

Zu **Schiller**: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Richard Jilka

Schillers Aufsatz liegen 27 Briefe aus dem Jahre 1794 an seinen dänischen Wohltäter den Prinzen von Augustenburg zu Grunde. Er wird hier zitiert aus der Ausgabe: Schillers Werke in drei Bänden, Hrsg. Reinhard Buchwald, Leipzig (Insel) 1941, S. 236-290. Dem folgen einige Kommentare verschiedener Autoren, die dazu beitragen, den Kontext und die Tragweite der mit der ästhetischen Erziehung angesprochenen Gedankengänge anzudeuten. Der Zusammenhang ist zu umfassend, um ihn nach der Lektüre bloß im Kopf zu behalten, deshalb soll er hier nachgezeichnet werden, um bei Bedarf auf Zitate zurückgreifen zu können.

Schillers Aufsatz über die „ästhetische Erziehung“ ist ein Schlüsseltext für das moderne Denken deutscher Prägung im 19. Jahrhundert. Mit den literarischen Mitteln der Aufklärung wird über ihre rationalistische Verkürzung hinausgegangen und das erweiterte Menschenbild der deutschen Klassik und Romantik eingeleitet. Über ihn festlegende Definitionen hinaus wird der Mensch als sich selbst bestimmendes und sich gefährdet entwickelndes Subjekt entworfen, unsere moderne Individualität, der Mensch als nicht festgestelltes Tier, wird angedacht. Indem erstmals das *Spiel*, woran mir besonders gelegen ist, als grundlegende anthropologische Bestimmung genannt wird, bleibt der Text auch für unsere Epoche bedeutsam. Denn Schiller setzt mit Schärfe und Feuer den zweckrationalen Zwängen der modernen Gesellschaft die originäre Freiheit des Menschen, die sich spielerisch zweckfrei äußert, entgegen und erhebt das Streben nach ihr zur höchsten sittlichen Forderung. Darin, in der Hervorhebung der beinahe vergessenen Pflicht zur spielerischen Menschwerdung besteht seine bleibende Herausforderung für die Menschen der folgenden Epochen und für unsere Gegenwart insbesondere. Wegen seines vehementen Angriffs, nicht bloß rückwärtsgerichtet auf die alte Aufklärung, sondern in die Zukunft gerichtet gegen die sich seinerzeit abzeichnenden modernen rationalistischen Zumutungen, wird Schiller vermutlich so wenig lebendig gelesen. Da sein Denken den Betrieb stört, verkam sein Text zur Pflichtlektüre für Germanistikstudenten und wird bloß entschärft rezipiert, als wäre die Glut seiner Gedanken nur ein längst überholtes Kulturrelikt, deren idealistische Zuspitzung in unserer Orientierungslosigkeit als unangemessen und verpönt gilt. Die Lektüre wird zusätzlich erschwert, weil die begrifflichen Ableitungen, ihre Strenge und Härte nach zweihundert Jahren den zeitgenössischen Leser abweisen können. Mangels freiheitlicher Bildung fand auch ich erst spät Zugang zu Schillers Text,

Goethe ist der weitere Geist, die Bilder seiner Anschauung sind versöhnlicher und milder, auch unschärfer dargestellt, alles in allem menschenfreundlicher. Schiller ist der umfassendere, seine Begriffe sind streng, scharf bestimmt und hierarchisch geordnet. Sie sollen zwingen, die Freiheit erzwingen. Zu diesem Zweck werden geistige und natürlichen Phänomene begrifflich erfaßt, aufeinander bezogen und Entgegengesetztes zu einem sinnvollen Ganzen verknüpft. Seine Begriffe vom Schönen, von der Anmut und Würde, der Achtung, der Pflicht oder der Lust und den Trieben verbindet Schiller zu einem idealistischen System, in dem die Gegensätze (Antinomien) von Natur und Vernunft nicht nur aufgehoben, sondern vereinigt werden. Dieses begriffliche System bezweckt, die Pflicht zur Freiheit sowohl aus der Geschichte zu erklären, sowie als gemeinsame Forderung der Natur und der Vernunft zu beweisen. Demnach wäre die Freiheit die Absicht und das Ziel der Schöpfung.

Schillers Arbeit am Begriff bringt es mit sich, daß er viel Quark schreibt, d.h. in aufklärerischer Manier Begriffe klopft, ableitet, bestimmt, zu einem Geflecht verknüpft, was uns teils langweilt oder nichts mehr angeht. Dennoch wirft Schiller grandiose Fragen und Antworten auf, die uns beschäftigen sollten, als wären sie für uns geschrieben worden. Wie ein verzweifelter Rationalist, der seine Ketten sprengen und aus der Zivilisation ausbrechen möchte, erscheint ihm dennoch die Rückkehr zur Natur nicht nur als unmöglich, sondern als widersinnig. Allem Widersinn zum Trotz besteht Schiller auf der Idee einer unserer Geschichte zu Grunde liegenden vernünftigen Ordnung, einer sinnvollen Entwicklung zum Guten, mithin zur Entfaltung menschlicher Freiheit nicht im Gegensatz, sondern in und durch die Kultur. Gegenüber den brutalen, oft absurd erscheinenden Fakten der Geschichte unserer Kulturen ist er nicht blind, sondern ruft uns in *„Über naive und sentimentalische Dichtung“* (S. 304) den widerwärtigen Umständen zum Trotz dazu auf: *„allen Übeln der Kultur mußt du mit freier Resignation dich unterwerfen, mußt sie als Naturbedingung des einzig guten respektieren ... Fürchte dich nicht vor der Verwirrung außer dir, aber vor der Verwirrung in dir; ... strebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillstand deiner Tätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen.“* Schiller verdammt uns zur Freiheit. Wenn wir Vernunft und Freiheit nicht wagen, drohen wir, ins Bodenlose zu fallen. Verzagen wir gegenwärtig nicht sowohl an dieser wie jener und stehen vor Abgründen? Aus der unbedingten Gegenüberstellung von Freiheit und Vernunft oder Untergang ergab sich

nicht bloß die harmlose (demokratische) Forderung nach persönlicher Freiheit, sondern es kündigen sich, im Guten wie Furchtbaren, wesentliche Triebkräfte der beiden folgenden Jahrhunderte an. Nach der Revolution von 1798 prägte unsere Epoche der Glaube an die Macht von Vernunft & Freiheit, daraus ergab sich der Glaube an Fortschritt durch Arbeit, an die Machbarkeit unserer Geschichte gemäß menschlichen Willens, an die Verringerung von Not oder Kriegen. Der hohe, idealistische Anspruch lieferte auch die Keime zum Mißbrauch durch Ideologien oder Diktaturen und brachte eine bis dahin unbekanntes Ausmaß an Terror hervor. Der hohe Zweck einer wie auch immer gearteten besseren Zukunft, die im Diesseits zu erzwingen sich als verführerische Möglichkeit konsequenter Rationalität auftat, diente zur Rechtfertigung von vielerlei Mitteln, für die Verheißung wurden und werden unzählige Menschenleben der gerade anliegenden, unzulänglichen Gegenwart aufgeopfert oder gar vernichtet. Die Unerbittlichkeit umfassender Rationalität und weitreichender politischer Forderungen ist Goethe fremd, er gehört noch mehr dem 18. Jahrhundert an, ist weiblicher, gütiger, natürlicher, also naiver, glücklicher.

Selbstverständlich geht es auch Schiller, im Unterschied zu zahlreichen späteren, sich mitunter auf ihn berufenden Propagandisten moderner Fortschrittsideologien, weder um einen abstrakten (wissenschaftlichen) noch um bloß materiellen Fortschritt. Dergleichen Spielereien, das sieht er nur zu deutlich, bilden oft nicht viel mehr als die bewegte Oberfläche von Geschichten, die wohlmöglich gar nicht fortschreiten. Schillers Vorstellung von Fortschritt zielt auf ein sittlich richtiges, ein im umfassenden Sinne gutes Leben. Zu diesem Zweck müsse man *„vor allen Dingen wohl leben..., um gleichförmig gut und edel zu denken.“* (S. 361) Weil in seiner Idee des Fortschritts zur Freiheit die Forderungen der Vernunft und die Notwendigkeiten der Natur gleiches bezwecken, erscheint ihm eine Pflicht, die uns quält, weil sie unsere natürlichen Bedürfnisse verneint, als widersinnig. Den Pflichtbegriff Kants lehnt Schiller ab, er ist ihm zu abstrakt, bloß Gedanke, lustlos. *„In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davor zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Weg einer finsternen und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suche.“* (S. 214) Davon will Schiller nichts wissen, ihm geht es bekanntlich um *Freude*. Unser Hiersein ist ein Geschenk, an dem wir uns erfreuen sollen, deshalb müssen für Schiller Lust und Pflicht gemeinsame Triebkräfte haben. *„Tugend ist“*, so definiert er entgegen Kant, *„nichts anderes, als eine Neigung zur Pflicht‘. ... der Mensch darf nicht nur, sonder soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen.“* (S. 213f.) Wie soll das gehen? Als Beispiel und Antrieb zum Guten stellt Schiller den Begriff des Schönen vor.

Denn „*bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen*“. Und ein erstrebenswerter „*schöner Charakter... soll in der Ausübung der Gerechtigkeit, Wohltätigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Treue seine Wollust finden; alle Pflichten... sollen ihn zum leichten Spiel werden, und das Glück soll ihm keine Handlung schwer machen, wozu nur immer sein menschenfreundliches Herz ihn auffordern mag.*“ (S. 225f.) Moralität oder Tugendhaftigkeit ist gemäß Schiller nicht die Unterwerfung unter die Gebote abstrakter Pflichten, sondern eine „*höhere Art von Wollust*“ (S. 431) Klingt hier nicht Nietzsche an?

