

Das Institut für Theorie (ith) betreibt Grundlagen- und angewandte Forschung und entwickelt entlang aktueller ästhetischer Fragen ein Theorieverständnis, das in engem Bezug zur Praxis der Gestaltung und Kunst und deren gesellschaftlicher Relevanz steht. Die Arbeit ist transdisziplinär und auf Wissenstransfer und Vernetzung ausgerichtet.

- T:G\01 Bettina Heintz / Jörg Huber (Hgg.), *Mit dem Auge denken: Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten.*
- T:G\02 Ursula Biemann (ed.), *Stuff it: The Video Essay in the Digital Age.*
- T:G\03 Marion von Osten (Hg.), *Norm der Abweichung.*
- T:G\04 Juerg Albrecht / Jörg Huber / Kornelia Imesch / Karl Jost / Philipp Stoellger (Hgg.), *Kultur Nicht Verstehen: Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung.*
- T:G\05 Jörg Huber / Philipp Stoellger / Gesa Ziemer / Simon Zumsteg (Hgg.), *Ästhetik der Kritik, oder: Verdeckte Ermittlung.*
- T:G\06 Jörg Huber / Philipp Stoellger (Hgg.), *Gestalten der Kontingenz: Ein Bilderbuch.*
- T:G\07 Jörg Huber / Gesa Ziemer / Simon Zumsteg (Hgg.), *Archipele des Imaginären.*
- T:G\08 Elke Bippus / Jörg Huber / Dorothee Richter (Hgg.), *»Mit-Sein«: Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen.*
- T:G\09 Elke Bippus / Jörg Huber / Roberto Nigro (Hgg.), *Ästhetik x Dispositiv: Die Erprobung von Erfahrungsfeldern.*
- T:G\10 Elke Bippus / Jörg Huber / Roberto Nigro (Hgg.), *Ästhetik der Existenz: Lebensformen im Widerstreit.*

Die Publikationsreihe T:G (Theorie: Gestaltung) wird realisiert als Koproduktion des Instituts für Theorie (ith) und Edition Voldemeer Zürich.

## Ästhetik der Existenz

*Lebensformen im Widerstreit*

Sigrid Adorf Elke Bippus  
 Rossella Biscotti Christoph Brunner Jörg Huber  
 Maurizio Lazzarato Burkhard Liebsch Erin Manning  
 Brian Massumi Ulrike Möntmann Jean-Luc Nancy  
 Roberto Nigro Bertrand Ogilvie Michaela Ott  
 René Pollesch Hans Ulrich Reck Jörg Scheller  
 Philipp Stoellger Gloria Zein

ith Institut für Theorie

Edition Voldemeer Zürich

AMBRA | V

Elke Bippus  
Institut für Theorie (ith), Departement Kulturanalysen & Vermittlung,  
Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK)

Jörg Huber  
Institut für Theorie (ith), Departement Kulturanalysen & Vermittlung,  
Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK)


Roberto Nigro  
Institut für Theorie (ith), Departement Kulturanalysen & Vermittlung,  
Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK); Collège International  
de Philosophie, Paris

Das Institut für Theorie (ith, Leitung Prof. Dr. Jörg Huber), [www.ith-z.ch](http://www.ith-z.ch),  
ist Teil des Departements Kulturanalysen & Vermittlung (Leitung  
Prof. Christoph Weckerle) der Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK,  
Rektor Prof. Dr. Thomas D. Meier).



Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten  
Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes,  
der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe  
auf photomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung  
in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser  
Verarbeitung, vorbehalten.

Copyright © 2013 Institut für Theorie (ith) und Voldemeer AG, Zürich.




Edition Voldemeer Zürich  
Postfach 2174  
CH-8027 Zürich

Alle Rechte vorbehalten.

Gestaltung: Edition Voldemeer Zürich  
Druck: Ernst Kabel Druck, Hamburg

Mit 46 Abbildungen

ISBN 978-3-99043-612-7 AMBRA |V



AMBRA |V  
Loquaipplatz 12/8  
AT-1060 Wien  
[www.ambra-verlag.at](http://www.ambra-verlag.at)

AMBRA |V ist ein Unternehmen der Medecco Holding GmbH, Wien.

## Inhalt

Elke Bippus / Jörg Huber / Roberto Nigro

Vorwort 7

Jean-Luc Nancy

ARCHIVIE 21

Jean-Luc Nancy

URLEBEN (ARCHIVIE) 31

Maurizio Lazzarato *im Gespräch mit* Roberto Nigro

Der verschuldete Mensch 41

Bertrand Ogilvie *im Gespräch mit* Roberto Nigro

Der wegwerfbare Mensch 55

Burkhard Liebsch

Ästhetik der Existenz oder existenzielle Ästhetik?  
Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform 69

Philipp Stoellger

Leben und Leben lassen:  
Grenzen der Delegation und Anästhetik der Existenz 95

Michaela Ott / Elke Bippus

Affektive / Affizierte Existenzen: Ein Gespräch 111

Christoph Brunner *in conversation with* Erin Manning *and* Brian Massumi

Fields of Potential: On Affective Immediation, Anxiety,  
and Necessities of Life 135

Sigrid Adorf

Das Re-Zitieren von Träumen und seine Flimmeraffekte oder wie  
Elodie Pongs Videoarbeiten mich zum Mitsprechen veranlassen 151

Gloria Zein	
Philosophen Betten	173
René Pollesch	
Don Juan	181
Hans Ulrich Reck / Jörg Huber	
Problem als Lebensform – Über Kunst, Utopie, Kritik, Gesellschaft: Ein Dialog	189
Ulrike Möntmann <i>im Gespräch mit Elke Bippus</i>	
Ausgesetztes Leben – Ausgesetzte leben	211
Rossella Biscotti	
I dreamt that you changed into a cat ... gatto ... ha ha ha	243
Jörg Scheller	
Der Meister des Machsals: Wie der Fitness-Prophet Bernarr MacFadden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den multioptionalen, physiozentrischen Lebensstil der Postmoderne und der Gegenwart prägte	261
<i>Biographische Notizen</i>	283

## Vorwort

Als Lebensform bestimmt Giorgio Agamben in *Höchste Armut* ein Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht mehr unterschieden werden kann. Es sind die Beziehungen zwischen Regeln und Leben und nicht die Normen oder juristischen Dimensionen, durch die eine Lebensform entsteht. Das Leben gewinnt seine Form durch Rituale, Prozeduren und Technologien. Statt zu fragen, wie das Leben durch Normen normiert wird und wie gleichzeitig die Normen durch ihre ständige Begegnung mit dem Leben produziert und verschoben werden, richtet sich die Aufmerksamkeit auf die *Dramaturgie* des Lebens: wie das Leben dargestellt und ritualisiert wird, wie ein Leben *existiert*, wie es in die Existenz gebracht wird, wie es seine Form annimmt.

