

III. Parasiten und Guerillas

Wir vollziehen nun eine dritte strategische Wendung nach, die sich ab den 1930er-Jahren zu vollziehen begann. Hatten die auf dem FMK basierenden Strategien nachgewiesen, dass die Freund-Feind-Situation *prinzipiell* transzendierbar ist, so fokussieren die Strategien, die wir nun betrachten werden, auf die Transzendierbarkeit einer *konkreten* antagonistischen Situation. Sie basieren darin historisch zumindest implizit auf einem tiefgreifenden Dilemma der Aufklärung, das diese nie zu lösen vermocht hatte, und auf der Marx'schen Idee der Produktion von Bewusstsein, die wir bereits angedeutet hatten. Der Aufbau unserer Untersuchung und die vermeintliche logische Abhängigkeit legen sicherlich den Gedanken nahe, die hier skizzierten Strategien könnten weiterhin auf dem FMK aufbauen, doch trifft das weder historisch noch logisch zu, wie wir sehen werden.

§ 13 Das Dilemma aller Aufklärung

Auf die inhärente Problematik aller Aufklärung waren wir bislang in der besonderen Gestalt des *Formalismus* gestoßen, die vor allem als Kontext unserer Untersuchungen des FMKs relevant waren. Nun stellt sich bei näherer Betrachtung dieser Formalismus als Teil eines grundlegenden Dilemmas dar, das zugleich als Ausgangspunkt des Verständnisses der in diesem Kapitel untersuchten parasitären Strategien dienen kann.

Man kann hier zunächst an die alte Formel Voltaires vom *Écrasez l'infâme* erinnern, mit der er von den 1760er-Jahren an seine Briefe zu unterzeichnen pflegte. Diese initial gegen die katholische Kirche gerichtete Formel, die dann zur Parole der Aufklärung Voltaire'scher Prägung schlechthin wurde, war zunächst natürlich eine Instanz des theoretischen Problems, das Marcuse später als das der ›repressiven Toleranz‹ aufwarf. Sie verweist jedoch allgemeiner auf das Problem des materialen Gehalts der Aufklärung. Verstanden als ein Schlachtruf gegen die Intoleranz kann das *Écrasez* möglicherweise noch als eine Ableitung aus einem formalen Prinzip konzipiert werden – denn schließlich stößt, wie wir gesehen haben, die ubiquitäre Toleranz auf inhärente Probleme, sodass der Kampf gegen Intoleranz als bloße Her-

stellung eines formalen Rahmens *nicht ganz* ubiquitärer Toleranz gedeutet werden könnte. Soll darüber hinausgehend das *Écrasez* aber mit materialem Gehalt angereichert werden – gegen wen kämpft die Aufklärung und aus welchem Grunde? –, stellt dessen Provenienz unmittelbar ein theoretisches Problem dar, insofern er aus der reinen Vernunft begründbar sein soll. Es mag kein Zufall sein, dass Voltaires Ausführungen zur konkreten Definition des *infâme* sehr spärlich geblieben sind, denn jede solche materiale Definition stößt auf die Schwierigkeit, die später Kant klarer zu Bewusstsein bringen sollte: Ein Handeln aus reiner Vernunft heraus dürfte sich nur zur praktischen Richtschnur nehmen, was von jedem vernünftigen Wesen – zumindest prinzipiell – eingesehen werden kann; – und wir hatten gesehen, dass dies für Kant den Rückzug ins Formale bedingte. Für die frühe Aufklärung fungierte analog der Toleranzgedanke, der letztlich daraus folgte, dass die Vernunft keinen Beweis etwa für oder gegen die Existenz Gottes führen kann. Der Deismus Voltaires, der neben das *Écrasez* tritt, ist eine der frappierendsten Illustrationen dieses Sachverhalts. Diese formalistische Tendenz der Aufklärung hatte jedoch Konsequenzen für die *Idee von Aufklärung an sich*, die die Aufklärer letztlich nicht akzeptieren konnten – ohne andererseits das resultierende Dilemma lösen zu können. Dieses Dilemma wird sehr klar, betrachtet man etwa Pierre Bayles Auseinandersetzung mit dem *compelle intrare*.

