

Burkhard Liebsch

## Das individuelle Selbst auf der Suche nach der Lebbarkeit seines Lebens

Fragen an die heutige Ästhetik im Lichte gegenwärtiger Sensibilität

**Zusammenfassung** Dieser Aufsatz deutet das in der aisthesis fundierte Ästhetische mit Blick auf Vorstellungen von einem individuellen, sensibilisierbaren Selbst, wie es von der Anthropologie des 18. Jahrhunderts an zum Vorschein gekommen ist. Dieses Selbst muss sich umwillen der Lebbarkeit seines Lebens unumgänglich auf außer-ordentliche Spielräume einer Sensibilität einlassen, die es jederzeit überfordern können und in einem durchgängig normalisierten Leben nicht aufzuheben sind. Welche Fragen sich daraus für praktische Lebensformen ergeben, in denen dieses Interesse gegenwärtig Gestalt annehmen kann, ist Gegenstand abschließender Überlegungen.

677

**Schlüsselwörter:** Aisthesis, Ästhetik, Sensibilität, Selbst, Lebensformen, Normalität

### 1. Zwischen Wahrnehmung und Ästhetik: Sensibilität

Fragt man derzeit nach „Grundlagen“ moderner oder heutiger Ästhetik, so kann man sich weniger denn je einfach auf die einschlägigen Autoren und Texte des 18. Jahrhunderts und auf den Deutschen Idealismus berufen, der diesem Begriff zweifellos zu besonderem intellektuellem Ansehen verholfen hat. Weit entfernt, über eine für allemal unerschütterliche Grundlage für eine neue Praxis, Kunst, Disziplin und Theorie dieses Namens zu verfügen, sehen wir uns heute mit radikalen Revisionen des Ästhetischen konfrontiert, die gelegentlich so weit gehen, die gängige These ganz und gar zu verwerfen, nach einem zweitausendjährigen Schlaf sei die aristotelische *aisthesis* von Alexander G. Baumgarten an endlich als Ästhetik zu sich selbst gekommen. Ohne mich dieser Verwerfung einfach anzuschließen, werde ich im Folgenden ebenfalls einen anderen Weg als den einer nachträglichen Subsumtion der *aisthesis* unter das Ästhetische einschlagen; und zwar ausgehend von dem Befund, dass sich die Karriere des Ästhetischen keineswegs in ästhetischer Lust, im Interesse am Schönen, in Kunst bzw. diversen Künsten und deren ästhetischer Beurteilung erschöpft und dass die entsprechenden Engführungen des

Ästhetischen auch nicht einfach im Rekurs auf eine „allgemeine Wahrnehmungslehre“ im Sinne des Aristoteles zu unterlaufen sind, wie es diejenigen verlangen, die in diesen Engführungen eine wenig überzeugende oder sogar unzulässige Verkürzung des aisthesiologisch weit zu fassenden Ästhetischen sehen.

678

Zwischen Wahrnehmung und Ästhetik liegt ein Drittes, um das es mir demgegenüber im Folgenden geht: der Spielraum einer zwar in Wahrnehmung fundierten und gewiss bis in die Kunst und deren Theorien hineinreichenden, aber auf beides nicht reduzierbaren *Sensibilität leibhaftiger Wesen*, die sie vielfältig, nicht zuletzt im Politischen, zum Tragen kommen lassen. Dabei kommt menschliche Sensibilität keineswegs einfach als eine natürliche Ausstattung zum Vorschein. Vielmehr hat sich gezeigt, dass menschliche Sensibilität aus Prozessen der Sensibilisierung hervorgeht und dass sie eben deshalb auch desensibilisiert und übersensibilisiert werden kann. Als solche ist die zunächst *als Sensibilisierbarkeit* zu verstehende menschliche Sensibilität rückhaltlos technischen, geschichtlichen, politischen Prozessen ausgesetzt, die mehr oder weniger tief in sie eingreifen, sie aktivieren oder auch unterdrücken können. Deshalb ist sie eng mit Fragen der Abstumpfung und der Vergleichgültigung, aber auch der Inspiration und Überforderung verknüpft, die sich ebenfalls auf leibhaftige, mehr oder weniger (de-) sensibilisierte Wesen beziehen, von denen anzunehmen ist, dass sie ‚selbsthaft‘ existieren, d.h. *als Selbst*, als jemand, der oder die in bestimmter Art und Weise für etwas oder angesichts Anderer sensibilisiert wurde bzw. werden kann. Diese Art und Weise und die Hinsichten der Sensibilisierung erschöpfen sich einerseits nicht in bloßer Wahrnehmung, wenn sie das ganze menschliche Leben und Denken erfassen können; andererseits reduzieren sie sich keineswegs auf ästhetisch-künstlerische Praxis und Theorie, wenn sie sich auch im quasi-kriminalistischen Gespür, in hermeneutischer Divination und in ethischer Verantwortlichkeit offenbaren können.

Sensibilität ist demnach leibhaftigen Subjekten zuzuschreiben und betrifft deren in Wahrnehmung fundiertes Selbst. Aber als Ergebnis von mehr oder weniger spezifischen Sensibilisierungsprozessen kann sie weit über die Wahrnehmung hinausgehen und somit *menschliche Lebensformen im Ganzen* betreffen, darunter *unter anderem* solche, die ein besonderes ‚ästhetisches‘ Interesse aufweisen. Dieses Interesse ist jedoch nur ein partieller Ausdruck eines basaleren *páthos*, das daher rührt, dass wir – zumindest im Zeichen der Moderne und ihrer bis heute nachwirkenden Folgen – überhaupt nicht leben können, ohne zugleich mit der Frage konfrontiert

zu sein, wie unser Leben *individuell wirklich lebbar* sein kann. Diese Frage ist es, woraus die moderne Karriere des Ästhetischen ihre eigentliche, existenzielle Dynamik bezieht; und zwar auch dann, wenn sie im Einzelnen weit über den Horizont individuellen Lebens hinaus geht und sich negativistisch zu einer wie auch immer verdunkelten politisch-gesellschaftlichen Welt verhält, um ihr den Vorschein eines verfehlten Glücks entgegen zu halten (Adorno 1973: 15, 26, 35). Es handelt sich indessen nicht um eine Frage der „Ästhetik der Existenz“, sondern um ein Existenziell-Ästhetisches (Liebsch 2013: 69–94), das überall dort ins Spiel kommt, wo menschliches Leben umwillen seiner wirklichen Lebbarkeit nach Formen der Wahrnehmung, des Ausdrucks und der Darstellung sucht, die heute weniger denn je einfach vorgegeben sind, die aber in ihrer unübersehbaren und kontingenten Vielfalt zugleich das Problem aufwerfen, wie man sich zu den expressiven Möglichkeiten, die sie eröffnen, nicht bloß arbiträr, sondern so verhalten kann, dass sie als überzeugender Ausdruck eigenen und fremden Lebens erscheinen und gelten können.

679

Im Folgenden werde ich in der skizzierten Perspektive zuerst beschreiben, unter welchen Voraussetzungen die Vorstellung von einem individuellen, sensiblen bzw. originär sensibilisierbaren Selbst von der Anthropologie des 18. Jahrhunderts an bis hin zur Ethik der Gegenwart zum Vorschein gekommen ist (2.), das sich umwillen der Lebbarkeit seines Lebens unumgänglich auf soziale, individuelle und außer-ordentliche Spielräume einer Sensibilität einlassen muss (3.), die es jederzeit überfordern können und in einem durchgängig normalisierten Leben nicht aufzuheben sind. Welche Fragen sich daraus für praktische Lebensformen ergeben, in denen dieses Interesse gegenwärtig Gestalt annehmen kann, ist Gegenstand abschließender Überlegungen (4.).

