

Skizzen zur Ästhetik der Existenz – erster Teil

Peter Prøhl-Hansen¹

Zusammenfassung: Die Frage nach einer Ästhetik der Existenz bezieht sich einerseits auf das Vernehmen des Daseins und andererseits auf das Schöne des Daseins. Die Reichweite des Begriffs der Kunstfertigkeit, die *téchne*, ist hier von wesentlicher Bedeutung, da er nicht nur die Kunst als solche anspricht, aber auch den handelnden Menschen, der durch seine Subjektivierungsformen eine seiner Wahrheit entsprechende Gestalt hervorzubringen vermag. Die Frage nach einer Ästhetik der Existenz richtet sich deshalb unbedingt an die alltägliche Lebenspraxis, wodurch eine Kunst der Lebensführung zur Geltung kommen kann. In der Freiheit des Selbstbezuges öffnet sich ein konstruktiver Spielraum, der eine Ästhetik der Existenz möglich macht.

Schlüsselwörter: Gemeinsinn, Kunstfertigkeit, Selbstbezug, konstruktiver Spielraum

Sketches for the aesthetics of existence – part one

Summary: The question of an aesthetics of existence concerns the perception of existence and concurrently the beauty of existence. In this context, the scope of the concept of craftsmanship, the *téchne*, is essential. This is because it refers not only to art as such, but also to man as an acting being; in this capacity and through forms of subjectification, man is capable of producing a figure that corresponds to his own truth. Therefore the question concerning an aesthetics of existence is necessarily based on everyday practice, by way of which an art of living can come into its own. In the freedom of self-reference, a constructive leeway opens, which enables an aesthetic of existence.

Keywords: common sense, craftsmanship, self-reference, constructive leeway

¹ 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.

Gedankliche Voraussetzung für eine Ästhetik der Existenz

Der Gedanke einer Ästhetik der Existenz spricht von seinem Worte her zunächst das Bedenken an. Nämlich das Bedenken einerseits dessen, was wir Ästhetik nennen, andererseits dessen, was wir Existenz nennen, und wiederum umfasst dieses Bedenken den Bezug des einen zum anderen. Der Begriff Ästhetik (aisthēsis) besagt seiner Herkunft nach das Wahrnehmen, Spüren oder Vernehmen von etwas. Das Wort Existenz (existēmi) heißt seiner Herkunft nach etwas, das vorhanden ist, etwas, das *da* ist. Existenz meint so auch das Da-sein. Ästhetik der Existenz meint dann zunächst das Vernehmen des Daseins. Für den Menschen als ein denkendes und sich seiner selbst bewusstes Wesen bedeutet Dasein aber noch mehr, als das bloße Vorhandensein, weil der Mensch durch sein Verstandesvermögen, seinem Bewusstsein und dem damit verbundenen Selbstbezug vor dem Horizont seiner Lebenswelt in der Lage ist ein *Ich-bin-da* zu sagen, und insofern dem bloßen Dasein noch mehr abverlangt; nämlich ein *bestimmtes* Da sowie ein *Wer* und *Was* bin ich und ein *Wie* des Seins. Ästhetik der Existenz als das Vernehmen des Daseins umfasst insofern alles Fragen, Urteilen, Wählen, Bestimmenwollen und Tätigsein im Verhältnis zwischen dem Selbstbezug und den Bedingungen der jeweiligen Lebenswelt, in der der Mensch sich befindet. Sicherlich wird ein mancher durch den Titel auch unweigerlich an die Textsammlung *Ästhetik der Existenz*² denken, die eine Reihe von Schriften zur Lebenskunst von Michel Foucault enthält, die aber hier zunächst nicht den Ansatz bilden, auf die ich mich aber im späteren Verlauf noch beziehen werde. Wenn wir nun im Alltäglichen Sprachgebrauch den Satz 'Ästhetik der Existenz' aussprechen, dann bedenken wir zugleich den Bezug des einen zum anderen und stellen dabei die Frage inwieweit die Existenz ästhetisch sei, denn der Begriff der Ästhetik übersteigt hierbei seine ursprüngliche Bedeutung des Vernehmens. So verstehen wir unter ästhetisch doch vielmehr das Schöne, Gelungene, Wohlproportionierte und nach dem rechten Maß Entworfenene, etwas, das unseren Sinnen gefällt, obwohl Ästhetik als solche auch das Unangenehme, Hässliche und Widerliche umfasst, wodurch eben ihre Herkunft als das Vernehmen immer noch spricht. Durch diese alltägliche Fragestellung erweitert sich also nun der Begriff der aisthēsis ausgehend von dem reinen Vernehmen und rückt in den Gesichtskreis des Erkennens, des Urteilens und Bestimmenwollens des Vernommenen. Dieses setzt aber voraus, dass es einen Maßstab gibt, nach dem sich das Urteilen und Bestimmen richten kann. Zum einen ist diesbezüglich die reine unmittelbare Empfindung des Gefallens oder Missfallens durch das Vernehmen zu nennen, und zum anderen liegt aber in unserem Bewusstsein schon eine kulturell und gesellschaftlich bedingte Vorstellung, eine Idee, ein Begriff oder eine Erfahrung vor, die darüber entscheidet, ob das Vernommene dem entspricht, was als ästhetisch *gilt*. In Hinblick auf den Begriff des Ästhetischen spricht Kant zum Beispiel von einer Zweideutigkeit, die in der Begrifflichkeit des Ästhetischen liegt und unterscheidet diesbezüglich die ästhetische Vorstellungsart, die sich als objektiver Sinn auf das Erkenntnisvermögen bezieht und sich an einen Begriff bindet von jener ästhetischen Vorstellungsart, die sich auf das Gefühl der Lust und Unlust bezieht, welches Vermögen, neben der Erkenntnis und der Begierde, eines der Vermögen sei, auf das sich das menschliche Gemüt zurückführen lässt. Nach Kant ist die Grundlage aller Erkenntnis die Wahrnehmung, die Sinnlichkeit der Empfindung, denn durch die Wahrnehmung wird uns

² Michel Foucault: *Ästhetik der Existenz – Schriften zur Lebenskunst* (orig. Dits et Écrits, 1994)

