

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Rebentisch, Juliane  
**Die Kunst der Freiheit**

Zur Dialektik demokratischer Existenz

© Suhrkamp Verlag  
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2013  
978-3-518-29613-4

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2013

Der Begriff der demokratischen Freiheit meint nicht nur diejenige Freiheit, die sich in politischen Institutionen und Verfahren verwirklicht. Vielmehr kann demokratische Freiheit in einem politischen Sinn nur dann angemessen verstanden werden, wenn sie als Ausdruck einer Kultur der Freiheit begriffen wird, die die Lebensführung im ganzen betrifft. In einer systematisch angelegten Theoriegeschichte zeigt Juliane Rebentisch, dass sich für das Verständnis der demokratischen Freiheitskultur besonders viel von ihren philosophischen Kritikern lernen lässt. Von Platon bis Carl Schmitt artikuliert sich die Kritik an der demokratischen Kultur als eine Kritik an deren »Ästhetisierung«. Die demokratische Kultur der Freiheit zu verteidigen heißt daher, ihre Ästhetisierung zu rechtfertigen.

Juliane Rebentisch ist Professorin für Philosophie/Ästhetik an der Hochschule für Gestaltung in Offenbach am Main. Letzte Veröffentlichung im Suhrkamp Verlag: *Ästhetik der Installation* (es 2318).

Juliane Rebentisch  
Die Kunst der Freiheit

*Zur Dialektik  
demokratischer Existenz*

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2013

Erste Auflage 2012

© Suhrkamp Verlag Berlin 2012

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29613-4

# Inhalt

Ästhetisierung – eine Apologie. Einleitung .....	9
--	---

## Erster Teil: Eine antike Krisendiagnose

I. Die provozierende Schönheit der Demokratie: Platon ...	29
1. Freiheit und Unbestimmtheit .....	30
2. Die Unfreiheit des Tyrannen .....	34
3. Der unstete Demokrat .....	38
4. Klarsichtige, prozessuale und totalisierte Willensschwäche .....	41
5. Willensschwäche oder die Freiheit von sich selbst ..	47
6. Die Unfreiheit des Opportunisten .....	52
7. Viel- und Fremdtuerei .....	56
8. Das Ereignis der inneren Natur oder die Freiheit zu sich selbst .....	60
9. Von Demokraten und Theatermännern .....	65
10. Theatrokratie: Die furchtlos urteilende Multitude ..	69
11. Masse und Mimesis .....	77
12. Selbstdifferenz und Perfektionierung .....	81

## Zweiter Teil: Das ethisch-politische Recht der Ironie

II. Die Moralität der Ironie: Hegel .....	91
1. Der Beginn der Moralität in der sokratischen Ironie	92
2. Die Spaltungsarbeit des Sokrates .....	95
3. Ironie und Wahrheitspraxis .....	100
4. Hegels Kritik an Kant .....	104
5. Eine sokratische Reformulierung des Moralprinzips	108
6. Kritik der Romantik .....	113
7. Abstrakte und subjektive Freiheit .....	119
8. Das Böse und der »natürliche Wille« .....	124
9. Dialektik der Freiheit .....	129
10. Ein nichttrigonistischer Begriff von Selbstbestimmung	132
11. Konflikte mit und in der Moral .....	136

12. Hegels Verdrängung der subjektiven Freiheit aus der Sittlichkeit .....	142
13. Das Rätsel der sokratischen Tugend und die Historizität des Guten .....	146
III. Die Ethik der ästhetischen Existenz: Kierkegaard .....	150
1. Die negative Freiheit der sokratischen Ironie und ihre romantische Überbietung .....	152
2. Selbststeigerung und Selbstvergessenheit .....	156
3. Der impotente Verführer .....	162
4. Der behelmte Wille und seine Verzweiflung am Ästhetischen .....	168
5. Reue und Pflicht: Die Freiheit, das zu wählen, was man schon ist .....	171
6. Ein Sexismus für einen anderen .....	177
7. Die Liebe geschiedener Gesellschaftsdamen .....	183
8. Ästhetische und aristokratische Ausnahme .....	191
9. Von gewöhnlichen Sündern .....	197
10. Der Sprung des Glaubens .....	202
11. Wiederholungen .....	208
IV. Souveränität im Zeichen der Romantik: Schmitt .....	217
1. Ästhetisierung und Neutralisierung .....	218
2. Der Anblick einer Apfelsine .....	223
3. Fremde Kraft .....	228
4. Das Fremde im Eigenen und die Entscheidung ....	231
5. Politische Anthropologie .....	237
6. Schmitt und Kierkegaard .....	243
7. Politische Theologie .....	247
8. Das »konkrete Leben« und die Entscheidung .....	249
9. Schmitts Rousseauismus .....	256
10. Politik als Kritik der Politik .....	259

Dritter Teil:  
Demokratie und Ästhetisierung

V. Das Spektakel der Demokratie: Rousseau .....	271
1. Die Ironie des Schauspielers .....	273
2. Der öffentliche Ausdruck der Unbestimmtheit ....	280