## **2. Das leibhaftige, sensibilisierbare Selbst**

Was heute im Allgemeinen unter dem Oberbegriff *Ästhetik* firmiert, tritt kontingenterweise bekanntlich erst im 18. Jahrhundert ans Licht der Öffentlichkeit. So alt das Wort *aisthesis* ist, auf den dieser Begriff zurückgeht, so ganz neuartig konnte es im Jahrhundert der Aufklärung erscheinen – als ob „Ästhetik“ überhaupt keine Vorläufer gehabt hätte. Und bis heute ist sich die Ästhetik als Disziplin ihrer Grundlagen nicht sicher. Man wirft ihr sogar vor, *von Anfang an verkannt zu haben*, worum es im Ästhetischen eigentlich geht, das sich auf die bei Aristoteles *aisthesis* genannte Wahrnehmung gründet. Weder als Lehre von sinnlicher Erkenntnis und Darstellung (Alexander G. Baumgarten) oder von der Beurteilung des Schönen

(Immanuel Kant) noch als eine Theorie der Kunst im Rahmen einer Philosophie des absoluten Geistes (Georg W. F. Hegel) lässt man sie heute noch gelten, wo ein „Rückzug d[er] Ästhetik auf *aisthesis*, auf Wahrnehmung“ nicht nur beobachtet, sondern ausdrücklich *verlangt* wird (Welsch 1995: 109; Rancière 2006: 9); und zwar offenbar deshalb, weil man meint, dass Ästhetik aus Wahrnehmung hervorgeht, so dass sie in letzterer ihren Ursprung hat und aus ihr gewissermaßen auch ihre Aufträge empfängt. Die Wahrnehmung lässt sich allerdings nicht denken ohne *leibhaftige Subjekte*, denen Wahrzunehmendes, zum Ausdruck und zur Darstellung zu Bringendes gegeben oder erschlossen ist (Merleau-Ponty 1966). Es handelt sich um die *aisthesis* eines *wahrnehmenden Selbst*, das in sich selbst mit der Frage seiner *Lebbarkeit* konfrontiert ist.<sup>1</sup> Keineswegs handelt es sich beim Rückgang von Ästhetik auf Wahrnehmung nur um einen Rekurs auf eine *aristotelische Aisthesiologie*. Vielmehr kommt es nach dem durch Hegel ausgerufenen Ende der Kunst, mit dem die Ästhetik als deren Theorie ironischerweise von Anfang an und bis heute leben muss<sup>2</sup>, im 20. Jahrhundert überhaupt erst zu einer *Philosophie der Wahrnehmung*, die diese als Angelegenheit eines Subjekt-Leibes (*corps-sujet*) (Merleau-Ponty 1973: 124–128) und eines selbsthaften Lebens begreift, in dem es von Anfang an um dessen Lebbarkeit geht. Für diese noch längst nicht abgeschlossene Entwicklung stehen Namen wie Helmuth Plessner mit seiner „Anthropologie der Sinne“ (Plessner 1980: 268, 278; Plessner 1982: 5) und Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1984a: 54, 56)<sup>3</sup>, der, angeregt u. a. von Edmund Husserl, Aron Gurwitsch und Kurt Goldstein, eine gleichfalls aisthesiologisch bzw. ästhesiologisch ansetzende Phänomenologie vielfältiger Sinnbildungsprozesse entworfen hat, die ein *leibhaftig wahrnehmendes Selbst* (Waldenfels 2000) betreffen, das sich von Anfang an der Frage der Lebbarkeit seines Lebens ausgesetzt sieht.<sup>4</sup> Mitnichten erschöpft sich diese Frage in bloßer Selbsterhaltung oder, wenn gerade sie das Leben zu kosten droht, das sie eigentlich sichern soll (Horkheimer/Adorno 1969: 33), in einem ästhetischen Interesse am Schönen, das

1 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.

2 Diese These ist bis heute vielen Missverständnissen ausgesetzt; vgl. Gadamer 1985: 12.

3 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, § 48 f.

4 So jedenfalls lese ich die §§ 26 ff. der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Der Begriff der Lebbarkeit (*livability*) wird quasi terminologisch jedoch, so weit ich sehe, erst von Judith Butler verwandt. Bei Waldenfels, der sich, ebenfalls an eine Ästhesiologie Husserlscher und Plessnerscher Provenienz anknüpfend, bekanntlich besonders eng an Merleau-Ponty orientiert, spielt dieser Begriff dagegen keine Rolle; vgl. Waldenfels 2010: 34, 89.

ggf. 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. Ein leibhaftiges Selbst ist in die wahrgenommene Welt selbst verwickelt, die es angeht und ihm unter die Haut geht; es steht ihr nicht in quasi-theoretischer Distanz gegenüber. Es ist ihr ausgesetzt und muss sich ihr seinerseits aussetzen. Der Begriff des Selbst kommt, obwohl auch er eine bis in die Antike zurückreichende Vorgeschichte hat, allerdings überhaupt erst in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, angeregt vor allem durch Søren Kierkegaard, voll zum Tragen (Liebsch 2012); 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, ggf. aber auch ganz getrennt von ihnen, in einer *Lebensform* Gestalt annehmen kann, die ihm ein individuell wirklich lebbares Leben ermöglichen sollte.

681

Dafür, dass sich diese Frage rückhaltlos stellen konnte, war es erforderlich, das individuelle Selbst nicht länger als ‚etwas‘ zu denken, das in seiner Selbigkeit Probleme der Selbsterhaltung und der Selbststeigerung aufwerfen mag, wie sie von Hobbes an beschrieben worden waren (Buck 1987: 208–302). Das individuelle Selbst ist nicht ‚etwas‘, das sich selbst erhält und nach Möglichkeit steigert, sondern *jemand*, nach dem wir mit der Frage ‚wer?‘ fragen können. Bis man mit Friedrich H. Jacobi, Friedrich D. E. Schleiermacher und dann vor allem mit Søren Kierkegaard, Karl Jaspers und Martin Heidegger auf die Eigenständigkeit der Wer-Frage und der Selbstheit gegenüber der traditionell vorherrschenden Was-ist-Frage und der Selbigkeit aufmerksam wird, um sie bis hin zu Paul Ricœur ontologisch angemessen zu entfalten, begreift man auch den Menschen und jeden Einzelnen vor allem als etwas Seiendes, dem man hinsichtlich seiner Besonderheit gerecht zu werden versucht. Doch dieses Seiende entbehrt in der Moderne zunehmend jeglicher archäologischen und teleologischen Versicherung hinsichtlich dessen, *was* es ist und *wozu* es bestimmt ist. Im Spielraum, den diese Entsicherung freigibt, wird die Frage nach individueller Selbstheit zum Vorschein kommen, die sich auf keinerlei Selbigkeit mehr reduzieren lässt.