### EIN LEBEN, EINE EXISTENZ.

Im Rahmen unserer Arbeit zum ästhetischen Denken haben wir dieses häufig als eine Reflexion über das sinnliche Gewebe charakterisiert, welches die Entstehung und Anerkennung der Kunst als Kunst ermöglicht. Wenn im Mittelpunkt der ästhetischen Erfahrung eine sinnlich diskursive Erfahrung steht, wenn die Künste das sinnliche Gewebe unserer menschlichen Erfahrung bilden, geht es in der ästhetischen Theorie um ein Denken, das Prozesse der künstlerischen Singularisation entziffern möchte. Das ästhetische Denken setzt sich mit den Stilen der Künste auseinander, das heisst mit ihren Sprachen, ihren Formen, oder besser gesagt, ihren Praxen, die immer eine Sache des Werdens bzw. immer unvollendet, immer im Bau sind – ein kontinuierliches Experimentieren auf der Suche nach Anordnungen und Gefügen. Die Kunst, oder was wir als Kunst anerkennen, ist das Resultat eines Tuns, einer Praxis; sie richtet sich im Realen (in der Welt) ein, durch und/oder dank existierender Wahrnehmungsmodi und Gefühlsregime, das heisst durch Kategorien und Denkschemata, mit denen sie eingeordnet und interpretiert wird. Kunst ist dann der Name, den wir einigen Praxen geben, die unsere Wahrnehmung – in der historischen Rahmung einer besonderen Verteilung der diskursiven und nicht diskursiven Regime – auf sich ziehen. Die

Wir »müssen« es jedoch weder unbedingt zum Kunstwerk machen noch es dem Anspruch des Anderen ohne Wenn und Aber unterwerfen. Stets ist eine auf nichts reduzierbare Freiheit des Verhaltens zu sich, zu Anderen und zur Welt im Spiel, die allerdings entscheidend von einer Sensibilisierung jener *aisthesis* profitiert, ohne die wir überhaupt nichts zu erfahren und zu denken hätten. Ohne sie kann es buchstäblich nichts *geben*, worauf wir uns beziehen könnten.<sup>103</sup> Die Frage ist aber, *wie*. Eine *sensibilisierte* Wahrnehmung steigert gewiss unsere Offenheit und Verwundbarkeit, indem sie inspiriert und im gleichen Zug ein im transitiven Sinne ständig *zu lebendes* Leben zu überfordern droht. Wie das möglich ist, hat die Romantik auf der Spur von Möglichkeitsüberschüssen radikal in Frage gestellt, die in der saturierten Wirklichkeit einer prosaischen Welt niemals aufgehen können.<sup>104</sup> Aber zu meinen, darum wisse erst eine besondere Ästhetik der Existenz, die sich allzu häufig nur noch als Lebenskunst für Besserlebende präsentiert, lässt verkennen, wo die erlebte Inkongruenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit sowie zwischen Unwirklichkeit und Unmöglichkeit ihren Ursprung hat: in der pathischen Dimension eines Lebens, dessen Lebbarkeit niemals garantiert ist. Wer genug *zum* Leben hat, mag das vorübergehend vergessen, auf die Gefahr hin aber, alsbald auch *vom* Leben genug und ein zum puren Selbstzweck degeneriertes, angeblich ein für allemal »autonomes« Ästhetisches satt zu bekommen, gegen das am Ende nur noch das Gegengift der Anästhetisierung hilft. So liefert sich gerade eine Ästhetik der Existenz, die diese Konsequenz aus eigener Kraft nicht zu vermeiden vermag, einer tief greifenden Krise der Lebbarkeit menschlichen Lebens aus, an deren Sinn sie allein eine existenzielle, leidenschaftlich sensibilisierte Wahrnehmung erinnern kann. Die »Lebensgefahr [...], die das Leben *ist*«,<sup>105</sup> liegt so gesehen keineswegs nur darin, hinauszugehen und sich einer fremden Welt rückhaltlos auszusetzen, von der man fälschlicherweise glaubt, sie beginne erst jenseits der eigenen »vier Wände«, sondern auch darin, in einer entdramatisierten Ästhetik der Existenz zu vergessen, dass und wie sie auf eine ihr nicht zur Disposition stehende existenzielle Ästhetik angewiesen ist.

103 — Die Frage, *gibt* es das, worauf wir uns beziehen – und in welchem Sinne (bzw. was an diesem »es gibt« schon Auslegung ist, wie Nietzsche fragen würde) – tangiert die aktuelle Auseinandersetzung um das große Thema der Gabe.

104 — An dieser Stelle müsste man weiter denken. Gilt die Welt, in der wir leben, inzwischen nicht als gerade *durch* Möglichkeitsüberschüsse saturiert?

105 — Barthes (wie Anm. 02), p. 114.

## Leben und Leben lassen

*Grenzen der Delegation  
und Anästhetik der Existenz*

»... so unterscheide ich den Duft der Lilien von dem der Veilchen,  
ohne dass ich wirklich etwas rieche;  
Honig ziehe ich dem Met vor, Glattes dem Rauhen,  
ohne dass ich dabei etwas schmecke oder berühre,  
sondern nur in der Erinnerung.«  
— Augustin, *Confessiones*, X, 8

### DELEGATION DER EXISTENZ ?

Das Theorem der Interpassivität, wie es von Robert Pfaller erfunden<sup>01</sup> und von Slavoj Žižek ebenso kräftig gebraucht wird, operiert mit der Figur der *Delegation*: Genießen werde delegiert, wie im »Dosengelächert« der Comedy, wenn die Zuschauer nicht mehr zu lachen brauchen, weil das Gelächter aus dem Off eingespielt werde. Schon Lacans Hinweis auf den Chor der griechischen Tragödie<sup>02</sup> ging in diese Richtung.

Die Religionsgeschichte ist voll davon, die Kunst- und Mediengeschichte ebenso. Man könnte weiter gehen und vermuten, Kultur sei Delegation, weil und sofern Techniken wie Medien wesentlich Delegationstechniken sind, ganz elementar in der Zeichenfunktion (der Repräsentation) und entsprechend auch Sprache (als Rhetorik), oder auch Politik und Institutionen (als

01 — Robert Pfaller (Hg.), *Interpassivität: Studien über delegiertes Genießen*, Wien / New York 2000.

02 — Jacques Lacan, *Das Seminar – Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*, Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, aus dem Französischen von von Norbert Haas, Weinheim / Berlin 1996, p. 302 f.

Repräsentationstechnik). Was bei Agamben als ›Verwaltung‹ oder ›Bürokratie‹ in den Blick kommt, ist von daher verständlich als Delegationsmaschinerie – die selbstbezüglich eskalieren kann. Wie steht es dann mit ›der Existenz‹, gar der Ästhetik der Existenz? Ist der Mensch das Delegationswesen par excellence, ist dann auch seine Existenz delegierbar? Leben als Leben Lassen, in und durch andere Leben, gar mit und für Andere Leben – oder führt solch eine Existenzdelegation in das Leben Lassen als Lassen des Lebens? Ästhetik der Existenz im Zeichen der Delegation kann auch zur Anästhetik werden. Dieser Schwellenfigur von Delegation und Existenz denken die folgenden Notizen nach.

Mit der Deutungsfigur der Delegation wird an Kunstwerken wie Medientechniken eine seltsame Antizipation und Inklusion der ›Betrachtung‹ oder Rezeption wahrnehmbar: es ist schon in ihnen präsent und verarbeitet, daß und wie sie rezipiert werden oder werden sollen. Wenn man das als ›Interpassivität‹ bezeichnet, werden Betrachtung bzw. Rezeption in nicht unproblematischer Weise als ›passiv‹ begriffen<sup>03</sup> (während ›Delegation‹ selber ›aktiv‹ bleibt und damit im Grunde ein souveränes Subjekt der Delegation unterstellt scheint). Wenn man sich diese Kategorisierung dennoch zeitweilig gefallen läßt, so daß man auch kurzweilig daran Gefallen finden kann, ist diese These so paradox wie folgenreich.

Die ›passive‹ Betrachtung oder die Betrachterrolle wird vom Werk antizipiert und inkludiert, so daß die Betrachter solcher Werke daraufhin entsprechend entlastet »passiver als passiv«<sup>04</sup> sein können. Nur, was das wohl heißen mag, wüßte man gern. ›Passiver als passiv‹ – sind das die Toten? Wer anders sollte ein derart immer noch *passiverer* Betrachter sein als ein Toter? Wäre dann der Tod die maximale Passivität im Verhältnis zur Kunst, so daß noch die Toten ihr Vergnügen daran haben könnten?

#### FREMDE BEGEGNUNG VON ÄSTHETIK UND ETHIK

Eine seltsame Nähe, bei wohl immer noch größerer Ferne, ergibt sich hier zwischen der listig-lustigen Interpassivität – und ausgerechnet der späten Passivitätsphänomenologie Emanuel Levinas': »Die Subjektivität ... vollzieht sich als eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität. Der diachronen Vergangenheit ... entspricht oder antwortet die unübernehmbare Passivität des Sich«.<sup>05</sup> Der Vollzug der Subjektivität wird in Aufnahme einer Figur von Husserls ›Analysen der passiven Synthesis‹ entfaltet als *se passer* – sich vollziehen – denkwürdiger Ausdruck, in dem das *sich* sich gleichsam

03 — Vgl. zum Thema Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion: Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen 2010.

