

„Dem, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“⁴⁵

Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen

B. Friedrich Schiller: Menschwerdung im Spiel

1. Die innere Zerrissenheit der Menschennatur

Die anthropologisch-epistemologische Grundlegung des Spielbegriffs durch Kant, der den ästhetischen Zustand als ein freies Spiel der Erkenntniskräfte beschreibt, das die Zweckmäßigkeit der humanen Natur beweist und Lust erzeugt, greift Schiller in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung* (1795) nicht nur auf, sondern ihm dient die Spielkategorie schließlich als zentrale Bestimmung reinen Menschseins überhaupt, dessen Realisierung er mit seinem ästhetischen Programm anvisiert. Mit dieser Zielsetzung geht zugleich eine entscheidende Umakzentuierung des Spielbegriffs einher. Denn das freie und harmonische Spiel der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen ist für Schiller nicht länger im erkenntnistheoretischen, sondern vornehmlich im bildungsphilosophischen Sinne als Wesensverwirklichung des Menschen von Interesse.

Im Gegensatz zu Kant, der in der *Kritik der praktischen Vernunft* für die Lebenspraxis einen geradezu tyrannischen Pflichtrigorismus gegenüber der Sinnlichkeit einfordert,⁴⁶ entwirft Schiller eine Menschheitsidee, in der dieses Subsumtionsverhältnis nicht apriorisch gesetzt ist. Dieses gibt sich vielmehr als ein zivilisatorisch entstandener und sich vertiefender Riss im Menschen zu erkennen, der nach Schillers Ansicht im zunehmenden Maße der Heilung bedarf, da die destruktiven Folgen für das menschliche Zusammenleben zu eskalieren drohen. Als Schreckensbild steht Schiller dabei der blutige Terror moralischer Grundsätze vor Augen, der von den Jakobinern im Fortgang der Französischen Revolution ausgeübt wurde.

⁴⁵ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, Band 20: Philosophische Schriften. Erster Teil, hrsg. v. Benno von Wiese unter Mitwirkung v. Helmut Koopmann, Weimar: Böhlau, 1962, S. 359.

⁴⁶ Vgl. hierzu den berühmten Kantischen Lobgesang auf die Pflicht in: Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 209. Schiller verurteilt den kategorischen Imperativ und setzt dagegen die „vollständige[n] anthropologische[n] Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat“. Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 316.

Zum Beweis seiner geschichtsphilosophischen These zieht Schiller das idealisierte und in seiner Zeit wirkungsmächtige Bild der griechischen Antike heran, das Winckelmann mit seiner Schrift *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauer-Kunst* von 1755 epochenprägend in Szene gesetzt hat und in der er die natürliche als auch sittliche Kultur der Griechen in kritischer Absetzung zur repressiven und entzweiten Moderne konzipiert.⁴⁷ In gleicher Weise bedient sich nun Schiller im sechsten und neunten Brief der *Ästhetischen Erziehung* dieses idealisierten Griechenland-Bildes, das er der Moderne sowohl in Bezug auf die innere Verfasstheit des Individuums als auch in Bezug auf dessen Verhältnis zum Staat vorwurfsvoll entgegenhält. Schiller betont dabei ebenso wie Winckelmann die vorgebliche Totalität des griechischen Charakters, der seine sinnlichen und vernünftigen Kräfte in natürlicher Weise harmonisch vereinigt, so dass das Individuum zum Repräsentanten seiner Gattung aufsteigt. Dieses einst gelungene Selbstverhältnis zeigt sich ihm auch in der Beziehung zur Polis, in der der griechische Bürger ein unreglementiertes Dasein führen konnte, ohne aber von politischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen zu sein. Staat und Individuum sind nach dieser Vorstellung noch nicht durch ein striktes Herrschaftsverhältnis voneinander getrennt. Schiller bezeichnet dieses „organische“ Staatsmodell denn auch als „[f]ür eine Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoss und, wenn es Noth that, zum Ganzen werden konnte“.⁴⁸

Diese „organische“ Verbundenheit von Bürger und Staat vor Augen, die eine zwangsfreie Ausbildung der menschlichen Natur förderte und garantierte, verurteilt Schiller im dramatischen Tonfall den „fragmentarischen“ und abstrakten Charakter des modernen Staatswesens und dessen ruinöse Wirkung auf den Einzelnen:

„Wie ganz anders bey uns Neuern! Auch bey uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert auseinander geworfen – aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammen zu legen. Bey uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äußern sich

⁴⁷ Winckelmann führt den Begriff des „Geheilten“ als Charakteristikum der Gegenwart ein, der bei Schiller in Bezug auf Individuum, Gesellschaft und Staat eine weitreichende Bedeutung erlangt: „Die Begriffe des Ganzen, des Vollkommenen in der Natur des Alterthums werden die Begriffe des Geheilten in unserer Natur bey ihm läutern und sinnlicher machen: er wird bey Entdeckung der Schönheiten derselben diese mit dem vollkommenen Schönen zu verbinden wissen, und durch Hülfe der ihm beständig gegenwärtigen erhabenen Formen wird er sich selbst eine Regel werden.“ Johann Joachim Winckelmann: Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauer-Kunst, in: Johann Joachim Winckelmann, Kleine Schriften – Vorreden – Entwürfe, hrsg. v. Walther Rehm, Berlin: de Gruyter, 1968, S. 38.

⁴⁸ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 323.

die Gemüchskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psychologe sie in der Vorstellung scheidet, und wir sehen nicht bloß einzelne Subjekte sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bey verküppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind. [...] Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß, und wenn es Noth that, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstellung unendlich vieler, aber lebloser, Theile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.⁴⁹

Schiller beklagt eindringlich die zunehmende Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft, die zur Aufrechterhaltung ihrer Funktionsabläufe die Arbeitsteilung erfordert. Dadurch ist der Mensch jedoch gezwungen, sich auf eine Tätigkeit zu spezialisieren und diese zu optimieren. Infolgedessen verwandelt sich das Individuum nach Schillers Überzeugung in einen bloßen Funktionsträger, dessen Persönlichkeit fast ausschließlich durch seine Tätigkeit geprägt wird, die aufgrund ihrer Vereinseitigung für seine sonstigen Talente keinen Raum lässt. Aber nicht nur in der jeweiligen Arbeit und ihren Produkten kann sich der Mensch nicht mehr widerspiegeln. Auch das staatliche Gemeinwesen bietet in seiner bürokratischen Abstraktheit keine Möglichkeit der Identifikation. Somit ist die von Schiller ausgeführte Entfremdungserfahrung eine doppelte: Zum einen ist der Mensch in seinem Selbstverhältnis entfremdet, da er in der arbeitsteiligen Gesellschaft nur einen Bruchteil seiner humanen Natur auf Kosten aller anderen Kräfte ausbilden kann; zum anderen ist auch sein gesellschaftliches Außenverhältnis empfindlich gestört, da er sich durch den formalisierten Staat in seinem menschlichen Wesen verfehlt sieht.