### 3. Im Prozess der Geschichte

682 Von Aristoteles bis hin zur neuzeitlichen Aufklärung wird der Mensch als weitgehend unveränderliches, konstantes Wesen gedacht – als ein Seiendes, das ein für allemal ‚von Natur aus‘ mit der Befähigung zur Wahrnehmung, zu sprachlichem und vernünftigem Ausdruck begabt ist, in dem man den Sinn seiner Existenz als eines besonderen Lebewesens (*zoon logon echon*) zu finden meinte. So enthüllt die Archäologie dieses Wesens die Teleologie seiner natürlichen Bestimmung zur Vernunft. In der frühen Neuzeit beginnt sich diese Verknüpfung aufzulösen. V.a. bei Thomas Hobbes tritt an die Stelle einer natürlichen Teleologie des Menschen angesichts der Gewaltverhältnisse des 16. Jahrhunderts ein rückhaltloses Einander-ausgesetzt-sein im Zeichen der Furcht vor dem Anderen. Auch Hobbes aber glaubt nur das natürliche Sosein des Menschen zu beschreiben. Wie er als Übersetzer von Thukydides' Schrift *Der Peloponnesische Krieg* wusste, ist dieses Sosein zwar ständig einer kontingenten Geschichte ausgesetzt; aber diese vermag nichts am Eidos des Menschen zu ändern. Dagegen begreift es bereits Michel de Montaigne als einer unaufhörlichen Alteration durch Unabsehbares ausgeliefert. Demnach kann jeder im nächsten Moment bereits zu einem Anderen werden. So macht sich ein „Teloschwund“ (Blumenberg 1983) bemerkbar, der im 18. Jahrhundert in die These mündet, der Mensch sei „von Natur aus nichts“ (August L. v. Schlözer), so dass sich Andere dazu ermächtigt sehen können, alles Mögliche aus ihm zu machen (Buck 1984). Von Christoph M. Wieland über Johann G. Herder, Claude A. Helvétius und Jean-Jacques Rousseau bis hin zu Johann F. Herbart und zur Anthropologie des 20. Jahrhunderts versucht man die Konsequenzen dieser Deteleologisierung zu bewältigen und pädagogisch zu nutzen. Als „erstem Freigelassenen der Schöpfung“ (Herder), als unbestimmt „perfektiblen“ Lebewesen (Rousseau) und „instinktentsichertem Tier“ (Arnold Gehlen) steht dem Menschen demnach alles offen, was er aus sich machen kann bzw. *was Andere aus ihm machen können* – vielleicht sogar ganz und gar „artifizielle“ Menschen, wie bereits Rousseau erwägt.

Die seit dem 18. Jahrhundert explizit mit systematischem Anspruch als solche auftretende Anthropologie (Marquard 1982: 122–144) muss das freilich als rhetorische Übertreibung zurückweisen. Jeder Versuch, aus Menschen etwas zu machen, setzt deren Beeinflussbarkeit voraus und muss insofern an ihre natürliche Ausstattung anknüpfen, wie auch immer man sie umgestalten will. Von John Lockes Empirismus über Étienne de Condillacs Sensualismus und Immanuel Kants Bestimmung der Endlichkeit

des Menschen, die darin liegt, dass er auf Material angewiesen ist, das ihm „gegeben“ werden muss und das er sich nicht selbst verschaffen kann, wenn er etwas erfahren will, bis hin zu Hegels *Enzyklopädie* fragt man sich in diesem Sinne: womit fängt menschliches Leben an (Cassirer 1932; Kondylis 1986)?<sup>5</sup> Wenigstens mit einem Zustand der Irritierbarkeit, der Reizbarkeit und der Sensibilität bzw. der Sensibilisierbarkeit (Baasner 1971: 609; Fontius 2003: 487–508; Sarasin 2001; Starobinski 2003), antworten die Anthropologen der Aufklärung mit Albrecht v. Haller u.a (Haller 1753). So wird eine „Anthropologie von unten“, die bei den elementarsten Formen der Empfindung, der Wahrnehmung und der Empfänglichkeit für Anderes ansetzt, für alle Versuche maßgeblich, aus Menschen etwas zu machen, was sie nicht schon von Natur aus sind. Das gilt auch dort, wo man der menschlichen Natur mit Johann G. Herder und Wilhelm v. Humboldt noch ein Prinzip der (Selbst-) Bildung zuschreibt, die dazu in der Lage sein sollte, durch eine epigenetische Produktivität höhere Formen des Selbstseins aus sich heraus hervorzubringen (Canguilhem 1962: 3–63; Liebsch 1992; Müller-Sievers 1993).

683

Besonders die an der zunächst weitgehend staatskonformen Stimulierbarkeit, Disziplinierung, Zivilisierung und Rationalisierung Anderer interessierte Pädagogik<sup>6</sup> wirft die Frage auf, wie Sensibilität und Bildungstrieb, die Empfänglichkeit für fremde Einflüsse und ihre richtige teleonome Ausrichtung zusammen gehen können (Schwarz 1802: 199, 210). Dabei sieht sie sich mehr und mehr dazu gezwungen, auch einer pathogenen Erregbarkeit (Paul 1963: 31), dysteleologischen Ausartungen des Bildungstriebes (Denzel 1825: 52, 130) und nervösen Überreizungen (Beneke 1876: 53, 78) Rechnung zu tragen. Man weiß, dass die kindliche Seele der Stimulation und der „Sensation“ bedarf; und man will ihr Interesse und ihre Neugier auf diesem Wege „wecken“. Aber ob das so geschehen kann, dass ihre pädagogisch gewollte Sensibilisierung nicht in eine überforderte und teleologisch desorientierte Pathologie umschlägt, wird zu einem Kernproblem eines patho-pädagogischen Diskurses (Denzel 1825: 130; Strümpell 1890a: 227; Strümpell 1890b; Howe/Wiegandt 2014), der darum kämpft, die stimulierte Sensibilität des Einzelnen durch „Regelmäßigkeit und Ordnung“ in Schach zu halten, der sich aber zugleich – bis heute – immer

5 Von der weiteren, die Physiologie und Psychologie des 19. Jahrhunderts betreffenden Weiterentwicklung dieser Frage sehe ich hier ab; vgl. Sommer 1987.

6 Zweifellos greift sie auf eine lange Vorgeschichte zurück – von Aristoteles' ethischen und dianoetischen Tugenden über die *courtoisie* und gemäßigte Formen des Umgangs mit Anderen, die mehr oder weniger auf sie Rücksicht nehmen sollen, bei Erasmus v. Rotterdam bis hin zur von N. Elias entfaltenen Zivilisationstheorie. Jedoch spielt der Begriff der Sensibilität noch keine herausragende Rolle; vgl. Weise 1969: 280–325.

mehr dazu gezwungen sieht, mit einer Temporalisierung der Lebensverhältnisse Schritt zu halten, die sich mit einem bloß konservativen Ordnungsverständnis kaum mehr vereinbaren lässt (Rosa 2005).

Ein solches Ordnungsverständnis ist im 18. Jahrhundert von mehreren Seiten her fragwürdig geworden: (a) durch den besonders von den schottischen Theoretikern des *moral sense* angeregten Diskurs über das *Mitleid* (*pitié*) (Hamburger 1985; Wilson 1993), der den Nächsten wiederzuentdecken beginnt, der *jeder Andere* sein kann (Liebsch 2008), wie es das Samaritergleichnis gelehrt hatte; (b) durch die bürgerliche Kultur *individueller Empfindsamkeit* (Pikulik 1981; Sauder 2003), die (c) in der Apologie des Sentimentalischen zur Zeit der *Romantik* schließlich in eine *außer-ordentliche* Sensibilität übergeht, die sich in überhaupt keiner sozialen, moralischen, politischen oder ästhetischen Ordnung mehr bändigen lässt (Bohrer 1989; Frank 1989; Liebsch 2011: 25–49). So kommt eine *soziale, individualisierte und außer-ordentliche Sensibilität* zur Geltung, die sich nicht länger auf eine ‚natürliche‘ menschliche Ausstattung reduzieren lässt, insofern sie überhaupt erst auf dem Weg einer progressiven, weder archäologisch noch teleologisch vorweg bestimmten Sensibilisierung gezeitigt wird.