In dem Aufsatz über die *ästhetische Erziehung* stehen schlagende Sätze der Freiheit. Allzuleicht vergessen wir sie in unseren von Zwängen geprägten Alltagen. Dabei ist schon der Beginn wie für unsere Bildungsdebatten geschrieben. Die ästhetische Erziehung des Gefühls hält Schiller seinem bewegten, von der Revolution geprägten „*politischen Zeitalter*“ zum Trotz für wichtiger als eine geschichtlich, politisch, moralische Bildung, von der Ausbildung in Sachgebieten ganz zu schweigen. Auch Schiller ist sich bewußt, daß er gegen den „*Genius der Zeit*“ schreibt, weil er „*nicht von der Notdurft der Materie... Vorschriften empfangen*“(237) will. Denn „*der Nutzen ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte fronen und alle Talente huldigen sollen. Auf dieser groben Waage hat das geistige Verdienst der Kunst kein Gewicht, und, aller Aufmunterung beraubt, verschwindet sie von dem lärmenden Markt des Jahrhunderts. ... die Grenzen der Kunst verengen sich, je mehr die Wissenschaft ihre Schranken erweitert.*“(237) Deshalb müsse man sich von politisch wissenschaftlichen Wirklichkeit abwenden und sich mit „*anfänglicher Kühnheit über das Bedürfnis erheben; denn die Kunst ist eine Tochter der Freiheit.*“(236) Denn man müsse, um das „*politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen... weil es die **Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert.***“(238)

Weder die Natur noch der Notstaat sind für die Entwicklung des Menschen maßgebliche Instanzen, „*denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauche, und alles muß sich dem höchsten Endzweck fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art rechtfertigt sich der Versuch eines mündigen Volkes, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuwandeln.*“(239) Damit ist die Revolution gemeint, auch wenn sie die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllte, nicht erfüllen konnte. Denn „*Totalität des Charakters muß also bei dem Volk gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.*“(243) Das war 1789 nicht der Fall. „*Die moralische Möglichkeit fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfängliches Geschlecht.*“ (244) Zwar wurde der alte Staat aus guten Gründen umgestürzt, aber von „*Barbaren*“, die es dann schlimmer trieben

als vordem. Im Unterschied zum „Wilden“, dessen Gefühle über seine Grundsätze herrschen, zerstöre der „Barbar“ mit seinen Grundsätzen seine Gefühle. *„Der Barbar verspottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave seines Sklaven zu sein. Der gebildete Mensch macht die Natur zu seinem Freund und ehrt ihre Freiheit, indem er bloß ihre Willkür zügelt.“* (243) Eine erfolgreiche Revolution erfordert also nicht bloß den Willen zur Macht, sondern gebildete, in ihrer Kultivierung über die staatliche Ordnung hinaus entwickelte Menschen. Weder Staat noch Revolution sind für Schiller Selbstzweck, sondern sie sind für die Menschen da, die sie gestalten. Im Unterschied zu anderen künstlichen Erzeugnissen sind bei pädagogischen und politischen Kunstwerken, bei Staat und Gesellschaft die Teile nicht um des Ganzen willen da, sondern *„hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Teilen dient, dürfen sich die Teile dem Ganzen fügen.“* 242, es achten und mitmachen. An dieser Stelle läßt sich auch eine Pflicht, nicht bloß ein Recht, wie es das Grundgesetz nennt, auf Widerstand ableiten, wenn das Ganze nicht seinen Teilen dient.

Eine bessere Gesellschaft, in deren Kultur die Mitglieder ihre Freiheit entfalten können, setzt also bereits innerlich gereifte Menschen voraus, die vor dem Eintreten freiheitlicher Bedingungen frei geworden sind. Der Weg dahin führt über Umwege. *„Die Kultur, weit entfernt, uns in Freiheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfnis; die Bande des Physischen schnüren sich immer beängstigender zu, so daß die Furcht, zu verlieren, selbst den feurigen Trieb nach Verbesserung erstickt und die Maxime des leidenden Gehorsams für die höchste Weisheit des Lebens gilt.“* (245) Also ergibt sich aus den Zwängen der Kultur zunächst alles andere als Freiheit. Dennoch gälte für alle Völker, daß sie *„durch Vernünftelei von der Natur abfallen müssen, ehe sie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können.“* (246) Aber zunächst schlägt die Kultur selbst heftige Wunden, führt der Fortschritt der menschlichen Geschichte weg von der Natur durch Unglück und Absurditäten hindurch. Aber dergleichen ist notwendig, damit der Mensch sich aus seiner Misere weiter herausarbeite. Im Unterschied zum alten Griechenland sei es in Schillers Europa dahin gekommen, daß bei hohem Entwicklungsstand des Ganzen die Einzelnen zu „Bruchstücken“ geworden sind. *„Wir sehen ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.“* *„Die Kultur selbst war es, welche der neuen Menschheit diese Wunde schlug.“* (247) Es sei ein „künstliches Uhrwerk“ entstanden, *„wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. ... Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt,*

*bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus.“ (248) „Und so wird denn allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Dasein fristet, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet.“ (249) Diese unsere Situation, an deren Überwindung Schiller noch glauben durfte, mußte so kommen, da „die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können.“ „Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Weg zu dieser.“ (251) In Schillers Ideal werden Gegensätze vereinigt. Als Idealist hält er eine beträchtliche Annäherung für möglich. Sein Weg führt nicht über die politisch industrielle Technik, sondern über das Gefühl, das Schöne und die Kunst. Damals glaubt er wie viele seiner gebildeten Zeitgenossen, die Summe ziehen zu können: die *„Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausweichlich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit.“* (252) Diesen Glauben können wir längst nicht mehr teilen, die allgemeine Entfremdung ist bedrohlich gewachsen, sie scheint innerhalb des gegebenen Kontextes unumkehrbar. Das Kontinuum der Evolution unserer Zivilisation, die im vergangenen Jahrhundert nach wiederholten Schiffbrüchen fortgesetzt wurde, steckt in einer Sackgasse. Realistische Alternativen zu denken wird nicht gewagt.*

Wohlgemerkt, Schiller instrumentalisiert nicht, er hält die Verkrüppelung eines Menschen zum Vorteil der Gesellschaft nicht für gerechtfertigt, er bemerkt nur einen Prozeß der Verkümmern, mit dessen Ausweglosigkeit er sich nicht abfinden will. Dem Zweck des Fortschritts die persönliche Entwicklung eines wachsenden Teils der Menschheit aufzuopfern widerspricht Schillers Menschenbild. *„Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgendeinem Zweck 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 sein, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht,... so muß es bei uns stehen, diese Totalität in unserer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen.“* (253) Dabei ist vom Staat nichts zu erwarten, günstigen Falls bietet er eine *„bequeme Knechtschaft“* (255). Auch der Verstand kann die menschliche Misere nicht auflösen, günstigen Falls erfindet er bloß vernünftige Regeln & Gesetze. *„Vollstrecken muß der mutige Wille und das **Gefühl**.“*(255) Und das Gefühl braucht einen Antrieb, *„denn Triebe sind die einzig bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt.“*(255) Als wichtigste Antriebe des Gefühls, nachdem die größte Not gebannt ist, nennt Schiller die Freude und das Schöne. Um bessere Menschen

zu bilden, muß man ihren Sinn und ihre Sinne dem Schönen öffnen. Um den Trieb zum Guten zu bilden, kommt der ästhetischen Erziehung zentrale Bedeutung zu. Durch die Bildung des „*Gemüts*“ müsse eine „*Energie des Muts*“ (256) erzeugt werden. In diesem Sinne übersetzt Schiller das Sapere aude (wage Verstand), das I. Kant zum Wahlspruch der Aufklärung erhebt und mit „habe den Mut, dich deines Verstandes ohne Anleitung anderer zu bedienen“, mit: „*erkühne dich, weise zu sein.*“ Aber „*der zahlreiche Teil der Menschen wird durch den Kampf mit der Not viel zu sehr ermüdet und abgestumpft, als daß er sich zu einem neuen und härteren Kampf mit dem Irrtum aufraffen könnte.*“ (256) Schiller sieht hier den „Zirkel“: „*Sie müßten schon weise sein, um die Weisheit zu lieben.*“ Durch die „*theoretische Kultur*“ der „*Aufklärung des Verstandes*“ werde der „*Charakter*“ nicht gebildet. Denn sinnvolle Bildung habe sich an den Charakter zu richten, „*weil der Weg zum Kopf durch das Herz muß geöffnet werden.*“ Das „*Werkzeug*“ den Charakter zu „*veredeln*“ aber „*ist die schöne Kunst*“ (257) Ihr Stoff liegt „*jenseits aller Zeit.*“ Deshalb erscheine die „*dämonische Natur*“ des Künstlers in einem Jahrhundert nicht, „*um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen.*“ (258) Der Künstler, der den Namen verdient, habe keine geringere Aufgabe, als danach zu streben, „*aus dem Bunde des Möglichen mit dem Notwendigen das Ideal zu erzeugen*“ und den „*formlosen Stoff der moralischen Welt umzubilden.*“ (259) Dabei soll in Zukunft weder das Unbedingte der Moral noch die Not der Natur alleine herrschen, denn weder der Charakter noch der natürliche Mensch sollen wie bisher leiden. Um die Gegensätze zu vereinigen müßte sich „*die Schönheit als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen.*“ (256) Dieser Weg ist weit und gefährlich, führt ins Abstrakte und in die Einsamkeit. Aber „*wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, wird nie die Wahrheit erobern.*“ (266) Schiller ist nun einmal militanter Idealist und glaubt: „*Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziel führt, ist ihm aufgetan in den Sinnen.*“ (267) Sie Sinne verweisen auf Gott, die Natur auf den Geist. Wir sind wieder auf der Erde, an ihre Sinnlichkeit verwiesen, an die wir uns hienieden halten müssen. Für Schiller sind wir weder „*bloß Welt*“ (Natur) noch bloß „*formaler Inhalt*“ (Vernunft), sondern sind als beides gewollt. In der Welt muß der Mensch der „*Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben.*“ „*Er soll alles Innere veräußern und alles Äußere formen*“, um seine „*doppelte Aufgabe*“ zu erfüllen. (268) „*Einen jeden dieser beiden Triebe seine Grenzen zu sichern, ist die Aufgabe der Kultur... die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren... die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindung sicher zu stellen.*“ Dabei ist von zentraler Bedeutung: „*Je vielseitiger die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet,*

desto mehr Welt ergreift der Mensch“.(269) „Dieses Wechselverhältnis beider Triebe ist im eigentlichsten Sinne des Wortes die Idee seiner Menschheit.“(270)

