

## Kapitel II

### Nicht normalisierbares Leben: Aristoteles' Politik, Friedrich Schillers »ästhetische Erziehung« und Giorgio Agambens »Lebensformen«

1. Zwischen Ästhetik und Ästhesiologie: wahrnehmendes Selbst im Kampf um ein lebbares Leben (53) | 2. Lebensformen in sozialphilosophischer Perspektive (57) | 3. Aristoteles über Lebensformen (64) | 4. Giorgio Agamben und die monastischen Lebensformen des Mittelalters (66) | 5. Zu Friedrich Schillers Ästhetik (72) | 6. Lebensformen heute jenseits ihrer Normalisierung: Philosophie und Kunst (77)

*Pathos muß da sein,  
damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kundtun  
und sich handelnd darstellen könne.<sup>1</sup>*

#### 1. Zwischen Ästhetik und Ästhesiologie: wahrnehmendes Selbst im Kampf um ein lebbares Leben

Schon oft ist auf den kontingenten Ursprung dessen hingewiesen worden, was heute im Allgemeinen unter dem Oberbegriff *Ästhetik* firmiert. So alt das Wort *aísthesis* ist, auf den dieser Begriff zurückgeht, so ganz neuartig konnte im 18. Jahrhundert diese Disziplin erscheinen – als ob sie überhaupt keine Vorläufer gehabt hätte. Bis heute aber ist sie radikal umstritten und ihrer Grundlagen nicht sicher. Man wirft ihr sogar vor, *von Anfang an verkannt zu haben*, worum es im Ästhetischen, das sich auf die bei Aristoteles *aísthesis* genannte Wahrnehmung gründet, eigentlich geht. Weder als Lehre von sinnlicher Erkenntnis und Darstellung (Alexander G. Baumgarten) oder von der Beurteilung des Schönen (Immanuel Kant) noch als eine Philosophie der Kunst als Manifestation der »Idee« bzw. des absoluten Geistes (Georg W. F. Hegel) lässt man sie heute noch gelten, wo ein vielfach zu beobachtender »Rückzug d[er]

---

1 F. Schiller, *Über das Pathetische* [1793], in: *Sämtliche Werke* Bd. 5, München 1962, 512–537, hier: 512 f.

Ästhetik auf *aísthesis*, auf Wahrnehmung« festgestellt und *verlangt* wird.<sup>2</sup> Verlangt wird das offenbar, weil man meint, dass Ästhetik allererst aus Wahrnehmung entspringt; und zwar, wie ich hinzufügen möchte, aus der *aísthesis* eines *wahrnehmenden Selbst*, das sich nicht denken lässt, ohne in sich selbst mit der Frage seiner *Lebbarkeit* konfrontiert zu sein, an der es so oder so leidet.<sup>3</sup> Keineswegs handelt es sich beim Rückgang von Ästhetik auf Wahrnehmung nur um einen Rekurs auf eine *aristotelische Aisthesiologie*, die zur Frage der Lebbarkeit eines individuellen bzw. individuierten Lebens noch kein rechtes Verhältnis erkennen lässt. Wo diese Frage zum Vorschein kommt, kann es auch nicht mehr bloß darum gehen, etwa »zu den Griechen zurück[zu]kehren«, um sich dabei auf »eine wahrhaftige Ästhetik, [...], des *Berührt-Seins*, des *Pathetisch-Seins* [zu] berufen«. <sup>4</sup> Vielmehr kommt es nach dem durch Hegelgerufenen Ende der Kunst, mit dem die Ästhetik als deren Theorie ironischerweise von Anfang an und bis heute leben muss<sup>5</sup>, im 20. Jahrhundert überhaupt erst zu einer *Philosophie der Wahrnehmung*, die diese als Angelegenheit eines Subjekt-Leibes (*corps-sujet*<sup>6</sup>) und eines selbsthaften Lebens begreift, in dem es von Anfang an in seiner pathischen, mit ›pathetischem‹ Ausdruck nicht zu verwechselnden Verfassung um dessen Lebbarkeit geht. Für diese noch längst nicht abgeschlossene Entwicklung<sup>7</sup> stehen Namen wie Helmuth Plessner mit seiner »Anthropologie der Sinne«<sup>8</sup> und Maurice Merleau-Pon-

2 Vgl. W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart <sup>4</sup>1995, 109; J. Rancière, *Das ästhetische Unbewusste*, Berlin, Zürich 2006, 9 f.

3 Vgl. Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014, bes. Kap. VIII zu Judith Butler.

4 Vgl. G. Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit bei Aby Warburg*, Berlin 2019, 229.

5 Diese These ist bis heute vielen Missverständnissen ausgesetzt; vgl. H.-G. Gadamer, *Der Kunstbegriff im Wandel*, in: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Hg.), *Künste unserer Zeit: Studium generale an d. Univ. Heidelberg, Vorträge im Sommersemester 1983*, Heidelberg 1985, 7–19, hier: 12.

6 M. Merleau-Ponty, *Natur und Logos: der menschliche Leib*, in: *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 124–128.

7 Vgl. B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M. 2000.

8 Vgl. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), in: *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M. 1980, 7–316, hier: 268, 278; *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, 5.

ty<sup>9</sup>, der, angeregt u. a. von Edmund Husserl, Aron Gurwitsch und Kurt Goldstein, eine gleichfalls aesthesiologisch bzw. ästhesiologisch ansetzende Phänomenologie vielfältiger Sinnbildungsprozesse entworfen hat, die ein *leibhaftig wahrnehmendes Selbst* betreffen, dem die Frage der Lebbarkeit seines Lebens unvermeidlich *widerfährt* und das ihr insofern *ausgesetzt* ist.<sup>10</sup> Mitnichten erschöpft sich diese Frage in bloßer Selbsterhaltung oder, wenn gerade sie das Leben zu kosten droht, das sie eigentlich sichern soll<sup>11</sup>, in einem ästhetischen Interesse am Schönen, das gegebenenfalls für ein als unlebbar erscheinendes Leben irgendwie entschädigen soll. Es ist immer noch ein (auch hier nicht eingelöstes) Desiderat, den mit diesem Ansatz verbundenen Rückgang von ›Ästhetik‹ auf Wahrnehmung umfassend zu explizieren, um deutlich zu machen, wie jene Frage ein leibhaftiges Subjekt herausfordert und überfordert. Keinesfalls handelt es sich um einen bloßen Rückzug etwa auf eine »Lehre von der Sinnlichkeit« im Allgemeinen, so als ob es nur darum ginge, zu klären, wie uns als endlichen Wesen etwas sinnlich (als Sichtbares, Hörbares usw.) ›gegeben‹ sein kann und uns auf diese Weise affiziert im Verhältnis zu einer äußerlich vorgestellten Welt. Was die klassischen Theorien, die dazu vorliegen, weitgehend übersehen, ist, worum es einem *wahrnehmenden Selbst* angesichts dessen geht, dass es sich als rückhaltlos und leibhaftig-sinnlich einer mit Anderen doppelsinnig geteilten Welt ausgesetzt begreifen muss.<sup>12</sup> Der Begriff

9 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, §§ 48 f.; *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 54, 56.

10 So jedenfalls lese ich die §§ 26–39 des ersten Teils der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Der Begriff der Lebbarkeit (*livability*) wird quasi terminologisch jedoch, so weit ich sehe, erst von Judith Butler verwandt. Bei B. Waldenfels, der sich, ebenfalls an eine Ästhesiologie Husserl'scher und Plessner'scher Provenienz anknüpfend, bekanntlich besonders eng an Merleau-Ponty orientiert, spielt dieser Begriff dagegen keine Rolle; vgl. B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010, 34, 89.

11 Vgl. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969, 33.

12 Vgl. die in diesem Sinne die kritische Diskussion einer »ästhesiologischen Gemeinschaft« bei E. Levinas, *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55, hier: 52; ders., *De la sensibilité*, in: *Hors sujet*, Paris 1987, 162–171, hier: 169. Diese Diskussion macht deutlich, wie problematisch der fragliche Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Sozialität nach wie vor ist. (Siehe dazu wiederum Merleau-Ponty, *Das*

des Selbst kommt, obwohl auch er eine bis in die Antike zurückreichende Vorgeschichte hat, überhaupt erst in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, angeregt durch Søren Kierkegaard, voll zum Tragen;<sup>13</sup> und zwar so, dass deutlich wird, was für ein menschliches Selbst in seiner leibhaftigen Existenz vor allem auf dem Spiel steht, nämlich ob und wie es in einem Leben mit und unter Anderen, unter Umständen aber auch ganz getrennt von ihnen, in einer *Lebensform* Gestalt annehmen kann.<sup>14</sup> Ich wende mich im Folgenden daher zuerst diesem sozialphilosophischen Grundbegriff im Rückgang auf sein aristotelisches Äquivalent (*bíos*) zu. Im Anschluss daran werfe ich mit Blick auf die Ästhetik Friedrich Schillers und auf Giorgio Agambens jüngere Schriften die Frage auf, welche Folgen sich daraus ergeben, dass es heute durch das Syntagma Lebens-Form ersetzt worden ist, das einer Vielzahl von Ästhetisierungen Raum gibt – darunter besonders solche, die für das Versprechen einzustehen scheinen, sich jeglicher Normalisierung zu widersetzen, um auf diese Weise zu garantieren, worum es dem menschlichen Leben an ihm selbst gehen muss: seine Lebbarkeit mit und unter Anderen.

---

*Auge und der Geist*, 54 ff.) Im Übrigen ist hier von einem Zusammenleben mit Anderen als Anderen die Rede, das sie nicht um ihre Alterität, ihr Anderssein verkürzt. Vgl. dazu die aktuelle sprachkritische Revision dieser Redeweise bei P. Ricoeur, *Anders. Eine Lektüre von* Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas, Wien, Berlin 2015.

- 13 Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.
- 14 In seinem Buch *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie* [1937], Berlin 1994, hat Leo Scheestow diese Frage mit Blick auf Kierkegaard so gefasst, als würde sie das Problem aufwerfen, ob man etwa rechtschaffen »in den Kategorien leben« kann, »in denen man denkt« (171, 239 f., 270), oder ob man umgekehrt in jenen Kategorien denken muss, nach denen man – in einer »Alptraum-Wirklichkeit« (178) – lebt (285). Beide Deutungen scheint er schließlich zu verwerfen, wo er auf den Spuren Martin Luthers suggeriert, Begriffe wie Wissen, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit seien geradezu zu zerschlagen, insofern sie alle nur eine Selbstgerechtigkeit (201) derer anzeigen, die allen Ernstes meinen, die anscheinend unaufhebbaren Missverhältnisse zwischen Existenz und Begriff, Leben und Form usw. in einem sich selbst transparent gewordenen und nach eigenen Vorstellungen wirklich gelebten Leben aufgehoben zu haben.

