

## **JAN ROLLETSCHKE**

### ***POLITIK DER GLEICHGÜLTIGKEIT.***

**Zur Aktualisierung des *ästhetischen Zustands* durch Jacques Rancière**

#### **Inhaltsverzeichnis**

Interferenzen	2
Philosophische Dichtung ästhetischer Erziehung	3
Der ästhetische Zustand	4
Vom Schicksal der Kritik der ästhetischen Erziehung	7
Das schmelzende und das energische Schöne	8
Vernunft der Bestimmbarkeit	11
Der dissensuelle Gemeinsinn	12
Verwaltung im ästhetischen Staat? (Exkurs)	14
Das Maß der Gleichgültigkeit	16
Ästhetische Utopie ohne Begriff	19
Literatur	23

## Interferenzen

Wohl nicht zuletzt die Bemühungen um das »Projekt Europa« haben deutschsprachigen Leser\_innen in jüngerer Zeit eine Anzahl von Übersetzungen französischer Philosophie beschert. Seit einigen Jahren findet so im hiesigen Sprachraum, genauer: in linken Kunst- und Kulturzusammenhängen auch ein regelrechter Rezeptionsboom der politischen Ästhetik Jacques Rancières statt, und dies – ganz abgesehen von »Europa« – nicht ohne Grund. Es geht in diesen Texten letztlich, wie auch in Rancières politischer Theorie, um nicht weniger als die Aufhebung von Herrschaft und entfremdender Arbeit in Prozessen der Voraussetzung und Verifikation einer egalitären Gemeinschaft (vgl. Rancière 1994: 125). Dabei sind – ob ihrer gemeinsamen Fundierung in einer transzendentalen Ästhetik ungefähr im Sinne Kants – ästhetische Kunst und Politik nicht als zwei grundsätzlich geschiedene Bereiche zu verstehen, sondern als lediglich zwei unterschiedliche Ordnungen der »Aufteilung des Sinnlichen« bzw. derer Identifikation (Rancière 2006a: 25f; Ders. 2006c, 41; Ders. 2007: 36).

Das strukturierende Paradox des »ästhetischen Regimes der Künste«, das Rancière gegen Ende des 18. Jahrhunderts einsetzen sieht, ist das Politischwerden der Kunst und ihre Emanzipation von den Regeln der Repräsentation ausgerechnet durch die Entdeckung eines »Gemeinsinns«, welcher der »Sitz einer radikalen Gleichgültigkeit ist« (Rancière 2006a: 39, 78, 79). Diese »Gleichgültigkeit« wird fortan sowohl das Besondere der Kunst sein, als auch jedes greifbare Kriterium ihrer Besonderheit gegenüber den anderen Praktiken des Lebens aufheben (Rancière 2006a: 40). An den Polen dieser scheinbar paradoxen Ordnung der Identifikation von Kunst stehen, so Rancière, einerseits die modernistischen Illusionen der Autonomisierung der Künste und der Reinheit einer Kunst, die sich jedes gesellschaftlichen Engagements enthält (Rancière 2005: 50f, Ders. 2006a: 85f) sowie andererseits das modernitaristische Projekt der Abschaffung der Kunst in ihrer Identifikation mit den Formen des Lebens, in denen »sich die sinnliche Erfüllung einer noch latenten Menschlichkeit des Menschen vollzieht.« (Rancière 2006a: 45, auch 82ff, Ders. 2005: 123f) Dabei sind die ästhetische Kunst, wie auch die marxistische Meta-Politik, die von ihr entscheidend beeinflusst wurde, allerdings nur zwei Bereiche der »kollektiven Erfahrung«, in denen sich diese »besondere Aufgabe« oder dieses besondere »Schicksal der Moderne« erfüllt (Rancière 2006a: 43-46).

Wenn eine Diskussion, die der Tragweite der politischen Ästhetik Rancières gerecht wird, hierzulande nur zögerlich in Gang zu kommen

scheint, liegt dies sicher zunächst auch an dem schwierig zu gewinnenden Zugang zu seinen Texten. Jede allzu schlüssige Auflösung ihrer paradoxalen Grundstruktur, die sich zwischenzeitlich einzustellen scheint, wird enttäuscht. Es gibt hier keine ›reinen‹ Optionen, keine absoluten Demarkationen, kein ›entweder oder‹, überhaupt kein ›Eigenes‹ mehr. Rancières Darlegungen führen in die »Maßlosigkeit der Vermischung« (Rancière 2005: 53). Weit davon entfernt, deshalb beliebig zu sein, entziehen sie sich jedweder vereindeutigenden Zurichtung, was dahingehende Versuche in ihrer philosophischen Diskussion gerade zu provozieren scheint. Wenn diese Schwierigkeiten ihrer Aneignung der Popularität der Ästhetik Rancières keinen Abbruch tun, so liegt dies daran, dass eben diese ›Schwierigkeiten‹ auch ihre Attraktivität ausmachen. Rancière spricht Kunst, unter bestimmten Voraussetzungen, überzeugend politische Relevanz zu, ohne sie deshalb als Kunst aufzuheben und auch ohne sie, gerade um dieser Relevanz willen, von ihrem gesellschaftlichen Engagement oder ihrer Kritik zu isolieren (vgl. Rancière 2005a: 77).

### **Philosophische Dichtung ästhetischer Erziehung**

Es gibt eine Art Ursprungstext, auf den sich Rancière, in diesem Zusammenhang, immer wieder nahezu euphorisch bezieht: Schillers Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Im Zentrum von Rancières politischer Ästhetik – und mithin auch ihrer gegenwärtig sich behauptenden Popularität – steht die Aktualisierung des »ästhetischen Zustands« und das Paradox, das ihn kennzeichnet, das Paradox, gleichzeitig ein individuelles und ein gesellschaftliches Ideal der »Menschheit« zu bezeichnen (Schiller 2006: 59) *sowie* einen Zustand der völligen »Bestimmbarkeit« (Schiller 2006: 83), der als ein solcher, mit keinem bestimmten Handeln und keiner bestimmten gesellschaftlichen Organisation vereinbar, nur als vorübergehend, als ein Übergang – und zwar im Falle Schillers als ein Übergang zum moralischen Staat einer »Herrschaft der Gesetze« – verstanden werden kann (Schiller 2006: 14). Verbunden mit diesem Bezug ist das bekannte Versprechen, nicht nur »das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst«, sondern zugleich auch jenes »der noch schwürigeren Lebenskunst« zu begründen (Schiller 2006: 63, vgl. Rancière 2007: 38, Ders. 2006c: 39ff).

Doch der Rekurs auf einen »Gemeinsinn« sowie auf die Schillerschen *Briefe* scheint zweifelhaft. Er weckt Widerstände, die nach der Möglichkeit einer selektiven Aneignung fragen lassen, einer Aneignung, die sich ihrer

kollektiv-identitären oder gouvernementalen Inanspruchnahme entgegen setzen lässt. Die *Ästhetischen Briefe* sind tatsächlich voll von unangenehmen Widersprüchen, die zu allerlei ebenso unangenehmen Deutungen einladen. Lässt sich von diesen Widersprüchen absehen, scheint es jedoch angebrachter, die paradoxe Figur, die Rancière aus Schillers *Briefen* gewinnt, produktiv zu entfalten, anstatt sie schlicht als kontradiktorisch ab zu tun und einer einseitigen oder diachronen Interpretation zu unterwerfen. Ich werde zunächst den »ästhetischen Zustand« in Erinnerung rufen und einige Möglichkeiten seiner Interpretation vorführen. Dabei wird es mir darum gehen, Rancières Aktualisierung der ästhetischen Erziehung gegen ihre hiesige, wie ich meine, unaufmerksame Aufnahme zu verteidigen, um sie schließlich in ihren weitreichenden Implikationen etwas deutlicher werden zu lassen. Dies Letzte eventuell auch über Rancières eigene Intentionen hinaus.

Ich möchte also behaupten, oder die Behauptung aufrecht erhalten, dass Rancière den ästhetischen Zustand als das Prinzip einer politischen Bewegung<sup>1</sup> erweist, indem er ihn in seiner ursprünglichen Paradoxalität – zugleich als Prinzip der Auflösung von Bestimmungen *und* als Idealzustand – gelten lässt. Dass er eine Theorie politischen Handelns zur Verfügung stellt, die heute ihre Attraktivität beweist, womöglich tatsächlich »one of the few consistent conceptualisations of *how we are to continue to resist*« (Žižek 2004: S. 79) – indem er das dissensuelle Moment *gleichgültiger Gleichheit* mit dem immanent-transzendenten Fluchtpunkt eines Ideals *gleich-gültiger Gleichheit*, also einer Aufhebung von Herrschaft und Entfremdung versieht.

