



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Interrationale Beziehungen, oder: Das Subjekt ist nur da ganz modern, wo es spielt

Früchtl, J.

DOI

[10.30965/9783846757918_004](https://doi.org/10.30965/9783846757918_004)

Publication date

2016

Document Version

Final published version

Published in

Sich selbst aufs Spiel setzen

License

Article 25fa Dutch Copyright Act (<https://www.openaccess.nl/en/policies/open-access-in-dutch-copyright-law-taverne-amendment>)

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Früchtl, J. (2016). Interrationale Beziehungen, oder: Das Subjekt ist nur da ganz modern, wo es spielt. In C. Moser, & R. Strätling (Eds.), *Sich selbst aufs Spiel setzen: Spiel als Technik und Medium von Subjektivierung* (pp. 37-50). Fink.
https://doi.org/10.30965/9783846757918_004

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (<https://dare.uva.nl>)

I.

HISTORISCHE PERSPEKTIVEN

JOSEF FRÜCHTL

INTERRATIONALE BEZIEHUNGEN, ODER:
DAS SUBJEKT IST NUR DA GANZ MODERN, WO ES SPIELT

„Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“¹ Friedrich Schillers kulminierendes Statement aus den *Briefen über die ästhetische Erziehung* gehört gewiss zu den berühmtesten Zitaten der Weltliteratur. Schon dies gibt allerdings zu denken. Denn Erfolg macht auch skeptisch, sicher in der Sphäre, die man altdeutsch die des Geistes nennt. Dass dieses Zitat lautstark durch die Jahrhunderte hallt, ist nicht nur ein Beleg dafür, dass Schiller einem Gedanken Ausdruck verschafft hat, der für das menschliche Selbstverständnis quer durch die Kulturen relevant ist, sondern auch dafür, dass dieser Gedanke in eben dieser Allgemeinheit in seiner besonderen Bedeutung auch verblasst, dass er also ebenso viel zudeckt wie aufdeckt. Um diesen aufgestauten Humanismus in ruhigere und niedriger gelegene Ebenen münden zu lassen, nehme ich als Erstes einen Wechsel im Satzsubjekt vor. Es geht nicht mehr um den Menschen, sondern um das Subjekt als eine epistemische, moralisch-praktische und historisch-kulturelle Entität. Der Wechsel deutet an, dass anthropologische Ganzheitsvorstellungen, wie Ganzheitsvorstellungen überhaupt, in gewisser Hinsicht heute nicht mehr zu reaktualisieren sind. Mit diesem Wechsel treibt man daher auch nicht, wie postmodernistische Zeitgenossen allzu schnell glauben machen möchten, den Teufel mit dem Beelzebub aus. Dies wäre lediglich der Fall, wenn die Ganzheitsvorstellung zum einen eine eherne Klammer zwischen ‚Mensch‘ und ‚Subjekt‘ formte und zum anderen eine bestimmte, das heißt genauer: eine auf Bestimmtheit beruhende Ganzheitsvorstellung wäre. Subjektivität ist aber konstitutiv mit Unbestimmtheit verbunden. Das lässt sich gerade an der entsprechenden Subjektphilosophie zeigen. Ganz ist demnach gerade, wer darum weiß, dass man nicht ganz sein kann. Diese Idee tritt vor allem in dem Kontext von Subjektivität hervor, der der entscheidende ist: der moralisch-praktische. Hier zeigt sich unabweislich, dass wir nach wie vor auf normative Vorstellungen von Subjektivität angewiesen sind, auf die Idee eines guten Lebens. Im Rahmen der Kritischen Theorie, namentlich Herbert Marcuses, ist diese Idee artikuliert als die eines gelingenden, emphatisch gesprochen eines versöhnten Lebens. Aber diese Idee muss ebenfalls klein buchstabiert werden. Das Attribut ‚ganz‘ muss auch in diesem Kontext zugleich ‚ephemer‘, ‚balancierend‘, ‚unsicher‘ meinen, und statt von der Idee eines ‚gelingenden‘ oder gar ‚versöhnten‘ Lebens zu sprechen, ist es angemessener, von einem ‚nicht beschädigten‘ Leben zu sprechen. Es liegt dann vor, wenn es uns gelingt, unsere verschiedenen Dimensionen von Erfahrung und Rationalität (‚Vernunft‘ ist ein zu großes Wort) in ein mehr oder we-

1 Schiller, Friedrich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 5: *Erzählungen/Theoretische Schriften*, hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Gopfert, München 1989 (8. Aufl.), S. 618 (15. Brief).

niger, recht und schlecht ausbalanciertes Verhältnis zu versetzen. Das Gelingen von Subjektivität liegt in den gelingenden interrationalen Beziehungen. Und *ohne* den Begriff des Spiels ist dies nicht zu explizieren.

(1) Der terminologische Wechsel vom Menschen zum Subjekt, vom *homo ludens* zum *subjectum ludens* erfordert zunächst eine grundsätzliche Klärung dessen, was wir philosophisch mit Subjektivität meinen. Ich beginne daher mit einer sondierenden Rekapitulation bezüglich der Frage, wie sich Subjektivität überhaupt konstituiert. Die Philosophiegeschichte gibt darauf mehrere paradigmatische Antworten:

– Ausgangspunkt ist der deutsche Idealismus. Subjektivität konstituiert sich, Fichte hat es als Erster notiert, durch einen Widerspruch, das Ich durch Entgegen-Setzung zum Nicht-Ich. Sie konstituiert sich, genauer entfaltet, durch einen Prozess von Entgegen-Setzungen (Schelling, Hegel), der entweder ‚negativ‘ bzw. ‚schlecht unendlich‘ sein kann (im endlosen Sehnen und Streben der Romantik) oder ‚affirmativ unendlich‘ (in einer Hegelschen oder utopischen ‚Aufhebung‘).

– Die Romantik entwirft den unendlichen Prozess der Selbstsetzung zugleich mit dem Akzent auf *Individualität*. Seine Un(be)greifbarkeit macht das Subjekt zum Individuum, zum im wörtlichen Sinn Unteilbaren, das ein Unmittelbares meint.

