen und ineinandergreifen; mentale, physische, und vermittelnde Kräfte. Die mentalen Kräfte sind jene, die die innere Ideenwelt strukturieren und rationale Gehäuse bilden durch Vernunft und Verstand wie wir zu sagen pflegen. Die physischen Kräfte sind Triebenergie, das Vernehmen, das Gefühlsleben wie Zufriedenheit, Freude und Erbaulichkeit, der Drang des Wollens, wie aber auch Sorge, Angst und Niedergeschlagenheit, sowie das Ganze das Dasein begleitende sensomotorische Erleben und Erlernen. So wird man hier aber zum Beispiel das Wollen, die Sorge und die Angst auch zu den mentalen Kräften rechnen. Das Wollen zum Beispiel ist mit Lust aber auch mit Willen verbunden. Die Sorge ist einerseits eine gefühlmäßige Angelegenheit, aber das Sich-Sorgen letztlich ein Bewusstseinsprozess, der nur durch Reflexion möglich ist, und so auch Angst, die, gegenüber der Furcht, an mentale Kräfte gebunden ist, aber auch die Physis fest in ihren Griff nehmen kann. Die vermittelnden Kräfte verorten sich in den Anforderungen, die durch das Vernehmen und das Denken gegeben sind, sie kennzeichnen, einfach gesagt, die nach außen gerichtete Bewegung und ihre Rückkehr. Ich möchte sie hier versuchsweise als *Wille*, *Handlung*, *Erfahrung* und *Reflexion* benennen. Der Wille ist zunächst ein geistiger Akt des Treffens einer Entscheidung, der eng mit der rationalen Gehäusebildung verbunden ist. Er ist aber auch eine nach außen drängende Kraft der Umsetzung, denn der Wille richtet sich schon

durch den Akt der Entscheidung auf einen Zweck und ist deshalb intentional. Die nach außen drängende Kraft des Willens findet ihre Umsetzung und ihren Ausdruck in der Handlung. Die Erfahrungen, die durch das Handeln gemacht werden, sind sozusagen zurückvermittelnd und bilden den Nährboden für geistige Reflexion. Wille, Handlung, Erfahrung und Reflexion haben sofern durch ihre Bewegung eine vermittelnde Eigenschaft. Diese Kräfte in ihrer Verwobenheit sind es, die das Zusammenhalten der Lebenseinheit gewährleisten und den Selbstbezug, der das Zentrum ausmacht, strukturieren und in ihrer Bewegung *Sinnstrebend* sind.

## 8.

Wie oben schon kurz der Zusammenhang von Sprachen und Denken anhand der altgriechischen Begriffe skizziert wurde, so lässt sich auch eine Bewegung zwischen Vernehmen, Denken und Handeln grob aufzeichnen, die die Zusammengehörigkeit der einzelnen Begriffe verdeutlicht. Der ursprüngliche Begriff *nous* als das Vernehmen der Reizmannigfaltigkeit bildet wieder den Ansatz, wobei eben auch *aisthesis* als Sinneswahrnehmung zu nennen ist. Beide Begriffe verstehen sich, neben dem bloßen Wahrnehmen, auch als das Erkennen von Welt, wie das dann spätere *nous* als das geistige Auge vermittelt. Auch kann man hierzu den Begriff *idéa* nennen, der ursprünglich mit 'Aussehen' oder 'Erscheinung' verbunden wurde und dann zu einem inneren Bild wird, das wir zur Leitung nehmen. Das Vermögen der geistigen Schau unabhängig von der Reizmannigfaltigkeit des durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebenen lässt sich wiederum als *theoria* benennen, verstanden als das betrachtende Verweilen bei einer Sache, woraus sich Vorgehensweisen entwickeln können, die auf zuvor erkannte Ursachen beruhen, womit der uns bekannte Begriff *methodos* gemeint ist. In der Methode liegt eine potentielle und noch nicht verwirklichte Möglichkeit vor, derer es aber auch das Vermögen der *dynamis* fordert, vielleicht verstanden als ein Wissen, dass das Theoretische der Methode auf ihre praktische Anwendung hinlenkt, welche Anwendung und Verwirklichung durch die grundlegende Antriebskraft der *energeia* ermöglicht wird und in Handlung umgesetzt werden kann. Vielleicht könnte man ja sagen, dass in dem Begriff *téchne* sich die Qualitäten *aisthesis*, *theoria*, *methodos*, *dynamis* und *energeia* sammeln und als der weitgefasste Begriff der Kunstfertigkeit die *Tüchtigkeit* des Denkens und Handelns umfasst. Die physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte, die die Lebenseinheit strukturieren und zusammenhalten und den Selbstbezug durchwalten lassen sich diesbezüglich in ihrem Zusammenschluss auch mit dem Begriff der *Vitalität* fassen, sofern wir darunter alles das Leben Angehende verstehen. Vitalität ließe sich, als die Fähigkeit sich den Bedingungen und Anforderungen der Existenz anzupassen, mit Hinblick auf die Notwendigkeit der Spezialisierung als entlastende Tätigkeit, auch mit der Theorie Gehlens vereinbaren.

