

Schönheit und Seligkeit

In der Affektenlehre Spinozas wird die *Freude* als eine Zunahme des Gefühls der Realität verstanden, die Abnahme desselben hingegen als ein Zeichen der Traurigkeit. An anderer Stelle sagt Spinoza, dass jedes Individuum zufrieden mit seiner Natur lebt, wenn es sich derselben erfreuen kann – und es kann sich in seiner Einheit von eigener Natur und Leben erfreuen, wenn es der innersten Bewegung als »Seele« oder »Können« zu folgen vermag. Das Verlangen, »im eigenen Sein verharren zu können« und dessen Selbstbewegung als »Begehren« (*conatus*) zu folgen, bindet mithin die Freude an das Wesen des Lebens, mit sich selbst in seinem Verlangen übereinstimmen und es durch sich selbst noch steigern zu können. Nichts anderes tritt uns im Erleben der *Schönheit* entgegen, zumal dann, wenn sie uns ganz ungeschuldet ergreift, das heißt über all unsere Bedingungen und Erwartungen hinausreicht. Dies geschieht beispielsweise in einem Naturerlebnis von uneinholbarer Erhabenheit, im Kunstwerk jeglicher Gattung mit seinen neuen, bisher ungeahnten Erfahrungsmöglichkeiten sowie ebenfalls in der natürlichen Schönheit eines Gesichtes oder der Gestalt einer Person insgesamt. Wir wissen nur zu sehr, wie Werbung und Medien heute mit »Effekten« der Schönheit rechnen, um diese für ganz andere Ziele einzusetzen, denn die Schönheit selbst ruft in uns ein »interesseloses Wohlgefallen« herauf, um auch an Kant zu erinnern.

Folgen wir dem Gefühl der Schönheit auf dem Boden die-

ser rasch skizzierten Grundgegebenheiten weiter, so gilt es, seine Übereinstimmung mit der eigenen Lebens- oder Seelenbewegung sowie mit dem Erleben einer funktionalen Zweckfreiheit noch genauer zu verstehen. Wenn nämlich in der Schönheit die Wirklichkeit als ungeschuldet erscheint und unserem inneren Verlangen nach Steigerung des Empfindenkönnens als solchem entgegenkommt, dann fallen damit in gewisser Weise Idealität und Realität zusammen: Das Wirkliche gibt sich so, wie es von keiner Vorstellung erreicht werden könnte, und zugleich ist diese Idealität die denkbar realste, weil die Schönheit sich jeweils nur als *dieses* konkrete Erleben zu geben vermag – und nicht als irgendeine abstrakte Allgemeinheit. Die Idealität im Gefühl der Schönheit verweist somit nicht an ein »noch größer Denkbare«, sondern sie ist *dieses* Größere in der sinnlichen Konkretheit. Dass wir dennoch im Schönen ein »Mehr« erproben, dem keine Grenze gesetzt zu sein scheint, etwa in einer Symphonie oder in einer Dichtung, liegt daran, dass wir über die Einbildungskraft an die je individuellen Vollzugsweisen unseres Erlebens oder Empfindens selbst verwiesen werden. Als Bewegung des inneren Lebens verknüpfen sich die Unendlichkeiten des Schönen mit dem Gefühl lebendiger Selbststeigerung als solcher in uns.

So »ideal« die Schönheit auch erscheinen mag, so schöpft sie ihre Faszination nicht aus der Übereinstimmung mit irgendeinem mimetisch nachzuahmenden Modell, wie eine lange platonische Tradition lautet, gegen welche Moderne und Avantgarde vehement aufbegehrt haben, um sich in den verschiedenen Versuchen der ästhetischen »Abstraktion« als »konkreter Kunst« etwa von solcher Nachahmung abzugrenzen. Dadurch geriet die »Schönheit« selbst in Verdacht, bisher nur einer Illusion der »Versöhnbarkeit« des Ästhetischen mit dem Wirklichen nachgefolgt zu sein, um an den geschichtlichen Grausamkeiten der neueren Zeit zu zerbrechen. War die sinnliche Schönheit von ihrem Wesen her jedoch niemals

an ein Ideal der Vorstellung gebunden, dann fällt diese hauptsächlich postmoderne Kritik von selbst fort, weil die Ästhetik jegliches Schönen keine »Wiederholung der Welt« darstellt, wie sie uns in der Wahrnehmung begegnet, sondern dieses Wahrnehmen als Empfinden selbst zu seiner Vollendung führt. Das heißt im eingangs genannten Sinne des *conatus* als Verlangen der Steigerung der inneren Lebensbewegung: in jeder empfundenen Schönheit vollzieht sich unsere Sinnlichkeit in ihrem affektiven Maximum, so wie es jedem Einzelnen kraft seines ihm gegebenen Empfindens möglich ist. Dass Steigerung und Verfeinerung der Sinne hier zusammengehören, dürfte auf der Hand liegen, denn im Unterschied zum »groben Auge« will das »verfeinerte Auge«, wie Marx für den gesamten Bereich des kulturellen Lebens festhielt, *mehr* sehen, indem es *besser* sieht.