684

Wo sich schließlich die Anthropologie mit Helmuth Plessner, Karl Löwith, Max Scheler u.a. im 20. Jahrhundert rückblickend über ihre eigene geschichtliche Situation in der Moderne klar wird, ist es um das Vorurteil geschehen, der Mensch sei durch eine weitgehend unveränderliche Ausstattung bestimmt (Plessner 1979: 276–362; Löwith 1981: 243–258). Auch Historiker von Lucien Febvre über Philippe Ariès bis hin zu Alain Corbin beginnen den Menschen mitsamt der ihm zugesprochenen Sensibilitäten entschieden zu historisieren (Febvre 1988: 91–108; Ariès 1988; Corbin 1984; Raulff 1986: 145–166). Ariès kommt dabei (1949) ähnlich wie schon Paul Valéry (Valéry 1995: 105, 110, 366, 118; Löwith 1971) zu dem Befund einer massiven „Invasion der Technik in die Sensibilität“, die jegliche Illusion einer zeit- und geschichtsresistenten Beständigkeit des Menschen zerstören müsse. Ariès spricht von einer „totalen Geschichte“, die „alles erfasst“ habe (Ariès 1988: 245, 260) – bis hin zu einem „ungeheuerlichen Überfall der Geschichte auf den Menschen“, wie ihn für Ariès der Nationalsozialismus dargestellt hat (Ariès 1988: 53, 56).

Diese Ausdrucksweise blendet allerdings aus, dass gerade im Vorfeld des Nationalsozialismus und des Faschismus eine zunächst vorwiegend verbal radikale, nicht von „der Geschichte“, sondern von geschichtlich Handelnden zu verantwortende Politik im Namen einer „absolut neuen“,



„futuristischen Sensibilität“ propagiert worden ist. Filippo Marinetti und seine Gefolgsleute, die sich kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges den italienischen Faschisten andienten, verwarfen nicht nur jegliche Romantik, jegliche Sentimentalität und jeglichen Schmerz, der sich an Verlust und Vergangenen entzündet (Schmidt-Bergmann 2009: 105); sie propagierten nicht nur die „Entmachtung der Toten“ (ebd.: 175), der Trauer um sie und des Erinnerns, sondern auch eine radikal umzugestaltende Sensibilität *für* Gewalt (durch die das enthusiastisch bejahte Neue herbeigeführt werden sollte), für Beschleunigungen aller Art und die Technik mit ihrem Lärm, die das Unmögliche möglich machen sollte. So hielten sie sich für „die Primitiven einer neuen, völlig verwandelten Sensibilität“, die in keiner Weise mehr mit dem zu überwindenden ‚alten‘ Menschen verwandt sein sollte (ebd.: 310). Welche Mühe man mit dieser *neuen* Primitivität haben würde, darauf wirft die berüchtigte Posener Rede Heinrich Himmlers ein bezeichnendes Schlaglicht, in der er freimütig eingestand, angesichts von 100, 500 oder auch 1000 Leichen<sup>7</sup> sei die Übelkeit – lt. Günter Anders in diesem Fall das „letzte Residuum der Gesittung“ (Anders 1988: 39) – nicht leicht in den Griff zu bekommen.

685

Zweifellos können der Futurismus, der Faschismus und der Nationalsozialismus als (im negativen Sinne) ‚herausragende‘ Projekte einer revolutionären Umgestaltung der menschlichen Sensibilität verstanden werden, die bis heute die dreifache Frage aufwerfen, ob (a) der verlangten „neuen“ Sensibilität einfach eine „alte“ (wirklich oder vermeintlich überwundene) Sensibilität entgegensetzen ist; ob (b) der kollektiven Gewalt, die man offen propagiert hat, sowie bestimmten Techniken politischer Herrschaft die menschliche Sensibilität überhaupt zu Gebote steht; und ob (c) womöglich gerade letztere der propagierten Gewalt einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt. Das ist explizit die Position von Emmanuel Levinas, in dessen Werk eine der europäischen Gewaltgeschichte entgegengehaltene Sensibilität als absolut unverfügbar beschrieben wird (Levinas 1992; Levinas 1987: 162–171).

#### 4. Unverfügbare Sensibilität?

In keinem anderen Werk der Philosophie der Moderne kommt der menschlichen Sensibilität eine vergleichbar zentrale Stellung zu; aber so, dass wir gezwungen sind, diesen Begriff mit einer vielfältigen Vorgeschichte

7 [https://de.wikipedia.org/wiki/Posener\\_Reden](https://de.wikipedia.org/wiki/Posener_Reden)

zu vermitteln, die von anthropologischen Beschreibungen einer natürlichen, nicht mehr archäologisch begründeten und teleologisch ausgerichteten Ausstattung des Menschen als eines *wenigstens sensibilisierbaren Wesens* über Versuche pädagogischer Zurichtung dieser Ausstattung und ihre außer-ordentliche, romantische und individualistische Steigerung bis hin zu ihrer Auslieferung an Geschichte, Technik und Politik radikale Zweifel daran weckt, ob sich überhaupt noch angeben lässt, was ‚uns‘ als sensible Wesen menschlich ausmacht.<sup>8</sup> Während die traditionelle Anthropologie noch fragte, was wir (als Menschen) sind, um auf eine eidetisch invariante, ontologische Selbigkeit abzustellen, versucht Levinas schließlich die ganze Last dieses ontologischen Erbes abzuwerfen und meint die fragliche Sensibilität in einer ethischen Verantwortung für den Anderen zu finden, der an die Identität bzw. Selbstheit des Verantwortlichen appelliert.<sup>9</sup> Darin liege die eigentliche Sensibilität menschlicher Subjektivität. Durch die Sensibilität angesichts des Anspruchs des Anderen sei sie zur Identität eines Lebens aufgerufen, nach dem wir mit der Wer-Frage fragen können.

So gerät Levinas allerdings mit einer philosophischen Aesthesiologie in Konflikt, die – sei es mit Helmuth Plessner, sei es von Edmund Husserls „Logos der ästhetischen Welt“ aus – von Maurice Merleau-Ponty über Bernhard Waldenfels bis hin zu Gernot Boehme eine *rein ethische Deutung* der Sensibilität im Zeichen des Anderen zurückweist, wie sie Levinas nahe legt.<sup>10</sup> Zum anderen gerät diese Position dort, wo sie die Unverfügbarkeit menschlicher Sensibilität statuiert, in Konflikt mit *Politiken* der Sensibilisierung, welche, sei es von ‚rechts‘ (wie im Fall des Futurismus und Faschismus), sei es von ‚links‘ (wie etwa in der sog. Kritischen Theorie<sup>11</sup>) (Menne 1974; Marcuse 1995: 80–88) ganz und gar auf Praktiken einer Sensibilisierung setzen, die sich scheinbar überhaupt nicht von sich aus ergibt; auch nicht „angesichts des Anderen“ (Levinas).

8 Dass es Levinas gelungen sei, das mit phänomenologischen Mitteln aufzuzeigen, ist besonders von D. Janicaud massiv bezweifelt worden; Janicaud 2014. Es ist ein Desiderat, diese gewichtige, aber vielfach als polemisch abgetane Kritik endlich ernst zu nehmen.

9 Der Weg von der Ontologie des Frühwerkes von Levinas hin zur anti-ontologischen Konzeption des zweiten Hauptwerkes, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden..

10 Vgl. die kritische Diskussion einer „ästhesiologischen‘ Gemeinschaft“ bei E. Levinas. Levinas 1986: 52; Levinas 1987: 169. Diese Diskussion macht deutlich, wie problematisch der fragliche Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Sozialität nach wie vor ist. (Siehe dazu wiederum Merleau-Ponty 1984a: 54).