## 9.

Der Mensch als das nicht festgestellte Tier hat notwendiger zwei wesentliche Eigenschaften, die ihn überlebensfähig machen; einerseits, wie Scheler sagte, hat er einen *die Triebimpulse und ihren Wechsel überdauernden Willen, der Kontinuität im Wandel seiner psychophysischen Zustände bewahren kann* und andererseits ist er, gerade weil instinktlos und Umweltfrei, darauf verwiesen sich in seinen Handlungen zu spezialisieren. Dieses Spezialisieren geht ja so weit, dass unsere Handlungen sich auf alles andere Mögliche konzentrieren können, als

die direkte Befriedigung unserer lebensnotwendigen Bedürfnisse. Dafür bedarf es aber einen Überschuss an Antrieb, denn nur ein Wesen, so Gehlen, „das dauernd akute Antriebe und also einen über jede augenblickliche Erfüllungssituation hinaustreibenden Antriebsüberschuss hat, kann seine Weltoffenheit damit ins Produktive wenden und auch noch [...] Aufgaben höherer Art entwickeln“ (1950, S. 58). Für den Menschen ist es daher sehr wichtig, dass er „die Befriedigung der Bedürfnisse aufschieben“ (1950, S. 334) kann, und das bedeutet, dass die Bedingungen der Handlungen, wie Gehlen sagt, „von den Bedürfnissen sozusagen abgehängt werden“ müssen (1950, S. 334). Das Aufschieben der Befriedigung der Bedürfnisse schafft „einen Leerraum, einen Hiatus zwischen den Bedürfnissen und den Erfüllungen“ (1950, S. 334). So lässt sich auch durchaus dafür argumentieren, dass durch genügend Antriebsüberschuss der bereitgestellte Leerraum ein potentieller Raum sein könnte für eigene Interessen, die zunächst gänzlich freigestellt sind von jeglichen notwendigen Erfüllungen, seien diese direkte oder indirekte Bedürfnisbewältigungen. Eng verbunden mit diesem Leerraum sind, anders gesagt, auch die Umsichtigkeit der Orientierung und eine planende Vorsicht zur Sicherung des Lebensgrundes. Diese Voraussicht nun bezeugt aber auch eine Rücksicht auf das eigenste Seinkönnen und die damit verbundenen Bedingungen, Bedürfnisse und Wünsche. Insofern ist diese Wechselbeziehung zwischen einer nach außen gerichteten intentionalen Vorsicht und einer nach innen zurückwendenden evaluierenden Sicht einer der wesentlichen Prozesse die den Selbstbezug bestimmen. Man könnte hier in diesem Zusammenhang von einer Ökonomisierung der