Die Formel des *compelle intrare* (»nötige sie hereinzukommen«) geht auf ein Gleichnis in Lk 14, 23 zurück, in dem ein Hausherr ein Gastmahl gibt und auf die dreisten Entschuldigungen aller geladenen Gäste reagiert, indem er zunächst die Bedürftigen der Stadt ersatzweise einlädt und nachdem nun das Haus noch nicht voll ist, den Knechten befiehlt ›auf die Landstraßen‹ zu gehen und ›sie zu nötigen hereinzukommen‹. Diese durchaus beiläufige Bemerkung im Gleichnis war in der Rezeption – besonders prominent durch Augustinus¹ – zu einem Missionsauftrag stilisiert worden, da sich die drastische Wortwahl vom »Nötigen« (ἀνάγκασσον εἰσελθεῖν) interpretieren ließ als Aufruf, den Beitritt zur Kirche wo nötig auch gewaltsam zu bewirken. Für Bayle wird diese Formel zum Skandal und er widmet ihr eine umfassende Streitschrift, die 1686 erschien. Er findet insgesamt neun Zurückweisungen der Formel, deren erste von besonderer Bedeutung ist, da sie in gewisser Weise zeigt, dass das *compelle intrare* nicht etwa nur ein Ärgernis für die frühe Aufklärung darstellt, sondern vielmehr eine fundamentale Inversion ihres zentralen Gedankens bedeutet.

Bayles erster Einwand lautet kurz zusammengefasst, dass die Formel des *compelle intrare* den »ganz eindeutigen Ideen des natürlichen Lichts«² widerspricht und daher falsch sein muss. Dieses ›natürliche Licht‹ ist die menschliche Vernunft, die im Kern von Bayles Überlegungen steht. Was der Vernunft selbst widerspricht, kann nicht wahr sein – und dies ist der Fall, soweit es das *compelle* betrifft. Es ist nun einerseits sehr illustrativ zu betrachten, welche Inhalte Bayle dem vernünftigen Licht entnehmen zu können glaubt. Deren Heterogenität ist immens und reicht von der Exis-

tenz eines ›höchstvollkommenen Wesens‹ über logische Grundsätze wie das *tertium non datur*³ und die Erkenntnis von richtig und falsch⁴ bis zu agrarwissenschaftlichen Erkenntnissen.⁵ Von zentraler Bedeutung ist jedoch andererseits, *weshalb* Bayle das *compelle intrare* mit dem natürlichen Licht in Konflikt sieht: er weist darauf hin, dass »das Wesen der Religion in den Urteilen besteht, die unser Geist von Gott formt«.⁶ Die Handlungen, zu denen wir Gott gegenüber verpflichtet sind, sind Handlungen der Seele – und diese, so das zentrale Argument, *können nicht* durch Zwang erzeugt werden. Bayle reformuliert das Argument unmittelbar anschließend dahingehend, dass die Gewalt unfähig sei, »den Verstand zu überzeugen und die Liebe und Furcht Gottes ins Herz einzuprägen«.⁷ Die Religion kann nur aus der eigenen Tätigkeit von Verstand und Herz fließen und kann nicht von außen in diese injiziert werden. Daraus folgt für Bayle, dass das *compelle intrare* »dem gesunden Menschenverstand und dem natürlichen Licht«⁸ widerspricht. Es liegt nun hier die Vermutung nahe, dass das *compelle* dies sogar *in doppeltem Sinn* tut – denn einerseits ist die Formel logisch widersinnig – wenn der Mensch nicht zur Religion gezwungen werden *kann*, so kann sie nicht bestehen –, andererseits widerspricht aber die Formel der normativen *Idee von Vernunft* selbst: deren Prinzip ist die Souveränität des aufgeklärten Geistes und sie kann daher nicht durch Gewalt zu ihren Schlüssen gezwungen werden. Bayles Postulat, dass »Drohungen, Gefängnisse, Geldstrafen, Exil, Stockschläge, Martern«⁹ keine religiösen Regungen erzwingen können, ist eine Vorwegnahme der Formel Schillers von der Freiheit des Menschen, der in Ketten geboren wär'. Die Vernunft kann nicht gezwungen werden und das natürliche Licht Bayles steht daher rein prinzipiell bereits in Widerspruch mit dem *compelle intrare* – und dies wird die Heftigkeit seiner Ausführungen bedingt haben.