04 — Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt am Main 2002, p. 28.

05 — Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg i. Brsg. / München 1992, p. 49.

abzeichnet in der Vergangenheit, die vergeht und so *sich* vollzieht wie das Altwerden – ohne ›aktive Synthesis«.<sup>06</sup> Solch ein Selbst, passiver als passiv, unbedingt und unendlich in Anspruch genommen vom Anderen, ist eine *metaethische* Existenz, jenseits der Ästhetik scheint es. Wird doch die Ästhetik hier unendlich überschritten in die Ethik und Metaethik – bis zur Pathologie der Existenz. Und das klingt bedenklich belastend: ›unübernehmbare Passivität des Sich‹. Von der lustigen Delegation ist hier wenig übrig. Was vielmehr bleibt stiftet der Andere, für den ich einzutreten habe. Substitution statt Delegation, unendliche Übernahme statt Entlastung durch den Anderen sind die Bewegungen der Existenz, die hier am Werk sind.

Die wesentlichen Metaphern für diese ›passivere Passivität‹ sind bemerkenswert *leibliche*: »Verwundbarkeit, Ausgesetztsein der Beleidigung, der Verletzung«.<sup>07</sup> Und diese Metaphorik des Leibes bestimmt auch die grammatische Näherbestimmung: »Passivität, die passiver ist als jede Geduld, Passivität des Akkusativs, des Anklagefalls, Trauma einer Anklage, unter der eine Geisel bis hin zur Verfolgung zu leiden hat, Infragestellung der Identität ... der Geisel, die an die Stelle der Anderen gesetzt wird: *Sich* – Niederlegung oder Niederlage der Identität des *Ich*. Genau das ist, radikal gedacht, die Sensibilität. In diesem Sinne Sensibilität als die Subjektivität des Subjekts«.<sup>08</sup> Die ostentativ theologische Fortbestimmung der ›Sensibilität‹ lautet dann: »Stellvertretung für den Anderen – der Eine an der Stelle des Anderen – Sühne«.<sup>09</sup> – War es das, was wir hören wollten, als wir nach ›Ästhetik der Existenz‹ fragten? Eine abgründig überforderte Existenz, die in unendlicher Verantwortung nur vergehen kann – aber gerade darin Selbst wird? Nicht in der Selbstsorge, sondern in und aus der Sorge um den Anderen?

#### HÖLLISCH GUTE UNTERHALTUNG

Der Interpassive wird passiver als passiv und könnte auch gleich tot sein, verwesend auf den Tod warten vor der sich selbst belachenden Comedy. Der Metaethiker findet sich als Geisel des Anderen in einer unübernehmbaren Verantwortung komplett überfordert, so daß ihm nur bleibt, für den Anderen sein Leben zu lassen (um es darin zu gewinnen?). Es könnte noch deutlich ärger kommen. In seiner Angelologie machte Agamben (in seiner Auslegung der einschlägigen Passagen von Thomas von Aquins Summa theologica) eine kleine feine Entdeckung, die für seine politische Theorie zentral und tra-

06 — Ebd., p. 49 f.; vgl. »Die Antwort, die Verantwortung ist – für den Nächsten einzustehen – erklingt in dieser Passivität, in diesem Sich-vom-Sein-Lösen der Subjektivität, in dieser Sensibilität oder Empfindlichkeit der Sinne« (ebd., p. 50).

07 — Ebd., p. 50.

08 — Ebd.

09 — Ebd.; vgl. Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang, »Intention, Ereignis und der Andere«, Hamburg 1989, p. 85–104.

gend ist: Was haben die Engel nach dem Jüngsten Gericht noch zu tun? Als Verwaltungsbeamte der Herrschaft Gottes haben sie bis zum jüngsten Tag zu regieren. Sie stellen als »Beamten des Himmels« das bürokratische Personal der göttlichen Weltregierung. Aber nach dem Ende, nach dem Gericht?

Dann bleibt den einen das ewige Sabbatical, die Freistellung zum ewigem Lobpreis: Sanctus, sanctus, sanctus, oder auch Friede, Friede, Friede. Was auch immer. Die andere Hälfte der Regierungsmannschaft Gottes aber hat Außendienst zu leisten – in der Hölle. Denn dort wird auch nach dem jüngsten Tag noch Verwaltungsbedarf herrschen, weil die »ewig Toten«, die Sünder in der Hölle überwacht und auf ewig bestraft werden müssen. Wird für die Erlösten im Himmel das göttliche Gesetz überwunden und außer Kraft gesetzt (inoperativeness oder desoeuvrement), bleibt es für die Sünder in der Hölle auf ewig in Kraft. Und genau das heißt nach Agamben »Hölle«: ewige Herrschaft des Gesetzes – die totale Bürokratie. In Italien mag das angesichts der Berlusconi-Administration um so plausibler sein, aber nicht nur dort, leider.

Die feine Entdeckung Agambens bemerkt (mit Thomas) noch ein weniger feinen Nebeneffekt dieser Höllenvision. Die »Idee der ewigen Regierung (also das Paradigma der modernen Politik« sei eine »infernale Idee«. <sup>10</sup> Das ist ja nur zu zustimmungsfähig, allerorten. Aber die lustvolle Perversion dieser Infernalik ist ihre Wendung in Theatralik. Nach Ansicht des Thomas von Aquin diene die ewige Strafkolonie der Sünder den Erlösten im Himmel zur lustvollen Schau des höllischen Theaters: »Den Heiligen darf man nichts absprechen, was zur Vollkommenheit ihrer Seligkeit gehört. Ein jegliches aber wird im Vergleich mit seinem Gegenteil besser erkannt; denn »Gegensätze treten nebeneinandergestellt deutlicher hervor« [Aristoteles]. Damit nun den Heiligen ihre Seligkeit noch erfreulicher sei und sie Gott dafür noch reichlicher danken, wird es ihnen verliehen, die Strafe der Gottlosen vollkommen zu schauen«. <sup>11</sup> Und um dieser monströsen Theorie noch eine besondere Pointe zu geben meint Thomas, die Seligen werden »in der Herrlichkeit kein Mitleid mit den Verdammten haben«, <sup>12</sup> sondern sich an deren ewiger Bestrafung erfreuen. <sup>13</sup>

Agambens Höllenvision ist indirekte politische Theorie und darin *kritische* Theorie der Politik auf dem Umweg einer Kritik der Theopolitik. So ist die ästhetische Existenz der »Beamten des Himmels« vielleicht das Gravitationszentrum seines »homo sacer«-Projektes. <sup>14</sup> Es ist dabei *auch* eine These über das

10 — Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels: Über Engel*, hg. und aus dem Italienischen von Andreas Hiepko Frankfurt am Main / Leipzig, p. 67.

11 — Thomas von Aquin, *Summa theologica* suppl., q. 94 a. 1 resp.

12 — Ebd., q. 94 a. 2 resp.

13 — Ebd., q. 94 a. 3 resp.

14 — Immerhin ist »Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung« der Teil II.2 von *Homo Sacer* der Ort, an dem die Herrlichkeit der Macht und Macht der Herrlichkeit entfaltet wird. *Die Beamten des Himmels* sind die Auskoppelung von c. 6 von *Herrschaft und Herrlichkeit* (Frankfurt am Main 2007, p. 174–197, unter dem dortigen Titel »Angelologie und Bürokratie«).