3. Die Schauspielerin und ihre Parodien .....	287
4. Die wahre Mitte .....	292
5. »Deine Zauber binden wieder, was die Mode streng geteilt«: Das Fest der Brüder .....	295
6. Alle Brüder sind auch Menschen: Das Problem männlicher Selbstdifferenz .....	300
7. Die zwei Paradoxien des Gesellschaftsvertrags .....	307
8. Die Souveränität des Gesetzgebers und das Urteil des »gemeinen Mannes« .....	313
9. Eine andere Gleichheit .....	321
10. Eine politisierbare Grenze .....	324
11. Die zwei Körper des Volkes .....	329
12. Repräsentation und Kontingenzcodierung .....	334

## VI. Die Anästhetisierung des Politischen im Faschismus:

Benjamin .....	342
1. Charisma versus Ratio .....	345
2. Politisierung der Kunst .....	347
3. Staunen statt Mitleiden .....	350
4. Der Blick des Fremden .....	354
5. Entfremdung .....	355
6. Anpassungsfähigkeit und Revolution .....	360
7. Charisma und Demokratie .....	362
8. Politisches Theater .....	366
9. Die Anästhetisierung des Politischen in der Postdemokratie. Ausblick .....	369

Danksagung .....	375
Nachweise .....	376
Siglenverzeichnis .....	377
Literatur .....	380
Namenregister .....	393



## Ästhetisierung – eine Apologie. Einleitung

Aus der Perspektive der praktischen Philosophie verheißt Ästhetisierung gewöhnlich nichts Gutes. Der Begriff steht vielmehr für die Diagnose einer Krise, von der unsere Lebenswelt insgesamt betroffen sein soll. Denn Ästhetisierung meint hier keineswegs bloß ein Phänomen der Oberfläche. Im Gegenteil – der so bezeichnete Prozess, und dies erst qualifiziert ihn als Krisenphänomen, soll in die Tiefenstruktur unserer ethischen Selbstverständnisse wie unserer politischen Kultur hineinreichen: An die Stelle der Ethik tritt eine individualistische Ästhetik der Existenz; an die Stelle der Politik tritt deren spektakuläre Inszenierung. Der Begriff der Ästhetisierung bezeichnet mithin eine tiefgreifende Transformation von Ethik und Politik; und zwar eine Transformation, durch die Ethik und Politik sich selbst fremd, nämlich ästhetisch werden. Denn Ästhetisierung bedeutet »grundsätzlich, daß Nichtästhetisches ästhetisch gemacht oder als ästhetisch begriffen wird«.<sup>1</sup> Dies legt zunächst eine Differenzthese nahe: Sofern der Prozess der Ästhetisierung als eine entstellende Transformation von Ethik und Politik gedeutet wird, setzt dies voraus, dass die mit dem Ästhetischen identifizierte Dimension dem eigentlichen Wesen von Ethik und Politik äußerlich ist. Zugleich aber deutet der Umstand, dass Ethik und Politik überhaupt ästhetisiert werden können, auf einen internen Zusammenhang dieser Sphären mit jener Dimension hin. Deshalb beinhaltet die Ästhetisierungskritik nicht nur eine Differenz-, sondern auch eine Zusammenhangsthese: Das Ästhetische erscheint hier nicht als Bedrohung von außen, sondern als eine Form der Entstellung, die Ethik und Politik von innen her zersetzt, weil in ihrer normativen Substanz aushöhlt. Für die Ästhetisierungskritik dreht sich folglich alles um die Ab- und Ausgrenzung des Ästhetischen, aber die entsprechende Auseinandersetzung findet auf dem Gebiet des Nichtästhetischen statt. Die Ästhetisierungskritik, könnte man auch sagen, dokumentiert den Eintritt (oder das *re-entry*) der Unterscheidung ästhetisch-nichtästhetisch ins Nichtästhetische. Sie

1 Wolfgang Welsch, »Ästhetisierungsprozesse – Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven«, in: ders., *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, S. 9-61, hier S. 20f.