### Der ästhetische Zustand

Schiller hat in seinen *Ästhetischen Briefen* auf das Scheitern der Französischen Revolution mit der Konzeption einer ästhetischen Erziehung reagiert, genauer, auf die durch dieses Scheitern aufgeworfene Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer prinzipiell für nötig befundenen gesellschaftlichen Wandlung, insofern diese nicht unumgänglich in neuerliche Despotie einmünden soll. Eine »Veredelung des Charakters« müsse der Verbesserung der bloßen Formen des Staates vorausgehen (Schiller 2006: 29, 33, auch 144), so die Lehre, die Schiller aus

1 »Bewegung«, hier gemeint, als ein formales Prinzip. Vgl. zum Politikbegriff Rancières: Rancière 2002: 12, 18, 24f.

dem in Regression umgeschlagenen »Versuch des französischen Volks, sich in seine heiligen Menschenrechte einzusetzen« (Schiller 2006: 137) und »wahre Freyheit zur Grundlage der politischen Verbindung zu machen« (Schiller 2006: 18) gezogen hat. Es sei – so die These am Anfang der *Briefe* – die »Schönheit (...) durch welche man zur Freyheit wandert« (Schiller 2006: 11).<sup>2</sup>

Zur Formulierung seiner politischen Ästhetik stützt sich Schiller bekanntlich auf eine anthropologisierte und politisch gewendete Adaptation des Kantischen Geschmacksurteils, das hier deshalb kurz skizziert werden soll. Wie Schillers ästhetischer Zustand zeichnet sich das »reine Geschmacksurteil« Kants durch die Aufhebung des Unterordnungsverhältnisses der Erkenntniskräfte aus. Sinnlichkeit und Verstand befinden sich bei Gelegenheit dieses Urteils im »freien Spiele« zweckfreier Reflexion (Kant 1974: B 29), in einer Art Schwebezustand gegenseitiger Suspension begleitet vom Gefühl eines »reinen uninteressierten Wohlgefallen[s]« (Kant 1974: B 6). Die Erkenntniskräfte sind am Zustandekommen des Geschmacksurteils in einem auf solche Weise harmonischen Verhältnis beteiligt, dass dieses weder auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, noch auf eine begriffliche Bestimmung zielt. Das Bewusstsein unserer »subjektiven Zweckmäßigkeit« ohne äußeren Zweck ist, so Kant, zugleich das Wohlgefallen (bzw. das Gefühl der Lust) selbst, wie dieses Wohlgefallen abhängig von der allgemeinen »Mitteilbarkeit« des betreffenden Zustands ist (Kant 1974: B 35f, B 27f). Die von uns unterstellte Mitteilbarkeit des Geschmacksurteils lässt Kant auf dessen »subjektive Allgemeinheit« schließen (Kant 1974: B 18), das heißt auf die Allgemeingültigkeit der Form der Urteilsfindung: des freien Spiels der Erkenntniskräfte sowie der Form des Urteils: des Gefühls der Lust oder Unlust. Geschmacksurteile haben somit ihr eigenes Apriori. Sie legen, als ein allgemeines »subjektives Prinzip« oder »Beurteilungsvermögen«, einen »Gemeinsinn« zu Grunde, einen »allgemeinen Menschensinn« (Kant 1974:

2 Ihre Forderung gelte universell, sowohl für die »niedern und zahlreichern Klassen« (18) wie für die »civilisirten Klassen« (19); obzwar sie mit größerem Recht von letzteren verlangt werden darf, welche nicht schon im »Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet« (32), dennoch das »angenehme Blendwerk« aufrecht erhalten, auf dem sie »den ganzen Bau ihres Glücks gegründet« haben (33). Weil sie »die Verderbniß durch Maximen« befestige (19), scheint Schiller eine reine Verstandeskultur, selbst die größere Gefahr für eine verbesserte »Einsicht« mit sich zu bringen (33). Den Impetus zur ästhetischen Erziehung auf Schillers »Ochlokratietrauma« zu reduzieren, wird ihr nicht gerecht (vgl. Zelle 2005a: 413f).

B 64, 160, 263).

Trotz der Unbegrifflichkeit ästhetischer Urteile verständigen wir uns nicht nur über sie und unterstellen also ihre Mitteilbarkeit; auch Geschmacksurteile sind, so Kant weiter, zudem begleitet von der Zumutung einer Notwendigkeit, die allerdings »nicht apodiktisch«, sondern in der Form eines Sollens auftritt (Kant 1974: B 63). Eine bloß auf die Urteilsform bezogene Allgemeinheit würde jedoch zu keinem auf das Objekt gerichteten Anspruch auf Notwendigkeit Anlass geben. Um einen solchen Anspruch und somit die Möglichkeit der Mitteilbarkeit überhaupt erst zu begründen, muss eine Übereinstimmung des Urteils mit dem Objekt angenommen werden, die »Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (...) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen« (Kant 1974: B 155), die jedoch in der Art einer untergründigen Regel nur eine »idealische« oder »unbestimmte Norm eines Gemeinsinns« suggeriert. Die Möglichkeit sich auf die Fälle der richtigen Anwendung des Urteils zu einigen – wofür vom materiellen Gehalt der beurteilten Gegenstände zugunsten ihrer Form abzusehen sei – birgt, für Kant, das Versprechen einer zukünftigen »Einhelligkeit der Sinnesart« (Kant 1974: B 67f).

Schiller setzt entsprechend dem Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, doch konsequenter als Kant, zwei entgegengesetzte, aber interdependente Prinzipien an. Auf der einen Seite einen »Stofftrieb«, der für die Forderungen der Materie, für »Realität« und den Wechsel der Zustände steht (Schiller 2006: 52, 46f), auf der anderen den »Formtrieb«, der das absolute Prinzip des moralischen Gesetzes und folglich die »Person« vertritt (Schiller 2006: 48, 51). Beide Prinzipien machen ihren Anspruch auf den Menschen geltend (Schiller 2006: 46). Unter den Bedingungen extremer Arbeitsteiligkeit, zwischen Feudalabsolutismus und Manufakturkapitalismus, konstatiert Schiller ihre Vereinseitigung und daher Dominanz, eines über das andere, in den Einzelnen und so in der Gesellschaft. Er sieht »ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen« entwickeln, während die anderen verkümmern. Die vereinzelt Einzelnen fänden sich nun, ähnlich »einem kunstreichen Uhrwerke«, zusammengestückt zu einem Ganzen (Schiller 2006: 22f). Nur wenn das Gleichgewicht in den Individuen wiederhergestellt und der Zwang, dem der jeweilige Mensch ausgesetzt ist, von ihm gehoben werden kann, könne so auch der doppelte Zwang in der Gesellschaft aufgehoben und die aufgegebene »Einfalt, Wahrheit und Fülle«, in der der Mensch als Selbstzweck respektiert wird, auf höherer Stufe wiederhergestellt werden (Schiller 2006: 30, 28). Da aber die strikte Trennung

von Empfindungsvermögen und Verstand, Materie und Form, die ihre Vereinigung nötig macht, dieser ebenso entgegen steht, wäre allein in einem »mittleren Zustand«, welchen Schiller den ästhetischen nennen wird, in einem Zustand also transzendentaler Schönheit, die ihm gleichzeitig als die volle Menschheit gilt, eine Einheit ohne Unterordnung möglich (Schiller 2006: 70f, 81). Aus der Erfahrung dieses Zustands entspränge der »Spieltrieb«, der den beiden anderen Prinzipien in ihrer Vereinzelung – weil sie beide in ihm wirken – entgegengesetzt wäre und der deshalb »den Menschen, sowohl physisch als moralisch, in Freyheit« setzt (Schiller 2006: 56). Aber was ist von solchen Ankündigungen zu halten?

