

Schiller als Philosoph (in der Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants)

(Schillers ästhetische Schriften in der Analyse)

Vorbemerkung : *Diese Arbeit wurde geschrieben im SS 1974 als Hauptseminararbeit. Es ist immer ein Vorhaben geblieben, sie auf den neuesten Forschungsstand zu bringen. Da ich über diesem Vorhaben alt und grau geworden bin und ich zudem der Überzeugung bin, dass die Arbeit in dieser Form keiner inhaltlichen Korrektur bedarf, stelle ich sie hiermit zur Verfügung. Die Arbeit hatte ursprünglich noch einen zweiten Teil, in dem es um die Aufnahme Schillerscher Impulse durch Hegel ging. Da große Teile der Argumentation in meiner Hegel-Arbeit zu finden sind, empfehle ich Interessenten, dort nachzusehen und die Verbindung Schiller-Hegel, die auf der Hand liegt, selbst herzustellen. Die Hoffnung bleibt, in nicht allzu ferner Zeit einen umfangreichen Kommentar zu Schiller geben zu können, der den aktuellen Forschungsstand einbezieht.*

Aufbau

Einleitung	2
I. Biographisches zur Einstimmung	2
II. Die Kunst und das Urteil. Das vermeintlich objektive Prinzip des Geschmacks. <i>Kallias oder Über die Idee der Schönheit</i>	4
III. Das Ideal der schönen Seele. Der Rigorismusstreit. <i>Über Anmut und Würde</i>	9
IV. Freiheit geben aus Freiheit. Die ästhetische Erziehung. Der ästhetische Zustand. Der ästhetische Staat. <i>Über die Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Über das Erhabene</i>	15
a) Der Entwicklungsgedanke der Kultur. <i>Briefe 1 - 9</i>	16
b) Die Schönheit als Bedingung der Menschheit. <i>Briefe 10 - 15</i>	18
c) Die theoretische Begründung der Möglichkeit des ästhetischen Zustandes als eines mittleren. <i>Briefe 16 - 23</i>	20
d) Der ästhetische Zustand. Der Schillersche Freiheitsbegriff. Der ästhetische Staat. <i>Briefe 24 - 27</i>	
Schlussbetrachtung	25
Anmerkungen	27
Literaturliste	30

Einleitung

Diese Hausarbeit hat zum Thema : "Schiller als Philosoph - Seine Herkunft und sein Erbe". Aus dieser Themenstellung ergibt sich die Aufgabe der Arbeit : Schillers philosophische Schriften zu interpretieren, und zwar hinsichtlich ihrer Rolle innerhalb der Philosophiegeschichte (1). Durch diese Eingliederung in den Kontext soll zweierlei nachgewiesen werden : dass die Schriften nicht isoliert betrachtet werden sollten und dass sie doch einen eigenen Stellenwert besitzen.

Zum einen gilt es also, Schillers philosophische Herkunft zu beleuchten. Damit kann aber nicht gemeint sein, in einem zu befürchtenden regressus ad infinitum die Vielfalt der Anregungen mehr oder weniger systematisch aufzuzeigen - das würde nicht nur den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sondern zugleich die Priorität der Kantischen Philosophie für die gedankliche Entwicklung Schillers verdecken. Es geht also um Kants Einfluss auf Schiller - und zugleich um dessen Transzendieren bzw. *Ergänzen* der Anschauungen Kants. (Wäre Schiller nur ein gelehriger Schüler gewesen, wäre eine Beschäftigung mit seinem philosophischen Werk nur aus philosophiehistorischen Gründen - und hier auch nur bedingt - von Interesse und nicht aus der Sicht auf heute noch aktuelle erkenntnistheoretische, ästhetische bzw. pädagogische Fragestellungen.)

Dass Schiller nicht nur ein aufmerksamer Schüler war, deutet der Titel dieser Arbeit an. So umstritten die These auch sein mag, dass Schiller einer der Wegbereiter der Hegelschen Philosophie gewesen sei (2), so soll im zweiten Teil dieser Arbeit diese These grundlegend untermauert werden.

So lautet die These dieser Arbeit :

Schillers Philosophie geht über eine bloß epigonenhafte Aufnahme und Verbreitung der Kantischen Lehre hinaus, erweist durch ihre Kritik an jener ihre Eigenständigkeit im Rahmen der Fortbildung der Kantischen Lehre zum absoluten Idealismus Hegels hin. Zugleich geht sie in dieser Funktion einer bloßen Vermittlerin nicht auf, sondern gewinnt eine heute noch aktuelle Eigenständigkeit.

I : Biographisches zur Einstimmung

Es ist bekannt, dass Schiller das Glück gehabt hat, in den nicht wenigen problematischen Situationen seines Lebens eine Hilfe durch Gönner erfahren zu haben. Für unser Thema relevant ist zunächst einmal die Hilfe vierer Verehrer aus Leipzig, deren Einladung auf unbegrenzte Dauer Schiller anzunehmen sich gezwungen sah, da er in Mannheim in eine Notlage geraten war, bedingt durch seine Flucht aus Württemberg, durch seine gesundheitliche und finanzielle Misere. Einer dieser vier Verehrer war **Christian Gottfried Körner** (1756 - 1831), jener Mann, der, selbst Kantianer, Schiller in der Folge beständig auf Kants Lehre aufmerksam zu machen versuchte. Mit ihm blieb Schiller im Briefwechsel (privater wie auch philosophischer Art), nachdem er im Juli 1787 nach Weimar übergesiedelt war.

In Weimar trifft Schiller zunächst nicht auf Goethe (der noch in Italien weilt), sondern er wird durch **Wieland** in den Kreis der Kant-Schüler eingeführt, dessen herausragende Persönlichkeit der Philosoph **Karl Leonhard Reinhold** (1758 - 1823) war, der in seiner *Elementarphilosophie* versuchte, dem transzendentalen Begründungszusammenhang der Kantischen Philosophie durch einen obersten Begründungszusammenhang ein Fundament zu geben (3), durch welchen Versuch er **Johann Gottlieb Fichte** (1762 - 1814) auf den Plan rief, dessen Werk von **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (1775 - 1854) 'ergänzt' wurde, bis **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770 - 1831) den Deutschen Idealismus auf seinen Höhe- und Abschlusspunkt brachte. Über diesen Reinhold schreibt Schiller am 29. August 1787 an Körner : *Gegen Reinhold bist Du ein Verächter Kants. (...) Dass ich Kant noch lesen und vielleicht studieren werde, scheint mir ziemlich ausgemacht.* (4)

Am 3. Januar 1791 erkrankt Schiller an katarrhalischem Fieber, einer Krankheit, deren Anfälle ihn bis zu seinem Tod 1805 ständig begleiten werden. In der Folge muss er seine Vorlesungen, die er in Jena als außerordentlicher Professor für Geschichte hält, abbrechen - auf dem Krankenlager setzt er sich mit Kants Philosophie auseinander : *Du errätst wohl nicht, was ich jetzt lese und studiere ?*

Nichts Schlechteres als Kant, schreibt er am 3. März 1791 an Körner (5), und er fügt zur Erklärung hinzu : *Seine "Kritik der Urteilskraft", die ich mir selbst angeschafft habe, reißt mich hin durch ihren lichtvollen geistreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hineinzuarbeiten.*

Im Sommer 1791 erleidet Schiller einen so heftigen Rückfall seiner Krankheit, dass die Kunde von seinem angeblichen Tod sich verbreitet und auch nach Dänemark dringt, wo Verehrer Schillers, darunter der Erbprinz Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg, zu Ehren des Dichters eine Totenfeier abhalten. Als die Nachricht vom Tod des Dichters sich als falsch herausstellt, bietet der Prinz Schiller auf drei Jahre eine Pensionszahlung an, um ihm die Möglichkeit zur unbelasteten Arbeit zu geben. Aus Dank wird Schiller ihm 1794 die *Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen* widmen. Am 1. Januar 1792 kann Schiller Körner mitteilen, dass er jetzt die Kantische Philosophie *mit großem Eifer* betreibe und dass sein Entschluss unwiderruflich sei, sie nicht eher zu verlassen, als bis er sie ergründet habe, auch wenn es ihn drei Jahre koste. (6) Schiller braucht fünf Jahre zur Auseinandersetzung mit Kant. Eine schlüssige Interpretation der in diesem Zeitraum entstehenden Texte fällt nicht leicht, und zwar aus zwei Gründen : Zum einen ist Schiller kein Fach-Philosoph, sondern ein sehr ausdrucksstarker Wortschöpfer, dessen Ziel es nicht ist, einen Begriff in einer Definition zu erfassen oder präzise zu umreißen, sondern sein Ziel ist eine oft bildhafte, veranschaulichende Sprache. Einer seiner Kritiker verurteilt diese Methode denn auch in scharfer Form : "Es ist schwer, Schillers Meinungen aus seinen Texten zu beweisen, da seine Gedankenführungen so ungenau sind, dass man fast für jedes Zitat ein Gegenzitat aufstellen könnte." (7) Das ist nicht nur überspitzt und einseitig negativ formuliert, sondern erfasst auch die Leistung der Schillerschen Sprache nicht, die sich in ihrer Ausdrucksstärke demjenigen öffnet, der sich um sie bemüht.

Zum anderen ist Schillers Auseinandersetzung mit Kant - logischerweise - ein "work in progress". Stellen, in denen er sich einen Schüler Kants nennt, sind in hinreichendem Maße zu finden (man denke nur an den ersten der "Ästhetischen Briefe"), doch werden diese Bekenntnisse in Frage gestellt durch Formulierungen Schillers wie der gegenüber **Friedrich Heinrich Jacobi** (1743 - 1819), in der er am 26. September 1795 (zu einem Zeitpunkt also, da er schon vor dem Abschluss seiner Beschäftigung mit der Philosophie steht) sagt, dass er, wo er gegen andere offensiv verfare, Kantisch sei, dass er dort aber in Opposition zu Kant stehe, wo er aufbaue, und er schließt : *Indessen schreibt er mir* (gemeint ist Kant), *dass er mit meiner Theorie ganz zufrieden sei; ich weiß also doch nicht recht, wie ich gegen ihn stehe.* (8)

Wie aber kann das Verhältnis eines Philosophen zu einem anderen bestimmt werden, wenn er sich über seine eigene Position offensichtlich nicht im Klaren ist ? Es bleibt nur der Weg, Schillers Hauptgedanken zu folgen, und so gilt es in der Folge zu betrachten :

- 1) Schillers Bemühungen um ein objektives Prinzip des Schönen in den *Kallias-Briefen*
- 2) den Rigorismusstreit in der Schrift *Über Anmut und Würde*
- 3) den Abschluss des Schillerschen philosophischen Denkens in den *Ästhetischen Briefen*.

Diese Auswahl rechtfertigt sich dadurch, dass die Idee der "ästhetischen Erziehung" in den anderen Werken begründet wird. Durch diesen Gedanken einer ästhetischen Erziehung des Menschen durch die Schönheit wird die Idee der Schönheit nicht nur mit der Kunst, sondern auch mit dem Menschen zusammengedacht (9). Die Schönheit hat zwar ihre Wesensausprägung in der Kunst, doch vermag sie alles menschliche Tun zu durchdringen (10), so dass selbst derjenige, der zur Kunst kein Verhältnis zu besitzen meint, diese doch nicht ignorieren kann.

Die kleineren Schriften Schillers zu ästhetischen Fragen werden zur Interpretation nur insoweit herangezogen, als sie helfen können, Schillers Vorstellung von der Rolle ästhetischen Erlebens für den Menschen zu erläutern.

II : Die Kunst und das Urteil. Das vermeintlich objektive Prinzip des Geschmacks.
Kallias oder Über die Schönheit (1793)

Der ästhetische Zustand und seine Bedeutung für den Menschen sollen Gegenstand der Untersuchung sein; den Ausgangspunkt muss zunächst eine Darlegung des grundsätzlichen Verhältnisses der Ästhetik Kants zu der Schillers bilden.