– Nachidealistisch und nachromantisch konstituiert sich Subjektivität dagegen als ‚Existenz‘, als subjektiv ‚ergriffene‘ Wahrheit. Das Subjekt muss eine Idee ergreifen, für die zu leben und sterben sich lohnt. Es ist Kierkegaard, der diesen existenzphilosophischen Ansatz einführt, aber er akzentuiert hier jenen praktischen Ansatz, den bereits Fichte vorstellt: Ich bin, wozu ich mich mache. Bei Kierkegaard heißt das (und bei Heidegger klingt das nach): Ich „wähle“ mich, indem ich die Verantwortung für meine *Lebensgeschichte* übernehme, indem ich mich wähle als der, der ich durch Kontingenzen bin und zugleich nach meinem Lebensentwurf sein möchte. Subjektivität meint auch in diesem Kontext *Individualität* und betont, vor allem bei Heidegger und Sartre, die Zukunft als entsprechende Modalform der Zeit (‚ich bin, wozu ich mich jeweils machen werde‘).

– Parallel zu Kierkegaard, das heißt vergleichbar, aber doch unterschiedlich, entwickelt Marx seinen Vorschlag. Subjektivität konstituiert sich, nun in einer *kollektiv praktischen* Wendung, durch die tätige, das heißt *arbeitende* Auseinandersetzung mit der (äußeren und inneren) Natur.

– Es ist die Psychoanalyse, die daraufhin das existenzphilosophische Kriterium der gewählten Lebensgeschichte übernimmt, es aber in Anknüpfung an Schopenhauers Theorie des „Willens“ (der undurchschauten treibenden Kraft des Lebens) an den Faktor der inneren Natur knüpft. Wie in der Bewusstseinsphilosophie bleibt das Ich eine gespaltene Einheit, nun gespalten zwischen den Begehungen des triebhaften Es und den moralischen Forderungen des Über-Ich. Auch hier ist es eine Praxis, ein Handlungszusammenhang zwischen Subjekten, der konstitutiv ist für das Entstehen von Ich-Identität. Freilich sieht Freud diese Praxis ihrerseits kultur-

anthropologisch konstituiert; das „Unbehagen in der Kultur“ ist eine anthropologische Konstante.

– Eine Synthese zwischen dem individual- und kollektiv-praktischen Ansatz vollzieht dann die Philosophie des 20. Jahrhunderts unter verschiedenen Namen: Sprachphilosophie, Hermeneutik (inklusive Existentialontologie), Pragmatismus. Alles in allem kann man sie unter dem Oberbegriff einer „sprachpragmatischen Wende“ (Habermas) zusammenfassen. Subjektivierung gilt nun als ein sprachlich vermittelter Prozess der Vergemeinschaftung einerseits und der Herausbildung einer Lebensgeschichte andererseits.

(2) Vom *Spiel* war bisher in dieser Kurzversion der Geschichte philosophischer Subjektconstitution nicht die Rede. Das hat begriffsgeschichtlich gewiss damit zu tun, dass dieser Begriff, schon kurz nachdem ihn Kant 1790 eingeführt und Schiller 1795 zu einem Zentralbegriff erklärt hat, aus dem „philosophischen Diskurs der Moderne“ (Habermas) geradezu vollständig wieder verschwunden ist und erst in den 1960er Jahren zurückkehrt, dann aber mit Nachdruck und in verschiedenen theoretischen Kontexten, nämlich in der Hermeneutik Gadamers, sodann in der Spätphilosophie Wittgensteins² und in Herbert Marcuses Gesellschaftskritik und schließlich im Postmodernismus, namentlich im Poststrukturalismus Derridas, zur selben Zeit im Übrigen, als Roger Caillois den Begriff des Spiels als Zentralbegriff der Soziologie einführt, fundamental auf die klassische kulturhistorisch-anthropologische Studie *Homo ludens* von Johan Huizinga Bezug nehmend.³ Diese vier Konzepte von Spiel möchte ich zunächst vorstellen.

Theoriegeschichtlich hat sich, erstens, die *postmodernistische* Thematisierung des Spielkonzepts gegenwärtig am erfolgreichsten etabliert. Die berühmt-berüchtigte These vom ‚Ende‘ oder – dramatischer – vom ‚Tod‘ des Subjekts ist hier gekoppelt an die semiotisch fundierte These, dass das Subjekt (bloßer) „Effekt“ eines Spiel der Zeichen sei, eines unendlichen Spiels sprachlicher Differenzen. Derrida hat diese These mittels einer Entgrenzung des de Saussureschen Differentialitätsprinzips eingeführt, dem zufolge jedes Zeichen seine Identität durch Abgrenzung von allen anderen erhält. Da es aber keinen zwingenden Grund für die Annahme gibt, dass die Kette der abzugrenzenden Zeichen endlich wäre, ist die Identität eines Zeichens ins Unendliche verschoben und kann sich nie definitiv geben, nie, wie Derrida auch sagt, sich selbst ‚präsen‘t sein. Personal-subjektive Identität wird auf diese Weise parallelisiert mit semantischer Identität.

Dieses Modell von Subjektivität ist also konstitutiv auf Nicht-Identität hin angelegt, auf das Moment, wie Theodor W. Adorno sagen würde, des „Nichtidentischen“. Allerdings wäre es im Adornoschen, von Hegel, Marx und Freud inspirierten Modell in der Tat allein ein ‚Moment‘, das ein zweites, entgegengesetztes Moment nötig hat, dasjenige nämlich der Identität oder des Selbstbewusstseins oder des

2 Die *Philosophischen Untersuchungen* erscheinen erstmals 1953.

3 Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris 1958; Huizinga, Johan, *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur*, Haarlem 1938.

Sinns. Für dieses Modell spricht, dass bei Derrida nicht zu überzeugen vermag, wie so etwas wie Subjektivität aus dem reinen Verweisungszusammenhang der Zeichen, aus dem, wie er es ausdrücklich bezeichnet, „Spiel“ der Zeichen hervorgehen soll. Ohne ein ‚Moment‘ von Identität, von (Selbst-)Präsenz, wäre Differenzierung gar nicht möglich. Voneinander unterscheiden lässt sich nur, was zumindest hinsichtlich *eines* Bedeutungsmoments übereinkommt.⁴