Bedürfnisse und dem Handlungsbedarf sprechen. Das was wir Selbstbezug nennen, würde, so könnte man Gehlen interpretieren, erst durch diese Wechselbeziehung überhaupt thematisiert, denn der Begriff des Innenlebens, so Gehlen, sei „überhaupt ein rein anthropologischer und bezeichnet *dasselbe, wie den Tatbestand der Weltoffenheit, wie dieser nämlich von einem weltoffenen Wesen selbst erlebt wird*“ (1950, S. 258). Durch diesen Wechselbezug vollzieht sich durch den handelnden Menschen eine „Angleichung der inneren und äußeren Welt“ (1950, S. 260), das heißt, „dass wir durch und durch die innere Welt nach der äußeren und die äußere nach der inneren interpretieren, weil wir beide nur in gegenseitiger Interpolation erleben“ (1950, S. 260). Gehlen geht ja so weit, dass das, was wir das *Selbst* nennen nur durch die Handlung gegeben ist, nämlich sogar so, dass „die Handlung das Selbst enthält“ (1950, S. 337), und das kann er deshalb sagen, weil die geistige Aktivität, seiner Theorie zufolge, aus dem Unterbau der sensomotorischen Erfahrung herauswächst. Hierin bezeugt sich auch die vermittelnde Kraft der Handlung, denn, wie Gehlen erläutert, so ist es für den Menschen „eine wesentliche Sache, dass er seine Antriebe und Bedürfnisse an der Welt auseinandersetzt und orientiert, weil er sich selbst zugleich mit der Welt in den Griff bekommen muss“ (1950, S. 338). Dies also nun eine *handlungsbezogene* Struktur des *Selbstbezuges*, die die physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte der Lebenseinheit vereint. Hieran schließt sich auch die *Kunsthfertigkeit* als Grundelement des Handelns an, deren Qualität in dem Zusammenschluss geistiger und sensomotorischen Erlernens und Erlebens besteht, und als *téchne* des Menschen Fähigkeit ist sich aus seiner mangelhaften Lage durch Spezialisierung herauszuarbeiten, die durch die vollzogene Handlung zum Ausdruck kommt. Gehlen nennt ja dies auch das *Entlastungsprinzip*. So ist das „menschliche Erkennen und Denken [...] wesentlich aktuell oder virtuell nach außen gewendet, es hebt mit der Wahrnehmung an, und eine Untersuchung seines Leistungsaufbaus ergibt überall, dass es sich stets um den Zusam-

menschluss wahrnehmender und handelnder Tätigkeiten zu einem *Können* handelt“ (1950, S. 62).

