

„Arkadien“ hinter und „Elysium“ vor uns?
Schillers Weg zur Freiheit über die Schönheit mit
historischem Rück- und Vorausblick –
Eine Betrachtung mit zwei Jahrhunderten Abstand sowie aus
chinesisch-konfuzianischer Sicht

Wei Yuqing
(Shanghai)

内容提要: 古典作家席勒在今天仍具意义,不仅因为人类尚未实现他为之奋斗的自由理想,或者已经进入了 he 早已暗示的全球化时代。这位理想主义诗人的现实性还体现在历史观和审美观中的张力上。过去的仙境,当今的盛世,抑或未来的乐土?——在席勒那里,尤其在诗歌《希腊诸神》、《艺术家们》以及传奇般的耶拿大学就职演讲中,似乎有不同的历史观自相矛盾:对他来说,人类历史是不断堕落的还是不断进步的过程,还是现在如日中天?自由斗士席勒像“日内瓦公民”卢梭那样虚构过去,对照当代,憧憬未来?还是问题仅仅涉及到文艺,因为在这位名为“历史学家”的缪斯看来,人类史即文艺史?诸如此类的问题或可通过对同样充满张力的《审美书简》的深入考察得到进一步的澄清。从儒家传统这一“异者的视野”来看“从审美到自由”的理想,也可以发现若干有趣的平行现象。对我们来说,席勒的现实性或许也在于此。

Schon vor hundert Jahren glaubte Franz Mehring feststellen zu können, daß Schillers Werke immer wieder philologisch akribisch durchgeackert worden seien: „keine Scholle ihres Erdreiches, die nicht drei-, die nicht zehnmal umgepflügt worden wäre, um jedem Fäserchen darin nachzuspüren, sei es nun des Krautes oder Unkrautes [...]“¹ 2004 hörte man ähnliche Bemerkungen: „Nach zweihundert Jahren Forschungsgeschichte gibt es so gut wie keinen Aspekt des Schillerschen Werkes, über den nicht nachgedacht, der nicht zum Gegenstand der Forschung, also wissenschaftlichen Interpretation gemacht worden wäre.“²

Warum lesen und feiern wir heute immer noch Schiller? Ist Schiller überhaupt noch von Aktualität? Vielleicht insofern, als sein Ideal der

¹ Franz Mehring, Schiller und die Gegenwart. In: Gisela Jonas (Hg.), Schiller-Debatte 1905. Berlin 1988, S. 3-4.

² Jürgen Gidion, Zur Aktualität von Texten Schillers. In: Wilfried Barner u.a. (Hg.), Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft. Internationales Organ für neuere deutsche Literatur. 48. Jahrgang 2004. Stuttgart 2004, S. 387.

Freiheit nicht überall realisiert worden ist – dafür braucht man nicht mit Nietzsche oder Grass die Geschichte als „ewige Wiederkehr“ oder „Vergegenkunft“ zu bezeichnen. Oder Schiller hat gerade deswegen mit uns zu tun, weil wir uns heute in einer Zeit befinden, auf deren Charakteristik er vorwegnehmend hingewiesen hat: „Die Schranken sind durchbrochen, welche Staaten und Nationen in feindseligem Egoismus absonderten. Alle denkenden Köpfe verknüpft jetzt ein weltbürgerliches Band, und alles Licht seines Jahrhunderts kann nunmehr den Geist eines neuern Galilei und Erasmus bescheinen.“³

In dieser Zeit mit all ihren Integrations-, aber auch Differenzierungstendenzen hob man in der neueren Schillerforschung eine gewisse Dialektik hervor, die als eine Bedingung für die Aktualität dieses klassischen Dichters angesehen wird.⁴ Die Spannung zwischen Gegensätzen läßt sich bei Schiller auch an seinem Menschen- und Geschichtsbild und an seiner Vorstellung der Freiheit durch die Schönheit spüren. Unter diesem historischen und ästhetischen Aspekt kommt die Dialektik dieses Klassikers zum Ausdruck, die auch zwei Jahrhunderte nach seinem Tod und auch aus der chinesisch-konfuzianischen Außenperspektive gesehen für unser Land von Bedeutung ist.