Zu Kants Ästhetik :

Hat Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* nach den Bedingungen der Möglichkeit einer allgemeingültigen, apriorischen Erkenntnis gefragt, so fragt er in der *Kritik der Urteilskraft*, deren erster Teil die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* ist, nach den Bedingungen, d.h. nach einem apriorischen Prinzip, für die Möglichkeit eines allgemeingültigen ästhetischen Urteils. Wann kann ich über etwas urteilen, es sei schön, und zwar schön für jedermanns Gefühl, nicht nur für mein Privatgefühl ?

Ein ästhetisches Urteil hat - so Kant - die Momente der Begriffslosigkeit und der Interesselosigkeit : Unter "Interesse" versteht Kant dasjenige Wohlgefallen, das *wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden* (11). Dieses Wohlgefallen am Angenehmen einerseits und am Guten andererseits ist scharf zu trennen vom ästhetischen Wohlgefallen; das Schöne gefällt "bloß" und wird als Objekt eines bloßen Wohlgefallens vorgestellt.

Zugleich hat das ästhetische Urteil, wie erwähnt, das Moment der "Begriffslosigkeit" an sich, was nichts anderes bedeutet, als dass wir im ästhetischen Urteil - im Gegensatz zum Erkenntnisurteil - keine begriffliche Bestimmung des Vorstellungsobjektes vollziehen. Da das Erkenntnisurteil auf Objekterkenntnis durch Verstandesbegriffe geht, das ästhetische Urteil hingegen bloß auf die Möglichkeit einer Objektivierung des in der Anschauung Gegebenen, sind beide Arten des Urteils scharf voneinander zu trennen.

Genauer : Im Erkenntnisurteil bin ich als Erkennender von dem Interesse geleitet, das, was mir die Sinne als Anschauungsmaterial liefern, zu "begreifen", "auf den Begriff zu bringen". Erkennenwollen ist der Ausdruck einer Herrschaftsfunktion - ich will das, was mir als Objekt gegenübersteht (genauer : das, was ich mir gegenübergestellt habe), den Gegenstand, beherrschen. Entsprechend geht es um den Vorgang einer Subsumtion der Anschauungen unter einen Begriff. Im ästhetischen Urteil habe ich dieses Interesse nicht, sondern bin erfüllt von einem *interesselosen Wohlgefallen*, und dieses wird ermöglicht durch eine Proportion der Vermögen des Verstandes und der Einbildungskraft.

Wir (und das heißt für Kant : alle Wesen mit einem Bewusstsein, wie es von seinen Strukturen her dem Menschen eigen ist) empfinden dann etwas als schön, wenn unsere Erkenntnisvermögen, die Einbildungskraft und der Verstand, angesichts des schönen Gegenstandes in Harmonie sind, wenn sie in ein freies Spiel getreten sind. Für das Verständnis dieses "freien Spiels" mag daran erinnert werden, dass Kant als "dualistischer" Denker nicht nur den Menschen als *Bürger zweier Welten* sieht (als Bürger der *sensiblen* Welt ist er den Gesetzen der Körperlichkeit unterworfen, als Bürger der *intelligiblen* Welt ist er autonom), sondern auch im Erkenntnisprozess zwischen der rezeptiven Arbeit der Sinne und der spontanen der Begriffsbildung unterscheidet. Dieser Dualismus bei Kant, der als Dualismus eigentlich keinerlei versöhnende Aufhebung kennt (er bleibt immer ein "ismus", ein Prinzip), kann dennoch nach seiner Auffassung *spielerisch*, eben in der Begegnung mit dem Schönen, außer Kraft gesetzt werden, aber eben um den Preis, dass wir in den Bereich des Spiels eintreten, das vom Ernst des Alltagsgeschäfts (gültige Erkenntnis der Dinge, Entwicklung eines gültigen moralischen Urteils) zu unterscheiden ist. Kants Nachfolger (und unter ihnen Schiller) werden versuchen, die versöhnende Aufhebung aus dem Bereich des bloßen Spiels für den Bereich der ernstesten Realität (des Alltags, der Wissenschaften, der Moral) fruchtbar zu machen.

Schiller setzt mit seiner Arbeit an dem Problem an, dass bei Kant die Vorstellung des Schönen nicht objektiv sei, da keine begriffliche Bestimmung des schönen Gegenstandes getroffen werde, sondern nur darauf geachtet werde, ob das Schöne von formaler Zweckmäßigkeit sei für unsere Erkenntnisvermögen (sprich : für ihre oben erwähnte "Proportion"). Damit aber scheint das ästhetische Gefühl nur subjektiven Charakter zu haben und der Gefahr des Privatgefühls zu unterliegen.

Kant sieht das anders : Zwar könne die Apriorität des ästhetischen Urteils und damit seine Notwendigkeit nicht in einer objektiven Allgemeingültigkeit liegen (denn die besitze nur ein Erkenntnisurteil), dafür liege sie in einer subjektiven Allgemeingültigkeit : Es wird ein Gemeinsinn gefordert, der kein Übereinstimmen-Müssen der Gefühle, wohl aber ein Übereinstimmen-Sollen ausdrücke, eine *allgemeine Stimme* (12), die aufgrund ihres Sollens- und Aufforderungscharakters nur eine *Idee* sein könne : Der Gemeinsinn *will zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er sagt nicht, dass jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle* (13). Man könnte hierbei von einer Art "ästhetischen Imperativs" sprechen - "Empfinde das Ästhetische jederzeit so, dass du dein Gefühl als verbindlich für jedermann hinstellen kannst." In diesem Sollens-Charakter der Idee ist die Apriorität des ästhetischen Urteils gegründet (Kant spricht von einer *subjektiven Notwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinnes als objektiv vorgestellt wird.* - 14 -).

Schiller stimmt nun mit Kant darin überein, dass es bei der Erfahrung des Schönen auf das Gefühl ankomme und dass die Lust am Schönen nicht durch einen Begriff vermittelt sei. Aber Kants letztlich doch nur subjektives Prinzip (wenn es auch ein inter-subjektives mit Sollens-Charakter ist) genügt ihm nicht. Eine nur an der Frage nach dem Rechtsgrund des ästhetischen Urteils (quid iuris) orientierte Untersuchung, die ein solchermaßen "gereinigtes" ästhetisches Urteil sichert, das für **wirkliche Kunsterfahrung** wenig hergibt, kann den Künstler in ihm nicht befriedigen. Durch diesen Vorwurf wird Kants Intention nicht berührt : Er hat das ästhetische Urteil vom Erkenntnis- und vom praktischen Urteil trennen und dabei auf ein eigenes Prinzip apriori zurückführen wollen - das ist ihm gelungen. Schiller als Dichter (und damit als Künstler) muss den Sprung in die Tatsächlichkeit der Kunsterfahrung machen, muss versuchen, ein objektives Prinzip des Geschmacks zu finden, indem er nicht mehr nach den Bedingungen für ein allgemeingültiges ästhetisches Urteil fragt, sondern sich mit der Frage nach dem "quid facti", nach den tatsächlichen Vorgängen auf dem Gebiet der Kunst befasst. Die Frage, um die es ihm geht, lautet : Wie muss das Material der Erfahrung beschaffen sein, um eine solche Formung zu ästhetischen Gegenständen im künstlerisch gestimmten Gemüt hervorrufen zu können ?

Am 21. Dezember 1792 schreibt Schiller an Körner : *Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmacks qualifiziert (und an welchem Kant verzweifelt), glaube ich gefunden zu haben. Ich werde meine Gedanken darüber ordnen und in einem Gespräch "Kallias oder Über die Schönheit" auf die kommenden Ostern herausgeben.* (15) Zwar ist es zu dieser Veröffentlichung nie gekommen, doch wurden späterhin (1847) die Briefe, die Schiller zu diesem Thema an Körner geschrieben hat, unter diesem Titel (kurz *Kallias-Briefe* genannt) herausgegeben.

Der Gedankengang der Kallias-Briefe

Es gibt zwei Arten der Vernunft :

a) die theoretische verbindet Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis

b) die praktische verbindet Vorstellung und Willen zur Handlung.

zu a) Ist die Vorstellung ein Begriff, so ist dieser durch Vernunft; ist sie eine Anschauung, so muss die Vernunft dieser zum Zwecke der Übereinstimmung derselben mit ihrer (der Vernunft) Form einen Ursprung durch theoretische Vernunft leihen, um sie nach Vernunft beurteilen zu können.

zu b) Ähnlich ist es bei der praktischen Vernunft : Eine Willenshandlung soll, da sie der Vernunft entspringt, frei sein; demgegenüber kann jede mechanische Wirkung (so jede Wirkung durch das Naturgesetz) nie wirklich frei sein - die Freiheit kann ihr ebenfalls nur geliehen werden, und zwar vom beurteilenden Subjekt, insofern dieses die mechanische (und damit unfreie) Wirkung freiheitsanalog beurteilt, d.h. so, als ob sie frei sei (und damit der praktischen Vernunft entsprungen sei).

Fazit : Die theoretische wie die praktische Vernunft können ihre Form sowohl auf das, was durch sie selbst ist, als auch auf das, was nicht durch sie selbst ist (auf Naturwirkungen nämlich), anwen-

den. So kann die praktische Vernunft einem Gegenstand, der nicht durch sie da ist, Vernunftähnlichkeit leihen, d.h. sie kann den Gegenstand so behandeln, als ob er durch sich selbst (und nicht durch das Gesetz der Natur) bestimmt sei : *Entdeckt nun die praktische Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, dass es durch sich selbst bestimmt sei, so schreibt sie demselben (wie die theoretische Vernunft im gleichen Fall einer Anschauung Vernunftähnlichkeit zugestand) Freiheitsähnlichkeit (Unterstreichung von mir) oder kurzweg Freiheit zu. Weil aber diese Freiheit dem Objekt von der Vernunft bloß geliehen wird, da nichts frei sein kann als das Übersinnliche und Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann - kurz, da es hier bloß darauf ankommt, dass ein Gegenstand frei erscheine, nicht wirklich ist : so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nicht Freiheit in der Tat, sondern bloß Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung. (16)*

Aus dem Gesagten ergibt sich eine vierfache Klassifikation der vorgestellten Erscheinung :
im Bereich der theoretischen Vernunft a) die Übereinstimmung eines Begriffs mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftmäßigkeit;
b) die Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftähnlichkeit;
im Bereich der praktischen Vernunft c) die Übereinstimmung einer Handlung mit der Form des reinen Willens ist Sittlichkeit;
d) die Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist Schönheit.

Hiermit glaubt Schiller die von ihm gesuchte objektive Bedingung der Schönheit abgeleitet und damit abgesichert zu haben :

Schönheit ist also nichts anderes als Freiheit in der Erscheinung. (17)

Das Objekt, das wir als schön bezeichnen, darf, weil es durch sich selbst bestimmt, d.h. als frei e r s c h e i n e n soll, keinen Einfluss eines Stoffes oder Zweckes zeigen (*Darin besteht also das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, dass er den Stoff durch die Form vertilgt - 18 -*); seine Form erscheint als frei, sobald wir den Grund derselben weder außer ihr finden noch außer ihr zu suchen veranlasst werden (19).

Schiller zeigt an zwei Beispielen auf, was er meint; da er sie sehr anschaulich beschrieben hat, mögen sie in längeren Zitaten wiedergegeben werden :

- 1) *Eine Vase ist, als Körper betrachtet, der Schwerkraft unterworfen, aber die Wirkungen der Schwerkraft müssen, wenn sie die Natur einer Vase nicht verleugnen soll, durch die Form der Vase modifiziert, d.i. besonders bestimmt und durch diese spezielle Form notwendig gemacht worden sein. Jede Wirkung der Schwerkraft an einer Vase aber ist zufällig, welche unbeschadet ihrer Form kann hinweggenommen werden. Alsdann wirkt die Schwerkraft gleichsam außerhalb der Ökonomie, außerhalb der Natur des Dinges und erscheint sogleich als eine fremde Gewalt. Dies geschieht, wenn die Vase in einen weiten und breiten Bauch sich endigt, weil es da aussieht, als ob die Schwere der Länge genommen hätte, was sie der Breite gegeben, kurz, als ob die Schwerkraft über die Form, nicht die Form über die Schwerkraft geherrscht hätte.* (20)
- 2) *Ein Vogel im Flug ist die glücklichste Darstellung des durch die Form bezwungenen Stoffs, der durch die Kraft überwundenen Schwere. Es ist nicht unwichtig zu bemerken, dass die Fähigkeit, über die Schwere zu siegen, oft zum Symbol der Freiheit gebraucht wird. Wir drücken die Freiheit der Phantasie aus, indem wir ihm Flügel geben; wir lassen Psyche mit Schmetterlingsflügeln sich über das Irdische erheben, wenn wir ihre Freiheit von den Fesseln des Stoffes bezeichnen wollen.* (21)

Dabei ergibt sich aber ein Problem : Ist es nicht so, dass dem Ding der Sinnenwelt Freiheit nicht nur nicht zukommen kann (da es der Naturkausalität unterliegt), sondern dass es auch gar nicht frei erscheinen kann, weil die Freiheit eine Idee der Vernunft ist und einer solchen keine Anschauung

adaequat sein kann ? Und doch soll ein objektiver Grund vorliegen, d.h. eine Beschaffenheit an den Dingen sein, die uns nötigt, die Idee der Freiheit in uns hervorzubringen und auf das Objekt zu beziehen. Dass eine solche Beschaffenheit vorhanden ist, wird in der Folge zu zeigen sein.