Nun liegt aber in Bayles normativen Idee des natürlichen Lichts ein Problem angelegt, das sich im Nebeneinander seines Freiheitspostulats und seiner Konzeption von der Evidenz konkreter Inhalte der Vernunft spiegelt: wenn nämlich aus der reinen Vernunft konkrete Inhalte wie die Existenz eines höchsten Wesens folgen und andererseits die Vernunft nicht von außen zu Schlüssen gezwungen werden kann, so muss man annehmen, dass die Menschen von sich aus zu diesen Evidenzen gelangen werden. Dass sie dies faktisch noch nicht allgemein getan haben, ist die *raison d'être* der Aufklärung. Die Menschen werden durch den Aberglauben und andere perfide Erkenntnishindernisse davon abgehalten, sich des natürlichen Lichts zu bedienen. Nun wirft gerade der normative Gehalt der Bayle'schen Idee des natürlichen Lichts die problematische Frage nach der *Methodik* der Aufklärung *qua Erziehung* auf: wenn nämlich die Vernunft nicht durch externe Anstöße zu ihren Erkenntnissen bewegt werden kann, sondern diese selbst gewinnen muss, wenn anders sie Erkenntnis bleiben sollen, so kann Aufklärung nicht in der Vermittlung materialer Lehrinhalte geschehen. Der Bayle'sche Freiheitsgedanke resultiert in einer Übertragung der formalistischen Tendenz auf die Ebene der Aufklärung als Erziehung. Diese hat

sich freilich am prominentesten in Kants arg abgenutzter Definition niedergeschlagen:

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit [Herv. i. O.] ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet [Herv. i. O.] ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.«¹⁰

Die Kennzeichnung der Ursachen der Unmündigkeit als »Faulheit und Feigheit«¹¹ sind letztlich eine direkte Konsequenz der Bayle'schen Idee, die der ganzen Aufklärung zugrunde lag. Ebenso konsequent postuliert Kant das nahezu notwendige Eintreten der Selbstaufklärung eines Publikums, wenn nur die Freiheit als einzige Vorbedingung gegeben ist.¹² Dies sind notwendige Konsequenzen des Freiheitsgedankens, da er jede direkt-manipulative Erziehung ausschließt.

Dieselbe Konsequenz hat wenig später, im Jahre 1818, Jean-Joseph Jacotot gezogen, dessen »intellektuelles Abenteuer«¹³ Jacques Rancière einmal analytisch nachgezeichnet hat. Jacotot hatte sich vor die Aufgabe gestellt gesehen, eine Gruppe niederländischer Studenten Französisch zu lehren, ohne selbst des Niederländischen mächtig zu sein. Sein aus der Not geborener Ansatz hatte darin bestanden, den Studenten eine zweisprachige Ausgabe von Fenelons *Telemach* zur Verfügung zu stellen und sie anzuhalten, den französischen Text zu lernen. Überraschenderweise gelang es den Studenten auf diesem Wege nach kurzer Zeit selbstständig französische Texte zu verfassen. Jacotot konzipierte aufgrund dieses Experiments eine neuartige pädagogische Methode, deren Prämissen man als Verabsolutierung des aufklärerischen Paradigmas begreifen kann – »Joseph Jacotot blieb noch 1818 ein Mann des vergangenen Jahrhunderts«,¹⁴ wie Rancière zu Recht anmerkte. Man kann diese Prämissen prägnant zusammenfassen als die Annahmen, dass erstens alle Menschen gleich intelligent sind und daher auch imstande, jede beliebige Fähigkeit selbstständig zu erlernen,¹⁵ dass zweitens die althergebrachte pädagogische Methode der *Erklärung* ganz im Gegenteil dazu geeignet ist, die Menschen zu verdummen,¹⁶ und dass drittens die einzige Vorbedingung des Lernens der *Wille* dazu ist: »man konnte, wenn man es wollte, allein und ohne erklärenden Lehrmeister durch die Spannung seines eigenen Begehrens oder durch den Zwang der Situation lernen.«¹⁷ Dies klingt wie ein positiver Widerhall der Kant'schen Verdammung von Faulheit und Feigheit. Die zugrundeliegende ›voluntaristische‹ Tendenz des aufklärerischen Denkens – *Sapere aude!* – stellt im Grunde eine Kehrseite seines Freiheitspostulats dar.

