

# Aus seinem Leben ein Kunstwerk machen.

## Zur ästhetischen Selbstgestaltung nach Nietzsche und Foucault

Sarah Bianchi (Berlin/Chicago)

X. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik *Das ist Ästhetik!*  
Offenbach, im Februar 2018

### I. Einleitung: Lebenstechnik als Form ästhetischer Freiheit

Michel Foucault fragt in dem Interview *Zur Genealogie der Ethik* aus dem Jahr 1983: „Aber könnte nicht das Leben eines jeden Individuums ein Kunstwerk sein?“<sup>1</sup> Wenn der späte Foucault damit den Zusammenhang zwischen Ästhetik und Leben betont, so wird dies in der zeitgenössischen Diskussion als Belegstelle postmoderner Selbsterfindung interpretiert.<sup>2</sup> In einer solchen Perspektive scheint das Individuum sich dann selbst zum Material seiner Kunst nehmen zu können, das eigene Leben würde damit der Herstellung von Kunst dienen, Subjekt und Objekt würden so zusammenfallen. Diese Interpretationslinie geht in der üblichen Lesart auf Friedrich Nietzsche zurück. Hierbei wird das Individuum zum „Bildhauer“<sup>3</sup> seines Lebens, wenn es gilt „uns selbst machen, aus allen Elementen eine Form gestalten“<sup>4</sup>, wie es Nietzsche in einem Nachlass-Notat aus dem Jahr 1880 formuliert.

Dagegen schließe ich mich nun einer anderen Lesart ästhetischer Freiheit an. Hierbei geht es nicht um Selbsterfindungsprozesse, sondern um *praktische Selbstverhältnisse* als Form ästhetischer Freiheit.<sup>5</sup> Foucaults eingangs zitierte Passage zur Lebenskunst führt nur wenige Zeilen weiter selbst in diese Richtung. So heißt es bei ihm dort in eben diesem praktischen Sinn sodann: „Man muss begreifen, dass die Selbstbeziehung wie eine Praxis strukturiert ist, die ihre Modelle, ihre Konformitäten, ihre Varianten, aber auch ihre Schöpfungen hat.“<sup>6</sup> Dadurch ist eine solche Interpretation, so meine ich zumindest, auch

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*, in: ders., *Ästhetik der Existenz*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2015, S. 201.

<sup>2</sup> Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a.M./New York 2005, S. 222ff.

<sup>3</sup> NL, 7 [213], KSA 9, 361. Nietzsche-Zitate werden im Folgenden wie üblich nach Siglum, Band, Abschnitt und Seitenzahl der maßgeblichen Kritischen Studienausgabe von Giorgio Colli und Mazzino Montinari zitiert.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Dazu grundlegend: Martin Saar, *Nachwort*, in: Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, S. 330ff.

<sup>6</sup> Foucault, *Zur Genealogie der Ethik*, S. 202.

davor gefeit, in das Fahrwasser einer bloßen „Ästhetisierung der Lebenswelt“<sup>7</sup> zu geraten, in der es nur um einen individualistisch ästhetizistischen Bezug zu seinem Leben geht, wie es die postmoderne Formel der Selbsterfindung nahelegen scheint. Hierzu möchte ich ein weites Verständnis von Ästhetik zum Tragen bringen, das sich auf „das Leben eines jeden Individuums“<sup>8</sup> bezieht, wie es Foucault in dem Interview *Zur Genealogie der Ethik* genauer ausführt. Dieser Blickwinkel erweitert das klassische, ästhetische Verständnis des Schönen, des Spiels oder der Kunst als eines speziell abgegrenzten Bereichs.<sup>9</sup> Damit geht es in diesem Verständnis von Ästhetik nun um die Frage nach der praktischen Formung des Lebens, also um die Frage nach der ästhetischen Selbstgestaltung im Lebenszusammenhang.

Foucault intendiert in meinem Verständnis eine spezifische Sicht auf die Form ästhetischer Freiheit. So spreche ich im Folgenden bewusst nicht von Lebenskunst,<sup>10</sup> sondern von *Lebenstechnik*, d.h. es geht mir in dem weiten Verständnis von Ästhetik auch um ein weites Verständnis von Technik, das über ein bloßes Ding hinausgeht. Nietzsche und Foucault waren beide mit den Techniken ihrer Zeit vertraut, Nietzsche etwa brauchte eine Brille oder benutzte eine Schreibmaschine, zu seiner Zeit kam etwa auch die Eisenbahntechnik auf; sie beide kannten ebenso die Auswirkung der Waffentechnik. Diesem engen Verständnis von Technik standen sie jedoch kritisch gegenüber. Was sie an der Technik reizte, war vielmehr ein weites Verständnis menschlicher Lebenspraxis,<sup>11</sup> und damit eine spezifische Beziehungsstruktur im Selbstbezug. Die auf Foucault zurückgehende Formulierung *Aus seinem Leben ein Kunstwerk machen*, die auch dem Beitrag seinen Titel gibt, ist somit nicht als beliebige Tätigkeit zu verstehen, sondern ist eingelassen in eine bestimmte Form und so in ein weites Verständnis von Technik. Die inhaltliche Nähe zwischen Kunst und Technik wird bereits deutlich, wenn der altgriechische Wortursprung