thematisiert das Ästhetische nicht als einen Gegenstandsbereich, der dem Nichtästhetischen äußerlich gegenübersteht, sondern als eine innerhalb des Nichtästhetischen wirksame Dimension, die, einmal anerkannt, alles verändert.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, was mit der ethisch-politischen Zurückweisung des Ästhetischen genau auf dem Spiel steht. Dabei ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass »das Ästhetische« im Diskurs der Ästhetisierungskritik keineswegs ein einheitliches Phänomen bezeichnet, sondern als Oberbegriff für eine ganze Reihe von Phänomenen firmiert, darunter so Unterschiedliches wie Genuss, Geschmack, Ironie, Distanz, Veränderlichkeit, kulturelle Vielfalt oder »Buntheit«, Inszenierung, Rhetorik und Schein. Ziel dieser Untersuchung ist es nicht, all dem einen konsistenten Begriff des Ästhetischen abzulesen. Ein solcher Versuch müsste nicht nur deswegen vorab als zweifelhaft erscheinen, weil aufgrund des ethisch-politischen Interesses der Ästhetisierungskritik nicht auszuschließen ist, dass die Kennzeichnung »ästhetisch« von ihr zuweilen auch als rhetorisches Mittel eingesetzt wird, um Elemente aus Ethik und Politik auszuschließen, die gar nicht originär ästhetisch sind. Darüber hinaus erwiese sich eine einseitige Auseinandersetzung mit dem von der Ästhetisierungskritik Abgewehrten für eine Theorie des Ästhetischen, bei aller Vielfalt der Gegenstände, noch als zu wenig inklusiv. Denn auf den zweiten Blick zeigt sich, dass die Ästhetisierungskritik keineswegs alle ästhetischen Praktiken verdammt. Gerade dort, wo sie sich gegen ganz handgreiflich ästhetische Phänomene wie beispielsweise das Theater wendet, verteidigt sie zugleich andere Formen ästhetischer Praxis, die mit den jeweils vertretenen Vorstellungen von Ethik und Politik übereinstimmen. Wir haben es bei der Ästhetisierungskritik also offenbar mit einer sehr spezifischen Verschlingung von ethischen, politischen und ästhetischen Motiven zu tun. Um diesen Knoten analytisch auseinanderzulegen bedarf es nicht, zumindest nicht in erster Linie, der Auseinandersetzung mit all den vorderhand ästhetischen Phänomenen, an denen sich die Ästhetisierungskritik aufrichtet. Vielmehr ist eine Diskussion der ethisch-politischen Probleme erforderlich, die diese Kritik motivieren und den systematischen Zusammenhang ihrer vielfältigen Motive verständlich machen. Das Feld der folgenden Untersuchung ist daher nicht primär das der ästhetischen Theorie, sondern das der praktischen

Philosophie. Ihre Absicht ist es, Skepsis an der einseitig negativen Bestimmung der unter dem Titel der Ästhetisierung diskutierten Transformation von Ethik und Politik zu wecken, um stattdessen deren produktive Bedeutung für das Verständnis dieser beiden Sphären zu erkunden.<sup>2</sup> In diesem Sinn versteht sich das Folgende als Apologie der Ästhetisierung: als eine Apologie des ethisch-politischen Rechts, das der »ästhetisierenden« Transformation von Ethik und Politik selbst zukommt.

Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Problem der Ästhetisierung scheint heute nicht zuletzt auch angesichts der Aktualität und Strahlkraft geboten, die der Begriff im Zusammenhang mit jüngeren Diskussionen um die sogenannte Postmoderne gewonnen hat. »Ästhetisierung der Lebenswelt« ist eine der prominentesten Formeln, mit denen man in den letzten zwei bis drei Dekaden versucht hat, die für das gegenwärtige Gesicht westlicher Gesellschaften entscheidenden Züge auf einen handhabbaren Begriff zu bringen. Die entsprechende Diagnose verbindet sich mit der These, dass das typische Mitglied solcher Gesellschaften als ein *homo aestheticus* verstanden werden muss, für dessen Lebensvollzug im weitesten Sinne ästhetische Kriterien wie Geschmack, Genuss, Gestaltbarkeit so bestimmend geworden sind, dass sich dies in nahezu allen Bereichen des Lebens niederschlägt. Dieser Befund schien schon vor mehr als zwanzig Jahren so unmittelbar evident zu sein, dass man innerhalb der Philosophie bereits eine Diskussion darüber begann, wie der so beschriebene Umbruch zu bewerten sei. Während die eine Seite eine Herrschaft des Scheins aufkommen sah, durch die Inhalte zu Bildern, Handlungen zu Performances und Selbstverständnisse zu Posen entleert werden,<sup>3</sup> verteidigte die andere ein generalisiert konstruktivistisches Selbst- und Weltverhältnis, das sich in der freien Gestaltung immer weiterer Bezirke des Lebens ausdrückt.<sup>4</sup> Allerdings musste der philosophi-

2 Eine ähnliche Diskussion ließe sich auch für das Gebiet der theoretischen Philosophie führen, wo »das Ästhetische« als entstellender Einfluss auf die Funktionsweise von Begriff und Erkenntnis kritisiert wird. Der Fokus dieser Untersuchung liegt aber auf der Frage nach der Bedeutung dieses Problemkomplexes für die praktische Philosophie.

3 Für diese Position vgl. Rüdiger Bubner, »Ästhetisierung der Lebenswelt«, in: ders., *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M. 1989, S. 143-156, hier bes. S. 150.