I.

Verherrlichung der Vergangenheit, mit welcher Intention auch immer, ist für Konfuzianer kein Novum, weshalb es ihnen bekannt vorkommen müßte, wenn Schiller in *Die Götter Griechenlands* das altgriechische Leben idealisiert: „Da ihr noch die schöne Welt regiertet [...]“⁵ Was hier besungen wird, beispielsweise die harmonische Schönheit der mystischen Natur, gehört zur vergangenen Welt. Schiller scheint sich aber rückblickend nach einem Gut zu sehnen, das der Menschheit wegen der Entzauberung durch die christliche Kultur und die Desäkularisierung durch die Moderne abhanden gekommen ist. Er sucht in der Kunst der verklärten Antike die Erfüllung seines Traums, voller Trauer darüber, daß die „Götterwelt“ unwiederbringlich verloren ist und nur eine „entgötterte Natur“⁶ übrigbleibt.

³ Friedrich Schiller, *Schillers Werke in fünf Bänden*, Bd. 3. Berlin, Weimar 1984, S. 83.

⁴ Wilfried Barner u.a. (Hg.), *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, a.a.O.

⁵ Friedrich Schiller, *Schillers Werke in fünf Bänden*, a.a.O., Bd. 1, S. 82.

⁶ Ebenda S. 85.

„Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder, [...]“⁷ Impliziert dies eine Forderung, die alte Welt wiederherzustellen, die mit dem Einklang von Mensch und Natur ein Gegenbild zu der durch Zersplitterung und Partikularisierung gekennzeichneten Gegenwart darbietet? Hat er also „wie Rousseau das von der Zivilisation vernichtete Menschenglück in der Utopie eines idyllischen Naturzustandes gesucht“?⁸

Sicher kreist der Zweite Diskurs, in dem Rousseau eine genetische Anthropologie entwickelt, um die These, daß der Mensch erst in der Zivilisation böse wird, während er in seinem solitär-autarken Urzustand gut war. Aber man liest bei diesem Anwalt der Natur auch folgendes: „Die menschliche Natur geht nicht rückwärts und niemals kehrt man zu den Zeiten von Unschuld und Gleichheit zurück, wenn man sich einmal von ihnen entfernt hat; das ist [...] eines der Prinzipien, auf denen er [Rousseau, d. Verf.] am meisten insistiert hat“⁹. Wenn man von dieser Äußerung aus „Rousseau juge de Jean Jacques“ ableiten kann, daß Rousseau nicht einfach eine „Rückkehr zur Natur“ forderte, und daß der Naturzustand eher eine heuristische Hypothese oder ein normatives Bild ist, mit dem die marode Gesellschaft seiner Zeit auf ihre Legitimation befragt wird, so hört man keine elegische Klage, wie sie in *Die Götter Griechenlands* zu vernehmen ist, ebenso in Schillers *Die Künstler*. Dieses Gedicht handelt von der Entstehung sowie Entwicklung der Künste in der Menschheitsgeschichte und hebt nach Lahnstein „in einer Art von epochaler Selbstgefälligkeit“¹⁰ an: „„Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige. / stehst du an des Jahrhunderts Neige, [...]“¹¹

Was überoptimistisch in dieser Ouvertüre gefeiert wird, die vollkommene Menschheit in der Gegenwart, im ausgehenden 18. Jahrhundert, erinnert an Schillers Jenaer Antrittsvorlesung, die sich mit der Frage auseinandersetzt: „Welche Zustände durchwanderte der Mensch, bis er von jenem Äußersten zu diesem Äußersten, vom ungeselligen Höhlenbewohner – zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann hinauf stieg?“¹² Nach der Kontrastierung von zwei Gelehrtentypen – auch diese bleibt für uns aktuell – wird die Geschichte der Menschheit als ein progressiver Entwicklungsprozeß zu einer rosigen Zukunft skizzenhaft

⁷ Ebenda S. 84 -85.