---

<sup>7</sup> Vgl. insbesondere: Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012, S. 11. Diese Debatte begann in den 1990er Jahren um die Frage, wie sich die Formel der ‚Ästhetisierung der Lebenswelt‘ empirisch fundieren lässt: Axel Honneth, *Soziologie. Eine Kolumne, Ästhetisierung der Lebenswelt*, in: Merkur 46 (1992) 519, S. 522-527; Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1992.

<sup>8</sup> Foucault, *Zur Genealogie der Ethik*, S. 201.

<sup>9</sup> Dieses Verständnis geht klassischerweise auf Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*, Hamburg 2007 zurück.

<sup>10</sup> Zum Verständnis der Lebenskunst grundlegend: Alexander Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley et al. 2000.

<sup>11</sup> In dieser Deutung steht die aristotelische ‚technae‘ der ‚praxis‘ näher, als es in jüngsten Debatten erscheint, dazu: Christoph Menke, *Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz*, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, S. 298. Zu der Debatte: Birgit Recki (Hg.), *Techne-poiesis-aisthesis. Technik und Techniken in Kunst und ästhetischer Praxis, Kongress-Akten des IX. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, online:<http://www.dgae.de/kongresse/techne-poiesis-aisthesis-technik-und-techniken-in-kunst-und-aesthetischer-praxis/> (zuletzt aufgerufen am 7. März 2018).

berücksichtigt wird, nämlich *technae tou biou*. Daran können wir sehen, dass auch in der Antike die Lebenskunst eigentlich eine spezifische Form von Technik war.

Heutzutage von Technik zu sprechen, ist allerdings vorbelastet. Denn Techniken sind auf Zwecke abgerichtet, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen – ich drücke etwa auf den Lichtschalter, damit es heller wird. Richtet man nun sein Leben auf einen bestimmten Zweck ab, so erscheint dies, als ob wir wie ein Ingenieur unser Leben und das unserer Mitmenschen nach einem bestimmten, bloß auf Zwecke abgerichteten Plan zu bauen suchten. Ein solcher Zugang zum Leben klingt zurecht befremdlich. Diesen Bedenken suche ich im Folgenden zu begegnen, indem ich den Fokus auf die *Lebenstechnik als relationalen Prozess* lege. An dieser Stelle wäre auch der zentrale Zusammenhang zwischen Ethik und Lebenstechnik zu nennen, durch den hier gewählten Fokus auf die relationale Einbettung der Lebenstechnik gehe ich jedoch in diesem Rahmen nicht weiter darauf ein.<sup>12</sup>

Auf dieser Grundlage ist der Vortrag in drei Schritte gegliedert: In einem ersten Schritt geht es erst einmal darum, denjenigen *Transformationsraum* zu stiften, in dem sich Fragen nach Praktiken ästhetischer Freiheit überhaupt erst stellen. Hierbei stütze ich mich auf das Verfahren der genealogischen Selbstkritik, die Foucault im Anschluss an Nietzsche weiter entwickelt hat. Hieran schließt sich die Frage an, wie sich dieser Transformationsraum formal ausgestalten lässt. Dies führt in einem zweiten Schritt zur Einführung der Lebenstechnik des „soverainen Individuums“<sup>13</sup> bei Nietzsche. Damit soll gefragt werden, wie der Transformationsraum anerkennungstheoretisch geformt wird. In einem dritten Schritt geht es um die Lebenstechnik des Dandys bei Foucault. Hiermit soll gefragt werden, wie der Transformationsraum sodann sozialontologisch geformt wird. Wenn der Dandy üblicherweise in der Debatte um die Formel der ‚Ästhetisierung der Lebenswelt‘ für die postmoderne Selbsterfindung steht, so nehme ich die Figur aus diesem Kontext heraus und frage dagegen nach der praktischen Selbstformung des Dandys. Methodisch wird das Verfahren einer *systematisch gewendeten narrativen Rekonstruktion* angewandt, d.h. es geht um eine Hermeneutik im wörtlichen Sinn,<sup>14</sup> also um eine Interpretation der Texte von Nietzsche und Foucault.

---

<sup>12</sup> Volker Gerhardt, *Ethik als Technik der Kultur*, in: Gerhard Gamm/Alexander Hetzel (Hg.), *Ethik – wozu und wie weiter?*, Bielefeld 2015, S. 72 ff. Zum grundlegenden Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik: Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a.M. 2001.

<sup>13</sup> GM, 5, 2, 293.

<sup>14</sup> Dazu Sarah Bianchi, *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*, Paderborn 2016, S. 23f.