Diese Argumentation ist auch, zweitens, dem *hermeneutischen* Modell von Sinn- und Subjektkonstitution bestens vertraut. In der Gadamerischen Fassung wird dabei der Begriff des Spiels zentral an der argumentativen Gelenkstelle, an der es um die Begründung der Heideggerschen These geht, dass alles Verstehen ein „Geschehen“ sei, etwas Transsubjektives, das die Subjekte eher passiv erfahren denn aktiv gestalten. Das Spiel erlaubt, den subjektphilosophischen Ansatz der Moderne zu transformieren, das heißt erheblich zu relativieren. Denn das Spiel, so schreibt Gadamer in *Wahrheit und Methode*, ist „unabhängig vom Bewusstsein derer, die spielen [...]“. Das Subjekt des Spiels sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung [...]. *Alles Spielen ist ein Gespieltwerden*.“ Gadamers Hermeneutik, die zeigen möchte, dass Verstehen ein Geschehen ist, in dem sich Sinn als etwas nicht bloß Subjektives manifestiert, muss also zugleich zeigen, dass die zwei Prämissen, von denen die Konklusion ausgeht, gültig sind: dass, erstens, Spiel vor allem ein Geschehen sei, und dass, zweitens, Spiel homolog zum Verstehen zu begreifen sei. Während Gadamer für die erste Prämisse nicht unplausibel argumentiert, fehlt aber die explizite Begründung für die zweite Prämisse. Und auch die Plausibilität der ersten ist noch abhängig von der zusätzlichen Klarstellung, dass die Spieler-Subjekte mehr sind als bloße „Statisten“.⁵ Dass durch sie das Spiel „lediglich zur Darstellung“ kommt, muss demnach als zumindest paritätische Relativierung der Intentionalität der Subjekte verstanden werden. Was darüber hinausginge, wie dies sicher bei Heidegger, vor allem beim späten, der Fall ist, wäre eine Degradierung des Subjekts.

Was Gadamers Spielkonzeption mit derjenigen Derridas verbindet, ist ihr fundamentaler Charakter. Das eine Mal ist Spiel der Name für eine semiotische, das andere Mal für eine hermeneutische und ontologische Struktur. Es beschreibt das Geschehen der *différance* (der sich unendlich verschiebenden Bedeutungszuschreibung) und des Seins (das, nach Gadamers berühmter Formulierung, verstanden werden kann und daher Sprache ist⁶). Beide Male hat Subjektivität nur einen se-

4 Vgl. Derrida, Jacques, „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ [1967], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M. 1972, S. 422-442; kritisch dazu Frank, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M. 1986, S. 126f.; eine mit Hilfe der Frühromantik vermittelnde Position zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik nimmt Ruth Sonderegger ein in ihrem Buch *Für eine Ästhetik des Spiels*, Frankfurt a. M. 2000.

5 Zu dieser Kritik vgl. Tietz, Udo, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg 1999, S. 89; dort auch das Zitat aus *Wahrheit und Methode*; zu Gadamers Konvergenz mit Wittgenstein vgl. S. 87f.

6 „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, S. 450). Sofern etwas (die Natur, die Kunst, die Dinge generell) verstanden und erklärt werden kann, muss es sprachlich angelegt sein, und man kann insofern zu Recht von einer „Sprache der Natur“, einer „Sprache der Kunst“ und einer „Sprache der Dinge“ sprechen.

kundären, einen degradierten Rang. Beide Theorien lassen allerdings intern weitere Differenzierungen zu. So kann man einerseits heideggerianisch die Schicksalsergebenheit und Gelassenheit betonen, diese aber wiederum unterscheiden in die beiden Anerkennungshaltungen, dass wir die Verhältnisse entweder *überhaupt* nicht oder nicht *vollständig* verändern können. Andererseits kann man nietzscheanisch die Konsequenz betonen, mit dem Spiel des Seins oder der Sprache seinerseits spielerisch umzugehen und es subversiv zu gebrauchen. Foucault und Derrida haben diese Konsequenz gezogen. Wenn Derrida schreibt, das sprechende Subjekt sei sich „ohne das Spiel“ der *différance* nicht gegenwärtig, schreibt er eben nicht, es sei sich *nur durch* dieses Spiel gegenwärtig.⁷

Nur im Falle der (paritätischen) Relativierung kann man Gadamers Spielkonzeption denn auch, drittens, mit derjenigen des späten Wittgenstein (und im Übrigen auch von Habermas) zusammenbringen, so wie Gadamer selber es mehrfach getan hat. *Praktisches Wissen* oder Regel-Wissen tritt dann in den Vordergrund: Ein Spiel verstehen heißt, eine Regel zu beherrschen. Es heißt, sich auf etwas zu verstehen, was man *kann*. Es meint eine praktische Kompetenz, ein *knowing how*. Dieses Verständnis von Spiel als praktischer Regelbeherrschung setzt sich einerseits fort in der gegenwärtigen (post-)analytischen Sprachphilosophie, etwa im Gedanken des *deontic scorekeeping* bei David Lewis und Robert Brandom, bei dem, in Analogie zum Baseball, sozusagen der Spielstand beim Geben und Fordern von Gründen entwickelt wird. Bei diesem Argumentationsspiel kommt es allerdings nicht darauf an, dass es gekonnt, sondern dass es regelkonform gespielt wird. Nicht Kreativität, sondern Korrektheit ist leitend.⁸ Das Verständnis von Spiel als praktischer Regelbeherrschung findet sich andererseits auch bereits bei Kant, weniger deutlich in seiner Analyse der ästhetischen Urteilskraft als in seiner Analyse des künstlerischen Genies. Das Genie kann nämlich nicht (gar wissenschaftlich) beschreiben, wie es sein Werk zustande bringt. Es hat kein (in Regeln erlernbares) Wissen darüber, wie es seine Produkte produziert. Da sie aber doch nach einer Regel produziert sind, was man daran erkennt, dass sie anderen als Regel im Sinne eines Musters dienen, kann, so folgert Kant in der Tradition des 18. Jahrhunderts, nur die „Natur“ diese Regel geben.⁹ Natur ist hier der Name für eine unbewusste, allein praktisch zu erwerbende Regel. Subjektivität heißt in diesem Zusammenhang, durch Zeigen (Vormachen, praktisches, und das heißt immer auch körperliches Demonstrieren) und Übung (praktisch-körperliches Nachmachen) eine Kompetenz bis zur Meisterschaft auszubilden, das heißt bis zur individuellen und kreativen Variation der Re-

7 Derrida, Jacques, „Die *différance*“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, übers. v. Ahrens, Gerhard u. a., Wien 1988, S. 47; zu Heidegger vgl. Seel, Martin, „Heidegger und die Ethik des Spiels“, in: ders., *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt a. M. 2002, S. 169-195; vgl. auch Deines, Stefan, „Formen und Funktionen des Spielbegriffs in der Philosophie“, in: Strätling, Regine (Hg.), *Spielformen des Selbst. Das Spiel zwischen Subjektivität, Kunst und Alltagspraxis*, Bielefeld 2012, S. 23-38, hier S. 37f.