## 2. Lebensformen in sozialphilosophischer Perspektive

Für manche ist Sozialphilosophie lediglich eine Art Restkategorie, unter der sie alles subsumieren, was in den traditionellen Arbeitsgebieten der Philosophie nicht so recht Platz hat. Selbst Axel Honneth, der sich hauptsächlich mit Sozialphilosophie beschäftigt hat, legte zuletzt diese Deutung nahe.<sup>15</sup> Demgegenüber möchte ich daran erinnern, dass Sozialphilosophie im 20. Jahrhundert sogar zur Ersten Philosophie aufgerückt ist<sup>16</sup> und auf diese Weise scheinbar der auf diesen Titel traditionell, seit Aristoteles Anspruch erhebenden Metaphysik den Rang abgelaufen hat. Ob das wirklich eine Frage des Vorrangs ist bzw. sein muss, bleibe dahingestellt. Doch möchte ich dem Eindruck entgegenwirken, es handle sich bei Sozialphilosophie gewissermaßen um eine Restkategorie, unter der bearbeitet wird, was anderswo zufällig keinen Platz findet. Dem Wort und der Etymologie nach handelt es sich allerdings unbestreitbar um eine relativ junge Angelegenheit. In *Theorie und Praxis* (1963) hat Jürgen Habermas den Terminus *social philosophy* auf Thomas Hobbes zurückgeführt.<sup>17</sup> Umfangreiche historische Nachforschungen erbrachten indessen den Befund, dass das Wort als Terminus erst im 19. Jahrhundert bei Neo-Hegelianern und Neu-Kantianern Verbreitung gefunden hat, zur Zeit des Aufkommens der sogenannten »sozialen Frage«.<sup>18</sup>

Dabei betrifft es der Sache nach schon *die ursprünglichste Angelegenheit, die uns geradezu ausmacht*. Sie liegt darin, dass unser Leben überhaupt nur als ein Leben mit und unter Anderen Gestalt

15 Aber wohl nicht, um sich ihr letztlich auch anzuschließen. A. Honneth, *Sozialphilosophie*, in: S. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. 2, Berlin 2008, 1234–1241, hier: 1234; Vf., *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik*, in: *Philosophische Rundschau* 60, Heft 2 (2013), 91–129.

16 Siehe E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987, 442; S. Strasser, *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*, in: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 218–265.

17 J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1978, 48 ff.

18 K. Röttgers, *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002, 25–120.

annimmt.<sup>19</sup> Wir sind nicht ›am Leben‹ und nehmen dann mehr oder weniger zufällig mit Anderen Kontakt auf – wie es bei Hobbes den Anschein hat, den man von Habermas bis Honneth als ersten Sozialphilosophen titulierte hat. Hobbes verglich Menschen mit Pilzen, die scheinbar zufällig und unverbunden hier und dort aus dem Boden schießen.<sup>20</sup> Wir leben, im Gegensatz zu dieser (auch biologisch ganz falschen) Vorstellung, vielmehr von Anfang an ein ›soziales‹ Leben – nicht nur in einem äußerlichen Verhältnis zu Anderen; sondern ein Leben, das geradezu *als* ein solches Verhältnis Gestalt annimmt.<sup>21</sup> Als Zur-Welt-Gekommene bewegen wir uns unvermeidlich in generativen Verhältnissen zu Anderen, die wir durch den Tod gewissermaßen wieder verlassen, ohne dass sie darum einfach ausgelöscht würden. Nicht umsonst verbindet man mit den ersten nachweisbaren Bestattungspraktiken den Ursprung menschlicher Kultur, der bezeugt, dass sich das Leben mit Anderen auch über den Tod hinaus fortsetzt – in der Erinnerung, im Gedächtnis, in der Trauer und selbst im Vergessen der Überlebenden.

Auf Anhieb ist klar, dass diese Formulierung: ›von Anfang an leben wir ein soziales Leben...‹, eine Reihe von Problemen aufwirft. Verstehen wir das Wort ›Anfang‹ hier chronologisch, wie es zunächst nahe liegt, so ist an zweierlei zu denken: *In ontogenetischer Hinsicht* mag es plausibel sein, dass wir ›von Anfang an‹ ein soziales Leben leben. In diesem Falle heißt ›zur Welt kommen‹: geboren werden. Wir alle sind also Töchter oder Söhne Anderer und aus einer Filiation hervorgegangen, die unser eigenes Leben nur als ein Leben von Anderen her und auf Andere hin und insofern als ein soziales verständlich werden lässt. Das hatte wohl auch der tschechische Phänomenologe Jan Patočka im Sinn, als er von einem »Generationszusammenhang der Filiation« sprach, ohne diesen allerdings als ein bloßes *Nacheinanderleben* auffassen zu wollen.<sup>22</sup> Aber was soll es *in gattungsgeschichtlicher Hinsicht* besagen, ›von Anfang an‹ lebten wir ein soziales Leben?

19 Von Martin Heidegger über Eugen Fink bis hin zu Jean-Luc Nancy wird darauf der ontologische Begriff des Mitseins gemünzt.

20 T. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Leipzig 1949, 162.

21 Vgl. J. Derrida, *Gestade*, Wien 1994, 207, zur Verschlingung von Symbiose und Synthanathose.

22 Vgl. J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 44.

Noch im 18. Jahrhundert glaubte fast niemand, dass die Erde älter sei als wenige tausend Jahre. Und nicht wenige hofften seinerzeit, wenigstens die vergangenen Jahrtausende mit der bekanntlich auf wenige Tage beschränkten Schöpfungsgeschichte symbolisch-allegorisch zur Deckung bringen zu können. Doch längst reicht das menschliche Gedächtnis dank der Evolutionstheorie, der archäologischen Stratigrafie, der Paläogeografie und der C-14-Methode in der Dimension historischer »Tiefenzeit« (Stephen J. Gould) Jahrmillionen zurück – bis in eine Vor-Geschichte<sup>23</sup>, aus der irgendwann die Prä-Hominiden und schließlich die menschliche Gattung, die Gattung des ›aufrechten Gangs‹, auftauchte.<sup>24</sup> Anatomisch-morphologisch zeigt dieser Gang eine neuartige Lebensweise an, der zuletzt der Philosoph Hans Blumenberg eine aufwändige *Beschreibung des Menschen* gewidmet hat, in der der Mensch als »ein nomadisches Wesen« charakterisiert wird – von seinem ersten Auftauchen in der afrikanischen Savanne an (vermutlich, nach bisherigem Wissen, unbeschadet polygenetischer Hypothesen) bis hin zum »ethischen Rigorismus« einer Lebensform »theoretischer Askese«.<sup>25</sup> So schreibt sich Blumenberg in eine evolutionäre Perspektive ein, die heute weitgehend selbstverständlich zu sein scheint und besagt, dass menschliche Lebensformen nach und nach aus einer Kontinuität mit prä- und sub-humanen Lebensformen hervorgegangen sind – wie auch immer sie diese transzendiert haben mögen in einer Pluralität, die sich längst nicht mehr auf die Biologie einer einzigen Lebensweise reduzieren lässt. Um eine eindeutige Markierbarkeit eines Anfangs sozialen Lebens der menschlichen Gattung ist es in phylogenetischer Perspektive demnach schlecht bestellt – ungeachtet der Tatsache, dass paläoanthropologische Forschung zeitlich weit hinter die ersten Quellen zurückreicht, die über soziales Leben ausdrücklich Auskunft geben. Lange schon, so müssen wir gleichwohl vermuten, lebten die Menschen, die Neandertaler und selbst die Prä-Hominiden ein soziales Leben, bevor sie sich einen Begriff davon machen konnten. Auf der Suche nach Begriffen, die überliefert wur-

23 S. J. Gould, *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*, München 1992.

24 R. Wrangham, *Die Zähmung des Menschen. Warum die Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019.

25 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 84, 88.

den, werden wir jedoch erst in der griechischen Antike, besonders bei Aristoteles, fündig.

Schon Aristoteles, der die philosophische, weniger asketische denn kontemplative *theoría* tatsächlich als eine Lebensform (*bíos*) begriffen hat, spielte offenbar mit dem Gedanken einer unaufheb-  
baren Pluralität von Lebensformen (*bíoi*). Aber für ihn war (ohne jeglichen Rekurs auf eine für ihn noch unvorstellbare genetisch-biologische Perspektive der Herleitung menschlicher Lebensformen als solcher) klar, dass sich alle menschlichen Lebensformen durch eines auszeichnen, was ihnen bei aller Verschiedenheit gemeinsam ist: in ihnen manifestiert sich die Art und Weise, eigenes Leben in der Verflochtenheit mit dem Leben Anderer zu leben, zu führen, zu regieren. Dazu gab es für ihn kein Gegenstück in der nicht-menschlichen Natur. Insofern hätte es ihn irritiert, den auf *gelebtes* Leben gemünzten Begriff *bíos* für eine Wissenschaft wie die erst in der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bei Jean-Baptiste de Lamarck, Gottfried R. Treviranus, Karl F. Burdach und anderen terminologisch auftretende Biologie in Anspruch genommen zu sehen, die davon nichts verrät, wie sich Lebewesen zum eigenen Leben *als solchem* verhalten.

Gerade darum aber ging es Aristoteles wie schon Platon: zu verstehen, ob darin, dass Menschen ›am Leben sind‹, auch schon liegt, wie und worumwillen sie sich dazu verhalten bzw. verhalten sollten, wenn sie ihr Leben nur richtig verstehen. Aristoteles' Antwort ist bekannt: zur Ausrichtung auf das Gute hin gibt es im Grunde gar keine Alternative. Ein Leben, das *nicht* im Zusammenleben mit Anderen auf das Gute ausgerichtet wäre und es nicht zu realisieren trachtete, ist letztlich einfach unverständlich. Menschliches Leben droht zu einem Leben zu degenerieren, das kaum mehr seinen Namen verdient und noch unter dem der Tiere steht, meinte er, wenn es die Orientierung am Guten aus den Augen verliert. So kennt Aristoteles den Verfall menschlicher Lebensformen, aber nicht deren Genealogie aus nicht-menschlichen Lebensformen. Er schreibt von der Pluralität von Lebensformen und bedenkt die Frage, was sie eint und wie sie zusammen passen könnten, vor allem politisch. Aber er zieht das Gute als solches nicht in Zweifel. Und der Frage, wie sich menschliches Leben, das eigens ›gelebt‹ werden muss<sup>26</sup> und sich

26 Das ist das große Thema Foucaults, der allerdings nicht zögert, seine Rekonstruktion einer »Ästhetik« und »Technologie« der Selbstformung einer eigenen



nicht von selbst lebt, überhaupt am Guten ausrichten lässt, widmet er noch keine besondere Aufmerksamkeit.