Unser Urteil vom Schönen soll Notwendigkeit enthalten, also muss die Vorstellung der scheinbaren Freiheit des Dinges = Nichtvonaußenbestimmtsein = Voninnenbestimmtsein ebenfalls notwendig sein. Ein Bedürfnis aber nach der Vorstellung des Voninnenbestimmtseins kann nur durch die Vorstellung des Bestimmtseins entstehen; der schöne Gegenstand muss sich also als etwas Bestimmtes darstellen, um uns auf das Bestimmende zu führen, d.h. der Gegenstand muss eine solche Form besitzen und zeigen, die eine Regel zulässt, wobei der Verstand, der es mit der Form zu tun hat, diese Regel aber nicht erkennen darf, denn eine Erkenntnis der Regel würde allen Schein von Freiheit zerstören : *Das schöne Produkt darf und muss sogar regelmäßig sein, aber es muss regelfrei erscheinen.* (...) *Man wird also folgenden als einen Grundsatz aufstellen können : dass ein Objekt sich in der Anschauung als frei darstellt, wenn die Form desselben den reflektierenden Verstand nicht zu Aufsuchung eines Grundes nötigt. Schön also heißt eine Form, die sich selbst erklärt; sich selbst erklären heißt aber hier, sich ohne Hilfe eines Begriffs erklären.* (22)

Das ist verständlich, wenn man davon ausgeht, dass jeder Begriff *etwas Äußeres gegen das Objekt* (ebd.) sei; so wird der Eindruck der Freiheit eines Gegenstandes zerstört, wenn wir bei seiner Betrachtung mit dem Begriff einer Zweckmäßigkeit des Gegenstandes konfrontiert werden, egal ob diese Zweckmäßigkeit in dem Nutzen des Gegenstandes liegt oder in einer durch ihn vertretenen moralischen Idee (weshalb ein Kunstwerk, das seine moralische Wirkungsabsicht zeigt, nicht frei erscheinen und also auch nicht schön sein kann).

Dieses knappe Referat der Gedanken der *Kallias-Briefe* muss münden in die abschließende Frage, ob es Schiller wirklich gelungen ist, Kants an der Subjektivität des Menschen festgemachte Auffassung vom Schönen zu korrigieren bzw. auf die Feststellung eines objektiven Prinzips hin zu ergänzen.

200 Jahre nach Kant und Schiller darf zunächst einmal festgestellt werden, dass der bei beiden entwickelte Begriff von Schönheit den Eindruck einer restringierenden Konstruktion hinterlässt. Er ist nicht aus dem Grunde einschränkend, dass er zeitgebunden ist, denn mit Kants *Kritik der Urteilskraft* wird ja allererst etwas entworfen, was in die Zeit hinein wirkt (vor allem in die Kunstauffassung der Weimarer Klassik); die Einschränkung liegt in der Herleitung aus einem philosophischen Gedankengebäude, das systematisch zu sein versucht.

Kant hat, von seinen eigenen Voraussetzungen ausgehend, mit der Annahme eines bloß subjektiven Prinzips recht gehabt. Seine transzendente Wendung in der Erkenntnistheorie mit ihrem Paradigmenwechsel in der Wahrheitsauffassung (Wahrheit ist nicht mehr in der Angleichung des Intellekts an die Dinge zu suchen, sondern nur über die Frage anzugehen, welche Möglichkeiten in unseren Erkenntnisstrukturen liegen, wenn es um die Frage "quid iuris" geht) ließ nicht zu, dass das Schöne gedacht werde als etwas, was den Dingen anhafte; analog zum obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile, der Kants transzendente Wendung ausspricht, könnte formuliert werden : Der in jedem ästhetischen Urteil enthaltene Anspruch auf Allgemeingültigkeit besteht dann zu recht, wenn ein allgemeines Prinzip (das der formalen Zweckmäßigkeit) angenommen wird, das sowohl die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Schönen wie auch zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Schönen selbst darstellt. (23) Kants Theorie ermöglicht also allererst diesen Zugang zur Bestimmung des Schönen und seiner Auffassung; zugleich engt er ein.

Schiller, an kein philosophisches System gebunden, ist freier in der Konstruktion seiner Gedanken, und so kann er den Weg zur objektiven Bestimmung des Schönen wagen. Auffällig ist, dass er auf diesem Weg die Anlehnung an Kant sucht und damit den Eindruck hinterlässt, sich theoretisch absichern zu wollen - mit Hilfe eines Gedankengebäudes, das er selbst zu sprengen versucht. Diese Rückbindung der Einbettung in ein vorgegebenes Gedankengebäude, das als Gebäude seine Grenzen hat, verhindert in der philosophischen Diskussion bis heute eher die Aufnahme der eigenen Ideen Schillers, als dass es sie fördert. Schiller selbst scheint in der unmittelbaren Folgezeit sich der Abgrenzung von Kant nicht mehr sicher zu sein; am 25. Oktober 1794 schreibt er an Körner :

Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiss objektiv, aber bloß als eine notwendige Aufgabe für die sinnlich-vernünftige Natur. (...) Es ist etwas völlig Subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden; aber objektiv sollte es so sein. (24)

Es ist offenbar, dass Schiller hier ganz Kantisch denkt und die Objektivität des bloß subjektiven Gefühls in der Objektivität der Idee des Gemeinsinnes sieht, und zwar in deren Sollens-Charakter mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

Die Frage taucht auf, wozu im Rahmen dieser Arbeit eine so ausführliche Behandlung der *Kallias-Briefe* nötig gewesen sei. Die Antwort liegt zum einen in dem Hinweis, dass Schillers Versuche, eine objektive Bestimmung des Schönen zu finden, nicht nur auf die Kunstauffassung der Weimarer Klassik, sondern auch auf Kunstauffassungen des 20. Jahrhunderts Einfluss genommen haben. Zum anderen wird noch zu zeigen sein, welchen Wert die *Kallias-Briefe* für die Entwicklung von Schillers späterem philosophischem Denken gehabt haben, und hier gilt es, sogleich die Meinung jener Forscher zu widerlegen, die da meinen, Schiller sei später (z.B. in seinen *Ästhetischen Briefen*) "mit keiner Silbe" (25) auf den Versuch der *Kallias-Briefe* zurückgekommen. Es soll hier kein kleinmütiger Streit um Worte geführt werden, doch findet sich z.B. in einer Anmerkung zum 23. der *Ästhetischen Briefe* (26) der nicht unbedeutende Hinweis : *Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung.*

Zwei weitere, bislang ausgesparte Gedanken der *Kallias-Briefe* mögen die Kontinuität über die 1793 erschiene Abhandlung *Über Anmut und Würde* bis hin zu den *Ästhetischen Briefen* belegen :

- a) die Forderung, *Freiheit zu geben aus Freiheit*
- b) der Gedanke der moralischen Schönheit als eines Maximums der Charaktervollkommenheit des Menschen, dem die Pflicht zur Natur geworden ist.

zu a) Das Hervorbringen des Kunstwerks ist ein Urteilen ebenso wie das Urteil desjenigen, der als Betrachter einem Kunstwerk gegenübersteht und in seinem Urteil das Schaffen des Künstlers nachvollzieht und das Kunstwerk damit bei jeder Betrachtung neu schöpft. Unter Aufnahme des oben angeführten vierfachen Gebrauchs der Vernunft kann gesagt werden : Der konstitutive Gebrauch der theoretischen Vernunft ist der, bei dem sie sich ein gegebenes Objekt unterwirft; der konstitutive Gebrauch der praktischen Vernunft besteht im moralischen Handeln, insofern dort eine unmittelbare Verbindung des Willens mit Vorstellungen der Vernunft unter Ausschließung jedes äußeren Bestimmungsgrundes stattfindet; der regulative Gebrauch der theoretischen Vernunft ist der der teleologischen Beurteilung, die darin besteht, dem Naturphänomen Vernunft zu leihen, so, als ob es und alle anderen sich nach Begriffen entfalteteten; und schließlich, wie gesehen, fordert Schiller auch den regulativen Gebrauch der praktischen Vernunft, der dazu dienen soll, das Schöne als durch sich selbst Bestimmtes zu beurteilen.

Diesen regulativen Gebrauch der praktischen Vernunft müssen wir nach Schiller jedes Mal vornehmen, wenn wir Schönes hervorbringen oder beurteilen wollen. Dieses der praktischen Vernunft analoge Beurteilen seitens des Beurteilenden ist nichts anderes als ein Schenken von Freiheit aus Freiheit. Weil wir selbst im ästhetischen Zustand und damit frei sind, leihen wir den von uns beurteilten schönen Gegenständen Freiheit, so, als ob sie der Naturkausalität enthoben und durch sich selbst bestimmt wären. Das aber heißt : Im ästhetischen Zustand (egal, ob des Schaffens oder des Beurteilens) findet ein Wechselprozess des Freiheitschenkens zwischen Beurteilendem und Beurteiltem statt. Wir schenken Freiheit im Kunstschaffen oder Kunstbeurteilen und werden dadurch selbst frei. Ein Beispiel aus der Schillerschen Argumentation soll die Reichweite dieses Gedankens belegen : *Die Schönheit oder vielmehr der Geschmack betrachtet alle Dinge als Selbstzwecke und duldet schlechterdings nicht, dass eins dem andern als Mittel dient oder das Joch trägt. In der ästhetischen Welt ist jedes Naturwesen ein freier Bürger, der mit dem Edelsten gleiche Rechte hat und nicht einmal um des Ganzen willen darf gezwungen werden, sondern zu allem schlechterdings konsentieren muss. (27)* (In welch zweifelhaftem Licht erscheint unter dieser gedanklichen Voraussetzung die heute aktuelle Diskussion um die Unterscheidung von "Gewalt

gegen Personen" und "Gewalt gegen Sachen" !)

Dieses Beispiel Schillers ist eine Vordeutung auf das Thema des 27. Briefes, in dem es über den ästhetischen Staat heißt : *Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Grundgesetz dieses Reichs.* (28)

zu b) Ganz in der Nähe zum letztangeführten Zitat aus den *Kallias-Briefen* findet sich folgende

Textstelle : *An jeder großen Komposition ist es nötig, dass sich das Einzelne einschränke, um das Ganze zum Effekt kommen zu lassen. Ist diese Einschränkung des Einzelnen zugleich eine Wirkung seiner Freiheit, d.i. setzt es sich diese Grenze selbst, so ist die Komposition schön.*

Schönheit ist durch sich selbst gebändigte Kraft; Beschränkung aus Kraft. (29)

Übertragen wir diese Gedanken auf den Menschen als Einzelnen, so sehen wir den Bürger des ästhetischen Staates vor uns. Auf ihn verweist auch die Stelle, an der Schiller den Gedanken von der moralischen Schönheit des Menschen entwickelt, dem *die Pflicht zur Natur geworden ist*; die Rede ist von dem Menschen, der *seine Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt, als wenn der bloße Instinkt aus ihm gehandelt hätte.* (30) Um diesen Gedanken mit Leben zu erfüllen, bedarf es der Zwischenstufe der Auseinandersetzung mit der Abhandlung *Über Anmut und Würde*. Das soll im folgenden Arbeitsschritt geschehen.