## II. Genealogische Selbstkritik: Den Transformationsraum für Formen ästhetischer Freiheit eröffnen

Die genealogische Selbstkritik bildet die Voraussetzung dafür, dass bei Nietzsche und Foucault Prozesse ästhetischer Selbstgestaltung überhaupt erst in Gang gesetzt werden können. Denn erst sie macht dem Individuum in drastischer Weise den *Transformationsraum für Formen ästhetischer Freiheit* bewusst, und damit für die eigene Lebensgestaltung. Erst dadurch wird sich das Individuum gewahr, dass es sein Leben auch anders gestalten kann, dass die eingeschlagene Lebensweise keinesfalls naturgegeben, sondern gemacht und damit auch ästhetisch formbar ist.

Das Verfahren der genealogischen Selbstkritik geht auf Nietzsche zurück, vor allen Dingen auf seine Spätschrift *Zur Genealogie der Moral*, und wurde dann von Foucault weitergeführt, insbesondere seit seiner Antrittsvorlesung am Collège de France im Dezember 1970.<sup>15</sup> Mit der genealogischen Selbstkritik wird grundsätzlich ein methodisches Instrumentarium bereitgestellt, tradierte Zuschreibungen seiner Selbstgestaltung zu hinterfragen. Dies erreicht die genealogische Selbstkritik, indem sie die Bedingungen des bisher für gültig anerkannten Referenzrahmens dieser eigenen Selbstgestaltung zunächst sichtbar macht und so zeigt, dass dieser Referenzrahmen seinen üblicherweise als sicher unterstellten Geltungsanspruch verloren hat. Dies stellt quasi die negative Seite der genealogischen Selbstkritik dar, die tief in den historischen Grund des eigenen Selbstverständnisses eingreift. Somit wird gerade keine affirmative Stabilisierung dieses Selbstverhältnisses bewirkt.<sup>16</sup> Denn unser einmaliges „Vertrauen“<sup>17</sup> wird angegriffen, wie es so der mittlere Nietzsche hierzu bereits in der *Morgenroethe* schreibt, „auf dem wir Philosophen seit ein paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grunde zu bauen pflegten“<sup>18</sup>, wie es in eben dieser Stelle weiter heißt. Tradierte Geltungsansprüche verlieren bereits auch für den frühen Nietzsche aus *Menschliches, Allzumenschliches* so ihren Grund, weil „Alles (...) geworden“<sup>19</sup> ist. Damit gilt es nicht den „Ursprung“<sup>20</sup> der eigenen

---

<sup>15</sup> Dazu grundlegend: Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M./New York 2007.

<sup>16</sup> Zu einem affirmativen Verständnis genealogischer Kritik insbesondere: Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay on Genealogy*, Princeton 2002 und Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge 1985, S. 45ff.

<sup>17</sup> M, KSA 3, 12.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> MA 1, KSA 2, 25.

Lebensgestaltung zu verherrlichen, wie es Foucault in dem Text *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* von 1971 schreibt: „Man glaubte gerne, am Anfang seien die Dinge vollkommen gewesen; sie seien strahlend aus den Händen des Schöpfers hervorgekommen und in das helle Licht des ersten Tages getreten. (...) Doch der geschichtliche Anfang ist etwas Niederes. Nicht im Sinne von *bescheiden* und auch nicht leise wie das Trippeln einer Taube, sondern lächerlich, ironisch und geeignet, jede Selbstgefälligkeit zu zerstören.“<sup>21</sup>

In der hier vorgeschlagenen Interpretation gewinnt nun die Wechselwirkung aus Selbstkritik *und* Selbsttransformation, hier: in der Form ästhetischer Selbstgestaltung, strategische Bedeutung. Für den hier vorgeschlagenen Argumentationsgang ist es nun entscheidend, dass sich genealogische Selbstkritik nicht im Alten verliert, sondern durchaus den Weg zu etwas Neuem *aus dem Alten* heraus ebnen kann.<sup>22</sup> Genealogische Selbstkritik besitzt zwar eine verflüssigende Grundfunktion, starre Wertungen und Sichtweisen verlieren so ihre Festigkeit und Sicherheit. Ich gehe nun aber auch davon aus, dass sich die Wirksamkeit genealogischer Selbstkritik nicht in ihrer verflüssigenden Funktion erschöpfen kann. Im Anschluss an das negative Verständnis des genealogischen Kritikprozesses halte ich es für entscheidend, *im Vollzug* der genealogischen Selbstkritik eine Anrufung an die eigene Selbstgestaltung zu erkennen. Durch die genealogische Anrufung wird eine existentielle Erschütterung eingefahrener Selbstbilder erzeugt. Dadurch wiederum wird, und dies scheint mir grundlegend für das genealogische Weiterdenken zu sein, ein Transformationsraum gestiftet. Wer sich genealogischer Selbstkritik aussetzt, betritt damit einen Raum der Transformation des bisher Gegebenen. Wie, in welche Richtungen und Dimensionen dieser Transformationsprozess sich entwickeln wird, ist mit diesem Argumentationsgang jedoch keineswegs festgelegt.