Nun ließe sich freilich das idealisierende Postulat der Gleichheit der Intelligenzen skeptisch auf seine Faktizität prüfen, doch ist dieser Einwand von nachgeord-

neter Bedeutung angesichts der ebenso faktischen Beobachtung der tatsächlichen Uneinigkeit noch der aufgeklärtesten Individuen in ethischen wie religiösen Fragen, die letztlich Kants formale Ethik zu erfordern schien. Die Emanzipation der Vernunft kann nur auf freiheitlichen Grundlagen beruhen, doch bedingt dies unmittelbar, dass deren Ergebnis nicht garantiert werden kann. Dies scheint in Verbindung mit der faktischen Diversität der Überzeugungen den Rückzug ins Formale zu erzwingen und als minimaler Kompromiss der aufgeklärten Vernunft erwiese sich dann der kategorische Imperativ. Diese Konsequenz war stets im aufklärerischen Denken angelegt, doch bereits die Geschichte des Toleranzgedankens zeigt, dass dieses stets über den formalen Kompromiss hinauszugelangen versuchte. Cassirer hat formuliert, dass »die Forderung der Toleranz [Herv. i. O.], wie sie die Philosophie der Aufklärung stellt, völlig verkannt und mißverstanden wird, wenn man ihr eine rein negative Deutung gibt. [...] Das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist der Ausdruck einer neuen positiv religiösen Grundkraft, die für das Jahrhundert der Aufklärung bestimmd und für sie schlechthin eigentümlich ist.«¹⁸ Dieser positiv religiöse Gehalt, der sich etwa im Deismus Voltaires niederschlägt, ist nun keineswegs der einzige Punkt, an dem das aufklärerische Denken über den Formalismus hinausgeht, auf den ihn sein Freiheitspostulat zu verpflichten schien.

Étienne Balibar hat einen analogen Sachverhalt in seiner Formel der »Gleichfreiheit«¹⁹ angesprochen, die er geprägt hat, um eine Beobachtung der Struktur der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 zu fassen. Seine These lautet dabei, dass die *Déclaration* auf zwei fundamentalen Gleichsetzungen beruhe. Zunächst setze sie Menschen und Bürger gleich. Diese Gleichsetzung kann man einerseits begreifen als Negation einer sozialen Distinktion, die den Menschen vom Bürger unterscheidet und die Bürgerrechte eben nur solchen Menschen zugesteht, die zusätzlich auch Bürger sind. Dieses antike Modell beschreibt Balibar als »Gleichheit in den Grenzen der Freiheit«:²⁰ *frei* ist ein sozialer Status und allen Menschen, die diesen Status besitzen – Bürgern – wird Gleichheit garantiert. Die *Déclaration* von 1789 verwendet stattdessen ein anderes Modell. Die Gleichsetzung von Menschen und Bürgern entzieht der Freiheit den Charakter eines sozialen Status. Alle Menschen sind *qua* Menschen Bürger, und damit sind sie auch frei. Dies bedingt nun jedoch eine weitere Gleichsetzung, die Balibar in seiner Formel wiedergibt: die Gleichsetzung von Freiheit und Gleichheit. Balibar nennt die »Proposition der Gleichfreiheit«²¹ die These, die er in der *Déclaration* vorfindet, dass Freiheit und Gleichheit gleichzusetzen seien, da die »(faktischen) historischen Bedingungen der Freiheit [...] genau dieselben [sind] wie die (faktischen) historischen Bedingungen der Gleichheit«.²² Balibar geht so weit, dies als eine »irreversible Wahrheit«²³ zu bezeichnen, er betont aber andererseits auch den *context of discovery*, der in der doppelten Oppositionsstellung der Revolution »gegen den Absolutismus [Herv. i. O.], der als Negation der Freiheit erscheint [...] und gegen die Privilegien [Herv. i. O.], die als Negation der Gleichheit erscheinen«, liegt.²⁴ Nun steht freilich die Forderung der universalen Freiheit vor