III : Das Ideal der schönen Seele. Der Rigorismusstreit. Über Anmut und Würde (1793)

Was sich in den *Kallias-Briefen* andeutete, wird in der Schrift über Anmut und Würde eigens thematisiert : die menschliche Schönheit und das Ideal der schönen Seele, wo Pflicht und Neigung versöhnt sind (der Versöhnung des ästhetischen Zustandes entsprechend). Schiller muss, indem er dieses Ideal aufstellt, erneut in eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants geraten, die dieses Ideal nicht kennt und auch gar nicht kennen darf, da es für sie nur den Pflichtbegriff gibt, der sich gegen die Neigung durchsetzt. Schiller wirft Kant einen *Rigorismus* vor, der die *Idee der Pflicht mit einer Härte* vortrage, die *alle Grazien davon zurückschreckt*. Durch die Forderung der (gleichberechtigten) Beigesellung der Neigung zur Pflicht finden wir also wieder einen Punkt, in dem Schiller sich anschickt, durch Kritik an der Lehre Kants diese weiterzuentwickeln.

Der Gedankengang in diesem Kapitel soll der folgende sein : Zunächst soll Schillers Gedankengang zum Thema "Anmut" aufgezeigt werden, sodann die Kant-Kritik, Kants Antwort und die Diskussion des Rigorismusstreits. Abschließend ist die Ergänzung der Anmut durch die Würde zu thematisieren, und die Idealität der schönen Seele ist zu diskutieren.

Der Gedankengang des Kapitels über die "Anmut"

Schiller geht zunächst auf die bloß schöne Gestalt des Menschen ein, die er *architektonische Schönheit* nennt; sie ist zwar *der sinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs*; aber sie ist es in *keinem andern Sinne und mit keinem größern Rechte als überhaupt jede schöne Bildung der Natur* (31). Diese architektonische Schönheit verdankt der Mensch der Natur allein; darin ist er dem schönen Tier gleich. Aber der Mensch ist mehr als bloßes Sinnenwesen, er ist zugleich *Person*, ein Wesen, das *sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann*" (32). Damit kommt das Moment der Freiheit ins Spiel. Zwar können die Veränderungen des durch sich selbst bestimmten Menschen *nach* keinen anderen als den Naturgesetzen erfolgen (denn der Mensch ist auch Sinnenwesen und als solches der Naturkausalität unterworfen), doch erfolgen seine Veränderungen nicht mehr *aus* diesen Naturgesetzen (denn der Mensch als Vernunftwesen gibt sich selbst das Gesetz).

Die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluss der Freiheit nennt Schiller *Anmut* (33); diese Anmut kann aber nur der Bewegung zukommen, da eine Veränderung im Gemüt sich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren kann. *Grazie* als Ausdruck der Anmut in der Erscheinung ist also immer nur die *Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt*. (34) Diese Grazie muss, obwohl sie sich nur an einer willkürlichen Bewegung äußern kann, immer unwillkürlich sein oder zumindest so erscheinen, denn dem Menschen wird keine Anmut zugesprochen, wenn seine Bewegungen so

erscheinen, als ob er um seine Anmut wüsste. (Schiller unterscheidet die wahre Anmut von der nachgeahmten, die im gleichen Verhältnis zueinander stehen wie die *architektonische Schönheit* zur *Toilettenschönheit* (35).)

Die Anmut ist also zwar eine Eigenschaft, die wir von willkürlichen Bewegungen ableiten, doch wird sie als Grazie nur in dem erscheinen, was an den willkürlichen, absichtlichen Bewegungen unbeabsichtigt erscheint, also in den sog. *sympathetischen Bewegungen*, die die willkürlichen begleiten (beispielsweise in Gesten und Mimik) als Ausdruck der moralischen Gesinnung. Diese unwillkürlichen = sympathetischen Bewegungen sind nicht zu verwechseln mit jenen unwillkürlichen Bewegungen, die nicht durch Freiheit, sondern durch den Naturtrieb bestimmt sind, welche letzteren wir erst bei der Beherrschung ihrer durch die *Würde* kennenlernen werden.

Die Grazie, die an den willkürlichen, aber durch die sympathetischen Bewegungen zum Ausdruck kommt, hat ihre moralische Ursache im Gemüt; sie offenbart die sittliche Fertigkeit des Menschen. Doch in der Befriedigung des moralischen Gefühls allein kann nicht die Schönheit liegen : Wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, da will das ästhetische nicht verkürzt sein, und die Übereinstimmung mit einer Idee (hier mit dem Vernunftgesetz) darf in der Erscheinung kein Opfer kosten : *So streng auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachlasslich fordert das Auge Schönheit.* (36)

Daran wird ein Problem ersichtlich : Die moralisch sprechenden Bewegungen müssen eine moralische Ursache haben, die über die Sinnenwelt hinausliegt; zugleich aber ergibt sich aus dem Begriff der Schönheit, dass sie als freier Natureffekt erscheinen müsse. Der Geist muss also zwar so auf die sinnliche Natur wirken, dass sie seinen Willen ausführt, doch darf er, um die Schönheit nicht zu verletzen, durch seine Einwirkungen nicht gegen die Anforderungen verstoßen, die der Sinn an die sinnliche Natur, als an Erscheinungen, macht. Offenbarte sich der Geist in der Sinnlichkeit durch Zwang, so wäre keine Grazie möglich, deren Hauptcharakter "Leichtigkeit" ist. (37) Auch das umgekehrte Verhältnis, da sich die Natur als Gewalt gegen den Geist zeigt, widerspricht der Forderung der Grazie nach Leichtigkeit. Daraus ergibt sich, dass Grazie und damit wahre menschliche Schönheit nur dort anzutreffen sind, wo die Triebe der sinnlichen Natur des Menschen mit den Gesetzen der vernünftigen Natur des Menschen versöhnt sind, wo ihr Gegensatz "aufgehoben" ist.

Aus dem bisher Gesagten kann nunmehr das Ideal der *schönen Seele* aufgestellt werden, in der Natur und Geist des Menschen harmonieren, Sinnlichkeit und Vernunft, zugleich damit auch Neigung und Pflicht : *In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung.* (38) Eine schöne Seele wird dort anzutreffen sein, wo der Mensch seine moralischen Handlungen aus Pflicht und mit Freudigkeit vollbringt, wo er seine Pflicht freiwillig erfüllt.

Der oben erwähnte Konflikt mit Kants Philosophie ist offensichtlich : Schiller will Kants Ethik durch Ästhetik ergänzen, indem er der Ausführung der Pflicht den Herrschaft-Knechtschaft-Charakter nimmt, und das versucht er, indem er den Ernst in der Befolgung des Moral-Gebots mit dem ästhetischen Spiel vermittelt (ein Thema, das uns bei der Besprechung der *Ästhetischen Briefe* noch beschäftigen wird).

Schiller stimmt insoweit mit Kant überein, dass die Neigung eine *sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls* und dass das Vergnügen *eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen* sei, aber doch nur insoweit, als es *beim Sittlichhandeln nicht auf die Gesetzmäßigkeit der Taten, sondern einzig auf die Pflichtmäßigkeit der Gesinnung ankommt*, und in dieser Hinsicht *legt man mit Recht keinen Wert auf die Betrachtung, dass es für die erste gewöhnlich vorteilhafter sei, wenn sich die Neigung auf seiten der Pflicht befindet.* (39) (Anmerkung : mit "die erste" ist hier die Pflichtmäßigkeit der Gesinnung gemeint; zum Verständnis dieser Gedanken muss hinzugefügt werden, dass Kant von der geforderten Pflichtmäßigkeit der Taten die bloße Gesetzmäßigkeit unterscheidet, die bloß legale Handlung, die zwar im Ergebnis mit der pflichtgemäßen übereinstimme, doch sei diese Übereinstimmung rein zufällig und habe als solche - in moralischer Hinsicht - keinen Wert.)

In den eben angeführten Worten Schillers kommt eines klar zum Ausdruck : Es ist gar nicht darüber zu streiten, dass bei der Entstehung der pflichtgemäßen Tat einzig das Moralgesetz ausschlaggebend sein darf; die moralischen Handlungen haben nur aus dem Moralgesetz zu erfolgen und auf die Neigung keine Rücksicht zu nehmen. Doch fährt Schiller fort : *Bis hieher glaube ich mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu sein, aber ich hoffe, dadurch noch nicht zum Latitudinarianer zu werden, dass ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung v ö l l i g zurückgewiesen sind, im Feld der Erscheinungen und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten versuche.* (40) (Ein "Latitudinarianer" ist jemand, der alles, was gefällt, als "ästhetisch" zulässt.)

Für Schiller kann die g a n z e sittliche Vollkommenheit des Menschen sich nur durch seinen Anteil der Neigung am moralischen Handeln erweisen; dieser Textabschnitt ist von so grundlegender Bedeutung für das Denken Schillers, dass er ausnahmsweise ausführlich zitiert sei :

So gewiss ich nämlich überzeugt bin - und eben darum, weil ich es bin -, dass der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist, so glaube ich e b e n d a r a u s folgern zu können, dass die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht T u g e n d e n, sondern d i e T u g e n d ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders 'als eine Neigung zu der Pflicht'. Wie sehr auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht im objektiven Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinne nicht also, und der Mensch d a r f nicht nur, sondern s o l l Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigelegt.

Dadurch schon, dass sie ihn zum vernünftig-sinnlichen Wesen, d.i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie a u s s e i n e r g e s a m t e n M e n s c h h e i t als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, w e n n s i e i h m z u r N a t u r g e w o r d e n i s t, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn solange der sittliche Geist noch G e w a l t anwendet, so muss der Naturtrieb ihm noch M a c h t entgegenzusetzen haben. Der bloß n i e d e r g e w o r f e n e Feind kann wieder aufstehn, aber der v e r s ö h n t e ist wahrhaft überwunden. (41)

Die Auseinandersetzung mit Kant

Wer so argumentiert, weiß, dass er sich vom Denken Kants grundsätzlich und nicht nur wenige Schritte entfernt hat. Und so hält Schiller seine deutliche Kritik auch nicht zurück : In der Moralphilosophie Kants sei die *Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt*; zwar versucht Schiller, Kant in Schutz zu nehmen, indem er den Grund für Kants argumentatorische Unerbittlichkeit in den zeitgeschichtlichen Umständen sucht (*Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien.* - 42), aber er verschweigt auch nicht, dass er bei einer falsch verstandenen Nachfolge Kants die Konsequenz einer *finstern und mönchischen Asketik* befürchte (43).

Schauen wir uns die direkte Auseinandersetzung der beiden Philosophen an, so müssen wir uns zunächst einmal durch die wechselseitigen Versicherungen der Hochachtung hindurcharbeiten, um an den Kern zu kommen. Kant nennt Schillers Werk eine *mit Meisterhand verfasste Abhandlung* (44), und Schiller versucht in einem Brief an Kant vom 13. Juni 1794 abzumildern : *Bloß die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der*

Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe. (45)

Zur Sache kommt Kant, wenn er auf den Vorwurf einer *karthäuserhaften Gemütsstimmung* erwidert, dass die Majestät des Moralgesetzes (wie das Gesetz Mose auf dem Berge Sinai) Ehrfurcht einflößen solle, nicht aber *Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet*, und zwar Ehrfurcht vor einem Gebieter, der in uns selbst liege und in uns *ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne.* (46) (Später hat Schiller in seiner Schrift *Über das Erhabene* sich im gleichen Sinne geäußert, dass sich das Gefühl des Erhabenen als eine Zusammensetzung von Wehsein und Frohsein *bis zum Entzücken steigern kann und, ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch weit vorgezogen wird.* (47))

Die Folge des Gesetzes, so Kant, solle nicht eine sklavische Gemütsstimmung sein, welche nie ohne einen verborgenen Hass dem Gesetz gegenüber sein könne, sondern *das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen echter tugendhafter Gesinnung*, und so gestatte das Gesetz sehr wohl die Begleitung der Grazien, die sich aber, solange noch von Pflicht die Rede sei, *in ehrerbietiger Entfernung* zu halten haben.