⁸ Conrad Schmidt, Schiller. In: Gisela Jonas (Hg.), Schiller-Debatte 1905, a.a.O., S. 14.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Neu ediert, übersetzt u. kommentiert v. H. Meier. Paderborn, München, Wien, Zürich 1984, S. 318.

¹⁰ Peter Lahnstein, Schillers Leben. München 1982, S. 252.

¹¹ Friedrich Schiller, Schillers Werke in fünf Bänden, Bd. 1, S. 67.

¹² Friedrich Schiller, Schillers Werke in fünf Bänden, Bd. 3, S. 285.

dargestellt. Seine früheren Zustände will man wiedererkannt haben an Völkerschaften, „die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiedenen Alters um einen Erwachsenen herum stehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist.“ Zwar ist das Bild schon beschämend und traurig genug, aber „der Mensch fing noch verächtlicher an.“¹³

Vorgeführt wird hier also keine Verfallsgeschichte, wie sie Rousseau rekonstruiert. Damit, wie Safranski bemerkt¹⁴, assoziiert man vielmehr, was Norbert Elias in seinen psycho- und soziogenetischen Untersuchungen über den langfristigen und dynamischen Prozeß der Zivilisation an dem Material der Sittenbücher zeigt. Bei Schiller findet man nämlich Äußerungen, die eine Verlagerung der Zwänge von außen nach innen andeuten, beispielsweise: „Ein großer Schritt zur Veredlung ist geschehen, daß die Gesetze tugendhaft sind, wenn auch gleich noch nicht die Menschen. Wo die Zwangspflichten von dem Menschen ablassen, übernehmen ihn die Sitten. Den keine Strafe schreckt und kein Gewissen zügelt, halten jetzt die Gesetze des Anstandes und der Ehre in Schranken.“¹⁵

Ein Vorgang, der seitdem fortschrittsgläubig begrüßt wird. Von einem „Zurück zur Natur“ kann kaum die Rede sein, wenn man für eine Heilung „von der übertriebenen Bewunderung des Alterthums und von der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten“ plädiert. Als der „reifste Sohn der Zeit“ soll der Mensch heute „die gepriesenen goldnen Zeiten Alexanders und Augusts nicht zurückwünschen“, denn: „Unser *menschliches* Jahrhundert herbeizuführen haben sich [...] alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt. Unser sind alle Schätze, welche Fleiß und Genie, Vernunft und Erfahrung im langen Alter der Welt endlich heimgebracht haben“¹⁶ – Sätze, die in den Sockel des Schiller-Denkmal eingraviert sind und die Damm als Studentin „mit Misstrauen“ las, denn „sie hielten die Tore zur Zukunft verschlossen, verharrten im Gegenwärtigen“¹⁷

Eine Art „Ende der Geschichte“ im Sinne von Francis Fukuyama? Noch mißtrauischer wird man, wenn Schiller diese historische Klimax

¹³ Ebenda S. 280-281.

¹⁴ Rüdiger Safranski, Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus. München, Wien 2004, S. 314.

¹⁵ Friedrich Schiller, Schillers Werke in fünf Bänden, Bd. 3, S. 283-284.

¹⁶ Ebenda S. 294.

¹⁷ Sigrid Damm, Das Leben des Friedrich Schiller. Eine Wanderung. Frankfurt a. M., Leipzig 2004, S. 114.

demonstriert, indem er das deutsche Reich lobt, daß es, mit dem „System seiner politischen und kirchlichen Freiheit“, „der Welt jetzt unendlich mehr Gutes“ leistet.¹⁸ Muß man sich denn nicht wundern, daß dieses Bild kurz vor dem Sturm auf die Bastille von einem Freiheitsdichter präsentiert wird, der sonst doch immer das Horn des Aufruhrs bläst und mit der „Kabale und Liebe“ ein „Dolchstoß in das Herz des Absolutismus“ setzt? Oder geht er mit der Gegenwart wirklich derart frei um, wie er Geschichte betreibt, die „überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie“ ist, und „die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden“?¹⁹

Wie dem auch sei, es scheint ein Widerspruch zu bestehen, zwischen der Kritik an den bestehenden Verhältnissen, der Glorifizierung der vergangenen Antike einerseits und der Apotheose des menschlichen Zustandes in der Gegenwart sowie der Betonung der gesellschaftlichen Progressivität andererseits.