Eine Idee verwirklicht sich erst im Unendlichen, der zu ihr drängende freiheitliche (vernünftige) Trieb verbinde sich aber schon in der bedingten Welt mit dem sinnlichen (natürlichen) Trieb im Spieltrieb: *„Die Vernunft stellt aus transzendentalen Gründen die Forderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb [Vernunft] und Stofftrieb [Sinnlichkeit], d.h. der Spieltrieb sein, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Notwendigkeit, des Leidens mit der Freiheit den Begriff der Menschheit vollendet.“(271) „Wie aber Schönheit sein kann und wie eine Menschheit möglich ist, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.“(272)* Beide ergeben sich erst aus dem freien Spiel. Schiller schlägt vor, *„was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist und doch weder äußerlich noch innerlich nötig, mit dem Wort Spiel zu bezeichnen.“* Weil es nicht vollständig festgelegt und tierisch ernst ist, eröffnet das Spiel Freiräume, ermöglicht entlastende Distanz. *„Indem es mit Ideen in Gemeinschaft kommt, verliert alles Wirkliche seinen Ernst, weil es klein wird, und indem es mit der Empfindung zusammentrifft, legt das Notwendige den seinigen ab, weil es leicht wird.“(272)* Aus solchen Spielen des Menschen entsteht die Kultur, sie ist unser wichtigstes Spiel. *„Mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur ernst; aber mit der Schönheit spielt er. (Es gibt ein Kartenspiel und gibt ein Trauerspiel; aber offenbar ist das Kartenspiel viel zu ernsthaft für diesen Namen.“* *„Aber was heißt den: ein bloßes Spiel, nachdem wir wissen, daß unter allen Zuständen des Menschen gerade das Spiel und nur das Spiel es ist, was ihn vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet.“(273)* Denn: **„Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“(274)** Dabei handelt es sich nicht um eine Spielerei, sondern diesen Satz gilt es *„auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden; er wird... das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren Lebenskunst tragen.“(274)*

Wie nicht anders zu erwarten liefert uns sowohl das Spiel wie die Schönheit *„schlechterdings kein einzelnes Resultat.“* Dennoch sind beide für uns bedeutsamer und wichtiger als irgendein nützliches intellektuelles oder eindeutiges moralisches Ergebnis. Weil das schöne Spiel weder die Umstände noch den Menschen unmittelbar verändert, gewährt es Freiheit. *„Durch die ästhetische Kultur bleibt also der persönliche Wert eines Menschen oder seine Würde... noch völlig unbestimmt, und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nunmehr von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will – daß ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, voll-*

kommen zurückgegeben ist.“(279) Spielerisch sich selbst entwerfend und gestaltend soll er Mensch werden können, mithin Angehöriger der Menschheit, statt ein festgelegtes Tier zu bleiben. Die idealistische Konzeption setzt voraus, dass Menschwerdung sich natürlich ergibt, wenn Spielraum gewährt wird. Nur dann entwickelt der Mensch die in ihm angelegte Freiheit, wenn *„über den wirklichen Gebrauch dieses Vermögens durchaus nichts bestimmt“*(285) wird. Schiller geht es um die (Wieder-) Gewinnung offener Horizonte, und nicht, wie er I. Kant unterstellt, um zwingende, festlegende Vorschriften. Denn Freiheit kann nur dann gesprochen werden, wenn die Art und Weise ihrer Ausübung nicht vorgeschrieben werden. Um dennoch nicht in Anarchie zu stürzen, sondern sittliche vernünftiges Verhalten hervorzurufen, gibt es nach Schiller *„keinen anderen Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.“*(284) Demnach ist die Ästhetik die Vorschule der Moral. Nur wo ernsthaft gespielt werden darf, kann der Mensch seine ursprüngliche Freiheit üben. Insoweit dem Menschen die *„ästhetische Stimmung zurückgegeben wird“*, kann er über die natürlichen Schranken seiner Existenz hinaus blicken und erhält so die *„höchste aller Schenkungen, ... die Schenkung der Menschheit.“* Die *„Schönheit“* wird unsere *„zweite Schöpferin“* indem sie uns das *„Vermögen zur Menschheit erteilt“*, dessen *„Gebrauch“* sie unserer eigenen *„Willensbestimmung“* überläßt.(279)

Schillers Freiheit, ebenso wie ihr Begriff im deutschen Denken des 19. Jahrhunderts, entwickelt sich sinnvoll nur innerhalb der Gemeinschaft und der Kultur. Jedoch bietet das politisch ökonomische Zwangssystem einer real existierenden Gesellschaftsform so gut wie keine Spielräume, um Freiheit einzuüben. Das ästhetische Spiel aber bindet uns nicht an Zustände, in denen unerbittlich rationale oder natürliche Notwendigkeiten herrschen, sondern bildet eine autonome Sphäre. Es *„ist ein Ganzes in sich selbst,“* daß *„alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen; und unsere Menschheit äußert sich in einer Reinheit und Integrität [Kind], als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.“*(280) Spielerisch nähern wir uns dem Ideal, frei von Begierde empfinden wir, wie im Spiel und in der Kunst *„das Reich des Saturnus endigt.“*(287) *„Die Zeit selbst... steht still“*(287) Jenseits der Enge seiner Zeitlichkeit behauptet der Mensch spielerisch *„gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. ... das Reich der Titanen fällt und die unendliche Kraft ist durch die unendliche Form gebändigt.“*(288) Die (über-) formende Kunst wird für Schiller zum Schlüssel der Menschwerdung, die der politischen und wissenschaftlich technischen Weltbewältigung vorausgehen soll, um ihre zwanghaften Abläufe sinnvoll gestalten zu können. Aber ebenso wie

in den Sphären der Macht ist auch in denen der Kunst Absolutes nicht zu erreichen. *„Da in der Wirklichkeit keine rein ästhetische Wirkung anzutreffen ist... , so kann die Vortrefflichkeit eines Kunstwerks bloß in seiner größeren Annäherung zu jenem Ideal ästhetischer Reinigkeit bestehen.“*(282/1) Von der richtigen Annäherung an das Ideal der Kunst und ihrer Wirkung hat Schiller jedoch klare Vorstellungen. *„In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form aber alles tun, denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt nur auf einzelne Kräfte gewirkt.“*(282) Das „Kunstgeheimnis des Menschen“ besteht darin, *„daß er den Stoff durch die Form vertilgt.“* So wird die Natur überformt und nach menschlichem Bilde neu erschaffen. *„Der unausbleibliche Effekt des Schönen ist Freiheit von Leidenschaft.“*(283) Schopenhauer wird sich dem anschließen und ich bin davon so weit entfernt wie eh & je.

Wie dem auch sei, jedenfalls gehört es nach Schiller zu den *„wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen auch schon in seinem bloß physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, so weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustand der moralische sich entwickeln kann.“*(286) Denn die *„Schönheit ist... zwar Gegenstand für uns,... zugleich aber ist sie ein Zustand unseres Subjekts, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie ist also zwar Form, weil wir sie betrachten; zugleich aber ist sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Wort: sie ist zugleich unser Zustand und unsere Tat.“*(289) Dergleichen gelingt nur im Spiel. Es ist die Aufführung des *„Unendlichen in der Endlichkeit“*. Im schönen Spiel sieht Schiller *„einen Übergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit“*, der beweist, *„daß der Mensch, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen braucht.“*(290) Von Schopenhauer bis über Nietzsche hinaus wird das 19. Jahrhundert daran zu denken haben. Und obwohl wir Wichtiges darin lesen könnten, werden wir wohl nicht mehr zu diesen Gedanken zurückfinden. Es könnte sein, daß sich die Fronten verkehrt haben, die Rechtfertigung unsere natürlichen Bedürfnisse ist nicht mehr nötig, die Materie ist übermächtig geworden und droht, die Reste des Geistes zu vertilgen.



Kommentare, Anregungen, Hinweise und Deutungen zu Schillers ästhetischer Erziehung finde ich in:

Rüdiger **Safranski**: Romantik. Eine deutsche Affäre, München 2007

Safranskis Buch, im allzu glatten, verbindlichen Stil unserer Medien geschrieben, jedoch bieten die Originalzitate für den heutigen Leser genug Anstößiges, regte mich an, bei Schiller nachzulesen. Friedrich Schiller war ein junger Mann und militanter Idealist, der sich und seiner Sprache den Anschein professoraler Seriosität gab. Aber auch in seinen philosophischen Texten bleibt er der Autor der Räuber. Safranskis Darstellung war Wasser auf meine Mühlen, denn ich ringe nicht alleine mit den anliegenden Umständen.