das gegenständliche überhaupt erst *gegeben*, welches Gegebene durch das Vermögen des Verstandes dann aber *gedacht* werden kann. Der Verstand ist diesbezüglich das Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen. Die Urteilskraft kennzeichnet das Vermögen das durch die Wahrnehmung Gegebene und Besondere unter einen *allgemeinen Sinn* zu subsumieren und ist in dem kantischen System an das Gefühl der Lust und Unlust gebunden. Die Vernunft wiederum, die zur Bestimmung des Besonderen durch das Allgemeine dient, ordnet er dem Begehungsvermögen zu. Der Begriff der Ästhetik bezieht sich also zunächst auf die sinnliche Wahrnehmung und die damit verbundene Anregung und Empfindung und bindet sich einerseits an einen erkenntnistheoretischen Zusammenhang und andererseits bezogen auf das Urteilen an das Gefühl der Lust und Unlust, welche Sinnlichkeit, neben allen anderen Sinnen, nicht zur Erkenntnis beitragen, denn diese ist, wie Kant sagt, „bloß subjektiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntnis gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urteil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist“ (Kant 1790, S. 37). Diesbezüglich unterscheidet Kant das theoretische, praktische und ästhetische Urteil. Nun bezieht sich der Begriff der Ästhetik, und das liegt in unserem Sprachgebrauch, insbesondere seit Alexander Gottlieb Baumgarten, der die Ästhetik als Wahrnehmungslehre zur philosophischen Disziplin erhoben hat und seit Kants Kritik der Urteilskraft, auf das *Schöne*. Das Schöne, so sagen wir wiederum, sei Geschmackssache und eine subjektive Angelegenheit. Wir sprechen diesbezüglich ja auch von einem ästhetischen Bewusstsein, einer ästhetischen Erfahrung und eben dem Geschmack, welche Vermögen des Urteilens tief in uns verankert sind. Kant benennt diesbezüglich die Fähigkeit des Menschen darüber zu entscheiden, was schön sei, das Geschmacksurteil und stellt diesbezüglich in der Kritik der Urteilskraft ja die unumgekehrliche Frage „auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte unter einander im Geschmacksurteile bewußt werden, ob ästhetisch durch den bloßen innern Sinn und Empfindung, oder intellektuell durch das Bewußtsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen“ (Kant, 1790, S. 133, B 30,31). Wenn wir sagen, dass etwas Geschmackssache sei, dann sprechen wir zwar zunächst die sinnliche Auffassung des einzelnen an, deuten aber zugleich auch darauf, dass wenn etwas Geschmackssache ist, dass es so etwas wie einen allgemeingültigen Sinn gibt, der der Geschmackssache und dem Urteilen die Richtung weist. Gadamer zeigt darauf, „dass der Geschmack in der ästhetischen Erfahrung das nivellierende Moment darstellt. Als nivellierendes Moment ist er jedoch auch ausgezeichnet als der »Gemeinsinn«“ (Gadamer, 1977, S. 32). Nun sagt Kant, dass das Schöne ein „Gegenstand des Wohlgefallens ohne alles Interesse“ ist (Kant, 1790, S. 124, B 17, 18). Der Begriff des *Interesses* deutet bei Kant auf die Spanne zwischen der sinnlichen Auffassung des Einzelnen und einem allgemeingültigen Sinn, denn wie er in einer Fußnote erläutert, kann ein „Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens [...] ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reine moralische Urteile. Aber die Geschmacksurteile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben“ (Kant, 1790, S. 117, B 7). Für das *Schöne* und die Beurteilung dessen, bedeutet dies, „da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjekts [...] gründet[...], muß es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann“ (Kant, 1790, S. 124, B 17, 18). Es geht hierbei letztlich, und das scheint mir einer der wesentlichen Angel-

punkte zu sein, um die schwer zu verortende Scheidelinie zwischen einem persönlich-privaten Interesse gegenüber einem öffentlichen Interesse. So wie das praktische, auf die moralische Handlung bezogene, Urteil durch die Absonderung aller Neigung zu Gunsten der Achtung vor dem Gesetz zur Geltung kommen soll, so versucht Kant diese diffuse Scheidelinie dadurch zu klären, indem er fordert, dass „dem Geschmacksurteile, mit dem Bewußtsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für Jedermann, ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhängen“ (Kant, 1790, S. 125) muss, und dass „damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden“ sei (Kant, 1790, S. 125). Mit dem Begriff der *subjektiven Allgemeinheit* schlägt Kant gewissermaßen eine Brücke zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen; Grundlage und Notwendigkeit für die vermittelnde Eigenschaft dieser Brücke ist die Mitteilung der Empfindung als eine die Geschmackssache Angehende. Ohne diese Mitteilung bleibt das Interesse sozusagen stumm und nur dem Privaten angehörig. Insofern müssen die Geschmacksurteile „ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber Allgemeingültigkeit bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden“ (Kant, 1790, S. 157, B 65). Dieser Gemeinsinn ist letztlich der Horizont den man immer wieder erreicht und der den Gedanken der *subjektiven Allgemeinheit* zur Geltung kommen lässt. Gadamer deutet auch auf diese Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils, indem er sagt, dass wenn „so gewiss im ästhetischen Urteil nicht nach Begriffen geurteilt wird, so steht doch fest, daß im ästhetischen Geschmack die Zumutung der allgemeinen Beistimmung gedacht ist“ (Gadamer, 1960, S.39). Die Mitteilung wiederum richtet sich unweigerlich an die Gemeinschaft und dieser Zusammenhang ist eine Notwendigkeit für die Übereinkunft dessen, was wir Geschmackssache nennen, denn ohne diese Vermittlung durch die Mitteilung kann kein Allgemeines kommuniziert werden, und dies, denke ich, ist immer der Fall, wenn wir von Geschmackssache sprechen. So betont Kant, dass „die allgemeine Mittelbarkeit eines Gefühls [...] einen Gemeinsinn voraussetzt“ (Kant, 1790, S. 158, B 66, 67), und dass „nur unter Voraussetzung [...] eines solchen Gemeinsinns [...] das Geschmacksurteil gefällt werden“ (Kant, 1790, S. 157, B 65) kann. Vor dem Hintergrund des so gewichtigen Aspekts des Gemeinsinns durch den wir in den jeweiligen unterschiedlich kulturell bedingten Gesellschaften sozusagen gemeinsamer *Gesinnung* sind erhebt der Gedanke der *subjektiven Allgemeinheit* gewissermaßen den gleichen Anspruch, wie das in der Kritik der praktischen Vernunft erläuterte Prinzip der Moralität und des *moralischen Gefühls*. Der Begriff des Gemeinsinns, so Gadamer, „lässt erkennen, dass der Begriff des Geschmacks ursprünglich eher ein moralischer als ein ästhetischer Begriff ist“ (Gadamer, 1960, S.40), und das „Auftreten des Geschmacksbegriffs im 17. Jahrhundert [...] rückt damit in Zusammenhänge der Moralphilosophie, die bis in die Antike zurückreichen“ (Gadamer, 1960, S.45). In beiden Fällen, der *subjektiven Allgemeinheit* und dem *moralischen Gefühl*, geht es, wie es die Scheidelinie zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft bezeugt, und wie Hegel es ausdrückt, um *gehemmte Begierde* und reicht in einen Bereich menschlichen Wirkens hinein, in dem es um das *arbeitende Bewusstsein* und dem Wesen der Bildung im weitesten Sinne geht, denn wie Hegel sagt, so hat sich die Begierde „das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche* Seite oder das *Bestehen*. Die Arbeit hingegen ist *gehemmte Begierde*, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet* (Hegel, 1807, S. 153). Das arbeitende