Das geschieht systematisch – noch immer überschirmt vom Guten – erst in einer Zeit, in der der politische Horizont der Philosophie der Antike längst verblasst ist<sup>27</sup>, um erst auf dem Umweg ihrer iberisch-islamischen Rezeption wieder nach und nach zur Geltung zu kommen. In der Zwischenzeit geschieht begriffsgeschichtlich Entscheidendes: Die Einheit des aristotelischen Begriffs *bíos*, an den ich im Folgenden zuerst anknüpfe (3.), geht im Mittelalter in das duale Syntagma *forma vitae* über, wie namentlich Agamben deutlich gemacht hat (4.). In Folge dessen wird das reziproke Verhältnis zwischen Leben und Form problematisch: sei es im Sinne der Identität, sei es im Sinne eines Chiasmas, das die Frage aufwirft, wie die Überkreuzung von Leben und Form ihrerseits ›gelebt‹ werden kann. Damit beschäftigt sich bereits das christliche Mönchtum. Verschärft tritt diese Frage aber erst in dem Moment ans Licht, wo ein individualisiertes Interesse daran durchbricht, sein Leben nicht bloß in einer geordneten, geregelten und insofern normalisierten Lebensform zuzubringen (und es in Folge dessen womöglich als ungelebtes zu verspielen). Unmissverständlich wird dieses Interesse in Friedrich Schillers Ästhetik (5.) und in der Frühromantik deutlich. Ich beschränke mich im Folgenden auf einen Exkurs zu Schillers Idee ästhetischer Erziehung im Hinblick auf das gegenwärtige Interesse an Lebensformen, die nicht in ihrer Normalität aufgehen (6.). Dabei lege ich – auf den ersten Blick paradoxerweise – einen nicht-ästhetischen Begriff des Ästhetischen zugrunde. Gemeint ist weder eine Lehre von sinnlicher Erkenntnis und Darstellung noch auch von der Beurteilung des Schönen oder gar eine Philosophie der

---

Lebensform (*bíos*) in präsentistischer Absicht von einer teleologischen Ausrichtung auf das Gute zu lösen, um sie für seine Gegenwart fruchtbar machen zu können. Vgl. M. Foucault et al., *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993; *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt/M. 2004, 544 ff.; *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, Bd. IV, 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 423–438; Vf., *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 58, Nr. 3 (2005), 285–307; *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, Nr. 1 (2008), 113–135.

27 Vgl. Foucault et al., *Technologien des Selbst*, 41; M. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991, Kap. IV und V.

Kunst als Manifestation des absoluten Geistes, sondern die *aísthesis* eines *wahrnehmenden* Lebens, das sich nicht denken lässt, ohne in sich selbst mit der Frage seiner *Lebbarkeit* konfrontiert zu sein.

In gewisser Weise wird das schon bei Aristoteles deutlich, insofern er zu lehren scheint, dass menschliches Leben als solches ›wirklich‹ oder ›in Wahrheit‹ nur lebbar ist, wenn es am Guten orientiert ist. Die christlichen Mönche werden das Gleiche sagen, aber auf der konkreten Regelungsbedürftigkeit gelebten Lebens bestehen. Diese wiederum erscheint Schiller als zwanghaft, wenn sie nicht in die Ästhetik eines »regelfrei erscheinenden« Lebens übergeht. Dabei geht es nur auf den ersten Blick um Schönheit und insofern um Ästhetik. Tatsächlich wird nämlich die Schönheit ihrerseits im Rekurs auf *natürliche Zwanglosigkeit* erläutert. Und an der *müssen* wir, suggeriert Schiller, ein starkes, sogar leidenschaftliches Interesse haben, sobald wir dem Widerfahrnis (*páthos*) der Frage nach der Lebbarkeit unseres Lebens ausgesetzt sind. Die Frage, wie unser Leben wirklich lebbar sein kann, widerfährt uns bzw. geht uns aber immer schon und unvermeidlich unter die Haut, sobald wir unser Leben eigens *leben* müssen. *Menschliches, zu lebendes Leben ist nur in dieser Fraglichkeit möglich*. Wir können demnach überhaupt nicht leben, ohne zugleich auch mit dieser Frage konfrontiert zu sein, wie unser Leben *überhaupt lebbar* sein kann, sei es allein, sei es mit und unter Anderen, in Formen der Zusammenarbeit, des zusammen Handelns, sei es im Namen eines gemeinschaftlichen, »ästhetischen Staates«, sei es in einem abgeschiedenen Leben<sup>28</sup> und im Verzicht auf jegliche Macht und jeglichen Besitz.

Genau das ist es, was Agamben – unter dramatisch veränderten Bedingungen allerdings – vorschwebt: Die in anti-kapitalistischer Perspektive längst fällige Rückbesinnung auf eine Lebensform des Verzichts und der Armut. Auf diese Perspektive gehe ich am Schluss ein, nicht ohne vorher bedacht zu haben, welche Probleme die ideengeschichtliche Reaktualisierung eines Begriffs wie Lebensform, *bíos*, heute aufwirft, wo der Horizont eines in der menschlichen

28 Vgl. die (wie bei Blumenberg) ›nomadistische‹ Deutung der Lebensform der *xenitheia* (Unbehautheit, Heimatlosigkeit) als eines philosophischen, freiwilligen Aufenthalts in der Fremde bei R. Barthes, *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976–1977*, Frankfurt/M. 2007, 203–209.

Natur angelegten Guten ebenso verblasst zu sein scheint wie die ontologische Ruhe eines mittelalterlichen Ordnungsgefüges, in dem es mehr oder weniger isoliert Lebenden möglich gewesen sein mag, ein weitgehend *sich selbst beschränkendes* Leben zu führen. In genauso weite Ferne ist das Ziel einer ästhetisch-mythologischen Aufhebung aller heterogenen Lebensformen in einem »schönen« Staat gerückt, wie es Hegel im 1813 bekannt gewordenen *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* konzipiert hatte.<sup>29</sup>

Heute stehen wir offensichtlich vor einer wesentlich komplexeren Herausforderung: die unaufhebbare Pluralität der Lebensformen, die auf mannigfaltige Art und Weise gelebt und geformt werden können, jenseits ihrer mehr oder weniger starren Regelung und Normalisierung so zu denken, dass sie einem individuell lebbareren Leben Spielräume gewähren und sichern – Spielräume, welche nicht mehr autark und isoliert, sondern nur noch in der Verflochtenheit, Interferenz und Vernetzung<sup>30</sup> mit dem Leben Anderer und Fremder möglich sind, die vielfach an ganz anderen Lebensweisen interessiert sind, so dass Programmatiken, die auf eine totale, »ästhetische« Lebens(re)form hinauslaufen sollen, obsolet bzw. eminenter Gewaltsamkeit verdächtig sind. Diese »Randbedingungen« muss man beachten, andernfalls drohen die ideengeschichtlichen Anleihen, die man wie Agamben bei früherem Denken macht, in krassen Anachronismus umzuschlagen.

29 Vgl. W. Beierwaltes, *Einleitung*, in: F. W. J. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, Stuttgart 1982, 3–49, hier: 32 f.; C. Jamme, H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, Frankfurt/M. 1984.

30 Mit diesen Metaphern deute ich nur an, was genauer zu untersuchen wäre: Wie das, was Aristoteles als ein Leben in der Verflochtenheit mit dem Leben Anderer beschreibt, heute, besonders im Zeichen medialer Vermittlungsprozesse, gewissermaßen neuartige Aggregatzustände annimmt. Vgl. B. Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014. Zur aktuellen Kritik an der Metaphorik der Vernetzung vgl. A. Friedrich, *Ricœurs Spannungsmodell der Metapher und das Problem der Metaphorologie*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 1469–1492.

### 3. Aristoteles über Lebensformen

Zunächst sind wir in Aristoteles' Sicht *am Leben*: als empfindende, auf Ernährung angewiesene, beseelte und denkende Wesen.<sup>31</sup> Wir sind darüber hinaus aber *so* am Leben, dass wir dabei nicht umhin können, als auf das Gute (*agathón*) aus zu sein; wir *leben ›teleologisch‹* – umwillen der Realisierung des Guten. Mehr noch: das verbindet uns ungeachtet aller praktischen Gegensätze, in die wir uns verstricken mögen, *gemeinschaftlich*. Aber das muss man auch einsehen: Was auch immer uns schon von Natur aus verbindet, ›wirkliche‹ Gemeinschaft (*koinonía*) entsteht erst durch ein gemeinsames *Streben nach Gemeinschaft*. (Bei genauem Hinsehen haben wir es hier also mit einem dreifachen Begriff der Gemeinschaft zu tun.) Aristoteles weiß allerdings auch, dass einige sogar »ohne Recht und Gesetz« leben und so zu den »schlimmsten Lebewesen« zu werden drohen.<sup>32</sup> Keineswegs steht also für ihn unverbrüchlich fest, dass Menschen von Natur aus (*physei*) auf unproblematische Art und Weise vergemeinschaftet sind. Die meisten leben ein einfaches Leben (P, 1257 b, 40 f.), in dem es ihnen an gemeinsamen Vorstellungen (vom Guten, Schlechten) mangelt, durch die erst eine gemeinschaftliche Lebensform ins Leben gerufen werden kann, welche ihren Namen verdient, insofern sie gemeinsames gutes Leben (*eû zên*) umwillen des Guten zu realisieren verspricht (*eudaimonía*).

Zwischen einfachem Am-Leben-sein (ohne [angemessene] Vorstellung vom Guten) und tatsächlicher Verwirklichung des Guten kennt Aristoteles eine Vielzahl von Lebensformen (*bíoi*), die gleichsam auf halbem Wege stehen bleiben. Gemeint sind beständige, habituelle Formen des Lebens, wie sie bei Fischern, Jägern, Nomaden, Bauern und Händlern (oft ortsansässigen Fremden [Metöken]) zu beobachten sind. Diese leben ihr Leben, indem sie sich um ihre Angelegenheiten kümmern, sich um sich sorgen und auf diese Weise ihr Leben führen. Sie tun das aber nicht unbedingt auch gut und auf *für alle Anderen auch* gute Art und Weise. Das Gleiche gilt für jene, die sich der Musik mit ihren pädagogischen, diagogischen, orgiastischen, kathartischen Wirkungen widmen (P, 1341 a, 30 ff.). Viele verbinden darüber hinaus mehrere Lebensweisen (P, 1256 a,

31 I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, 470 f., 541, 551, 572.

32 Aristoteles, *Politik*, Reinbek 1994, 1253 a, 39 ff. [=P].

20). Andere wiederum geben sich allem im Übermaß (*hyperbolē*) hin, sei es der Bereicherung, sei es auch dem Misstrauen oder der Verachtung Anderer, in der sie ihr Leben zubringen. Viele geben ihrer Begierde (*epithymía*) grenzenlos nach, die ihrerseits »keine Grenzen« kennt (P, 1267 b). Fatal wirkt sich das bei denen aus, die ihr Leben durch »Gelderwerb« bestreiten und nur auf Reichtum (*ploutos*) und Besitz (*ktesis*) aus sind (P, 1256 b, 40 ff.). Aristoteles kam indessen nicht in den Sinn, eine solche Lebensform könne ein politisches Gemeinwesen im Ganzen bestimmen und sie könne dabei ungeachtet ihrer fortwährend sich steigernden Dynamik metastabil bleiben, wie es heute den Anschein hat, wo kapitalistische Systeme eine spekulative Finanzwirtschaft institutionalisiert haben. Ob sie dadurch ihren eigenen Untergang heraufbeschwören, steht dahin.