4 Für diese Position vgl. Welsch, »Ästhetisierungsprozesse«, bes. S. 55.

sche Streit um die Bewertung einer als evident vorausgesetzten Gegenwartsdia­gnose in dem Maße in der Luft hängen bleiben, wie diese hinsichtlich ihrer Reichweite empirisch in Zweifel gezogen werden konnte.<sup>5</sup> So standen denn auch gerade Versuche, die These von der Ästhetisierung der Lebenswelt empirisch zu fundieren, wie etwa Gerhard Schulzes These einer durch Überfluss hervor­brachten »Erlebnisgesellschaft«,<sup>6</sup> schnell in der Kritik. Ihr wurde vorgeworfen, von einer privilegierten Schicht auf das Ganze der Gesellschaft zu schließen.<sup>7</sup> Heute scheinen sich die Parameter der sozialwissenschaftlichen Diskussion indes verschoben zu haben: Es gewinnen zunehmend Studien an Einfluss, aus denen hervorgeht, dass ästhetische Motive wie Kreativität, Spontaneität, Originalität nicht mehr einen privilegierten Bereich der Freiheit jenseits reproduktiver Zwänge anzeigen, sondern selbst zu einer derart wichtigen Produktivkraft des kapitalistischen Wirtschaftssystems geworden sind, dass sie sich in entscheidende gesellschaftliche Forderungen verkehrt haben, die für den Einzelnen eher ein Mehr an Zwang denn an Freiheit bedeuten.<sup>8</sup> In jedem Fall scheint inzwischen die Soziologie der zentrale Ort für die ernsthafte Auseinandersetzung um die angemessene Beschreibung, Erklärung und Bewertung des für die westlichen Demokratien nach wie vor auffällig hohen Stellenwerts zu sein, den ästhetisch konnotierte Kriterien im Leben der Einzelnen wie für die Organisation der Gesellschaft einnehmen.

Doch so relevant die sozialwissenschaftlichen Debatten zweifelsohne sind – ich werde auf ihren neuesten Stand verschiedentlich<sup>9</sup> zurückkommen –, ich bin der Meinung, dass sich die Philosophie in den letzten Jahren zu Unrecht aus der Diskussion zurückgezogen hat. Denn die Ästhetisierungsdiagnose impliziert eine Annahme über das eigentliche, das unverstellte Wesen von Ethik und Politik;

5 So der berechtigte Einwand von Axel Honneth gegen die damalige Diskussion: Axel Honneth, »Ästhetisierung der Lebenswelt«, in: ders., *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/M. 1994, S. 29–38, hier bes. S. 29 f.

6 Vgl. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M., New York 1992.

7 Für die Kritik an Schulze vgl. zusammenfassend Honneth, »Ästhetisierung der Lebenswelt«, bes. S. 37 f.

8 Für die jüngere Tendenz vgl. vor allem Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003.

9 In Kap. II, Abschn. 7, sowie Kap. VI, Abschn. 9.

und das ist eine systematische, keine bloß empirische Frage. Der spezifische Einsatz der Philosophie im Kontext zeitgenössischer Ästhetisierungsdiagnosen kann jedoch erst dann im vollen Umfang deutlich werden, wenn man sich vom Geschäft der Gegenwartsdiagnose ab- und, wie ich das im Folgenden tun will, der Geschichte der Philosophie zuwendet. So setzt sich der Begriff der Ästhetisierung schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch; er ist also bereits für die Theorie der Moderne und nicht erst für die der Postmoderne relevant. Entscheidender aber ist, dass die heute unter diesem Begriff geführte Diskussion eine noch viel weiter zurückreichende Geschichte hat. Ästhetisierung ist mithin ein keineswegs so neues Problem, wie es in den jüngeren Debatten den Anschein haben mag; und es hat traditionell viel mehr mit Philosophie zu tun, als man im Blick auf den weitgehend (kultur-)soziologischen Zuschnitt des aktuellen Ästhetisierungsdiskurses meinen könnte. Tatsächlich hat die Auseinandersetzung mit der Herausforderung, die bestimmte ästhetische Motive für das Verständnis von Ethik und Politik stellen, eine sehr lange, de facto auf antike Diskussionen zurückgehende philosophische Tradition. Die Geschichte der praktischen Philosophie ist eine Geschichte auch von Krisendiagnosen, die das Vordringen des Ästhetischen in den Bereich von Ethik und Politik als deren Zersetzung bekämpft haben – wenn auch nicht alle Etappen dieser Geschichte *expressis verbis* unter dem heute geläufigen Begriff der Ästhetisierung standen.