Genießen als Beitrag zu einer imaginären Anthropologie: Auf ewig wird genossen und erlitten – und zwar unvertretbar *selber*, himmlisch oder höllisch. Und das nicht nur zum Selbstgenuß, sondern im Angesicht der Anderen, mit und für sie? Die Sünder erleiden ihre ewige Bestrafung nicht nur an und für sich, sondern auch zur Unterhaltung der Himmlischen. Umgekehrt scheint es aber keinen Blick zurück von der Hölle in den Himmel zu geben, mit dem doch die Sünder angesichts der Freuden der Seligen umgekehrt die Tiefe der eigenen Höllenexistenz betrachten könnten. Sonderbar eigentlich. Wie auch immer: das Genießen wird hier *nicht* delegiert. Die Schmerzensschreie der Bestraften kommen nicht aus dem Off, sowenig wie die Lustschreie der himmlischen Konsumenten. Alles »live« im ewigen Leben und Sterben.

## UNTOTE EXISTENZEN

In Robert Pfallers Ästhetik geht es anders zu – und doch ähnlich. Denn die ästhetische Existenz ist Delegationskunst und lebt von der Distanz der Schau der Anderen – bis dahin, nicht mehr selber schauen zu müssen. Als hätte Gott die Schau der Hölle an die Seligen im Himmel delegiert. Wäre dann das Gelächter aus dem Off das Lachen Gottes? Immerhin steht geschrieben: »Warum toben die Heiden und murren die Völker so vergeblich? Die Könige der Erde lehnen sich auf, und die Herren halten Rat miteinander wider den HERRN und seinen Gesalbten: »Lasset uns zerreißen ihre Bande und von uns werfen ihre Stricke!« Aber der im Himmel wohnt, lachtet ihrer, und der Herr spottet ihrer. (Psalm 2, 1–4). <sup>15</sup> Sollte man das nicht ein »dreckiges Lachen« nennen? Wer hat noch etwas zu Lachen, wenn er die »Gottlosen« schaut?

Werke, die kraft des »delegierten Genießens« sich selbst genießen, wenden sich an Tote. Derart interpassive Werke wären Totenkunst, Kunst für Tote – oder final letal schlicht tote Kunst? Wäre Delegationskunst an Tote adressiert? Welchen Ort nähme solche Delegationskunst ein? Was auf ewig sich selbst betrachtet, weil es die Rezeption schon inkludiert, könnte als Jenseitstheater erscheinen oder himmlische Kunst, die in einem ewigen Leben spielt, das für uns Lebende schlicht *jenseits* bleibt.

Was bleibt den Betrachtern übrig mit ihrer passiveren Passivität? Sind die immer noch passiveren Betrachter *Untote*? Ist ihre ästhetische Existenz die von Zombies, die ihr Leben lassen mußten oder wollten und nun vor der Fernsehcomedy sitzen oder liegen und auf den Tod warten – ohne gemerkt zu haben, daß der schon vorübergegangen ist? Verwesende Konsumenten,

15 — Vgl. Ps 37, 12f: »Der Gottlose droht dem Gerechten und knirscht mit seinen Zähnen wider ihn. Aber der Herr lacht seiner; denn er sieht, dass sein Tag kommt.« – Ps 59, 8f: »Siehe, sie geifern mit ihrem Maul; Schwerter sind auf ihren Lippen: »Wer sollte es hören?« Aber du, Herr, wirst ihrer lachen und aller Völker spotten.« – Spr 1, 25–27: »wenn ihr fahren lasst all meinen Rat und meine Zurechtweisung nicht wollt: 26 dann will ich auch lachen bei eurem Unglück und euer spotten, wenn da kommt, was ihr fürchtet; 27 wenn über euch kommt wie ein Sturm, was ihr fürchtet, und euer Unglück wie ein Wetter; wenn über euch Angst und Not kommt.«

die ihre Existenz längst delegiert haben? Der Unterschied zu Thomas von Aquins Vision des Höllenspektakels ist nur, daß sich die untoten Betrachter im Himmel wähen, aber doch zu Höllenbewohnern geworden sind. Sie glauben sich göttlich unterhalten, und sind doch die, die auf ewig mit Comedy bestraft werden?

Pfaller führte seine Interpassivitätserfindung weiter aus anhand der »Illusionen der anderen« – die im Grunde »Illusionen ohne Subjekt« seien, nicht illusionslose Subjekte, sondern subjektlose Illusionen. Das wäre wohl die ästhetische Variante von objektivem Geist. Kultur als Geisterbahn, auf der sich die Geister untereinander erschrecken, belachen und betrachten. Wozu noch Subjekt, wenn der Genuß auch delegiert werden kann? Darin zeigt sich ein gutes Stück objektiver Idealismus, wenn der Geist Kultur geworden ist, die in ihren Formen sich gelöst hat von den Subjekten und Agenten. Dann geht es in der Tat im Höllenspektakel um ein Spektakel ohne Subjekte, ohne Selbst und ohne Existenz? Jedenfalls ist die Lösung von Subjekten und Agenten in der Delegation auch eine Erlösung – eine ambivalente Erlösung, bei der lauter Eigenschaften ohne Mann zurückbleiben, subjektlose oder herrenlose Eigenschaften, die im Himmel celebriert oder in der Hölle exekutiert werden.

#### DELEGATION ALS SELBSTERHALTUNG OHNE SELBST

Daß der Mensch ein delegierendes Wesen ist, ist nur zu plausibel. Das Jagen überläßt man lieber den Anderen, während man zuhause bleibt, um zu kochen und zu essen, was andere gejagt haben. Das Feuer läßt man von den Göttern stehlen, um es dann zu hüten. Kinder läßt man »kriegen«, auch deren Erziehung wird mancher delegieren, um letztlich das eigene Leben an sie zu delegieren. Geschichte läßt man schreiben, erfinden und erzählen. Das Lesen wird auch besser gleich delegiert, dazu gibt es dann Vorlesungen. Das Denken überläßt man eben so gern anderen, dafür gibt es Institutionen, in denen nur leider dasselbe gemacht wird – mit prekären Folgen. Den Delegation führt schnell in eine Delegationskaskade, bei der niemand mehr verantwortlich ist, weil er es schon zuvor an andere weitergereicht hat. Das Regieren und die Verantwortung delegiert man an Stellvertreter, an Repräsentanten, Engel und Bürokraten. Prekär wird es, wenn auch die das Regieren und die Verantwortung weiter delegieren an ihren Stab oder wohin auch immer. Dann wird die Politik disseminativ, sie zerstreut ihre Aufgabe. Die ganze Technik (und Kultur ist wesentlich Technik) hat es mit Delegation zu tun: Instrumente, Maschinen und Institutionen machen zu lassen, was einem selber zu dumm, zu schwer oder zu fremd ist.

Dasein heißt Delegieren, sonst würde das Dasein unerträglich – je moderner desto mehr. Aber nicht erst in der Moderne. Wenn die kulturtheoretische These stimmt, daß Dasein Delegieren heiße, müßte das kreuz und quer durch die historischen Daseinsformen belegbar sein. Und das ist es wohl auch. Aber dann sind Stadien oder Formen der Delegation zu unterscheiden.

Der *Mythos* natürlich ist die Grundform von Delegation. Er erzählt, was war

(aber nie historisch gewesen ist) und was sein wird (aber noch nicht ist). Er delegiert den Ursprung der Welt an die Götter oder andere Mächte. Er delegiert die Erhaltung der Welt ebenso. Er delegiert die Störung der Welt an einen Fehltritt oder Irrläufer der Vorvergangenheit – und so weiter. Im Mythos wird delegiert, was das Dasein im innersten zusammenhält und auseinanderreibt.

Was dem Mythos recht war, ist der *Metaphysik* billig: nur daß dann nicht mythische Größen, sondern metaphysische an deren Stelle treten: Begriffe, Prinzipien, Regeln und Ordnungen. Davon zehrt noch die Religion, wenn sie sich mit metaphysischen Mitteln begreift. Gott als Delegierer – und als Delegierter der Menschen, das geht hin und her. Es verdichtet sich in Hermes und anderen trickstern, in Grenzgängern wie deren Hyperbolé: Christus als *dem* Stellvertreter: ist er doch Delegierter Gottes vor den Menschen und Delegierter der Menschen vor Gott.