Bewusstsein ist, wie Hegel sagt, „das formierende Tun“ (Hegel, 1807, S. 154)“ und „das arbeitende Bewusstsein kommt [...] hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst“ (Hegel, 1807, S. 154). Der Gedanke des Gemeinsinns, oder eines *sensus communis*, versammelt sofern diese bildende Wirksamkeit des Menschen. Wiederum ist dieser Gemeinsinn zugleich die Voraussetzung und Grundlage dafür, dass wir etwas als das Allgemeine fassen, das heißt die Besonderungen der sinnlichen Wahrnehmung unter einem Allgemeinen Sinn zu subsumieren im Stande sind, denn Gemeinsinn meint doch zunächst, dem *koiné aísthēsis* nach, eben ein Vermögen des Menschen, denn obwohl, wie Aristoteles erläutert, „jede Sinneswahrnehmung [...] nur einen einzigen Eindruck“ (Aristoteles, *De anima*, 425a, 25) wahrnimmt, so besitzen wir ein Wahrnehmungsvermögen, wodurch wir in der Lage sind, wenn die einzelnen Sinneseindrücke zusammenfallen, diese, wie er sagt, zugleich erkennen und insofern haben wir für „die gemeinsamen Eigenschaften der Wahrnehmung [...] schon einen gemeinsamen Sinn, und zwar nicht nur als akzidentelle Wahrnehmung“ (Aristoteles, *De anima*, 425a, 25). So hat Aristoteles gezeigt, wie Gadamer es beschreibt „dass alle *aísthēsis* auf ein Allgemeines geht, auch wenn es so ist, dass jeder Sinn sein spezifisches Feld hat und das in ihm unmittelbar Gegebene insofern nicht allgemein ist. [...] In Wahrheit sehen wir, was uns sinnlich im einzelnen gegeben ist, immer auf ein Allgemeines hin an“ (Gadamer, 1960, S.95). Hierin bezeugt sich nun der enge Zusammenhang zwischen dem Gemeinsinn in seiner ursprünglichen Bedeutung, dem was wir gemeinsame Gesinnung nennen, und dem, durch das Bündnis der Menschen unter einander, formierten Gefüge der Gemeinschaft, denn „Gemeinsinn meint [...] nicht nur jene allgemeine Fähigkeit, die in allen Menschen ist, sondern er ist zugleich der Sinn, der Gemeinsamkeit stiftet“. (Gadamer, 1960, S. 23). Das menschliche Vermögen des Gemeinsinns also reicht über die unmittelbare sinnliche Erfahrung, dem *unvermischten Selbstgefühl*, wie Hegel sagt, hinaus und bildet gegenüber dem *Verschwinden* und Flüchtigen ein allgemeines Verständnis und Bestehen. Das durch diese geistige Arbeit menschlichen Tuns gebildete Bewusstsein „übertrifft nur jeden der natürlichen Sinne, als diese je auf eine bestimmte Sphäre eingeschränkt sind. Es selbst betätigt sich in allen Richtungen. Es ist ein *allgemeiner Sinn*“ (Gadamer, 1960, S.45). Dieser allgemeine Sinn, der sich durch das Vermögen des Gemeinsinns begründet ermöglicht uns also gegenüber dem bloßen unmittelbaren und akzidentellen Vernehmen der Lebenswelt unsere Lebenswelt in einer allgemeinen Ganzheit zu erfassen und zu erfahren, sie uns insofern vorzustellen und uns eine Idee davon zu bilden, die ein Bestehen gewährleistet. Nun ist das Vernehmen und die Erfahrung des Daseins zwar im Grunde immer erneut eine akzidentelle Wahrnehmung unserer Lebenswelt, die wir aber zum Zeitpunkt des Geschehens immer zu einem Sinnnganzen zusammenführen und auch in der Lage sind vorausschauend als einen Sinnzusammenhang projizierend zu erfassen. Man stelle sich vor man könnte das aktuelle Vernehmen nicht zu einem Sinnnganzen zusammenführen, dann würde, und wir alle kennen das sicherlich aus unterschiedlichen Situationen, das Vorbeifahren eines großen Lastwagens zum Beispiel, der bei uns eine physische Reaktion auslöst durch sein Annähern, dem Lärm und vielleicht spürbaren Vibrationen, zunächst eine Bedrohung darstellen, die aber durch das Zusammenführen des bloß Wahrgenommenen in ein unserer Lebenswelt entsprechendes allgemeines Sinnnganzen aufgehoben und eingebunden wird. Hierin liegt zum einen die Berechenbarkeit einer Gemeinschaft, auf die wir uns verlassen können, aber dennoch haben wir in Zweifelsfragen, und das lehrt uns diese Erfahrung, neben dem allgemeinen Sinnnganzen, das wir zur Leitung nehmen,

auch ein unmittelbares Vernehmen von Situationen, ein sozusagen ureigenstes *Gespür* für das treffen einer Entscheidung. Der weitreichende Begriff des Gemeinsinns umfasst also zum einen die Bedeutung des *allgemeinen Sinnes* als das Prinzip des *arbeitenden Bewusstseins*, das das Besondere unter ein Allgemeines zu subsumieren weiß, und zum anderen geht es darum, dass wir ein *Gespür* dafür haben, wie wir in den immer wieder neu auftretenden Situationen des alltäglichen Lebens, in die wir uns verwickeln, sozusagen *sinngemäß* urteilen, wählen und handeln. So ist dieses *Gespür* nicht bloß als ein Wittern von etwas zu verstehen, sondern auch als ein *Gespür* für das *Sinngemäße* Entscheiden und ist eng verbunden mit dem, was wir den Geschmack nennen, und wie Gadamer so schön sagt, ist das „sinnliche Unterscheiden des Geschmacks, das auf die unmittelbarste Weise genießendes Aufnehmen und Zurückweisen ist, [...] in Wahrheit nicht bloßer Trieb, sondern hält bereits die Mitte zwischen sinnlichem Trieb und geistiger Freiheit“ (Gadamer, 1960, S.40). Insofern, so zeigt Gadamer, „beschränkt sich der Geschmack keineswegs auf das Schöne in Natur und Kunst [...], sondern umfasst den ganzen Bereich von Sitte und Anstand“ (Gadamer, 1960, S.44), nämlich überall dort, wo wir uns in Situationen befinden, die ein Urteilen und Wählen fordern, um der Handlung die Richtung zu weisen. Gadamer hebt diesbezüglich hervor, dass einerseits mit dem Geschmack „eine eigene Erkenntnisweise bezeichnet wird“ (Gadamer, 1960, S.43), und dass letztlich „alle sittlichen Entscheidungen Geschmack“ (Gadamer, 1960, S.45) verlangen. So ist bisweilen auch vom schlechten Geschmack die Rede, oder davon, dass etwas geschmacklos sei. Geschmacklos aber nicht weil es bloß nach nichts schmeckt, denn das müsste zunächst heißen, dass es den Geschmackssinn gar nicht reizen würde, und insofern ausschließlich den Geschmackssinn als solchen anginge. Wenn wir etwas als Geschmacklos bewerten, so ist das doch eher in negativer Hinsicht, vielmehr verstanden als ein ohne das Vermögen des Geschmacks gefälltes Urteil, weil es sich außerhalb dessen befindet, was als Geschmack überhaupt gelten kann und sich nicht im Rahmen eines Allgemeinen ansiedelt. So ist doch die Erfahrung des Geschmacklosen, vielmehr etwas, das sich als das Unvertraute und Ungewöhnliche uns aufdrängt, etwas, das eher abweisende Unlust statt Wohlgefallen in uns erzeugt. Das, was unserem Geschmack entspricht geht, falls nicht gerade als genießendes Aufnehmen, vielleicht eher unbemerkt an uns vorbei, sowie es sich in ähnlicher Weise mit *Gesundheit* verhält, die erst durch etwaige Störungen auf sich aufmerksam macht. So sagen wir zwar, dass etwas Geschmackssache sei, es so oder so sein kann, dennoch aber siedelt sich dieses *so oder so* immer im Rahmen des durch den Geschmack enthaltenen Allgemeinen an. Hierin bezeugt sich eben der engere Zusammenhang von dem, was wir Geschmack nennen und dem Gemeinsinn. Der Gemeinsinn ist vielleicht jenes Vermögen des Menschen, das das Denken, das Wollen und das Handeln untereinander abstimmt, miteinander versöhnt und zu einer Einheit bringen vermag, denn so ist doch der Wesenszug des Gemeinsinnes das Urteilen und das Wählen und richtet sich aber letztlich auf die Handlung. Hierbei wird deutlich, dass der Geschmack, der Gemeinsinn und die Ethik, sowohl die damit verbundene Gehäusebildung, wie auch ihre praktische Anwendung, eng mit einander verflochten sind. Durch diese Anforderung des Urteilens und Wählens ist der Gemeinsinn konstituierend einerseits für den Selbstbezug, wie aber auch für den sozialen Bezug im menschlichen Miteinander. So ist zum Beispiel der *bon sens*, wie er von Bergson erfasst wird, „als die gemeinsame Quelle von Denken und Wollen ein *sens social*“ (Gadamer, 1960, S.40). Nietzsche wiederum macht diesbezüglich in kritischer Weise auf die eher dunkle Seite des Gemeinsinns aufmerksam, der für jeden einzelnen auch