Dafür gibt es verschiedene Erklärungsansätze oder -möglichkeiten. Bei den einen wie bei Egon Friedell wird die außerordentliche Dynamik Schillers hervorgehoben: „Alles an ihm war Bewegung. Und das Vehikel, womit er sich und die anderen in Bewegung setzte, war sein Idealismus.“²⁰ Hans Meyer hält zwar wenig davon, Schiller einen Idealisten zu nennen, zitiert aber Goethe – „Wenn man ihn nach acht Tagen wiedersah, so fand man einen anderen und staunte und wußte nicht, wo man ihn anfassen konnte.“ – und weist darauf hin, daß Schiller „insgeheim ziellos, fast ein bißchen fahrig“ vorgehe und „in einem fort“ „entwirft und verwirft“.²¹ Von einer Fluktuation zwischen verschiedenen Positionen spricht auch Wertheimer, der darin Schillers Aktualität entdeckt: „in überwältigender Vielfalt der Perspektiven macht Schiller eine Inventur der Möglichkeiten – am Ende der ersten Moderne.“²²

Für die anderen zählt Schiller zu den Schriftstellern, die in der Geschichte eine aufsteigende Reihe erblicken. Schillers Ambivalenz erklärt sich nach Stampfer wie folgt: „je nachdem er den Abstand maß, der den Menschen seiner Zeit von den niedrigen Anfängen trennte, oder aber

¹⁸ Friedrich Schiller, Schillers Werke in fünf Bänden, Bd. 3, S. 284.

¹⁹ Zit. n. Friedrich Burschell, Friedrich Schiller. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1958, S. 101.

²⁰ Vgl. ebenda S. 173.

²¹ Hans Mayer, Friedrich Schiller. Skizzen zu einem Porträt. In: Walter Hinderer (Hg.), Literarische Profile. Deutsche Dichter von Grimmelshausen bis Brecht. Königstein/Ts. 1982, S. 58.

²² Jürgen Wertheimer, Mensch Schiller! In: Literaturen. Das Journal für Bücher und Themen. 1/2, 2005, S. 30-31.

jenen, der ihn von einem dunklen, entfernten Zukunftsideal schied, wechselt das Gefühl des Stolzes mit jenem der Beschämung [...].“²³

Die dritten versuchen Schillers Positionswechsel im Zusammenhang mit seiner Besprechung der *Iphigenie* zu interpretieren – „Es war also das künstlerische Phänomen Goethes und schwerlich das Studium der Universalgeschichte, die Schiller zu einem Lobredner seiner Epoche macht. Im Grunde war er auch als Historiker der Künstler geblieben, der er von Haus aus war.“²⁴ Damit greift man auf eine These zurück, der zufolge die Geschichte für Schiller vor allem eine Kunstgeschichte bedeutete. Unentbehrlich für die Entwicklung der Menschheit ist der Sinn der Schönheit, der sie vorantreibt. Die Würde der Menschheit hängt letztendlich von der ästhetischen Kultur ab, ist in die Hände der Künstler gelegt: „Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!“²⁵ Der Widerspruch zwischen der elegischen Klage in *Die Götter Griechenlands* und der hymnischen Begeisterung in *Die Künstler* läßt sich besser lösen, wenn man die ästhetische Dimension nicht vernachlässigt, die in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* diskutiert wird.

II.

In dieser Schrift wird die hohe Einschätzung der Gegenwart widerrufen, wenn sie „Verwilderung“ und „Erschlaffung“ als „die zwei Äußersten des menschlichen Verfalls“ zu beklagen hat. (5/15)²⁶ Entsetzt über die Herrschaft der Guillotine muß der Citoyen Francais seufzen: „Vergebliche Hoffnung! Die *moralische* Möglichkeit fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfindliches Geschlecht.“ (5/15) . Er geht zur Reflexion über die menschliche Natur über und wendet sich der Frage zu, wie dieses kleine Geschlecht zu erziehen ist, damit es den historischen Herausforderungen gerecht wird.