Herders „Journal“ seiner Schiffsreise von Riga nach Frankreich im Jahre 1796 läutet eine neue Epoche des Denkens ein. Mit diesem Aufbruch beginnt die Kritik an dem engen Vernunftbegriff der Aufklärung, deren rationale „Kausalität“ nicht hinreicht, das „schöpferische Ganze“ zu begreifen. Denn „kausale Vorgänge sind vorhersehbar, schöpferische nicht.“(Saf. 20) Von Herder wird das Bild der unwägbareren Horizonte der Freiheit oder Spontanität, des Welt-Spiels eingeführt. Weil die reine Vernunft immer eine „*spätere Vernunft*“ ist, „sucht Herder nach einer Sprache, die sich der geheimnisvollen Bewegung des Lebens anschmiegt, eher Metaphern als Begriffe.“(Saf. 20) Im Gegensatz zur abstrakten ist für Herder die *lebendige Vernunft* „konkret, sie taucht ein ins Element der Existenz, des Unbewußten, Irrationalen, Spontanen, also ins dunkle, schöpferische, treibend-getriebene Leben. ‚*Leben*‘ bekommt bei Herder einen neuen, enthusiastischen Klang. Das Echo ist weithin hörbar. Kurz nach der Begegnung mit Herder wird Goethe seinen Werther ausrufen lassen: Ich finde überall Leben, nichts als Leben... / Herders *Lebensphilosophie* hat den Geniekult des Sturm und Drang (und später der Romantik) angeregt.“(Saf. 21) Diese Öffnung des Denkens birgt Gefahr. „Das Leben in seiner gärenden und keimende Unruhe ist auch etwas Ungeheueres, wovor das Bewußtsein zurückschreckt.“ Das Lebendige birgt einen *Abgrund*, es „*steht auf einem Abgrund von Unendlichkeit*.“(Saf. 22) Nietzsche wird sagen, wir reiten auf dem Rücken eines Tigers. Herder rückt in den Blick nicht nur die Gewordenheit menschlicher Kultur und Geschichte, sondern auch der *Natur*. „Es ist ein neuer Gedanke, Naturgeschichte als Entwicklungsgeschichte zu verstehen, welche die Vielfalt natürlicher Gestalten hervorbringt, denn damit wird die göttliche Welterschöpfung in den Naturprozeß hineingenommen. Natur ist selbst jene schöpferische Potenz, die früher in einen außerweltlichen Bereich verlagert wurde... Mir diesem Gedanken ist Herder der Vorläufer der modernen Anthropologie, mit dem Menschen als kulturschaffenden [spielenden] Mängelwesen.“(Saf. 23) „Die Entdeckung der dynamischen Geschichte mit allem was daraus folgt, vom stolzen Individuum bis zur Demut vor den Zeugnissen der alten Volkskultur, bewirkt eine **wirkliche Zäsur** im abendländischen Denken. ...

Geschichte relativiert alles. Sie wird selbst zu etwas Absolutem“.(Saf. 28) Aber schon in der Revolution von 1789 zeigten sich die Verhängnisvollen Folgen der angewandten reinen, der „unhistorischen Vernunft“. „Tatsächlich erweist sich die Vernunft tyrannisch mit ihrer Neigung, tabula rasa machen zu wollen.“(Saf. 34) „Die Sinnfragen, für die zuvor die Religion zuständig war, werden jetzt an die Politik gerichtet; ein Säkularisationsschub... Freiheit, Gleichheit; Brüderlichkeit sind politische Losungen, die ihre religiöse Herkunft kaum verleugnen.“(Saf. 35) Diese neue Atmosphäre politischer Aufge- regtheit stieß Goethe ab. „Für ihn bedeutet die Revolution nichts anderes als den verhängnisvollen Beginn des Massenzeitalters, das er haßte und fürchtete, dessen Unvermeidlichkeit er aber auch einsah.“(Saf. 36) Abgesehen von verschiedenen unmittelbaren Folgen der Revolution war ihm die Vorstellung unheimlich, „daß die Massen verführbar sind, weil sie von *Revolutionsmän- nern*... in eine Sphäre hineingerissen werden, in der sie sich nicht ausken- nen.“(Saf. 37) „Goethes Ablehnung der Revolution ist Ausdruck der Überzeu- gung, daß die allgemeinen Politisierung im Massenzeitalter eine fundamen- tale Verwirrung in der Wahrnehmung des Nahen und Fernen zur Folge hat. [Zitat W. Meiser]“(Saf. 38) „Gegen die politische Leidenschaft setzt Goethe die aus der Kraft der Begrenzung erwachsene Gestaltung der individuellen Per- sönlichkeit. Da wir das Ganze nicht umfassen können und das Ferne uns zerstreut, so bilde der Einzelne sich zu etwas Ganzem aus ... In diesem fast trotzigem Persönlichkeitsideal steckt auch jene glänzende Ignoranz im Dien- ste das Lebens, ... die Lebensformel ...: sich die Welt anzuverwandeln und sie dadurch zur eigenen zu machen, aber auch nur so viel davon aufzuneh- men, wie man sich anverwandeln kann ... Unzukömmliche ohne Skrupel draußen halten.“(Saf. 39)

Wir sehen, auch Schiller steht auf breiten Schultern. „Ungefähr zur selben Zeit, da Goethe die Literatur als Asyl gegen die Revolution wählt und die Romantiker sie noch enthusiastisch feiert, fühlt sich Schiller von der Revo- lution dazu herausgefordert, eine neue ästhetische Theorie zu entwik- keln.“(Saf. 40) Die Romantik versucht, die Revolution in die Literatur hinein- zuziehen und „Schillers *Spieltheorie* von 1794 ist das Vorspiel zur romanti- schen Literaturrevolution um 1800.“(Saf. 41) Morde und Terror offenbarten, daß der freigebige revolutionäre Augenblick [F.S. 244] unfähige Menschen vorgefunden habe und Schiller entwarf eine „ästhetische Therapie..., die da- bei helfen sollte, die Menschen freiheitsfähig zu machen. ... Als Antwort auf die Französische Revolution unternimmt Schiller den unbeschreiblichen Versuch, das revolutionäre Frankreich mit einer alternativen Revolution, ei- ner geistigen, zu überbieten. Erst das Spiel der Kunst... könne den Men- schen wahrhaft frei machen.“ (Saf. 41) – Angeregt von Augustinus und Otto von Freising's Idee der *civitas dei*, über Joachim von Fioras Drittes, geistiges

Reich der Mönche, oder Hegels Bestimmung der Deutschen als geistiger Nation, die mit weltlichen Ambitionen nur scheitern kann, bis hin zu Thomas Manns Forderung, nach dem Desaster des Ersten Weltkrieges auf weltpolitische Machenschaften zu verzichten und ein Drittes Reich des Geistes zu begründen, spielt auch Schiller auf seine Weise mit dem alten Gedanken, die Malaise unserer geschichtlichen Existenz durch die Konzentration auf unsere geistigen Fähigkeiten zu überwinden, um so aus den geschichtlichen Zyklen von Aufstieg und Niedergang durch Ausbildung der inneren Freiheit herauszukommen, worin wirklicher Fortschritt bestehen würde. Ist das die Theorie einer geistigen Elite, die ihre eigene Lebenspraxis ihren Mitmenschen empfiehlt? Viel spricht dagegen, daß die Menschen aus ihrer Beschränktheit ausbrechen können, ja wollen. Als Nachgeborene meinen wir nach Ablauf des 20. Jahrhunderts sehen zu können, daß unsere innere Freiheit kaum Fortschritte gemacht hat, es mehren sich sogar die Anzeichen, daß es um die Voraussetzung der Äußeren Freiheit beängstigend schlecht steht. Die Frage stellt sich, ob an dem Konzept vernunftgelenkter Freiheit, und schon Schiller sieht es, weshalb er mit dem Spiel vorab das Gemüt bilden will, Grundsätzliches faul ist. Aber heute drängt sich der Eindruck auf, daß die globale Propaganda nicht nur die Vernunft nachhaltig auf ein bloßes Instrument, den rationalen Verstand, reduziert, sondern auch die Gemüter zusehends zerstört.

Die bisherigen zivilisatorischen Errungenschaften dürfen nicht überschätzt werden, warnt schon Schiller am Beginn unserer Moderne, als noch unglaubliches erhofft werden durfte. „Aufklärung und Wissenschaft haben sich bloß als *theoretische Kultur* erwiesen, eine äußerliche Angelegenheit für *innerliche Barbaren*.“ (Saf. 42) Weil die Regeln der theoretischen Vernunft etwas Nachträgliches, lebensfernes, Aufgesetztes sind, soll das Spiel der Kunst nach Schiller das Gemüt ansprechen, um durch die Bildung innere Freiheit die Grundlage und Voraussetzung der äußeren Freiheit zu schaffen. Der Kern der Person soll ergriffen und umgestaltet werden, indem die menschliche Natur mit den Forderungen der Vernunft spielerisch versöhnt wird. Deshalb „muß man den Menschen gewissermaßen ein Übungsgelände der Freiheit eröffnen; man muß, während noch der Naturstaat besteht, der die physische Existenz des Menschen sichert, die geistigen Fundamente schaffen auf denen sich in Zukunft der freie Staat errichten läßt.“ (Saf. 42) Die Schönheit [F.S. 238] soll zur Freiheit führen. Aber mit der Zivilisierung begnügt sich Schiller nicht. „Die ästhetische Welt ist nicht nur ein Übungsgelände für die Verfeinerung und Veredlung der Empfindung, sondern sie ist der Ort, wo der Mensch explizit zu dem wird, was er implizit immer schon ist: zum ‚*homo ludens*‘.“ (Saf. 42) [Zit. Spiel-Mensch F.S. 274] „Es handelt sich um eine kulturanthropologische These mit weitreichenden Konsequenzen für das Ver-