seinen Preis hat, denn die Struktur und die Mechanismen des Gemeinsinns sind, bezogen auf die Gemeinschaft, gewissermaßen bindend, so verstanden, dass das Allgemeine des Gemeinsinns jedem ein gemäßigtes Verhalten abverlangt. Nietzsche zeigt diesbezüglich auf die Zusammengehörigkeit vom Wohlgefallen, der Lust und dem Nützlichen und dem Zweckmäßigen, denn das Wesen der Sitte ist, wie er sagt, „die Vereinigung des Angenehmen und des Nützlichen“ (Nietzsche, 1878, Apho. 94). Die Aufrechterhaltung dieser Zusammengehörigkeit zeigt sich in der Gewohnheit unserer Lebensweise. Hier fühlen wir uns zuhause. Seit dem das Bewusstsein beim Menschen erwacht ist, bezieht sich sein Handeln nicht mehr auf die bloß akzidentelle Wahrnehmung und das bloße „augenblickliche Wohlbefinden, sondern auf dauerndes“, nämlich die auf den Nutzen und ihre Zweckmäßigkeit gerichtete Handlung; also „ordnet er sich ein, unterwirft sich gemeinsamen Empfindungen [...] und handelt als Kollektiv-Individuum“ (Nietzsche, 1878, Apho. 94). Moralität, wie er sagt, „entsteht aus der Gewohnheit“ und man „empfindet dabei eine Lust, und weiß aus der Erfahrung, dass das Gewohnte sich bewährt hat, also nützlich ist“ (Nietzsche, 1878, Apho. 97). Das Gefühl der Moralität und das ethische Bewusstsein können also einerseits als zufriedenstellende Lustempfindung betrachtet werden, und andererseits wiederum aber auch als eine, die Abweisung und Widerstand hervorruft, denn wie Nietzsche sagt, können „alle Sitten, auch die härtesten, mit der Zeit angenehmer und müder werden, und [...] auch die strengste Lebensweise zur Gewohnheit und damit zur Lust werden“ (Nietzsche, 1878, Apho. 97). Man muss sicherlich unterscheiden zwischen ethischer Pflicht und dem Gespür für den Gemeinsinn, denn der ethische Regelsatz und das situationsbedingte Gespür für die richtige Entscheidung und Handlung gehen bisweilen auseinander; so kommt es auch, dass wir manchmal in den einzelnen Situationen anders handeln, als es uns das Gespür in der konkreten Situation vermittelt, sondern uns eben nach einer Regel und Gewohnheit richten. Dieses gilt sofern nicht nur für die auf die Gemeinschaft bezogene Handlung, sondern auch für Entscheidungen, die gewissermaßen nur uns selbst betreffen, denn ist uns nicht diese innere Stimme bekannt, die im Nachhinein ertönt und uns ein ‚hätte ich doch auf mich gehört‘ zuflüstert. Die mit der Lust und dem Angenehmen verbundene Regelerfüllung und Gewohnheitstreue bezeichnet Nietzsche auch als *sozialen Instinkt*, worin er das älteste Bündnis unter Menschen sieht, „dessen Sinn die gemeinsame Beseitigung und Abwehr einer drohenden Unlust zum Nutzen jedes Einzelnen ist. Und so wächst der soziale Instinkt aus der Lust heraus“. (Nietzsche, 1878, Apho. 98).

Folgende Punkte lassen sich zunächst festhalten, die die Frage nach einer Ästhetik der Existenz betreffen. Obwohl wir mit dem Begriff der Ästhetik durch unser alltägliches Verständnis unmittelbar das Schöne, Wohlproportionierte und das nach dem rechten Maß Entworfenen verbinden, so scheint mir bedeutsam seine Herkunft zu bedenken und darauf aufmerksam zu sein, dass *aisthēsis* zunächst das Vernehmen und die sinnliche Wahrnehmung bedeutet. Wiederum sagen wir, dass uns etwas als ästhetisch erscheint, und eben nicht bloß weil es uns in Erscheinung tritt, sondern weil es uns gefällt. Wir sagen, dass es *schön ist*. Das Schöne also ist ästhetisch, weil es durch sein Erscheinen bei uns Wohlgefallen hervorruft. Dass das Schöne Geschmackssache und eine subjektive Angelegenheit sei, reicht den Gedanken aber noch weiter, denn die Geschmackssache bezieht sich zwar zunächst auf das subjektive Urteil, aber bezieht sich zugleich auch auf den uns allen gemeine Sinn, und dieser allgemeine Sinn ist überhaupt die Voraussetzung, dass wir etwas als Geschmackssache einordnen können. So gilt der Gemeinsinn, *koiné aisthesis*, wie schon erwähnt, als das Vermögen des