### **Vom Schicksal der Kritik der ästhetischen Erziehung**

Obwohl etwa Christoph Menke das Wechselverhältnis von gesellschaftlicher Herrschaft und individueller Subjektivierung treffend beschreibt, sind seine Anmerkungen zum angeblichen »Schicksal ästhetischer Erziehung« wenig ermunternd. Doch hier geschieht nicht mehr, als dass das Paradox der ästhetischen Erziehung noch einmal etwas traditioneller erzählt wird, um diese »aus begrifflichen Gründen« scheitern zu lassen (Menke 2006: 61). Ästhetische Erziehung könne, dieser einfachen Logik zufolge, nicht »politisch etwas ändern«, weil, solle sie dies doch, sie erstens »das Ästhetische, durch das – oder in dem – die Erziehung stattfinden soll, um seine Autonomie bringen« muss und zweitens – das Gleiche andersherum – sie »eben die Strukturen der Herrschaft voraussetzen und in Anspruch nehmen muss, gegen die sie sich richtet.« (Menke 2006: 61/64) Um dieses Argument jedoch funktionieren zu lassen, muss zunächst eine bestimmte Lesart ästhetischer Autonomie vorausgesetzt werden, nach der sich diese gegenüber der »barbarischen Staatsverfassung« eben nicht autonom (bzw. indifferent) verhält (vgl. Schiller 2006: 33), sondern prinzipiell von ihr behelligbar ist. Dazu ist es nötig, den aktiven Aspekt des ästhetischen Zustands zu unterschlagen, den Rancière immer dann betont, wenn er sich am Ende seiner Texte gegen die Verabsolutierung der »ethischen« Erniedrigung des Denkens durch Lyotard wendet. Die falsche Gleichung lautet also wie folgt: Passivität (der Sinnlichkeit) und Aktivität (der Vernunft) gleich Passivität, anstatt Autonomie sinnlicher Vernunft. Ausgehend von dem Beispiel, auf das Menke sich stützt – Posa wirft sich in Schillers *Don Carlos* dem Souverän zu Füßen und bittet um die Gewährung allgemeiner Redefreiheit – bedeutet dies eine konsequente

Ausweitung des Konzepts der »Herrschaft« auf jegliches gesellschaftliche Handeln, ob auf jene Entscheidung Posas oder das potenzielle Handeln eines Königs, der seine Macht auf deren Rückbau verwendet. Es geht um einen logischen Einwand, keinen empirischen. Ein Beispiel wäre nicht nötig gewesen, oder zumindest hätte Menke nicht den König auftreten lassen müssen, um es zu liefern. Es ist einfach eine Einlassung, die einen minimalen Abstand zwischen den Seiten dieses Arguments gewährt, das sich selbst zu verschlucken droht: Die Inanspruchnahme der »Herrschaft«, die die ästhetische Erziehung preisgibt, indem sie sie realisieren will, führt uns zurück zur ästhetischen Erziehung, die sich nicht realisieren kann, weil sie sich treu bleibt. Denn das Subjekt, so Menkes Kritik, ist im ästhetischen »Null-Zustand (...) kein Vollzüge beginnender und verantwortender Akteur mehr«. Diese aber sind unzweifelhaft nötig, um die »Wechselwirkung« zu erreichen, in der sich die Subjekte vervollständigen und auch die Klassenherrschaft sich auflöst. Es ist, so Menke, also die Wechselwirkung im ästhetischen Zustand, die diese Wechselwirkung zugleich verhindert, weil sie die Aktivität verhindert, die zu ihr »beiträgt«; kann heißen, erstens, eine ihrer Seiten ausmacht oder zweitens, sie gesellschaftlich realisiert (vgl. Menke 2006: 64).

Wäre es auch nur, weil Christoph Menke ungenau gelesen hat, als er meinte »Bestimmungslosigkeit« als ein Merkmal des ästhetischen Zustands festhalten zu können (Menke 2006: 64, vgl. Schiller 2006: 82). Die eigentümliche Rückkopplung, in die das Zeichen der Aktivität oder des Beginns bei ihm gerät, gibt uns Gelegenheit, einige »ganz besondere denkmethodische und begriffliche Schwierigkeiten« (Hamburger 1965: 131) der *Ästhetischen Briefe* aufzuklären. Es wird so möglich sein, die erste, unwahrscheinliche Lesart auszuschließen, und gleichzeitig – dadurch diese Ungenauigkeit und ihre Konsequenzen zu invertieren – die zweite zu widerlegen, ohne direkt ihrer bestechenden Logik widersprechen zu müssen.

### **Das schmelzende und das energische Schöne**

Das erste Problem wird ersichtlich aus einer bestimmten Art seiner Lösung. Es ist nicht gerade exemplarisch für die *Briefe*, aber es zeigt sich auch dort. Im letzten Satz schreibt Schiller, der Mensch im »ästhetischen Staat« hat es weder nötig, »fremde Freyheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen.« Es ist schwierig einzusehen, wie es sich hier, in diesem doch »ästhe-

tisch« genannten Staat, noch um ein Gleichgewicht der Kräfte handeln soll, insofern wir – wie dies üblicherweise getan wird – annehmen, dass die »Würde«, mit ihren »energischen« Eigenschaften, dem Kantischen Erhabenen entspricht, worin die Vernunft sich die Sinnlichkeit unterwirft, während die Anmut (Grazie), mit ihren »schmelzenden« Eigenschaften, dem Kantischen Schönen nachempfunden ist. Letztere würde an sich schon ein Gleichgewicht bedeuten, das sich nicht wieder auf Sinnlichkeit reduzieren und mit der erhabenen Würde paritätisch vermitteln lässt. Es gibt zwei Weisen, diese begriffliche Inkonsistenz verständlich zu machen, die beide über den Text hinaus gehen.

Zum einen ist es möglich, an den entsprechenden Stellen und also auch an dieser, »Anmut« tatsächlich als vorrangig Sinnlichkeit konnotierend zu lesen, wofür mit Diana Schilling die Banalität der »geschichtlichen Bedingungen«, konkret, die »Geschlechterklischees (...) in Schillers Lyrik« entstehen (Schilling 2005: 392, 396). Eine als eher sinnlich, »weik weiblich, eingestufte »Anmut« müsste dann in der Tat durch männlich besetzte »Würde« ergänzt werden, um zur Humanitätsidee zurückzukehren. Nicht nur die Bewertung des Schönen, wie Carsten Zelle es uns sagt, sondern vor allem sein Gehalt wird sich zuvor verschieben. Die sinnliche Komponente, die im ästhetischen Zustand Bedingung auch erst der »Person« ist (Schiller 2006: 54f, 76), gilt nunmehr als »Täuschung« und Fessel der Vernunft (vgl. Zelle 2005b: 482, 485). Da für den Schiller der mittleren *Briefe* beide Vermögen unüberbrückbar getrennt sind, sollte es dem sinnlichen Vermögen jedoch überhaupt nicht möglich sein, die Vernunft »positiv«, also anders als gerade durch einen Mangel seiner eigenen Funktion einzuschränken. Das relative Übermaß des »Affekts« erklärt sich dort für Schiller nicht einfach schon durch sich selbst, sondern nur durch die freie Unterlassung des unabhängigen Vermögens der Vernunft, sich als eine Macht zu behaupten, was das Gemüt haltlos dem Wechsel der Eindrücke ausliefert (Schiller 2006: 75f). Auf diese Weise allein ist die »Täuschung« möglich. Auch wenn beide Prinzipien sich zu widersprechen scheinen, teilen sie doch nicht den selben Gegenstand. Der »Formtrieb« verlangt »Beharrlichkeit« nur von der »Person«, der »sinnliche Trieb« Wechsel nur von den »Empfindungen« (Schiller 2006: 50). Was sie vereint ist eine neue Art von Freiheit und eine neue Art des Willens (Schiller 2006: 77). Diese Schönheit also, die schmelzende, die Schiller um das Erhabene ergänzen möchte, ist nicht mehr jene Schönheit im Vollsinn, die er etwas verfänglich auch das »Idealschöne« nennt.