ständnis der Kultur im allgemeinen und der Moderne im Besonderen; ... mit der Schiller seinen Anspruch, durch ästhetische Erziehung die Krankheit der Kultur kurieren zu können, recht eigentlich begründet.“(Saf. 43) „Das Spiel eröffnet Freiheitsräume“(Saf. 43) Beispielsweise zum spielerischen Umgang mit Gewalt als Wettkampf. Dabei steht die Zivilisation auf dem Spiel. Sie ist „nämlich eine Einrichtung, die möglichst viele Ernstfälle in spielerische Ersatzhandlungen überführt oder doch wenigstens einen distanzierten Umgang mit ihnen ermöglicht. ... der Weg von der Natur zur Kultur [führt] über das ‚Spiel‘ – und das heißt über Rituale, Tabus, Symbolisierungen... Es wird dem Ernst der Triebe... und den Ängsten vor Tod, Krankheit und Verfall etwas von ihrer zwingenden, freiheitsberaubenden Gewalt genommen. ... Sexualität ist Begierde und Fortpflanzung, Erotik aber eröffnet eine ganze Welt von Bedeutungen.“(Saf. 43) „Das symbolische Universum der Kultur bietet Entlastung von den Ernstfällen,... macht das Zusammenleben der Menschen, dieser gefährlichen Tiere, lebbar. Die Maxime der Kultur lautet: wo ernst war soll Spiel werden.“(Saf. 44) Spielraum gilt es zu gewinnen gegenüber den uns beherrschenden Begierden und Affekten, aber auch gegen das „Diktat der Nützlichkeit“, der „*groben Waage*“ [F.S. 237] „Bei der Kunst kann man lernen, daß die wichtigen Dinge des Lebens – die Liebe, die Freundschaft, die Religion und eben auch die Kunst – ihren Zweck in sich selbst haben, daß sie eben primär nicht darum sinnvoll sind, weil sie funktional etwas anderem dienen... Kunst ist, wie jedes Spiel, autonom... Sie kann vom Ernstfall nur entlasten, wenn sie sich selbst ernst nimmt. ... Selbstzweck, also ekstatisch, wie zum Beispiel die Religion... kann es geschehen, daß sie auch, gewissermaßen unbeabsichtigt der Gesellschaft dient.“(Saf. 44f) „Kunst also ist erstens Spiel, zweitens Selbstzweck und drittens kompensiert sie das, was Schiller als spezifische Deformation der bürgerlichen Gesellschaft analysiert: das entwickelte System der Arbeitsteilung.“ (Saf. 45) Die Entwicklung des Ganzen ging auf Kosten seiner Teile, machte sie zu *Bruchstücken* [F.S. 247], statt die „Person als Totalität im Kleinen“ zu fördern. („*Anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts.*“) Ein Zurück in die Natur gibt es für Schiller nicht, der Fortschritt mußte notwendiger Weise über die Deformierung des Individuums gehen. In deformierten Gemütern kann eine *theoretische Kultur* nicht über eine *Ideologie* hinauskommen. „Das Spiel der Kunst soll den Krebschaden der arbeitsteiligen Gesellschaft, die den Menschen zum Bruchstück, zum bloßen Abdruck seines Geschäfts macht, wenn auch nicht überwinden, so doch wenigstens kompensieren. Das Spiel der Kunst ermuntert den Menschen, mit allen seinen Kräften zu spielen... Dieses freie Spiel befreit von den arbeitsteiligen Verengungen.“(Saf. 46)

Sollten zeitgenössische Leser das vorliegende Problem in seinem Umfang erahnen können? Sinn ist nur jenseits der Funktionalität und ihrer Zwecke möglich. Was werden meine Mitbürger bei solchen Sätzen denken? Werden sie sie überhaupt wahrnehmen? Werden sie über bedenklich mangelnden Realitätssinn, über beängstigende, wenn nicht gar heillose Romantik abgeklärt lächeln? Die Romantik, das Projekt des deutschen Denkens, die deutsche Ideologie, wie A. Glücksmann in Anlehnung an Karl Marx sie (1987) analysiert, mußte ja daneben gehen. Dabei ging es doch um Menschwerdung. Sollte unsere (Weiter-) Entwicklung ohne Regelverletzungen, Tabubrüche, Frevel aller Art samt deren unheilvollen Folgen unmöglich sein? Entfaltet sich mit unserer Freiheit auch der Abgrund, über dem wir tanzen? Unser Spiel schafft nicht nur Regel oder tragende Symbole, sondern wirft auch uns bisher verhältnismäßig sicher leitende Tabus über den Haufen. „Das neue Selbstbewußtsein künstlerischer Autonomie, die Ermunterung zum großen Spiel und zur erhabenen Nutzlosigkeit, das Versprechen einer Ganzheit im kleinen – alles zusammen hat der Romantik auftrieb gegeben.“(Saf. 47) Auch wenn er es als Knecht seiner selbstgemachten Zwänge, bei seinen Spielen der Macht und des Konsums vergessen haben sollte, der moderne Mensch, sein bequemer Individualismus und seine Zivilisation, im Guten und Schlechten, wurde möglich.

Der moderne Nihilismus führte über M. Webers „Entzauberung“ hinaus zu einer fundamentalen „Ernüchterung“. „Der moderne Nihilismus verliert die Werte des Jenseits, ohne das Diesseits als Wert zu gewinnen.“(SafRom 298) So wird nur verloren. Dem Nihilismus entgegen unterweist Nietzsches „Zarathustra“ in „der Kunst, wie man gewinnt, wenn man verliert. Alle Ekstasen, alle Beseligungen, die Himmelfahrten des Gefühls, alle Intensitäten, die sich vormals ans Jenseits hefteten, sollen sich im diesseitigen Leben sammeln. Überschreiten und doch der Erde treu bleiben – das ist es, was Nietzsche seinem Übermenschen zumutet. Der Übermensch ... ist frei von Religion, nicht weil er sie verloren, sondern weil er sie in sich zurückgenommen hat. / Nietzsche will die heiligenden Kräfte fürs Diesseits retten. Zu diesem Zweck erfindet er seinen Mythos von der ewigen Wiederkehr.“(SafRom 298) „Wenn jeder Augenblick wiederkehrt, das Hier und Jetzt die Würde des Ewigen erhält.“ SafRom 299) Die Beseligung, in der Perspektive der ewigen Wiederkehr jeden Augenblick bejahen zu können, denkt Nietzsche mit „dem Bild des großen Weltspiels zusammen. Auch das Spiel basiert auf Wiederholung, aber wir erleben sie hier lustvoll. Für Nietzsche wird mit dem Tode Gottes der Wagnis- und Spielcharakter des menschlichen Daseins offenbar. / Übermensch ist, wer die Kraft und Leichtigkeit hat, bis in die Dimension des Weltspiels durchzudringen. Nietzsches Transzendieren geht in diese Richtung: zum Spiel als Grund des Seins. ... Zarathustra tanzt, wenn er die-

sen Grund erreicht hat, er tanzt wie der indische Weltengott Schiva [oder David vor der Lade]. ... Ganz im romantischen Geist [Schillers?] ermuntert Nietzsche dazu, das eigene Leben zum Kunstwerk zu machen. Der ominöse Wille zur Macht hat zunächst diese Bedeutung: die Souveränität der Selbstgestaltung“ (SafRom 299f) [hier Zitat FN] „In seinen besten Augenblicken gelingt Nietzsche eine spielerische Leichtigkeit ..., eine Beschwingtheit, die, auch unter Leiden und schweren Gedanken, zu tanzen versteht, eine Heiterkeit ‚trotz allem‘, eine Mischung aus Ekstase und Gelassenheit.“(SafRom 300) – Wie sehen, Schillers Gedanken führen weit.

☞

Peter Härtling: Hölderlin. Ein Roman. Darmstadt/Neuwied 1976

Schillers Manifest der Romantik, seine ästhetisch pädagogischen Vorstellungen beeinflussten seine Zeitgenossen, spiegelten sich in aufgeregten Köpfen und befruchteten aufblühende, neue Weltanschauungen. Im Umkreis der Weimarer Frühromantik beschreibt Härtling Hölderlins Ringen um das Begreifen des Unbegreiflichen. Dem etwas älteren, bewunderten Schiller nachstrebend, in der Auseinandersetzung mit dem jungen Hegel und im Gespräch mit Schelling geht es um nichts geringeres als um die Suche nach praktischen Postulaten, die die Frage beantworten, was zu tun und wie richtig zu leben sei. Gesucht wird eine Ethik, in der „der Mensch, das absolut freie Wesen, die Mitte ist.“(Härt. 322) Zu diesem Zweck entwickeln sie 1797 ihre Gedanken in einem „kühnen Textentwurf“, der später (1927) als „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ bezeichnet wurde.(SafRom 153) Darin nehmen sich die hitzigen jungen Männer nichts geringeres vor, als daß sie „die Prinzipien einer Geschichte der Menschheit entwickeln müssen,... [sie] das elende Menschenwerk wie Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung durchschauen und auf die Idee einer moralischen Welt kommen müssen, auf die absolute Freiheit der Geister, daß wir weder Gott noch Unsterblichkeit außerhalb uns selbst suchen dürfen. Dabei geht es um Ästhetik. Wenn der Mensch vernünftig ist, dann ist das höchste Streben seiner Vernunft, Wahrheit und Güte in der Schönheit zu verschwimmen... Nur so kommt er über Buchstabenphilosophie hinweg.“ Sie können „Geschichte nicht denken und verstehen ohne ästhetischen Sinn. Und das setzt die Poesie wieder in ihren Rang, den sie verloren hat: Lehrerin der Menschheit zu sein.“(Härt. 322) Denn der Sinn muß ja erfunden, hineingelegt, erdichtet werden. Wie bei Schiller soll uns auch hier das ernste Spiel belehren. Eine Lösung für alle Fragen soll gefunden und die Gegensätze in einer umfassenden Deutung aufgehoben, versöhnt werden. Deshalb fordern

die jungen Hitzköpfe eine „**Mythologie der Vernunft**“, der sowohl aufgeklärte Eliten wie das unaufgeklärte Volk zustimmen müssen. „Die Mythologie muß philosophisch werden um das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. ... ästhetische Anschaulichkeit ist eine Handlung der Vernunft.“ (Härt. 323) Die geschichtliche Entwicklung wird als analog zur Freiheit der menschlichen Vernunft verstanden. Dem liegt die (gefühlte) Annahme zu Grunde, „daß in Gesellschaft und Natur dieselbe Vernunft waltet wie im menschlichen Geist.“ (SafRom 153) – Hier war zu viel unbedingtes Muß mit im Spiel.