Delegation ist auch immer Repräsentation – mit der Frage, wieviel Präsenz denn noch übrig bleibt für die dergestalt Entlasteten. Anders gewendet: bei noch so viel Schein, doch immer auch Sein, nur wie und wer bleibt die Frage. Das Bild Cäsars *ist* Cäsar – aber wer es zerschlägt, tötet ihn nicht, allenfalls in effigie. Umgekehrt, wer in Bild oder Brot realpräsent ist, kann sich getrost fressen und schlagen lassen, er bleibt am Leben. Die ästhetische Existenz von Gott und König ist kraft der Delegation an die Repräsentation stets geschützt vor blutigen Verletzungen, auch wenn symbolische Exekutionen ja nicht nichts sind.

Die damit berührte Frage ist, wieviel beseelten Leib braucht die ästhetische Existenz? Wieviel Selbst ist in der Sorge und daher auch, wieviel Sorge trifft das Selbst? Gott und König brauchen sich wenig zu sorgen, wenn sie in der Erhabenheit ästhetischer Existenz bei noch so mächtiger Repräsentation einen immer noch sichereren Entzug celebrieren können. Wer letztlich nur am Saum seines Gewandes berührt werden kann, bleibt sorgenfrei, ohne jedes Risiko der Verletzung. Wofür und wozu diese Freiheit dann »da sein« mag, was für ein Dasein diese Freiheit fände, steht dahin. Was soll man mit seiner Existenz noch anfangen in der »passiveren Passivität« desjenigen, der final alles delegiert hat? Wäre das der Zuschauer, der getrost erblinden kann, weil die Betrachtung in Werk übergegangen ist? Ein Zuschauer gott, der nicht mehr hinschauen mag noch muß, und sich getrost oder gelangweilt abwenden kann – sich selbst zuwenden? Das wäre jedenfalls so nahe am Tod, daß der Unterschied unentscheidbar werden kann.

Die Delegation ewiger Strafen an die Hölleninsassen und die der Verwaltung an die Engel zeigte bereits den Zug in eine Anästhetik der Existenz: die Ungestaltung der Straftat und der verordnete Fall der Verwaltungengel in die Hölle. Mit Gott und König scheint es deutlich anders zu gehen, aber auch deren Existenz wird anästhetisch in ihrer Erhabenheit. Die Sorglosigkeit ist eine weltenferne Apathie, eine Leidenslosigkeit, die auch Leidenschaftslosigkeit heißt. Wer so erhaben ist, hat seine Existenz derart delegiert, das für ihn nur noch wenig zu sorgen übrig bleibt. Den Delegierten hingegen, seien es Bilder oder andere »Repräsentanten« wie die Verwaltungsbeamten (des

Himmels wie des Hofes) geht es weniger gut. Müssen sie sich doch permanent sorgen um ihr eigenes Dasein, weil es von der Willkürfreiheit der Herrschenden abhängt.

Für religiöse Subjekte hingegen verhält es sich noch einmal anders: Selbstsorge heißt für sie, Selbst *aus* Sorge oder als, in und durch Sorge: Heilssorge zumeist, und zwar Sorge um das *eigene* Seelenheil. Nur wäre solche religiöse Selbstsorge nicht ohne merklichen Heilsegoismus: wem es um das eigene Heil geht, dem ist zur Not jedes Mittel recht, auch auf Kosten anderer. Die Reinheit und Einheit des Selbst wird dann schnell zur Exklusion alles Fremden (auch desjenigen im Selbstverhältnis, seien es Triebe, Lüste oder Ängste). Und zum Zweck von Selbstreinigung, Autoexorzismus, werden dann die eigenen Fremdheiten verkörpert und Anderen zugeschrieben, an denen ausgeübt werden kann, was einen bedrängt: Heteroexorzismus. Ästhetik religiöser Existenz ist eben *auch* allzu schnell Anästhetik: die Anästhesierung des Leibes zugunsten der Seele und die Tötung des Fremden im Namen der Reinheit und Einheit. An solchen Reinheitsphantasien kranken ja bis heute sogar ganze Staaten, die vor allem, denen die Fremden besonders unrein erscheinen. Ein morbus religiosus, der als morbus nationalis nachlebt. Selbstsorge wird zur Sorge um die Reinheit des Selbst, auch des kollektiven, der nationalen ›Identität‹. Solch ein nationaler Waschzwang, ein Reinheitsbedarf ist politisch auch ertragreich zu bewirtschaften. Entsprechende Parteien machen damit Quote und Kasse. Banal, aber erfolgreiche Delegation der Selbstreinigung an deren Verwalter.

Die Delegationsthese ist ganz so neu nicht, sondern anthropologisch seit langem vorbereitet, wenn Kultur Entlastung und Kompensation sei, oder wenn Technik als Leitmedium der Selbsterhaltung gilt. Und was der Anthropologie recht ist, war der Theologie billig: wenn Gott seinen Sohn Mensch werden ließ, und wenn die Menschen ihn an ihrer statt kreuzigen ließen, ist das Modell von Repräsentation und Stellvertretung stets auch eine Figur der Delegation. Das reicht weit: denn als die Institutionalisierung des Christentums voranging, konnte und sollte ›die Kirche‹ (die Institution, mit Kurie und Lehramt) ›den Glauben‹ sichern. Die Institution namens ›Heiliges Officium‹ von Inquisition bis zur Glaubenskongregation hat die Funktion, Glauben zu lassen und zu machen, auf daß der einfache Gläubige sich getrost auf die Institution verlassen kann in Glaubensfragen.

»Solches Sich-vertreten-lassen des Ganzen durch seine Teile oder Produkte ist das Kernstück der Überlebenskunst bis hin zum Menschen und bis hin zu seinen gesellschaftlichen und politischen Daseinsformen, in denen Delegation immer bedeutet, daß nicht jeder zu seiner Selbstbehauptung alles tun und können muß. Das Symbolische ist so etwas wie der Tribut, den der Andere, das Andere vom Lebendigen anstelle des Lebens selbst annimmt«, erklärte Blumenberg.<sup>16</sup>

Lassen sich Leben und Erleben delegieren? Etwa indem man leben und erleben läßt in Literatur und AV-Medien, was man selber dann nur ›rezi-

16 — Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1989, p. 71.

piert, mitgenießt, statt selber zu erleben? Aktivitäten zu delegieren ist üblich. Nur – lassen sich auch Passivitäten delegieren, Leidenschaften, Leiden und Erleben, der Glaube oder der Tod gar? Kann ein anderer ›für mich‹ sterben, genauer: an meiner statt? Wer mag das glauben, wen kann man das Glauben lassen und wie kann man das Glauben machen? Läßt sich Leben delegieren – dann auch Glauben. Aber wie schon bei Levinas Verantwortung zeigt sich dann das Undelegierbare daran und darin – und darüber hinaus.

#### MYTHEN ALS DELEGIERTER GLAUBE ?

Mythen sind immer die ›Mythen der Anderen‹ wie der Glaube an Himmel und Hölle und das ganze thomistische Spektakel. Der mythische Glaube ist immer ein Glaube der Andern, wird ihnen zugeschrieben, mit dem Nebeneffekt, daß die Zuschreibenden ›glauben‹, daß die Anderen daran wirklich geglaubt haben oder noch glauben. So mag es bis in Neomythen hinein Gläubige geben, die tatsächlich dran glauben, es gebe ›Existenz‹, die unvertretbar selber zu verantworten wäre ... Aber – man glaubt selber daran, daß andere daran geglaubt haben. Das wäre eine Antwort auf die Frage, ob und wie ein Glaube zugleich aufgegeben *und* beibehalten werden kann: Man glaubt nicht mehr selber daran, läßt andere aber daran glauben (schreibt ihnen das zu), und glaubt selber, daß die daran glauben.<sup>17</sup> Und zwar so, daß die angeblich ›wirklich‹ oder ›buchstäblich‹ das geglaubt haben, was der Mythos erzählt, und so ein Weltbild hatten wie er. Damit glaubt man, daß der abwesende Andere dies und so geglaubt hat, wie der Anwesende nicht mehr glaubt (nicht darf oder kann).