Dennoch ergreift sich Schiller nicht in schlichter kulturgeschichtlicher Verfallskritik, die resignativ den Blick zurückwendet und naiv die Restitution der griechisch-antiken Verhältnisse einfordert. Schiller entwickelt vielmehr, und hier unterscheidet er sich grundlegend von der in dieser Zeit ebenso wirkungsmächtigen Rousseausischen Zivilisationsklage,⁵⁰ eine dialektische Geschichtsphilosophie, in der sich Fortschritt und Niedergang gegenseitig bedingen und der angebliche Sündenfall des zivilisatorischen Prozesses als notwendig und irreversibel

vorgestellt wird. Nach Schillers Überlegungen musste der Austritt aus der natürlichen Ganzheit der griechischen Kultur zwangsläufig erfolgen, da die Perfektheit des Verstandes immer stärker auf die Vervollkommnung des Wissens drängte und schließlich den hemmenden Bund mit der Einbildungskraft aufkündigte.⁵¹ An die Stelle der Balance zwischen der sinnlichen und intelligiblen Seite des Menschen trat nach Schiller notwendig deren antagonistische Entgegensetzung, in deren Verlauf sich Einbildungskraft und Verstand im ständigen Kampf gegeneinander – und nur in diesem Kampf – fortenwickeln konnten. Seither ist die antike Entwicklungsstufe humaner Totalität in Schillers Augen für die Moderne unwiederbringlich verloren. Denn er erkennt, dass eine Restauration gleichbedeutend wäre mit bloßer Regression, die den gegenwärtigen Bewusstseinsstand und das erreichte kulturgeschichtliche Niveau leugnen würde. Gleichwohl verlangt Schiller eine Korrektur des „*Antagonismus der Kräfte*“, der zwar in Bezug auf den Fortschritt des Menschen als Gattungswesen seine billigende Anerkennung findet, aber die Menschen als konkrete Individualwesen in ihrer humanen Konstitution schlichtweg versäumt und damit deren Selbstzweck eklatant verletzt:

„Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu läugnen, daß die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. [...] Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt seyn, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt? Es muß also falsch seyn, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebe, so muß es bey uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen.“⁵²

Schiller fordert mit einem Blick auf das Individuum die Aufhebung der inneren Trennung und wechselseitigen Unterwerfung der sinnlichen und intelligiblen Vermögen, einer dissozierenden Spaltung, die eben nicht anthropologisch gesetzt und für alle Zeiten irreparabel ist, sondern im Zuge der Zivilisation ent-

⁴⁹ Ebd., S. 322 f.

⁵⁰ Vgl. hierzu die Ausführungen von Bernd Bräutigam: Rousseaus Kritik ästhetischer Versöhnung. Eine Problemvorgabe der Bildungsästhetik Schillers, in: JDSG 31 (1987), S. 137–155.

⁵¹ Wichtig erscheint daher der Hinweis, dass der Grund der menschlichen Entfremdungsgeschichte für Schiller in der humanen Natur selbst angelegt ist, und zwar in der Vervollkommnungsfähigkeit des Verstandes, der sich allein in der Entfernung von den sinnlichen Vermögen des Menschen fortentwickeln konnte. Die damit eingeleitete Kulturgeschichte verschärft diese Entzweiung, ohne aber die Ursache hierfür abzugeben. Vgl. Renate Berief: Selbstentfremdung als Problem bei Rousseau und Schiller, Idstein: Schulz-Kirchner, 1991, S. 266 f.

⁵² Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 326.

⁵³ Ebd., S. 327 f.

standen ist und im Geschichtsablauf selbst behoben werden soll. Die innere Heilung der menschlichen Natur würde nach Schiller ebenfalls die Voraussetzung dafür abgeben, dass der Mensch jene Vernunftgesetze aus Neigung erfüllt, die sich in Kants Formulierung des kategorischen Imperativs noch gegen den Widerstand der sinnlichen Bedürfnisnatur durchsetzen müssen.⁵⁴ Für Schiller eröffnet dieser Gemütszustand, in welchem der Mensch aus natürlichem Antrieb das moralische Gesetz ergreift, die einzige Möglichkeit einer wirkungsvollen staatspolitischen Umgestaltung, die nicht auf die gewaltsame Unterdrückung der humanen Triebkräfte und egoistischen Bedürfnisnatur angewiesen ist. Deshalb liefert der rekonvalzeszierte Mensch überhaupt erst die Grundlage für eine chancereiche Verbesserung der staatsgesellschaftlichen Verhältnisse in Richtung auf den von Schiller proklamierten Vernunftstaat, der den Selbstzweck und das Selbstbestimmungsrecht des Menschen respektieren soll.

An der Durchsetzung dieses Bildungsziels haben sich nach Schillers un-nachichtigem Urteil allerdings schon die Exponenten der Aufklärung erfolglos verausgabt:

„Das Zeitalter ist aufgeklärt, das heißt die Kenntnisse sind gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigstens unsere praktischen Grundsätze zu berichtigen. Der Geist der freyen Untersuchung hat die Wahnbegriffe zerstreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehrt, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten. Die Vernunft hat sich von den Täuschungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophistik gereinigt, und die Philosophie selbst, welche uns zuerst von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schooß der Natur zurück – woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?“⁵⁵

Mit dem anschließenden Rückgriff auf die Kantische, von Horaz vorformulierte, Freiheitsformel des „*Sapere aude! Habe Mus, dich domes eige-nen Verstandes zu bedienen!*“⁵⁶ bleibt Schiller die Antwort nicht schuldig, sondern misst die Aufklärung an ihren eigenen Ansprüchen. Denn in seinen Augen hat die Vernunft die praktische Probe nicht bestanden, weil sie sich ausschließlich an den Intellekt ih-

⁵⁴ Die Hochachtung Schillers vor der Kantischen Grundlegung der menschlichen Autonomie drückt sich nachhaltig in dem Brief vom 18. Februar 1793 an Körner aus: „*Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst*“. In: Schillers Werke. Nationalausgabe, Band 26: Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3.1790 - 17.5.1794, hrsg. v. Edith Nahler u. Horst Nahler, Weimar: Böhlau, 1992, S. 191.

⁵⁵ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 331.