Nun ist der Umstand, dass die ethisch-politische Kritik an einigen Figuren des Ästhetischen an äußerst signifikanten Stellen in der Geschichte der praktischen Philosophie vorkommt, zunächst im Blick auf diese selbst bemerkenswert. Er zeigt, dass das Problem der Ästhetisierung für sie kein Randproblem ist, das gemäß der heute üblichen Unterteilung der Philosophie in einen abgegrenzten Bereich namens Ästhetik abgeschoben werden könnte. Vielmehr taucht die Ästhetisierungsproblematik an Stellen auf, an denen zentrale Begriffe der praktischen Philosophie selbst auf dem Spiel stehen. Die signifikante Stellung, welche die entsprechenden Diskussionen hier traditionell einnehmen, verweist aber umgekehrt erneut auch auf das systematische Gewicht, das der aktuelle Ästhetisierungsdiskurs zu tragen hat – zumindest dann, wenn er sich selbst ernst nimmt. Ohne eine Reflexion der langen Geschichte dieses Diskurses wird man diesem Gewicht jedoch kaum gerecht

werden können. Ohne deren Berücksichtigung wird nicht nur die Behauptung fragwürdig bleiben müssen, dass wir es bei der diagnostizierten »Ästhetisierung der Lebenswelt« mit einem derart neuen Phänomen zu tun haben, dass von einem Epochenbruch die Rede sein kann. Ohne eine eingehende Diskussion der Probleme, die »dem Ästhetischen« von der praktischen Philosophie historisch zugeschrieben worden sind, wird man überdies bei der Beurteilung der diagnostizierten Entwicklung Gefahr laufen, entweder – etwa als Kritiker einer als neuartig behaupteten »Herrschaft des Scheins« – lediglich alte Vorurteile auf die Gegenwart zu übertragen oder aber – etwa als Parteigänger eines als neuartig gefeierten konstruktivistischen Selbst- und Weltverhältnisses – sich zum Teil eines alten Problems anstatt zum Teil seiner Lösung zu machen. Insofern hingen die philosophischen Debatten, die sich im Kontext der Postmoderne-Diskussion an die suggestive Formel von der »Ästhetisierung der Lebenswelt« anschlossen, auch aus philosophischer Perspektive in der Luft. Zur Aufklärung der philosophischen Hintergrundannahmen, welche die aktuellen Debatten mindestens indirekt beeinflussen, bedarf es der historisch-systematischen Auseinandersetzung mit der Geschichte der philosophischen Ästhetisierungskritik.

Diese Geschichte, ich habe es eben bereits angedeutet, beginnt in der Antike, genauer: mit Platons Kritik an der demokratischen Kultur, wie er sie in der *Politeia* formuliert. So misstraut Platon dem »bunten« Nebeneinander von Lebensformen in der Demokratie ebenso wie den »schillernden« Demokraten, die von den (Theater-)Dichtern gelernt haben, dass sich im Leben mehr als nur eine Rolle annehmen lässt. Der schöne Schein der demokratischen Kultur und der von ihr begünstigten Lebensform gilt ihm sogar als ein massives Problem. Denn die Logik des Scheins ist nach seiner Diagnose nichts anderes als das Wesen der Demokratie selbst: die ethische Orientierung am Guten wird durch eine ästhetische Stilisierung der Existenz ersetzt, und an die Stelle der guten (das heißt am Guten orientierten) Regierung tritt das regellose Spektakel der Volksverführung – und so sei es ein kleiner, gefährlich unmerklicher Schritt von der Demokratie in die Tyrannei. Nun ist an dieser antiken Krisendiagnose zunächst erstaunlich, wie vertraut sie uns in ihren zentralen Motiven heute noch ist. Tatsächlich sind diese Motive vom philosophischen Diskurs der beginnenden Moderne

(»um 1800«) aufgenommen und bis ins 20. Jahrhundert hinein und über es hinaus fortgeschrieben worden. Mit der wachsenden politischen Bedeutung der Demokratien nimmt auch der Einfluss der von Platon etablierten ästhetisierungskritischen Perspektive auf die demokratische Kultur zu, und zwar unabhängig davon, ob die Reflexion der entsprechenden Zusammenhänge in der Folge von einer die Demokratie prinzipiell ablehnenden oder im Gegenteil von einer um die Demokratie besorgten Position aus erfolgt. Warum aber erweist sich ausgerechnet Platon als entscheidende Quelle, wenn es darum geht, die Probleme der modernen Demokratie und/oder die Probleme der sich mit ihr durchsetzenden ästhetisierten Kultur zu benennen? Schließlich haben wir es hier mit einem doch ziemlich beeindruckenden, um nicht zu sagen: enormen zeitlichen Abstand zu tun. Das Modell der antiken Demokratie ist auf die moderne Demokratie bekanntermaßen ebenso wenig übertragbar wie die von Platon wegen ihres subversiven Einflusses auf die Sitten kritisierten Künste der Antike einfach mit denen der Moderne kurzgeschlossen werden können. Dennoch geschieht der moderne Rückgriff auf Platon nicht aus kontingenten Gründen.