Zweifellos hatte Hölderlin mythische Erfahrungen. Aber „Nichts ist flüchtiger als die Götter“ (SafRom 168) schreibt er einmal. „Das Göttliche zeigt sich in den Augenblicken großer Gelöstheit. Es lebt im Dazwischen, es ist eröffnend, und sein Ort ist das Offene: *Komm! ins Offene Freund! .../ Trüb ist's heut, es schlummern die Gäng' und die Gassen und fast will / Mir es scheinen, es sei, als in bleiernen Zeit ...*“ (SafRo.167) „Göttliches ist im Spiel, wo das Leben feiert. Es ist das Belebende schlechthin. Es lebt in der Beziehung und stirbt mit ihr. ... Das Göttliche stirbt, wenn die Menschen sich wechselseitig zum Ding machen.“ (SafRom 168) Hölderlin mußte es am eigenen Leib erfahren, daß der Mythos eine Gemeinschaft braucht.“ (SafRom 170) Seinem verwegenen Anspruch, *den Göttern gleich zu werden*, offenbart sich auch hier, wie in einer griechischen Tragödie dem Frevel, der Abgrund. Hölderlins, wie zahlreicher anderer, „Vorstellung von der Welt ist unvereinbar mit der Wirklichkeit.“ (Härt. 365) Er wird krank und läßt seinen Hyperion in „maßlosem Zorn“ über Schillers bruchstückhafte Menschen (Saf. 45 F.S. 247) schimpfen: „Barbaren von alters her,... Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker aber keine Menschen,...“. [Zarathustra wir ein ähnliches Gewitter loslassen, um es zu überwinden und vorüberzugehen.] Dem weltlichen Verlierer helfen seine Gedanken und Vorstellungen bei der Bewältigung seines Lebens nicht. Hölderlin verzweifelt: „Die Not und Dürftigkeit von außen macht den Überfluß deines Herzens Dir zur Dürftigkeit und Not. Du weißt nicht, wo Du hin mit Deiner Liebe sollst, und mußt um Deines Reichtums willen betteln gehen. Wird so nicht unser Reinstes verunreinigt durch Schicksal, und müssen wir nicht in aller Unschuld verderben?“ (Härt. 374) „Er hatte, sagte er, die Hälfte des Lebens hinter sich, nur Fluchten, nur Niederlagen, ein Dasein als Gast und Domestik.“ (Härt. 436) „Du kannst nichts mehr verlieren – aber leider wirst du noch leiden.“ (Härt. 446)

Als aufschlußreiches Beispiel für die Verkennung, wenn nicht gar den Mißbrauch Schiller, sei erwähnt: **Ursula Wertheim**: Schiller-Studien. Fünf Problemstudien zum Werk Friedrich Schillers. Versuche aus drei Jahrzehnten, Friedrich Schiller Universität Jena 1984. (Über den Begriff des Weltbürgers; „Zeitstück“ und „Historisches Drama“; „Der Menschheit Götterbild“; Einige Aspekte der Revolutionserfahrung in Schillers dramatischen Werken und theoretischen Schriften nach 1789; Einige Aspekte der Religionskritik).

Das Augenmerk der Autorin, die sich auf Stalins Sprachtheorie stützt (S.9), liegt auf jenen Stellen, die als Schillers Parteinahme gegen die Nation und die Religion, aber für Internationalismus und Revolution auslegbar sind. Mit Bezug auf entsprechende Stellen wird Schiller gedeutet und als Vorläufer des (DDR) Sozialismus vereinnahmt. Wo von seiner Schrift über die *ästhetische Erziehung* kurz die Rede ist, wird sie ausschließlich zur Erklärung von Schillers Verhältnis zur Revolution herangezogen. Seine fundamentale Bestimmung des Menschen als spielerisches Wesen wird nicht erwähnt. Bei der Bezugnahme auf Schillers These, wonach eine Revolution nur erfolgreich sein könne, wenn vorher die Gemüter spielerisch auf die Freiheit vorbereitet worden seien [F.S. 243f], taucht das zentrale Wort *Spiel* nicht auf, sondern wird gesagt, „daß durch die *Kunst* eine ‚Veredlung der Denkungsart‘ erreicht werden könne, da sie – angeblich – nicht direkt vom Staat abhängig sei.“(S. 141) Dem Klassiker wird vorgeworfen, daß er den Staat nicht richtig einschätze, weil er von ihm in kultivierende Hinsicht nichts, aber „alle positive Veränderung von der Veredelung des Charakters der Bürger durch Erziehung“ erwarte. Dem wird entgegengehalten: „Zu der Erkenntnis der einzig konsequenten revolutionären Lösung, erst die Machtverhältnisse zu verändern und im Prozeß der revolutionären Entwicklung das Bewußtsein – wie uns die Geschichte der Revolutionen lehrt – vermochte Schiller nicht vorzustößen.“(S. 142) Doch, eben deshalb, um den Ernstfall der Diktatur dieses oder jenes Proletariats, die Herabwürdigung des Einzelnen zum Mittel und terroristische Herrschaftsmethoden zu vermeiden, empfiehlt Schiller, durch spielerische Vorbereitung unsere Spielräume zu erweitern und uns dabei gleichzeitig selbst zu leben. Es wundert nicht, daß seine Spieltheorie bei Ursula Wertheim keine Erwähnung findet, denn in der DDR durfte es nicht um die Erweiterung von Spielräumen gehen. Das Experiment des real existierenden Sozialismus nahm sich, wie das Kartenspiel [F.S. 273], zu ernst, um den Namen eines Spiels zu verdienen. Vielleicht liegt in seinem tierischen Ernst, der vorgibt, die gesamte Weltgeschichte auf dem Rücken zu tragen und zu entscheiden, wobei er nicht einmal seine Klassiker entspannt lesen kann, der Grund für sein Scheitern. „*Die Weltgeschichte wird zum Weltgericht.*“ – Wenn sich die Propagandisten der globalen Wirtschaftsordnung, da die

Folgen grundsätzlicher Fehler mitunter mehrere Generationen ungeschoren lassen, in der Meinung wiegen, Schillers Verdikt ließe Ausnahmen zu, so irren sie.



Von anderer Seite jedoch findet Schillers Ästhetik Beachtung: **Byung-Dae Doh** (Südkorea): Schillers Idee der ästhetischen Erziehung und die Philosophie des Zen. Vergleich zweier anthropologischer Entwürfe, Phil. Diss. Frankfurt/M 1992, 129 S.

Man erwarte hier nicht, wie im multikulturellen Weltdorf gerne behauptet, grundsätzliche Übereinstimmung zwischen den Vorstellungen eines deutschen Klassiker und asiatischen Mönchen. Doh stellt zwei unterschiedliche Menschenbilder einander gegenüber, nämlich eine anthropologische Deutung des Abendlandes und eine Asiens. Beide Kulturen empfehlen einen unterschiedlichen, ja teils entgegengesetzten Weg zur „Entfaltung der ursprünglichen menschlichen Natur, d.h. die Verwirklichung der Freiheit“. Die auf unterschiedlichen Menschenbildern basierenden Freiheitsvorstellungen finden bedeutenden Ausdruck in „Schillers ästhetischer Philosophie, die als Kernansatz in der westlichen Denktradition betrachtet wird, und Zen, welcher die Kernrolle in der östlichen Tradition spielt.“(Doh 5)

In Schillers Theorie ist der Begriff vom „Schönen“ zentral. Der Trieb zum *Schönen* vereinigt entgegengesetzte (An-) Triebe von Natur und Geist bezüglich Stoff und Form. Im Streben nach dem Schönen fallen „Empfangen und Hervorbringen, Leiden und Tun“(Doh 6) zusammen. Die Erfahrung der Einheit wird möglich. Die Kunst soll Gegensätzliches im Schönen vereinigen, wodurch „Grenzen überwunden und die vollendete Einheit“(Doh 32) erreicht werde. So soll der Mensch zur Einheit mit sich selbst geführt und zur Freiheit befähigt werden. Zu diesem Zweck soll der Künstler beispielhaft das „symbolische Ideal... zur Erscheinung bringen.“(Doh 32) Die dadurch „wiedergewonnene Freiheit soll der Mensch in seiner Alltagswelt realisieren, indem er sein eigenes und das Leben der Anderen zum Kunstwerk macht, nämlich indem er anderen Menschen nicht mit Gewalt und Gesetz begegnet, sondern ihnen als Objekt des freien Spieles gegenübersteht. Dieser Lebenskünstler ist Stifter des ästhetischen Staats, dessen Grundsatz es ist, Freiheit durch Freiheit zu geben, so daß Ordnung nicht als Regelzwang und die Zweckmäßigkeit als vollkommen natürlich erscheint.“(Doh 33) Kunst ist eine aktuelle Möglichkeit des Einzelnen die Entfremdung zu überwinden und ein Mittel sowohl zur Wiedergewinnung der menschlichen Natur sowie zur Ent-

faltung ungeahnter Freiheit. Die Entfaltung des freien Geistes geschieht im Wechselspiel mit der gegenständlichen Realität. Wobei Schiller in der Schönheit die sinnliche erfaßbare Einheit von Stofflichem und Geist sieht. „Eine weitere *Philosophie* die direkt aus dem Ursprung zu kommen scheint und deren Denkweise von Schillers Denkweise völlig verschieden ist“ befaßt sich „mit der Frage der Natur des Menschen und seiner Gesellschaft: Zen.“(Doh 34)

Im Buddhismus bilden drei Verhaltensregeln eine Einheit: die Betrachtung und Darstellung der Lehre, die religiöse Versenkung und die moralische Lebenspraxis. „Unter diesen drei Elementen nimmt die Versenkung im Zen-Buddhismus den ersten Platz ein, weil sie zur Erlangung des **SEBST** führ.“(Doh 35) Dabei werden die gegensätzlichen Welterfahrungen nicht, wie bei Schiller, durch die Entfaltung der Subjektivität veräußerlicht und durch spielerische Überformung und Gestaltung einem harmonisierenden und versöhnenden Ideal angenähert, sondern in der Verinnerlichung aufgelöst. In der Versenkung soll die Ursache der Begierden und des mit ihnen verbundenen Leidens, das **Ego**, vollkommen „bemeistert“ [ausgelöscht] werden, um die Erfahrung umfassender Einheit zu erleben, die dem Menschen vollkommenen Frieden mit sich selbst und seiner Umwelt beschert. Das buddhistische Menschenbild beruht auf einer Kosmologie, in der nicht dem *Schönen*, sondern hinter den Begriffen vom Absoluten, dem Relativen, der Form die alles vereinende Schlüsselfunktion der **Leere** zukommt. Sie ist die Wurzel aller Erfahrung. „Leere ist die Quelle allen Lebens (die letzte Ursache des Seins, die undifferenzierte Einheit, das Absolute, das Unbegrenzte, das Ewige), die nicht in die Zweiheit von Subjekt und Objekt zerspalten ist. Sie stellt die Einheit des Universums in seiner unentfalteten Gestalt“ (Doh 37) als „formloses Potential“ dar. Die Entfremdung des Menschen in der Kultur, die ihm verlorengegangene (kosmische) Einheit muß also nicht durch Gestaltung, durch das Spiel der schönen Kunst nachgeahmt werden, sondern ist immer schon da und kann durch Versenkung, durch Abkehr von den zerstreuenden Eindrücken der Außenwelt erfahren werden. Dies gelingt in der Erfahrung der *Leere*, sie bedeutet: absolute Freiheit von allen Begrenzungen, das Übersteigen aller objektiven Beziehungen; nicht bleiben und nicht festgehalten werden; nicht Selbst; nicht Form; das Unmittelbare, ohne Hindernis frei Bestehende, das Grenzenlos offene, also die Freiheit von sich selbst. Oder: „Was Form ist, das ist Leere, was Leere ist, das ist Form“(Doh 37) Alle Erscheinungen gehen aus der Leere hervor und kehren in sie zurück. (Diese Leere hat in etwa die Bedeutung des *Seins* in Heideggers Denken.) „Da die Leere die Form ermöglicht, d.h. die Form die transparent gewordene Leere ist, ist die Leere die Kehrseite der Form und die Form die Kehrseite der Leere,... infolgedessen sind alle Formen prinzipiell gleich in der