⁵⁶ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Immanuel Kant. Werke in 10 Bänden, Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Erster Teil, S. 53.

rer Adressaten wendet, ohne dabei das Empfindungsvermögen der Menschen zu berücksichtigen. Nach Schillers Ansicht können die moralischen Grundsätze jedoch aufgrund ihrer sachlichen und nüchternen Strenge aus sich selbst heraus nicht die nötige Entschluss- und Tatkraft im Menschen entwickeln, die zu ihrer praktischen Umsetzung notwendig sind. Damit benennt Schiller zugleich die legitime theoretische Grenze des Vernunftgebrauchs, die die Vertreter der Aufklärung verkennen, indem sie überspannte gesellschaftspolitische Hoffnungen in den Einsatz der Vernunft setzen und das hierfür notwendige Zusammenspiel von Kopf und Herz grob fahrlässig außer Acht lassen. Folgerichtig beruht für Schiller das Dilemma der Aufklärung in einer anthropologischen Fehleinschätzung, die den Menschen auf seinen intellektuellen Charakter reduziert und damit die impulsiven, triebhafte Eigenart des Menschen missachtet, aus der jede menschliche Handlung entspringt. So bedürfen auch die Stitengesetze zu ihrer Verwirklichung der Beteiligung der menschlichen Natur, der dieses Unternehmen sozusagen nahe genug am ‚Herzen‘ liegen muss, um tatkraftig umgesetzt zu werden.

2. Formtrieb – Stofftrieb – Spieltrieb

Wie ist es nun aber möglich, die theoretische Wahrheit für die Sinnlichkeit an-schlussfähig zu machen? Dieses Unternehmen ist nach Schillers Urteil von der Aufklärung nicht mehr zu leisten, da die theoretische Abstraktheit ihrer Diskurse und ihre einseitige Verstandesorientierung den Weg zur Sinnlichkeit verstellen. Aber auch vom politischen Feld wendet sich Schiller missmutig ab, da der Staat selbst in seinen Augen eine Ursache für die Entfremdung des Menschen darstellt. In seiner Konzeption einer ästhetischen Erziehung gründet sich die staatspolitische Veränderung in Richtung auf einen Sittlichkeitsstaat ja gerade auf die wiederherzustellende Totalität des humanen Charakters.

Deshalb überantwortet Schiller diese Aufgabe dem exklusiven Bereich der Kunst, die immun sein soll gegen die zerstörerischen Folgen einer inhumanen Gesellschaft und in ihren Werken den Selbstwert und die Freiheit des Menschen ehrt. Das Bewusstsein seiner Selbstzweckhaftigkeit muss der Künstler jedoch zuerst in seinem Wesen selbst entwickeln, ehe er zu ihrer adäquaten Darstellung gelangen kann. Daher fordert Schiller vom zeitgenössischen Künstler die Loslösung von den entstellenden Einflüssen seines Jahrhunderts und eine Hinwendung zu den antiken Kunstwerken, in denen die Würde und Totalität des menschlichen Charakters unverfälscht ausgedrückt ist. Derart geschult und verwandelt kann der moderne Künstler ‚authentische‘ Kunst erschaffen, die zum geeigneten Instrument der Schillerschen Bildungsde- wird, die auf die Veredelung jedes Einzelnen abzielt und deren Folge nichts weniger als die Humanisierung einer für unmenschlich gehaltenen Welt sein soll.⁵⁷ Die Kunst übt sich in

⁵⁷ Dies ist jedoch nicht in dem Sinne misszuverstehen, dass Schiller nach Winckelmann-scher Manier die Nachahmung griechischer Kunstwerke einfordert, sondern der Künstler soll

der therapeutischen Vorahnung dessen, was den Menschen in seinem Menschsein ausmacht und das Individuum zum reinen Gattungswesen erhebt, da mittels der Schönheit die Autonomie aus der Theorie heraus- und in die Lebenswelt hineintritt. So offenbart sich dem Menschen im Angesicht des schönen Scheins das eigene Wesen selbstbestimmter und selbstbestimmender Subjektivität.⁵⁸

„Der Römer des ersten Jahrhunderts hatte längst schon die Knie vor seinen Kaisern gebeugt, als die Bildsäulen noch aufrecht standen, die Tempel blieben dem Auge heilig, als die Götter längst zum Gelächter dienten, und die Schandarten eines Nero und Commodus beschämte der edle Styl des Gebäudes, das seine Hülle dazu gab. Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wieder hergestellt werden. So wie die edle Kunst die edle Natur überlebe, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt.“⁵⁹

Die sinnliche Vermittlung des humanen Selbstzwecks im gelungenen Kunstwerk spricht sowohl das emotionale als auch vernünftige Vermögen des Rezipienten an und lässt diesen seine eigene Freiheit empfinden. Um diese innere Freisetzung des Betrachters zu erklären, wagt Schiller sodann einen spekulativen Blick ins Innere des Menschen. Dabei ist es nur konsequent, dass er die Vernunft und die Sinnlichkeit, die ihre Ziele und Bedürfnisse zu verwirklichen suchen, an den Form- bzw. Stofftrieb bindet. Denn Triebe sind nach seiner eigenen Definition „die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt.“⁶⁰

an diesen lediglich seine Persönlichkeit ausbilden und bei der anschließenden Kunstproduktion „[d]en Stoff zwar [...] von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer älteren Zeit, ja jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandlungbaren Einheit seines Wesens entlehnen. Hier aus dem reinen Aether seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangestrebt von der Verderbtheit der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen.“⁶¹ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 333 f.

⁵⁸ So schreibt Schiller bereits in seinem Brief an Körner vom 8. Februar 1793: „Schönheit also ist nichts anders als Freiheit in der Erscheinung.“ In: Schillers Werke. Nationalausgabe, Band 26: Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3.1790 - 17.5.1794, S. 183. Und in den ästhetischen Briefen heißt es dann: „Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung.“ Ders.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 386.

⁵⁹ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 334.

⁶⁰ Ebd., S. 330 f.