Um ästhetischer Freiheit nun ihren Transformationsraum überhaupt erst einmal zu eröffnen, ist es so zunächst notwendig, tradierte Naturzuschreibungen zu verflüssigen. Denn das Individuum muss sich ja erst einmal bewusst werden können, dass die Form, wie es sich etwa als Mutter, Wissenschaftlerin oder einfach als Frau versteht, nicht natürlich gegeben ist. Erst diese genealogisch ausgelöste Bewusstwerdung eröffnet den Transformationsraum

---

<sup>20</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: ders., *Dits et écrits 1954-1988*, Bd. II: 1970-1975, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Paris 1994, Frankfurt a.M. 2002, S. 167ff.

<sup>21</sup> Ebd., S. 169.

<sup>22</sup> Zum linksheglianischen Einwand gegen die genealogischer Kritik: Axel Honneth, Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‚Kritik‘ in der Frankfurter Schule“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000) 5, S. 729-737. „Was ist Ideologiekritik?“, in: dies./Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M. 2009, S. 282.

für ein veränderungsoffenes Handeln, hier: im Sinn von Formen ästhetischer Freiheit. Allerdings kann es nicht um eine unendliche Selbstbefragung, und damit nicht um eine unendliche Selbsttransformation gehen.<sup>23</sup> Die existentiell lebensnotwendige Begrenzung entwickelt das Individuum selbst im eigenen Lebensvollzug. Denn um überhaupt handeln zu können, muss sich auch das „noch nicht festgestellte Tier“<sup>24</sup> in einer bestimmten Form feststellen, allerdings kann dies jedoch nicht bedeuten, sich darin verhärtend einzurichten, quasi einzusperren.

Damit besitzt genealogische Selbstkritik keinen totalisierenden Anspruch; sie zielt nicht darauf, jegliches Selbstverständnis des Individuums aufzulösen. Die *Einheit des Subjekts* bleibt auch hier unhintergebar. Durch den Prozess der genealogischen Selbstkritik und der Selbsttransformation erfährt sie vielmehr eine lebenspraktisch tragfähigere Fundierung. Es wird zwar deutlich, dass diese Einheit fragil ist und Gefahr läuft, in falsche Verhärtungen abzugleiten. Auch wenn das Individuum verschiedene Formen ästhetischer Freiheit ausgestalten kann, so ist es doch letztlich ein und dasselbe Individuum. Allerdings wird somit auch klar, dass die genealogische Selbstkritik eine *verabsolutierte allgemeine Einheit des Subjekts* im Visier hat, eine solche würde sich verhärtend auf die ästhetische Selbstgestaltung des Subjekts auswirken.<sup>25</sup> Das heißt, wie sich ein Individuum etwa als Frau, Mutter oder Wissenschaftlerin versteht, leitet sich nicht bloß aus allgemeinen Werten ab, die ihren vermeintlichen Geltungsanspruch lediglich aus einer nunmehr leblosen Tradition beziehen, sondern die genealogische Selbstkritik ruft das Individuum dazu auf, sich der eigenen Lebensgestaltung im Transformationsraum bewusst zu werden.

### **III. Zur Lebenstechnik des „souveränen Individuums“ nach Nietzsche: Den Transformationsraum anerkennungstheoretisch formen**

Den so durch die genealogische Selbstkritik bewirkten Transformationsraum gilt es im Folgenden genauer im Hinblick auf seine gesellschaftliche Verfasstheit zu betrachten.<sup>26</sup> Denn

---

<sup>23</sup> Damit geht es nicht um eine relativistisch verfahrenende Form genealogischer Kritik, dazu: Raymond Geuss, *Kritik, Aufklärung, Genealogie*, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, S. 145-156.

<sup>24</sup> J, 5, 62, 81.

<sup>25</sup> Üblicherweise wird Foucault dahingehend gelesen, die Einheit des Subjekts aufzulösen, dazu: Saar, *Nachwort*, S. 328. Grundlegend zum Subjektbegriff: Martin Saar, *Subjekt*, in: Gerhard Göhler et al. (Hg.), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden 2004, S. 332-349.

<sup>26</sup> Bianchi, *Einander nötig sein*.

bisher lässt sich noch kein wirklicher Reim darauf machen, wie sich dadurch Formen ästhetischer Freiheit konkretisieren. Lebenstechnik wird hierbei als die Methodik verstanden, wie das eigene Leben im Ausgang der genealogischen Kritik geformt wird; sie wird also als dasjenige interpretiert, was diesem Transformationsraum eine Form gibt. In einer solchen Sicht verdeutlicht sich, dass hierbei nicht nach einem spezifischen Inhalt von Freiheitspraktiken gefragt wird, es geht also nicht um die Frage, *was* ästhetische Freiheit ist, sondern, *wie* ästhetische Freiheit geformt wird. Damit wird der Blick auf die modale Form von Freiheitspraktiken gelenkt.