dem Hintergrund des aufklärerischen Denkens geradezu zu erwarten, entspricht sie doch, wie wir bei Bayle gesehen hatten, den formalen Prinzipien, die sich aus der Idee der Vernunft selbst ergeben. Der Artikel 1 der *Déclaration* scheint hier eine weitere interessante Gleichsetzung zu vollziehen, die letztlich auf Rousseau zurückgeht, denn die Formulierung, dass die Menschen frei geboren werden, kann man freilich sowohl als die faktische These verstehen, dass sie *qua* vernünftige Wesen notwendig frei sind, als auch im Sinne, dass sie ein daraus abgeleitetes Recht auf politische Freiheit haben. Während nun aber sich die Forderung der Freiheit als Absenz von Zwang noch wahlweise über diesen Rousseau'schen Schluss oder den kategorischen Imperativ aus der Struktur der Vernunft selbst ergeben kann, ist die Forderung der Gleichheit problematischer, und zwar, weil sie anders als die formale Freiheit einen materialen Gehalt aufweisen müsste: *in welcher Hinsicht* sollen die Menschen gleich sein? Dies korrespondiert der Beobachtung Berlins, dass sowohl Rousseau als auch die Französische Revolution in Wirklichkeit keineswegs eine rein negative, sondern eine ›positive‹ Freiheit im Blick hatten.²⁵ Balibar hält nun aber fest, dass der materiale Gehalt der Proposition der Gleichfreiheit völlig unbestimmt bleibt²⁶ und er schlägt nun hier einen eleganten Bogen zurück zu seiner ursprünglichen Beobachtung der Gleichsetzung von Mensch und Bürger, das er nun reinterpretiert als ein ›universelles Recht auf Politik‹.²⁷ Die Proposition der Gleichfreiheit ist damit mehr als eine Erklärung, sie eröffnet erst den Raum, in dem die Menschen nun *qua* freie Bürger ihre Gleichheit in den relevanten Hinsichten politisch erwirken können. Balibar nennt als Beispiele dieser Aspekte von Gleichheit die sozialen Klassen, die Geschlechter und die ›Trennung zwischen‹ geistigem Wissen und ›körperlicher‹ Tätigkeit.²⁸ Es ist klar, dass er dies nicht als erschöpfende Liste verstanden wissen möchte, vielmehr soll klar werden, dass die Proposition der Gleichfreiheit, die die rein formale Freiheit um einen materialen Gleichheitsbegriffs anreichert, zugleich in der konkreten Formulierung dieser materialen Gleichheit maximal unbestimmt ist, um gerade dadurch ein weites Feld politischer Auseinandersetzungen um Gleichheit in den jeweiligen Aspekten zu eröffnen.

Balibar formuliert weiter, dass daraus, ›dass die Proposition der Gleichfreiheit universell wahr ist, [...] nämlich nicht hervor[geht], dass sie ›die ganze Wahrheit‹ ist [...] Daher die Tatsache, dass sie durch die unmittelbare *Öffnung eines Gedankenraums* [Herv. i. O.] auch dessen *Schließung* [Herv. i. O.] bestimmt, anders gesagt: ihn unmittelbar als ideologischen Raum bestimmt.‹²⁹ Diesen ideologischen Raum begreift Balibar als durch so heterogene Widersprüche gezeichnet, dass die Proposition der Gleichfreiheit nie in allen Aspekten zugleich verwirklicht werden kann, ja sogar, dass ›anthropologische Differenzen‹ die Unmöglichkeit der Einheit der Gemeinschaft darstellen sollen.³⁰ Lässt man diese These einmal dahingestellt, bleibt jedoch die strukturelle Einsicht, dass die Verwirklichung der Gleichfreiheit als Gleichheit stets eine materiale Anreicherung dieser darstellt, dass dieser materiale Gehalt erst in der politischen Auseinandersetzung Gestalt gewinnt und dass durchaus he-

terogene Gleichheitsforderungen zueinander in Widerspruch stehen können. Die Tendenz des aufklärerischen Denkens, den Formalismus, der sich aus der Idee der Vernunft so häufig zu ergeben schien, auf materiale Werte der Gleichheit hin zu überschreiten, erscheint so als eine Figur, die in Widerspruch zum Prinzip dieses Denkens steht. Dies spiegelt sich in der Unbestimmtheit der Gleichheitsforderung, die letztlich verstanden werden kann als der Ort einer Auseinandersetzung um konkrete soziale Strukturen, die sich nicht aus der formalen Struktur der Vernunft ableiten lassen.