Denn niemand würde *für sich* beanspruchen, an einen Mythos zu ›glauben‹. Insofern ist der Mythos seltsam ›trägerlos‹: es gibt keine Bekenner, keine Lebensform, keine Gemeinschaft derer, die an diesen oder jenen Mythos glauben – außer in der Zuschreibung durch andere. Mit der Bestimmung ›Mythos‹ wird anderen übertragen, was aus dem eigenen exkludiert wird.

Das Seltsame an Mythen ist, keiner glaubt mehr daran. Aber: Das Seltsame an Mythen ist auch, keiner glaubt mehr *so recht* daran, aber irgendwas kann ja doch dran sein. Man merkt – so einfach ist es nicht. Wir werden die Mythen nicht los. Irgendwas ist doch an ihnen. Ich vermute: sie ermöglichen prägnante Deutungen allzu komplexer Zusammenhänge. Der Mythos gibt nicht nur zu glauben und zu denken, sondern vor allem zu sprechen und zu deuten. Er ist eine Offerte, etwas so zu sehen und zu sagen – auf der man in Sprachnöten gern zurückgreift.

Eine Antwort auf dieses Glaubensparadox wäre, um diese Übertragung zu wissen und sie als Selbstverhältnis zu ertragen: als ein Verhältnis, indem

17 — Vgl. O. Mannoni: »wie ein Glaube [croyance] zugleich aufgegeben und beibehalten werden kann«, mit Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen: über das Lustprinzip in der Kultur*, p. 48.



sich der denkende Glaube zu sich selbst verhält – statt zu den fiktiven Anderen. Dann wäre den mythischen Vorstellungen und Geschichten wie dem Glauben vermutlich besser gedient, wenn man die mythischen Vorstellungen nicht einfach als Mythos exkludiert – sondern als Übertragungen, *als Metaphern* versteht und akzeptiert. Die Metapher ist die Lizenz zu mythischen Vorstellungen – ohne den übertriebenen Ernst, als müßte man ›wörtlich und buchstäblich‹ an diese Mythen glauben. Es ist gerade die Stärke und Gabe der Mythen, die Geschichten der Anderen präsent zu halten.

Aber was geschieht, wenn der *Glaube* an die Mythen ›den Anderen‹ zugeschrieben wird? Will man selber nicht mehr dazu stehen (oder kann es nicht) – und tut es dann doch und indirekt, indem die Anderen und Alten an Stelle dessen treten? Wird hier der eigene Glaube delegiert – an die Anderen als die (noch) Glaubenden? Oder zumindest das, woran man nicht glaubt, wovon man aber auch nicht lassen kann oder will? Glauben – und Glauben *lassen*, Andere glauben lassen, indem man ihnen den Glauben an diese Mythen zuschreibt – geht denn das?

#### DELEGATION ALS ENTLASTUNG VON EXISTENZ ?

*Ist ästhetische Existenz delegierbar?* Ist ästhetische Praxis Selbstsorge – zwischen Selbstgenügsamkeit und Fremdsorge? Ist dann ästhetische Theorie die Explikation von Sinn und Zweck dieser Selbstsorge, ihren Formen und Funktionen? Und kann Selbstsorge noch anderes sein als ästhetische Existenz?

Von der Selbstsorge würde das Subjekt endlich entlastet, wenn ästhetische Existenz delegierbar wäre – der Interpassivität sei Dank. Mehr noch wäre das sogar eine *unendlich* entlastet – und dann ebenso unendlich frei von aller Sorge? War Heidegger noch die Sorge eine lebendige Spannung und Bewegungsenergie der Existenz, war Foucault die Selbstsorge das *movens* der ästhetischen Existenz, würde die Delegation der Existenz diese Daseinsorgen endlich los werden. Leben hieße Leben Lassen, so wie Betrachten Betrachten Lassen hieße. Nur – führt das Leben Lassen in eine letale Delegation? Vom Leben Lassen? Heidegger wie Foucault waren da – in aller paganen Gestik und Rhetorik – doch noch erstaunlich nahe bei Augustin. Die Abwendung von der Zerstreuung, von äußeren Befriedigungen der Lüste und Genüsse sich hinwenden zum Einen (hier zum Eigenen, zum Selbst), um darin die gelingende Existenz zu finden und Herr seiner selbst zu werden. Delegation hätte beiden als Verfehlung der Eigentlichkeit erscheinen müssen.

Existenz solle ›authentisch‹ sein, meinen all die, denen es um die ›eigene‹ Existenz zu tun ist, die ›eigentliche‹, ›unvertretbare‹ und selbst zu verantwortende. Im Griechischen hieß *αὐθεντικός* ›echt‹, Authentizität daher ›das Echte‹. Lateinisch war das bereits institutionell und juristisch präzisiert, wenn *authenticus* ›ursprünglich, offiziell, verbürgt, zuverlässig und eigenhändig‹ meinen konnte. Die Rhetorik der Existenz ist daher nicht selten eine der Authentizität und ihrer semantischen Verwandten. So beliebt das ist, so

blind scheint es. Denn es ist, zumal im ästhetischen Kontext, gängiger *common sense*: Authentizität ist Simulation. Politik ist voll davon und ›besteht‹ daraus. Politische Existenz wäre echt, wenn sie erfolgreiche Simulation wäre: Simulation von Regierung in der Delegation der Verantwortung nach oben an höhere Mächte wie ›die Märkte‹ und zugleich in der Delegation nach unten an die subalternen Beamten, die auf ewig verwalten sollen, was keiner je verantworten mag.

Ein Richter und sein Denker hätten beide das Problem, selbst verantworten zu müssen, was gar kein ›Selbst‹ hat und braucht: wer Recht spricht, spricht recht, ohne daß das ›Wer‹ von Belang ist (genauer: sein soll). Es wird Recht gesprochen, auf daß das Recht spricht. Und mit den Denkern ist es nicht viel anders. Soll doch das Denken sprechen in reiner Vernunft, oder die Methode in möglicher Unabhängigkeit von ihrem Verwender, in einer Reinheit, die keine ›Authentizität‹ mehr kennt oder braucht. Mag der ›Autor‹ erst vor einigen Jahrzehnten verstorben sein, der ›Denker‹ ist schon lange tot – zumindest seitdem das Denken methodisiert werden konnte und sollte. Dient die Methode doch der Entlastung von theoretischer Existenz, um die Theoriearbeit von den sterblichen Arbeitern zu lösen und methodisch unsterblich zu machen. Denken delegieren übergibt es der Methode oder der Mode mit ihren Theoriekonjunkturen.

Aber Existenz – ist ein Modus von Erwartung und Erfahrung, der mit einem ›autos‹ operiert, mit einem Selbst, das wirklich und wahrhaftig selbst auftritt – und darin doch nicht anders kann, als ›aufzutreten‹ und eben dieses Selbst zu inszenieren, das *imaginäre* Selbst realpräsent zu exponieren. Selbst der aufrichtigste Fromme, Künstler oder Liebhaber kann diese Ambiguität nicht vermeiden. Aber es wäre immerhin ambig, und nicht so eindeutig, wie es zunächst formuliert wurde. Authentizität mag zwar unvermeidlich Inszenierung sein, aber ist sie darum ›nur Simulation‹, bloßer Schein ohne Sein? Die Negation darin ist das Problem daran. Denn ästhetisch wie existentiell die ›Unhintergebarkeit des Scheins‹ zuzugestehen, heißt weder zu behaupten ›nichts dahinter‹, noch auch, daß der Schein kein Sein hätte, seinslos, wesenlos oder bloße Hülle.