Menschen die Besonderungen der sinnlichen Wahrnehmung unter einem Allgemeinen Sinn zu fassen und ist daher zudem die bildende Kraft, die Gemeinschaft stiftet. Für jeden einzelnen bedeutet dieses Gleicher-Gesinnung-Sein in den Strukturen der Gemeinschaft, dass man sich ihrer Ordnung gewissermaßen unterwirft, sich sinngemäß verhält, dass man also in diesem Subjektivierungsprozess ein der Ordnung entsprechendes gemäßigtes Verhalten entwirft. Das gemäßigte Verhalten, das im Subjektivierungsprozess entworfen wird, hat zwei wesentliche Bezugspunkte; zum einen die Einbindung in die Strukturen und Mechanismen der jeweiligen Gemeinschaft und zum anderen der Bezug, den jeder einzelne zu sich selbst hat. Diese Bezüge sind immer irgendwie gegeneinander auszuloten, denn der einzelne Mensch wird hierbei als Subjekt der jeweiligen Ordnung eingespannt zwischen der An-Maßung der gesellschaftlichen Anforderungen und den Bezügen, die er zu sich selbst hat. Es ist eben eine große Herausforderung sich einerseits als Subjekt der bloßen Pflicht und des Gehorsams zu sehen und wiederum auch als Subjekt der *enkrateia*, das in eigener Verantwortung urteilt, wählt und handelt und wie diese Subjektivierungsformen mit einander zu vereinbaren sind. So liegt es doch zum Beispiel in Kants Hinsicht das äußere und innere Gesetz durch den Gedanken der Autonomie des Willens miteinander auszuloten, nämlich letzten Endes das zu *wollen*, was man *soll*. So ist die Scheidelinie zwischen dem Subjekt der reinen Pflicht und dem der *enkrateia* bisweilen schwer ausfindig zu machen, da es in beiden Fällen doch letztlich um einen, einer Gesetzmäßigkeit zugrundeliegenden, Befehl geht, dem wir uns gehorsam fügen. Die naheliegende Scheidelinie, die sich zunächst in den Vordergrund drängt, bezieht sich auf eben jene Gesetzmäßigkeit und es lässt sich diesbezüglich eine Unterscheidung treffen zwischen einem äußeren uns entgegnetretenden Gesetz und einem inneren uns innewohnenden Gesetz, dem wir Folge leisten. Diese beiden Formen von Gesetzmäßigkeit lassen sich aber kaum trennen, sondern vielmehr greifen sie beständig ineinander, da wir uns sowohl von den Zügeln der Gesellschaftsbezüge, wie auch von unserem Selbstbezug nicht lösen können. Vielmehr muss man von einem Verhältnis sprechen, das diese Formen zu einander haben. Die Herausforderung, die an das Subjekt gestellt wird, lässt sich in ähnlicher Weise verdeutlichen, wie Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* auf die Frage hin, was das *Selbst* sei erklärt, dass nämlich das Subjekt dieser Gesetzmäßigkeiten, das sich zwischen den Bezügen der Gemeinschaft und seiner Selbst verortet, ein Verhältnis ist, und zwar ein solches, das sich zu sich selbst verhält; das Subjekt selbst ist hierbei „nicht das Verhältnis, sondern, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (Kierkegaard, 1848, S. 13). Hätten wir wiederum gar keinen Selbstbezug, durch den sich eine gewisse Haltung bezeugt, die einen Interessenkonflikt zu provozieren weiß, könnten wir einerseits ja durchaus absolut gehorsam und blind einer jeden Autorität entsprechen, oder andererseits uns gewissermaßen verantwortungslos unseren Lüsten, Begierden und dem Wohlgefallen hingeben. Eben dies zum Beispiel problematisiert Kierkegaard in *Entweder-Oder*, wo er den *Ethiker* dem *Ästhetiker* gegenüberstellt und deren Lebenseinstellungen miteinander zu vermitteln sucht. Nun verhält es sich aber nicht so, dass wir keinen Selbstbezug haben, denn durch das Vermögen des Selbstbewusstseins sind wir in der Lage den erkennenden Blick auf uns selbst zu richten. Zudem muss man anerkennen, dass die Anforderungen der äußeren Gesetzmäßigkeiten durch die Gemeinschaft keine übergeordnete universelle Macht, sondern doch vielmehr eine allgemeine Ordnung darstellt, die der Mensch durch sein Vermögen des Gemeinsinns und dem damit verbundenen Gemeinschaftsinn sozusagen selbst hergestellt hat. Eine Ästhetik der Existenz einerseits als das *Vernehmen*

des Daseins und wiederum auch als das *Schöne* des Daseins greift, so meine ich, unbedingt in diesen Bereich der Selbstbezüglichkeit, in der letztlich die Problematisierung der uns zum Handeln bewegenden Gesetzmäßigkeiten in die Waagschale gelegt werden, und das Urteilen und Wählen, die Lust und Unlust, die Harmonie und der Widerstand in Erwägung gezogen werden.

Ästhetik der Existenz als konstruktiver Spielraum des Selbstbezuges

Bedenkt man den Satz *die Ästhetik der Existenz* erneut, so denken wir also zunächst, durch den weitgefassten Begriff der Ästhetik, an das Vernehmen des Daseins, und wiederum auch an das Schöne des Daseins, denn das Schöne, so Cassirer, „gehört als fester Bestandteil zum menschlichen Erleben und zur menschlichen Erfahrung“ (Cassirer, 1944, S. 212). So kann man nun also geradeaus fragen, ob das Erscheinen und das Vernehmen der Existenz bei uns Wohlgefallen hervorruft, ob wir es als wohlproportioniert und nach dem rechten Maße entworfen ansehen, und ob die Erfahrung des Daseins, wie die Ästhetik sich auf die Kunst bezieht, sich als solche betrachten lässt und insbesondere praktiziert werden kann. Nun ist die Erfahrung des Daseins aber mehr als bloß *etwas* zu erfahren, weil wir unweigerlich selbst mit diesem Etwas, sowie der Künstler mit seinem Werk, verwickelt sind und wir fortan an unserem Lebensentwurf im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Bedingungen in eigener Verantwortung eine Arbeit zu leisten haben, um unser Dasein eine Gestalt zu verleihen, in der wir uns wiedererkennen können, so wie der Künstler einer Idee oder einer Erfahrung eine Gestalt verleihen möchte. Betrachten wir zum Beispiel ein Werk der Kunst, ein Gemälde in einer Ausstellung, eine Skulptur im öffentlichen Raum oder gar bloß eine Abbildung eines Werkes in einem Katalog, so sehen wir zunächst das Werk als irgendein Ding, hängend an der Wand, im Raum stehend oder bloß als solches abgebildet. Da es sich aber nun ausgesprochen um ein Werk der Kunst handelt, so haben wir es mit einem Ding zu tun, „an dem noch anderes haftet“ (Heidegger, 1950, S. 4). Verweilen wir also bei dem durch das Vernehmen ins Auge Gefasste, stellen wir uns einerseits oft die Frage, was es denn darstellen soll und andererseits urteilen wir unabhängig davon, was es darzustellen vermag, sozusagen dem Ding gegenüber *interesselos*, wie Kant sagen würde, ob es uns gefällt und in uns die Empfindung der Lust erweckt oder es eher Missfallen erzeugt. Und obwohl wir unseren ersten Eindruck, wie Gadamer sagt, „immer auf ein Allgemeines hin zu beziehen pflegen, plötzlich angesichts des Schönen uns etwas festhält und nötigt, bei dem individuell Erscheinenden zu verweilen“ (Gadamer, 1977, S. 27). Wie auch immer das Werk auf uns einwirkt, ob es uns gefällt oder Unbehagen bereitet, werden wir vielleicht länger verweilen, um es näher zu erkunden, denn sowohl das Schöne, wie auch das Unschöne kann uns in irgendeiner Weise ansprechen. Karl Rosenkranz zum Beispiel bezeichnet dieses Unschöne, ganz in der Tradition Hegels, als *Negativschöne*, denn wie er sagt, „das Hässliche ist nur, sofern das Schöne ist, das seine positive *Voraussetzung ausmacht* [...], ist nur möglich durch seine Selbstbeziehung auf das Schöne, an welchem es sein Maß besitzt“ (Karl Rosenkranz, 1853, S. 14-15). Nun, so neigen wir zwar dazu, wenn uns etwas gefällt, zu sagen, und das liegt in unserem Sprachgebrauch, dass es *ansprechend* sei, dieses Ansprechend-sein bezieht sich aber zumeist auf das Schöne und Angenehme, nämlich auf das, was wir im *allgemeinen Verständnis* als das Schöne *annehmen*