Während die postmoderne Formel suggeriert, dass sich das Individuum *vollkommen frei* wie ein Bildhauer selbst entwerfen kann, so suche ich ein anderes Bild zu zeichnen: Hier geht es explizit darum, Freiheit *und* Macht in der Ausformung des Transformationsraums zusammenzudenken. In diesem Sinn käme es einer Verkürzung gleich, die eigene Lebensgestaltung als *machtfreie* Selbsterfindung zu verstehen, als ob wir wie ein Bildhauer oder gar demiurgischer Baumeister Stein auf Stein unseres eigenen Lebens aufeinandersetzen könnten. Nun kann es zunächst verblüffen, dass ich ausgerechnet am Beispiel des „souverainen Individuums“ diesen Zusammenhang von ästhetischer Freiheit und gesellschaftlicher Macht verdeutlichen will, zumal in einem Beitrag über Nietzsche *und* Foucault, wobei letzterem zurecht dezidiert daran gelegen ist, das Souveränitätsverständnis zu kritisieren.<sup>27</sup> Denn gewöhnlich wird dem Souverän, dessen Platz ja ursprünglich im Politischen zu verorten ist, eine vollkommene Freiheit zugeschrieben, die er *unabhängig* von Machtstrukturen ausübt. Souveränität wird damit als Fähigkeit gedeutet, Herr über sich zu werden und dadurch über sein Leben vollkommen frei verfügen zu können.<sup>28</sup> Ich glaube jedoch, dass sich dieser Zusammenhang komplizierter darstellt und selbst der Souverän nicht komplett machtfrei sein Leben ästhetisch gestalten kann, so sehr ihm dies gewiss auch belieben würde.

Die übliche Kritik an Souveränität trifft Nietzsche zumindest in der hier skizzierten Lesart nicht. Dies wird deutlich, wenn wir auf die zweite Abhandlung der Spätschrift *Genealogie der Moral* schauen: Hier gesteht Nietzsche zwar in der Tat dem „souverainen

---

<sup>27</sup> Michel Foucault, *Eine Ästhetik der Existenz*, in: ders., *Ästhetik der Existenz*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2015, S. 283. Zur zeitgenössischen Debatte um die Kritik an Souveränität: Daniel Loik, *Kritik der Souveränität*, Frankfurt a.M./New York 2012.

<sup>28</sup> Volker Gerhardt, *„Das Thier, das versprechen darf.“ Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche*, in: ders., *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zur Philosophie der Zukunft*, Berlin/New York 2011, S. 253. Zur Unterscheidung zwischen Souveränität und Autonomie: ders., *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, S. 406f.

Individuum“ zu, sich „berechenbar“<sup>29</sup> zu machen, und damit in gewisser Weise eben auch über sich verfügen zu können. Durch die genealogische Selbstkritik ist das „souveraine Individuum“ so zwar aufgerufen, etwas zu tun, was das „souveraine Individuum“ allerdings daraus macht, liegt nicht in seiner alleinigen, machtfreien Verfügungsgewalt. Denn Nietzsche bindet den Transformationsraum des Individuums an die *Form eines Versprechens*, allerdings geht es Nietzsche dabei um kein naives, leeres Versprechen, nicht um die bloße Fähigkeit, dies tun zu können, sondern er sieht darin eine relationale Einbindung. Es geht Nietzsche um die weit aufwendigere Struktur im Individuum, „das versprechen darf“<sup>30</sup>. Dieses „Privilegium“<sup>31</sup>, wie es Nietzsche dann selbst so benennt, umschreibt zugleich auch die gesellschaftliche Einbindung der Lebenstechnik des „souverainen Individuums“: Denn dass es überhaupt zu einem Versprechen in der Lage ist, hängt nicht nur von ihm selbst ab; es ist auf einen gesellschaftlichen Anderen angewiesen, der überhaupt bereit ist, dieses Versprechen auch anzunehmen. Diese Bedingung ist also relational verflochten, und nicht einfach irgendwie beliebig, sondern in eine existentiell so tief verwurzelte Beziehungsstruktur verwoben, dass sich von existentiellen Anerkennungsbeziehungen sprechen lässt, die erst aus dem konkreten Lebenszusammenhang ihre Kraft entfalten. Damit ist der Blick auf einen Begriff gelenkt, der erst in jüngerer Zeit, vor allem seit den 1990er Jahren, in den philosophischen Debatten einen prominenten Platz eingenommen hat. Philosophiegeschichtlich wird der Begriff der Anerkennung grundlegend als ein wechselseitiges Geschehen zwischen selbstbewussten Akteuren interpretiert, die sich in der intersubjektiven Erfahrung gegenseitig sowohl bejahend als auch abgrenzend aufeinander beziehen und dadurch mit dem Gegenüber in einem grundlegenden Ermöglichungszusammenhang verflochten sind.<sup>32</sup>

Die Lebenstechnik des „souverainen Individuums“ besitzt somit eine anerkennungstheoretische Fundierung. Sie formt am Beispiel des *Versprechen-dürfens* den Transformationsraum im Zusammenhang von gesellschaftlicher Macht *und* ästhetischer Freiheit. Damit gewinnt auch die souveräne Einheit des Subjekts eine spezifische Fragilität; extern vorgeformte, gesellschaftliche Machtstrukturen zeigen hier ihr konkretes Antlitz im gesellschaftlichen Anderen, der das Versprechen zugleich ermöglichen, aber auch

---

<sup>29</sup> GM, 5, 2, 293.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., S. 294.