Damit ist Schönheit eine Selbsterprobung im ursprünglichsten Sinne, was nunmehr den Bezug zum Erleben der *Freude* noch besser unterstreicht. Erlebe ich nämlich das Schöne, sei es in Natur, Kunst oder Begegnung, als Freude in mir, die mir an sich ungeschuldet ist, dann erlebe ich, dass sich mir »etwas« zuspricht, dessen eigener Urheber ich nicht sein kann – nämlich genau die Steigerung des Lebens aus seiner unauslotbaren Abgründigkeit heraus. Die Bewegung der Freude im Erleben der Schönheit wird damit in einem strengen Sinne zur »Selbstfreude des Lebens«, das heißt zur Freude über sich selbst, sich selbst im *Mehr* seines eigenen Erprobens erleben zu dürfen. Die Wirklichkeit, wovon die Freude ein Hinweis ist, stellt also nicht irgendeine äußere Wirklichkeit dar, etwa eine metaphysische Substanz des »Realen«, sondern es handelt sich um eine prinzipielle Wirklichkeit, die letztlich keine andere ist als das phänomenologische Erscheinenkönnen schlechthin, welche die Erfahrung von Welt, Selbst und den Anderen trägt. Indem die Schönheit also aus den alltäglichen Zusammenhängen des rein Nützlichen oder Funktionalen herausführt, da sie

die gewohnten Erscheinungsbilder zu ganz neuen Erfahrungen werden lässt, übernimmt sie die unverzichtbare Aufgabe einer Manifestation oder Offenbarung, die in der bisherigen Menschheitsgeschichte immer auch mit dem Sakralen verbunden war.

Was die Schönheit mithin in diesem Sinne »offenbart«, ist die Mächtigkeit eines Erscheinens, welches von den Eingrenzungen der Objektivierung und Gewöhnung in der Wahrnehmung und Vorstellung befreit wird, um die Ur-Mächtigkeit des Sich-gebens von »Wirklichkeit« ohne Maß selbst erahnen und erproben zu lassen. Dieser *Exzess* als Überschuss oder Sättigung, welche jegliche Schönheit kennzeichnen, sofern sie mit dem bloßen Denken nicht eingeholt zu werden vermag, bricht genau in der Freude über diese Schönheit dann gefühlsmäßig durch, weil das Mehr in der Schönheit dem Verlangen nach Steigerung in unserem Lebensgefühl entspricht bzw. sich darüber Ausdruck verleiht. Ein Leben ohne Schönheit und Freude, wie Nietzsche schon gegenüber seinem Zeitalter von Philistertum und Nihilismus mit scharfen Augen sah, ist ein Leben, welches im buchstäblichen Sinne dem *Wahnsinn* geweiht ist, da bestimmt zur Selbstzerstörung – sei es durch Gewalt nach außen oder Aggression nach innen. Dass Verlust an Schönheit in der alltäglichen Lebenswelt heute ein tief greifendes Kennzeichen einer kulturell prekären – wenn nicht sogar bedrohlichen – Situation darstellt, muss wohl hier nicht eigens belegt werden, so wie ebenfalls die Derivate der Schönheit durch mediale Vermarktung zunehmen, wohinter sich aber immer noch die unauslöschbare Wirklichkeit eines tiefen Begehrens nach »Erfüllung« mitteilt.

Diese Erfüllung von Schönheit, Freude und Wirklichkeit als ein nicht mehr zu steigerndes Erleben wollen wir *Seligkeit* nennen. Es ist unter diesem Namen bei Fichte gegeben, so wie auch Spinoza in der *beatitudo* jenes Heil erkennen wollte, welches den reinen Affekt mit einer vorstellungsfreien Liebe zu

Gott verband. Beschränken wir uns hier auf die nacherleb-
baren Charaktere der Seligkeit, ohne sie in eine jenseitige Welt
zu verlegen, dann bezeichnet solche Seligkeit den Höhepunkt
des Erlebens als Erlebenkönnen schlechthin, wodurch die Se-
ligkeit das innerste Wesen unseres Empfindens selbst aus-
macht. In der Seligkeit kann keine Differenz mehr bestehen,
weil es in ihr keinen Unterschied zwischen Empfindenkönnen
und empfundener Wirklichkeit mehr gibt – die »Wirklichkeit«
ist dieses Empfindenkönnen selbst. Mit den Worten von vor-
her gesprochen, erfüllt sich der Exzess des Lebens als seine
jeweilige Steigerung im »Mehr« des Erlebens in der Überein-
stimmung solchen Lebens mit sich selbst, um seine eigene Se-
ligkeit zu erproben: nichts Anderen mehr zu bedürfen, um in
der Freude über sich selbst zu *sein*, was den Höhepunkt jeder
Freude ausmacht. Die Seligkeit ist unter diesem Gesichtspunkt
die innere, geheime Bestimmung des Lebens selbst, denn sie
tritt keineswegs von außen – man wüsste nicht wie – als eine
zufällige Bedingung zu ihm hinzu. Genau dieses »Wissen«,
welches eben nicht weiter ableitbar ist, sondern sich »unge-
schuldet« gibt, wie wir sagten, ereignet sich wie gnadenhaft
in der Schönheit.