und beschränkt sich sofern auf das, was wir den guten Geschmack nennen. Was ich damit andeuten möchte ist, dass wir ohne einer subjektiven Allgemeinheit zu verfallen, dafür offen sein sollten, darauf zu hören, was uns das Werk denn zuspricht. Wir schließen diesbezüglich mitunter ein voreiliges Urteil und vermögen vielleicht nicht darauf zu hören, was uns das Werk zuzusprechen vermag. So sollte man also das Ansprechen des Unbehaglichen nicht außer Acht lassen, denn auch das, was in uns vielleicht eher Unlust erzeugt, wirkt in irgendeiner Weise auf uns ein, denn das Ansprechen des Werkes ist sein Wirken und in diesem Zuspruch des Werkes erfahren wir etwas darüber, was uns das Werk sagt. Wir kennen das sicherlich alle, wenn wir fragen, was uns denn der in Augenschein genommene Gegenstand *sagt*? Der Gegenstand spricht uns also an und in diesem Zuspruch *hören* wir seine *Aussage*. In diesem Hören der Aussage der durch das Sehen aufgenommenen Sinneseindrücke des Werkes und des Ortes, wo es ist, bilden wir wiederum eine Idee, eine Vorstellung, suchen eine Bedeutung oder ordnen es einer schon gebildeten Idee, einem Allgemeinen zu. Gadamer erläutert zum Beispiel, dass als „der Verstehende muss ich identifizieren. Denn da war etwas, was ich beurteilte, das ich »verstand«. Ich identifiziere etwas als das, was es war oder was es ist, und diese Identifikation allein macht den Werksinn aus“ (Gadamer, 1977, S. 41). Die Wahrnehmung durch das Sehen von etwas reicht insofern immer irgendwie über das Sehen hinaus, da dieses gebildete Allgemeine durch den Gemeinsinn unsere anderen Sinne mit einschließt. Durch das Sehen einer Skulptur zum Beispiel öffnen sich durch den Zuspruch der Skulptur die anderen Sinne und ich vernehme, falls ich darauf zu hören vermag, die Tätigkeit des Künstlers in seiner Arbeit, den Raum, die Werkzeuge, die Geräusche des Raumes, überhaupt die ganze Stimmung dieses Schaffens. So muss aber der Beobachter als der Aufnehmende und Verstehende selbst tätig werden, denn wie Gadamer sagt, „so hat es immer nur für den ein wirkliches Aufnehmen, eine wirkliche Erfahrung eines Kunstwerks gegeben, der »mitspielt«, d.h. der eine eigene Leistung aufbringt“ (Gadamer, 1977, S. 42). Jedes Werk, wie er sagt, „lässt gleichsam für jeden, der es aufnimmt, einen Spielraum, den er ausfüllen muss“ (Gadamer, 1977, S. 42), und es fordert vom Mitspieler „eine eigene Aufbauarbeit“ (Gadamer, 1977, S. 61). Durch diese Eigenleistung und Erfahrung wird die Reichweite der Kunst deutlich, sie ist nämlich, wie Cassirer sagt „keine bloße Nachbildung einer vorgegebenen Wirklichkeit. Sie ist einer der Wege zu einer objektiven Ansicht der Dinge und des menschlichen Lebens“ (Cassirer, 1944, S. 220), und hat durch den Zuspruch des Werkes auch kommunikativen Charakter. Man kann diesbezüglich, so Cassirer, die Kunst als einen „kontinuierlichen Konkretionsprozess beschreiben“ (Cassirer, 1944, S. 221). Das Vernehmen der Tätigkeit des Künstlers wiederum erweitert also die Erfahrung der Kunst, da sich durch dieses Vernehmen der Blick durch das Werk auf den Künstler selbst und sein Tun richtet. Nun, so kann man sagen, spricht uns der Künstler durch sein Werk an. Das Werk selber wiederum spricht durch seine symbolische Form und Gestalt. Durch das Vernehmen des Dings, das wir Kunst nennen, öffnet sich, falls man so möchte, ein hermeneutischer Prozess, durch den das Ineinandergreifen von Künstler, seinem Schaffen, dem Werk und dem Beobachter deutlich wird. Gadamer nennt dies die „hermeneutische Identität des Werkes“ (Gadamer, 1977, S. 41). Hierin liegt auch die Antwort auf die Frage, was den Künstler überhaupt bewegt, wie auch den Menschen im Allgemeinen, etwas zu tun, denn es geht doch hierbei um seine grundlegende schöpferische Triebkraft, sein Wollen, worin sich die menschliche Wirksamkeit begründet. Cassirer spricht davon den Leidenschaften eine ästhetische Form zu verleihen, nämlich „sie so zu verwandeln,

dass sie ohne Zwang wirksam werden können. Im Werk des Künstlers ist die Macht der Leidenschaft zu einer bildenden, formenden Kraft geworden“ (Cassirer, 1944, S. 229). Das Wesen der Tätigkeit des Künstlers, so könnte man sagen, liegt in seiner Kunstfertigkeit, in der *téchne*, eine seiner Wahrheit entsprechende Gestalt hervorzubringen. So ist zum einen, wie Heidegger sagt, der „Künstler der Ursprung des Werkes. Das Werk ist der Ursprung des Künstlers. Keines ist ohne das andere“ (Heidegger, 1950, S. 1), und zum anderen hat sich im Werk der Kunst „die Wahrheit des Seienden ins Werkgesetzt“ (Heidegger, 1950, S. 21).