Dennoch sollte man sich von dieser Begriffsverwendung nicht in der Weise verwirren lassen, dass nun im Gegensatz zu den vorherigen Briefen neue anthropologische Kategorien entworfen werden. Vielmehr verweisen die antithetischen Begriffspaare Vernunft und Sinnlichkeit, Stofftrieb und Formtrieb, Pflicht und Neigung stets auf den im Menschen angelegten Dualismus, der mit diesen Wortbildungen metaphorisch umschrieben wird.⁶² Stofftrieb und Formtrieb benennen in Schillers Konzeption lediglich das Bestreben und den Antrieb des Menschen zur Verwirklichung seines doppelt angelegten sinnlich-vernünftigen Wesens, ohne dabei auf eine komplexe psychologische Triebstruktur zu verweisen. Eher der Anthropologie als der Psychologie zuzurechnen, bezeichnen Stofftrieb und Formtrieb letztlich nichts anderes als die aktivierte Sinnlichkeit und Vernunft des Menschen. So drängt der Formtrieb auf die Realisierung der ewig gültigen Vernunftgesetze, „auf Wahrheit und auf Recht“,“⁶³ wohingegen der Stofftrieb sich an die materielle Welt verliert und ihren Veränderungen in der Zeit unterliegt. Obwohl der Formtrieb die stabile Identitätsstiftung der Person intendiert und der Stofftrieb mit seiner Ausrichtung auf die Welt unterschiedlichen, da in der Zeitabfolge sich verändernden Determinierungen ausgesetzt ist, tritt Schiller entschieden dem sich augenblicklich aufdrängenden Eindruck entgegen, er vertrete nun doch ungachtet der Erörterungen in den ersten Briefen eine an Kant angelehnte Lehre von der widerstreitenden Seelenverfassung des Menschen:

„Wahr ist es, ihre Tendenzen widersprechen sich, aber was wohl zu bemerken ist, nicht in denselben Objekten, und was nicht aufeinander trifft, kann nicht gegeneinander stoßen. Der sinnliche Trieb fodert zwar Veränderung, aber er fodert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke: daß ein Wechsel der Grundsätze sey. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit – aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung sey. Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie dem ohngachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freye Ueberretung der Natur, indem sie sich selbst mißverstehen, und ihre Sphären verwirren.“⁶⁴

Letzteres hat sich allerdings in der Kulturgeschichte durch die Verselbständigungstendenzen des Verstandes in Permanenz ereignet. Dies gilt insbesondere für das Aufklärungszeitalter, in dem die Vernunft ihren Herrschaftsbereich un-

⁶¹ Vgl. Käte Hamburger: Schillers ästhetisches Denken, in: Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Stuttgart: Reclam, 1965, S. 142 ff.; vgl. ebenso Elizabeth M. Wilkinson, Leonard A. Willoughby: Schillers ästhetische Erziehung des Menschen. Eine Einführung, München: Beck, 1977, S. 75 ff.

⁶² Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 346.

⁶³ Ebd., S. 347.

ter Missachtung ihrer Grenze nahezu vollständig auf das Gebiet der Sinnlichkeit ausgedehnt hat. Mit der Verdängung der Sinnlichkeit berauben sich die Vertreter der Aufklärung aber zugleich der einzigen Realisierungsmöglichkeit ihrer Vernunftpostulate, weil sie mit der Unterdrückung der Sinnlichkeit ihre Kraftquelle in der Lebenspraxis eigenhändig stillgelegt haben. Deshalb ist es für Schiller dringend geboten, die „*Ausbildung des Empfindungsvermögens*“⁶⁴ mit Nachdruck einzuklagen. Dabei darf der Einseitigkeit der Verstandestätigkeit jedoch nicht mit einem Diktat des sinnlichen Triebes begegnet werden, was nur eine Regression auf den Bewusstseinsstand des „*Wilden*“ zur Folge hätte, der heidnisch seine Bedürfnisse befriedigt, ohne das Sittengesetz zu befragen.

Demgegenüber ist Schillers Triebtheorie entschieden um Ausgleich bemüht, indem sie die Wechselwirkung von Form- und Stofftrieb einfordert, so dass beide Triebe „*einander also zugleich subordiniert und koordiniert*“⁶⁵ sind. Die wechselseitige Bezugnahme beruht im Idealfall auf einer gegenseitigen Limitation und „*Abspannung*“⁶⁶ der Triebkräfte, die deren Einfluss auf den ihnen wesensmäßig zukommenden Bereich begrenzen. Durch die Beschränkung von Gefühl und Vernunft werden diese nicht allein vor einer selbstzerstörerischen Hybris geschützt, denn es gibt eine „*Grenze, die nicht anders als zu m Nachbartheile beyder überschritten werden kann*“⁶⁷, sondern beide Triebe optimieren in der energetischen Reziprozität ihre jeweiligen Fähigkeiten. Gelingt dieses Aufeinanderwirken von Stoff- und Formtrieb, dann wird der Mensch nach Schillers Einsicht von jeder physischen und moralischen Nötigung freigesetzt. Dieses wäre allerdings eine derart außergewöhnliche Erfahrung, die eine eigene Bezeichnung verdient:

„Die Vernunft stellt aus transszendentalen Gründen die Forderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, das heißt, ein Spieltrieb seyn, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Nothwendigkeit, des Leidens mit der Freyheit den Begriff der Menschheit vollendet. Sie muß diese Forderung aufstellen, weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausschließende Thätigkeit des einen oder des andern Triebes aber die menschliche Natur unvollender läßt, und eine Schranke in derselben begründet.“⁶⁸

Schiller versteht das Spiel der inneren Vermögen als Disposition zum reinen Menschsein, gleichsam zum Gattungswesen, indem es die physische als auch moralische Nötigung durch den Stoff- bzw. Formtrieb neutralisiert und dadurch

den Menschen in Freiheit setzt. Die Wiedergewinnung der „*vollständigen anthropologischen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt, und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat*“⁶⁹, im Spiel von Stoff- und Formtrieb erfüllt auf diese Weise eine fundamentale Selbstvergewisserungsfunktion für das in seinem Wesen existenziell erschütterte Individuum. Mit dieser Einführung eines subjektivierten Spielverhaltens, das die authentische humane Natur im deprivierten Individuum wiederherstellt, begegnet Schiller zugleich der repressiven Zureichung des Menschen durch den Zwangscharakter der modernen Lebenswelt. Die Freiheit von instrumentellen Zielsetzungen im spielerischen Verhältnis von intelligiblem und sensitivem Charakter, die harmonisch ineinander greifen und dergestalt eine selbstregulierende Ordnung konstituieren,⁷⁰ soll dem Menschen die Möglichkeit eröffnen, endlich zu dem zu werden, was er seiner eigenen Natur nach sein soll. Die dem Menschen aufgegebene Selbstverwirklichung verliert auf spielerische Weise ihren zwingenden Charakter, sie wird dem Menschen leicht, sie wird ihm zum Spiel.