Platon erfindet einen Typus der Kritik, der in der Moderne so interessant wird, dass man trotz offenkundiger Differenzen einige begriffliche Anstrengungen unternimmt, um an ihn anzuknüpfen. Er verbindet nämlich seine Analyse unterschiedlicher Regierungsformen mit der Untersuchung von – man möchte es bereits modern ausdrücken: Subjektivierungsformen. Es ist der Zusammenhang von Regierung und Selbstregierung, der in der Moderne an Bedeutung gewinnt, auch wenn dieser Zusammenhang nun kaum noch als ein Verhältnis der Spiegelung von Staat und Seele gedacht wird, wie dies an einigen Stellen der *Politeia* nahegelegt wird. Allerdings ist die Konstellation von Regierung und Selbstregierung bereits bei Platon, blickt man näher hin, interessanter und komplexer gedacht, als es in der üblichen Spiegelungslesart vorgestellt wird. Denn sie verläuft über ein Drittes. Regierung und Selbstregierung stehen nicht bloß in einem Verhältnis der Ähnlichkeit zueinander; vielmehr bilden sie durch ihren je eigenen Bezug auf einen für beide zentralen Wert eine analogische Einheit. Im Fall der demokratischen Kultur ist dies der Wert der Freiheit. Anders als die Spiegelungsthese ist diese These zum Zusammenhang von Ethik und Politik für die moderne Ästhetisierungskritik bestimmend ge-

blieben: Der Schlüssel auch zur modernen Ästhetisierungsdebatte ist das Problem der Freiheit. Ist die demokratische Kultur der Gegenstandsbereich, auf den sich die Ästhetisierungsdiagnose seit ihren Anfängen mal mehr, mal weniger explizit bezieht, so ist die Freiheit, die diese Kultur bestimmt, das systematische Problem, das sie sowohl in ethischer wie in politischer Hinsicht umtreibt. Der Begriff der demokratischen Freiheit meint hier folglich nicht nur diejenige Freiheit, die sich in politischen Institutionen und Verfahren verwirklicht. Vielmehr wird die demokratische Freiheit in diesem politischen Sinn im Kontext der Ästhetisierungskritik als Ausdruck einer Kultur der Freiheit begriffen, welche die Lebensführung im ganzen betrifft. Infrage steht, wie ein freies Subjekt theoretisch zu fassen ist und in welcher Gesellschaftsform diese Freiheit realisiert werden kann. Im Rahmen der Freiheitsproblematik bilden die Themen von Subjekt und Staat, von Selbstregierung und Regierung, Ethik und Politik einen engen Zusammenhang.

Schon der Umstand, dass ein historisch überaus wirkmächtiger philosophischer Diskurs sich der kritischen Diagnose einer Ästhetisierung der demokratischen Freiheitskultur widmet, kann vermuten lassen, dass sich aus einer Auseinandersetzung mit ihm Einsichten in die Verfassung und die Spannungen der demokratischen Freiheit gewinnen lassen, die von ihren üblicherweise ästhetikblinden Rechtfertigungen ebenso übersehen oder nivelliert werden wie von jenem in der Linie Friedrich Schillers argumentierenden Strang republikanischen Denkens, der das Ästhetische in ethischer und politischer Hinsicht als Einheits- und Versöhnungsfigur feiert.<sup>10</sup> Gerade in ihrer Ablehnung oder Skepsis gegenüber der Nähe, welche die demokratische Kultur der Freiheit zum Problem ihrer Ästhetisierung unterhält, bekunden die Ästhetisierungskritiker, wie dieses Buch zeigen wird, ein sehr genaues Gespür für das Risiko und die Herausforderung einer solchen Kultur, das sich aus der Perspektive ihrer Apologie begrifflich fruchtbar machen lässt. Mit anderen Worten: die Ästhetisierungskritik erweist sich gerade für das Projekt einer Neubestimmung der Bedeutung der Ästhetisierung für das ethisch-politische Verständnis der demokratischen Freiheitskultur als eine besonders reichhaltige Vorlage. An ihr wird sich jedes Projekt einer positiven Auszeichnung der Veränderung

10 Vgl. hierzu Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Cambridge 1990, bes. S. 102-119.

gen im Verständnis von Ethik und Politik zu messen haben, die unter dem Begriff der Ästhetisierung zur Debatte stehen. Sofern sich im Rahmen der Freiheitsproblematik ein ethisch-politisches Recht der »ästhetisierenden« Transformation von Ethik und Politik verteidigen lässt, wird dies deshalb durch eine Kritik der (Ästhetisierungs-)Kritik zu zeigen sein, und zwar durch eine Überprüfung ihrer kritischen Operationsweise wie ihrer Voraussetzungen: Was wird jeweils als Ästhetisierung des Freiheitsverständnisses aus ethischen und politischen Gründen verworfen, und ist diese Verwerfung plausibel? Welches Freiheitsverständnis wird dagegen jeweils ethisch und politisch verteidigt, und ist es selbst vor Kritik gefeit?