Was Aristoteles umtrieb, war die Frage, ob sich nicht angesichts dieser (unaufhebbaren) Pluralität von Lebensformen wenn schon nicht eine »beste Lebensform«, so doch wenigstens eine stabile »mittlere« Lebensform ausmachen lässt, die alle erreichen und in der sie übereinkommen könnten (P, 1295 a, 25 ff.). Bekanntlich beantwortet er diese Frage positiv. *Politie* heißt bei ihm diejenige Lebensform, die mit der Verfassung des Staates zusammenfällt. Sie soll ein gutes, gemeinschaftliches (Zusammen-) Leben »in der Verflochtenheit«<sup>33</sup> mit Anderen und in der Pluralität ihrer jeweiligen Lebensformen gewährleisten.

Nun sind die politischen Lebensformen der griechischen Antike längst untergegangen. Für den Begriff der Lebensform, der diesen Untergang überlebt hat, hatte das eine nachhaltige De-Politisierung zur Folge. Heute spricht man zwar von der Demokratie als einer politischen Lebensform, doch das ist die Folge einer Re-Politisierung des Begriffs, die sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchzusetzen beginnt.<sup>34</sup> Zwischenzeitlich ist keineswegs jeglicher »gemeinschaftliche« Sinn des Begriffs verloren gegangen. Er hat sich aber – zumal im deutschsprachigen Kontext seit Ferdinand Tönnies' schar-

33 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Reinbek <sup>4</sup>2013, Buch I, 1097 b.

34 Vgl. die Hinweise auf Ernst Haeckel, Rudolf Kjellén und viele andere v. Vf., *Lebensform/Lebenskunst*, in: P. Kolmer, A. G. Wildfeuer (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Freiburg, München 2011, 1404–1418.

fer Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft<sup>35</sup> und der anschließenden Kritik politisierten Redens von (Pseudo-) »Gemeinschaft«<sup>36</sup> – eher in einem weitgehend de-politierten Kontext erhalten, auf den ich im Folgenden eingehen möchte. Das lohnt sich, weil an ihm ein systematisches Problem deutlich wird, das uns bis heute beschäftigt, wenn wir wissen wollen, wie eigentlich diese beiden Begriffe – Leben und Form – zusammengehen können, ohne je zur Deckung zu kommen. Ich wende mich, um das verständlich zu machen, anschließend der Philosophie Agambens zu, der das Schicksal des Lebensformbegriffs im Ausgang von der nachklassischen Antike genau in dieser systematischen Absicht verfolgt hat.

#### 4. Giorgio Agamben und die monastischen Lebensformen des Mittelalters

Quellen des Begriffs lassen sich nicht nur in der griechischen, sondern auch in der lateinischen Antike nachweisen. Bei Cicero, Seneca und Quintillian begegnet uns die Rede von einer *forma vitae*.<sup>37</sup> Dass hier das eine Wort *bíos* durch ein Syntagma nachgebildet wird, muss uns noch beschäftigen. Agamben beobachtet aber erst im 4., 5. nachchristlichen Jahrhundert eine Rede von Lebensformen, die ihm »ohne Vorläufer« zu sein scheint (HA, 15). Warum? Auf den ersten Blick apolitische Mönche widmen sich einem gemeinschaftlichen guten Leben, das, Zönbium genannt, auf gutes Leben ausgerichtet sein sollte, als Lebensform (HA, 26). Das wurde per Gelübde (Gott) versprochen und auf diese Weise ein Band (*vinculum*) gestiftet, durch das es zur »normativen Konstituierung des mönchischen Lebens als solchen« kommen sollte (HA, 70). Allerdings nicht durch Unterwerfung unter eine dem Leben äußerliche Form. Man wollte offenbar

35 F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887/81935], Darmstadt 1979.

36 Man denke nur an Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924); vgl. W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen (Hg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte*, Frankfurt/M. 2002; F. Trautmann, *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011, 181–200.

37 G. Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV, 1*, Frankfurt/M. 2012, 131 [=HA].

auf die Realisierung einer Identität von Leben und Form hinaus. Zu diesem Zweck wandte man sich sowohl von einem Gesetzesbegriff jüdischer Provenienz als auch von römischem Legalitätsdenken ab und orientierte sich an beispielhaftem Leben, an Vorbildern, aber auch an Regeln, um das Leben zu führen bzw. anzuleiten. So sollte sich eine christliche *forma vivendi* nicht durch die Anwendung von Normen (gesetzlich), sondern nur auf dem Wege eines geregelten Lebens ergeben, das als solches zugleich als konstitutiv für Gemeinschaft aufgefasst wurde (HA, 12, 49, 71 ff., 82).

Dabei ging es nicht so sehr um Regeln als solche, sondern vielmehr um die Ermöglichung einer Lebensweise, um ein Leben »nach der Regel«. Ein solches, habituelles Leben nach christlichen Regeln, die dem gelebten Leben nicht mehr äußerlich sein sollten, sei als *religio* aufgefasst worden (HA, 83, 86). Dementsprechend habe man sich nicht mit nach verlangter Frömmigkeit oder nach irgendeiner anderen Richtschnur gelebten Leben zufrieden geben, sondern *im Gehorsam leben* wollen. In einem *gehorsamen Leben* sollten Leben und Form idealiter zur Deckung kommen, so scheint es (HA, 90 f.). Aber ist das überhaupt möglich oder auch nur denkbar?

In gewissen mönchischen Lebensformen haben wir möglicherweise das »radikalste und rigideste« Projekt einer *forma vitae* vor uns, in der Leben und Form so innig verbunden sein sollten, dass sie schließlich nicht mehr zu unterscheiden sein dürften (HA, 121, 9). Das lief u. a. darauf hinaus, sich von der (stündlichen) Ordnung der Zeit leiten lassen zu wollen – bis zu einem Punkt, wo die Mönche selbst zu lebenden Uhren (*horologium*) zu werden schienen (HA, 37, 41); und zwar derart rigide, dass eine Lebensdisziplinierung erreicht wurde, an die nicht einmal die tayloristische Fabrik der Moderne und deren groteske Deutung in Charly Chaplins Film *Modern Times* heranzureichen vermochte. Die Rigidität betraf nicht nur die Zeitökonomie der monastischen Lebensweise, in der deren Regelung von ständiger Zeitverschwendung im Zählen der Stunden kaum noch unterscheidbar war (HA, 18, 36), sondern auch Äußeres wie die Kleidung (*ornatum*), die der innerlichen Lebensweise (*interiore cultum*; HA, 30) ganz genau zu entsprechen hatte, und eine liturgische Praxis, die mit einer unablässigen Regulierung des Alltäglichen befasst war. Man richtete das alltägliche Leben durch Empfehlungen, Ermahnungen, durch Rat und Direktiven an einer Form aus, die ganz und gar gelebt werden sollte. Diese Form und das

Leben drohten sich jedoch um so mehr zu entziehen, je mehr man beides zu regeln versuchte, um womöglich eine Identität von Leben und Form zu bewerkstelligen.

Die Vergeblichkeit dieses Ansinnens musste bekanntlich häufig mit der »anthropologischen Katastrophe« der *acedia* bezahlt werden.<sup>38</sup> Aber um die psychischen Folgen geht es hier nicht; vielmehr um die Aporie, dass die angezielte Identität von Leben und Form beides aufzuheben bzw. zu ruinieren droht (HA, 45). Ein durch und durch geregeltes Leben wäre nicht mehr, was es sein soll: mit bzw. von Leben erfüllt (HA, 89). Ein Leben, das nicht mehr von den Regeln zu unterscheiden ist, durch die es Form annehmen soll, kann nicht mehr Leben genannt werden (HA, 17).<sup>39</sup> In einem solchen Leben wären auch die Regeln selbst, durch die es »Form annehmen« soll, als solche nicht mehr erkennbar. Sie würden sich im gelebten Leben geradezu auflösen (HA, 121), denn in diesem Falle wäre keine Differenz mehr zwischen Regeln einerseits und dem zu Regelnden andererseits festzustellen.<sup>40</sup>

Im *bíos*-Begriff kann diese systematische Schwierigkeit noch nicht deutlich werden, auf die man erst mit der Dualität der beiden Begriffe aufmerksam wird, die im Wort Lebensform scheinbar eine Einheit bilden: Leben und Form. Wenn es sich dabei nicht um eine Identität von Leben und Form handeln kann bzw. darf, so lässt sich beides nur im Sinne eines Chiasmas denken: Form greift auf Leben über; und Leben greift in vielfacher Art und Weise (nicht zuletzt durch Müdigkeit, Langeweile, Melancholie, Überdruß an Routinen usw.) auf Form über, ohne dass es zur Aufhebung dieser doppelten Differenz kommen könnte. Wir haben es mit geformtem Leben und mit vitalisierter Form zu tun, aber auch mit bloßem Leben, das der Formung sich widersetzt, ihrer unter Umständen jedoch bedarf, ohne ihr bereits unterworfen zu sein. Und wir haben es mit bloßer Form zu tun, die der Vitalität oder Vitalisierung bedarf, aber unter Umständen nicht fähig ist, vitalisiert zu werden oder sich dagegen sperrt.

38 Barthes, *Wie zusammen leben*, 63 ff., 156; vgl. J. W. Goethe, *West-östlicher Divan*, Frankfurt/M. 81988, 137.

39 Und ein gemeinsames Leben (*syzen*), das völlig in der Regel aufgeht, setzt sie außer Kraft, ja erklärt sie für nichtig, sagt Agamben sogar (HA, 25, 20).

40 Ich lasse dahingestellt, ob sich dieses Problem auch für den Marquis de Sade im 18. Jahrhundert noch gestellt hat; vgl. HA, 22.



An die Stelle des einfachen Begriffs *bíos* und an die Stelle der im Lebensformbegriff angedeuteten Dualität treten nun also vier Konzepte: bloßes Leben; (mehr oder weniger) geformtes Leben; (mehr oder weniger) vitalisierte Form und bloße Form. Bei bloßem Leben und bloßer Form handelt es sich lediglich um Grenzbegriffe. Praktisch begegnet uns ein völlig ungeformtes Leben<sup>41</sup> ebenso wenig wie vollkommen leblose Form. Und von Leben und Form soll hier nur in praktischer Hinsicht die Rede sein, d.h. im Hinblick auf das, was wir ›gelebtes‹ Leben nennen, in dem wir nicht nur ›am Leben sind‹, sondern uns auch zur Frage verhalten, was es als solches eigentlich ausmacht bzw. ausmachen müsste.