8 Vgl. Brandom, Robert, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000, bes. Kap. 3; vgl. dazu Deines, „Formen und Funktionen des Spielbegriffs in der Philosophie“, S. 33.

9 Vgl. Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*, Bd. X, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, S. 242 (B 182).

gel. Eine Regel zu ‚beherrschen‘ ist semantisch somit anders konnotiert als die Natur oder Menschen zu beherrschen.

Das ist bei der vierten philosophischen Reevaluierung des Spielbegriffs im 20. Jahrhundert anders. Marcuse vertritt nämlich als Einziger ein *normatives* Konzept des Spiels, und er folgt darin Schiller, der zwar einen anthropologischen Ansatz wählt und in der Tradition des 18. Jahrhunderts einer dualistischen Anthropologie folgt, indem er von einem „Stoff-“ und „Formtrieb“ spricht, der aber den berühmten „Spieltrieb“ strukturell allein aus dem Zusammenspiel der beiden erst genannten Triebe herleiten und sodann als historisch-kulturelles Ideal bestimmen kann. Mit Hegel meint Subjektivität hier schließlich das Resultat eines Prozesses der Auseinandersetzung mit „dem Anderen“, dem, was das Ich nicht ist, ein Prozess, der mit Marx als Arbeit, mit Freud als gelungene Sublimierung des Unbewussten und in einer Synthese mit Schiller nach dem Modell der ästhetischen Auseinandersetzung mit der (äußeren und inneren) Natur interpretiert wird. Subjekt ist man, wenn man gelernt hat, ein „Ich“ zu sein, ohne das „Es“ zu verdrängen. Ästhetisch gesehen ist dies eine stets prekäre Balance, die sich nur instantan, in Augenblicken ästhetischer Erfahrung, realisieren lässt. Der utopische Überschwang besteht genau darin, diesen Augenblick auf Dauer stellen und so expandieren zu wollen.

Das Spiel hat im Kontext der Kritischen Theorie der ersten Generation also keine konstitutive, sondern eine regulative Funktion. Das schwächt seinen ontologischen und anthropologischen, stärkt aber seinen normativen Status, letzteres allerdings auch wieder in einer Weise, die ihn utopisch überschwänglich werden lässt. Ein entspannter, ästhetisch-konzentrierter Spielbegriff im Sinne der Kritischen Theorie steht also in einer doppelten Frontstellung gegen utopische Expansion einerseits, gegen ontologische Diffusion und anthropologischen Holismus andererseits.

(3) Was zunächst die *Anthropologie* betrifft, sei kurz historisch daran erinnert, dass sie zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert der Name für jene philosophische Disziplin wird, die sich fragt, wie der Mensch zu bestimmen sei, wenn diese Bestimmung weder durch die (spekulative) Metaphysik noch durch die (mathematisch-experimentelle) Naturwissenschaft erfolgen könne. Als „*doctrina humanae naturae*“ bezieht sie sich zum einen auf die Natur (den menschlichen Leib und natürliche Verschiedenheiten wie Geschlecht, Rasse, Temperament etc.) und zum anderen auf die Lebenserfahrung, phänomenologisch gesprochen die „Lebenswelt“. In diesem Sinne versteht man Anthropologie als eine Lehre der „gedoppelten Natur“ des Menschen, „einer physischen und moralischen“, so der Jenaer Philosophie- und Theologieprofessor Johann Georg Walch in seinem 1726 zum ersten Mal erschienenen *Philosophischen Lexikon*.¹⁰ In diesem Sinne präsentiert sie später auch Kant in seiner Anthropologievorlesung von 1798. Auch hier geht es um den Menschen als physisches und moralisches Wesen, um seine natürlich-körperlichen Eigenschaften und seine historisch-kulturellen, lebensweltlichen Erfahrungen. Anthropologie ist dann umfas-

10 Art. „Anthropologie“, in: Walch, Johann Georg, *Philosophisches Lexikon* [1726], 4. Aufl., Leipzig 1775, Bd. 1, Sp. 172-173, hier Sp. 172. Für die erste Auflage von 1926 siehe Art. „Anthropologie“, in Walch, Johann Georg, Leipzig 1726, Sp. 106-107.

sende, aber weder metaphysisch deduzierte noch naturwissenschaftlich bewiesene „Weltkenntnis“. „Welt“ wird hier bei Kant nicht im epistemologischen oder teleologischen, sondern im existenziellen Sinn verstanden. Zu ihr gehört unter anderem „die sogenannte große Welt“, verschiedene Lebenswelten also, die man nur kennt, wie Kant interessanterweise erwähnt, indem man „mitspielt“. Kenntnis gewinnt man hier durch praktische Teilnahme. Die Anthropologie ist insofern eine, wie es im Titel der Vorlesungen heißt, „in pragmatischer Hinsicht“, und sie steht bei Kant *zwischen* der Sphäre des Sinnlichen und Vernünftigen, des Physischen und Metaphysischen, jenen beiden Sphären, die bei *ihm* die Doppelnatur des Menschen ausmachen.¹¹

Bei Schiller kommen beide Traditionen, die physiologisch-medizinische und die philosophisch-kantianische, zusammen. Dass der Mensch ein „Mittelding von Engeln und von Vieh“ sei, so der Physiologe Albrecht von Haller um 1730,¹² ist dem Medizinstudenten Schiller bekannt. Er erbt daher auch von dieser Disziplin, und nicht nur von der kantischen Philosophie, das Problem, eine vermittelnde Kraft, ein *commercium* zwischen Geist und Körper zu finden, wie es Ernst Platner in seiner *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* von 1772 berühmt macht.¹³ Auf dieser zweifachen Folie kann Schiller in seinen *Briefen zur ästhetischen Erziehung* schreiben, dass sich der Mensch „auf eine doppelte Weise entgegengesetzt sein [kann]: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören“. Diese beiden Seiten – Wilder und Barbar, Herrschaft des Gefühls oder der Grundsätze – beschreibt Schiller freilich nicht nur als (medizinischer und philosophischer) Anthropologe, sondern auch als Historiker und Kultursoziologe. Für das Wilde stehen nämlich auch die „niedern und zahlreichern Klassen“, für das Barbarische die „zivilisierten Klassen“, also die „verfeinerten Stände“, vorab die Aristokratie.¹⁴ Philosophisch hören die beiden Seiten auf „Stoff“ und „Form“, in anthropologischer, in Anlehnung an Fichte gewählter Terminologie auf „Stofftrieb“ bzw. „sinnlicher Trieb“ und „Formtrieb“. Schillers Argumentation aber bleibt kantianisch: Die Einheit beider Seiten kann nämlich nicht durch einen „dritten Grundtrieb“ hergestellt werden. Die beiden Triebe „erschöpfen“ den Begriff des Menschen¹⁵ (schöpfen ihn aus, brauchen ihn

11 Vgl. Marquard, Odo, Art „Anthropologie“, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1: A-C, Basel 1971, S. 362-374, bes. S. 363-366; dort auch die Kant-Zitate.