Gleichgültig, ob die Kritik der Ästhetisierung aus einer Perspektive vorgetragen wird, die das Problem einer »ästhetisierten Kultur« der Demokratie selbst zuschreibt und dieser deshalb prinzipiell ablehnend gegenübersteht, oder aus einer solchen, die es als eine Gefahr für die Demokratie deutet, gegen die diese sich immunisieren sollte – Stein des Anstoßes ist in beiden Fällen ein Freiheitsverständnis, das mit ästhetischen Motiven in Verbindung gebracht wird. Mit dem Ästhetischen wird hier gemeinhin eine Gestalt von Freiheit assoziiert, die sich gegenüber der sozialen Praxis, ihren normativen Ordnungen wie gegenüber den diesen entsprechenden Identitätsangeboten oder Rollenvorgaben geltend macht – und zwar dadurch, dass private Motive (Stimmungen, Genuss, Geschmack) ein solches Gewicht gegenüber Orientierungen gewinnen, die mit einer gegebenen sozialen Ordnung übereinstimmen, dass sie zu den für die Gestaltung des eigenen Lebens maßgeblichen werden. Das Freiheitsverständnis, um das die Ästhetisierungsdebatte kreist, stellt die Behauptung eines konstitutiven Zusammenhangs zwischen dem sozialen und dem individuellen Guten, die Behauptung, dass es Letzteres nur in der und durch die Teilhabe an Ersterem gibt, infrage. Sofern sich ein an privaten Motiven orientiertes Modell von Freiheit gesellschaftlich durchsetzt, so die Befürchtung der Ästhetisierungskritik, wird dies desintegrierende Wirkungen auch auf der Ebene des politischen Gemeinwesens zeitigen: An die Stelle echter sozialer Bindungen treten dann ebenfalls »ästhetische« Relationen. Wo sozial nichts mehr wirklich bindet, wird die Inszenierung des Gemeinwesens zur politisch entscheidenden Kraft. Die Inszenierung von Gemeinschaft aber, so das weitere Argument der Ästhetisierungskritik, schafft noch keine, im Gegenteil: Nicht

nur vermag eine solche Inszenierung nur dürftig zu verdecken, dass sie erst durch die Infragestellung des Kollektivs von innen heraus, nämlich von den ästhetisierten Selbstverständnissen ihrer (Nicht-) Mitglieder her, nötig geworden ist; auch vermag sie Gemeinschaft nur in dem Maße herzustellen, wie sie zugleich eine Spaltung etabliert zwischen denjenigen, die sie produzieren, und denjenigen, die sie – wiederum im Modus von Stimmungen, Genuss und Geschmack – rezipieren. Die politische Gemeinschaft zerfällt in Spektakel und Publikum.

Aufgrund der Diagnose ihrer desintegrierenden Wirkungen hat die Ästhetisierungskritik die (im genannten Sinne) ästhetische Gestalt der Freiheit als eine »entartete Freiheit« (Platon) oder als »Willkürfreiheit« (Hegel) denunziert. Um die Gefahr zu bannen, die von einer solchen Freiheit für das politische Gemeinwesen ausgeht, ist es für die Ästhetisierungskritik entscheidend, dieser ein Selbstmissverständnis nachzuweisen. Die »ästhetische« Freiheit soll »entartete« Freiheit nicht nur aus der Perspektive des politischen Gemeinwesens sein, das vor ihren Effekten bewahrt werden muss. Um wirklich getroffen werden zu können, muss sich das entsprechende Freiheitsverständnis zunächst und vor allem dort als defizitär erweisen, wo man nach seinen Effekten aufs Gemeinwesen noch nicht unbedingt fragt: im Leben der Einzelnen. Bereits auf dieser Ebene soll sich die Freiheit, die der Einzelne gegenüber der sozialen Ordnung in Anspruch nimmt, in Unfreiheit verkehren. Der Beweis muss folglich gerade an den schillernden Typen, den ausgesprochenen Lebenskünstlern, geführt werden. Wenn nachgewiesen werden kann, dass die Inkongruenz von individuellem und sozialem Guten, die an den ästhetischen Existenzen sichtbar wird, in Unfreiheit führt, ist zugleich begründet, warum auch die weiteren Auswirkungen dieser Lebensform auf das Gemeinwesen bekämpft werden müssen: Es geht dann nicht primär um die Ordnung des Gemeinwesens um der Ordnung, sondern um der Freiheit seiner Mitglieder willen.

Dieser Nachweis wird in der Geschichte der philosophischen Ästhetisierungskritik freilich mit sehr unterschiedlichen begrifflichen Voraussetzungen geführt; und hier wird auch der Abstand der Moderne zur Antike besonders deutlich. Während Platon diesen Beweis im Namen einer metaphysischen Konzeption des Guten führt, führt man ihn seit Hegel durch den Hinweis auf die kon-