## 10.

Die anfängliche Leitfrage nach einer Ästhetik der Existenz scheint vielleicht etwas untergegangen zu sein, ist irgendwie aus dem Blickwinkel verschwunden, als hätte sie das Zentrum der Überlegungen verlassen. Dennoch, so meine ich, sind die Überlegungen wichtige Punkte, die die verschiedenen Schichten einer Ästhetik der Existenz zu beleuchten versuchen, denn es gibt für die Thematisierung dieser Leitfrage keine allumfassende Antwort, die besagt *was* eine Ästhetik der Existenz *ist*, sondern vielmehr bleibt es stets bei der Aufgabe die konstitutiven Momente zu beschreiben, die die einzelnen Schichten zu erfassen suchen. Der Satz *Ästhetik der Existenz* besagt zunächst, dass Existenz vernommen wird, und darin enthalten aber auch wie wir den Zuspruch des Daseins auffassen, beurteilen, werten und beantworten. Dies die Eigentümlichkeit des Menschen, worin sich das Vernehmen, das Denken und Handeln versammeln. Und meine grundlegende Behauptung lautet nach wie vor, dass die Möglichkeit einer Ästhetik der Existenz sich im Selbstbezug verortet, und zwar deshalb, weil die Thematisierung einer Ästhetik der Existenz sich unbedingt auf das Erkennen seiner selbst bezieht. Dieses Erkennen geht aber nicht von einem Selbst als *solus ipse* aus, denn es gibt keinen reinen kontemplativen Selbstbezug. So ist das Vorstellen zwar selbst eine Abstraktion, aber was auch immer man sich in der Vorstellung von sich selbst bildet, wird der Inhalt sich doch immer in irgendeiner Weise an die Erfahrungen des durch die Sinne Gegebenen, unseren realen Bezug zur Umwelt, beziehen, sei dies in einer annehmenden oder abstoßenden Weise, mit Lust oder Unlust verbunden. Der Nährboden für das Erkennen seiner selbst besteht vielmehr in den Anforderungen, den Stellungnahmen und in unserem Verhalten. Man könnte sagen, dass der in das Offene der Welt gestellte Mensch aufgrund seiner Sonderstellung stetig vorausschauend und stellungnehmend um seiner selbst *Sorge* zu tragen hat, denn der Begriff der *Sorge* hat hierfür ein besonderes Gewicht, weil er gewissermaßen Bedürfnis und Notwendigkeit sowie das tätige Einlösen dieser existenziellen Anforderungen umfasst. Ohne dass ich hierauf Bezug nehmen werde und auch bloß nebensächlich erwähnt, sind aber mit Hinblick auf den Begriff der *Sorge* unbedingt Foucaults äußerst detaillierten Ausführungen zur *Sorge*-um-sich, wie sie in den Schriften der griechisch-römischen Philosophie zum Ausdruck kommen. Das Zentrum bildet diesbezüglich die *téchne tou biou*, die Lebenskunst. Foucaults Auseinandersetzung mit diesem Thema findet sich insbesondere zum Beispiel in dem Band *‘Hermeneutik des Subjekts’* in dem seine Vorlesungen des Jahres 1982 festgehalten sind. Nun, die *Sorge* umfasst, als Prüfstein der Befindlichkeit, also zum einen die vorausschauende und stellungnehmende Aktivität des Geistes und zum anderen, ihre Bewältigung als ein ständig *besorgendes* In-der-Welt-sein. Die nährenden Kräfte, die der *Sorge* ihren Antrieb geben, kann man diesbezüglich vielleicht auf zwei wesentliche Punkte reduzieren; zum einen die Angst und zum anderen das Wünschen. Die treibende Kraft der Bewältigung wiederum ist das Wollen. So versteht sich auch Heideggers Aussage, dass im „Phänomen des Wollens [...] die zugrundeliegende Ganzheit der *Sorge*“ (1927, S. 194) hervortritt. Vor dem Horizont der *Sorge*, ihrer Antriebe und Kräfte der Bewältigung, ließe sich durchaus eine Ästhetik der Existenz mit Hinblick auf die Theorie Gehlens vereinbaren, nämlich genau dort, wo Gehlen den An-