11 <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45789139.html>

Aktuelle Positionen wie etwa die von Susan Sontag (Sontag 2003b), die von einer wesentlich der Moderne, besonders der Kunst Francisco de Goyas zu verdankenden, aber erst heute durchgreifend wirksamen ethischen Sensibilisierung ausgeht, zwingen dazu, diesem Begriff (a) *in historisch-ideengeschichtlicher Perspektive* (b) unter dem Aspekt seiner *Aneignungen* durch die Pädagogik, die Technik und die Politik (c) darauf hin zu untersuchen, ob er inzwischen tatsächlich *von jeglichem Bezug auf eine menschliche Natur abgelöst* zu denken ist, wie es sowohl *Levinas' ethische Apologie einer unverfügbaren Sensibilität* als auch eine *Politik der Sensibilisierung* zu behaupten scheint, die die menschliche Sensibilität ganz und gar als ihr Produkt begreift. Diese Frage stellt sich schließlich (d) vor dem Hintergrund einer Vielzahl *medialer Vermittlungsprozesse*, wie sie bei Sontag, aber auch bei Luc Boltanski u.a. zur Sprache kommen (Boltanski 1999). Längst erschöpft sich die menschliche Sensibilität nicht mehr im sinnlich in räumlicher Nähe Wahrnehmbaren, sondern öffnet sich auf globale Horizonte, in denen jeder Fremde ‚Nächster‘ werden kann (Eagleton 2009). Das ist ohne Potenziale der Resonanz, der Überforderung, der affektiven Stimulierung und Desensibilisierung nicht zu denken, die bereits im 19. Jahrhundert zur Sprache gekommen sind, heute aber, unter medial dramatisch verschärften Bedingungen, neu bedacht werden müssen (Radkau 1998; Crary 2002; Franck 1998; Türcke 2002). Um Spielräume der Sensibilität bzw. der Sensibilisierung heute ausloten zu können, muss man daher die Anthropologie als historisierte Rede über menschliche Natur, machtkritische Diskursgeschichten, die zeigen, wie man sich ihrer zu bemächtigen versucht hat, gewaltkritische Ethik, Ästhetik und medienkritische Diagnostik ins Gespräch miteinander bringen.

687

Das kann nur gelingen, wenn die überbordende Komplexität der Sensibilitäts- und Sensibilisierungsformen, die in der Moderne – vom divinatorischen Gespür und hermeneutischer Subtilität über psychologisches Einführungsvermögen bis hin zur musikalischen Raffinesse – zur Sprache gekommen sind und auf die man von Paul Valéry über Jean Starobinski bis hin zu Richard Rorty ein Loblied gesungen hat, auf einen möglichst scharfen analytischen Fokus bezogen wird, als den ich den Begriff der *Sensibilisierung* vorschlagen möchte. Dieser hat im Gegensatz zur Sensibilität den Vorteil, differenzierte Fragen nahe zu legen, die an den *transitiven Gebrauch des Verbs* anknüpfen können: Sensibilisiert *wird* etwas oder jemand, das bzw. der nicht von sich aus sensibilisiert *ist*, aber sich als sensibilisierbar erweist. So gesehen stellen sich folgende Fragen:

- *Wie zeigt sich* menschliche Sensibilität infolge von Sensibilisierungsprozessen? In ersterer Näherung können wir sagen: daran, dass und

wie jemand sich besonders bzw. außer-ordentlich aufgeschlossen dafür erweist, was ‚da‘ ist, was sich zeigt, was ‚gegeben‘ ist und über das Gegebene hinausweist auf einen Überschuss an Erfahrbarem, der seinerseits niemals einfach ‚gegeben‘ ist. So gesehen liegt *prima facie* ein ästhetologischer Zugang zu Sensibilisierungsprozessen nahe. Wer nicht einfach sieht, sondern sich einem „sehenden Sehen“ (Max Imdahl) hingibt, wird nicht nur mehr und anderes als andere sehen, indem er das Sichtbare erkundet wie in einem *studium* (Roland Barthes); er wird auch nicht nur über das Sichtbare hinaus anderes „sichtbar machen“ (Paul Klee), sondern das Sichtbare selbst überschreiten im ‚Hinblick‘ auf das, was im zu Sehenden nicht aufgeht. In diesem Sinne sprach Barthes von einem „bestechenden“ Bild (*punctum*). Das „sehende Sehen“ geht an diese Grenze und ggf. über sie hinaus, um das Sehen im doppelten Sinne des Wortes sein zu lassen.

688

- *Wer oder was* wird sensibilisiert? *Woran* spielt sich Sensibilisierung ab? Wenn nicht an etwas, dann *an jemandem*, auf den wir mit der *Wer*-Frage abzielen. Die Antwort auf die *Wer*-Frage ist aber das *Selbst*. Sensibilisiert wird das *Selbst*. Das menschliche, leibhaftige, primär wahrnehmende *Selbst* ist für sensibilisierbar zu halten.<sup>12</sup>
- *Wie* aber und *durch was oder wen*? So stellt sich die Frage nach Subjekten und Mitteln der Sensibilisierung.
- Mit welcher Intention, mit welchem Zweck oder *worumwillen* wird sensibilisiert? Ist Sensibilität auch das Ziel jeglicher Sensibilisierung? Auch um den Preis einer überfordernden Übersensibilisierung? Kann es überhaupt eine Form der Sensibilität geben, die *nicht* dieser Gefahr ausgesetzt wäre?
- In welchen *Registern und Dimensionen* menschlicher Erfahrung spielt sie sich ab? Lassen sich sinnliche, kognitive, moralische, ästhetische Sensibilisierungen unterscheiden bzw. voneinander trennen? Gibt es Transfereffekte? (Früchtl 1996; Rorty 1992; Rorty 2001; Rorty 2002)
- Wie steht es um *Schwellen, Grade und Grenzen* der Sensibilisierung? Wie schlägt ggf. übermäßige Sensibilisierung in Überforderung und schließlich in Desensibilisierung um?

12 Dass sie sich Was- und die Wer-Fragen nicht fein säuberlich voneinander trennen lassen, wird deutlich, wenn man mit Ricœur bedenkt, wie die Selbigkeit (*mêmeté*) des Körpers und die Selbstheit (*ipséité*) der Person miteinander verschränkt zu denken sind. Zu zeigen wäre das konkret anhand dessen, was ‚unter die Haut geht‘. Ricœur 1996; Benthien 1999.

- Wie geht man damit um, sei es pädagogisch, sei es politisch? Wie macht man ‚Politik‘ mit reduzierter oder gesteigerter Sensibilität, indem man desensibilisiert oder hypersensibilisiert, indem man an Affekte wie Zorn, Wut und Empörung, aber auch an Schmerz, Empathie und Trauer appelliert (Butler 2006; Liebsch 2006/2007: 109–122; Breyer 2013) und die jeweils intendierte Sensibilität gerade dadurch in Frage stellt, dass man zu opportunen Zwecken auf sie einzuwirken versucht?

Zusammengefasst geht es darum, in einem interdisziplinären Diskurs zu erkunden, wie sich menschliche Subjektivität als nicht ohne weiteres von sich aus ‚sensible‘, aber *vielfältig sensibilisierbare* zwischen ästhesiologischen Registern ihrer Affizierbarkeit, Ontologien des Selbst, Ethik und politisch motivierten Praktiken der Sensibilisierung heute darstellt. Als *außerordentlich sensible* (und insofern niemals ganz und gar normalisierbare) scheint sie höchstes Lob zu verdienen, zugleich aber auch eine absolute Überforderung zu riskieren. Messen diejenigen, die sich zutrauen, ihr angesichts dessen Grenzen zu ziehen, nicht „mit nicht vorhandenen Maßstäben“ (Friedrich Nietzsche)?