<sup>32</sup> Dieses intersubjektive Verständnis von Anerkennung geht auf Axel Honneth zurück: ders., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992.



verhindern kann. In dieser anerkennungstheoretischen Perspektive wäre es verkürzt, Machtstrukturen bloß als Herrschaft zu verstehen, wie es in der klassischen Verwendung des Machtbegriffs üblich ist.<sup>33</sup> Die Lebenstechnik im relational eingebundenen Versprechen konkretisiert vielmehr die Mehrdeutigkeit von Macht: Ohne den gesellschaftlichen Anderen kann nicht versprochen werden, er wird also zur Formung dieses relational begründeten Transformationsraums benötigt. Damit ist dieser Transformationsraum jedoch auch fragil und der Möglichkeit ausgesetzt, dass ihn der gesellschaftliche Andere verweigert, oder schwächer formuliert: dass er ihn zumindest einschränkt.

#### **IV. Zur Lebenstechnik des Dandys nach Foucault: Den Transformationsraum sozialontologisch formen**

Im Folgenden soll nun bei Foucault gezeigt werden, wie der Transformationsraum unter Berücksichtigung dieser so eben aufgezeigten Vernetztheit weiter geformt wird. Hierbei geht es um Foucaults sozialontologischen Zugang zur Macht. Dadurch hat Foucault ein Verständnis relationaler Macht entwickelt, das sich von der einseitigen Verbindung von Macht mit Herrschaft löst und damit einen erweiterten Horizont eröffnet, um Möglichkeiten eines Umgangs des Subjekts mit Machtstrukturen zu eröffnen, von denen es betroffen ist. Dieser Zusammenhang zwischen Subjekt, Macht und ästhetischer Freiheit soll hierbei sozialontologisch gedeutet werden. Foucault verwendet in einem strengen Sinn zwar selbst nicht den Terminus der Sozialontologie, *der Sache nach* geht es ihm aber darum, wenn er von einer „kritischen Ontologie“<sup>34</sup> oder „historischen Ontologie“<sup>35</sup> in *Was ist Aufklärung?* spricht. Angelehnt an Foucault können wir demnach dieses veränderte Machtverständnis sozialontologisch nennen, weil es die relationale Verwobenheit des Individuums mit den Machtkontexten als etwas in und durch Kraftfelder Gemachtes begreift.<sup>36</sup> Damit vertieft dieser methodische Schritt die vorangegangene anerkennungstheoretische Lesart: Denn über die Abhängigkeit ästhetischer Freiheit von gesellschaftlicher Macht hinausgehend wird

---

<sup>33</sup> Zum klassischen, liberalen Machtbegriff nach Max Weber: ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen<sup>5</sup>1976.

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in: ders., *Ästhetik der Existenz*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. <sup>5</sup>2015, S. 187.

<sup>35</sup> Ebd., S. 185.

<sup>36</sup> Damit geht es nicht um das Verständnis einer inneren Ontologie. Dazu: Michel Foucault, *Subjekt und Macht*, in: ders., *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, S. 251. Vgl.: Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 207ff.

die Perspektive auf die Abhängigkeit ästhetischer Freiheit von der Macht des Seienden gelenkt, also auf die Abhängigkeit von der Macht all desjenigen, was ist.

Auch hier gewinnt demnach die Frage nach der Lebenstechnik die Form einer Methode, den Transformationsraum für Freiheitspraktiken zu formen. Im Unterschied zum vorangegangenen Beispiel der Lebenstechnik des „souverainen Individuums“ steht nun jedoch die Frage nach den Kraftfeldern des Seienden im Raum, die unsere Freiheit sowohl bewirken als auch hemmen. Zur Konkretisierung möchte ich hierbei die Figur des Dandys heranziehen, wie sie der späte Foucault im Rückgriff auf Charles Baudelaire<sup>37</sup> Anfang der 1980er Jahre in dem Interview *Zur Genealogie der Ethik* und dem Text *Was ist Aufklärung?* einführt. Anders als es der traditionelle Bezug zum Dandyismus zunächst vermuten ließe, geht es Foucault hierbei jedoch nicht um die „Eleganz“<sup>38</sup> des Dandys, wie er sie durch die „komplexe und strenge Ausarbeitung seiner selbst“<sup>39</sup> gewinnt, vielmehr geht es um die Form des Selbstverhältnisses im Dandy. Dabei soll im Folgenden jedoch nicht vorbehaltlos die Figur des Dandys vorgestellt werden, sondern lediglich *ihrer Form nach*. Dies bedeutet: Es geht um die Frage, wie der Dandy zu seinem *praktischen Selbstverhältnis* kommt. Denn die Figur des Dandys ist insofern problematisch, weil sie stabilisierend, d.h. konservativ, wirkt. So geht es dem Dandy nicht darum, falsche Strukturen tatsächlich zu verändern, sondern er findet vielmehr einen Weg, sich in diesen falschen Strukturen einzurichten, zugespitzt ließe sich sogar formulieren: Der Dandy benötigt sogar die falschen Strukturen für seine Subjektconstitution, um sich *in dem benötigten Abstand* zu den Machtkontexten zu setzen.