Zum anderen ist es möglich, das »Kapitel »Würde««, gleichzeitig mit der »Gestaltkomponente« auch der Anmut bzw. der Schönheit überhaupt, außen vor zu lassen, wie Käte Hamburger dies getan hat ( Hamburger 1965: 136; Dies. 1966: 92f). Als Quelle des Widerspruchs identifiziert Hamburger die von Shaftesbury herrührende Vorstellung der » moral grace«, die einen frühen Einfluss auf Schiller ausgeübt hat. Die »Idee der Kalokagathie, das ethisch-ästhetische Menschentum, eine Begriffsbildung (...) die keinem Phänomen entspricht« (Hamburger 1966: 99, auch 91f), ist insgesamt zu verwerfen. In analogischer oder additiver Kombination entstehen daraus begriffliche Amalgame, in denen die transzendente Schönheitsidee , wie sie für die *Briefe* bestimmend ist, verschwindet, und die Vermessenheit reiner Vernunft dominiert (vgl. Hamburger 1966: 92). Da für die Vernunft im ästhetischen Zustand bereits hinlänglich gesorgt ist, dürfen Konstruktionen wie etwa Benno von Wieses »ästhetische Vernunft« verdächtig erscheinen (von Wiese 1995/63: 492), um so mehr, da dieser meint, es könne in der »Gemeinschaft des Staates« nur darum gehen, »daß allmählich die dem Menschen auferlegten »Gesetze« nicht mehr als bloße Nötigungen empfunden, sondern vom Individuum frei gewollt« zu Neigungen und »Wünschen seiner eigenen Natur« werden (von Wiese 1959/63: 493, auch 464). Dies aber hat alles mit Verdummung und nichts mehr mit der Selbstbestimmung der Vernunft unter den Bedingungen ihrer Sinnlichkeit zu tun. Und so gehörte, wenn es nach von Wiese ginge, denn auch die »Schönheit« in einen vom robusteren politischen Leben streng geschiedenen »Bereich der Hegung« mit höchstens regenerativen Kapazitäten (von Wiese 1959/63: 492, 493).

Mit der Isolation dieser Widersprüche ist eine Substanz der ästhetischen Erziehung noch gegen Schiller selbst zurück gewonnen. Einer selektiven Aneignung der zentralen Figur des ästhetischen Zustands steht durch sie somit nichts entgegen. Halten wir also fest: »Der ästhetische Staat ist kein Mittel und Durchgangsstadium zum ethischen Staat, sondern Selbstzweck und (...) ein utopisches Ziel.« (Hamburger 1965: 149) Dies jedoch ist ein so schillernder und verfänglicher Begriff, dass ihn Rancière, zugleich Anti-Platoniker und am Möglichen orientiert, lieber meidet (vgl. Blechman, Chari, Hasan 2005: 293).

### Vernunft der Bestimmbarkeit

Doch kann auch der ästhetische Zustand so ganz »Selbstzweck« sein, wenn es ein »utopisches Ziel« gibt? Wo bleibt das Handeln, das uns diesem Ziel innergeschichtlich näher bringen könnte? Auch das zweite Problem ist bekannt. Es ist die »Situation der Entscheidung«, sagt uns Zelle weiter (Zelle 2005b: 485), die Schiller am Erhabenen interessiert und ihn dazu ansetzen wird, die auf Ganzheitlichkeit zielenden *Ästhetischen Briefe* um eine »Philosophie für den Ernstfall« zu ergänzen (W. Riedel nach Zelle 2005a: 437). Dem unglücklichen Zustand des Zeitalters müsse mit Erhabenheit begegnet werden; die »Schönheit ist für ein glückliches Geschlecht« (Schiller nach Zelle 2005b: 488). Es ist zu dieser Interpretation, die die Ästhetik der *Briefe* in die gewohnte Einteilung in eine Ästhetik des Schönen und des Erhabenen auseinanderfallen lassen will, allerdings nötig zu ignorieren, dass Schiller selbst auf der Möglichkeit einer Einheit des schmelzenden und des energischen Schönen besteht. Das Erhabene, so Zelle, ist nötig, um das Vermögen der Vernunft, »was der Schönheitsbegriff voraussetzt«, allererst herauszustellen (Zelle 2005b: 484). Nun ist aber die Schönheit, wie Schiller nicht müde wird uns mitzuteilen, nichts als eben dies: ein »Vernunftbegriff« oder eine »Idee«. Sie ist selbst nur eine Forderung der Vernunft oder ein Versprechen (Schiller 2006: 42-67). Und von ihr seien bereits gleichzeitig zwei Wirkungen zu erwarten, während sie sich in der Erfahrung stets in eine »doppelte Schönheit«, eine »schmelzende« und eine »energische«, teilen wird (Schiller 2006: 66f). Das Gegenteil ist also der Fall, aber es lässt sich leider nicht anders sagen: Der Schönheitsbegriff setzt die Vernunft voraus.<sup>3</sup> Die Schönheitskonzeption des mittleren Teils der *Briefe* wird nicht um eine Erhabenheitskonzeption ergänzt, sie enthält sie bereits. Im ästhetischen Zustand, so wie Schiller ihn uns beschreibt, sind sowohl das rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit, als auch das aktive Vermögen der Vernunft bis an ihre Grenzen gesteigert (Schiller 2006: 52). Mit der aus dieser Entgegensetzung resultierenden Aufhebung des Zwangs, sowohl des einen wie auch des anderen Prinzips, sei »etwas unendliches erreicht.« Dem Menschen sei seine »Menschheit« selbst zurückgegeben (Schiller 2006: 84). Die Täuschung funktioniert also nur als eine Selbsttäuschung, das heißt, sie funktioniert gar nicht. So wenig wie die Vernunft einen Doppelgänger hat, der hinzukommen könnte, um der Vernunft auf die Schulter zu tippen.

3 Vgl. zur Bedeutung der Idylle für die Möglichkeit auch der Schönheitserfahrung und die gesellschaftskritisch-utopische Funktion der Kunst bei Schiller: Gethmann-Siefert 1980.

Der Mensch, sagt Schiller, kann auf drei verschiedene Arten »Null« sein, wovon hier nur jene zwei unterschieden werden sollen, die »wie Nichts und Alles« voneinander abweichend sind (vgl. Schiller 2006: 83, auch 52). Der einzige Punkt, in dem die »Bestimmungslosigkeit aus Mangel« an Eindrücken, welche Schiller eine »leere Unendlichkeit« nennt (Schiller 2006: 83, auch 74) und die »erfüllte Unendlichkeit« ästhetischer »Bestimmbarkeit« sich ähneln, ist der Ausschluss »jeder besondern Determination« (Schiller 2006: 83). Schiller distinguert den ästhetischen Zustand deshalb als einen »der *realen* und *aktiven* Bestimmbarkeit« (Schiller 2006: 81, m. H.). Die »ästhetische Bestimmbarkeit« ist, anders als die Leere bloßer Bestimmungslosigkeit, unbegrenzt, weil das Gemüt in ihr »alle Realität vereinigt« (Schiller 2006: 83). Die »Schönheit« ist so bereits *eine* »Bestimmtheit«, die jedoch »nicht in der Ausschließung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschließung aller besteht« (Schiller 2006: 72, vgl. auch 85). Der Horizont möglichen Handelns soll mit dem ästhetischen Zustand, der eine »unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem größtmöglichen Gehalt« verbindet, zunächst und unverhofft völlig geöffnet werden, um »unmittelbar aus diesem Zustand etwas positives erfolgen« zu lassen, eine selbsttätige Bestimmung. Es geht darum, »augenblicklich von aller Bestimmung frey [zu] seyn«, darum, sich von den falschen Vermittlungen zu lösen, um einen Willen formen zu können und alsdann »eine passive Bestimmung mit einer aktiven zu vertauschen« (Schiller 2006: 80, auch 77). Es geht um das Eingehen eines verantworteten (Nicht-)Vollzug.