Dabei begreift Schiller das Spiel der vernunftgebundenen Sinnlichkeit ebenso wie Kant als regellose Regelmäßigkeit, deren Vollzug die einseitige Nötigung von Stoff- oder Formtrieb aufhebt, beide simultan in ihr Existenzrecht setzt und damit die Totalität des menschlichen Charakters entfallt. Der Spieltrieb führt den Menschen auf die unverstellte Potentialität seiner Existenz zurück, der er anschließend durch Tat- und Entschlusskraft zur Wirklichkeit verhelfen muss. Indem das in sich harmonisch bewegte Gemüt den Menschen von allen inneren und äußeren Zwängen dispensiert, ermöglicht es ihm allererst die transparente Erfahrung seines Menschseins und gibt ihm auf diese Weise den Schlüssel zur aufgegebenen Wesensverwirklichung in die Hand, um Sein und Sollen, Idee und Realität in Eigenregie zusammenzuschließen.

Das dynamische Hin und Her der ausbalancierten Triebe bringt in die dissonante humane Natur wieder Harmonie, wobei die einzelnen Töne im Zusammenspiel wohlunterschieden bleiben, aber dennoch ein neues Klangbild hervorbringen. Daher kann Schillers Triebtheorie durchaus dialektisch verstanden werden im Sinne des Dreischritts von These, Antithese und Synthese, und zwar so weit, dass einige Interpreten in Schiller gar den Antizipator der Hegelschen Dialektik erkannt haben wollen.⁷¹ Auch wenn dieses aufgrund der fehlenden

⁶⁹ Ebd., S. 316.

⁷⁰ „Weil man indessen [...] den Begriff des Willkürlichen in den Begriff des Ästhetischen gerne mit aufnimmt, so merke ich hier zum Ueberfluß noch an [...], daß das Gemüth im ästhetischen Zustande zwar frey und im höchsten Grade frey von allem Zwang, aber keineswegs frey von Gesetzen handelt, und daß diese ästhetische Freyheit sich von der logischen Nothwendigkeit bey dem Denken und von der moralischen Nothwendigkeit bey dem Willen nur dadurch unterscheidet, daß die Gesetze, nach denen das Gemüth dabey verfährt, nicht vorge stellt werden, und weil sie keinen Widerstand finden, nicht als Nöthigung erscheinen.“ Ebd., S. 84.

⁷¹ Vgl. Wolfgang Iankel: Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx, Berlin, New York: de Gruyter, 1977, S. 277; vgl. Günter Rohmsoos: Zum Problem der ästhetischen Versöhnung. Schiller und Hegel, in: Euphorion 53 (1959), S. 352.

⁶⁴ Ebd., S. 332.

⁶⁵ Ebd., S. 348.

⁶⁶ Ebd., S. 352.

⁶⁷ Ebd., S. 348.

⁶⁸ Ebd., S. 356.

philosophischen Strenge Schillers hinsichtlich seiner Begriffsbearbeit in den *Ästhetischen Briefen* übertrieben erscheint, vollzieht Schiller in dem Relationsgeflecht von Stoff-, Form- und Spieltrieb durchaus eine dialektische Bewegung. Denn das Grundbestreben vom Stofftrieb ist,

„daß Veränderung sey, daß die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daß die Zeit aufgehoben, daß keine Veränderung sey. Derjenige Trieb also, in welchem beyde verbunden wirken, (es sey mir einzuwillen, bis ich diese Benennung gerechtfertigt haben werde, vergönnt, ihn *Spieltrieb* zu nennen) der Spieltrieb also würde dahin gerichtet seyn, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Seyn, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.“⁷³

Dieses heißt aber nichts anderes, als dass Form- und Stofftrieb mit ihren widerstrebenden Tendenzen im Spieltrieb in einer Art und Weise ‚aufgehoben‘ sind, die die bloße Summe der Teile übersteigt und die Schiller wegen ihrer gesteigerten Qualität noch im dreizehnten Brief als „*undenkbar*“ ausgewiesen hat.

3. Das menscheitsbildende Spiel mit der Schönheit

Genauso undenkbar erscheint Schiller auch der Gegenstand des Spieltriebs: die Schönheit, die als „*lebende Gestalt*“ eine Durchdringung des Endlichen mit dem Unendlichen darstellt und in seinen Augen die unabdingbare Voraussetzung für die Menschheitsverwirklichung abgibt:

„Der Gegenstand des sinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt *Leben*, in weitester Bedeutung: ein Begriff, der alles materiale Seyn, und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet.

vgl. auch Ralf-Erik Dode, der ausdrücklich von der „*Dialektik des Spiels*“ spricht: Ralf-Erik Dode: Ästhetik als Vernunftkritik, S. 126.

⁷² Hegel selbst überführt Schillers Gedanken in sein dialektisches Schema: „Die Vernunft nun fordere die Einheit als solche, das Gattungsmäßige, die Natur aber Mannigfaltigkeit und Individualität, und von beiden Legislationen werde der Mensch gleichmäßig in Anspruch genommen. Bei dem Konflikt dieser entgegengesetzten Seiten soll nun die ästhetische Erziehung gerade die Forderung ihrer Vermittlung und Versöhnung verwirklichen, denn sie geht nach Schiller darauf, die Negung, Sinnlichkeit, Trieb und Gemüt so auszubilden, daß sie in sich selbst vernünftig werden und somit auch die Vernunft, Freiheit und Geistigkeit aus ihrer Abstraktion herausstreue und, mit der in sich vernünftigen Naturseite vereinigt, in ihr Fleisch und Blut erhalte. Das Schöne ist also als die Innenbildung des Vernünftigen und Sinnlichen und diese Innenbildung als das wahrhaft Wirkliche ausgesprochen.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke in 20 Bänden, Band 13, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 91.

⁷³ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 353.

Der Gegenstand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt *Gestalt*, sowohl in uneigentlicher als in eigentlicher Bedeutung: ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt. Der Gegenstand des Spieltriebes, in einem allgemeinen Schema vorgestellt, wird also *lebende Gestalt* heißen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen, und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung *Schönheit* nennt, zur Bezeichnung dient. [...] Sobald sie [die Vernunft, J.N.] demnach den Anspruch thut: es soll eine Menschheit existieren, so hat sie eben dadurch das Gesetz aufgestellt: es soll eine Schönheit seyn. [...] Wie aber eine Schönheit seyn kann, und wie eine Menschheit möglich ist, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.“⁷⁴