Trotz dieser Kritik scheint der Dandy dennoch auch ein gewisses Potential zu besitzen, auf das es nun im weiteren Argumentationsgang ankommt: Er ist immerhin in der Lage, einen praktischen Selbstbezug zu entwickeln. Die Art und Weise, wie der Dandy dies macht, soll als sozialontologische Form der Lebenstechnik vorgestellt werden. Hierbei kommt es somit nicht auf einen normativ oder epistemisch erzeugten Selbstbezug an, sondern einen, der sich durch Praktiken in Auseinandersetzung mit den Machtkontexten vollzieht. Auch der Selbstbezug des Dandys scheint sich nicht in einem Selbstverhältnis wie zwischen Material und Schöpfer freilegen zu lassen, sondern es kommt vielmehr auf den sozialontologisch geformten Transformationsraum an. In sozialontologischer Perspektive

---

<sup>37</sup> Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 2, Paris 1976, S. 695ff. In gesellschaftskritischer Perspektive: Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1974.

<sup>38</sup> Foucault, *Was ist Aufklärung?*, S. 181.

<sup>39</sup> Ebd.

gewinnt das praktische Selbstverhältnis des Dandys seine spezifische Gestalt: Dass Macht überall ist,<sup>40</sup> wie es Foucault in *Der Wille zum Wissen* feststellt, muss uns so gar nicht erschrecken. Denn es geht nicht um eine Macht, die uns unterwirft, weil sie uns gar nichts angeht, sondern um eine Macht, in die wir mit eingeflochten sind, und damit um Machtbeziehungen, die *von innen heraus* veränderbar sind. Auch der Dandy ist so zwar in allgegenwärtige Machtstrukturen eingelassen,<sup>41</sup> seine Lebenstechnik ermöglicht ihm jedoch, sich in einer anderen Form auf die Gegenwart zu beziehen, in einer nonkonformistischen Form, die von tradierten Normen und vom üblichen Wissen abweicht. Damit veranschaulicht die Lebenstechnik des Dandys, wie der sozialontologische geformte Transformationsraum, eine widerständige Praktik in der Verzahnung von ästhetischer Freiheit und sozialontologische Macht ermöglicht: So ist die ästhetische Freiheit des Dandys, der „(...) aus seinem Körper, aus seinem Verhalten, aus seinen Gefühlen und Leidenschaften, aus seiner Existenz ein Kunstwerk“<sup>42</sup> zu machen sucht, wie es Foucault in *Genealogie der Ethik* schreibt, zwar in extern vorgeformte Machtfelder eingelassen. Dadurch, dass der Dandy wiederum jedoch auch Teil dieser Kraftfelder ist, es sich für ihn also auch bei dieser Macht nicht um Naturgegebenheiten handelt, die bloß mechanische Notwendigkeiten bewirken, so kann er immanente Nejustierungen dieser Machtfelder mitbewirken. Er ist so in der Lage, eine *Gegenmacht* zu formen und sich dadurch den konformen Normen zu entziehen, eine Geste der Verweigerung einzuschieben und damit den gegenwärtigen Lebensbezug auf seine Weise umzudeuten. In der fragilen Einheit des Subjekts blitzt in dieser Optik der formalen Selbstbeziehung auch ein widerständiges Potential im Dandy auf.

Damit zeigt sich hier die Mehrdeutigkeit des Machtbegriffs: Die ästhetische Freiheit des Dandys ist von der Macht des Seienden abhängig, die diese eröffnet, aber wiederum auch hemmen kann. Diese Macht des Seienden manifestiert sich für den Dandy hierbei nicht nur in einem opaken gesellschaftlichen Anderen, sondern umfasst all das Seiende, was den Dandy in seiner Lebensgestaltung umgibt, sei es bloß die konkrete Frage nach den formalen, mitunter auch anonymen Rahmenbedingungen, wie Ort und Zeit in der jeweiligen Lebenssituation: etwa die Frage, welche Möglichkeiten der ästhetischen Selbstgestaltung

---

<sup>40</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1979, S. 113f.