Heidegger sprach in diesem Zusammenhang von transitiv-intransitiver Zweideutigkeit<sup>42</sup>: Das Leben trägt uns durch vitale Vollzüge (Metabolismus, Atmung, organismische Selbsterhaltung...), deren Subjekt wir nicht sind; aber wir leben unser Leben auch aktiv im Sinne eines Verhaltens zu ihm *als solchem*. Wir haben nicht bloß Angst, wir sind Angst, wir ›existieren‹ sie – ebenso wie die Hoffnung, ästhetische Kreativität oder den Gehorsam, um den es den Mönchen ging. Existieren ist hier ein transitives Verb. Es stellt darauf ab, *wie* wir unser Leben ›leben‹; zugleich aber auch darauf, was mit ›Leben‹ gemeint sein soll.<sup>43</sup>

Was wie eine ganz unnötige Doppelung aussieht, bringt unvermeidlich die Dualität von Leben und Form ins Spiel. Allerdings auf vielfache Art und Weise. So wie das Sein bzw. das Seiende lt. Aristot-

41 Schon das oft als »bloßes« Leben titulierte Geschehen ist ja kein monotones Dahinvegetieren. Vielmehr weist es durch organische Vorgänge, tägliche Rhythmen, Müdigkeit, Durst und Hunger bedingte Ansätze und Herausforderungen zur Formierung auf, die ihrerseits auf vielfältige Art und Weise geschehen kann, keineswegs nur durch bewusste Vorsätze und Maximen etwa.

42 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Gesamtausgabe Bd. 61), Frankfurt/M. 1985, 82.

43 Zuletzt hat François Jullien auf diese Frage eine klare und programmatische Antwort gegeben: Es heißt, »existierend« zu leben, statt in weitgehend normierten Lebensformen geradezu zu »versanden« und zu verkümmern. Dabei bleibt der bei Jullien emphatische Begriff der Existenz allerdings weitgehend individuell und in sozialer Hinsicht v.a. privaten Beziehungen, die sich nicht mit, sondern wirklich ›zwischen‹ Zweien abspielen, vorbehalten. Vgl. F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013; *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

teles auf irreduzibel vielfache Art und Weise ausgesagt wird<sup>44</sup>, so reden wir auch von ›Leben‹ mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen. Das Gleiche gilt für die Form, die wir ihm geben, sei es durch Vorsätze, durch Regeln, Gewohnheitsbildung, Direktiven, Maximen, Orientierung an Vorbildern, aber auch durch gewisse Bereitschaften wie die zur Nachgiebigkeit, zum Zuhören, zur Responsivität usw. Jedes Mal aber, so scheint es, zielt man wenn nicht auf eine Identität von Leben und Form, so doch darauf ab, dass Leben und Form sich gewissermaßen überschneiden – etwa in einem ›geregelten Leben‹ (in dem *das zu Regelnde* aber niemals ganz aufgehen kann). Als Inbegriffe geregelten Lebens kannte man in der Antike die Ausdrücke *hexis* und *habitus*.

Heute verbinden wir mit beiden Begriffen indessen ein routinisiertes, normalisiertes Leben, dessen weitgehende Normalisierung als Schreckbild erscheint. Wäre ein ganz und gar ›geregeltes‹ Leben nicht eine Art Tod? Mit Blick auf Ludwig Wittgenstein und die Sprechakttheorie definiert Agamben Lebensformen durch die Gesamtheit der konstitutiven Regeln, von denen sie bestimmt werden (HA, 103).<sup>45</sup> Wenn *konstitutive* und *regulative* Regeln aber die betreffenden Lebensformen durchgängig normalisieren, d.h. hier: in einer routinemäßigen Form der Wiederholung aufgehen lassen und Konventionen unterwerfen, verdienen Lebensformen dann überhaupt noch ihren Namen? Auch wenn man nicht dem Missverständnis aufsitzt, Lebensformen könnten je eine Identität von Leben und Form herbeiführen, wenn man also eine unaufhebbare Differenz von geformtem Leben und vitalisierter Form in Betracht zieht, bleibt die Frage virulent, ob nicht eine normalisierte Praxis, in der sich eine habituelle Lebensform manifestiert, ohne die Differenz von Leben und Form aufzuheben, *verfehlen muss*, worum es im menschlichen Leben geht. Folgen wir Agamben, so tritt diese Frage keineswegs erst mit sogenannten post-konventionellen Lebensformen

44 Aristoteles, *Metaphysik*, Stuttgart 1984, IV. Buch, 1003a. In *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1979, 114, hat Ricœur die »polysemia of being« als Aristoteles' »greatest single legacy to the West« bezeichnet.

45 Ich sehe an dieser Stelle davon ab, zu erörtern, ob es sich hier um eine angemessene Wittgenstein-Interpretation handelt. Zweifellos ist der Autor der *Philosophischen Untersuchungen*, auf die sich die meisten philosophischen Theorien menschlicher Lebensformen beziehen, kein Kulturtheoretiker, als der er immer wieder ausgegeben wird.

(etwa im Zeichen des romantischen Interesses an einem experimentellen Leben) und im Kontext einer ästhetisierten Lebenskunst oder von post-modernen »Technologien des Selbst« auf, wie man auf den ersten Blick meinen könnte.

Pointiert spricht Agamben von der »Entdeckung des Lebens« in den religiösen Bewegungen im 11. und 12. Jahrhundert n. Chr. Das ist nach dem 4. und 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung der zweite historische Kontext, in dem er die Rede von Lebensformen untersucht. Zum *terminus technicus* ist *forma vitae* erst mit den Franziskanern geworden (HA, 133). Typischerweise geht er mit Armutsforderungen einher (HA, 128). Im Sinne eines *novum vitae genus* will man über alle Regeln hinaus *bloß leben*. Und das hält Agamben nicht ohne Grund für eine immer noch aktuelle Problematik (HA, 130 f.): Wie kann man seinem Leben *so* eine Form geben, dass es sich nicht bloß äußerlich wie gemäß einer Vorschrift nach ihr richtet (um prompt ständig hinter ihr zurückzubleiben)? Kann man seinem Leben *so* eine Form geben, dass das Leben selbst sie annimmt und die Form in ihm aufgeht? Dann würde das Leben *niemals nur nach Regeln bzw. »geregelt« ablaufen*, sondern schlicht *so gelebt*, dass es seinen Sinn habituell vollzieht. Wäre das nicht der Idealfall? In dieser Frage geht es gerade nicht mehr um eine durch Regeln und deren möglichst strikte Befolgung erzwungene Identität von Leben und Form, sondern um eine Lebensform *jenseits regelhaften Zwangs*; das heißt, um eine Überwindung jeglichen Normativismus, jeglicher Nomolatrie und jeglichen Regelfetischismus und Juridismus, kurz: um die Abwendung von jeglicher Vorstellung, das Leben sei *durch »Anwendung«* irgendeiner Art von sozialer, rechtlicher oder moralischer Vorschrift, Norm oder maßgeblichen Orientierung zu leben und gewinne eben dadurch und nur dadurch Form (HA, 138, 142).

Für Agamben geht es hier um eine Überwindung der Dichotomie Form *versus* Leben in Lebens-Formen, die aber doch nicht auf eine Identität von Leben und Form hinauslaufen können. Es geht vielmehr um *in der Differenz* von mehr oder weniger geformten Leben und vitalisierter Form *gelebtes Leben* als dessen konkretes Geschehen und *außerdem* darum, *dass es nicht in einer durchgreifenden Normalisierung sich erschöpft*. Gerade das Interesse an einer

›wirklichen‹ *Lebensform* muss das Leben wieder freigeben<sup>46</sup> und sowohl vor jeglicher Unterwerfung unter Normen, Gesetze, Regeln und Direktiven als auch vor einer durchgängigen Normalisierung durch ständige Anwendung von Regeln bewahren. Zugleich muss es als Interesse an einer wirklichen *Lebensform* die Form so erfahrbar werden lassen, dass sie dem zu formenden Leben nicht mehr derart äußerlich gegenüber steht.

## 5. Zu Friedrich Schillers Ästhetik

Genau in diesem Sinne, meine ich, spricht bereits Schiller, der wie kein anderer vor ihm das Verhältnis von Leben und Form zur Angelegenheit einer (nicht-technischen) *Kunst* gemacht hat, in einem seiner Kallias-Briefe an Christian G. Körner (vom 18. Februar 1893) davon, es müsse »regelfrei erscheinen«.<sup>47</sup> Dabei ging es ihm keineswegs darum, jegliche Regelung des Lebens regressiv zu unterlaufen, sondern um eine *zwanglose* und insofern *quasi-natürliche* Art seiner

---

46 Vgl. die in diesem Sinne ggf. reinterpremierbaren Hinweise auf eine »Kunst ohne Kunst«, die gemäß »lebendiger Regeln« (Lü Benzhong) praktiziert werden sollte – im Gegensatz zu einem konfuzianisch-legalistischen Regelverständnis, das auf »tote Regeln« (*fā*) hinauszulaufen droht –, bei G. Wohlfart, *Kunst ohne Kunst*, in: R. Elberfeld, G. Wohlfart (Hg.), *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Köln 2010, 137–150, hier: 141, 147, Anm. 29. Diese Kritik eines falschen, weil u.a. zu starren Regelverständnisses liegt von einer Philosophie des Nicht-Tuns (*wuwei*) nicht fern, die das dem europäischen Denken allzu selbstverständliche Handeln als solches in Zwanglosigkeit transformieren möchte. Bei Agamben deutet, soweit ich sehe, nichts auf ein solches Denken hin; vgl. aber Barthes, *Wie zusammen leben*, 148; *Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/M. 2005, 290 f.; sowie J. Schlieter, *Ästhetische Handlungen: Ost und West*, in: Elberfeld, Wohlfart (Hg.), *Komparative Ästhetik*, 319–337, hier: 335 ff. – Ich markiere mit dieser Anmerkung allerdings nur ein Desiderat. Ob die Vorstellung einer ihrerseits ›lebendigen‹ Regelung menschlichen Lebens einerseits und der Begriff »regelfreien Erscheinens« andererseits auf das Gleiche abzielen, ist durchaus fraglich. Im Lichte west-östlicher Ideale quasi-natürlicher Zwanglosigkeit hat es zwar den Anschein. Doch bleibt es eine offene Frage, ob man dabei nur eine Modalität zwanglos geregelten Lebens oder eine Überwindung seiner Regelungsbedürftigkeit selbst im Blick hat.