Damit gewinnen auch Seligkeit und »interesseloses
Wohlgefallen« einen prinzipiellen Zusammenhang, der sich
hier dahingehend ausdrücken lässt, dass Seligkeit – wie Schön-
heit – nicht möglich ist, wenn man sie gezielt *sucht*. Mit sol-
chem Suchen ist nicht das Begehren oder Verlangen gemeint,
welches eine Erscheinungsweise des immanenten Lebens als
solchem ist, sondern das Gegenteil von dem, was Kafka für
das Glück erkannte: »Das Glück begreifen, dass der Boden,
auf dem du stehst, nicht größer sein kann, als die zwei Füße
ihn bedecken.« In seiner ganzen Radikalität gedacht und er-
lebt, bedeutet dieser Satz, nicht mehr als *mich* zu haben, um
das Glück der Seligkeit in der Unmittelbarkeit oder Ursprung-
haftigkeit meines Lebens empfinden zu können, das heißt in

seiner leiblichen oder affektiven Konkretheit. Und habe ich in der Tat nie mehr Boden als die zwei Füße, die ihn begrenzen, so habe ich damit auch Welt in ihrer unmittelbaren Gegebenheit und Schönheit, die darin eingeschlossen ist, mit anderen Worten in der »Seligkeit« des jeweiligen Empfindens. Denn »mich« rein zu empfinden, bedeutet stringent, mich ausschließlich »im Leben« zu empfinden, und die Einheit von Leben/Mich ist *Seligkeit*, weil sich darin jede weitere Vermittlung aufhebt. Auf diese Weise sind Freude und Seligkeit, wie auch die Schönheit, eigentlich nicht der Zeit unterworfen, sei sie historisch oder biographisch, sondern alle drei – Freude, Schönheit wie Seligkeit – sind die Merkmale des reinen *Jetzt*, sofern alles Gedachte und Vorgestellte angesichts der reinen Gegebenheit dieses Jetzt in seiner Empfindungswirklichkeit zurücktritt.

Wenn mithin Freude und Seligkeit der Schönheit *ungeschuldet* sind, dann kann diese letzte *Generosität*, welche durch die Schönheit in der Wirklichkeit aufscheint, nicht von einem »Etwas« abhängen, da alle gegenständlichen Bedingungen und Horizonte übertroffen werden. Wenn aber keine äußere Bedingung mehr angebar ist, dann ist die Seligkeit *jederzeit* möglich, nämlich in jener Freude, die wir die Freude des Lebens über sich selbst nannten – und diese ist in der Tat jederzeit gegeben, sofern nur das Leben als das Leben sich selbst zu geben vermag, indem es sich so in seinem Wesen selbst begründet. Das Wesen des Lebens ist daher stets die Freude über sich selbst, über sein Sich-geben- und somit über sein Sich-empfinden-Können. Die Seligkeit ist das nicht mehr in Frage gestellte innere oder rein praktische Wissen um diese Freude, weshalb sie mit dem Gefühl des wirklichen »Mich« identisch ist, welches kein Bild seiner selbst mehr benötigt, um sich solcher Freude ohne Vorstellung gewiss zu sein. Die selige Freude des Lebens ist daher nicht nur das Gegenteil des Wahnsinns, sondern zugleich die innere Notwendigkeit des Lebens, sein

Freude des Lebens

innerstes »Gesetz«, es selbst zu sein, weshalb in der Freude, welche wir in der Schönheit erleben dürfen, zugleich die Offenbarung des Lebens geschieht – nicht die Erkenntnis irgendeines besonderen Inhalts, sondern seine innerste *Selbstoffenbarung*. Dass daraufhin solches Erleben unmittelbar auch mit der Dankbarkeit verbunden ist, versteht sich dann von selbst, denn solche Dankbarkeit antwortet auf die Ungeschuldetheit, nicht selbst den Grund des Lebens gesetzt zu haben und dennoch ohne Vorbehalt oder Rückzug aus ihm leben zu dürfen – *jetzt*, in der Seligkeit solchen Lebens selbst.