Obwohl Schiller sich des Verdachtes des Eskapismus bewußt ist, geht er davon aus, daß die schöne Kunst für die „Beförderung allgemeiner Glückseligkeit“ ausschlaggebend ist. Denn: Veränderung dieser Welt setzt Verbesserung des einzelnen Menschen voraus, und diese ihrerseits

²³ Friedrich Stampfer, Schillers Auffassung von Staat und Gesellschaft. In: Gisela Jonas (Hg.), Schiller-Debatte 1905, a.a.O., S. 203.

²⁴ Friedrich Burschell, Friedrich Schiller. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, a.a.O., S. 101.

²⁵ Friedrich Schiller, Schillers Werke in fünf Bänden, Bd. 1, S. 80.

²⁶ Die Briefnummern und Seitenzahlen in Klammern hier und im folgenden beziehen sich auf Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart 1997.

die ästhetische Befreiung. Wenn Schiller sich zeit seines Lebens für die Freiheit einsetzte, die als Leitmotiv sein literarisches Werk von den *Räubern* bis zum *Tell* durchzieht, geht es hier in dieser Schrift vor allem um die innere Freiheit, was im Zusammenhang mit seinen Kant-Studien steht. Der Denker aus Königsberg hat Schiller Anregungen gegeben, und zwar nicht nur durch seine *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, die mit der Auffassung der Geschichte als zweckmäßige Entwicklung für die teleologische Tendenz Schillers wichtig ist. Auch die *Kritik der Urteilskraft*, in der Schiller „bis an die Ohren“²⁷ gesteckt hat, ist von zentraler Bedeutung für seine kunstphilosophische Phase.

Er postuliert ein Ideal der Sittlichkeit, das die Sinnlichkeit nicht einfach verbannt – anders als Kant mit seinem kategorischen Imperativ, „auf dessen Erscheinen“, so Muschg, „man in jeder real existierenden Gesellschaft ja doch länger warten müßte als bis zum Ende der Zeit.“ Auch wenn die Entwicklungslinie des Menschen von einem Naturwesen zu einem Vernunftwesen nicht bestritten wird, zeigt sich Schiller nicht sinnenfeindlich, wenn er den „Weg zu dem Kopf durch das Herz“ geöffnet erblickt. In der Zeit der anbrechenden Moderne, in der zersplitternde Faktoren dominierten, versuchte er, Geistiges und Sinnliches auszubalancieren. Dabei wird der Kunst, der Schönheit, dem Spiel eine entscheidende Funktion zugewiesen: Der Mensch „ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ (15/63) Der *Homo ludens* muß dem *Homo faber* und dem *Homo sapiens* zur Herstellung einer gesamt menschlichen Totalität und damit zur Freiheit verhelfen, frei von den Fesseln der moralischen Nötigung und frei von dem Joch der natürlichen Triebe.

Dieser ästhetische Weg knüpft mehr oder weniger an *Die Künstler* und an *Die Götter Griechenlands* an und läßt sich nur schwer mit Rousseaus Ansatz vereinbaren. Während dieser die Schuld für den Verfall der Menschheit der Kunst zuschreibt, ist die Idee, daß „[...] es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert“, bei Schiller, der die pädagogische, therapeutische und historische Funktion der Kunst immer wieder betont, konsequent.

III.

Der Weg zur Freiheit über die Schönheit im Zusammenhang mit Rück- und Vorausblick der Geschichtsauffassung – wenn man diesen nach

²⁷ An Körner, 15. Oktober 1792. Schillers Briefe in zwei Bänden. Berlin, Weimar 1982, S. 349.

zwei Jahrhunderten und aus unserer Fremdperspektive betrachtet, so finden sich vor allem oder ausgerechnet in der konfuzianischen Tradition Konzeptionen, die heute bei der Analyse des Schillerschen Ansatzes mit in Betracht gezogen werden können. Es kommt ja auch nicht von ungefähr, daß sich chinesische Intellektuelle an der Schwelle zwischen Tradition und Moderne wie Wang Guowei, Cai Yuanpei usw. für Schillers Theorie interessieren.