### **Der dissensuelle Gemeinsinn**

Das Ideal der Schönheit entspricht für Schiller ebenso jenem der vollen Menschheit. Er sieht es in die Götterstatue der *Juno Ludovisi* gelegt, deren Beschreibung Rancière als ein Beispiel dient, wenn es ihm darum geht, den »Dissens«, die Aufkündigung einer »bestimmten Übereinstimmung zwischen dem Denken und dem Sinnlichen« (Rancière 2007: 115), im Zentrum der ästhetischen Erfahrung zu verorten. Schiller schreibt:

Es ist weder Anmuth noch ist es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludovisi zu uns spricht; es ist keines von beyden, weil es beydes zugleich ist. (...) In sich selbst ruhet und wohnt die ganze Gestalt, eine völlig geschlossene Schöpfung, und als wenn sie jenseits des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerstand; da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöße, wo

die Zeitlichkeit einbrechen könnte. Durch jenes unwiderstehlich ergriffen und angezogen, durch dieses in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat. (Schiller 2006: 63/64)

Mit der »Identität von Übereinstimmung und Nicht-Übereinstimmung« (Rancière 2007: 115), von der Rancière mit Blick auf dieses Zitat spricht, ist also nicht etwa die Identität oder auch nur die Gleichzeitigkeit von Anmut verstanden als Schönheit und Würde verstanden als Erhabenheit gemeint. »Die »freie Übereinstimmung« von Verstand und Einbildungskraft ist bereits *in sich* eine Nicht-Übereinstimmung oder ein Dissens.« (Rancière 2007: 114, m. H.) Es ist daher nicht nötig, so Rancière, in der Erfahrung des Erhabenen den »*Double-Bind* der Anziehung und des Abstoßens« zu suchen, oder die Schönheit durch sie zu ergänzen. Schiller sagt uns, die gleichzeitige Tätigkeit der Vermögen im ästhetischen Zustand, mithin die Konfrontation der Erhabenheit des Dings mit jener der Vernunft, würde »eine Negation bewirken«, die gegenseitige Aufhebung »ihre[r] bestimmende[n] Gewalt« (Schiller 2006: 81). Der Schillersche Gemeinsinn also ist »dissensuell«. Er schließt die Übereinstimmung in der Form einer Unterordnung aus (Rancière 2007: 114f).

Was also das Denken in Rücksicht auf Bestimmung ist, das ist die ästhetische Verfassung in Rücksicht auf Bestimmbarkeit, jenes ist Beschränkung aus innerer unendlicher Kraft, diese ist eine Negation aus innerer unendlicher Fülle. (Schiller 2006: 82f)

Dort, wo Kant der ästhetischen Kunst die Aufgabe zuweist, in ihrem Bereich die Zusammenführung des »ausgebildetsten Teils« mit dem »roheren« Teil eines Volkes zu einem stabilen Gemeinwesen zu organisieren, zieht Schiller die Konsequenzen aus der Gleichheit, die diese Operation erst ermöglichen soll – zugleich aber diese Vermittlung des »gesetzlichen Zwanges der höchsten Kultur« mit der »Kraft« einer »ihren eigenen Wert fühlenden freien Natur« zu einer so schwierigen Aufgabe macht (vgl. Kant 1974: B262f). Schiller, so Rancière, legt so die »Aufteilung frei, vor deren Hintergrund Kant operiert: die Aufteilung zwischen denjenigen, die handeln, und denjenigen, die erleiden; zwischen den kultivierten Klassen, die Zugang haben zur Totalität des Lebens, und den wilden Klassen, die in der Zerstückelung der Arbeit und der sinnlichen Erfahrung versinken.«

(Rancière 2006a: 68) Er mache also die Gleichgültigkeit zum Herzen der Politik, das heißt zum Herzen jener Vorgänge in denen eine bestehende Aufteilung mit einer anderen Aufteilung des Sinnlichen, einer anderen Definition des Gemeinsamen konfrontiert wird und eine egalitäre dissensuelle Gemeinschaft entsteht. Jedem Urteil oder bestimmenden Handeln liegt, mit dem freien Spiel der Vermögen, eine radikale Unentschiedenheit voraus (vgl. Schiller 2006: 84, Kant 1974: B155). Der »dissensuelle Gemeinsinn«, der sich im Geschmacksurteil zeigt, konfrontiert so eine gesellschaftliche Ordnung mit der Hilflosigkeit ihrer Kontingenzen. Indem er die Seite der Vermögen neutralisiert und die Verhältnislosigkeit der Verhältnisse von Herrschaft und Unterordnung bezeugt, kündigt der ästhetische Zustand eine Revolution an, die nicht die Eroberung der Macht »sondern eine Neutralisierung der Formen selbst sein wird, in welchen die Macht ausgeübt wird«. Er wersetzt sich folglich sowohl dem »Konsens der traditionellen Ordnung« als auch jener Ordnung, die die Revolution hat aufzwingen wollen (Rancière 2007: 116, Ders. 2006c: 45). Es geht, so Rancière, mit dem ästhetischen Zustand um das Versprechen einer »Revolution der sinnlichen Erfahrung«, die tiefer ansetzt als die bloße Veränderung gesellschaftlicher Formationen, indem sie das Prinzip der Unterwerfung einer passiven Materie unter eine souveräne Form aussetzt (2006a: 81, auch Ders. 2007: 43, 45).

### **Verwaltung im ästhetischen Staat? (Exkurs)**

Dies freilich, wenn man es nicht verstehen will, kann Ängste auslösen. So muss etwa Josef Früchtl Rancières Theoretisierung des Verhältnisses von »Polizei« (organisierte Ungleichheit) und »Politik« (deren Infragestellung) erst verfälschen, bevor er sie kritisieren kann. Denn dieses Verhältnis wirkt sich keineswegs einseitig zu Gunsten der Politik aus, was zu behaupten bei Früchtl mit einer erneuten Reduktion politischer Subjektivierung auf bloßen »Lärm« einhergeht und ihn dazu ansetzt, die Gleichberechtigung der Polizei einzufordern, und zwar konkret in der »rechtsstaatlich-demokratische[n] Variante« (Früchtl 2007: 213, 215, vgl. Rancière 2002: 41, 48). Vielmehr ist für Rancière weder die primäre Unterwerfung unter die dominanten Formen der Materialisierung des Intellekts völlig vermeidbar – er spricht beispielhaft oft von Rhetorik und Recht – je mehr sich das »Verstehen-Wollen« verweigert (Rancière 1994: 120), noch auch die materielle Organisation des Lebens überhaupt, derer sich zu begehen ein Privileg der Götter bleibt. Diesseits des Raums ist der Vollzug

unausbleiblich. So ist zum einen denn auch das politische Ereignis nicht schlicht das Hereinbrechen einer unidentifizierbaren und namenlosen Kraft über die »Ordnungsmacht der Polizei« (vgl. Früchtl 2007: 214). Im Gegenteil konfrontiert es auf zugleich schöpferische *und* argumentative Weise im Namen der Gleichheit und eines unbegründbaren Rechts auf Mannigfaltigkeit die »tätige Unvernunft« der Erklärung der Ungleichheit und den Irrationalismus eines sich auf Titel, Macht und Besitz stützenden autoritativen Handelns mit einer anderen Definition des Gemeinsamen (Rancière 1994: 129, 122, Ders. 2002: 71, Ders. 2006b: 38/39). Zum anderen ist, dass der dissensuelle Prozess der »Einrichtung eines Anteils der Anteillosen« auch immer ein Prozess der Organisation und somit relativ zu denken ist (Rancière 2002: 24), und dass sich Politik im besten Fall in institutionellen Strukturen sedimentiert (vgl. Blechman, Chari, Hasan 2005: 297), so selbstverständlich, dass Rancière dieser Seite tatsächlich wenig Aufmerksamkeit widmet und uns hauptsächlich selbst extrapolieren lässt: »Die Politik (...) kann nichts anderes sein als die Polizei, das heißt die Verneinung der Gleichheit.« (Rancière 2002: 46) Im Ganzen des politischen Prozesses stellt sich denn auch die Frage nicht, ob die Politik der Polizei vorzuziehen sei, sondern wie jene Produktionen sich gestalten werden, die die bloße »Unordnung der Revolte« und die »Ordnung der Herrschaft« (Rancière 2002: 24), die Endlosigkeit der schismatischen Explosion sowie den Zwang des »konsensuellen Stumpfsinn[s]« gleichermaßen vermeiden (Rancière 2005: 56f). Die moralische Aufladung des explizit formalen Begriffs der »Polizei«, auf die Josef Früchtl seine Argumentation gründet, muss er sich denn auch völlig selbst zuschreiben (vgl. Früchtl 2007: 214). Ein weiteres Missverständnis bleibt hier nicht aus. Es geht Schiller so wenig wie Rancière um eine »Übertragung« der »ästhetischen Spielkonzeption auf die gesellschaftliche Sphäre«, sondern im Gegenteil um die Aufhebung dieser Analogisierung, die immer wieder nur zu jener Aufgabenteilung zwischen Kopf und Armen führen kann oder zu jenem »Gleichgewicht« dessen, was Josef Früchtl den »Klassen-, Rassen- oder Geschlechtergegensatz« nennen möchte und das er, so zynisch dies auch klingen mag, in der real existierenden »bürgerlichen Demokratie« verwirklicht sieht (Früchtl 2007: 217, vgl. Rancière 2006c: 42).<sup>4</sup> Es geht im Verhältnis dessen, was in keinem Verhältnis steht, der gleichgültigen Gleichheit und der Ungleichheit der Gesellschaft, gerade um die Aussetzung jedes Gegensatzes, der sich

4 Darin, dass nichts anderes dem Ganzen seinen Charakter verleiht, als die Eigenschaften seiner Teile, ist Rancière sich mit Platon einig.

in der Form essentialisierender Platzanweisungen artikuliert, als um die Möglichkeitsbedingung des Ganzen der ›Politik‹.