triebsüberschuss freistellt von seiner Bereitschaft der Aufgabenbewältigung und eben jene entlastende Lücke skizziert, wo das Sich-sorgen nicht notwendigerweise auf die streng existenziellen Lebensbedürfnisse und die notwendigen Subjektivierungsprozesse zur Anpassung an die Gesellschaftlichen und sozialen Anforderungen abzielt. Sondern, dass sich vielmehr ein potenzieller Frei- und Spielraum öffnet, der in der Reflexion des Selbstbezuges und durch das Erkennen seiner selbst die Thematisierung einer Ästhetik der Existenz überhaupt erst möglich macht und sofern ein Stilisieren und Gestalten seiner selbst in der Sorge-um-sich einbezogen werden kann. Das wäre aber nur der naheliegende und vereinfachte Gedanke, der zunächst verwirrt, als müsse man einen *Platz* freischaffen, an dem sich eine ästhetische Praxis entfalten kann. Die von Gehlen gemeinte Lücke ist im Grunde ein Phänomen der *Entlastung*, und das von ihm vorgestellte Strukturgesetz menschlichen Wirkens hat vielmehr sein Zentrum in der *Tätigkeit* des *Freischaffens*. Wenn auch dieses Grundprinzip menschlichen Daseins in den heutigen modernen Gesellschaften sich aufgrund ausgefeilter *Techniken* in weit entfernten Formen verbirgt, so muss man sich bloß den alltäglichen Lauf der Dinge vor Augen halten, was man eigentlich tut, und dabei erkennen, dass dieses *Freischaffen* am Wirken ist; aber eben nicht nur in der alltäglich zu verrichteten notwendigen Arbeit, sondern in allen Gestalten die der Mensch als Kulturwesen hervorbringt. Deshalb macht Gehlens Strukturgesetz darauf aufmerksam, dass eine Ästhetik der Existenz unbedingt von der Handlung her zu verstehen ist, da sie eine *Weise* des Seins ist, aus der die Formen ästhetischer Existenz herauswachsen können. Insofern kann man festhalten; erstens dass die Erfahrung einer Ästhetik der Existenz in der Handlung selbst liegt, und zweitens dass das Stilisieren und Gestalten wiederum nur darauf zurückzuführen ist, dass dem Menschen das Vermögen der sinngebenden Symbolisierung von Welt eigen ist, die, in welchen Formen auch immer, durch die Kunstfertigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Heideggers Begriff von der Technik weist zum Beispiel in den gleichen Gesichtskreis, denn durch den Begriff der Technik, verstanden als *téchne*, wird die Eigentümlichkeit des Menschen als Kulturwesen offenbart. Neben der Bedeutung der Technik als Mittel zum Zweck und als Tätigkeit, „öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d. h. der Wahr-heit“ (1954, S.16) und als „dieses [...] ist die *téchne* ein Her-vor-bringen“ (1954, S.17) des Verborgenen in die Unverborgenheit. Vielleicht können wir sagen, dass durch die Thematisierung der Technik der Mensch sich als Kulturwesen gewahr wird, denn der Begriff der *téchne* bringt sein wahres Wesen hervor, seine Herkunft und sein Wirken.

## 11.

Es bleibt nun festzuhalten, dass erstens eine Ästhetik der Existenz nur von unseren Handlungen her zu verstehen ist, woraus die Formen ästhetischer Existenz herauswachsen können, dass zweitens das Wollen als vermittelnde Kraft des Selbstbezuges *stellungnehmend* unsere Handlungen leiten und drittens, dass der weitgefaste Begriff der Kunstfertigkeit eine Reihe von Qualitäten umfasst, die sowohl das Denken, wie auch das Handeln angehen. Ich habe im Ansatz versucht zu skizzieren wie die physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte den Selbstbezug durchdrängen und die Lebenseinheit *Mensch* strukturieren und formen. Der hermeneutische Zusammenschluss dieser Kräfte – in ihrer Wechselwirkung zwischen Innenleben und Außenwelt können wir im Allgemeinen die Vitalität nennen. Sofern wir sagen, dass eine