12 Haller, Albrecht von, „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben. An den Herrn Professor Stähelin“ [1729] und „Ueber den Ursprung des Uebels“ [1734], in: ders., *Versuch schweizerischer Gedichte*, 11. vermehrte und verbesserte Auflage, Karlsruhe 1778, S. 57-83, hier S. 59 [hier Schreibung „Mittel-Ding“] und S. 158-197, hier S. 175.

13 Vgl. Zelle, Carsten, *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart/Weimar 1995, S. 157-162, mit Bezug auf Riedel, Wolfgang, *Die Anthropologie des jungen Schiller – Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der ‚Philosophischen Briefe‘*, Würzburg 1985; vgl. auch Stockinger, Ludwig, „Es ist der Geist, der sich den Körper baut.“ Schillers philosophische und medizinische Anfänge im anthropologiegeschichtlichen Kontext“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Sonderheft 6 (2005) (= *Schillers Natur. Leben, Denken und literarisches Schaffen*, hg. v. Georg Braungart und Bernhard Greiner), S. 75-86.

14 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 579 u. 580 (4. u. 5. Brief).

15 Ebd., S. 606 (13. Brief).

völlig auf, bestimmen ihn von Grund auf, denken ihn zu Ende), wie bei Kant die Philosophie „als System nur zweiteilig“ sein kann: Als theoretische Vernunft rechtfertigt sie die Naturgesetze, als praktische Vernunft die moralischen Pflichten. Die Urteilskraft ist demgegenüber ein „besonderes, gar nicht selbständiges Erkenntnisvermögen“, das aber gleichwohl durch ein apriorisches Prinzip geleitet ist, und dies rechtfertigt es, neben der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* auch eine *Kritik der Urteilskraft* zu schreiben.¹⁶ Bei Schiller heißt das gesuchte Prinzip „Spiel“ bzw. „Spieltrieb“. Im Falle der Schönheit treten die beiden Triebe „zugleich“ und einander wechselseitig stimulierend auf, statt sich gegenseitig auszuschließen.¹⁷ Dieser transzendentalphilosophisch gesehen ganz und gar eigenartige Fall tritt empirisch immer dann ein, wenn wir ein ästhetisches Urteil fällen, wenn uns das Gefühl, ein ganz eigenes Gefühl, von Schönheit (und Erhabenheit) ergreift. Erst also wenn die beiden Triebe, die den *Begriff* des Menschen ausschöpfen (zu Ende denken), zueinander in ein Verhältnis wechselseitiger Belebung, in ein spielerisches Verhältnis treten, ist auch die normative *Idee* des Menschen ausgeschöpft (zu Ende gedacht). Erst dann ist der Mensch „ganz Mensch“ geworden.

Der anthropologische Holismus des 18. Jahrhunderts ist eine Reaktion auf den cartesianisch begründeten Mentalismus, der aus einem nachvollziehbaren Grund, nämlich in der Absicht, ein unbezweifelbares Fundament allen Wissens zu finden, die Gesamtheit des Bestehenden ontologisch in zwei Substanzen aufteilt, in die *res cogitans* und die *res extensa*, in das, was denkt, und in das, was ausgedehnt ist. Eine logische Konsequenz dieser dualistischen Weltsicht besteht darin, dass sie in der Radikalität des Schnitts zwischen beiden Bereichen deren Zusammenhang nicht mehr erklären kann. In dem Maße, in dem wir uns, wiederum mit guten Gründen, von diesem mentalistischen Paradigma verabschiedet haben, tritt auch das Bedürfnis nach einer holistischen anthropologischen Lösung in den Hintergrund. Kant hat die Anthropologie ohnehin, wie oben angemerkt, als einen pragmatischen Wissensbereich gekennzeichnet, in dem man die Bedeutung von Handlungen und Sprechakten dadurch kennenlernt, dass man die entsprechenden Praktiken mitvollzieht („mitspielt“). Hier hat man es eher mit einem epistemischen und sprachphilosophischen Holismus zu tun. An Schillers ästhetisch reguliertem anthropologischen Holismus lässt sich demgegenüber demonstrieren, wie stark er von inneren Widersprüchen durchzogen ist. Als Repräsentant der „klassischen“ Moderne baut er auf das Prinzip der Subjektivität und sucht Synthesen, als Vorläufer der „agonalen“ Moderne aber sieht er sich mit der Unmöglichkeit von Synthesen konfrontiert. Die *Briefe über die ästhetische Erziehung*, man muss es betonen, stellen „das Gründungsdokument einer Theorie der Moderne“ dar.¹⁸ Wer aber mit Schiller die spielerische Subjektivität nicht nur zum Prinzip der Moderne, sondern auch zur Lösung ihrer fundamentalen Probleme erklären möchte, kann nur scheitern.¹⁹

16 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 15 (1. Einl., Abschn. II) u. 87 (B XXV).

17 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 612 (14. Brief).