stitutive Rolle der sozialen Praxis für die Entfaltung individueller Freiheit. So formuliert Platon diese Kritik im Namen einer ebenso problematischen wie metaphysischen Konzeption des Guten, der zufolge das, was für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft gut ist, objektiv feststehen soll, so dass jedes Zuwiderhandeln als eine Form der Entfremdung vom Guten kritisiert werden muss. Seit Hegels Einwand gegen den romantischen Ironiker formuliert sich diese Kritik jedoch durch den Hinweis auf die konstitutive Rolle der sozialen Praxis für die Entfaltung individueller Freiheit. Fraglos besitzt dieser letzte Hinweis auch heute noch einige Berechtigung. Er vermag verschärft konstruktivistische Positionen, die die Möglichkeit zur Gestaltung des eigenen Lebens individualethisch reduzieren,<sup>11</sup> ebenso zu treffen wie all jene, die meinen, Foucaults Forderung, »nicht dermaßen regiert zu werden«,<sup>12</sup> auf das Ganze des Lebens beziehen zu können – ganz so, als wäre ein Leben jenseits aller sozialen Bestimmung wünschenswert oder überhaupt möglich. Nicht nur ist jeder immer schon Teilnehmer an einer sozialen Praxis, auch bedarf jeder Entwurf des eigenen Selbst zu seiner Verwirklichung der sozialen Anerkennung.<sup>13</sup> Als Einwand gegen die schillernden Figuren, die im Zentrum der Ästhetisierungskritik stehen, kann dieser Hinweis gleichwohl nur dann gelten, wenn deren Lebensvollzug notwendig mit einer Verdrängung der konstitutiven Rolle einherginge, die der sozialen Welt für das Selbstverständnis des Einzelnen zukommt. Das aber kann bestritten werden.

Indem die Kritik die »ästhetische« Freiheit mit einer Freiheit vom Sozialen *im ganzen* assoziiert, verdeckt sie, wie im Folgenden genauer ausgeführt werden soll, eine andere, produktivere Deutung derselben: Die Distanz zum Sozialen, wie sie an den häufig gegen die Erwartungen ihres sozialen Umfelds gerichteten Selbsttransformationen einschlägiger Lebenskünstler besonders anschaulich wird, geht nicht notwendigerweise mit einer ebenso abstrakten wie letztlich imaginären Distanz gegenüber aller sozialen Bestimmtheit

11 Zur berechtigten Kritik an der Reduktion des Lebens zum »verfügbaren Material eines autonomiestolzen Individuums« vgl. die Diskussion in Wolfgang Kersting, Claus Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007, hier S. 8.

12 Vgl. Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 12.

13 Vgl. Axel Honneth, »Diagnose der Postmoderne«, in: ders., *Desintegration*, S. 11–19, hier S. 18 f.

einher. Eine solche Distanz lässt sich vielmehr auch anders verstehen: nicht als *Modell* für den, sondern als produktives *Moment* im praktischen Lebensvollzug des Subjekts. Es ist nicht die abstrakte Freiheit vom Sozialen, sondern dessen Veränderbarkeit, die sich an den ästhetischen Existenzen, den schillernden Lebensformen, zeigt und verteidigen lässt. Die Ästhetisierung des Freiheitsverständnisses steht dann nicht mehr für das Missverständnis einer Freiheit vom Sozialen überhaupt, die der Freiheit *im* Sozialen undialektisch gegenübersteht, vielmehr bringt sie eine Spannung zum Ausdruck, die das Leben jedes Einzelnen durchzieht. Wer im Missverständnis solipsistischer Selbsthervorbringung lebt, ist ebenso wenig frei wie einer, dem die Erfahrung einer Distanz von sich, von seinen sozialen Rollen und den mit ihnen einhergehenden Erwartungshorizonten gänzlich fremd ist. Beide Seiten dieser Spannung sind vermittelbar nur als Momente in einem Prozess, in dem wir uns und die soziale Praxis, deren Teil wir sind, ändern können. Wie noch genauer zu zeigen sein wird, erfordert diese Vermittlung eine Kunst der Freiheit, die über ein Handwerk<sup>14</sup> – und damit über das zunächst zu erlernende, dann souveräne Vermögen zur Bestimmung des eigenen Lebens<sup>15</sup> – hinausreicht. Denn das Subjekt einer solchen Kunst muss sich in diesem Prozess immer wieder selbst zur Disposition stellen. Die Veränderung des eigenen Selbst vollzieht sich hier nicht von der Position eines seiner eigenen sozialen Identität gegenüber überlegenen Metasubjekts aus. Vielmehr wurzelt sie in der unwillkürlichen Erfahrung einer Selbstdifferenz, die das Subjekt dazu anhält, sich und sein Selbstverständnis, den Sinn seiner Subjektivität, aus einer Distanz zu sich neu zu ergreifen.

Die dialektische Bestimmung von Freiheit im Sinne eines im Herzen des Begriffs wirksamen Antagonismus, der das Vermögen zur subjektiven Selbstbestimmung mit einem Moment zusammenspannt, das »noch nicht von der zentralisierenden Bewußtseinsin-

14 So der Titel des einschlägigen Buchs von Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt/M. 2003.

15 Der hier gemeinte Sinn einer »Kunst der Freiheit« widerspricht damit auch der Kantischen Rede von einer »göttlichen Kunst«, nach der wir »im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten«. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. VIII, Frankfurt/M. 1977, AB 13.