47 F. Schiller, *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Stuttgart 1984, 25.

Formung, die es *nicht unterwirft*. Diese quasi-natürliche Art des Lebens sollte Angelegenheit einer »ästhetischen Kunst« oder »Lebenskunst« sein, die Schiller in seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) glaubte mit kantischen Mitteln explizieren zu können.<sup>48</sup> Eine *gelungene* menschliche Lebensform sollte aber derart »geregelt« (und dadurch geformt) sein, dass sie *wie nicht geregelt erscheint*. Das Vorbild dafür findet Schiller im *Spiel* natürlicher Phänomene, etwa im Spiel der Wellen, das allerdings überhaupt nicht »geregelt« wird, sondern sich von allein ergibt.

Die Erscheinung soll kein *bloßer Schein* sein, sondern zu erkennen geben, dass das gelebte (geformte) Leben *tatsächlich in sich selbst zwanglos und frei verfasst ist*. Und das ist mit Regellosigkeit nicht zu verwechseln. Vielmehr handelt es sich um ein derart geformtes Leben, *dass es Anderen gegenüber zwanglos erscheint, weil es auch sich selbst keinen Zwang antut*.<sup>49</sup> So ist zu verstehen, was Schiller als »ästhetisch« und als »Kunst« eines Lebens begreift, das gerade als »gelebtes«, durch Regeln geformtes, sehr leicht um gerade das gebracht werden kann, was es *als Leben* eigentlich ausmachen soll: eine freie Vitalität, die sich niemals in einer starren Regelung des Lebens, in einer Identität von Leben und Form oder in einem sog. »geregelteten Leben« erschöpfen darf, das in seiner Normalität gerade das einzubüßen droht, *worumwillen das Leben überhaupt geregelt wird: die freie, lebendige Form des eigenen Lebens*. Schiller weist so gesehen die Vorstellung eines durchgängig normierten Lebens zurück und scheint sich für ein Leben auszusprechen, das in seinem *regelfreien* Erscheinen zwar nicht jegliche Regelung hinter sich lässt, sich aber doch derart (zwanglos) selbst reguliert, dass es davor bewahrt ist, sich in der Normalität eines durchgängig geregelten Lebens zu er-

48 Vgl. W. Düsing, *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt/M. 1984, 185–228.

49 So »schön« allerdings diese Idee auf den ersten Blick anmuten mag, so fragwürdig ist doch, ob ein pathisch verfasstes, d.h. vom Widerfahrnis vitalisiertes Leben, das sich als solches als außerordentlich verletzbares erweist, überhaupt die geringste Aussichte auf völlige innere und äußere Zwanglosigkeit hat. Diese ist auch bei Schiller nicht einfach »unverstellte Natürlichkeit« (wie man das fernöstliche *ziran* übersetzt hat), sondern allenfalls wiedergewonnene Freiheit, die ihr pathisches Herausgefordertsein niemals ganz überwindet bzw. überwinden sollte. Schließlich lebt sie als responsive Freiheit gerade daraus. Vgl. Wohlfart, *Kunst ohne Kunst*, 139, 148.

schöpfen. Wo ihm das droht, kann es nicht mehr ›spielerisch‹ und insofern frei geschehen. Die Frage ist allerdings, wie man sich ein spielerisch-zwangloses Leben vorstellen soll, das dennoch ›geregelt‹ ist, ohne sich je auf die bloße Anwendung von ›Spielregeln‹ reduzieren zu lassen, die normalerweise feststehen und kaum Anwendungs-, Durchführungs- oder Interpretationsspielräume lassen.

Darüber hinaus ist die Frage nicht zu umgehen, um was für Regeln es hier im Einzelnen geht (die sich auf bloße Regelmäßigkeiten und Üblichkeiten beschränken, aber auch über Vorschriften gemeinsamer Lebenspraxis, wie sie monastische Lebensformen prägen, bis hin zu Maximen und deontischen Normen ganz unterschiedlich regulierenden Charakter aufweisen können). Und liegt das Interesse an einem möglichst zwanglos zu lebenden Leben, das (wie) regelfrei erscheinen sollte, grundsätzlich im menschlichen Leben selbst beschlossen? Genau das unterstellt Schiller, wo er das von den Naturforschern Caspar F. Wolf und Johan F. Blumenbach angeregte, von Kant übernommene Konzept des Bildungstriebes teleologisch deutet.<sup>50</sup> Demnach liegt in der menschlichen Natur ein Bestimmtheit dazu, sich aus einem fragmentierten Leben herauszuarbeiten, um eine verlorene Totalität der Menschheit in einem freien Leben wiederherzustellen. Nur soll das am Ende zwanglos geschehen, d.h. nicht so, dass diejenigen, die die Menschheit in sich ausprägen, sich selbst dabei Gewalt antun. Das teleologische, ästhetisch gewendete Motiv der Wiederherstellung liegt *prima facie* ganz auf der Linie von Hegels späterem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*.<sup>51</sup> Tatsächlich spricht Schiller denn auch von Aussichten auf die Realisierung eines »ästhetischen Staates«. Doch zielt sein vorrangiges Interesse zunächst auf das ästhetische Leben des Einzelnen, das, wie er meint, nur als in sich zwangloses und *darum* regelfrei

50 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart 1984, 32, 125.

51 Ebd., 126 zum »ästhetischen Staat«. Auf die spezielle, v.a. im Futurismus, im italienischen Faschismus und im deutschen Nationalsozialismus offenkundig gewordene Fragwürdigkeit dieses Begriffs eigens einzugehen, würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Zweifellos läuft man Gefahr, unter diesem Begriff ganz Verschiedenes gewaltsam zu subsumieren. (Stellt etwa das *Älteste Systemprogramm* die Weichen in Richtung totalitärer Herrschaft?) Vgl. H. Schmidt-Bergmann (Hg.), *Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente*, Reinbek 2009.

erscheinendes überhaupt dafür in Frage kommen kann, das ihm einbeschriebene Telos zu realisieren.

Dass das auf dem Wege einer »Lebenskunst« geschehen soll, bedeutet weder, dass diese Kunst etwa im Sinne Michel Foucaults zur Angelegenheit einer Lebens-*Technik* werden könnte (denn es ist in keiner Weise klar, wie denn regelfreies Erscheinen sollte technisch bzw. »technologisch« bewerkstelligt werden können<sup>52</sup>), noch bedeutet es, dass es in dieser Lebenskunst um »Kunst« geht. Jegliche in diese Richtung zielende Engführung des Ästhetischen erweist sich im Falle Schillers als irreführend. Sein Programm ästhetischer Erziehung ist ein primär moralisch-pädagogisches, welches besagt, dass *durch Zwanglosigkeit zur Zwanglosigkeit erzogen* werden soll<sup>53</sup>; nur so könne die Menschheit, von der sich Schiller mit Kant eine »würdige« Vorstellung macht, im Einzelnen Gestalt annehmen, ohne ihm Gewalt anzutun. Gelingt das, so verdient das regelfreie Erscheinen des Einzelnen in seinen Augen das Attribut »schön«. Die Schönheit tritt hier nicht etwa an die Stelle der Moralität, sondern bezeichnet deren ideale Manifestationsform.

Davon abgesehen stellt sich die Frage, ob bereits in den monastischen Lebensformen und bei Schiller ein *systematisches* Problem zum Vorschein kommt, das auch Agamben im Blick hat, wenn er von einer *forma di vita* spricht, die sich gerade nicht aus einer mehr oder weniger zwangsmäßigen, ja gewaltsamen Anwendung von Regeln »auf das Leben« ergeben soll (wie es auch die Vorstellung von einem frommen Leben »im Gehorsam« besagt). Das systematische, sowohl in der gläubigen Unterwerfung unter einen monastischen Kodex wie auch unter der modernen Bedingung individueller Moralität auftretende Problem liegt darin, wie ein Leben, das »geformt« wird, aber in seiner Formung niemals aufgehen kann, so zu leben ist,

52 Vf., *Technologien des Selbst* versus *Passivität als das Andere des Technischen*. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36, autumn – winter* (2012/3), 101–131.

53 Dass auch die »Erzieher« ihrerseits von denen wenn nicht direkt »erzogen«, so doch in anderer Weise belehrt werden könnten, auf die sie pädagogisch einwirken, zieht Schiller nicht besonders in Betracht. Dabei könnte gerade das kindliche Spiel als Vorbild einer Zwanglosigkeit gelten, die er im Blick hat. An dieser Stelle sollte man sich allerdings nicht zu falschen Idealisierungen verleiten lassen. »Spielerische« Zwanglosigkeit kommt an der Auseinandersetzung mit massiven gesellschaftlichen Zwängen früher oder später keinesfalls vorbei.

dass es sich nicht fortwährend Gewalt antun muss, um nicht wieder einer relativen Formlosigkeit zu verfallen. Wie können wir, mit anderen Worten, unser Leben so *leben*, dass wir ihm nicht durch mehr oder weniger rigide Reglementierung eine Form aufzwingen, der sich das zu formende Leben aufgrund eben dieser Gewaltsamkeit im Grunde widersetzen muss? Kann nicht nur ein *nicht* derart gewalt-sam gelebtes Leben auch den geringsten Anspruch darauf erheben, als ein sich selbst und Anderen gegenüber glaubwürdiges gelten zu dürfen?<sup>54</sup>

Dieses Problem verschärft sich in dem Maße, wie ›hohe‹ Ansprüche an zu lebendes Leben herangetragen werden – sei es an ein Leben, das auf jeglichen Besitz verzichtet, sei es an ein Leben, das dem unbedingten Anspruch eines jeden auf Achtung seiner Würde gerecht werden soll. In beiden Fällen geht es keineswegs um lebens- und weltfremde Ideale, nach denen man sich wie nach äußerlichen Maßstäben richten soll, sondern um ein *Leben in Armut* oder in bzw. *gemäß der Würde*, das Andere als solche *praktisch würdigt*. Genau so will Agamben denn auch die Aktualität des scheinbar sehr weit hergeholten Lebensform-Begriffs verstanden wissen. Der Verdacht liegt allerdings nahe, er missverstehe ein religiöses, mittel-alterliches Verständnis von Lebensformen auf anachronistische Art und Weise. Das ist keineswegs schon deshalb unvermeidlich, weil sich Agamben dafür interessiert, wie sich ein weitestgehend *auf ma-teriellen und geistigen Besitz verzichtendes Leben* heute (noch oder wieder) leben ließe. Agamben kann jedoch nicht umhin, diese Frage unter modernen oder postmodernen, jedenfalls heutigen Bedingun-gen aufzuwerfen. Das zeigt sich schon daran, dass er die Forschung nach Spielräumen eines auf Besitz verzichtenden Lebens gegen jegli-che Unterwerfung unter rechtliche, moralische oder ökonomische Normen und gegen jegliche Normalisierung abgrenzt, wie sie erst unter Rahmenbedingungen modernisierter Gesellschaften zum Zuge gekommen ist.