Erhalten geblieben (und erst verhältnismäßig spät ediert worden) sind auch die Notizen Kants, die er sich auf losen Blättern zu Schillers Schrift gemacht hat, und wenn manche Bemerkung auch ihres reinen Notizcharakters wegen für den Leser seltsam klingen mag (*Pope Schrecklicher Cartheuser*), so sind doch aus diesen Anmerkungen wichtige Erläuterungen herauszulesen :

Auf die Sätze *Die Unterwerfung beweiset Achtung die Freyheit derselben je größer sie ist desto mehr Anmuth. Beydes zusammen Würde. Nicht ein Heiliger oder ein Vieh, sondern in Demuth in Vergleichung mit dem Gesetz* folgt das Bibelzitat *Meine Gebote sind nicht schwer.*

Weiterhin : Die Pflicht zum ersten Grund der Moralität zu machen, heiße nicht, sie von der Anmut zu trennen, *sondern nur auf die letztere gar nicht Rücksicht nehmen wenn es auf Pflichtbestimmung ankommt.* Und schließlich : *Wenn es also Pflichten giebt wenn das Moralische Princip in uns Gebot für uns (categorischer Imp.) ist so werden wir als dazu auch ohne Lust und unsere Neigung genötigt angesehen werden müssen. Pflicht etwas gern und aus Neigung zu thun ist Widerspruch.* (48)

Das ist eine in der Sache nicht misszuverstehende Stellungnahme Kants; dem kann man gut die folgende Aussage Schillers an die Seite stellen : *Über die Sache selbst (gemeint ist das Moralgesetz) kann nach den von ihm (gemeint ist Kant) geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein, und ich wüsste kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte.* (49) Bedenkt man zudem noch die oben zitierten Stellen, da Schiller die Meinung äußerte, im Felde der moralischen Gesetzgebung seien die Ansprüche der Sinnlichkeit völlig zurückzuweisen, so stellt sich die Frage, worin die beiden Denker sich voneinander unterscheiden, wie in ihrer Nachfolge immerhin Generationen von Philosophiehistorikern und Germanisten behauptet haben ?!

Die Ansicht, dass ein signifikanter Unterschied vorhanden sei, wird auch von dieser Arbeit vertreten, und zwar geht es um den Unterschied von moralischer und ästhetischer Betrachtung einer Handlung. (50)

In seiner Abhandlung *Über das Pathetische* unterscheidet Schiller die moralische Beurteilung, der eine Forderung der Vernunft zugrundeliege, dass moralisch gehandelt werde, von der ästhetischen Beurteilung, die auf das Bedürfnis der Einbildungskraft gerichtet sei, deren Interesse es sei, sich im Spiel der beiden Naturen des Menschen frei von Gesetzen zu erhalten. (51) "Gesetze" in diesem Sinne sind sowohl das Naturgesetz wie auch das Vernunft- oder Moralgesetz, und "frei von Gesetzen erscheinen" kann in diesem Zusammenhang nicht heißen, das Natur- oder Vernunftgesetz leugnen zu können (denn der Mensch steht als Sinnenwesen faktisch unter dem Naturgesetz, und als Vernunftwesen soll er unter dem Moralgesetz stehen), doch soll - nach Schillers Forderung einer ästhetischen Beurteilungsweise - der Einfluss des Gesetzes nicht sinnfällig erscheinen.

Das heißt ebenso unmissverständlich : Von seiten der ästhetischen Beurteilungsweise wird das

Ideal der schönen Seele gefordert, und mit eben dieser Forderung weicht Schiller von Kant ab. In einer Anmerkung zu seiner Unterscheidung von ästhetischer und moralischer Urteilsweise spricht Schiller von einem *nicht zu verachtenden Teil des Publikums* (52), der die Vorstellung der Pflicht demütigend finde, wohingegen andere sie gerade als unendlich erhebend empfänden, und es komme, so Schiller, bei diesem Unterschied eben auf die nicht wegzuleugnenden verschiedenen Standpunkte an : die ersteren beurteilten ästhetisch, die letzteren moralisch. Das Gewicht dieser Unterscheidung wird der 23. der *Ästhetischen Briefe* betonen, wenn er feststellt, dass es *zwar kein moralisches, aber (...) ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht* gebe. (53)

Aus dieser Perspektive heraus kann man dem Denken Kants Rigorismus vorwerfen, doch darf man das nicht dahingehend missverstehen, dass man meint, der Rigorismus Kants wurzele in dessen Lebensanschauung, sondern dieser Rigorismus ist einzig und allein in Kants Intention und in seiner Methode begründet : Kant sieht die Aufgabe der Philosophie in der reinen Scheidung der Gebiete menschlichen Bewusstseins (denen dann auch eine je unterschiedliche Reichweite des Erkennens zukommt) : Wissenschaft (Erkenntnis), Sittlichkeit (Wille) und Kunst (Gefühl). Und nicht nur diese drei Gebiete müssen scharf voneinander getrennt werden, sondern auch innerhalb eines jeden Gebietes bedarf es einer rigorosen Scheidung, so z.B. in besonderem Maße in der Ethik, wo der reine Wille vom bloß gefühlshaften Wollen zu trennen ist, unbekümmert um den Vorwurf eines Rigorismus, welcher Vorwurf in diesem Fall eher als Lob denn als Tadel aufzufassen ist. (54) Dieser rein methodische Sinn des ethischen Rigorismus findet sich bei Kant an allen den Stellen, die für rigoristisch gehalten werden können, ausgesprochen oder latent. Als ein methodischer ist dieser Rigorismus notwendig, und das will auch Schiller nicht leugnen. Doch ist es einsichtig, dass das Sittengesetz als Triebfeder schon die Wirkung auf ein Gefühl impliziert, und dadurch, dass die Sittlichkeit in Berührung mit dem Gefühl kommt, wird sie ästhetisch.

Diese nunmehr hinreichend geklärte *ästhetische Ergänzung* der Betrachtungsweise spricht Schiller zwei Gebieten zu : der Religion und der Ästhetik. Die die Strenge des Sittengebotes mildernde Funktion der Religion hat Schiller nur zuweilen angedeutet, so in einem Brief vom 17. August 1795 an Goethe, wo er den eigentlichen Charakter des Christentums *in nichts anderem erkennt als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will.* (55)

Zweifellos denkt Schiller dabei auch an das Gefühl der *Liebe* (56), welches uns zur Ergänzung des Sittengebotes durch die Ästhetik zurückführt, zum *edlen Charakter*, der fähig sei, *Freiheit zu geben aus Freiheit*, der fähig ist zu lieben, denn *Liebe strömt hervor aus (...) der Freiheit.* (57) Liebe ist - nach Schiller - *zugleich das Großmütigste und das Selbstsüchtigste in der Natur*, die als reiner Geist zwar nur geben und nicht empfangen könne, der es aber immer nur um ihr eigenes Selbst gehe, *was sie in ihrem Gegenstande sucht und schätzt* (58). Dieses wechselseitige Geben und Empfangen durch die Liebe ist nichts anderes als das oben angesprochene Schenken von Freiheit aus Freiheit und erinnert zugleich an den Prozess gegenseitigen Anerkennens, wie Hegel ihn in seinem "Satz des Selbstbewusstseins" beschreibt. (59)

Die Ergänzung durch das Kapitel über die Würde

Welche Rolle kommt nun der *Würde* zu, die im programmatischen Titel dieser Schrift neben der *Anmut* genannt wird ?

Wir haben gesehen, dass die *schöne Seele* als ein ästhetisches Ideal nicht in Widerspruch zum Moralgesetz steht, sondern auf dessen Wirkung in der Erscheinung geht und auf diesem Weg allerdings die ethische Forderung ästhetisch übertrifft. Ihrer Idealität allerdings müssen wir eingedenk bleiben, so dass wir - laut Schiller - damit rechnen müssen, dass wir ihre versöhnende Idealität in den Auseinandersetzungen der Realität nicht immer (oder sogar nur sehr selten) werden aufrechterhalten können. Mit ihrem offen-versöhnenden Charakter ist die *schöne Seele* stets gefährdet, und in den zu erwartenden Konfliktfällen des Lebens werden wir uns in eine *erhabene Seele* verwandeln müssen, die die ethischen Konflikte im Sinne des kategorischen Imperativs Kants

zu bestehen haben wird.

Die Anmut der schönen Seele, die Charakterschönheit, ist eine bloße Idee, nach der der Mensch zwar streben, die er aber *bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann* (60). Letztere Formulierung zeigt eine der Stellen auf, an denen man sich in Schillers Diktion mehr Präzision wünscht. Zum einen sagt Schiller, dass die *schöne Seele kein andres Verdienst habe, als dass sie ist*. Ihre Leichtigkeit verträgt sich nicht mit irgendeiner Form von Zwang, und deshalb kann man sie auch nicht erzwingen; der Begriff *Anstrengung* im oben angeführten Zitat passt aus dem gleichen Grund auch nicht. Auf der anderen Seite ist es zweifellos Schillers Intention, das Ideal als eine zwar verletzliche, aber doch lebbare Form zu propagieren; die *Ästhetischen Briefe* werden vor dem Problem stehen, die Freiheit der Ästhetik, die keinerlei Zwang verträgt, als Mittel der Erziehung einzusetzen.

Hier, in dieser Schrift, formuliert Schiller so, dass er sagt, dem Menschen ist es *aufgegeben* (61), *eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften*; in eins damit ist ihm also aufgegeben, das ästhetische Ideal anzustreben. Die *physischen Bedingungen seines Daseins* werden ihn jedoch daran hindern. Die *schöne Seele* als Ideal fordert zwar, dass sich der Mensch seiner Empfindungen *bis zu dem Grad versichert hat*, dass er *dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf*, ohne befürchten zu müssen, dass er dem Moralgesetz zuwider handle. Aber der Mensch - und hierin ist Schiller ganz Schüler Kants - ist ein sinnlich-vernünftiges Doppelwesen (nach Kant ist er *aus krummem Holz* geschnitzt - 62) und als ein solches zur einen Hälfte Naturwesen; er kann die Naturkräfte zwar sublimieren, aber eben nicht dauerhaft ausschalten, und damit ist nicht auszuschließen, dass im Affekt die Natur im Menschen zuerst handelt und den Willen gewaltsam auf ihre Seite zu ziehen bestrebt ist (63). In diesem Fall muss nach Schiller sich die Sittlichkeit des Charakters durch Widerstand offenbaren. Die Natur wird in der Folge aber nicht nachlassen in ihrer Forderung, und so wird dem Menschen nichts übrig bleiben (da er mit seiner ästhetisch-ganzheitlichen Natur nicht mehr agieren kann), als nur mit seiner vernünftigen zu handeln. Der Mensch bleibt in der Verpflichtung, im Affekt moralisch groß zu handeln, d.h. die *schöne Seele muss sich im Affekt in eine erhabene verwandeln* (64).

Die Beherrschung der Triebe im Affekt durch moralische Kraft ist *Geistesfreiheit* und *Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung*. Liegt nach Schiller die Anmut in der Freiheit der willkürlichen Bewegungen, so liege Würde in der Beherrschung der unwillkürlichen. Von der Neigung sei Würde zu fordern; von der Pflicht der Tugend, die die Würde als Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetze, sei Anmut zu fordern. Auch erhalte die Anmut von der Würde als ihrem *Probierstein* Beglaubigung und die Würde von der Anmut ihren Wert, so dass beide, Anmut und Würde, in einer Person vereinigt sein könnten; sei das der Fall, so sei in dieser Person der *Ausdruck der Menschheit* vollendet, und sie stehe da, *gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung* (65).

Ist bisher in dieser Arbeit davon gesprochen worden, dass Schiller mit seiner Theorie Kants Gedanken "ästhetisch ergänzt", so ist es bei dem von Schiller aufgestellten Verhältnis von "Anmut" und "Würde" der Fall, dass das Ideal der "schönen Seele" durch das der "erhabenen Seele" ergänzt wird. Dies ist kein leeres Wortspiel, sondern zeigt eindeutig Schillers Präferenz der Ästhetik der bloßen ethischen Reinheit gegenüber auf, die ihrerseits bei Kant eindeutige Priorität hat.