689

## 5. ... im Interesse an der Lebbarkeit seines Lebens

Wie gezeigt, spannt sich von der Anthropologie der Aufklärung über Ontologien des Selbst bis hin zur Ethik einer außerordentlichen Sensibilität ein weiter ideengeschichtlicher Horizont auf, in dem die Frage zunehmend virulent wird, wie ein individuelles, weder archäologisch noch teleologisch verbürgtes, leibhaftiges Selbst, dem in seiner Endlichkeit wenigstens etwas ‚gegeben‘ sein muss, Potenziale seiner Sensibilisierbarkeit entfalten kann, die sich weder auf bloße Wahrnehmung (*aisthesis*) reduzieren lassen noch auch in Kunst und Ästhetik aufgehen. In dieser Sicht handelt es sich bei moderner Ästhetik weniger um eine theoretische Begründung der Kunst oder um die Begründung einer allgemeinen Wahrnehmungslehre, sondern um eine radikale Besinnung darauf, wie sich jemandem, dessen Leben sich als Selbstsein vollzieht, Verhältnisse zur Welt, zu Anderen und zu sich selbst überhaupt darstellen; und zwar im Lichte der existenziellen Frage, wie in diesen Verhältnissen Wege eines individuell lebbaeren, expressiven, um Wahrnehmung, Ausdruck und Darstellung ringenden Lebens zu bahnen sind, die nicht länger in der Archäologie menschlicher Natur oder in einer ethischen Teleologie gemeinsamen Lebens vorgezeichnet sind.

An dieser Frage *müssen* wir unvermeidlich ein mehr oder weniger starkes, sogar leidenschaftliches Interesse haben, denn sie widerfährt uns bzw.

geht uns immer schon 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 über bloße Selbsterhaltung hinaus *überhaupt lebbar* sein kann, sei es allein, sei es mit und unter Anderen, in Formen der Zusammenarbeit, des zusammen Handelns, sei es in einem abgeschiedenen Leben<sup>13</sup> und im Verzicht auf jegliche Macht und jeglichen Besitz, gut oder glücklich.

690

Verschärft stellt sich jene Frage heute angesichts einer unaufhebbaren Pluralität von Lebensformen, die auf mannigfaltige Art und Weise zu leben und zu formen sind, ohne im Überlieferten ein zureichendes Fundament haben zu können. Dem widerspricht keineswegs, dass jede Lebensform auf eine gewisse Normalität angewiesen ist. Individuelle Lebensformen, wie sie die Moderne möglich gemacht hat, können bzw. dürfen sich jedoch nicht mehr in ihrer Normalität erschöpfen. Verdient ein gänzlich normalisiertes Leben überhaupt noch, Leben genannt zu werden? Als individuell lebbar kann sich das Leben nur infolge einer wenigstens vorübergehenden Suspendierung seiner Normalität erweisen, die kraft des Außer-Ordentlichen ‚anders‘ zu leben ermöglicht; und zwar in Spielräumen, die heute kaum mehr autark und isoliert, sondern in der Verflochtenheit, Interferenz und Vernetzung<sup>14</sup> mit dem Leben Anderer und Fremder sich eröffnen, die vielfach an ganz anderen Lebensweisen interessiert sind. Konflikte sind damit vorgezeichnet, wenn sich das Leben der einen nicht einfach indifferent neben dem Leben der anderen abspielen kann und wenn sich verschiedene Lebensformen ganz unterschiedlich zu ihrer inneren und äußeren Normalisierung verhalten. Für die einen mag sie vor allem Halt versprechen in einer Welt, die scheinbar von nichts mehr auslassender Kontingenz beherrscht wird – so als ob alles jederzeit (ganz) anders sein könnte. Für die anderen stellt sie dagegen eine ständige Bedrohung dar – so als ob das Leben gerade durch seine Normalisierung ums Leben gebracht werden könnte.

In diesem Sinne spricht Agamben von einem nicht normalisierten Leben als einem Leben im (andauernden) Ausnahmezustand. Damit spielt er

13 Vgl. die (wie bei Blumenberg) ‚nomadistische‘ Deutung der Lebensform der *xenitheia* als eines philosophischen, freiwilligen Aufenthalts in der Fremde bei Roland Barthes. Barthes 2007: 203–209.

14 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. Latour 2014: 356–366.

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 sog. „Künstlerkritik“ (Boltanski/Chiapello 2003: 80) Geltung verschafft hat, in der es um die Lebbarkeit eines individuellen Lebens ging, das sich, wie Agamben schreibt, „aufs Spiel setzt“ und sich u. U. dazu gezwungen sieht, mit dem Leben zu experimentieren. Damit ist der Horizont weitgehend kollektivierter und konventionalisierter Lebensformen des Mittelalters, an denen sich Agamben zuletzt in seinen anti-kapitalistischen Reflexionen über die „Höchste Armut“ orientiert hatte, gesprengt (Agamben 2012).

Individuelles Leben kündigt zwar keineswegs jegliche Gemeinschaft auf; aber die genannte Kritik besteht doch, mit Søren Kierkegaard und Paul Ricœur zu reden, darauf, dass in einem unvermeidlich ekstatischen, *außer sich* geratenden Leben jeder Einzelne ‚anders‘ und somit in gewisser Weise eine Ausnahme ist.<sup>15</sup> Jeder ist einzig in seiner Art und darauf angewiesen, Wege eines für sich (mit und unter Anderen) lebbareren Lebens zu finden, die nicht einfach vorgegeben sind und die sich nicht in Gewohnheit und Routine erschöpfen sollten. Denn darin läge eine Normalisierung, die Lebensformen in einem ‚geregelten Leben‘ zu ersticken droht.<sup>16</sup> Genau dagegen wendet sich eine Auffassung von *individuellem Leben als Kunst*, die weder als bloße Lebenskunst noch auch im üblichen Sinn als ästhetisch oder als bloßes Spiel aufzufassen ist. Diese Auffassung von Leben als Kunst wehrt sich sowohl gegen eine bloß diätetische Auffassung von Lebenskunst (Kant 1984: 233) als auch gegen eine falsch verstandene „Ästhetisierung“ (Brombach/Setton/Temesvári 2010)<sup>17</sup>, die das gesuchte Leben von jeglicher Verbindlichkeit sozialer, moralischer, rechtlicher oder politischer Art ablösen würde,

691

15 Hier ist 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. Ricœur. Ricœur 2015.

16 Ich habe das an anderer Stelle ausführlicher zu zeigen versucht und knüpfe hier an die entsprechenden Vorüberlegungen wieder an: Liebsch 2015.

17 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. Hier 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 *aisthesis* anknüpft, ist sie nicht generell einer gewaltsamen Bemächtigung von Nicht-Ästhetischem verdächtig.

um sich womöglich *nur noch* auf das *Wie* des Lebens bzw. auf dessen *Stil* zu beschränken (Blom 2010: 165–180).<sup>18</sup>

In diesem Sinne nimmt Agamben denn auch Michel Foucault gegen den Vorwurf der Ästhetisierung der Lebens-Kunst in Schutz (Agamben 2005: 60).<sup>19</sup> Was unter der Devise Leben als Kunst auf dem Spiel steht, ist nicht eine Ästhetisierung durch Entpflichtung, Entmoralisierung oder Entpolitisierung, die sich schließlich nur noch auf ein angeblich autonomisiertes Schönes bzw. auf autonome ästhetische Erfahrung<sup>20</sup> beziehen würde. Vielmehr geht es darum, dass individuelles Selbstsein, dem es um die Lebbarkeit eigenen und fremden Lebens zu tun ist, nicht durch eine weitgehende Normalisierung genau darum gebracht wird. 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.