54 Diese Frage *tangiert* gewiss nur Fragen der Glaubwürdigkeit, wie sie mit Phä-nomenen sozialer Verbindlichkeit (*par excellence* des Versprechens) verknüpft sind. Diese aber müssen als überaus fragwürdig erscheinen, wenn sie um den Preis einer inneren Gewaltsamkeit derer erkaufte sind, die dennoch als ›glaub-würdig‹ gelten wollen.



Abgesehen vom offenkundig anti-kapitalistischen Gegenwartsbezug dieser Strategie ist nicht zu übersehen, dass der Begriff der Normalität erst im 19. Jahrhundert in kritischer Weise zur Geltung gekommen ist. Der Begriff der Normalisierung ist noch jünger.<sup>55</sup> Erst dadurch, dass sich seit der Frühromantik im 19. und im 20. Jahrhundert das *Interesse an nicht durchgängig normalisierten Lebensformen* Geltung verschafft hat, konnte nachträglich deutlich werden, wie man sich bereits früher ansatzweise mit einem systematischen Problem auseinandergesetzt hat, das die Rede von *bíoi* und von einer *vitae forma, forma di vitae*, von *formes de la vie* oder auch *ways of life*... aufwirft. – Ohne den geschichtlichen Exkurs weiter fortzuführen, möchte ich nun abschließend auf genau diese Schwierigkeit genauer eingehen.

## 6. Lebensformen heute jenseits ihrer Normalisierung: Philosophie und Kunst

Agamben spricht von einem nicht normalisierten Leben als einem Leben im (andauernden) Ausnahmezustand. Damit spielt er nicht nur auf Carl Schmitts, zeitweise dem Nationalsozialismus angediente Politische Theorie, sondern auch auf eine ›ästhetische‹ Kritik normaler Lebensformen an, die sich seit der Frühromantik und dann auch in der von Luc Boltanski und Ève Chiapello sogenannten »Künstlerkritik«<sup>56</sup> Geltung verschafft hat, in der es um die Lebbarkeit eines individuellen Lebens ging, das sich, wie Agamben schreibt, »aufs Spiel setzt« und sich unter Umständen dazu gezwungen sieht, mit dem Leben zu experimentieren. Damit ist der Horizont weitgehend kollektivierter und konventionalisierter Lebensformen des Mittelalters gesprengt.

Individuelles Leben kündigt zwar keineswegs jegliche Gemeinschaft auf; aber die genannte Kritik besteht doch, mit Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Paul Ricœur und Judith Butler zu reden, darauf, dass in einem unvermeidlich ekstatischen, *außer sich* gera-

55 Vgl. J. Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen 42013; B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt/M. 1998.

56 L. Boltanski, È. Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003, 80 f.

tendem Leben jede(r) Einzelne ›anders‹ und somit in gewisser Weise eine Ausnahme ist. Jede(r) ist einzig in ihrer bzw. seiner Art und darauf angewiesen, Wege eines für sich (mit und unter Anderen) lebbareren Lebens zu finden, die nicht einfach vorgegeben sind.

Damit verkompliziert sich die Herausforderung, es auf neue Weise Gestalt annehmen zu lassen: (1) die Suche nach einem individuell lebbareren Leben kann nicht auf eine Identität von Leben und Form abzielen, denn die höbe beides auf; (2) sie muss ein Chiasma von Leben und Form realisieren (geformtes Leben vs. vitalisierte Form), (3) das zwar eine dauerhafte Gestalt annehmen kann, sich aber nicht in Gewohnheit und Routine erschöpfen sollte. Denn darin läge eine Normalisierung, die Lebensformen in einem ›geregelten Leben‹ zu ersticken droht. (4) Genau dagegen wendet sich eine Auffassung von *individuellem Leben als Kunst*, die weder als bloße Lebenskunst noch auch im üblichen Sinn ästhetisch oder als ›bloßes Spiel‹ aufzufassen ist. Diese Auffassung von Leben als Kunst wehrt sich gegen eine bloß diätetische Auffassung von Lebenskunst<sup>57</sup> wie auch gegen eine falsch verstandene »Ästhetisierung«<sup>58</sup>, die das gesuchte Leben von jeglicher Verbindlichkeit sozialer, moralischer, rechtlicher oder politischer Art ablösen würde, um sich womöglich *nur noch* auf das *Wie* des Lebens bzw. auf dessen *Stil* zu beschränken.<sup>59</sup>

57 Vgl. I. Kant, *Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, in: C. W. Hufeland, *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* [1796], Frankfurt/M. 1984, 227–225, hier: 233 ff.

58 Vgl. I. Brombach, D. Setton, C. Temesvári (Hg.), »Ästhetisierung.« *Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich 2010. Vielfach wird der Begriff der Ästhetisierung (wie bei Wolfgang Iser etwa) auf ein ›Ästhetisch-machen‹ dessen bezogen, was von sich aus *nicht* ›ästhetisch‹ ist. Im Fall des Politischen handelt es sich in diesem Sinne oft (wie schon bei Walter Benjamin in seiner Beschreibung faschistischer Ästhetisierung) um die Kritik einer illegitimen Bemächtigungsstrategie. Im Folgenden schlage ich einen anderen Begriff von Ästhetisierung vor, der sich eine solche Kritik nicht zuziehen muss, wenn er auf das *páthos* eines Lebens zurückbezogen wird, dem es um seine durch nichts zu garantierende freie Lebbarkeit geht. Wenn Ästhetisierung diesem ›Interesse‹ Ausdruck verleiht und wenn sie an eine diesem *páthos* selbst innewohnende *áisthesis* anknüpft, ist sie nicht generell einer gewaltsamen Bemächtigung von Nicht-Ästhetischem verdächtig.

59 Vom Stil sprach Barthes als einem »tief gesunkene[n] Begriff« (*Wie zusammen leben*, 254; vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, 89). Ob er sich retten lässt, statt nur eine Auflösung jeglicher ›Substantialität‹ menschl-

In diesem Sinne nimmt Agamben denn auch Foucault gegen den Vorwurf der Ästhetisierung der Lebens-Kunst in Schutz.<sup>60</sup> Worum es unter der Devise Leben als Kunst geht, ist nicht eine Ästhetisierung durch Entpflichtung, Entmoralisierung oder Entpolitisierung, die sich schließlich nur noch auf ein angeblich autonomisiertes Schönes bzw. auf autonome bzw. souveräne ästhetische Erfahrung<sup>61</sup> beziehen würde. Vielmehr geht es darum, die unaufhebbare Differenz von vitalisierter Form und geformtem Leben nicht auf dem Weg einer weitgehenden Normalisierung bewältigen zu wollen. Insofern treten Foucault und Agamben tatsächlich als Apologeten einer *Entnormalisierung* auf. Die aber muss kein Selbstzweck sein, so als ginge es nur darum, Lebensformen wieder zu ent-regeln und in diesem Sinne um eine Anarchie, die jegliche Normalität zu beseitigen verspräche.

Vielmehr geht es um Erfahrungen und Praktiken der Suspension einer normalisierten Differenz von geformtem Leben und vitalisierter Form, deren Sinn darin liegt, das ekstatische, der Welt, Anderen und sich selbst exponierte Leben als solches – poetisch, musikalisch, künstlerisch oder auch theoretisch – zum Ausdruck und zur Darstellung kommen zu lassen, ohne jegliche Normalität regressiv zu unterlaufen. Dieser Ausdruck erfindet nicht etwa Möglichkeiten ›kreativen‹ Lebens *ex nihilo*, sondern kämpft darum, ein

---

cher Lebensformen im *Wie* ihrer Manifestation anzuzeigen, bleibe dahingestellt; vgl. S. Sontag, *Kunst und Anti-Kunst*, Frankfurt/M. 2003, 23–47; I. Blom, *Stil als Ort. Eine Neudefinition der Frage nach Kunst und Sozialität*, in: K. Gludovatz, D. v. Hantelmann, M. Lüthy, B. Schieder (Hg.), *Kunsthandeln*, Zürich 2010, 165–180. Hier soll der Stil mit Berel Lang als »Seinsform« (statt als Attribut) rehabilitiert werden (170). Wie auch Susan Sontag in ihrer Ehrenrettung des Stil-Begriffs zeigt, wäre es jedenfalls auf schlechte Weise abstrakt, sog. »Inhalte« gegen Stile als deren Formen auszuspielen. Das gilt auch für menschliche Lebensformen: *Worum* es ›inhaltlich‹ in ihnen geht, lässt sich überhaupt nicht trennen davon, *wie* man sich miteinander um Strittiges auseinandersetzt (was aber zunächst nichts mit einem bloßen ›Lebensstil‹ zu tun hat, wie man ihn in gewissen Prospekten anpreist). Das hat auch Jacques Rancière in seiner ›politischen Ästhetik‹ im Blick, der das ›Wie‹ allerdings nicht (wie schon Husserl und Merleau-Ponty) auf der Ebene der Wahrnehmung entfaltet; vgl. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, 78.

60 G. Agamben, *Profanierungen*, Frankfurt/M. 2005, 60. Der Autor bezeichnet dann aber ein sich aufs Spiel setzendes Leben als »ethisch« (ebd., 65).

61 Deren Spezifität kann man durchaus verteidigen, ohne zum phänomenologisch unplausiblen Gedanken einer wörtlich als Selbstgesetzgebung verstandenen Auto-Nomie Zuflucht zu nehmen.

vorgängiges Leben zum Vorschein zu bringen, das sich zunächst *pathisch*, nämlich im *Widerfahrnis* sei es schmerzhafter, sei es darüber hinaus inspirierender Herausforderungen überhaupt erst als vitales Leben abzeichnet, das aber durch mannigfaltige Prozesse seiner Normierung und Normalisierung unterdrückt zu werden droht. Genau dafür kann *par excellence* ästhetische bzw. eigens ästhetisierte Erfahrung sensibilisieren.<sup>62</sup> Überzeugend wird ihr dies jedoch nur gelingen, wo sie nicht etwa subjektivistisch, scheinbar beliebig<sup>63</sup>, künstlich oder gewaltsam Lebensverhältnisse ›ästhetisiert‹, sondern wo sie – wie sublimiert auch immer – das *páthos* eines Lebens aufgreift, das von Anfang an um seine Lebbarkeit ringen muss, in sozialen und politischen Lebensformen, im Widerstreit ihrer pluralen Manifestationsformen und jenseits ihrer vielfältigen Normierungen und Normalisierungen, die zu ersticken drohen, worum es ihm in Freiheit gehen muss, wenn wir Schiller folgen.<sup>64</sup>

Am Ende dieser Überlegungen treffen wir hier auf eine Vitalität, die auf solche Herausforderungen immer schon Antwort gibt, bevor sie in Lebensformen aufgefangen und normalisiert werden kann; um einen Preis womöglich, den wohl jeder zu hoch findet, der sich für eine Suspendierung eines normalisierten Lebens interessiert, das als durchgängig geregeltes zu verkümmern droht. In dieser Perspektive eröffnet sich eine ganze Reihe von sozialphilosophisch grundlegenden und zugleich für das Verhältnis von Philosophie und Kunst zentralen Fragen: (1) Wie ziehen wir uns solche Herausforderungen zu? Wie gehen sie einem exponierten, ekstatischen Leben ›unter die Haut‹, um nach Formen des Ausdrucks zu verlangen, die in einem

62 Vgl. Welsch, *Ästhetisches Denken*, 75.

63 Vgl. J. Kulenkampff, *Metaphysik und Ästhetik: Kant zum Beispiel*, in: A. Kern, R. Sonderegger (Hg.), *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt/M. 2002, 49–80, hier: 52 f.