Dass eigentlich gar nicht mehr von einem "Ideal" geredet werden darf, wenn es - wie das Ideal der schönen Seele - sich wandeln kann, ist zuzugeben. Gerade aber durch diese Verwandlung der schönen Seele in eine erhabene soll bewiesen werden, dass die schöne Seele mehr ist als eine bloße "Harmonie des Zufalls", welche auch Kant nie geleugnet hätte. Gerade durch die Verbindung mit der erhabenen Seele, gerade durch die Fähigkeit, sich im Affekt in eine (wenigstens) erhabene Seele zu verwandeln, erweist sich die schöne Seele als wesensmäßig tugendhaft, ohne nur zufällig tugendhaft zu sein.

Gibt es bei Kant nicht vielleicht doch irgendwo den Ansatz der Entwicklung eines Ideals, das dem Schillers vergleichbar ist? Man könnte es ein *Ideal des heiligen Willens* nennen, dem uns zu nähern wir ständig bestrebt sein müssen. Für den Willen eines allervollkommensten Wesens, so sagt Kant (66), sei das moralische Gesetz ein Gesetz der Heiligkeit; für den Willen eines jeden endlichen ver-

nünftigen Wesens hingegen ist es ein Gesetz der Pflicht.

Was bedeutet das ? Das, was Schiller als ein menschlich-ganzheitliches Ideal aufgestellt hat, ist nach Kant zwar auch im Sinne eines Urbildes oder Richtmaßes für unsere Handlungen, doch können wir nach Kant diesem Ideal dank unserer Doppelnatur nicht entsprechen, sondern es bleibt uns geboten, uns diesem Ideal in unendlichem Streben zu nähern : *Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muss, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und Tugend sei das Höchste, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum (...) nie vollendet sein kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewissheit wird* (67). Nur bei einem allervollkommensten Wesen also ist nach Kant wahre Pflichtnatur denkbar; sein Handeln sei mit dem Vernunftgebot identisch (68); dies aber nicht etwa durch eine Form der Erziehung von der Neigung zur Pflicht, sondern durch die Abschaffung aller Sinnlichkeit in der Vorstellung eines sozusagen "sündlosen Wesens" (69). Für den Menschen hat bei Kant *das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen heiligen Willen, d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetz widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann* (70).

Zwischen den Anschauungen Schillers und Kants scheint es nur um Nuancenverschiebungen zu gehen; dass es ihnen als von Grundsätzen ausgehenden Denkern um mehr als nur um Nuancen geht, dürfte klar geworden sein. Dennoch ist es verfehlt, wie in der Literatur geschehen (71), Schiller ein Diesseits- und Kant ein Jenseits-Ideal zuzuspechen. Bei Kant ist von einem "Jenseits" nicht die Rede, sondern von einem Urbild bzw. Richtmaß; und als "diesseitig erreichbar" kann Schillers Ideal der *schönen Seele* auch nicht verstanden werden; es ist wesensmäßig und damit notwendig verknüpft mit dem Ideal der *erhabenen Seele* in der Vereinigung von *Anmut und Würde* in einem Menschen.

IV : Freiheit zu geben aus Freiheit. Die ästhetische Erziehung. Der ästhetische Zustand.

Der ästhetische Staat. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1794/95). Über das Erhabene (1795)

Durch das Hinzutreten der Anmut zur Würde hat Schiller - über Kant hinausgehend - eine neue Wertsphäre geschaffen. Der anmutige Mensch ist derjenige, der frei von Gesetzeszwang (gemeint ist das Sittengesetz in Form des kategorischen Imperativs) und doch dem Sittengesetz gemäß handelt. Kant kann diese Handlungen, die nicht unmittelbar aus dem Sittengesetz erfolgen, sondern nur im Ergebnis mit ihm übereinstimmen, zwar legal nennen, aber ihnen keinen eigenen Wert zustehen. Anders Schiller : Zwar gibt er zu, dass eine dem Sittengesetz bloß konforme Handlung vor dem Richterstuhl der kritischen Moral sittlich indifferent bleibt, doch gilt sie als eigener Wert, und durch diese neue Wertsphäre, die Schiller damit erschafft, erwächst dem Menschen eine neue Aufgabe : der Mensch soll ästhetisch erzogen werden.

Die Frage, ob der Mensch überhaupt ästhetisch erzogen werden könne, ist zu verdeutlichen an zwei Problemen, die beide oben schon angesprochen worden sind. Zum einen : Verträgt die Ästhetik eine Instrumentalisierung als Mittel zur Erziehung, welche nicht ohne (zumindest nicht ohne strukturelle) Gewalt abläuft ? Diese Frage bleibt bis zum Ende hin offen.

Zum anderen : Sagt Schiller nicht an verschiedenen Stellen seines Werkes, was er in *Anmut und Würde* schon behauptet hat, nämlich dass die schöne Seele kein anderes Verdienst habe, als dass sie sei ? Wird er zum Ende seiner *Ästhetischen Briefe* nicht auch behaupten, dass die ihm so bedeutsame *ästhetische Stimmung* ein Geschenk der Natur sei ? (72) Und ist diese Gabe des Glücks nicht unerzwingbar ? Man denke nur an diese Stelle in seiner Elegie *Das Glück* :

*Groß nenn ich zwar den Mann, der, sein eigner Bildner und Schöpfer,
Durch der Tugend Gewalt selber die Parze zwingt,
Aber nicht erzwingt er das Glück, und was ihm die Charis
Neidisch geweigert, erringt nimmer der strebende Mut.* (73)

Es ist zweifellos so, dass der Mensch der Gunst der Natur bedarf; übt sie an ihm ihre Macht aus, zwingt sie ihn, indem sie seine physische Möglichkeit bedroht, so wird er sich nie zur ästhetischen Freiheit, die doch nur eine Freiheit des schönen Scheins ist, die gegen die Macht der Natur nicht ankommt, erziehen lassen. Die Gunst der Natur muss darin bestehen, dass sie den Menschen nicht in Situationen stellt, die vom Überlebenskampf bestimmt sind; besser noch : indem sie ihn womöglich freilässt zu einem glücklichen Gleichmaß z.B. von Tätigkeit und Genuss. Ist der Mensch in diesem Verständnis "unabhängig" von der Macht der Natur, so ist er auch, rein potentiell, zur ästhetischen Erziehung fähig. Damit ist die Erörterung der Möglichkeit einer ästhetischen Erziehung gerechtfertigt worden.

Es bleibt auch in diesem Teil der Arbeit die Frage nach Kants wirklichen oder möglichen Stellungen zu Schillers Gedankenentwicklungen sinnvoll. Mit seiner *Ästhetischen Erziehung* wäht Schiller sich, wie schon erwähnt, laut erstem Brief an Kantischem Boden, und er fühlt sich auch faktisch in dieser Meinung bestärkt, da Kant in einem Brief an ihn (vom 30. März 1795) - augenscheinlich noch ohne die Briefe gelesen zu haben - sich wie folgt äußert : *Die Briefe über die ästhetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich und werde sie studieren, um Ihnen meine Gedanken hierüber dereinst mitteilen zu können* (74), zu welcher Mitteilung es allerdings nie gekommen ist.

Tatsächlich scheint Kant so etwas wie die Idee einer ästhetischen Erziehung selbst angedeutet zu haben, und zwar auf jenen früher schon erwähnten Blättern mit seinen Anmerkungen zur Schillerschen Schrift : *Die Menschliche Handlungen theilen sich in Geschäfte (die unter dem Gesetz der Pflicht stehen) und Spiel Die Grazien gehören zum Spiel so fern es um die erstere zu befördern guten Muth geben und stärken kann.* (75) In diesen Bemerkungen liegt immerhin eine Andeutung, dass es über die Ästhetik als Mittlerin eine Erziehung zu pflichtgemäßem Handeln geben könne.

a) Der Entwicklungsgedanke der Kultur. Die Briefe 1 - 9

Die *Ästhetischen Briefe* sind an den Herzog von Augustenburg gerichtet, dem Schiller, wie oben erwähnt, eine das Arbeiten sichernde finanzielle Unterstützung Anfang der 90er Jahre verdankt. Die ersten 10 Briefe, vom Sommer 1793 an geschrieben, werden im Februar 1794 beim Brand des Schlosses in Kopenhagen vernichtet, so dass Schiller im Herbst 1794 mit einer Neufassung, methodisch wie inhaltlich neu konzipiert, beginnen muss.

Diese Briefe sollen *Untersuchungen über das Schöne und die Kunst* enthalten, doch fragt Schiller sich (und seinen Leser), ob es überhaupt an der Zeit sei, sich *nach einem Gesetzbuch für die ästhetische Welt umzusehen*, wo die Zeit doch vielmehr erfordere, sich mit dem *Bau einer wahren politischen Freiheit zu beschäftigen*. (2. Brief). Die Blicke des Philosophen wie des Weltmannes seien doch jetzt auf den großen politischen Schauplatz gerichtet (gemeint ist die Französische Revolution), *wo jetzt, wie man glaubt, das große Schicksal der Menschheit verhandelt wird*. Doch, so Schillers These, müsse die Schönheit der Freiheit vorangehen, und er glaubt, durch Grundsätze beweisen zu können, *dass man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muss, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert*. (Unterstreichung nicht im Original)

Worin aber liegt das politische Problem ? Der Mensch lebe, so Schiller, im *Naturstaat* (auch *Notstaat* genannt), den nur noch ein *Gleichgewicht des Schlimmen* (5. Brief) zusammenhalte und in den er sich nur begeben habe, um sich vor dem Nächsten durch Gesetze, die die Macht des einzelnen beschränken sollen, zu schützen, um einem "Krieg aller gegen alle" (Hobbes) aus dem Weg zu gehen. Der Notstaat bleibt ein Staat des - durch Gesetze sublimierten - Egoismus, und mit ihm kann nach Schiller der Mensch nicht zufrieden sein : Er sei durch Geburt in ihn hineingeworfen worden, fühle aber, dass er bei ihm nicht stehenbleiben dürfe, denn er habe in sich das Bild eines Vernunftstaates (in dem das Sittengesetz herrscht), welcher Vernunftstaat ihm zwar nicht gegeben, wohl aber von der Vernunft aufgegeben sei. Die Idee eines sittlichen Vernunftstaates sei als Idee aber problematisch, da ihre Verwirklichung fragwürdig sei; der physische Notstaat hingegen sei wirklich und garantiere das physische Überleben. Wäge der Mensch den Sprung vom Naturstat zum Vernunft-

staat (wie er doch solle), so wagte er die Existenz der Gesellschaft an ein bloß mögliches Ideal einer Gesellschaft.

Der Mensch des Notstaates, der *Wilde*, wie Schiller ihn nennt, lässt seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen, während der ihm entgegengesetzte Mensch des Vernunftstaates seine Grundsätze über seine Gefühle herrschen lässt. Nennt Schiller letzteren den *Barbaren*, so ist an der Namensgebung und den ihm zugesprochenen Eigenschaften schon zu erkennen, dass Schillers Beschreibung abwertend klingt und dieser *Barbar* wohl kaum die Stelle einer anzustrebenden Existenzform besetzt.

Nimmt man beides zusammen (die problematische Existenzgründung des Vernunftstaates sowie die nicht gerade idealische Beschreibung seines potentiellen Bürgers), so verwundert es nicht, dass Schiller einen Ausweg sucht und ein Drittes findet : einen dritten Zustand und einen dritten Charakter. In diesem dritten Charakter müssten die beiden anderen, der *Wilde* und der *Barbar*, die für sich genommen Fehlformen darstellen in ihrer Einseitigkeit, dialektisch aufgehoben werden in eine Einheit, in der der Mensch nicht mehr einseitig ausgerichtet ist, sondern die *Totalität seines Charakters* entwickelt. (3. Brief)

Schiller, der in diesem Brief noch von der Option ausgeht, vom Notstaat in den Vernunftstaat zu wechseln, gebraucht das Bild einer Stütze (die man sich brückenähnlich vorstellen kann), die, zwischen beiden Staaten entwickelt, einen ungefährlichen Übergang gewährleisten sollte, da man beim Gebrauch der Stütze / Brücke noch mit einem Bein in der Sicherheit des Alten stehe und mit dem anderen Neues wage. Wer allerdings Schillers Theorie der vorangegangenen Schriften kennt und zugleich seine begrifflichen Wertungen (*Wilder / Barbar*) zu lesen versteht, der ahnt, dass dieser dritte Zustand mit seinem dritten Charakter am Ende selbst die Ideallösung darstellen wird, und er ahnt, dass dieser Zustand der *ästhetische* sein wird.