Aus einer anderen Perspektive, die zu einer auf illustrative Weise strukturalanalogen These führt, hat Friedrich Schiller das Problem in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* analysiert. Seine Thesen sind hier gleich aus mehrfacher Sicht einschlägig. Zunächst geht Schiller explizit von der historischen Konzeption aus, das Zeitalter sei doch nun aufgeklärt, es frage sich daher, weshalb »wir noch immer Barbaren sind«.³¹ Zur Beantwortung der Frage rekurriert er einmal mehr auf das *Sapere aude* und leitet daraus ab, dass Aufklärung des Verstandes vom Charakter ausgehen müsse.³² Dies resultiert in der Aufgabe der ›Veredlung‹ des Charakters der Menschen – und eben darum handelt es sich bei der sogenannten ›ästhetischen Erziehung‹, die die Briefe zum Thema haben. Schiller hält bereits zu Anfang fest, dass »es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert«.³³ Damit ist das Beweisziel umrissen: die Freiheit, die Schiller gemäß der Kantischen Theorie als moralische Autonomie konzipiert, soll *durch die Schönheit* zu erlangen sein. Dies ruft eine Thematik auf, die wir bereits angerissen hatten: die Frage, wie Menschen zur Autonomie *erzogen* werden können.

Darüber hinaus fühlt sich Schiller jedoch genötigt, um seine Relation von Schönheit und Freiheit zu konstruieren, einen weiteren Begriff in die Gleichheit einzuführen. Er charakterisiert im elften Brief, der in vieler Hinsicht einen zentralen Kristallisierungspunkt des Werkes darstellt, den Menschen als Schnittpunkt einer statischen und einer dynamischen Komponente: als »etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert«,³⁴ oder als *Person* und *Zustand*. Die Person ist, was bei allem Wechsel der Umstände, der Affekte und Regungen bleibt: die affizierte Person ist stets dieselbe. Aus dieser Statik der Person leitet Schiller ab, sie müsse ihr eigener Grund sein, und damit hat er alle Argumente zur Hand, um sie nach Kantischer Definition mit der Freiheit zu identifizieren.³⁵ Den Zustand wiederum gründet er auf der Zeit. Das resultierende Bild des Menschen als die Freiheit in der Zeit wird alsbald durch eine Reformulierung ergänzt:

»Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloß die Anlage zu einer möglichen unendlichen Äußerung; und solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbsttätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als daß sie ihn, der

ohne sie bloß Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit ihm vereinigt.«³⁶

Damit hat Schiller die Person, die bereits mit der Idee der Freiheit verknüpft war, nun zum Formprinzip des Menschen erklärt, während dessen Sinnlichkeit seine Materie ausmacht. Die Sinne steuern die Materie bei, die die Spontaneität des Menschen unter eine Form bringt. Diese Kantische Vorstellung transformiert Schiller anschließend in atemberaubender Geschwindigkeit zunächst in »Aufgaben«³⁷ des Menschen, die auf »absolute Realität [Herv. i. O.]«³⁸ einerseits und »absolute Formalität [Herv. i. O.]«³⁹ andererseits zielen, und daraus dann unmittelbar in sogenannte »Trieb«⁴⁰ den *Sachtrieb*⁴¹ und den *Formtrieb*.⁴² Dabei ist weiterhin der Formtrieb als die vernünftige Seite des Menschen, die »bestrebt [ist], ihn in Freiheit zu setzen«,⁴³ zu verstehen, d. i. als die Spontaneität, die mit der moralischen Autonomie zusammengedacht wird, um die Person zu konstituieren, die dann durch die zeitlich strukturierte Sinnlichkeit affiziert wird.

Auf diese Weise hat Schiller nun die Problematik des Formalismus der aufklärerischen Vernunft, die insbesondere im Freiheitsgedanken immer wieder vorgefunden wurde, und das Dilemma ihres materialen Gehalts transformiert in einen Widerstreit von Trieben. Seine »Lösung« besteht nun darin, ein ideales »Wechselverhältnis beider Triebe«⁴⁴ zu postulieren und dessen Herstellung als »Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen im Stand ist«,⁴⁵ zu kennzeichnen. Dieses ideale Wechselverhältnis nun, in dem Stoff- und Formtrieb »verbunden wirken«,⁴⁶ nennt Schiller den *Spieltrieb* und als sein Objekt kennzeichnet er abschließend – wenig überraschend – die Schönheit qua »lebende Gestalt [Herv. i. O.]«.⁴⁷ Diese Konstruktion soll dann die initial gestellte Aufgabe lösen. Die Schönheit sollte erwiesen werden als Antwort auf die Frage, wie der Mensch durch »Erziehung zur Freiheit« der Barbarei enthoben und veredelt werden könne. Cassirer fasst Schillers Lösung so zusammen: »Das Ästhetische setzt sich also nicht an die Stelle der übrigen Bewußtseinskräfte, um sie irgendwie im materialen Sinne zu ergänzen und zu fördern, sondern es schafft dem Bewußtsein als Ganzen die innere Freiheit, kraft deren es erst für die besonderen Imperative des Geistigen empfänglich und zugänglich wird.«⁴⁸