Selbst die ›Ästhetik der Existenz‹ kann nicht anders, als mit einem Selbst zu operieren, das sich Sorge, sich *um sich* Sorge. Der Jargon der Achtsamkeit – wie er in Religion, Spiritualität, Lebenshilfe und Kirchen Konjunktur hat – mag solche Selbstsorge als Lizenz in Anspruch nehmen. Aber ohne Levinas' Einspruch bliebe das doch ursprünglich und final etwas arg ›egoistisch‹. Nur wenn das Selbst ›vor dem Anderen‹ steht und entsteht, wenn es daher über sich hinaus gefordert wird, hat es die Chance, nicht nur bei sich selbst zu (ver)enden. Nicht Delegation an die Anderen, sondern Delegation durch die Anderen: Beauftragung, um nicht gleich Berufung zu sagen?

Existenz ist mehrdeutig, glücklicherweise. Das lateinische *existere* war (diesseits des metaphysischen Duals von Existenz und Essenz) ein Verb mit mancherlei Bedeutung. Existenz in der Verbform, diesseits ihrer Härtung als Begriff, ist eine mehrdeutige Praxis – die nicht ohne ästhetische Konnotationen ist. Es konnte das Hervortreten, Auftreten und Hervorkommen mei-

nen – als würde eine Figur auf ihrem Grund hervortreten und so ins Sein treten, das Sein des Scheins. In dieser Nähe bewegt sich *existere* auch als ›erscheinen‹ und ›sich zeigen‹, so daß zu existieren hieße, sich nicht verstecken und verbergen, sondern sich zu zeigen, so oder so, also sich auch dem Blick der Anderen zu exponieren, ob gewollt oder nicht. Zum *revolutionären* Nebensinn von ›existere‹ zählte auch ›hervorbrechen‹ und ›plötzlich entstehen‹. Daß man damit in die Nähe von *origo* kommt, dem Ursprung, Anfang, Abstammung, Stammvater und Schöpfer, sowie von *erectio*, der Aufrichtung und Aufstellung – als ginge es um die ästhetische Originalität und die kuratorische Exhibition des Dings – mag einen zögern lassen, sich am revolutionären Sinn von *existere* zu freuen ohne zu zögern.

Aber dennoch, *existere* ist auch der Einbruch, Aufbruch und Anfang in eine *andere* Existenz als der vertrauten und selbstverständlich gewordenen. Verschärft formuliert: Existenz ist Revolution – sonst würde sie zum bloßen Dasein verkommen, eine Daseinsverfallenheit. Was so revolutionär klingt, ist seit den Propheten manifest. Und vorher auch schon: Abraham, der älteste Stammvater, folgte einem Versprechen namens Verheißung und zog in die Fremde, ins Offene. Wenn das kein revolutionärer Weg war?

#### ÄSTHETIK DER EXISTENZ – JENSEITS DER SORGE

Im Grenzwert führt ›Interpassivität‹ dazu, vom Leben zum Leben Lassen zu driften, und zwar nicht nur andere leben zu lassen oder gar für andere sein Leben zu lassen, sondern das eigene Leben zu lassen bis dahin, vom Leben zu lassen: Lachen lassen, Sehen, Leiden, Genießen, Arbeiten, Regieren, Entscheiden, Denken, Lesen – zu lassen. Im Doppelsinn: es andere (möglichst Apparate oder Systeme) machen zu lassen und damit zugleich es selber lassen zu können.<sup>18</sup> Vom Leben zum Leben Lassen – das heißt letztlich zum Lassen des Lebens, vom Leben zu lassen. Die finale Delegation wäre der Tod, der die Anderen leben läßt, vom eigenen Leben läßt und in totaler Delegation nicht mehr lebt.

Die Ambivalenz dessen zeigt sich an ethischen und juristischen Fragen. Andere die eigene Promotion schreiben zu lassen, entlastet zwar, ist aber nicht ›in Ordnung‹. Die Frage ist daher, was bleibt, wenn man alles delegiert hat? Oder auch: was ist undelegierbar? Arbeit läßt sich delegieren, Leben auch? Sterben jedenfalls nicht. Wenn alles Delegierbare des Lebens delegiert ist, bleibt ein Rest, ein Rest des Rests. In der Logik infiniten Teilung bleibt ein Unteilbares, Undelegierbares, das man *Existenz* nennen kann. Wenn dieser liminale Rest aufgespürt ist – fragt sich, was man damit ›tun‹ soll, wie er sich explizieren läßt. Wie davon sprechen? Wie damit leben? Wie *davon* leben – vom Rest des Rests, von den Brotkrümeln der Existenz?

Existenz sei ›eigentlich‹ eine Angelegenheit der Religion, meinte Kierke-

18 — Ein Filmbeispiel dafür wäre »Surrogates – Mein zweites Ich« von 2009, vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Surrogates> (10. August 2013).

gaard. Zwar gebe es ästhetische Existenz: Don Juan und seine 1003 Frauengeschichten, die unendliche Wiederholung des Gleichen, die letztlich tragische Selbstverfehlung des unglücklichen Bewußtseins und Begehrens: ein nicht selbst sein Wollen und ein der Endlichkeit ebenso Ermangeln wie der wahren Unendlichkeit. Wer darüber hinweg komme, übernehme die Last einer ethischen Existenz, Entweder Oder. Das Selbstsein als Selbstwerden. Aber auch das, die ethische Existenz, bliebe noch unterhalb der eigentlichen Aufgabe, der religiösen Existenz. Denn erst da werde es mit dem Einen ernst, so daß man über alles scherzen könne.

Diese Kritik der ästhetischen Existenz als ›unglückliches‹ Bewußtsein mag man etwas arg asketisch finden, wenn nicht puritanisch. Auch der heilige Antonius hätte dem sicher zugestimmt. Der Eremit (geboren um 251; gestorben 356) wurde – wie es sich in der Wüste gehört – von übelsten Versuchungen heimgesucht. Wer in der Wüste die maximale Gottesnähe sucht – wird vor allem den Teufel finden, der vor allem anderen und folgenden eines weckt: die Sorge, letztlich die religiöse Selbstsorge um das Seelenheil, das der Teufel einem abspenstig machen will.

»Zuerst machte er [der Teufel] sich daran, ihn von der Askese abspenstig zu machen, [Der versuchte, Antonius von seiner Askese abzulenken] indem er die Erinnerung an seinen Besitz in ihm wachrief, die Sorge für seine Schwester, den Verkehr mit seiner Verwandtschaft, Geldgier und Ehrgeiz, die mannigfache Lust des Gaumens und all die anderen Freuden des Lebens, indem er ihm endlich vorstellte, wie rauh die Tugendübung sei und wie gross die Anstrengung dabei; er wies ihn hin auf die Schwachheit des Leibes und die Länge der Zeit. Mit einem Worte, er erregte einen gewaltigen Sturm von Gedanken in seinem Innern, da er ihn von seinem guten Vorsatz abbringen wollte.

Als aber der böse Feind seine Schwäche gegenüber dem festen Entschluss des Antonius sah, ja als er merkte, wie er niedergedrungen wurde durch seine Festigkeit, zur Flucht gezwungen durch seinen starken Glauben und niedergeworfen durch sein beständiges Gebet, da setzte er [der Teufel] sein Vertrauen auf die Waffen »am Nabel seines Bauches«, und voll Stolz darauf – denn es sind seine ersten Fallstricke für Jünglinge –, stürmte er heran gegen ihn, den Jüngling; er bedrängte ihn nachts und setzte ihm am Tage so zu, dass auch die, welche den Antonius sahen, den Zweikampf zwischen ihm und dem Teufel bemerkten. Der Teufel gab ihm schmutzige Gedanken ein, Antonius verscheuchte sie durch sein Gebet; jener stachelte ihn an, er aber, gleichsam errötend, schirmte seinen Leib durch den Glauben, durch Gebet und Fasten.