Durch die Tätigkeit des Künstlers und seinem Verhältnis zum Werk wird wiederum deutlich welche Reichweite der Begriff der *Kunstfertigkeit* des Menschen trägt, nämlich ein dem Menschen innewohnender Drang seine Lebenswelt und sein Dasein zu beobachten, zu verstehen und gestaltend nachzubilden aber auch umzuformen, und darauf bezieht sich doch dann letztlich die Frage nach einer Ästhetik der Existenz; nämlich durch diese Kunstfertigkeit des Daseins eine seiner Wahrheit entsprechende Gestalt hervorzubringen. Der Begriff der Kunstfertigkeit umfasst also, neben seiner Bedeutung der handwerklichen Tätigkeit und Geschicklichkeit den ganzen Zusammenhang, der sich durch den Menschen, seiner Tätigkeit und dem Werk bezeugt. Hier wiederum spricht die Kunstfertigkeit ihrer Herkunft nach als *téchne*, und meint über das Können hinaus das *Wie etwas tun*, worin sich alle Arten der Technik versammeln, die den Menschen in seinem Lebensbezug angehen. So reicht dieses *Wie etwas tun* weit zurück in der Geschichte der Menschheit, wie zum Beispiel angefangen bei der Herstellung der ersten Werkzeuge, der Herstellung von Kleidung und Behausungen, hierbei verstanden als Techniken des Überlebens und der Verbesserung der Lebensbedingungen. Als die Menschen zu größeren Gruppen zusammenfanden und feste Gemeinschaften bildeten, wurde es zunehmend wichtig allgemeinen Verhaltensregeln zu folgen, woraus sich Techniken der Lebenspraxis im Miteinander sozialer Gefüge, sowie Techniken der Kommunikation und der Vermittlung entfalten. Diesbezüglich ist auch das schöpferische Gestalten eine Art der Technik dem Verständnis von Welt einen Ausdruck und eine Form zu verleihen, wie sie zum Beispiel schon in der Nachahmung des zeichnenden Kindes deutlich wird. In gleicher Weise gilt das auch für das Erlernen einer Sprache, deren Ursprung, wie Cassirer sagt, „in der Lautnachahmung“ (Cassirer, 1944, S. 213) liegt. In ähnlicher Weise bezeugt sich die Kunstfertigkeit des beobachtenden und zu verstehen suchenden Kindes in der „Nachahmung äußerer Dinge. Nachahmung ist ein Grundtrieb, ein fester Bestandteil der menschlichen Natur“ (Cassirer, 1944, S. 213). Hier nimmt bei jedem Menschen das Seinsverständnis in seiner symbolischen Form ihren Anfang. So geht es aber auch, als der sich seiner selbst bewusste Mensch, um die Techniken des Selbst, nämlich welches Verhältnis haben wir als Subjekt einer Ordnung zu uns selbst und welche Subjektivierungsformen entwickeln wir in diesen Bezügen, denn was nämlich das Subjekt, so Frédéric Gros, „in einem bestimmten Selbstverhältnis konstituiert, sind historisch gegebene Selbsttechniken, die mit ebenfalls historisch gegebenen Herrschaftstechniken einhergehen. Im übrigen entsteht das Individuum-Subjekt immer nur an der Schnittstelle von Herrschaftstechnik und Selbsttechnik“ (Foucault, 2001, S. 641)³. Neben der Kunstfertigkeit des Könnens, versteht sich die Technik also auch als ein Mittel zum Zweck und der damit verbundenen Zielsetzung, der entfaltenden Theorie und den diesbezüglich angewendeten Methoden. Hierin bezeugt sich die Eigentümlichkeit des Menschen ein denken-

³ Frédéric Gros im Nachwort zu *Hermeneutik des Subjekts* von Michel Foucault

des, wollendes und handelndes Wesen zu sein, der beobachtet, verstehen will, zu erklären versucht und gestalten möchte. Überhaupt, so könnte man sagen, meint *téchne* einerseits das *Hantieren* der uns durch das Leben gestellten Anforderungen und andererseits das damit verbundene *schöpferische Gestalten*. Diese breite Perspektive der Kunstfertigkeit des Menschen ist sicherlich einer der wesentlichen Kennzeichnungen, für das, was wir Kultur nennen, denn alles, was wir Kultur nennen sind unterschiedliche Formen menschlichen Gestaltens und die Wirksamkeit des Menschen hinterlässt solche Gestalten und Produkte, die sich wie Spuren durch unsere Geschichte ziehen, wie wir sie zum Beispiel von der Kunst, der Religion, der Philosophie und der Politik her kennen und auf welche Spuren und Gestalten wir immer wieder in hermeneutischer Weise zurückgreifen.

Nun, dass wir überhaupt darauf bedacht sind von einer Ästhetik der Existenz zu sprechen, verweist darauf, dass wir als denkende, wollende und handelnde Wesen um unser Sein bewusst, besorgt und bemüht sind. Insofern bindet sich das, was wir Ästhetik der Existenz nennen an das Verhältnis zwischen einer Sorge um das Sein, seine Problematisierung und die sich daraus entwickelnden Techniken und Praktiken. Diese Techniken und Praktiken beschreibt Foucault als „die in allen Kulturen und anzutreffenden Verfahren zur Beherrschung oder Erkenntnis seiner selbst, mit denen der Einzelne seine Identität festlegen, aufrechterhalten oder im Blick auf bestimmte Ziele verändern kann oder soll“ (Foucault, 1994, S. 74). Vor diesem Horizont wird deutlich, dass die Frage nach einer Ästhetik der Existenz unbedingt eine Frage ist, die sich an die alltägliche Lebenspraxis richtet, denn so bindet sich doch die Erfahrung des Daseins an eine ganze Reihe von Wünschen, Hoffnungen, Anforderungen und Bedingungen, die durch die Subjektivierungsformen eine feste Gestalt bilden. Diese Gestalt erhält letztlich erst durch die Handlung ihre Verwirklichung und in dieser Gestalt bezeugt sich das Verhältnis zwischen dem Vernehmen der Lebenswelt, wie wir uns mit ihr vermitteln und welches Verhältnis wir dabei zu uns selbst haben. So ist, wie Martin Saar erläutert, das „Ethos einer Moral [...] immer Ausdruck einer Selbstbeziehung, eines Sich-selbst-Positionierens als der, der man ist und als der man handeln darf und soll“ (Foucault, 1994, S. 328)⁴. Hierbei öffnen sich die Fragen, wie wir uns selbst sehen in der inneren Anschauung, wie wir uns selbst sehen durch die Erfahrung des Anderen, welche Entscheidungen wir treffen, und ob wir in diesem Urteilen und Wählen eine für uns gültige Wahrheit erkennen können. So muss man sicherlich diesen ganzen hermeneutischen Prozess ins Auge fassen, in den jeder einzelne durch sein Da-Sein verwickelt ist, wie man die Bedingungen und Anforderung der Gemeinschaft, sowie die eigens gestellten Anforderungen auslegt und gegeneinander auslotet; wie man eben diese Erfahrung im Selbstbezug hantiert und schöpferisch gestaltet. In der Freiheit des Selbstbezuges öffnet sich diesbezüglich ein konstruktiver Spielraum, in dem eine *Kunstfertigkeit des Daseins* möglich ist, denn der konstruktive Spielraum im Selbstbezug unterliegt keiner äußeren Autorität, sondern vielmehr der Autonomie des Subjekts, das in eigener Verantwortung Urteilt, wählt und entscheidet, worin sich eine Freiheit begründet, aber auch wo das Wollen auf das Sollen stößt. In diesem konstruktiven Spielraum tritt, wie Gros sagt, „eine andere Figur des Subjekts zutage, ein Subjekt, das nicht mehr konstituiert wird, sondern über geregelte Praktiken sich selbst konstituiert“ (Foucault, 2001, S. 624). Durch diese Kunstfertigkeit des Daseins im alltäglichen Lebensvollzug eine seiner Wahrheit entsprechende Gestalt hervorzu-

⁴ Martin Saar im Nachwort zu *Ästhetik der Existenz* von Michel Foucault

bringen heißt, dass das Subjekt und seine Wahrheit, so Gros, „aufgrund einer nicht hintergehbaren existenziellen Entscheidung“ (Foucault, 2001, S. 621) miteinander verbunden sind. So sind die Künste der Existenz, wie Foucault zusammenfassend sagt, „gewusste und gewollte Praktiken [...], mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt“ (Foucault, 1994, S. 18).