692

Vielmehr geht es um Erfahrungen und Praktiken der Suspendierung 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 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

18 Hier soll der Stil mit Berel Lang als „Seinsform“ (statt als Attribut) rehabilitiert werden (Blom 2010: 170). Wie auch Susan Sontag in ihrer Ehrenrettung des Stil-Begriffs gezeigt hat (Sontag 2003b: 23–47), 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. Das hat auch Jacques Rancière in seiner ‚politischen Ästhetik‘ im Blick, der das ‚Wie‘ allerdings nicht (wie schon Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty) auf der Ebene der Wahrnehmung entfaltet; vgl. Merleau-Ponty, 1984b: 78.

19 Der Autor bezeichnet dann aber ein sich aufs Spiel setzendes Leben als „ethisch“. Agamben 2005: 65.

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



sensibilisieren (Welsch 1995: 75). Überzeugend wird ihr dies jedoch nur gelingen, wo sie nicht etwa subjektivistisch, scheinbar beliebig (Kulenkampff 2002: 52), 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 seiner freien Vitalität gehen muss, wenn wir Friedrich Schiller folgen (Schiller 1984a; Schiller 1984b).

## 6. Gegenwärtige Fragen

Hier stoßen wir 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.

693

In dieser analytischen Perspektive eröffnet sich eine ganze Reihe von Fragen, die im Hinblick auf die eingangs beschriebene Situierung menschlicher Sensibilität im Kontext fragwürdig gewordener „Grundlagen“ heutiger Ästhetik von zentraler Bedeutung sind:

- (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 weitgehend normalisierten Leben nicht zu haben sind? Leben wir wirklich und unumgänglich im Interesse an der Suspendierbarkeit eines geregelten, geformten Lebens, wie ich es unterstellt habe?<sup>21</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>22</sup>

21 Diese Frage ist nicht neu. Schon Georg Simmel wirft sie (in einer anderen Terminologie) auf (Simmel 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 (Simmel 1998: 119, 125), die sich nur in der Weise des „Andersseins“ in einer praktischen Lebensform ausprägen kann (Simmel 1998: 130). Gerade das bewahre sie aber nicht vor einem Konformismus, der sich auch in einem forcierten und nachgeahmten Anderssein manifestieren kann.

22 Ob die genannten Phänomene durchgängig privativ zu deuten sind, bleibe dahingestellt. Vgl. Geier 1997.

- (3) Wie stimulieren solche Herausforderungen expressive Leidenschaften<sup>23</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 abzu zielen?<sup>24</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 im heutigen Kontext einer unaufhebbaren Pluralität von Lebensformen politisch situieren, ohne auf deren Aufhebung – etwa in einem „ästhetischen Staat“ – abzu zielen, ohne sich aber auch in politische Abstinenz und Indifferenz zurückzuziehen, die sie um jegliche (wenigstens indirekte) gesellschaftliche Bedeutung zu bringen droht?
- (6) Wie können 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 unseres 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>25</sup> Und wie

23 Zu deren Ambiguität vgl. Agamben 2012: 115, mit Blick auf Nietzsche.

24 Eine schlichte Identifikation von Kunst und Lebensform kann in dieser Sicht nicht überzeugen; vgl. Shusterman 1994: 37; Rancière 2008: 37.

25 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 derart total beherrschen sollte, dass lt. T. W. Adorno überhaupt kein richtiges oder gutes Leben mehr im falschen oder un-guten mehr denkbar und möglich erschien. Bubner 1989: 106; Rancière 2010: 36. Wenn Rancière dagegen darauf baut (ähnlich wie schon Goethe, der meinte, alles könne

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 Annahme 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 *telos* 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 Friedrich Schiller) oder eine durch nichts zu vereinnahmende Individualität und ihr Ausdruck. Aber mangels eines solchen *telos* sind wir nicht zu einer subjektivistischen Ästhetisierung unseres Lebens verurteilt, wie es Hegel glauben machte, wenn wir uns der ‚pathologischen‘ 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 – eine Quelle ihrer Vitalität haben, die nicht versiegen wird.<sup>26</sup>

695

#### Literatur

Adorno, Theodor Wiesengrund (1973), *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2005), *Profanierungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2012a), *Der Mensch ohne Inhalt* [1970], Berlin: Suhrkamp.

poetisiert werden), alles könne „re-ästhetisiert“ werden (Rancière 2010: 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. Rancière 2007: 32, 47.

<sup>26</sup> 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. Jauss 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; Jauss 1991: 87).

- Agamben, Giorgio (2012b), *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV, 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Anders, Günther (1998), *Wir Eichmannsöhne*, München: Beck.
- Ariès, Philippe (1988), *Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M.: Athenäum.
- Baasner, Frank (1971), „Sensibilité“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel: Schwabe.
- Barthes, Roland (2007), *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976-1977*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beneke, Friedrich Eduard (1876), *Erziehungs- und Unterrichtslehre*, Berlin: Mittler und Sohn.
- Benthien, C. (1999), *Haut. Literaturbilder – Körperbilder – Grenzdiskurse*, Reinbek: Rowohlt.
- Blom, I. (2010), „Stil als Ort. Eine Neudefinition der Frage nach Kunst und Sozialität“, in: K. Gludovatz, D. v. Hantelmann, M. Lüthy, B. Schieder (Hg.), *Kunsthandeln*, Zürich: Diaphanes, 165-180.
- Blumenberg, H. (1983), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Boehme, G. (2001), *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Fink.
- Bohrer, K. H. (1989), *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Boltanski, L., Chiapello, È., (2003) *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: Universitätsverlag.
- Boltanski, L. (1999), *Distant Suffering*, Cambridge: University Press.
- Breyer, T. (Hg.) (2013), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München: Fink.
- Brombach, I., Setton, D., Temesvári, C. (Hg.) (2010), „Ästhetisierung“. *Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich: Diaphanes.
- Bubner, R. (1989), *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Buck, G. (1987), „Selbsterhaltung und Historizität“, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 208-302.
- Buck, G. (1984), *Rückwege aus der Entfremdung*, Paderborn, München: Schöningh.
- Butler, J. (2006), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York: Verso.
- Canguilhem, G. et al. (1962), „Histoire de la biologie. Du développement à l'évolution au XIXe siècle“, in: *Thalès, t. XI*, Paris, 3-63.
- Cassirer, E. (1932), *Philosophie der Aufklärung*, Tübingen: Mohr.
- Corbin, A. (1984), *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin: Wagenbach.
- Crary, J. (2002), *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Denzel, B. G. (1825), *Einleitung in die Erziehungs- und Unterrichtslehre für Volksschullehrer*, Stuttgart.
- Eagleton, T. (2009), *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Chichester, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Febvre, L. (1988), „Sensibilität und Geschichte“, in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, Berlin: Wagenbach, 91-108.
- Fontius, M. (2003), „Sensibilität/Empfindsamkeit/Sentimentalität“, in: K. Barck et al. (Hg.), *Handbuch ästhetischer Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Metzler, 487-508.