<sup>41</sup> Weil es auf die Lebensperspektive des Dandys in den Machtstrukturen ankommt, wird so dem Vorwurf totalisierender Machtstrukturen begegnet, dazu: Nancy Fraser, *Widerständige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994.

<sup>42</sup> Foucault, *Was ist Aufklärung?*, S. 181.

dem Dandy in einer Stadt wie Paris zur Verfügung stehen und allein schon damit seine konkrete Lebensweise mitbeeinflussen.

Damit stellt sich der Dandy oder das „souveraine Individuum“ zwar die lebenstechnische „Aufgabe“<sup>43</sup>, „sich selbst auszuarbeiten“<sup>44</sup>, wie es Foucault in *Was ist Aufklärung?* schreibt, in dem Text versuche ich jedoch zu zeigen, dass und wie dieser so geformte Transformationsraum ästhetischer Freiheit nicht nur machtfrei zu verstehen ist.

### Acknowledgments

Dieser Aufsatz ist aus meinem Tagungsbeitrag auf dem X. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik *Das ist Ästhetik!* an der Hochschule für Gestaltung in Offenbach im Februar 2018 entstanden. Mein Dank gilt zuallererst den Kommentaren zu meinem Vortrag, die den Text entschieden mitverbessert haben. Ferner bedanke ich mich bei der John Templeton Foundation, die mein Postdoc-Vorhaben *Governing Oneself: Critical Aesthetics of Enhancement* in dem amerikanischen Programm „The Enhancing Life Project“ mit der Universität Chicago an der Humboldt-Universität zu Berlin fördert. Die hier vertretene Auffassung wird von mir persönlich verantwortet und spiegelt nicht notwendigerweise die Ansichten der John Templeton Foundation wider.

### Literatur

- Baudelaire, Charles: *Le peintre de la vie moderne*, in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 2, Paris 1976.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ästhetik*. Hamburg 2007.
- Benjamin, Walter: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1974.
- Bianchi, Sarah: *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*, Paderborn 2016.
- Foucault, Michel: *Ästhetik der Existenz*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2015.
- Foucault, Michel: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M. 2005.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: *Dits et écrits 1954-1988*, Bd. II: 1970-1975, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, Paris 1994, Frankfurt a.M. 2002, S. 166-191.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1979.
- Fraser, Nancy: *Widerständige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994.
- Gerhardt, Volker: *Ethik als Technik der Kultur*, in: Gerhard Gamm/Alexander Hetzel (Hg.), *Ethik – wozu und wie weiter?*, Bielefeld 2015, S. 61-82.
- Gerhardt, Volker: *„Das Thier, das versprechen darf.“ Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche*, in: ders., *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zur Philosophie der Zukunft*, Berlin/New York 2011, S. 243-260.
- Gerhardt, Volker: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999.
- Geuss, Raymond: *„Kritik, Aufklärung, Genealogie“*, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, S. 145-156.

---

<sup>43</sup> Ebd., S. 182.

<sup>44</sup> Ebd.

- Honneth, Axel: *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‚Kritik‘ in der Frankfurter Schule*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000) 5, S. 729-737.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992.
- Honneth, Axel: *Soziologie. Eine Kolumne, Ästhetisierung der Lebenswelt*, in: *Merkur* 46 (1992) 519, S. 522-527.
- Jaeggi, Rahel: *Was ist Ideologiekritik?*, in: dies./Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M. 2009, S. 266-298.
- Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a.M./New York 2005.
- Loik, Daniel: *Kritik der Souveränität*, Frankfurt a.M./New York 2012.
- Menke, Christoph: *Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz*, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, S. 283-299.
- Nehamas, Alexander: *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley et al. 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1980ff. (zu den hier verwendeten Abkürzungen in ihrer zeitlichen Reihenfolge: , MA: *Menschliches, Allzumenschliches*, M: *Morgenroethe*, J: *Jenseits von Gut und Böse*, GM: *Zur Genealogie der Moral*, NL: *Nachgelassene Schriften*)
- Rebentisch, Juliane: *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012.
- Recki, Birgit (Hg.), *Techne-poiesis-aisthesis. Technik und Techniken in Kunst und ästhetischer Praxis, Kongress-Akten des IX. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, online: <http://www.dgae.de/kongresse/techne-poiesis-aisthesis-technik-und-techniken-in-kunst-und-aesthetischer-praxis/> (zuletzt aufgerufen am 7. März 2018).
- Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a.M. 2001.
- Saar, Martin: *Nachwort*, in: Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, S. 319-443.
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M./New York 2007.
- Saar, Martin: *Subjekt*, in: Gerhard Göhler et al. (Hg.), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden 2004, S. 332-349.
- Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1992.
- Taylor, Charles: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge 1985.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen <sup>5</sup>1976.
- Williams, Bernard: *Truth and Truthfulness: An Essey on Genealogy*, Princeton 2002.