Wenn am Ende der *Briefe* im »ästhetischen Staat« die Unterordnung des »dienende[n] Werkzeug[s]« bzw. der »Masse« unter den »Verstand« freiwillig erfolgen soll, scheinen zwei aufeinander folgende Übereinstimmungen zunächst weiterhin vorausgesetzt: Mit der Analogie von Individuum und Gesellschaft verteilen sich die unterschiedenen individuellen Vermögen in absehbarer Weise auf unterschiedene gesellschaftliche Klassen. Doch dieses »Werkzeug« ist nicht mehr das Werkzeug im starken Aristotelischen Sinn (vgl. Politik 1254a). Der Identifikation von Volk und Masse/Materie sowie Regierung und Verstand wird durch die erforderliche »Beystimmung«, und damit also durch die begründete Fähigkeit zur Einwilligung *oder* zur Verweigerung, grundsätzlich widersprochen (Schiller 2006: 123).

### **Das Maß der Gleichgültigkeit**

Gleichzeitig mit der Ausnahme der Gleichgültigkeit und mit dem Versprechen einer anderen Freiheit, als es die Freiheit einer Vernunft sein könnte, die einer Materie ihren Willen aufzwingt, stellt sich eine andere Nicht-Übereinstimmung ein, denn diese Erfahrung der Autonomie bedeutet eine Abweichung gegenüber der Aufteilung der Ungleichheit. Eine Inkongruenz, die unmittelbar auch ein Konflikt ist, und eine Weigerung, die passiv nicht möglich wäre, gegenüber der Aufteilung, in der die Vermögen getrennt sind, in der einige dazu bestimmt sind zu denken und zu entscheiden und andere zu materieller Arbeit verurteilt sind, die ihnen die Verfügung über die Tätigkeit ihrer Arme entzieht (Rancière 2006c: 46). Der Blick oder diese Praxis der Gleichheit hat keinen besonderen Ort, wo sie dem Konflikt entgehen könnte. Sie kann sich in der Kunst ereignen, doch sie hat weder eine »heilige Stätte« (Rancière 2005: 38) noch ein eingrenzbares Instrumentarium.

Müsste das Bewusstsein, dass die Gleichheit inselhaft ist, dass die Schönheit zwar Realität, die Realität aber keine Schönheit ist, nicht ein tätiges Begehren wecken, das nach Dauer strebt? ›Zu individualistisch‹, wird man urteilen, um gesellschaftlich relevantes Handeln zu orientieren. Gehen wir also noch einen kleinen Schritt weiter. Die Schönheit, so wie Schiller sie verstanden wissen will, ist keine Schwächung der Vernunft, sondern im Gegenteil die Aufhebung ihrer negativen Beschränkung, die zugleich ihre Vermessenheit ist, und das unmittelbare Verwiesen-sein auf ihren letzten Zweck. Deshalb ist sie, sagen wir das dazu, begleitet von

subtiler Verzweiflung, solange sie in die Ausnahme gezwungen ist. Denn sie wüsste bereits, dass wir ineinandergreifen, wenn auch nicht ebenso wie die Räder eines Uhrwerks, und dass deshalb wahre Autonomie keine individualistische Angelegenheit sein kann.<sup>5</sup> Die Kunst verliert zwar ihre »magische Kraft«, um noch einmal von Wiese zu zitieren, wenn sie »mit Realität verwechselt wird« (von Wiese 1959/63: 492/493); ihre Kraft kommt ihr ob der umgekehrten Verwechslung aber auch erst zu. Fragen wir uns also lieber, was diese Verwechslung ermöglicht und gehen wir noch einmal zurück zu dem Paradox, das im Zentrum der Politik der Kunst angetroffen werden muss.

Es ist, so Rancière, das »Paradox des ästhetischen Regimes der Kunst (...), dass es einen gemeinsamen Sinn, einen »Gemeinsinn« gibt, der in dem Maße politisch ist, in dem er Sitz einer radikalen Gleichgültigkeit ist.« (Rancière 2006a: 79) Dieses Paradox macht es uns nicht all zu schwer, und zwar deshalb nicht, weil Rancière die »Gleichgültigkeit«, ähnlich der Unbegrifflichkeit des ästhetischen Urteils, mit einer doppelten Bedeutung ausgestattet hat. In der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft löst sich die Antinomie des Geschmacks bekanntlich auf, indem sich die Bedeutung der »Unbegrifflichkeit« des ästhetischen Urteils in einen Mangel an »bestimmten Begriffen« sowie einen transzendenten »unbestimmten« Begriff differenziert (Kant 1974: B 237). Auf letzteren gründet das ästhetische Urteil und erzeugt jene lustvolle Erfahrung unserer Selbstgenügsamkeit, jene nicht mehr benennbare, weil universelle Rührung, von der Schiller spricht. Ist dieser Begriff auch nicht verstandesmäßig einholbar, da bezogen auf das »übersinnliche Substrat der Menschheit« selbst (Kant 1974: B 236), als auf den »Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen« (Kant 1974: B 239), so ist er nichtsdestoweniger eine Denknötwendigkeit, die der »Zweckmäßigkeit in der schönen Kunst (...) zum subjektiven Richtmaße dienen« kann. Auf diesen unbestimmten Begriff hin »in Beziehung alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen [,ist , so Kant,] der letzte durch das Intelligible unserer Natur gegebene Zweck« (Kant 1974: B 242). So wie sich die Antinomie des Geschmacks auflöst und auf einen transzendenten Begriff verweist, auf den sich die be-

5 Die volle Steigerung beider Vermögen im ästhetischen Zustand impliziert eine Unmittelbarkeit des Verstehens und, von ihr ausgehend, die Umkehrung des Erkenntnisprozesses in einen explikativen. Solange den Dingen eine Eigengesetzlichkeit zugestanden wird, geben sie dabei jedoch immer auch die Begrenzung der Vernunft und die Erfahrungsabhängigkeit ihrer Tätigkeit mit zu verstehen.

dingte Notwendigkeit des Geschmacksurteils gründet, birgt Rancières »Gleichgültigkeit«, neben der offensichtlichen Bedeutung der Indifferenz, hinter der Gleichheit der Vermögen auch das Versprechen der von eben dieser Gleichheit verlangten Gleich-Gültigkeit des Mannigfaltigen. Dies aber ist möglich nur unter einer Bedingung. Abseits der (vorläufig) realistischen Einschätzung, dass Politik auch immer Polizei ist, ist es tatsächlich unvermeidlich, die innergeschichtliche Möglichkeit, oder besser, unzählige Möglichkeiten unbegrifflich vorzustellen, in denen zwar nicht das Gewicht der Dinge gehoben, jedoch mit der vollständigen Verifikation der Gleichheit Organisation keine Polizei mehr wäre.