Dabei gehe ich davon aus, daß erstens die Bedingtheit durch zeitliche Distanz und räumliche Ferne nicht immer zur Überschreitung der Grenzen der Vergleichsmöglichkeit führt, und daß es zweitens nicht gerechtfertigt ist, die Kulturerfahrungen des Rezipienten, die jeglicher Aneignung zugrundeliegen, außer acht zu lassen. Vom Anspruch eines allein „richtigen“ und endgültig abgeschlossenen Verständnisses distanzieren sich bei uns auch nicht wenige Autoren, die die Tradition des *shi wu da gu* wiederaufnehmen, hermeneutisch eine „Horizontverschmelzung“ oder interkulturell die fremde Ausgangslage fokussieren.

Zu nennen sind u.a. *xiu qi zhi ping* und *nei sheng wai wang* als konfuzianische Konzepte, deren Ausgangspunkt die Persönlichkeitspflege bildet. Erst wenn man „innerlich heilig“ ist, kann man „äußerlich Herrscher“ werden. Ohne vorausgehende Selbstvervollkommnung sind Betätigungen in immer weiteren gesellschaftlichen Kreisen überhaupt nicht denkbar. Als Voraussetzung für alle „Verbesserung im Politischen“ fungiert auch bei Schiller die „Veredlung des Charakters“. Diese ist allerdings erst und nur möglich durch die ästhetischen Erfahrungen und sinnvoll mit Hinblick auf die Freiheit, die Konfuzianern ein fremder Begriff ist – es sei denn, daß es um die Geistesfreiheit geht, die, wie in *Über Anmut und Würde*, als „Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft“ definiert wird. In diesem Fall „wäre Konfuzius allerdings ein guter Zeuge“, wie Debon meint.²⁸

Was dieser Sinologe feststellte – „Schiller stand dem konfuzianischen Denken in der Tat nahe“²⁹ –, gilt auch noch unter einem anderen Aspekt. Die Konfuzianer schließen das Ästhetische nicht aus und stehen damit nicht in einer Reihe mit den Denkern des okzidentalen Altertums, die „sehr geneigt waren, den Künsten der Einbildungskraft den Eintritt in ihre Republik zu verwehren“ (10/37). Aber immer wieder ist auch von *wen yi zai da* die Rede, Literatur und Kunst überhaupt wird tendenziell als „Trägerin des himmlischen Prinzips“ bestimmt und funktionalisiert und so in das ethische und politische System eingefügt. Rein formal

²⁸ Günther Debon, *China zu Gast in Weimar*. Heidelberg 1994, S. 123.

²⁹ Ebenda S. 123.

gesehen läßt sich hier eine gewisse Affinität zu Schiller feststellen, nach dem die Kunst nicht von ihren gesellschaftlichen Aufgaben und moralischen Aufträgen losgelöst werden darf. Kunst muß wirken, nötigenfalls auch so unmittelbar und rigoros wie die Schaubühne – als „Schwert und Waage“ gegen die Ungerechtigkeit.

Worum es Schiller mit seiner ästhetischen Vorstellung ging, ist der harmonische Mensch. Und dieser ausgleichende Aspekt kann in China, wo *zhong* und *he* fundamentale Bedeutung beigemessen wurde³⁰, einen Resonanzboden finden. Manche, die mit der aktuellen Entfremdungsproblematik in der Zeit der Modernisierungen konfrontiert sind, erblicken hier eine Anknüpfungsmöglichkeit. Sicher ist dabei jedoch nicht zu übersehen: während Schiller die Harmonie im menschlichen Individuum hergestellt sieht, wenn „Stofftrieb“ und „Formtrieb“ durch Spiel, durch ästhetische Erfahrung vermittelt und neutralisiert werden, geht es aus chinesisch-traditioneller Sicht bei der Harmonie vor allem um die Übereinstimmung von Kosmologie und Anthropologie (und eigentlich auch noch Politologie), im Sinne der Regulierung zwischenmenschlicher Beziehungen aufgrund der „himmelischen“ Prinzipien, mit denen die Menschen in Einklang stehen müßten. Gleichwohl ist es nicht uninteressant zu sehen, daß auch nach Konfuzius Musik Harmonie entfaltet und „Spiel mit den Künsten“³¹ ein unentbehrlicher Bestandteil der menschlichen Erziehung ist. Er zeigt sich davon überzeugt, daß Kunst subtil auf das moralische Gefühl einwirkt, die Ausbildung des guten Charakters auf lange Zeit hin unmerklich, aber positiv beeinflusst, von der nichtkognitiven Seite ergänzt und abrundet: „Durch die Lieder wird der Geist beflügelt, durch die Riten gefestigt, und durch die Musik zur Vollkommenheit gebracht.“³² Bei der Funktionsbestimmung der Dichtung wird sowohl der sinnliche wie auch der geistige, der psychologische wie auch der soziologische Aspekt berücksichtigt. Von „einem wohl höchsten