Leere.“(Doh 41) Demnach ist „die Natur ein Prozeß der Wechselwirkungen der kurzfristig in Erscheinung getretenen Aspekte [den 5 Elementen(Doh 45)] der Leere“(Doh 43). Der Verfall der flüchtigen Erscheinungen ist Alternativlos, ein Ausweg wird auch nicht wie von Schiller gesucht, sondern er wird als Rückkehr zum Eigentlichen begrüßt. Dem hat sich der Mensch einzufügen.

Bei solchen Voraussetzungen muß hier auch die Erkenntnistheorie eine andere als die abendländische sein. „Geist“ wird als „Überschneidung von universalem und empirischem Bewußtsein aufgefaßt“ (Doh 51), wobei das Universale das maßgebliche ist. Wo die Sinne mit der Außenwelt in Berührung kommen, „begreifen sie die Gegenstände in einer für das Denken erfaßbaren Beschaffenheit, aber nicht im logischen Sinn, sondern die verschiedenen Sinne nehmen den jeweiligen, sie betreffenden Sinnesreiz auf und leiten ihn ins Zentrum ‚Äther‘“(Doh 50) „Der Mensch schafft seine subjektive Welt ... dadurch, daß der Intellekt die verschiedenen Sinnesreize der Formen zu einer bestimmten Einheit verknüpft, die als Grundlage des Wiedererkennens im Bewußtsein aufbewahrt bleibt.“(Doh 54) Weil in der Sinneswelt nichts *an sich* so besteht, sondern nur so oder so in einem bestimmten Bewußtsein erscheint, sind im Umgang mit dem Konkreten idealistische Synthesen unmöglich und unnötig. An den ästhetischen Phänomenen kann im Unterschied zu Schiller nicht gelegen sein, sie gelten bloß als Schein und Illusion, die sich in einem ebenso flüchtigen, individuell bestimmten Bewußtsein spiegeln. Das eigentliche „Bewußtsein“ ist überindividuell, es kann auch „als universelles Bewußtsein oder als SELBST bezeichnet“ werden und „ist der ewig fließende Bewußtseinsstrom, der weder durch Geburt und Tod, noch durch diese oder jene individuelle Erscheinungsform begrenzt ist“(Doh 57). Ähnlich verhält es sich mit Schopenhauers „Willen“. Andererseits, für Abendländer schwer denkbar, hat an diesem umfassenden Bewußtsein das Individuum als einer von zahllosen „Durchgangsorten“ nicht bloß Anteil, sondern „es ist zugleich das [ihn] erfahrende Subjekt.“(Doh 57) In „seinem reinen Geist“ ist der Mensch auch „das Ewige, das Unbegrenzte, das Absolute, das SELBST.“(Doh 58) (Vielleicht deutet hier Doh auch ungenau, und das Individuum hat nur Anteil am überindividuellen Selbst, es manifestiert sich unter bestimmten Bedingungen in ihm.) Aber die Reduktion auf besondere Bewußtseinsinhalte machen nur eine bestimmte Identität aus. In ihr ist das „SELBST auf das Ego beschränkt, wodurch das EGO (Mensch) ins Sein eintritt.“ (Doh 58) Die bestimmte, notwendig beschränkte („Bruchstück“ F.S. 247f) Persönlichkeit besteht aus einem vergänglichen Ego und einem unvergänglichen SELBST, wobei letzteres jedoch mit der Leere gleichbedeutend ist, die im Unterschied zur bloß negativen abendländischen Leere, positiv geladen ist. Wie bei Schopenhauer verursacht die vom Willen des

vereinzelt Egos notwendig vollzogene Trennung zwischen Subjekt/Objekt, das *prinzipium individuationis*, Leiden. Aus dieser Perspektive können Versuche, Leiden handelnd zu überwinden nur zu „Kettenreaktionen erzeugender Gewalt“(Doh 62) führen, die weiteres Unheil anstoßen. Wie nicht anders zu erwarten ist demnach „die Befreiung vom menschlichen Leiden“ nur „durch das Heraustreten des Geistes aus dem Verfangensein im Kreislauf des Ego möglich,“ wobei „dem menschlichen Geist seine ursprüngliche Freiheit zurückgegeben wird, indem die Bestimmung des Geistes durch das Ego aufgehoben wird... durch die Loslösung des Geistes vom Ego,“ wird „der ursprüngliche Grund des SEINS (das SELBST) wiedergefunden.“(Doh 64) Die reine Bewußtheit des selbstlosen Selbst ist das erstrebte Absolute, die Leere, das Nirwana und ähnelt in Nichts Schillers Idee vom Schönen. „Durch die Erlangung des SELBST (Leere) wird die höchste Erkenntnis der Einheit und somit des essentiellen Gleichheit alles Seienden erreicht.“ (Doh 65)

Im Zen sind Kontemplation und Meditation die Wege zur Freiheit, Schillers Tätigkeit erscheint lächerlich, zwangsläufig fruchtlos, bloß zerstreuen und in die Irre führen. Das abendländische Konzept von Tun und Streben vertieft nur den „Zustand der Orientierungslosigkeit“, in dem der Mensch „der Gefahr des Mißbrauchs seiner Freiheit ausgesetzt“(Doh 67) ist, weil er erkennt, daß die „einzige Wirklichkeit“ die „des Augenblicks“(Doh 68) ist. Im Unterschied zum abendländischen Freiheitsbegriff Schillers, wonach der Mensch befähigt werden soll, „aus sich selbst zu machen, was er will“[F.S 279] und das Unbestimmte freizulassen was in uns will, ergibt sich im Buddhismus ein Katalog von Anleitungen zur Lebensführung, ein „Formular“ würde Schiller es nennen. Denn daß ein Ego seine Freiheit selbst in die Hand nimmt, erscheint im buddhistischen Denken widersinnig. Ohnehin ist in der Welt Freiheit außerhalb der inneren Erfahrung, die nur bedingt veräußerlicht und nutzbar gemacht werden kann, unmöglich. Für den Künstler bedeutet das beispielsweise konkret, daß seine Person, anders als beim abendländischen Geniekult, zurückgenommen werden muß, Platz zu machen und möglichst zu verschwinden hat, denn „der Geist der Dinge ist die ursprüngliche Quelle ihrer phänomenalen Erscheinung“ und „die Musik ‚spielt sich von selbst‘.“(Doh 74) Jedoch liegt eine gemeinsame Absicht von Zen und Schillers Ästhetik, die auch Schopenhauer verfißt, in dem Gedanken, wonach „der unausbleibliche Effekt des Schönen... Freiheit von Leidenschaft“[F.S. 283] ist. Aber im Gegensatz zum asiatischen gilt im abendländischen Denken der entscheidende Unterschied, wonach „der Mensch, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen braucht.“[F.S. 290]

Beide Menschenbilder fußen auf der Annahme ideeller Voraussetzungen. In der sich mit I. Kant auseinandersetzen- den ästhetischen Theorie Schillers sind die Individuen selber Zweck der Kultur und es wird angenommen oder postuliert, daß auf dem individuellen Weg zur Freiheit auch eine allgemeine Moralität zum Ausdruck kommt. Im Zen sollen durch den Einklang mit der „universellen“ Ordnung „alle Wesen leidlosen Frieden finden.“(Doh 80) „Beiden Zielvorstellungen ist immanent, daß die [moralische] menschliche Handlung auf einer Erkenntnis beruht, die auf dem vollständigen Empfangen und der vollständigen Verknüpfung der Objekte der Außenwelt beruht.“(Doh 80) (In Heideggers Worten kann dieses Einheit stiftende „Vernehmen“ nur im Augenblick der „Seinsverbundenheit“ gelingen.) In beiden Konzeptionen muß die Sinnlichkeit gezügelt, abgetötet bzw. kultiviert werden. „Der von aller Begrenzung freie Zustand wird im Zen als Erleuchtungszustand bezeichnet, ... in dem der Geist (SEBST) sich vom Ego befreit.“(Doh 80) Dem gegenüber spricht Schiller „vom ästhetischen Zustand,... wodurch die reine Betrachtung des Gegenstandes und dadurch dessen völlige Anerkennung und somit die Überwindung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt möglich wird.“(Doh 81) Auch in der schönen Vergegenständlichung schwinden mit der Unterscheidung zwischen Subjekt/Objekt die Gründe des Leidens, Frieden tritt ein. Die *Erleuchtung* oder der *ästhetische Zustand* erinnern auch an Goethes naives *Erstaunen* über die Phänomene, auch darüber, daß es in ihm, durch ihn hindurch dichtet. „Im Zen geschieht dies [die Freiheit von Begierde & Leiden] hauptsächlich durch die Abstreifung der Bewußtseinsinhalte... begleitet von ethischer Zucht, wobei die Kunst als Hilfsmittel betrachtet wird.“(Doh 81) In der Wertung der Kunst als „Hauptmittel“ oder „Hilfsmittel“ der Befreiung liegt ein wesentlicher Unterschied beider Menschenbilder und ihres anthropologischen Entwurfs. Einerseits wird der Sinnlichkeit Bedeutung zugesprochen, andererseits wird sie möglichst verdrängt. „Sowohl bei Schiller als auch im Zen wird Kunst als Mittel zur Erlangung des ästhetischen Zustands bzw. des freien Zustands des Geistes und somit der Natürlichkeit im Menschen betrachtet.“(Doh 94) Jedoch auf verschiedene Weise, beim Klassiker durch selbst Schöpfung, auto Poiesis oder Hervorrufung der Idee, im Zen durch geschehen lassen. Beispielsweise mit Hilfe von „Paradoxien“ versucht der Zen-Lehrer dem Intellekt seine Begrenztheit zu zeigen und „in den beschränkungs-freien, ausgeglichenen Zustand zu führen und der wirkenden Wirklichkeit“ (Doh 83) anzunähern. Schiller erwartet „die jenseits der Sprache liegende ästhetische Wirkung“ (Doh 81) von der Kunst, Schönes zu schaffen, dessen Anmut und Würde ermögliche die Erfahrung „wunderbarer Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat.“(Doh 82) Beide Weltanschauungen versuchen, wie auch Heideggers Denken, Räume jenseits der