Ebenso, wie das ästhetische Urteil keinen Begriff und die Kunst keine Regeln hat, gibt auch die ästhetische Gleichgültigkeit dem Handeln keine Regel. Es ist also aus dieser Perspektive allein keine Entscheidung für oder gegen dieses oder jenes konkrete Handeln möglich. Soweit die notwendige anti-autoritäre Investition, die auch unmittelbar einen (weiteren) Gewinn gründet. Denn dass dieser Relativismus oder dieser Pluralismus zugleich ein Universalismus ist, bedeutet nichts anderes, als Ausschlussverhältnisse im Horizont der Gleichgültigkeit/Gleichheit denken zu müssen. Die Kontingenz des partikularen Handelns kann schon deshalb nicht absolut sein, weil sie damit in Identität kollabierte und so auch das transzendente Ziel der Aufhebung von Herrschaft verloren ginge. Die Gleichgültigkeit/Gleichheit ist also keine Willkür, sondern selbst das Maß der Einigung. Sie bestimmt ihre eigene unbestimmte Grenze. Nur kann diese Einigung unmöglich jene schwierige Einigung zwischen verschiedenen Klassen im Bereich eines »echte[n] Geschmack[s]« sein, die Kant sich vom Gemeinsinn erhofft hat. Die faktische Unreinheit, die Unbegrifflichkeit und die verlangte Freiwilligkeit des Urteils sind tatsächlich nicht mit dessen Gleichförmigkeit in einem zum Volk oder noch darüber hinaus erweiterten Kreis von Kennern zusammenzubringen, noch viel weniger, wenn die sittlichen Ideen, die diese Einigung vorbereiten sollen (vgl. Kant 1974: B 264), einmal Fuß gefasst haben und durchschaut sind. Denn in der Abteilung der praktischen Vernunft stellt erst und einzig die unbedingte Unterwerfung der Sinnlichkeit, also die Absehung von der Partikularität der Fälle und Situationen, die logisch nicht zu vollziehende Verbindung zwischen der Allgemeinheit eines unbedingten Imperativs und der Verallgemeinerbarkeit oder einfachen Serialität der Handlungen und Subjekte – das heißt, der Stiftung des Rechts – her (David-Ménard 1999: 25f). Der Rigorismus dieser Unterwerfung sichert so eine bestimmte expansive Totalität, die Notwendigkeit einer Ordnung,

die für einen Moment abhanden gekommen zu sein schien. Die verlangte Beistimmung zum ästhetischen Urteil kündigt wieder nur ein juridisches Sollen an, eine Unterwerfung im Register der Quantität (David-Ménard 1999: 132f, 103). Ein Gemeinsinn im objektiven Sinn, als reine Form oder »Proportion« (Kant 1974: B 66), ist jedoch faktisch nicht zu erbringen. Die materiellen Gegebenheiten bleiben beim Geschmacksurteil nicht außen vor. Sie gehen in es ein und in ihm unter, das heißt aber, sie sind in ihm aufgehoben, wenn es gelingt, dass der Verstand »keinen Anstoß leide[t]« (Kant 1974: B 71).

Es muss sich letztlich aus Kants eigenem Willen zur Teilung/Anhäufung der Menschheit erklären lassen, dass er dem Geschmacksurteil einen Symbolcharakter für das sittliche Urteil gegeben hat, um mit dieser Analogisierung auch gleichzeitig eine nur noch zu überspringende Entfernung für immer einzuschreiben (vgl. Kant 1974: B 258), durch die es heute möglich ist, Pluralität (des Geschmacks) unter die Marktlogik zusammenzufassen und mit Zwangsverhältnissen zu vereinbaren. Es ist gerade diese Trennung und Vereinbarung, die sowohl die Zumutung der Notwendigkeit des Geschmacksurteils stärkt und das, was »Ästhetizismus« zu nennen man sich verständigt hat verabsolutiert, als auch eine »Ethisierung der Ästhetik« (Rebentisch 2006: 74) erst ermöglicht, insofern die Vernunft hier nicht, als schon immer auch *in* der Ästhetik aufgehoben gedacht wird. Der Geschmack kann beliebig erst »mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden« (Kant 1974: B 214, auch B 51), insofern wir Kant darin folgen, dass er auch ganz ohne spezifische Inhalte zu haben ist, welcher Art auch immer sie sein mögen.

### **Ästhetische Utopie ohne Begriff**

Es ist richtig, dass den *Ästhetischen Briefen* zwei unvereinbare, ständig sich durchkreuzende Logiken unterliegen: die Ausgleichslogik des mittleren Zustands, die um eine freie Übereinstimmung der gemischten menschlichen Natur bemüht ist, und die »Entscheidungslogik«, die den Vernunftaspekt über die Sinnlichkeit des Menschen triumphieren lassen will, wobei dem ästhetischen Zustand lediglich die Aufgabe zufällt, einen Übergang zu bilden (Zelle 2005a: 422, 425). Zelle gibt zu bedenken, dass die Widersprüchlichkeit dieser Argumentation Resultat eines durch Kant vermittelten Platonismus ist (Zelle 2005b: 485). Die Beziehung von Erscheinung und Idee war für Platon zugleich gekennzeichnet durch die Teilhabe der Erscheinung an der Idee und durch die Trennung beider so-

wie die Existenz der Idee in einer ontologisch höheren Sphäre. Relativ beiläufig ergänzt Kant sich selbst, wenn er bemerkt, dass auch in der Erfahrung der Schönheit »[d]er Verstand allein (...) das Gesetz« gibt (Kant 1974, B69); und die Prinzipien ästhetischer Ideen in der Vernunft zu suchen sind (Kant 1974, B242). Hier liegt vielleicht der entscheidende Grund dafür, dass die Schillersche Ästhetik immer wieder zur Dominanz des Verstandesvermögens tendiert. So öffnen sich die *Briefe* schließlich auf ein »Szenario vom Geist, der die Materie seinem Gesetz unterwirft, (...) der Selbst-Erziehung der Menschheit, die sich von der Stofflichkeit emanzipiert und die Welt nach ihrem Bilde formt.« (Rancière 2006c: 50)

Schillers Rückfall in die Rede vom »menschliche[n] Herrscherrecht« (Schiller 2006: 110), die erneute Verengung also der Definition des Menschlichen nach Art des Erhabenen im 26. Brief, ist begleitet nicht nur von der Einführung einer rassistischen Teleologie, anhand welcher sich der Bereich eines Gemeinsinns im objektiven Sinn eingrenzen lässt. Die Rekonfiguration des Terrains für die Heraufkunft dieser erneuten »Freyheit des Geistes« (Schiller 2006: 111), welcher die Sinnlichkeit der »erhabenen Einfalt« seines Gesetzes unterwirft (Schiller 2006: 117), ist überhaupt an die strikte Trennung des Körpers von der Form, des Stoffs von der Gestalt, der »Realität« von der »Kunst des Scheins« gebunden (Schiller 2006: 109-111). Um 1800, so Rancière, wollte die ästhetische Revolution<sup>6</sup> des *Ältesten Systemprogramms* diese Trennung durch die Erfüllung/Abschaffung der ästhetischen Kunst aufheben; ähnlich der kurzen Allianz von künstlerischen und marxistischen Avantgarden zu Beginn des letzten Jahrhunderts. Wo die Erfüllung den freien Schein jedoch auf »eine Wahrheit« oder, um mit Schiller zu sprechen, auf »eine bestimmte Existenz« (Schiller 2006: 110) verpflichtet, gerät diese »gelebte Wahrheit (...) wiederum in Gegensatz zur Lüge des Scheins.« Die Reaktion auf die ungeduldrigen und letztlich verdummenden Versuche einer solchen Inkarnation geht vor sie zurück, indem sie sich auf das andere Extrem verlegt. Sie ist das, was Rancière das »Leben der Formen« nennt, ebenfalls eine »Abschaffung der Kunst«, jedoch gerade nicht in ihrer Erfüllung, sondern in der Konservierung ihres Versprechens in der Reinheit von »Dekor oder Dogma« (vgl. Rancière 2006c: 51, 52). Ohne deshalb die Erfahrung der Ausnahme an die je herrschende

6 Der Gebrauch dieser Formulierung ist inkonsistent. Zumeist bezeichnet die »ästhetische Revolution« im Rancièreschen Denken einfach den Ruin des repräsentativen Regimes. Vgl. etwa: Rancière 2006d: 19.

Realität zu verraten, scheint es Rancière vornehmlich um eine selektive Aneignung des ästhetischen Zustands zu gehen, so wie Schiller ihn etwa vom vierzehnten bis zum zweiundzwanzigsten Brief beschreibt. Der ästhetische Zustand wäre demnach ein individuelles und gesellschaftliches Ideal, dem zufolge jedes Handeln in der freien Übereinstimmung von Sinnlichkeit und Verstand geschieht und diese Autonomie die Autonomie aller ist. Er ist unmittelbar außerdem die Äußerung eines Gemeinsinns, der bis zum Erreichen einer solchen »wahren Kultur« (Schiller 2006: 42), der universellen Aufhebung von Herrschaft, ebenso unwillkürlich dissensuell wie inselhaft und prekär ist, die Erfahrung einer Ausnahme, mit dem Versprechen, keine Ausnahme mehr zu sein, ein Übergang also, letztlich aber ein Übergang zum Ideal einer vollständigen Verifikation der Gleichheit.