Der Schlußschluss von Spieltrieb und Schönheit bildet die Bedingung für ein gegliedertes individuelles und gesellschaftliches Menschsein. Sie sind allerdings derart eng aneinander gebunden, dass sich der Verdacht eines zirkulären Gedankengangs unvermeidlich aufdrängt.⁷⁵ Denn einerseits ist die Ausbildung der humanen Ganzheit die Bedingung für künstlerisches Schaffen, dessen Produkt diese Totalität im Menschen aber andererseits erst herstellen soll. Schiller löst diesen Zirkel jedoch dahin gehend auf, dass der Künstler des modernen Zeitalters sein Wesen an den griechischen Kunstwerken ausbilden soll, die diese Ganzheitserfahrung noch ermöglichen. Der Künstler ist infolgedessen der kompletierte Mensch, der mittels des in ihm aktivierten Spieltriebs die Schönheit als „*Consummation seiner Menschheit*“⁷⁶ aus sich herausstellt, die wiederum der Menschheit mustergültig voranschreitet. Die Schönheit verkörpert in ihrer Form als „*lebende Gestalt*“ die geistdurchdrungene Vitalität des Menschen und wird damit zum Ausdruck des realisierten Menschheitsideals. Wenn die Schönheit aber eine Anschauung des im Menschen angelegten Spieltriebs liefert und die innere Einswerdung des Menschen im Spiel der äußeren Einswerdung von Leben und Gestalt in der Schönheit entspricht, dann ist Schönheit nichts anderes als Spiel,⁷⁷ das als Sinnbild für gelungenes Menschsein einsteht, welches in der Schönheit seine adäquate Vergegenständlichung findet.

⁷⁴ Ebd., S. 355 f.

⁷⁵ So bemerkt Imgard Kowarzi folgerichtig: „Der Grundbegriff des Spiels ist demgemäß ein ästhetisches Phänomen, das sich erst ereignet, nachdem die Versöhnung bereits vollzogen ist und der Mensch sich im ästhetischen Zustand befindet.“ Imgard Kowarzi: Der Begriff des Spiels als ästhetisches Phänomen. Von Schiller bis Bann, Frankfurt am Main, New York: Lang, 1973, S. 40.

⁷⁶ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 356.

⁷⁷ „Wird aber, möchten Sie längst schon versucht gewesen seyn mir entgegen zu setzen, wird nicht das Schöne dadurch, daß man es zum bloßen Spiel macht, erniedrigt, und den freien Gegenständen gleich gestellt, die von jeher im Besitz dieses Namens waren? Widerspricht es nicht dem Vernunftbegriff und der Würde der Schönheit, die doch als ein Instrument der Kultur be-

In dieser Triade von Menschheit, Schönheit und Spiel fungiert Letzteres als zentrale Gelenkstelle, da es sowohl die Wesensbestimmung der Kunst als auch des Menschen ausmacht. Das Spiel wird demzufolge zum Dreh- und Angelpunkt der Schillerschen Menschheitsutopie:

„Mithin thut sie [die Vernunft, J.N.] auch den Anspruch: der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen. Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“⁷⁸

Schillers „ästhetischer Imperativ“⁷⁹ restringiert den Umgang mit dem Schönen auf das Spiel, das selbst zur notwendigen Bedingung der Menschheit wird: Der Mensch ist nur als Mensch möglich, wenn er spielt, und zwar ausschließlich mit der Schönheit spielt.⁸⁰ In diesem ästhetischen Zustand wechselt der Betrachter immerfort zwischen empfindender Hingabe an das Kunstobjekt und erkennen-der Rückführung auf sich selbst. In diesem lebenssteigernden, vitalisierenden Gemütszustand erfährt der Mensch sich selbst, indem er zugleich Abstand zum Objekt gewinnt, das sich jedem Gebrauch und Verbrauch entzieht. Solchermaßen gibt die Freiheit vom instrumentellen Selbst- und Welbezug im Kunst-erlebnis dem Menschen die Freiheit für die Selbstbestimmung zurück, in die die Kunst mittels programmatischer Vorgaben nicht eingreifen darf. Vielmehr ist autonome Kunst per se „in Rücksicht auf Erkenntnis und Gesinnung [...] völlig indifferent und unfurchtbar“, da sie den Betrachter in einen Zustand eigenhändig zu bestimmender Bestimmbarkeit entlässt. Ihr Autonomiestatus gründet sich ja gerade auf der absoluten Immunität und Eigensinnigkeit gegenüber politischen und moralischen Vorgaben, so dass sie kein Modell für soziale Existenz anbietet. Aber eben in dieser Funktionslosigkeit des autonomen Kunstgegenstands erblickt Schiller dessen entscheidende Bildungsfunktion für

trachtet wird, sie auf ein bloßes Spiel einzuschränken, und widerspricht es nicht dem Erfahrungsbegriffe des Spiels, das mit Ausschließung alles Geschmacks zusammen bestehen kann, es bloß auf Schönheit einzuschränken?“ Ebd., S. 357.

⁷⁸ Ebd., S. 359.

⁷⁹ „Wie hätte er je ohne das Kantische Modell des ethischen Imperativs zu seinem eigenen ästhetischen Imperativ im XV. Brief gelangen können: „Es soll eine Schönheit sein.“ Elizabeth M. Wilkinson, Leonard A. Willoughby: Schillers ästhetische Erziehung des Menschen, S. 85; vgl. ebenfalls Johannes Schurr: Transzendente Theorie der Bildung, Grundlinien einer Kritik der pädagogischen Vernunft, Passau: Passavia, 1982, S. 204.

⁸⁰ Schiller bindet den positiv konnotierten Spielbegriff strikt an das Spiel mit der Schönheit, indem er die gewöhnlichen Spiele in der Wirklichkeit explizit ausschließt: „Freilich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange sind, und die sich gewöhnlich nur auf sehr materielle Gegenstände richten“. Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 358.

⁸¹ Ebd., S. 377.

den Menschen, der in den konzisen Momenten des Kunsterebnisses seine sinnlich-vernünftige Ganzheit ausagieren darf, die den Grund zur freien Handlung abgibt. Die Schönheit ist in Schillers emphatischem Sinne „unsre zweite Schöpfung“, da sie die Bedingung der Möglichkeit zur freien Willensbildung bereitstellt und darin der Natur gleich, die den Menschen mit dem Vermögen freier Selbstbestimmung ausgestattet hat.⁸³ Deshalb ist für Schiller im Gegensatz zu Kant nicht die Lust an der Erkenntnisfähigkeit entscheidend, sondern „die Schenkung der Menschheit“, für die das Schöne den Weg bereiten soll; das Betreten dieses gebahnten Wegs liegt allerdings weiterhin in der eigenverantwortlichen und selbsttätigen Entscheidungsgewalt jedes Einzelnen.