Zu Schillers Zeit ist von einer solchen Totalität im Einzelmenschen faktisch nichts zu spüren; die menschlichen Fähigkeiten sind geschieden, die Kräfte sind gespalten und ungleich ausgebildet. Die Schuld daran trägt die Tatsache, dass der in diesem Prozess wirkende Mechanismus, der *Antagonismus der Kräfte* (wenn man so will : die Arbeitsteilung) das Optimum aus dem einzelnen herausholt zugunsten der Entwicklung der Gattung, aber zuungunsten des Einzelnen. Und so folgert Schiller : *Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument; denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Weg zu dieser.* Daher fordert Schiller seine Zeitgenossen auf, die durch *Vernünftelei* vom Weg abgekommen seien, durch *Vernunft* wieder zu ihm zurückzukehren. Vom Begriff her ist diese "Vernünftelei" die "kleine Vernunft", und es ist klar, dass der "Verstand" gemeint ist, das, was im 20. Jahrhundert "instrumentelle Vernunft" genannt wird. Schon **Nikolaus von Kues**, der sich selbst **Cusanus** nannte (1401 - 1464), hat, wie andere spätmittelalterliche oder frühneuzeitliche Denker auch die Unterscheidung zwischen der Ratio (dem Verstand) und dem Intellectus (der Vernunft) als grundlegend angesehen. Während der Verstand "rational" oder gar "rationell" arbeitet, d.h. auf eine schnelle Bedürfnisbefriedigung hin ausgerichtet ist, ist die Vernunft ganzheitlich orientiert, ist, um bei Cusanus zu bleiben, der Erkenntnis der "coincidentia oppositorum", des Zusammengehens der Gegensätze, geöffnet. In dieser Denktradition steht auch Schiller, wenn er sagt, wir müssen durch *Vernunft* wieder auf den richtigen Weg zurückkehren, denn auch er strebt ja eine "Coincidentia oppositorum" an, die Totalität des Charakters.

Und so schließt sein 6. Brief, dem diese Überlegungen entnommen sind, denn auch mit der Forderung, dass es bei uns stehen müsse, *diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wiederherzustellen.* Unter der "zerstörenden Kunst" wird der Weg weg vom (positiv gesehenen) Natürlichen zu der auf dem Gesellschaftsvertrag aufbauenden "künstlichen Gesellschaft" verstanden; was unter der "höheren Kunst" zu verstehen ist, wird der 9. Brief zeigen.

Dieser 9. Brief beginnt mit der Feststellung eines Zirkelproblems : *Die theoretische Kultur soll die praktische herbeiführen und die praktische doch die Bedingung der theoretischen sein ?* Damit ist gemeint : Die theoretische Kultur als die Ausbildung derjenigen menschlichen Vermögen, die den

Menschen als Individuum betreffen, soll die praktische Kultur herbeiführen, mit welcher nichts anderes gemeint sein kann als die Ausbildung derjenigen Vermögen, die den Menschen als gesellschaftliches Wesen betreffen. Erstere Ausbildung liegt in den Händen der Erzieher, und nun stellt sich, aktuell gefragt, das Problem : Wer erzieht die Erzieher ? Wer, der doch selbst Produkt der - um mit Marx zu reden - entfremdeten Verhältnisse ist, soll in der Lage sein, so zu erziehen, dass eine Veränderung der Gesellschaft im intendierten Sinne erreicht werden könne ? Schiller allerdings sagt es noch viel nachdrücklicher : *Alle Verbesserung im Politischen soll von einer Veredlung des Charakters ausgehen - aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln ?*

Dies könne, so Schiller, nur durch ein Werkzeug geschehen, das unabhängig sei vom Staat, und *dieses Werkzeug ist die schöne Kunst*. Schiller sieht die Kunst als frei, als autonom, und so soll sie das Medium sein, durch das der Mensch, mit sich und seinem Wesen und seinesgleichen entzweit ("entfremdet"), zu einer höheren Einheit, einer höheren Kultur, geführt werden soll.

b) Die Schönheit als Bedingung der Menschheit. Die Briefe 10 - 15

Die Frage, die sich stellt, ist die, ob die schöne Kunst überhaupt ein zu diesem Zweck geeignetes Werkzeug sein kann. Wir, die wir in dieser Arbeit schon über die *Kallias-Briefe* das Kunstgefühl als freie Harmonie der Erkenntniskräfte kennengelernt haben und in *Über Anmut und Würde* das menschliche Ideal der *schönen Seele*, in der Geist und Natur des Menschen in Einklang sein sollen, wir können diese Frage schon positiv beantworten. Schiller aber muss seinen Leser in dieser Schrift erst einmal überzeugen, und er beginnt sogar mit dem gegenteiligen Weg : Er sät Zweifel, indem er feststellt, dass es bisher in der Weltgeschichte kein einziges Beispiel dafür gebe, dass ein hoher Grad an ästhetischer Kultur mit politischer Freiheit einhergegangen sei. Er dreht aber die Argumentation, indem er sogleich feststellt, dass die Erfahrung der Richterstuhl ja gar nicht sei für die Beurteilung der Frage, ob Schönheit als Bedingung der Menschheit möglich sei, sondern dass es dazu einer anderen, der Idee der Schönheit angemessenen Rechtfertigung bedürfe.

Die Rechtfertigung apriorischer Begriffe heißt seit Kant *Deduktion*, und zwar eine *Deduktion auf transzendente Wege*. Auf diesem Wege wäre die Schönheit als Idee dann gerechtfertigt, *wenn sie als notwendige Bedingung für etwas unumstößlich Gewisses selbst Gewissheit erlangt*. (76) Dieses unbedingt Gewisse nun ist die vollendete Einheit des Menschen (wenn sie auch nicht als existierend zu erweisen ist, so ist sie doch gewiss im Anspruch der Vernunft, dass sie existieren soll). Die Idee der Schönheit muss sich also als notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen.

Auszugehen ist also vom reinen Begriff der Menschheit, und da lassen sich - nach Schiller - auf dem Wege der Abstraktion zwei oberste Bedingungen nachweisen, ohne die der Mensch nicht Mensch sein könne : *Person* und *Zustand*. Das Bleibende im Menschen wird *Person* genannt, das Wechselnde in seinem empirischen So-Sein sein *Zustand*. Diese Zweiheit lasse sich, so Schiller, nicht auf eine noch höhere Einheit bringen, da der Mensch ein sinnlich-vernünftiges Doppelwesen sei.

Beiden Vermögen werden nun bei Schiller Kräfte zugeordnet : dem *Zustand* entspreche der *Stofftrieb*, der darauf dränge, den Menschen in die Schranken der Zeit zu setzen und ihn zur Materie zu degradieren, und der *Person* entspreche der *Formtrieb*, der bestrebt sei, den Menschen in Freiheit zu setzen und bei allem Wechsel des Zustandes seine Person zu behaupten, die Zeit in der Zeit aufzuheben. In der für ihn typischen Form, Gedanken durch Antithesen zu verdeutlichen, spitzt er die Formulierung zu : *Nur indem er sich verändert, existiert er; nur indem er unveränderlich bleibt, existiert er*. Und wenig später fährt er fort : *Um nicht bloß Welt zu sein, muss er der Materie Form erteilen; um nicht bloß Form zu sein, muss er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben. Er verwirklicht die Form, wenn er die Zeit erschafft und dem Beharrlichen die Veränderung, der ewigen Einheit seines Ichs die Mannigfaltigkeit der Welt gegenüberstellt; er formt die Materie, wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechsel behauptet und die Mannigfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht*. (11. Brief)

Aus diesen Formulierungen wird ersichtlich, dass die beiden angesprochenen Triebe als Kräfte sich gegeneinander wenden; sie scheinen sich zu widersprechen und die geforderte Einheit des Menschen unmöglich zu machen. Aber : Der Schein des Widerspruchs wird sich erweisen, sobald klar wird, dass die beiden Triebe einander nicht in derselben Hinsicht entgegengesetzt sind. Beide haben ihr eigenes Reich (wie gesehen) : der Stofftrieb das Reich der Zeit und der Formtrieb das Reich der Idee. Beide können also durchaus zusammen im Menschen existieren, wenn die Gefahr aufgehoben wird, dass beide versuchen, die Grenzen ihrer Gebiete zu übertreten und den je anderen Trieb zu unterdrücken.

Die philosophische Tradition (und mit ihr Kant) sieht die Einheit des Menschen dadurch erhalten, dass der sinnliche Trieb dem vernünftigen untergeordnet werde; aber, so erkennt Schiller zu Recht, damit wäre der Widerspruch bloß (vorübergehend) gebändigt und nicht (dauerhaft) aufgelöst. Gefordert werden muss also eine Unterordnung *b e i d e r* Triebe (denn in der von ihnen angestrebten absoluten Form des Machtanspruchs können sie nicht nebeneinander bestehen), und zwar muss es eine wechselseitige Limitation, eine wechselseitige Beschränkung geben : Die Bestätigung eines einseitigen Machtanspruchs würde den Menschen nur einseitig ausbilden; die Bestätigung beider Machtansprüche würde den Menschen zerstören; also bedarf es einer wechselseitigen Aufhebung des Machtanspruchs, und zwar nicht durch eine den beiden fremde, dritte Kraft, sondern durch eine Kraft, die aus ihrer beider Zusammenspiel resultiert.

Diese von ihnen selbst im Wechselspiel geleistete *A u f h e b u n g* meint keine im Sinne einfacher Negation, sondern die bloße Negation der Fehlformen der absoluten Machtansprüche der beiden Kräfte muss ihrerseits negiert werden, so dass aus der Negation der Fehlformen eine versöhnungsfähige Form entstehen kann, und das ist die dialektische Einheit beider Kräfte, der *Spieltrieb*. *Der sinnliche Trieb will, dass Veränderung sei, dass die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, dass die Zeit aufgehoben, dass keine Veränderung sei. Derjenige Trieb also, in welchem beide verbunden wirken (...), der Spieltrieb also würde dahin gerichtet sein, die Zeit i n d e r Z e i t aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.* (14. Brief) Dieser Spieltrieb kann nach Schiller das Gemüt zugleich physisch und moralisch nötigen, dadurch aber die Nötigung selbst aufheben und den Menschen in Freiheit (jenseits des Machtkampfes der Triebe bzw. Kräfte) setzen.

Heißt nun der Gegenstand des sinnlichen Triebs *Leben* und der des Formtriebs *Gestalt*, so heißt der des Spieltriebs *lebende Gestalt*. Dieser Begriff entspricht dem, was man in weiterer Bedeutung *Schönheit* nennt, denn wir haben ja schon in den *Kallias-Briefen* gesehen, dass wir einen Gegenstand dann als schön bezeichnen, wenn unsere Erkenntniskräfte bei der Betrachtung seiner in eine lebendige, Freiheit schenkende Wechselwirkung geraten.

Ist diese Argumentation akzeptiert, so wird deutlich, was Kant meint, wenn er sagt, dass das Schöne nur für den Menschen da sei : Es bedarf zu seiner Erfassung des freien Zusammenspiels der beiden Naturen, die das Wesen des Menschen ausmachen. Das Wesen des Menschen kommt in der Begegnung mit dem Schönen also ganzheitlich zur Geltung, und so stellt die Vernunft *aus transzendentalen Gründen* die Forderung auf : *Es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, d.h. ein Spieltrieb sein, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Notwendigkeit, des Leidens mit der Freiheit den Begriff der Menschheit vollendet.* (15. Brief)

Fazit der transzendentalen Untersuchung : Ist der Gegenstand des Spieltriebs die Schönheit qua lebende Gestalt und ist der Spieltrieb für den Begriff der Menschheit eine notwendige Forderung, so ist in dem Moment, wo gefordert wird, es soll eine Menschheit existieren (welche Vernunft-Forderung besteht), das Gesetz aufgestellt : *Es soll eine Schönheit sein.*

Zwar ist es - nach Schiller - wichtig zu beachten, dass der Mensch mit der Schönheit nur *s p i e - l e n* solle, sowie auch, dass er *n u r m i t d e r S c h ö n h e i t* spielen solle, aber jenseits dieser Warnung gelte : *Der Mensch spielt nur da, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.* (ebd.)