Der arme Teufel liess sich sogar herbei, ihm nachts als Weib zu erscheinen und alles mögliche nachzumachen, nur um den Antonius zu verführen. Dieser aber dachte an Christus und den durch ihn erlangten Adel der Seele, an ihre geistige Art, und [Antonius aber] erstickte die glühende Kohle seines Wahnes. Dann wieder stellte ihm der böse Feind die Annehmlichkeit der Lust vor, er aber, voll Zorn und Schmerz, erwog bei sich die Drohung

des ewigen Feuers und die Plage des Wurmes;<sup>19</sup> dies hielt er ihm entgegen und ging aus den Versuchungen unversehrt hervor.<sup>20</sup>

Versuchung heißt, als das Begehren zu wecken mit allen Registern der Sinnlichkeit und Imagination. Üblicherweise findet man in dieser Geschichte den Sieg des Glaubens über die teuflische Versuchung – mit den Mitteln der Askese: der Entweltlichung, Entsinnlichung, Entsagung an die Natur, die wir sind. Aber – heilig wird der Heilige nur im Durchgang durch die äußersten Versuchungen. Ohne das abgründigste Begehren kein Suchen und Finden Gottes. Wenn der Heilige final allem Begehren entsagen würde – in radikaler Entweltlichung – dann würde er in der übelsten aller Todsünden verenden. *Nicht zu begehren*, gar *nichts* mehr, das kannten die Mönche in der Wüste als Akedie: dem depressiven Zusammenbruch aller Antriebe, der unendlichen Lustlosigkeit. Das galt als die größte aller möglichen Sünden, als äußerste Gottesferne, als Tod im Leben.

Das Begehren muß daher über die Versuchung hinaus *gerettet* werden und in *gewandelter* Gestalt wiederkehren: im unendlichen Begehren Gottes – als Gegengift gegen die diabolischen Verlockungen. Gegen das Begehren vermag nur das Begehren etwas. Denn im Verschwinden allen Begehrens – hätte der Teufel gewonnen. Daher meinte Augustin: »Wenn wir aber noch nicht begehren, noch nicht verlangen, noch nicht seufzen, dann sind wir daran die Perlen dem nächsten Besten hinzuwerfen oder selbst wie immer beschaffene Perlen zu finden. Ich möchte also, meine Lieben, ein Verlangen in eurem Herzen erwecken.«<sup>21</sup>

»Es gibt« Undelegierbares und Unvertretbarkeit – das ist die ebenso ethische wie religiöse Intuition einer Ästhetik der Existenz *des Anderen*. Aber kaum ist das Undelegierbare benannt, wird es leicht pathetisch und erhaben. »Hier stehe ich und kann nicht anders« ist die Pathosformel für solch eine fromme Selbstbehauptung, wie sie Luther zugeschrieben wurde und ästhetische Existenz geworden ist: in allen möglichen Lutherdenkmälern, die ihn mit großer Pathosgeste in Bronze gegossen haben – auf daß er Grünspan ansetzt und als giftiges Denkmal den Deutschen vorführt, wie man zum religiösen Heroen werden kann. Eben solche Existenz – als giftig grünes Monument – wäre wieder eine Anästhetik. Der versteinerte Luther, eine Existenz in toter Bronze mit giftiger Haut. So eben nicht, denn das wäre Mortifizierung.

Selbstsorge wäre die Arbeit an dem unvertretbare »Eigenen« der Existenz. Das bliebe aber »heilsegoistisch«, wenn es nicht exzentrisch unterbrochen wird: als Sinn für den Anderen, heiße das Mitsein, Mit anderen Sein oder Für

19 — Vgl. Mk 9,48, wo Jes 66,24 zitiert wird; vgl. z.B. Judith LXX 16,17; Sir 7,17; 2 Makk 9,9; Act 12,23; Jos ant 19,344.

20 — Athanasius, Vita Antonii, c. 5 (MPL 73).

21 — Augustin, in Joh 18,7 (Si autem nondum desideramus, nondum inhiamus, nondum suspiramus, margaritas quibuscumque projecturi sumus, aut margaritas qualescumque nos ipsi inventuri sumus. Moverim ergo, charissimi, desiderium in corde vestro.)

sein (von Nancy zu Levinas). Darin besteht auch die Pointe jüdisch-christlicher Tradition: im Gottesverhältnis reflektiert sich der Sinn für Andere. Daher greifen mönchische Lebensregeln zu kurz, als sie sich auf die Selbstsorge und die Sorge um den »heiligen Rest« der »wirklich« Heiligen beschränken. Wenn, dann ginge es um die Sorge um den Nächsten, zugespitzt: nicht um Selbstsorge, sondern um die Sorge um und für den Feind.

Existenz ist was auch immer, jedenfalls etwas im Letzten Undelegierbares – wie der Tod. Aber muß die Existenz immer eine Selbstsorge sein, ein Sein in Sorge, sei es um sich oder besser um den Anderen? »Kein Grund zur Sorge«<sup>22</sup> mehr wäre der Grundsatz einer ästhetischen Eschatologie (oder eschatologischen Ästhetik): »eine höchste Form des Vergessens« in der Sorglosigkeit, oder »besser ausgedrückt, in der Nicht-Sorge«.<sup>23</sup>

»Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln des Himmels«<sup>24</sup> war einmal Kierkegaards Frage. Und er konnte in hymnische Rede verfallen, wenn er die Lilien und Vögel besang. »O göttliche Zerstreuung, du nennst dich nicht treulos und verräterisch eine Zerstreuung [...] nein, du bist im Bunde mit dem Ewigen«.<sup>25</sup> Göttlich ist die Kunst der Zerstreuung, hieße das wohl. Und so meine Ricoeur, die Lilien zeigten sie eine »göttliche Zerstreuung«.<sup>26</sup> *Jenseits der Sorge* wäre das zu nennen: »keine Arbeit mehr ..., ein nicht als Arbeit oder Werk tätiges, ein ent-werktes Vergessen (*oubli désœuvré*)«.<sup>27</sup> Wäre das finale eine *andere* Anästhetik, eine schlechthinige Sorglosigkeit? Nur, wem wäre die erschwinglich? Den Göttern Epikurs, den Zuschauergöttern? Oder den interpassiven Comedykonsumenten? Die Sorglosigkeit einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, Wiederholung ohne Differenz?

Das wäre nicht *die* Sorglosigkeit, auf die wir hoffen dürften. Wenn es ein *Jenseits* gäbe, ein *Jenseits* der Sorge, sollte das jedenfalls geteilt sein, ein Mitsein. Und zwar ohne Höllenspektakel. Die arbeitslosen Engel wurden entweder in die Hölle geschickt oder hatten im Himmel Lobpreis zu singen. Das wäre weiterhin ein himmlisches Arbeitsverhältnis, Dienst eben und keine Zerstreuung. Wenn es ein *Jenseits* gäbe, müßte das ein Reich gemeinsamer Zerstreuung sein, Sammlung und Zerstreuung in eins. Nicht Selbstsorge, keine Sorge mehr, sondern eigene, undelegierte Sorglosigkeit. Schön wär's. Wo die Rente noch dafür reicht, kann man das schon mal üben.

22 — Was Blumenberg als imaginäres letztes Wort Heideggers imaginierte; vgl. Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main 1987, p. 222; vgl. ders., *Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main 1987, p. 152.

23 — Paul Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek, Paderborn / München 2004, p. 775.

24 — Søren Kierkegaard, »Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln des Himmels«, in: —, *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* (1847), aus dem Dänischen von Hayo Gerdes, Köln 1964 (= Gesammelte Werke, Abt. 18), p. 163–222, hier p. 169.

25 — Ebd., p. 194.

26 — Ricoeur (wie Anm. 23), p. 776, mit Kierkegaard (wie Anm. 24), p. 192, 193, 194, 195 (nicht erst wie GGV 776 notiert p. 195).

27 — Ricoeur (wie Anm. 23), p. 775.