Nun hat sicherlich dieser Anspruch aus seinem Leben ein Kunstwerk zu machen seine gewissen Grenzen, unumgehbaren Bedingungen, und, wie man sagt, seinen Preis. Zwar stehen wir in der Freiheit in eigener Verantwortung urteilen, entscheiden und wählen zu können, wenn doch bloß die eigentliche Handlung nicht wäre, die in der Forderung steht hierbei alles einzulösen zu müssen, denn nur in und durch die Handlung erhält und formt jeder einzelne jene Gestalt, die vernommen werden kann, einerseits durch die Mitmenschen im jeweiligen sozialen Gefüge, und wie wir uns selbst durch diese Handlungen erkennen. Den Preis, den ein jeder für das Gestalten seiner selbst aufbringen muss, liegt zum einen in der Einschränkung des Wollens, und andererseits aber auch in der Mühe der Arbeit und in dem *formierenden Tun* der *Auseinandersetzung mit sich* im Spielraum des Selbstbezuges. Hierin liegt die Kunstfertigkeit des Daseins seiner selbst eine *für sich* wahre und bestehende Gestalt hervorzubringen und wie Hegel so schön sagt, ist das „*wahre Sein* des Menschen [...] vielmehr *seine Tat*; in ihr ist die Individualität *wirklich*“ (Hegel, 1807, S. 242). Diese durch die Handlung hervorgebrachte bestehende Gestalt, so könnte man sagen, ist Ausdruck der Selbstständigkeit des einzelnen in seinem Selbstbezug und im Verhältnis zum allgemeinen Gefüge der Gemeinschaft. So besteht die wahre Selbstständigkeit, wie Hegel sagt „allein in der Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit, indem ebensowohl das Allgemeine durch das Einzelne erst konkrete Realität gewinnt, als das einzelne und besondere Subjekt in dem Allgemeinen erst die unerschütterliche Basis und den echten Gehalt seiner Wirklichkeit findet“. (Hegel, 1835, S. 237). Einer der wohl größten Herausforderungen, die durch dieses *formierende Tun* sich dem Menschen stellt, ist die innere Übereinkunft zwischen dem Wollen, als dem Menschen seine ureigenste Triebfeder, und den durch die Lebensbedingungen gesetzten Grenzen. Wenn wir vom *Wollen* sprechen, sind wir natürlich über jenes Stadium der Menschheitsgeschichte hinaus, in der der Mensch eher von seinem Instinkt geleitet wurde, denn aus dem Vermögen des Wollens entspringt überhaupt erst das Urteilen und das Entscheiden einer zweckgerichteten Handlung. Durch das Vermögen des Wollens kommt es doch auch erst, dass wir von Freiheit sprechen können, nämlich in der Freiheit stehen das Wollen gewissermaßen selbst zu verwalten. Die Kunstfertigkeit des Daseins hat in dieser Korrelation von Wollen und seinen Grenzen ihre Zügel, die die Kunstfertigkeit einerseits leitet aber auch begrenzt, und in dieser Korrelation öffnet sich im Selbstbezug der Spielraum, in dem eine Kunstfertigkeit des Daseins zur Geltung kommen kann, die als Ethos durch die Handlung wirklich werden kann. Insofern sind das Wollen, die Freiheit und die ethische Gestalt eng aneinander gebunden. Wie Foucault so schön sagt in einem Gespräch, ist die „Freiheit [...] die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt.“ (Foucault, 1994, S. 257). Einerseits also, ohne Freiheit hätten wir kein ethisches Verhalten, denn ethisches Handeln setzt die Freiheit des Wählens voraus. Andererseits ist die Freiheit die reflektierte Form der Ethik, denn Freiheit ist nicht etwas *willkürliches*,

sondern in ihr spiegeln sich unsere Subjektivierungsformen wieder und welches Wählen unserem Wollen zugrunde liegt. Durch den Gedanken der Korrelation zwischen Freiheit und Ethik, kommt man wieder auf das Verhältnis zwischen dem Denken, dem Wollen und dem Handeln zurück, und man muss sich die Frage stellen, inwieweit wir als Subjekte dieser Ordnung, darin eine für uns geltende Wahrheit sehen und uns selbst wiedererkennen können. Ich denke zum Beispiel hierbei an den schmalen Grad, der das Wollen entweder zur Pflicht macht oder eher als eine Art Ästhetik der Existenz zur Geltung kommen lässt. Nun kann man ja die Frage eigentlich gar nicht richtig beantworten, denn der schmale Grad, der die Erfahrung der Handlung entweder als Pflicht oder als Kunstfertigkeit der Mäßigung voneinander trennt, lässt sich nicht messen; diese Gradwanderung muss jeder für sich selbst in der Auslotung des Wollens und des Sollens bewältigen. Vielleicht muss man sich die Frage anders stellen, nämlich was der *eigentliche Vermittler* im Konflikt zwischen dem Wollen und dem Sollen ist, wenn man daraus einen erbaulichen Lebenssinn und Zusammenhang herauszuheben vermag. Das Wählen und die durch das Handeln verwirklichte Entscheidung scheint mir hierbei den Brennpunkt auszumachen, und *der eigentliche Vermittler* in dem Konflikt zwischen dem Wollen und dem Sollen ist doch letztlich die Anerkennung dessen, was diese Entscheidung mit sich bringt; in welche Richtung sie das Leben lenkt, welche Konsequenzen zu tragen sind und welche Veränderungen damit verbunden sind. Sind es also zum Beispiel einerseits die Angst, das Schuldgefühl und das schlechte Gewissen, die das Sollen immer wieder stark machen, oder sind es die Lust und die Begierde als Triebkraft des Wollens, die sich in den Vordergrund drängen und unsere Handlungen leiten? Es geht also hierbei um die Verwaltung des Verhältnisses zwischen dem Wollen und dem Sollen, das jedem selbst in eigener Verantwortung überlassen ist; einerseits die *Mäßigung* des Wollens und andererseits die *Kontrolle* des Sollens. Diese dem Menschen innewohnenden Kräfte und seine Lebensbedingungen bestimmen das Verhältnis zwischen dem Wollen und dem Sollen, und eine Ästhetik der Existenz besteht ja vor diesem Horizont vielleicht gerade darin mit diesen Kräften umgehen zu können; ob wir unsere Entscheidungen als *erbaulich* erfahren oder sie lediglich als Pflicht *hinnehmen*. Dies scheint mir das Zentrum zu sein, das sich im Selbstbezug verortet, worin sich der konstruktive Spielraum öffnet, der als potentieller Raum einer Ästhetik der Existenz Geltung erfahren kann.

Literatur/References

Aristoteles: De anima, Reclam, Stuttgart, 2011

Ernst Cassirer: Versuche über den Menschen (1944, orig. An Essay on Man), Meiner Verlag, Hamburg, 1996

Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts (2001, orig. L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004

Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste (1984, orig. L'usage des plaisirs), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995

Michel Foucault: Ästhetik der Existenz (1994, orig. Dits et Écrits), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007

Hans Georg Gadamer: Wahrheit und Methode (1960), Mohr Siebeck, Tübingen, 2010

Hans Georg Gadamer: Die Aktualität des Schönen, (1977), Reclam, Stuttgart, 2012

G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986

G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I, (1807), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986

Martin Heidegger: Holzwege (1950), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994

Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft (1790), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974

Søren Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode (1849, orig. Sygdommen til Døden), Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2002

Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches (1878), Nikol Verlag, Hamburg, 2010

Karl Rosenkranz: Ästhetik des Hässlichen (1853), Reclam, Leipzig, 1996