³⁰ Zhongyong. In: Zhu Xi, *Sishu zhangju jicheng*. Beijing, Zhonghua shuju 1983, S. 18.

³¹ Lunyu. In: Zhu Xi, *Sishu zhangju jicheng*, a.a.O., S. 94.

³² Ebenda S. 104-105. In diesem Kontext kann man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß Schiller zwischen Vernunft und Ästhetik schwankt. Es ist ja nicht deutlich, ob der ästhetische Zustand als eine Zwischenstufe diskutiert wird, oder als ein Zustand, in dem die Menschheit endgültig ihre Vollkommenheit erreicht, der also kein Provisorium als Vorbereitung für einen höheren Zustand darstellt, obwohl „[d]er Schritt von dem ästhetischen Zustand zu dem logischen und moralischen (von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht) [...] unendlich leichter“ ist „als der Schritt von dem physischen Zustande zu dem ästhetischen (von dem bloßen blinden Leben zur Form) war.“ (Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, a.a.O., S. 23, 94-95.)

moralischen Zustand“³³ kann man erst dann sprechen, wenn sich Gutes und Schönes, Inhalt und Form, Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Vernunft und Natur in dem *junzi* vereinigen.

Ob diese Persönlichkeiten konfuzianischen Ideals vergleichbar sind mit denen, auf die Schiller am Ende seiner Briefreihe resignativ verweist? Wenn der Konfuzianismus zumindest theoretisch eine „Bildung ohne Schichtenspezifika“ beansprucht und nicht stark von elitärem Denken geprägt ist, muß Schiller konstatieren, daß der „Staat des schönen Scheins“ vielleicht nur „wenigen auserlesenen Zirkeln“ vorbehalten wäre, obwohl er „dem Bedürfnis nach [...] in jeder feingestimmten Seele“ existiert. (27/128) Diesem Gedanken steht Leitger kritisch gegenüber und spricht von „einer unglaublichen Beglückungshybris, die dem Künstler eine Propheten-, wenn nicht Gott-gleiche Funktion zuschreibt“.³⁴ Auch wenn man nicht mit dieser Ansicht einverstanden ist, daß dieser Gedanke „ein unendliches Totalisierungspotenzial birgt, das sich politische wie religiöse Regime und Terroristen aller Couleurs zu Eigen machen können“, und daß Schiller „mit seinem Text eine normative Grundlage, ja geradezu eine Handlungsanleitung“ liefert, „für alle Utopisten, die meinen, einen neuen Menschen schaffen zu müssen“,³⁵ muß man überlegen, wie man auf eine in China in der Zeit der „neuen Aufklärung“ gestellte Frage reagieren soll: Was ermächtigt denn die intellektuellen, künstlerischen und sonstigen Eliten, sich den Status eines Aufklärers und Erziehers gegenüber der angeblich oder tatsächlich aufzuklärenden und zu erziehenden Bevölkerung anzumaßen?