64 Für nicht ausgemacht halte ich, was Peter Sloterdijk und auf gewisse Weise auch Rancière als kaum noch zu bestreitende empirische Tatsache ausgibt: dass dem Leiden (bzw. dem Widerfahrnis [*páthos*]) kein Gewicht mehr zukomme. Sloterdijk spricht von einem »Jargon der Not«, der darüber nicht hinwegtäuschen könne. Sind überdies wirklich »alle rebellischen Energien vom Konsum absorbiert«? J. Rancière *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, 42 ff. Ist das eine bewiesene Tatsache oder etwa nur Ausdruck einer Larmoyanz saturierter Kritik? Dieser widersetzt sich Rancière, indem er (optimistisch) auf einen Dissens setzt, der jederzeit und überall auftauchen kann (ebd., 60). Nicht jedoch ohne ›pathologisch‹ von ihm herausgeforderte leibhaftige Subjekte, wie ich meine.

weitgehend normalisierten Leben nicht zu haben sind? Leben wir wirklich und *unumgänglich* im Interesse an der Suspendierbarkeit eines geregelten, geformten Lebens, wie es hier unterstellt wurde?<sup>65</sup> (2) Wie sind Lebensformen zu begreifen, denen es an solchen vitalen bzw. vitalisierenden Herausforderungen mangelt? Man denke an Phänomene der Apathie, der Indifferenz, der Gleichgültigkeit, der Erschöpfung und Depression.<sup>66</sup> (3) Wie stimulieren solche Herausforderungen expressive Leidenschaften<sup>67</sup>, die nicht in normalisierten Lebensformen aufgehen können? (4) Wie können solche Leidenschaften (im Bereich des Theaters, der Musik, des Films, der Literatur, der Malerei) eine Suche nach anderen Lebensformen anregen, ohne auf überholte und irreführende Modelle einer Identität von Leben und Form etwa abzielen?<sup>68</sup> Wie können sie mit der unaufhebbaren Differenz von vitalisierter Form und geformtem Leben umgehen, ohne dass diese Differenz als bloßes Scheitern erfahren werden muss? (5) Wie können sich solche Leidenschaften in heutigen Kontexten unaufhebbarer Pluralität von Lebensformen politisch situieren, ohne auf deren Aufhebung – etwa in einem »ästhetischen Staat« – abzielen, ohne sich aber auch in politische Abstinenz und Indifferenz zurückzuziehen, die sie um jegliche (wenigstens indirekte) gesellschaftliche Bedeutung zu bringen droht? (6) Wie können

65 Diese Frage ist gewiss nicht neu. Bereits Georg Simmel, der bekanntlich auch schon den ihm als geradezu tragisch erscheinenden Gegensatz von Form und Leben bedacht hat, wirft sie (in einer anderen Terminologie) auf; bspw. in dem Essay *Die Großstädte und das Geistesleben* [1903], in: *Soziologische Ästhetik*, Bodenheim 1998, 119–134. Hier spricht er vom »tiefsten Anspruch des Individuums«, sich seine »Eigenart« zu bewahren, und zwar durch die Differenzempfindlichkeit einer auf alles Antwort gebenden Seele (ebd., 119, 125), die sich nur in der Weise des »Andersseins« in einer praktischen Lebensform ausprägen kann (ebd., 130). Gerade das bewahre sie aber nicht vor einem Konformismus, der sich auch in einem forcierten und nachgeahmten Anderssein manifestieren kann.

66 Ob die genannten Phänomene durchgängig privat zu deuten sind, bleibe dahingestellt. Vgl. M. Geier, *Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz*, Reinbek 1997.

67 Zu deren Ambiguität vgl. G. Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt* [1970], Berlin 2012, 115, mit Blick auf Nietzsche.

68 Eine schlichte Identifikation von Kunst und Lebensform kann in dieser Sicht nicht überzeugen; vgl. R. Shusterman, *Kunst Leben. Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt/M. 1994, 37; J. Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin <sup>2</sup>2008, 37 ff.

sie speziell ästhetische Arten und Weisen der Suspendierung normalisierter Formen sozialen Lebens wieder an diese zurückbinden, statt sich nur irreversibel von ihnen zu entfernen und womöglich zu entfremden? (7) Diese Frage schließlich mündet in hochkomplexe Probleme einer Gegenwartsdiagnostik, die nicht zuletzt das Selbstverständnis zur Sprache bringen muss, im dem wir uns als pathisch verfasste und leidenschaftlich-expressive Subjekte begreifen im Kontext einer Kultur, die besonders in Folge einer weitgehenden Verrechtlichung und Ökonomisierung des Sozialen zu einem Normalismus neigt, in dem die Regelung menschlichen Leben über das zu regelnde Leben zu triumphieren droht. (8) Wenn ästhetische Formen der Suspendierung normalisierten Lebens einem solchen Normalismus nicht geradewegs den Krieg erklären, wie können sie es dann mit ihm aufnehmen, ohne sich auf eine Weise zu überfordern, die nur in Resignation münden kann?<sup>69</sup> Und wie können sie es vermeiden, *gerade als Formen einer solchen Suspendierung* wiederum für opportune Zwecke in Dienst genommen zu werden; vor allem durch einen Markt, der es offenbar versteht, aus allem Kapital zu schlagen, auch aus höchst individualisierten, expressiven und experimentellen Lebensformen, die unter ökonomischem Druck am Ende in Formen der Selbstausbeutung umzuschlagen drohen?

Davor ist selbst ein auf Besitz, Macht und Geld weitestgehend verzichtendes Leben nicht geschützt, das man – sei es als gemeinschaftliches, sei es ganz »auf eigene Rechnung« – in der An-

69 Eine, und nicht die geringste, Überforderung liegt bekanntlich darin, dass die Kunst wie auch ihre ästhetische Theorie die Rolle radikaler Kritik eines Verblendungszusammenhangs übernehmen soll, der uns angeblich derart total beherrscht, dass lt. T. W. Adorno überhaupt kein richtiges oder gutes Leben mehr im falschen oder ungunen mehr denkbar und möglich erschien. Vgl. R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M. 1989, 106; J. Rancière, *Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie*, in: Brombach, Setton, Temesvári (Hg.), »Ästhetisierung«, 23–40, hier: 36 f. Wenn Rancière dagegen darauf baut (ähnlich wie schon Goethe, der meinte, alles könne poetisiert werden), alles könne »re-ästhetisiert« werden (ebd., 34), so fragt man sich doch, ob man nicht anzugeben versuchen sollte wozu – zumal, wie dieser Autor selbst feststellt, die frühere Allianz zwischen künstlerischer und politischer Radikalität aufgelöst und nicht wieder herstellbar zu sein scheint; schon gar nicht im Sinne des Versprechens der Verwirklichung einer politisch-ästhetischen Gemeinschaft; vgl. J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 32, 47.

nahme selbst zu leben versucht, dass es sich nur so überhaupt als ›lebbar‹ erweisen kann. Dass es sich *von sich aus* als lebbar erweisen kann, ist jedenfalls weniger denn je gewiss, seit dem uns kein philosophisches Wissen mehr darüber zur Verfügung steht, ob im menschlichen Leben von Natur aus ein realisierbares *télos* angelegt ist, sei es die Verwirklichung des für alle Guten (wie bei Aristoteles), sei es die Ausprägung der Menschheit in der Gestalt eines jeden (wie bei Schiller) oder einer durch nichts zu vereinnahmenden Individualität (wie bei Kierkegaard) und Andersheit (wie bei gegenwärtigen Apologeten der Differenz und Alterität). Aber mangels eines solchen *télos* sind wir nicht zu einer subjektivistischen Ästhetisierung unseres Lebens verurteilt, wie es Hegel glauben machte, wenn wir uns der ›pathischen‹ Dimension einer Ästhesiologie leibhaftigen Lebens versichern, dessen Lebbarkeit durch nichts garantiert ist. Gerade darin mögen am Ende auch die Künste – unbeschadet des so oft schon ausgerufenen ›Endes‹ der Kunst<sup>70</sup> – eine Quelle ihrer Vitalität haben, die nicht versiegen wird.<sup>71</sup>

70 Ein Ende, das ironischerweise diverse Künste und nicht die klassische Ästhetik ›überlebt‹ zu haben scheinen. Vgl. aber J. Rancière, *Die stumme Sprache. Essay über die Widersprüche der Literatur*, Zürich 2010, 10, wo der Autor es als »kernigen Empirismus« abtut, »den Verabsolutierungen des Kunstdiskurses die prosaischen Praktiken der Künste entgegenzusetzen«. Zukunft hat eine Aisthesiologie vermutlich, da sich menschliches Leben ohne die andauernde Virulenz der ihm selbst innewohnenden Frage nach seiner Lebbarkeit kaum denken lassen dürfte, wie auch immer es künftig um ›die Kunst‹ bestellt sein wird und selbst wenn die Rede von ihrem ›Ende‹ sich doch noch bewahrheiten sollte; sei es im Sinne einer Erfüllung der ihr zugeschriebenen Erwartungen, sei es durch deren avantgardistische Entleerung; vgl. P. Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/M. 21980, 66 f., 80.

71 Dass mit diesem Rekurs auf ein ›leidenschaftliches‹ Ästhetisches nicht geklärt ist, wie ein spezifisch ästhetisches Genießen bzw. ästhetische Lust, die sich an einer spezifisch ästhetischen Differenz entzündet und bei ihr sich aufhält, zu jener Vitalität beitragen kann, versteht sich von selbst. Vgl. H. R. Jauf, *Der ästhetische Genuß und die Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis*, in: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1991, 71–90, wo allerdings wieder die »sinnliche Erkenntnis« triumphiert, um »in der Welt heimisch zu sein«, und zwar durch Kunst, die angeblich »der Außenwelt ihre spröde Fremdheit benimmt« (Hegel; ebd., 87 f.).