Ästhetik der Existenz nur von der Handlung her zu verstehen ist, können wir weiterhin sagen, dass die Ästhetik der Existenz in der Erfahrung der Handlung liegt. Ästhetik der Existenz hieße dann handelnd *Stellung* nehmen, wie wir dieses erfahren, sei es in angenehmer oder abstoßender Weise, mit Lust oder Unlust verbunden. Wenn nun die Umsetzung der inneren Ideenwelt mit der realen aktuellen Erfahrung im Einklang ist, erfahren wir die Handlung als sinnvoll. Diese Sinnerfahrung durch eine konstruktive Umsetzung der inneren Ideenwelt scheint mir einer der wesentlichen Grundzüge ästhetischer Praxis auszumachen, denn *aisthesis* benennt ja ihrer Herkunft nach zunächst gar nicht das bloß Schöne und Wohlproportionierte einer Sache, sondern doch eher zunächst die Wahrnehmung der Handlung selbst und die damit verbundene Kunstfertigkeit. Deshalb liegt ja zum Beispiel eine so große Zufriedenstellung darin etwas herzustellen, das Anerkennung findet und sich so der ganze Prozess und die Handlung im Nachhinein sinngebend bestätigt. Hierin erhält der Begriff der Ästhetik seine ganze Tiefe, nämlich *stellungnehmend*, Welt *erfassen* und *gestalten*. So ist aber gerade diese *Zufriedenstellung* mit lebensbejahender Lust verbunden und wenn man so will, wird die Handlung der Situation entsprechend als etwas Schönes und als etwas Wohlproportioniertes empfunden. Diese *Entsprechung* ist jene Verknüpfung, die durch den Zusammenschluss der physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte zum Ausdruck kommt, und ein Bestehen im Selbstbezug gewährleistet. Eine für sich wahre Gestalt hervorbringen, so könnte man diesbezüglich sagen, besteht in der Entsprechung der inneren Ideenwelt mit dem durch die Handlung Hervorgebrachten, dem Vermittelten und Anerkannten. Sofern wir uns in dieser Entsprechung wiedererkennen können, hat diese Gestalt für uns Bestand. Die herausfordernde Welt-offenheit des Menschen wird durch diese Beständigkeit strukturiert und sofern auch kontrolliert. Dies ist der Ort, den wir als handelnde Menschen stets *herstellen* müssen und an dem wir Leben. So ist, wie Gadamer so schön sagt, „das Daheimsein des Menschen in der Welt, die innere Entsprechung zwischen dem Heimischwerden und Sich-heimisch-Machen, das den Handwerker, den Könner, den Schöpfer neuer Gestaltungen und Formen, den *technites*, den Mann, der eine Technik beherrscht, auszeichnet, zugleich die Findung seines eigenen Platzes“ (1993, S. 152). Das Werk, das Produkt aber auch, oder gerade, das *bloße Handeln* im alltäglichen Miteinander bildet sofern die Mitte ästhetischer Praxis und aus der Umsetzung der inneren Ideenwelt in die Praktiken des Daseins wachsen in ihrer konstruktiven Weise die Formen ästhetischer Praxis.

## Literatur / References

- Aristoteles: Nikomachische Ethik, Reclam Verlag, Stuttgart, 2010
- Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes (1971), Piper Verlag, München, 2016
- Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen - Band 1 (1923), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010
- Friedhelm Decher: Handbuch der Philosophie des Geistes (2015), WBG, Darmstadt, 2015
- Vilém Flusser: Vom Subjekt zum Projekt – Menschwerdung, (1994); Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1998
- Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts (2001, orig. L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004
- Hans-Georg Gadamer: Der Anfang des Wissens (1993, orig. L'inizio della filosofia occidentale), Reclam, Stuttgart, 2000
- Arnold Gehlen: Der Mensch (1950), AULA-Verlag GmbH, Wiebelsheim, 2009
- G.W.F Hegel: Phänomenologie des Geistes, (1807), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986
- Martin Heidegger: Sein und Zeit (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993
- Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik - in Vorträge und Aufsätze (1954), Klett-Cotta, Stuttgart, 2009
- Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, 1788, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974
- Walter Kaufmann: Nietzsche, (1974), WBG, Darmstadt, 1988
- Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse (1886), Nikol Verlag, Hamburg, 2010
- Friedrich Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft (1882), Insel Verlag, Frankfurt am Main, 2000
- Peter Pröhl-Hansen: Philosophie des Alltäglichen (2017), Lit Verlag, Zürich, 2017
- Peter Pröhl-Hansen: Skizzen zur Ästhetik der Existenz Teil 1 (2020), Topologik numero 28 – ISSN 2026 – 5462, 2020, Cosenza
- Géza Révész: Die menschliche Hand (1944), S. Karger Verlag, Basel, 1944
- Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), Sammlung Hofenberg – Verlag Contumax, Berlin, 2016