Da diese jedoch nicht zum Bild einer notwendigen Gesellschaft gerinnt und der Prozess dieser Verifikation, von den Bedingungen sowohl der Gegenwart wie auch des jeweiligen Lebens ausgehend, eine ungewisse Geschichte durchlaufen muss, deshalb also kein unmittelbarer Bezug des Handelns auf ein solches an sich schon zweifach transzendentes und zudem nicht notwendiges Bild möglich ist, können in der Tat keine unbedingten Regeln für ein Handeln abgeleitet werden. Die unbestimmte Orientierung, die jenseits des eigenen Vorteils im innersystemischen Verteilungsgerangel liegt, und die mit der doppelten Bedeutung der Gleichgültigkeit gewonnen ist, scheint mehr Gefahren mit sich zu bringen, als tatsächliche Orientierung zu bieten. Es ist unmöglich und also unangebracht, eine konkrete Utopie auszumalen. Es ist aber ebenso unmöglich, eine notwendige unbegriffliche Idee voluntaristisch zu verabschieden, weshalb wir im Rücklauf aus dieser Idee, mit der gleichen Kraft der Notwendigkeit, immerfort gezwungen sind, (das Handeln für) eine »utopische« Gesellschaft, die nicht *eine* ist, auch begrifflich zu fassen. Die unbegriffliche Idee eines Ideals gleichgültiger Gleichheit ist notwendig das subjektive Richtmaß, das einem weniger als absolut gültigen Handeln situativ bedingte Spielräume vorzugeben in der Lage ist. Dabei führt gerade das Gerichtet-sein auf ein transzendentes Ideal, welches das jeweilige Handeln als kontingent kennzeichnet und über sich selbst hinaus verweist, sowohl zu einer Loslösung von den partikularen Inhalten dieses Handelns, als auch zu seiner Ernsthaftigkeit.<sup>7</sup> Eine »Politik der Gleichgültigkeit« (Rancière 2006a: 79) wäre so in der Lage, autoritäre

7 Vgl. zur Systematik dieses Gedankens: Laclau 1998: 270, 279.

Vorgaben und bloßes radikal-relativistisches Ausweichen gleichermaßen zu diskreditieren. Gleichgültigkeit und das Wissen um eine – im doppelten Sinn des Wortes – geteilte Welt müssen also hinreichen, um politisches Handeln zu orientieren.

Absehbar waren sie wohl zwar, die eher seichten Einwände einer normativen Unbrauchbarkeit oder eines nur anarchischen Impetus, die gegenüber Rancières Aktualisierung des ästhetischen Zustands zu hören sind. Eine Auseinandersetzung beruhend auf einer präziseren Lektüre, die nicht schnell zu solchen Vorwürfen führen könnte, steht hierzulande vielleicht noch weitgehend aus. Lohnend wäre sie allemal. Denn jenseits bloßer Selbstverständigung käme sie nicht umhin, auf ihrem Terrain den kapitalistischen und rechtlichen Begrenzungen eines Vokabulars zu begegnen: der Universalität und Freiheit der Konkurrenz, der Mannigfaltigkeit der Warenform und dem Selbstzweck von Wachstum und Profit, samt der grotesken Zerstörungskraft und der Brutalität die ihnen implizit sind. Diese einschränkenden Aneignungen bewegen sich zwangsläufig auf dünnem Eis, das einbrechen zu lassen nicht schwer sein sollte, wie es eine konsequente Aktivierung der Vokabeln, mit denen sie operieren, belegt. Die Politik der Gleichgültigkeit impliziert eine Bewegung, gerichtet auf die vollständige gesellschaftliche Verifikation der Gleichheit. Dies wäre nicht die Grenze, an der das Ganze im totalitären Konsens einer ethischen Gemeinschaft kollabiert. Hier treffen sich keine Enden, so wenig wie die beiden Verwendungen des Wortes »Konsens«, als Verneinung eines ›Anteils der Anteillosen‹ und als freie Einigung/Teilung, jemals verschwimmen werden. Die Vollständigkeit einer solchen Verifikation könnte von keiner Position aus behauptet werden. Würde sie, was wohl nicht wahrscheinlich ist, einmal erreicht, verlöre so auch das individuelle Handeln nicht seine transzendente Orientierung, nur läge diese, ohne es zu bemerken, plötzlich weniger in der Zukunft, als in der Gegenwart des bewegten Ganzen.

## Literatur

### *Primär:*

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, (Hg. v. Wilhelm Weischedel) Frankfurt a. M. 1974 (1781).

Rancière, Jacques: Die Gemeinschaft der Gleichen. In: Joseph Vogl (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt a. M. 1994, S. 101-132.

Ders.: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

Ders.: Politik der Bilder, Berlin 2005.

Ders.: Die Aufteilung des Sinnlichen, Berlin 2006a.

Ders.: Hatred of Democracy, London/New York 2006b.

Ders.: Schiller und das ästhetische Versprechen. In: Felix Ensslin (Hg.): Spieltrieb. Was bringt die Klassik auf die Bühne? Schillers Ästhetik heute. Berlin/Weimar/Eggersdorf 2006c, S. 39-55.

Ders.: Das ästhetische Unbewußte, Zürich/Berlin 2006d.

Ders.: Das Unbehagen in der Ästhetik, Wien 2007.

Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen, (Hg. von Klaus L. Berghahn) Stuttgart 2006 (1795).

### *Sekundär:*

Blechman, Max; Chari, Anita; Hasan, Refeeq: Democracy, Dissensus and the Aesthetics of Class Struggle. An Exchange with Jacques Rancière. In: Historical Materialism: Vol. 13:4 (285-301), Leiden/Boston 2005.

David-M énard, Monique: Konstruktionen des Allgemeinen. Psychoanalyse, Philosophie, Wien 1999.

Früchtl, Joseph: Auf ein Neues: Ästhetik und Politik. Und dazwischen das Spiel. Angestoßen durch Jacques Rancière, DZPhil 55 (209-219), Berlin 2007.

Gethmann-Siefert, Annemarie: Idylle und Utopie. Zur gesellschaftskritischen Funktion der Kunst in Schillers Ästhetik. In: Fritz Martini, Walter Müller-Seidl, Bernhard Zeller (Hg.): Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, Stuttgart 1980, S. 32-67.

Hamburger, Käte: Nachwort. Schillers ästhetisches Denken. In: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Stuttgart 1965.

Hamburger, Käte: Schillers Fragment »Der Menschenfeind« und die Idee der Kalokagathie. In: Dies.: Philosophie der Dichter Novalis, Schiller, Rilke, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, S.83-128.

Laclau, Ernesto : Von den Namen Gottes. In: Oliver Marchart (Hg.): Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien 1998.

Menke, Christoph: Vom Schicksal ästhetischer Erziehung. Rancière, Posa und die Polizei. In: Felix Ensslin (Hg.): Spieltrieb. Was bringt die Klassik auf die Bühne? Schillers Ästhetik heute, Berlin/Weimar 2006, S. 58-70.

Rebentisch, Juliane: Demokratie und Theater. In: Felix Ensslin (Hg.): Spieltrieb. Was bringt die Klassik auf die Bühne? Schillers Ästhetik heute, Berlin/Weimar 2006, S. 71-81.

Schilling, Diana: Über Anmut und Würde (1793). In: Matthias Luserke-Jaqui, Grit Dommes (Hg.): Schiller-Handbuch. Leben Werk Wirkung, Stuttgart/Weimar 2005, S. 409-445.

von Wiese, Benno: Friedrich Schiller, Stuttgart 1959/1963.

Zelle, Carsten: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1795). In: Matthias Luserke-Jaqui, Grit Dommes (Hg.): Schiller-Handbuch. Leben Werk Wirkung, Stuttgart/Weimar 2005a, S. 409-445.

Zelle, Carsten: Über das Erhabene (1801). In: Matthias Luserke-Jaqui, Grit Dommes (Hg.): Schiller-Handbuch. Leben Werk Wirkung, Stuttgart/Weimar 2005b, S. 479-490.

Žižek, Slavoj: Afterword by Slavoj Žižek, The Lesson of Rancière. In: The politics of aesthetics, London 2004, S. 72-79.