18 Safranski, Rüdiger, *Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München 2004, S. 409.

19 Vgl. Früchtel, Josef, „Ästhetische Subjektivität und gespaltene Moderne“, in: Braungart/Greiner (Hg.), *Schillers Natur*, S. 3-14; mit der Unterscheidung zwischen „klassischer“, „agonaler“ und „hybrider“

(4) Aus einer nachidealistischen Sicht besteht der Skandal der Ganzheitsvorstellung darin, Ganzheit mit (durchgängiger) Bestimmtheit gleichzusetzen. Ein Ganzes besteht aus Teilen, und es ist bestimmt, das heißt vollständig bestimmt, wenn alle Teile als einzelne und im Verhältnis zueinander bestimmt sind. In diesem Sinne ist das Ganze ein „System“.²⁰ Die idealistisch und romantisch geprägte Ganzheitsvorstellung ist im Übrigen, um nur kurz daran zu erinnern, im Laufe der vergangenen zwei Jahrhunderte zwar innerhalb der Philosophie an den Rand geschoben worden – Whitehead und Meyer-Abich sind hier unter anderen als bekannte Außenseiter zu nennen –, ist aber innerhalb von Einzelwissenschaften wie der Biologie und der Medizin, der Psychologie und Pädagogik und auch der Geschichts- und Kulturtheorie (Oswald Spengler sei genannt) bedeutsam geblieben.²¹ Vor diesem Hintergrund ist die ontologische und semiotische, genauer gesagt die philosophisch-hermeneutische und dekonstruktivistische Wiedereinführung des Spielbegriffs ein wichtiges Korrektiv. Spielen meint – immer auch – ein Gespieltwerden. Die Spielenden haben, wie man sagt, die Dinge und auch sich selber nicht in der Hand. Das Subjekt erweist sich hier als nicht, jedenfalls nicht vollkommen selbstbestimmt. *Unbestimmtheit ist konstitutiv für das Spiel*. Das Problem in der Gadamerischen Formulierung liegt freilich in dem eingefügten Ausdruck „immer auch“ bzw. in der Abschwächung der These, das Subjekt sei nicht („jedemfalls nicht vollkommen“) selbstbestimmt. Fehlt der Ausdruck, wie bei Gadamer, liegt ein Verständnis von Subjektivität nahe, das sie zu einem passiven Empfänger dessen macht, was sie nicht ist: des „Anderen“, nicht eines anderen Subjekts, sondern eines „Geschehens“, das sich durch die Subjekte hindurch und über ihre Köpfe hinweg manifestiert („zeigt“). Unbestimmtheit *dominiert* die Bestimmtheit. Subjektivität muss dementsprechend als Prinzip abgelöst werden durch ein anderes, bei Gadamer und Heidegger das des Seins. Fügt man das „immer auch“ aber verdeutlichend in Gadamer's Formulierung ein – verdeutlichend, denn Gadamer schwankt zwischen beiden Lesarten –, balancieren sich Unbestimmtheit und Bestimmtheit in einem *paritätischen* Verhältnis aus. Spiel ist somit, hermeneutisch und – bei Derrida wiederholt sich das Problem – dekonstruktivistisch gesehen, entweder ein *Konträr-* oder ein *Korrektiv*prinzip zu dem der Subjektivität, wie es philosophisch die frühe Neuzeit und die Moderne von Descartes bis Kant wesentlich bestimmt.

Freilich muss man zur Verteidigung der gescholtenen Subjektphilosophie auch anfügen, dass sie sich vor allem innerhalb der Dynamik des deutschen Idealismus der Problematik unvermeidbarer *Unbestimmtheit im Prinzip der Subjektivität* klar

Moderne arbeite ich in meinem Buch *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*, Frankfurt a. M. 2004.

20 „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird.“ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe* Bd. 4, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, S. 696 (B 860).

21 Vgl. die Übersicht bei Beck, H. („Ganzes/Teil“) und Herrmann, Th., („Ganzheit“, „Ganzheitspsychologie“), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3: G-H, hg. v. Joachim Ritter, Basel/ Stuttgart 1974, S. 17-23.

und deutlich bewusst ist und daraus selber Konsequenzen zieht, die an die Grenzen des Prinzips und darüber hinaus führen. Schon bei Descartes haben wir es bekanntlich in der berühmten Formulierung: „Ego cogito, ergo sum“ mit einer eigenen Art von Evidenz zu tun, denn die Prämisse dieser Formulierung, „Ich denke“, ist von anderer Art als etwa: „Ich esse“ oder „Descartes denkt“ – Prämissen, die zum einen sehr wohl bezweifelbar wären, zum zweiten ihrerseits bestimmte Voraussetzungen machten (etwa dass ich als Essender einen Körper haben muss) und schließlich nicht selbstevident sind (wann immer ich denke, kann ich unmittelbar erfassen, dass ich denke), sondern erst durch eine weitere Proposition evident gemacht werden müssen.²² In der transzendentalphilosophischen Erklärung unterstreicht Kant, dass das Selbstbewusstsein notwendig, modern gesprochen: alternativlos als einheits- und damit erkenntnisstiftende Instanz angenommen werden muss, dass ich mir als Selbstbewusstsein aber nur bewusst bin, „dass ich bin“. Den Gedanken ‚Ich denke‘ zu denken, heißt, sich in seinem bloßen Dass-Sein zu denken. Dieser Gedanke beinhaltet „noch lange nicht ein[e] Erkenntnis seiner selbst“.²³ Kant trennt also Wahrheit und Evidenz, Erkenntnis und Gewissheit. Wo Evidenz vorliegt, im Gedanken, dass ich (denkend) bin, findet keine (objektive, auf ein Objekt bezogene) Erkenntnis statt; umgekehrt fehlt der Erkenntnis die unmittelbare oder unbedingte Gewissheit. Fichte folgt Kant in der komplementaristischen Beschreibung von Selbstbewusstsein (als Basis der Erkenntnis) und Erkenntnis. Da er aber weitaus entschiedener als Systemphilosoph auftritt, der alle Teile des Wissens auf einen „Grundsatz“ zurückführen und dadurch dem Anspruch auf eine „absolute“ Begründung gerecht werden will, wird er im Laufe der Zeit immer stärker zu radikalen und schließlich selbstdestruktiven Konsequenzen gedrängt. Das Grundthema legt schon der erste Satz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 fest: „Wir haben den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*. *Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht – wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll.“ Das Absolute muss als Bedingung der Möglichkeit determinatorisch-prädikativer Bestimmung unbestimmt bleiben. Daher bleibt es notwendigerweise jenseits aller philosophisch-begrifflichen Klärungsbemühungen und erscheint in späteren Wissenschaftslehren sogar wieder unter dem Begriff Gottes oder – vorbereitet durch die ausgebreitete Kritik am cartesianischen Dualismus und Mechanismus – des Lebens.²⁴ Schelling schließlich vollzieht den Übergang vom Idealismus zum Existenzialismus. Antwortet er in seinen frühen Schriften mit dem Konzept der nicht-sinnlichen, intellektuellen Anschauung auf das Problem, dass das Absolute nicht gedacht, das heißt nicht bestimmt, sondern eben nur geschaut werden kann, schreibt er der Unbestimmbarkeit (des Absoluten) in seiner Spätphilosophie zum ersten Mal eine positive Funktion zu. Es ist nicht mehr in

22 Vgl. Perler, Dominik, *René Descartes*, München 1998, S. 139-149, bes. S. 143.

23 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, *Werkausgabe*, Bd. III, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, S. 152f. (B 157, 158).