- Franck, G. (1998), *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien: Hanser.
- Frank, M. (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Früchtl, J. (1996), *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1985), „Der Kunstbegriff im Wandel“, in: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Hg.), *Künste unserer Zeit: Studium generale an der Universität Heidelberg, Vorträge im Sommersemester 1983*, Heidelberg, 7-19.
- Geier, M. (1997), *Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz*, Reinbek: Rowohlt.
- Haller, A. v. (1753), *Essai sur les parties irritables et sensibles du corps animal*, Lausanne.
- Hamburger, K. (1985), *Das Mitleid*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Howe, J. N., Wiegandt, K. (Hg.) (2014), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin: Kulturverl. Kadmos.
- Janicaud, D. (2009), *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard.
- Janicaud, D. (2014), *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin: Turia+Kant.
- Jauss, H. R. (1991), „Der ästhetische Genuß und die Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis“, in: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 71-90.
- Kant, I. (1984), „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.: Suhrkamp, 227-225.
- Kondylis, P. (1986), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Kulenkampff, J. (2002), „Metaphysik und Ästhetik: Kant zum Beispiel“, in: A. Kern, R. Sonderegger (Hg.), *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 49-80.
- Latour, B. (2014), *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin: Suhrkamp.
- Levinas, E. (1986), „Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty“, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Fink, 48-55.
- Levinas, E. (1987), „De la sensibilité“, in: *Hors sujet*, Paris : Fata Morgana, 162-171.
- Levinas, E. (1992), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1978], Freiburg i. Br., München: Alber.
- Liebsch, B. (1992), *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse*, München: Fink.
- Liebsch, B. (2006/07), „Zur Wiedergewinnung der Trauer. Trauer als Quelle politischer Sensibilität? Eine Skizze“, in: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 36: 109-122.
- Liebsch, B. (2008), *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, B. (2011), „Eine allzu vertraute Vergangenheit? Zur zwiespältigen Aktualität des literarisch-philosophischen Milieus um 1800“, in: E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schüle, J. Weiß, P. Wojcik (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen*, München: Fink, 25-49.

- Liebsch, B. (2012), *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, B. (2013), „Ästhetik der Existenz oder existenzielle Ästhetik? Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform“, in: E. Bippus, J. Huber, R. Nigro (Hg.), *Ästhetik der Existenz. Lebensformen im Widerstreit*, Zürich, Wien: Ambra, 69-94.
- Liebsch, B. (2014), Rezension von B. Latour, *Existenzweisen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 67, Nr. 4: 356-366.
- Liebsch, B. (2014), *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricoeur und Butler*, Zug: Die Graue Edition.
- Liebsch, B. (2015), „Nicht normalisierbares Leben: Was Aristoteles' Politik, Friedrich Schillers ‚ästhetische Erziehung‘ und Giorgio Agambens ‚Lebensformen‘ miteinander verbindet. Zum Verhältnis von Ästhetik, Sozialphilosophie und Geschichte“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 2, i. V.
- Löwith, K. (1971), *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht.
- Löwith, K. (1981) „Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen“ [1938], in: *Sämtliche Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: Metzler, 243-258.
- Marcuse, H. (1995), „Der Friede als gesellschaftliche Lebensform“, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 80-88.
- Marquard, O. (1982), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Menne, F. (Hg.) (1974), *Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten*, Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.
- Merleau-Ponty, M. (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1973), „Natur und Logos: der menschliche Leib“, in: ders., *Vorlesungen I*, Berlin, New York: de Gruyter, 124-128.
- Merleau-Ponty, M. (1984a), *Das Auge und der Geist*, Hamburg: Meiner.
- Merleau-Ponty, M. (1984b), *Die Prosa der Welt*, München: Fink.
- Müller-Sievers, H. (1993), *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn: Schöningh.
- Paul, J. (1963), *Levana*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Pikulik, L. (1981), *„Bürgerliches Trauerspiel“ und Empfindsamkeit*, Köln, Wien: Böhlau.
- Plessner, H. (1979), „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“ [1931], in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 276-362.
- Plessner, H. (1980), „Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923)“, in: *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7-316.
- Plessner, H. (1982), *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart: Reclam.
- Radkau, J. (1998), *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München, Wien: Hanser.
- Rancière, J. (2006), *Das ästhetische Unbewußte*, Berlin, Zürich: Diaphanes.
- Rancière, J. (2007), *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien: Passagen.
- Rancière, J. (2008), *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b\_books.

- Rancière, J. (2010), „Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie“, in: Brombach, Setton, Temesvári (Hg.), „Ästhetisierung“. *Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich: Diaphanes, 23-40.
- Raulff, U. (1986), „Die Annales E.S.C. und die Geschichte der Mentalitäten“, in: G. Jüttemann (Hg.), *Die Geschichtlichkeit des Seelischen*, Weinheim: Beltz, 145-166.
- Ricœur, P. (2006), *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink.
- Ricœur, P. (2015), *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin: Turia+Kant.
- Rorty, R. (1992), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rorty, R. (2001), *Philosophie und die Zukunft*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Rorty, R. (2002), *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart: Reclam.
- Rosa, H. (2005), *Beschleunigung. Veränderte Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sarasin, P. (2001), *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sauder, G. (Hg.) (2003), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*, Stuttgart: Reclam.
- Schiller, F. (1984a), *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Stuttgart: Reclam.
- Schiller, F. (1984b), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart: Reclam.
- Schmidt-Bergmann, H. (2009), *Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente*, Reinbek: Rowohlt.
- Schwarz, H. C. (1802), *Erziehungslehre*, Leipzig.
- Shusterman, R. (1994), *Kunst Leben. Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Simmel, G. (1998), „Die Großstädte und das Geistesleben“ [1903], in: *Soziologische Ästhetik*, Bodenheim: Philo, 119-134.
- Sommer, M. (1987), *Evidenz im Augenblick*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sontag, S. (2003a), *Kunst und Anti-Kunst*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sontag, S. (2003b), *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Starobinski, J. (2003), *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaars*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Strümpell, L. (1980a), *Die Pädagogische Pathologie oder die Lehre von den Fehlern der Kinder. Versuch einer Grundlegung für gebildete Ältern, Studierende der Pädagogik, Lehrer, sowie für Schulbehörden und Kinderärzte*, Leipzig.
- Stümpell, L. (1980b), *Die Pädagogische Pathologie*, Leipzig.
- Türcke, C. (2002), *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München: Fink.
- Valéry, P. (1995), *Werke, Bd. 7, Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurter Ausgabe, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2010), *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Weise, G. (1969), „Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung“, in: A. Buck (Hg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 280-325.

Welsch, W. (1995), *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam.  
 Wilson, J. O. (1993), *Moral Sense*, New York: Simon and Schuster.

#### Internetquellen

<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45789139.html>

[https://de.wikipedia.org/wiki/Posener\\_Redden](https://de.wikipedia.org/wiki/Posener_Redden)

#### Burkhard Liebsch

The Individual Self in Search of the Livability of Its Life

Questions Concerning Contemporary

Aesthetics in View of Present Sensibility

#### Summary

This essay interprets the aesthetic (that is founded in aisthesis) with respect to conceptions of an individual, sensitive self which came to the fore since 18th-century anthropology. For the sake of the livability of its life, this self must inevitably get involved in extra-ordinary latitudes of a sensibility which can demand too much of it at any time and which cannot get sublated in a largely normalized life. Final considerations refer to questions of practical forms of life in which that interest presently takes shape.

**Key words:** aisthesis, aesthetics, sensibility, self, life forms, normality

700

#### Burkhard Libš

Individualno sopstvo u potrazi za životnošću svog života

Pitanja o savremenoj estetici u svetlu današnje senzibilnosti

#### Apstrakt

Ovaj rad razmatra ono estetičko, zasnovano u *aesthesis*-u, s obzirom na predstave o individualnom sopstvu sposobnom za senzibilizaciju, kako se ono pojavljuje od antropologije 18. veka na dalje. Usled životnosti svog života, ovo sopstvo mora se nezabežno upustiti u izvanredne prostore senzibilnosti, koji ga uvek mogu prevazići i koji se ne mogu zaobići u jednom u celosti normalizovanom životu. Završna razmatranja za predmet imaju pitanja koja iz ovoga nastaju za praktičke forme života, u kojima se ovi interesi danas mogu situirati.

**Gljučne reči:** aisthesis, estetika, senzibilnost, sopstvo, forme života, normalnost