Die Schönheit wird so in Schillers Konstruktion zu dem Element stilisiert, in dem Formtrieb und Stofftrieb sich zum Spieltrieb vereinigen. Die vernünftige Freiheit des Menschen, die als solche keine materialen Gehalte besitzt, wird mit der materialen Sinnlichkeit in einer Weise verbunden, die ein ideales Wechselverhältnis beider ermöglicht – und in diesem idealen Verhältnis sieht Schiller die Möglichkeit zu einer Erziehung des Menschen angelegt. Einerseits ist die Freiheit des vernünftigen Menschen absolut, daher kann sie nicht *erzwungen* werden – und andererseits birgt die freie Vernunft notwendig zwar ihre formalen Prinzipien, jedoch ergeben sich aus ihr keine materiale Gehalte, daher kann sie nicht *gelehrt* werden.

Dies ist das Dilemma aller Aufklärung, das Schiller lösen möchte, indem er ein Idealbild der Verbindung von Vernunft und Natur imaginiert, das dieses Dilemma überwinden können soll. Die Schönheit soll gerade im ausgewogenen Wechselverhältnis von Freiheit und Welt, von Form und Materie den Menschen veredeln können. Die Aufklärung wäre so vollendet in der Herstellung des Spieltriebs als Auflösung ihres grundlegenden Dilemmas.

Nun kann freilich Schillers arg idealistische Lösung kaum überzeugend sein,⁴⁹ denn schon die Idee der Wechselwirkung von Stoff- und Formtrieb, die in einem imaginären idealen Gleichgewicht die Schönheit ergeben soll, erweist sich zu offensichtlich als eine metaphorische Konstruktion, deren reale Einlösung empirisch nicht nachweisbar ist. Doch verweist Schillers Konstruktion in ihrer verzweifelten Bemühung, die Möglichkeit einer Erziehung von Vernunft zu konstruieren, auf ein fundamentales Problem, auf die Aufklärung immer wieder gestoßen ist und das sie nur selten so ehrgeizig theoretisch durchdrungen hat, wie es Schiller tat. Das Dilemma, das theoretisch letztlich wohl nicht lösbar ist, lässt sich zusammenfassen, als die doppelte Unmöglichkeit, selbstständiges Denken zu erzwingen und Vernunft zu lehren. Dieses fundamentale Problem aller Aufklärung wird so zum Ausgangspunkt einer Reihe weiterer strategischer Konzeptionen, die wir nachfolgend untersuchen werden.

§ 14 Denunziation der Massen

Die Französische Revolution bildete einen der wichtigsten Wirkungsfaktoren für das Geistesleben Europas im 19. Jahrhundert und zwar gerade in ihrer Bipolarität von Hoffnung und Enttäuschung, von Vernunftgläubigkeit und Desillusion, von Befreiung und Terror. Es ist bekannt, wie großen Einfluss gerade diese Zwiespältigkeit des historischen Ereignisses etwa auf die Philosophie Hegels haben sollte.⁵⁰

Die Schrecken des Jakobinertums stellten nicht zuletzt in ihrer jede Vernunft desavouierenden Inkonsistenz und Brutalität eine Frage, auf die keine leichte Antwort zu geben war. Doch mehr noch als dies wurde der Umstand, dass das Subjekt der Revolution sich nicht mehr in traditionellen Kategorien begreifen zu lassen schien, zum theoretischen Problem. Die Reaktion auf diese doppelte Fragestellung war die allmähliche Formierung des Konzepts der *Masse*, dem eine beeindruckende Karriere beschieden sein sollte.

Die erste systematische Behandlung des modernen Konzepts stammt bekanntlich von Gustave Le Bon, der sich wenig überraschend die Französische Revolution regelmäßig zum Beispiel nahm.⁵¹ Bereits bei Le Bon rekurrieren dabei drei Elemente des Konzeptes der Masse, die in der anschließenden langen Tradition des Konzepts regelmäßig wiederaufgegriffen werden sollten.