Schiller beschränkt den ästhetischen Zustand allerdings nicht auf die individuelle Totalitätserfahrung in der Kunstrezeption, sondern er erklärt ihn und damit den Spieltrieb gleichfalls zu einem notwendigen Durchgangsstadium innerhalb der menschlichen Gattungsgeschichte:

„Es lassen sich also drey verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen, wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. [...] Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen.“⁸⁵

Nach Schillers menschengeschichtlicher Konzeption ist der Mensch im tierischen Zustand in tiefer Bewusstlosigkeit gegenüber sich selbst und der Welt befangen. Geleitet von seiner sinnlichen Triebstruktur hat die Welt für ihn nur Existenz, indem sie seine Bedürfnisse umstandslos befriedigt. Selbst bloße Natur ist sein Selbst- und Welverhältnis eines von unbewusster, da instinktiver Unmittelbarkeit. Folglich fallen Welt und Selbst zusammen, so dass der Mensch nicht in der Lage ist, sich über den Umweg der ihm begegnenden Objektwelt abzugrenzen und zu definieren, indem er in reflexiver Distanznahme zu sich selbst „Ich“ sagt und sich dadurch endlich als Subjekt konstituiert: „Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloß leidend in sich aufnimmt, bloß empfunden, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloß Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt.“⁸⁶

⁸² Ebd., S. 378.

⁸³ „Daß auf die Freiheit nicht gewirkt werden könne, ergibt sich schon aus ihrem bloßen Begriff, daß aber die Freiheit selbst eine Wirkung der Natur (dieses Wort in seinem weitesten Sinne genommen) kein Werk des Menschen sey, daß sie also auch durch natürliche Mittel befördert und gehemmt werden könne, folgt gleich notwendig aus dem vorigen.“ Ebd., S. 373.

⁸⁴ Ebd., S. 378.

⁸⁵ Ebd., S. 388.

⁸⁶ Ebd., S. 394.

Der Mensch befindet sich im physischen Zustand außerhalb seiner selbst, gerade weil er durch die spontane Bedürfnisbefriedigung in seinem triebhaften Inneren vollständig eingeschlossen ist und dadurch seine wesensmäßige Anlage zur Selbstbemächtigung verfehlt. Blind dem eigenen Begehren folgend, erkennt er in den Mitmenschen nur sich selbst und nimmt sie als Konkurrenten wahr; die derselben Handlungsmotivation unterliegen und ihm seine Besitztümer streitig machen. Daher meidet der Mensch im „*thierischen Zustand*“⁸⁷ in steter Sorge um seine eigene Daseinsicherung den Kontakt zu seinen Artgenossen und befolgt, in ungeselliger Isolation lebend, impulsiv das Verlangen seiner Bedürfnisnatur.

Schiller sieht keinen anderen Ausweg aus diesem Naturzwang, als die Übeltäterin selbst in die Pflicht zu nehmen und den Zufall ins Spiel zu bringen. Denn in seinen Augen kann nur die Natur den Menschen aus seiner Welvertallenheit lösen, indem günstige klimatische Bedingungen eine lebenssichernde Umwelt hervorbringen, in der die tätigen Menschen ein unbekümmertes gemeinschaftliches Leben führen können, das in Übereinstimmung mit der Natur aus sich selbst heraus eine lebendige Ordnung erzeugt. So formt der Mensch in seiner Daseinsbewältigung die Natur, die wiederum mit ihren Erzeugnissen den Bedürfnissen des Menschen entgegenkommt. Erst wenn die Menschheit in ihrer Entwicklungsgeschichte diese Stufe wechselseitiger Durchdringung von materiellem Stoff und geistiger Form erreicht hat, können die Individuen laut Schiller ihre sinnlich-vernünftige Natur gleichmäßig ausbilden. Dabei löst die Entwicklung der geistigen Kräfte den Menschen zusehends aus seiner sinnlichen Unmittelbarkeit, so dass er nunmehr dazu befähigt ist, sein affektives Innen- und haptisches Außenverhältnis in ein betrachtendes und erkennendes zu überführen. Kraft dieser reflexiven Distanzierung zur inneren und äußeren Natur ist es dem Menschen nach Schiller erstmals möglich, ein Selbst- und Weltbewusstsein zu entfalten und damit den Beginn seiner Erkenntnisfähigkeit einzuleiten:

„Erst, wenn er in seinem ästhetischen Stande sie [die Welt, J.N.] außer sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen. Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältnis des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgiebt. [...] Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch außer ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieser großen Begebenheit im Innern des Menschen als von einer Revolution in der Außenwelt reden, und den Gedanken, der über die Zeitgesetze siegt, unter dem Bilde des Zeus vernimlichen, der das Reich des Saturnus endigt. Aus einem Skla-

ven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt.“⁸⁸

Aus Schillers Sicht gerät der ästhetische Zustand nachgerade zur numinösen Quelle eigentlicher Menschwerdung, da sich nur in und mit dem ästhetischen Zustand das menschliche Bewusstsein dank der Emanzipation von der sinnlichen Innen- und Außenwelt entwickelt. Auf diese Weise gelangt der Mensch aus eigenständiger Tatkraft nicht nur zu einer ersten Erfahrung seines freiheitlichen Selbst, sondern er gewinnt in dieser Distanznahme auch eine völlig neue, da offene Sicht auf die ihn umgebenden Dinge und Personen. Diese haben in dem ästhetischen Zustand erstmals ein Eigenrecht, da sich der Mensch lediglich an ihrer bloßen Erscheinung ergötzt, ohne eine materielle Vernutzung zu bezwecken. Nach Schiller ist der ästhetische Bewusstseinszustand daher an der „*Freude am Schein*, [...] *Neigung zum Putz und zum Spiele*“⁸⁹ abzulesen, die der eingenenommenen Rezeptionshaltung gegenüber Kunstobjekten gleicht.

4. Ästhetische Scheinwelten

Die enge Bindung des Spiels an den Schein erweist sich bei Schiller allerdings in Bezug auf seine Wirklichkeitsrelevanz als verhängnisvoll. Denn das Spiel, an das Schiller seine ganze Hoffnung hinsichtlich einer positiven Umwälzung der gesellschaftspolitischen Entfremdungsverhältnisse knüpft, entfaltet seine Wirkungskraft ausschließlich in der immateriellen und bedürfnislosen Welt des Scheins, über die der Mensch nur deshalb frei verfügen kann, weil sie eine von ihm hergestellte ist. In dieser entstofflichten Welt sanktioniert Schiller den freien Lauf einer ungezügelten Subjektivität, gerade weil er über sie ein Wirklichkeitsverbot ausspricht:

„Da alles wirkliche Daseyn von der Natur als einer fremden Macht, aller Schein aber ursprünglich von dem Menschen als vorstellendem Subjekte, sich hirschreibt, so bedient er sich bloß seines absoluten Eigentumsrechts, wenn er den Schein von dem Wesen zurück nimmt und mit demselben nach eignen Gesetzen schaltet. Mit ungebundener Freyheit kann er, was die Natur trennte, zusammenfügen, sobald er es nur irgend zusammen denken kann, und trennen, was die Natur verknüpfte, sobald er es nur in seinem Verstande absondern kann. Nichts darf ihm hier heilig seyn, als sein eigenes Gesetz, sobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche sein Gebiet von dem Daseyn der Dinge oder dem Naturgebiete scheidet. [...] Nur soweit er auf richtig ist, (sich von allem Anspruch auf Reali-

⁸⁷ Ebd., S. 389 f.