Nicht unerwähnt bleiben darf noch *tuo gu gai zhi*, das sich annäherungsweise als „Veränderung der Verhältnisse unter Berufung auf Antike“ wiedergeben läßt. In unserer Geistesgeschichte mangelt es nicht an Beispielen, die zeigen, daß sich der Rückblick auch als Vorausblick entpuppen kann. In der konfuzianischen Schrift „Liyun“ wird eine abwärtsführende Entwicklungslinie des Menschengeschlechts von der „Großen Gemeinschaft“ über den „Kleinen Wohlstand“ bis zum Zeitalter der Unordnung vorgeführt. Allerdings bedeutet auch hier die rückwärtsgewandte Vorstellung von der Geschichte nicht einfach und ausschließlich, der lange zurückliegenden Zeit nachzuhängen, sondern mit der „Altertümelei“, mit der Rückprojektion ist auch eine gezielte Ausrichtung auf die Zukunft hin verbunden.

³³ Lunyu, a.a.O., S. 91.

³⁴ Hanna Leitger, Der Mensch in seinem Wahn. Schillers Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ – eine Re-Lektüre. In: Literaturen. Das Journal für Bücher und Themen. 1/2, 2005, S. 33-34.

³⁵ Ebenda S. 34.

Wenn der Mensch nach Schiller im antiken Griechentum durch Vereinigung von Naturverbundenheit und Geistigkeit gekennzeichnet ist, ist in der Gegenwart etwas aufgekommen, das zur Spaltung der menschlichen Natur führt. So sehr man diesen Entfremdungszustand bedauert, so unvermeidlich ist er ein Durchgang, der sich wie der sentimentalische Dichter als eine historische Notwendigkeit erweist. Es würde nach der optimistisch-idealistischen Vorstellung Schillers zu einer Wiedervereinigung kommen, die aber weder durch eine gewaltige Umwälzung zu erreichen noch restaurativ als eine einfache Rückkehr zu definieren wäre, wie er in „Über naive und sentimentalische Dichtung“ im Zusammenhang mit den natürlichen Gegenständen sagt: „Sie *sind*, was wir *waren*; sie sind, was wir wieder *werden sollen*. Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und Freiheit zur Natur zurückführen.“ Es geht um die „Darstellung unserer verlorenen Kindheit“ und zugleich aber eben auch um „Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale“.³⁶

In diesem Sinn spricht man von der „Geschichte als eine[m] triadischen Rhythmus“³⁷, von einem „geschichtsphilosophischen Dreischritt“: „„Arkadien‘, das erste Paradies, liegt hinter uns, ‚Elysium‘ vor uns [...]“ Wenn Schillers Rückblick in die geschichtliche Entwicklung, in der die innere Einheit des Menschen sukzessiv dekonstruiert wird, nicht einfach als realitätsfern abgetan werden kann, ist sein Ausblick nicht frei von utopischer und illusorischer Spekulation, oder jedenfalls nicht, wie Ehrhard Bahr sagt, „als Ziel der Realgeschichte, sondern kantisch als regulative Idee, welche den Menschen ermuntern soll, zu handeln, ‚als ob Elysium erreichbar wäre.“³⁸ Vielleicht liegt gerade hier die unabgeglichene Aktualität, die der Mann des „Wahren, Guten und Schönen“ mit seiner Idee „von Ästhetik zur Freiheit“ für uns heute noch aufweist, ohne daß man sich der Realisierbarkeit dessen sicher sein darf, was manche bei uns proklamieren: „Schillers ästhetische Utopie schrittweise in eine lebendige Wirklichkeit auf dem chinesischen Boden zu verwandeln.“³⁹

³⁶ Friedrich Schiller: Über naive und sentimentalische Dichtung. In: Schiller. Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik. 3. Aufl. Leipzig 1984, S. 386-387.

³⁷ Algot Bengt Sørensen (Hrsg.): Geschichte der deutschen Literatur. Bd. I. Vom Mittelalter bis zur Romantik. München 1997, S. 281.

³⁸ Ehrhard Bahr (Hrsg.): Geschichte der deutschen Literatur. Bd. 2. Von der Aufklärung bis zum Vormärz. Tübingen 1987, S. 198-199.

³⁹ Vgl. Zhang Yuneng: http://www.chinawriter.com.cn/zuoxe/wxbk/baokan/Article_Print.asp?ArticleID=2604