Sprache und der Rationalität als originär menschlich zu erschließen. Es gilt, unsere eigentliche Heimat spielerisch wiederzugewinnen.

Beide Philosophien zielen auf eine „Gesellschaft auf der Grundlage der Freiheit bzw. der Erlösung des Individuums von seiner Entfremdung und dem daraus entstehenden Leid.“(Doh 96) Darüber hinaus kennen beide entgeltliche, absolute oder ideale Ziele, die Verwirklichung „reiner Moralität im Hier und Jetzt.“(Doh 97) Ihre absoluten Leitpunkte sollen nicht nur dazu beitragen, die existierende Gesellschaft zu erneuern, sondern beide Denkrichtungen streben „trotz der ungleichen Ausgangspunkte nach der Befreiung des Geistes von der Bestimmung durch die Gesellschaft.“(Doh 98) Als Zweck an sich selbst ist es für Schiller legitim, wenn ein Mensch nur für sich selbst künstlerisch strebt, und es ist schon viel gewonnen, wenn ihm dabei seine Umwelt, ob sie von seinem Streben profitiert oder nicht, möglichst wenig Hindernisse in den Weg legt. Während Goethe den naiven Weg der Sinnlichkeit beschritt, richtete sich Schillers Entwurf sowohl gegen die Trennung von Sinnlichkeit und (sittlicher) Vernunft durch das Christentum (Doh 97) als auch ihre Herabsetzung durch die naturwidrige zweckrationale Gesellschaft seiner Zeit (Doh 99) und soll dazu beitragen, die Widersprüche beider aufzuheben. Schillers Idealismus kennt das Absolute nur als Leitstern, anders als der Weg des Zen erwartet er nicht dessen Verwirklichung, sondern bleibt sinnlichen, geschichtlichen, politischen Gegebenheiten verhaftet. Im Versuch einer Synthese von Idealem und Gegebenem besteht sein abendländischer Realismus.

Dohs Kritik an Schiller geht dahin, daß sein Menschenbild zeitlich bedingt und begrenzt sei und „nicht auf der Natur beruht, sondern eine theoretische Konstruktion darstellt.“(Doh 99) Deshalb sei Schillers „Philosophie eine unter vielen“ geblieben, „während Zen noch immer im Menschen des Ostens als das höchste zu erreichende Ziel lebendig ist.“(Doh 109) Bezeichnete Doh nicht (Doh 5) „Schillers ästhetischer Philosophie“ als Kernstück der „westlichen Denktradition“? Wiewohl grandios und wirkmächtig und obwohl er, uns Spielräume lassend, über die Grenzen des Denk- und Sagbaren hinausweist, sei dieser Entwurf, bei dem es sich um eine der Grundlagen des modernen abendländischen Menschenbildes handelt, so werden wir aus Korea belehrt, leider bloß erdacht. Schiller würde dagegen protestiert haben. War er es doch, der Goethe, bei ihrer ersten mißglückten Begegnung, vorhielt, dessen Urblume sei (bloß) eine Idee. Für Schiller ist die Macht des Schönen eine unmittelbare Erfahrung, auf die er, sie (bloß) theoretisch erklärend, ebenso verweist, wie Dohs Theorie auf die Erleuchtungserfahrung des Zen. Beide unmittelbaren Erfahrungen haben Gemeinsamkeiten, speisen sich vielleicht aus der selben Quelle, deshalb ziehen beide auf unmittelbaren

Erfahrungen fußenden Theorien, so unterschiedlich ihre Deutungen auch sind, teils vergleichbare Schlüsse. Aber im Gegensatz zu Schillers *theoretischer Konstruktion*, wird, von Kulturrelativismus unangekränkt, behauptet, „basiert Zen auf einer uralten tradierten Kosmologie“, sein „Menschenbild ermöglicht eine praxisorientierte auf der Natur beruhende Methode für die Gesundung des Individuums.“(Doh 100) – Tatsächlich kann in der fortschreitenden Geschichte des Abendlandes von einer Gesundung der Individuen immer weniger die Rede sein, und was von unserer Zivilisation erfaßt wird, könnte man meinen, erkrankt unfehlbar. Vermutlich bietet Zen tatsächlich eine erfolgsversprechendere Therapie, aber was wird in ihr aus dem Spiel der Freiheit? Gewiß, auch Schiller suchte nach einer Therapie (Saf. 41), um die Wunden, welche die Kultur schlug (F.S. 247), durch fortgesetzte Kultivierung zu heilen. Darenin setzt er seine idealistische Hoffnung. Aber mit Heilung ist es dem abendländischen Denken nicht getan. Unsere kulturelle Tradition fußt auf der Tragödie. In der andauernden Krise unseres weltoffenen Hierseins geht es auch um die neugierig grundlose, ja frevelhafte Offenlegung von Unwägbarkeiten und Abgründen, die mitunter nur in menschenwürdiger Verzweiflung ausgehalten werden können und müssen. Das Projekt des abendländischen Denkens emanzipierte sich, rücksichtslos gegenüber Gut oder Schlecht, von den stützenden Kräften der Religion und Tradition. Die dabei angestoßene Freiheit zielte nicht auf ein gleichmütiges Hiersein im Einvernehmen mit dem Kosmos, sondern zerrt an all ihren Grenzen. Beim Ringen um Selbstentwürfe ergeben sich, wie in der Meditation oder der Kunst, brauchbare Erkenntnisse nur nebenher, denn in seiner Eigentlichkeit ist dieses Denken, ebenso wie der Mensch, ein Zweck an sich selbst, ein bitterernstes Spiel mit Zwecken ohne bestimmtes Ziel. Es ist Abenteuer. Unser Denken verließ die sicheren Häfen bewährter Traditionen und drängte in offene Horizonte, segelt vielleicht unheilvoll über sie hinaus in Abgründe. Dann hätten wir eben verloren und unser Experiment mit uns wäre gescheitert; vielleicht muß dem so werden. Wir aber wagten es, mußten es wagen, denn unsere Seelen gaben sich mit dem Gegebenen nicht zufrieden, sie drängten uns weiter, strebten nach unbestimmter Heimat. Und lernten wir bei unseren Spielen nicht auch, wie man gewinnt, wenn man verliert? – Man sollte unterschiedliche Menschenbilder tatsächlich nicht gegeneinander ausspielen.

Das „wirkliche Leben“ ist für den Zen-Meister „das Leben von Moment zu Moment.“ Und die richtige Meditation „dient nicht mir, sondern allen Wesen.“(Doh 102) Läßt sich anderes von einer Sinfonie sagen? Von einem Gemälde? Sogar die Idee des industriell ökonomischen Fortschritts, so mißraten ihre Erscheinung ist, zielt in diese Richtung. Aber das abendländische Denken muß sich Korrekturen durch asiatische Traditionen gefallen lassen.

Indem es der Sinnlichkeit verhaftet bleiben sollte und wollte, seine Aufgaben im Widerstreit mit den Phänomenen sieht, hat es sich – und schon Schiller warnt davor – so einseitig in die Rationalität der Zwecke verstrickt, daß seine Spiritualität verkümmerte. Indem beispielsweise Zen Spiritualität aufbewahrt, ist er keine Philosophie, als welche Doh ihn bezeichnet, sondern, wenn auch ohne expliziten Gott, eine Religion oder doch eine religiöse Haltung (Suzuki). Nicht in der Kultur, nur in einer Religion kann durch (autoritäre) Verhaltensmaßregeln und Übungsanleitungen der Weg zur Befreiung vorgeschrieben werden. Trotz ihrer unterschiedlichen Ansätze weisen der abendländische Philosoph und der Zen-Meister den Weg zu einer gesellschaftlichen Lebensweise, so versöhnt Doh auf Schiller verweisend die Gegensätze, „wo der Mensch *in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist*’, d.h. *wo er spielt*’ bzw. seine *Buddha-Natur* entfaltet.“(Doh 107) Das Spiel des Zen-Mönches dreht ich dabei um „die völlige Freiheit von absichtlichen Gedanken, Worten und Taten.“(Doh 106) Die Freiheit des Abendländers spielt diesseits des Absoluten mit bestimmten Inhalten und Themen, deshalb bleibt er in seiner Freiheit gebunden und gefährdet. Dieses Spiel endet nicht. Seine gefährdete und gefährliche Unzulänglichkeit zieht unweigerlich die Kritik absoluter Positionen auf sich und kann sie nicht nur ertragen, sondern fruchtbar integrieren. So geht das Spiel weiter.

Samstag, 15. Dezember 2007

☞

Literatur **Spiel:**

Johan Huizinga: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek bei Hamburg 1981.

Roger Caillois: Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch. Frankfurt/M, Berlin, Wien 1982.