24 Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], in: *Fichtes Werke*, Bd. I, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, S. 91; vgl. *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss* (1810), in: *Fichtes Werke*, Bd. II, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, S. 696.

dem Sinne negativ, dass es für einen Mangel an Bestimmtheit steht, für etwas, das noch nicht bestimmt ist. Es wird vielmehr als „Seyn“ bejaht, und dieses Sein meint existenziell eine „furchtbare Realität“, eben weil sie sich nicht bestimmen lässt und damit der menschlichen Vernunft keinen Halt bietet. Aus diesem Schelling spricht bereits Nietzsche: „Die Basis des Verstandes selbst also ist der Wahnsinn“, und das ist nicht nur eine Bedrohung für das Denken, sondern auch eine Bedingung: „Die Menschen, die keinen Wahnsinn in sich haben, sind die Menschen von leerem, unfruchtbarem Verstand.“²⁵

(5) Ganz sein heißt demnach nicht, durchgängig bestimmt, das heißt vollständig in der Anzahl der Teile und der internen Verknüpfung zu sein. Das Ganze ist vielmehr offen, das heißt neue Teile können im Prozess der Erfahrung hinzukommen und entsprechend neue Verknüpfungen entstehen. Es ist offen aber auch, weil die internen Verknüpfungen kein Zentrum aufweisen, das so etwas wie eine Kernbedeutung festlegte. Ganz ist nach diesem Verständnis, wer weiß, dass man nicht ganz sein kann.

Kant hat für diese reflexiv und imperfektionistisch verstandene Ganzheit den Begriff der *Idee* reserviert. Sie bezieht sich auf das Unbedingte und Unbestimmte als die Totalität der Bedingungen und Bestimmungen. Ihr Wert besteht, heuristisch gesehen, darin, die empirische, verobjektivierende Forschung in Richtung auf ein Ganzes zu leiten und zugleich anzuzeigen, dass kein Forschungsergebnis als letztgültig anzuerkennen ist. Die Ambivalenz der Idee des Ganzen besteht, genauer gesagt, darin, dass das Ganze nie objektiv gegeben sein kann, dass wir *ohne* es aber nicht denken und forschen können. Anders gesagt, wir müssen jeweils so tun, *als ob* das Ganze und Unbestimmte gegeben wäre. Das gilt auch und für Kant sogar noch mehr im moralisch-praktischen Zusammenhang. Auch hier müssen wir so tun, als ob das, worauf die Ideen sich beziehen (Freiheit, Gott und Unsterblichkeit), wirklich sei, weil wir anders gar nicht moralisch handeln könnten.

Sowohl heuristisch-theoretisch als auch moralisch-praktisch erfüllt die Idee des Ganzen somit eine nützliche und sogar unersetzliche Funktion. Unersetzlich ist sie gewiss im *moralisch-praktischen* Zusammenhang, und dies nicht nur im kantischen Kontext. Denn, so hat es Charles Taylor überzeugend ausgeführt, eine Ich-Identität zu „haben“ heißt, eine Konzeption des guten Lebens zu haben. Es ist „konstitutiv“ für menschliches Handeln, das heißt es gehört zu seinen notwendigen Bedingungen, dass es innerhalb eines „Rahmens“ oder „Horizonts“ stattfindet, der durch „starke qualitative Unterscheidungen“ hinsichtlich dessen geprägt ist, was gut oder wertvoll ist, was jemand billigt oder ablehnt.²⁶ Die Frage: ‚Wer bin ich?‘ zu beantworten heißt, sich im Reich moralischer Orientierungen auszukennen und Relevanzunter-

25 Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesung* [1810], zit. in: Gamm, Gerhard, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*, Frankfurt a. M. 1994, S. 211 u. 212; Gamm rekonstruiert die Argumentationsfigur des sich in allen Bestimmungen durchhaltenden Unbestimmten in systematischer, nicht nur philosophischer, sondern auch gesellschaftstheoretischer Absicht.

26 Taylor, Charles, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1994, S. 54 u. 55.

scheidungen treffen zu können. Es heißt zu wissen, was für einen gut und nicht gut, wichtig und unwichtig ist.

In diesem Kontext kommt erneut das Spiel ins Spiel (in das ‚Sprachspiel‘ der Philosophie). Historisch ist dieser Einsatz, wie bereits angemerkt, nachhaltig mit dem Namen Schillers verbunden, im 20. Jahrhundert, weniger prominent und emphatisch, mit dem Namen Herbert Marcuses. Als Repräsentant der ersten Generation der *Kritischen Theorie* argumentiert er für eine bestimmte Version des internen Zusammenhangs von Ich-Identität und Moral. Er tut dies, aus holistischer Sicht, logischerweise innerhalb eines bestimmten Rahmens oder Horizonts. Für die Kritische Theorie als ganze besteht dieser Rahmen aus einer Synthese von vier verschiedenen Theorierahmen: der Hegelschen Dialektik, der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie, Max Webers Rationalisierungsthese und der Freudschen Psychoanalyse. Innerhalb dieses neuen Rahmens buchstabiert die Kritische Theorie den Hegelschen Gedanken der Versöhnung, den Marx ins Utopische wendet, neu aus, und das heißt auch, dass sie ihn klein, zumindest kleiner buchstabiert. Die Utopie nimmt sich demgemäß zurück in die normative Idee eines nicht-beschädigten, stets nur prekär auszubalancierenden Lebens.