⁸⁸ Ebd., S. 394 f.

⁸⁹ Ebd., S. 399.

tät ausdrücklich lossagt), und nur soweit er selbständig ist, (allen Bestand der Realität entbehrt) ist der Schein ästhetisch.“⁹⁰

Erinnert man sich in diesem Zusammenhang an Schillers ästhetischen Imperativ, dass der Mensch „nur mit der Schönheit spielen [soll]“,“⁹¹ wohingegen es dem Menschen „mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen [...] nur ernst“ ist,⁹² dann wird augenfällig, dass Schillers Konzept der ästhetischen Erziehung an der fehlenden Vermittlung mit der Realität scheitert. Aus dem Spiel kann eben darum nicht Ernst werden, weil Schiller die Grenzen des Spielraums gegenüber der Wirklichkeit ungewöhnlich bewacht. Die im Umgang mit dem Schönen erlangte „unbegrenzte Bestimmbarkeit“⁹³ verliert sich durch das Eintreten in die konkrete Wirklichkeit, die die fühlbare humane Potentialität wieder in ihre endlichen Schranken verweist.⁹⁴ Damit verflüchtigt sich die im Subjekt angelegte Versöhnung bei jeder Berührung mit einer widerständigen Lebenswelt, die in ihren Entfremdungsstrukturen durch das Kunstereignis letztlich unangestastet bleibt. Das harmonische Spiel von Stoff- und Formtrieb erfüllt auf diese Weise rein kathartische und kompensatorische Entlastungsfunktionen, die dem Menschen das Einrücken in den gesellschaftlichen Entfremdungszusammenhang nummehr erleichtern. Die Aufhebung der Entfremdung im Kunstereignis bewirkt einzig ein besseres Erragen der Entfremdung in der wirklichen Welt. Die Ersatzleistungen der Kunst schreiben demzufolge die Mängel in der Realität fest, da die im ästhetischen Genuss ausgelebte Humanität dem Durchhalten der realen Inhumanität dient.

Lediglich einem ausgesuchten Kreis von Privilegierten „in der Nähe des Thrones“⁹⁵ ist es dank ihrer sozialen Rolle, die sie nicht zur Bedürfnisbefriedigung in den gesellschaftlichen Arbeitszusammenhang zwingt, gestattet, die To-

⁹⁰ Ebd., S. 401 f.

⁹¹ Ebd., S. 359.

⁹² Ebd., S. 358.

⁹³ Ebd., S. 375. Terry Eagleton spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „Rückfall in eben den Formalismus, der überwunden werden sollte.“ Terry Eagleton: Ästhetik, S. 117.

⁹⁴ „Aus all den Bestimmungen folgt, daß die universale Entfremdung allein noch im Medium aufgehoben und die angestrebte Glückseligkeit allein dort noch verwirklicht werden kann, vermittelt nämlich durch Gegenstände, die nicht zum Zweck ihrer praktischen Verwertung produziert werden, sondern zum, Vergnügen, zur Freiheit des Mißganges und des Spiels, die jeden Fremdbestimmten Zwang ausschließen. [...] So unvermittelt Schillers Gesellschaftskritik und seine Ästhetik am Ende nebeneinanderstehen, ebenso unvermittelt verhält sich die historische Praxis zu ihrer ästhetischen Utopie. Kultur wird zur Illusion, die die Mängel der geschichtlichen Existenz verschönernd überdeckt und deshalb ihre feste Position in der Gesellschaft gewinnt.“ Rolf Grimmering: Die ästhetische Versöhnung. Ideologiekritische Aspekte zum Autonomiebegriff am Beispiel Schiller, in: Jürgen Bolten (Hrsg.): Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 174 u. 177.

⁹⁵ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, S. 412.

alität des menschlichen Charakters auszubilden und im geselligen Umgang miteinander den Selbstzweck jedes Einzelnen zu achten, also „Freyheit zu geben durch Freyheit.“⁹⁶ Allein an diesem Ort bedürfniserfüllten Menschseins gerät das Leben zum Spiel, gerade weil in ihm zu Lasten der Mitbürger die menschliche Arbeit getilgt ist.⁹⁷ Schillers Spielbegriff bleibt daher eine metaphorische Umschreibung für ein ganzheitliches Menschheitsbild, das zu seiner praktischen Umsetzung wiederum selbst idealer Lebensumstände bedarf, in der die Menschen für ihre Daseinsvorsorge nicht mehr auf die Arbeit als fremdbestimmte Tätigkeit angewiesen sind und die Glückseligkeit auf Dauer gestellt wird.⁹⁸

⁹⁶ Ebd., S. 410. Ebenso wie bei Kant zu bemerken war, übernimmt der Geschmack bei Schiller eine gemeinschaftsstiftende Funktion: „Wenn schon das Bedürfnis den Menschen in die Gesellschaft nötigt, und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm pflanzt, so kann die Schönheit allein ihn einen geselligen Charakter ertheilen. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet.“ Ebd., S. 410.

⁹⁷ Vgl. hierzu Jürgen Bolten: Friedrich Schiller. Poesie, Reflexion und gesellschaftliche Selbstdenung, München: Fink, 1985, S. 229.

⁹⁸ „Die nicht-repressive Ordnung ist ihrem Wesen nach eine Ordnung der Fülle: notwendige Einschränkungen erwachsen aus dem ‚Überfluß‘ statt aus der Not. [...] Jenseits des Bereichs der Notwendigkeit erhebt sich die Vision eines Reiches der Freiheit. Freiheit ist nicht innerhalb, sondern außerhalb des ‚Kampfes ums Dasein‘. Besitz und Beschaffung des Lebensnotwendigen sind Vorbedingungen, nicht Inhalt einer freien Gesellschaft. Der Bereich der Notwendigkeit, der Arbeit, ist ein Bereich der Unfreiheit, weil die Existenz des Menschen auf diesem Gebiet durch Ziele und Funktionen bestimmt wird, die nicht seine eigenen sind und kein freies Spiel der menschlichen Möglichkeiten und Wünsche zulassen.“ Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Freud, übers. v. Marianne von Eckhardt-Jaffe, in: Herbert Marcuse. Schriften, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 168.