Adorno, dessen *Minima Moralia*, wie der Untertitel ausdrückt, „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ bieten, ist für diese ins Minimale abgedrängte Utopie noch ein besserer Zeuge als Marcuse. Denn er hat den Zusammenhang von Ethik des guten Lebens, sozialer Utopie und Ästhetik am differenziertesten beschrieben. Die Versöhnung, die demnach das (authentische) Kunstwerk leistet, geschieht bloß stellvertretend, kann also die gesellschaftliche Versöhnung nicht ersetzen, und sie ist auch als ästhetische durchzogen von Beschädigungen, von Akten der Herrschaft, die das *animal rationale* zunächst aus reiner und dann aus irrational gesteigerter Selbsterhaltung vollzieht. Kunst bzw. die ihr geltende ästhetische Erfahrung bietet aber doch insofern ein Modell von Versöhnung, als hier die Dimensionen von Erfahrung spannungsreich und stets prekär ausbalanciert werden, die Dimensionen von, nach Adorno, Rationalität und Mimesis, im Rückgriff auf Kant gesprochen: von Sinnlichkeit, Einbildungskraft und (theoretischer wie praktischer) Vernunft, allgemein gesagt also von Perzeption, Imagination und Interpretation.²⁷

Nimmt man den Theorierahmen der jüngeren, durch Habermas repräsentierten Kritischen Theorie hinzu, so kennzeichnet die ästhetische Erfahrung als spezielle Form der Erfahrung, was bereits die Erfahrung in ihrer alltagspraktischen, verständigungsorientierten Form kennzeichnet, nämlich ein „Ergänzungsverhältnis“ bzw. ein „gleichgewichtiges Zusammenspiel“ zwischen ihren Dimensionen.²⁸ Weder die kognitiv-instrumentelle noch die moralisch-praktische noch die von Habermas so genannte ästhetisch-expressive Rationalität können das Reich des kommunikativen Handelns dominieren oder sich dort voneinander isolieren. Sie spielen vielmehr in

27 Zu diesem Konzept von ästhetischer Erfahrung mache ich einen ersten Vorschlag in meinem Buch *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitation*, Frankfurt a. M. 1996, Kap. I, S. 32-113.

28 Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1985, S. 112 u. 485.

der Lebenswelt im Sinne des apriorischen Perfekt *immer schon* kompensatorisch zusammen. Während Adorno den Maßstab von Kritik aus dem Bereich des Ästhetischen entlehnt, kann Habermas ihn also dem Bereich der Alltagspraxis entnehmen. Freilich lässt aufhorchen, dass er ihn auch mit einem ästhetischen Vergleich illustriert. Die normative Idee, nach der die Vernunft- und die Gesellschaftstheorie zu rekonstruieren ist, gleicht nämlich einem *Mobile* Alexander Calders; statt sich zu verhaken, geht es darum, fließende ineinandergreifende Bewegungen zu ermöglichen.²⁹ Aber auch ohne diesen ästhetischen Vergleich überzubewerten, lässt sich die ästhetische Erfahrung aus habermasianischer Sicht als die einzige ausdifferenzierte Erfahrungs- und Diskursform begreifen, die das paritätische Zusammenspiel der Erfahrungsdimensionen, das den undifferenzierten Bereich des alltäglichen Handelns kennzeichnet, noch einmal realisiert und insofern strukturell in einer wider-spiegelnden Relation zu ihm steht.

Spiel ist also vor diesem ausgebreiteten Hintergrund, der Kant und Schiller mit der Kritischen Theorie verbindet, der Name für *zwanglose interrationale Beziehungen*.³⁰ Zwanglos sind sie nicht, weil sie nicht versuchten, aufeinander Zwang auszuüben, sondern weil sie gerade in diesem Versuch sich gegenseitig balancieren und sogar potenzieren. Sinnfern-phänomenale Perzeption, deregulierte Imagination und regel-suchende Interpretation widersprechen einander auf verschiedene Weise, wie kognitive, moralisch-praktische und ästhetische Urteilsweisen einander widersprechen, aber im ästhetischen oder schon im lebensweltlichen Zusammenhang dominiert nicht der Widerspruch oder eine der interagierenden Dimensionen, sondern das Interagieren selber. Spiel ist, anders gesagt, ein Name für *Interaktion als Selbstzweck*.

Expliziert man dieses Verständnis von Spiel im Kontext der modernen *Subjekt-konzeption* – nach der, wie zu Beginn kurz rekapituliert, das Subjekt sich im Allgemeinen wie Besonderen (als Individuum) konstituiert durch eine unendliche, theoretische wie praktische Auseinandersetzung mit dem Anderen (der äußeren wie inneren Natur und den anderen Subjekten) und durch eine sozial eingebettete Lebensgeschichte, in der man sich versuchsweise zu dem macht, was man sein möchte –, so bleibt das Spiel, was es bei Schiller bereits war, nämlich ein normatives holistisches Ideal, lässt aber sowohl seinen *ästhetischen*, das heißt prekären, als auch seinen *historischen* Charakter verstärkt hervortreten. Ein Ganzes zu sein, meint auch in diesem Kontext ephemere, balancierend, unsicher zu sein, und statt von der Idee eines gelingenden oder gar versöhnten Leben zu schwärmen, ist es angemessener, von einem „nicht beschädigten“ Leben zu sprechen. Es liegt dann vor, wenn es uns gelingt, unsere verschiedenen Dimensionen von Erfahrung und Rationalität in ein mehr oder weniger, recht und schlecht ausbalanciertes Verhältnis zu setzen. Das Gelingen von Subjektivität liegt in diesem Sinne in den gelingenden interrationalen Beziehungen. Und es ist dies ein Ideal der *Moderne*. Es ist nicht, wie Schiller und alle Kantianer, unterstützt womöglich von Kulturanthropologen,

29 Habermas, Jürgen, „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“, in: ders., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, S. 26.

30 In seinem Buch *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt a. M. 1985 spricht Martin Seel von einer „interrationalen Urteilskraft“ (S. 23).

es bis zum heutigen Tage gerne möchten, universalistisch legitimierbar.³¹ Daher die These: Das Subjekt ist nur da ganz *modern*, wo es spielt.

31 In meinem Aufsatz „Spielerische Selbstbeherrschung. Ein Beitrag zur ‚Ästhetik der Existenz‘“, in: Steinfath, Holmer (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 124-148, bes. S. 144, habe ich versucht, für dieses Konzept als eine Zwischenstufe zu argumentieren zwischen (schwachen und starken) Wertungen und einem formalen, universalisierbaren Prinzip, indem ich es als zwar inhaltliches, aber hochallgemeines Ideal eingeordnet habe. Erst am Ende meines Aufsatzes komme ich auf jene gesellschaftlichen Tendenzen zu sprechen, die diesem Ideal entgegenkommen. Im vorliegenden Beitrag gehe ich demgegenüber den einfacheren argumentativen Weg, indem ich einer formalistischen Argumentation für eine Ethik des guten, nämlich speziell des spielerischen Lebens ausweiche und mich von vornherein auf die historische, modernitätstheoretische Argumentation beschränke.