Die Schönheit als Bedingung der Menschheit sieht Schiller nach diesem Beweisgang als gesichert an; ebenso wird es mit dem *ästhetischen Zustand* als *Übergang vom natürlichen zum vernünftigen* der Fall sein (und letztlich ist hiermit auch der *ästhetische Staat* als *Übergang vom Naturstaat zum*

Vernunftstaat gesichert), denn der ästhetische Charakter zeigt sich als die gesuchte Stütze für den Übergang, da er sich bereits im Notstaat offenbaren kann, ohne die Existenz des physischen Charakters an einen bloß problematischen vernünftigen zu wagen (s.o.).

Und doch ergibt sich ein Problem : Kann es überhaupt einen mittleren Zustand geben, da der Abstand zwischen den beiden Erkenntnisvermögen des Menschen, Empfinden und Denken, doch ein unendlicher und durch nichts zu überbrückender ist ? Mit dieser jetzt offensichtlich als problematisch erscheinenden erkenntnistheoretischen Fragestellung stehen Schiller und sein Leser vor dem schwierigsten Teil der Untersuchung.

c) Die theoretische Begründung der Möglichkeit des ästhetischen Zustandes als eines mittleren.
Die Briefe 18 - 23

Das Problem soll gelöst werden, wie die Schönheit zwischen der Materie (der Sinnenwelt) und der Form (der Ideenwelt) vermitteln könne; wie soll sie vermitteln angesichts des unendlichen Abstandes der sich mit Materie und Form befassenden Erkenntniskräfte ? Schließlich ist a) die die Eindrücke der Materie aufnehmende Anschauung rezeptiv und dadurch leidend, das Denken aber spontan und dadurch tätig; schließlich geht b) die Anschauung immer auf ein Einzelnes und das Denken auf ein Allgemeines; und schließlich nimmt c) die Anschauung ihr Einzelnes im Modus des Zufälligen auf und das Denken sein Allgemeines im Modus der Notwendigkeit.

Denken und Anschauung, Form und Materie, sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt und können keine Vermittlung eingehen; oder etwa doch ? Wie, wenn der Gegensatz in seiner ganzen Strenge nachgewiesen und dann, wie schon bei Stoff- und Formtrieb gesehen, in eine neue Einheit vermittelnd aufgehoben wird ? In dieser Vorgehensweise nämlich, das hat auch diese Arbeit bisher gezeigt, offenbart sich Schillers Methode : **Wilhelm von Humboldt**, Schillers Freund, hat es einmal als charakteristischen Zug Schillers bezeichnet, dass sein Dichtergenie auf dem Grunde einer Intellektualität hervortrete, die alles, ergründend, spalten und alles, verknüpfend, zu einem Ganzen vereinen möchte. (77)

Schiller selbst warnt vor einer zu eiligen Vereinigung, denn erst müssten die Gegensätze *in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit* aufgefasst werden, sonst *vermischen wir nur, aber vereinigen nicht*. (18. Brief) Zuerst also soll geschieden werden, und so lassen sich - nach Schiller - im menschlichen Gemüt vier Zustände unterscheiden : die der aktiven und passiven Bestimmbarkeit und die der aktiven und passiven Bestimmung. (19. Brief)

- 1) die passive Bestimmbarkeit : Sie ist *leere Unendlichkeit* des Gemütes (also dessen Zustand vor der Affiziertheit), also Abwesenheit von etwas, aber im Sinne der möglichen Anwesenheit von etwas.
- 2) die passive Bestimmung : Aus der unendlichen Menge möglicher Bestimmungen hat eine Wirklichkeit erlangt, die Sinne sind affiziert worden und das Gemüt erleidet eine Beschränkung (denn indem eine Möglichkeit verwirklicht wurde, sind alle weiteren ausgeschlossen); nur durch Schranken kommt der Mensch zum Resultat (78), nur durch Negation der unendlichen Möglichkeit der Vorstellungen zur Position.
- 3) die aktive Bestimmung : Aus bloßer Negation würde noch keine Realität, aus bloßer Sinnesempfindung noch keine Vorstellung, wenn es nicht etwas gäbe, das ausschließen würde, wenn nicht durch eine *absolute Tathandlung des Geistes* (78) die Negation auf etwas Positives bezogen würde. Diese Tathandlung ist eine doppelsinnige : zum einen ein Sich-Selbst-Setzen (das Ich stellt sich selbst als seiend vor), zum anderen setzt das Ich sich einen Gegen-Stand entgegen.

Durch diese Scheidung der zunächst einmal drei Zustände des Gemüts ist das Problem der Vermittlung von aktiver und passiver Bestimmung erst in seiner vollen Fragwürdigkeit sichtbar geworden : zum einen liegt Fremdbestimmung vor (passive Bestimmung), zum anderen Selbstbestimmung (aktive Bestimmung). Wie aber kann das Ich Grund für solchermaßen Entgegengesetztes sein ? Die Antwort ist bekannt : Der Mensch ist kein unendliches, sondern ein endliches Wesen und ist nur als Einheit einer sein endliches Dasein fortdauernden Zweiheit. Aber, und hier

helfen die Denkerfahrungen bei der Untersuchung von Stoff- und Formtrieb weiter, diese Widersprüchlichkeit der Zweiheit kann dialektisch aufgehoben werden durch wechselseitige Einschränkung des Machtanspruchs.

Zunächst einmal muss die Macht der Empfindung (der passiven Bestimmung) negiert werden, denn sie besitzt Priorität hinsichtlich der Genesis des Bewusstseins. Die Aufgabe der Vermittlung hat also anzufangen mit einer Negation des Machtanspruchs der Sinnlichkeit, doch wird nicht durch einen direkten Sprung zur Vernünftigkeit (also zur aktiven Bestimmung) hin vermittelt (denn die Folge davon wäre Subordination, nicht Koordination); auch soll nicht derart vermittelt werden, dass zwischen die beiden Zustände ein drittes Wirkliches aufgestellt werde, das sozusagen zwischen ihnen stehe, denn in diesem Falle wären die beiden nur getrennt, nicht aber versöhnt.

Schiller sagt, wir müssen *einen Schritt zurück tun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann* (20. Brief)

Gefordert wird also ein Schritt zurück aus dem Zustand der passiven Bestimmung in den Zustand der aktiven Bestimmbarkeit, die jetzt, dank des Rück-Schritts, keine passive, leere mehr ist, sondern eine erfüllte, der Zustand einer Wirklichkeit, die bloße Möglichkeit ist (so wie ein Klavierspieler potentiell in der Lage ist, Klavier zu spielen, ohne es tatsächlich zu tun); es ist ein Zustand der All-Realität, ein Zustand, der zwar erfüllt ist, aber nicht ausschließend.

Um von einem Zustand der passiven Bestimmung, der ein Leiden ist, zu einem Zustand der aktiven Bestimmung, der Selbsttätigkeit, übergehen zu können, muss der Mensch aus der Wirklichkeit der passiven Bestimmung einen Schritt zurück tun, um, von aller Bestimmung frei, einen Zustand der aktiven Bestimmbarkeit zu durchlaufen, welcher erfüllt ist, ohne determiniert zu sein. (Die beiden nicht determinierten Zustände der Bestimmbarkeit sind vergleichbar mit Waagschalen, die im Gleichgewicht stehen, wobei im Zustand der passiven Bestimmbarkeit das Gleichgewicht durch leere Schalen, im Zustand der aktiven aber durch volle Schalen garantiert wird.)

Die mittlere Stimmung ist dann gegeben, wenn beide menschlichen Fähigkeiten, Denken und Empfinden, zugleich tätig sind und dadurch gegenseitig ihre bestimmende Gewalt aufheben. Diese mittlere Stimmung ist der ästhetische Zustand, von dem wir gehört haben, dass er, bei Betrachtung des Schönen, Sinnlichkeit und Vernunft in Harmonie sein lässt. *Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art tätig ist, verdient vorzugsweise eine freie Stimmung zu heißen*, und nenne man den Zustand sinnlicher Bestimmung den physischen und den vernünftiger Bestimmung den logischen und moralischen, *so muss man diesen Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit den ästhetischen heißen*. (ebd.)

Nachdem wir mit Schiller über die Klippen der theoretischen Entwicklung des ästhetischen Zustandes (von den *Kallias-Briefen* über *Anmut und Würde* bis zu den *Ästhetischen Briefen*) gelangt sind (immer geleitet vom Aspekt der Auseinandersetzung Schillers mit Kant), können wir jetzt den ästhetischen Zustand an sich erörtern.

d) Der ästhetische Zustand. Schillers Freiheitsbegriff. Die Briefe 24 - 27

Die Schönheit sei es, behauptet Schiller, die den Menschen in den ästhetischen Zustand versetze, in den Zustand der harmonischen Wechselwirkung der beiden Seiten der menschlichen Natur, durch welche Wechselwirkung der menschliche Wille freigesetzt werde, sein volles Menschsein zu ergreifen. Deshalb nennt Schiller die Schönheit auch *unsere zweite Schöpferin* (21. Brief); der Mensch sei durch sie aus jeglicher Determination befreit dazu, *aus sich selbst zu machen, was er wolle, weil ihm die Freiheit zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist* (ebd.). Der Spieltrieb habe die doppelte Nötigung von Stoff- und Formtrieb aufgehoben, und so behaupte der Wille seine vollkommene Freiheit zwischen beiden: *Es gibt in dem Menschen keine andere Macht als seinen Willen, und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewusstseins, kann die innere Freiheit aufheben*. (19. Brief)

Schiller konzipiert also einen neuen Freiheitsbegriff, den des ästhetischen Zustandes, der dem Menschen die Möglichkeit gibt, sich *in der vollständigen anthropologischen Schätzung* (4. Brief) als Mensch zu entwickeln. Das gibt mir die Gelegenheit, den Schillerschen Freiheitsbegriff in seiner

Entwicklung zu untersuchen.

Der Schillersche Freiheitsbegriff

In Schillers Werken findet man ein Freiheitspathos von einzigartiger Stärke; Goethe sagt dazu in einem Gespräch mit Eckermann : *Durch alle Werke Schillers geht diese Idee von Freiheit, und diese Idee nahm eine andere Gestalt an, sowie Schiller in seiner Kultur weiterging und selbst ein anderer wurde. In seiner Jugend war es die physische Freiheit, die ihm zu schaffen machte und die in seine Dichtungen übergang, in seinem späteren Leben die ideelle.* (79) Goethe denkt an den großen Bogen, der bei dem Freiheitsbegriff des Räuberhauptmanns Karl Moor beginnt, dessen Begriff von Freiheit über eine zwar edle, aber unbestimmte Negation der Unfreiheit (die nur möglich ist durch die Gefährdung der Freiheit anderer) nicht hinausgeht und am Ende bekennen muss : *Da steh ich am Rand eines entsetzlichen Lebens und erfahre nun mit Zähnklappern und Heulen, dass zwei Menschen wie ich den ganzen Bau der sittlichen Welt zugrund richten würden.* (80) Dieser Bogen geht bis hin zur Übernahme des Freiheitsbegriffs bei Kant, in dem der Mensch sich selbst das Gesetz gibt, das als Vernunftgesetz ein allgemeines ist.

Die Freiheit des Räuberhauptmannes ist die Freiheit vom Machtspruch des Tyrannen, also eine bloß negative durch Loslösung von aller Nötigung ("Freiheit von"); dem gegenüber steht die Zuwendung zum sittlichen Freiheitsbegriff Kants ("Freiheit zu"); der ästhetische Freiheitsbegriff beinhaltet nun sowohl die "Freiheit von" (physischer oder moralischer Nötigung) und zugleich die "Freiheit zu" (wie der Hinweis in dieser Arbeit auf die *aktive Bestimmbarkeit* gezeigt hat).

Interessant zu sehen ist in diesem Zusammenhang die unterschiedliche Bewertung der Figur des "Bösewichts" einmal durch den Dramatiker Schiller und einmal durch den Moralphilosophen Kant : Der ästhetische Freiheitsbegriff im Sinne einer *aktiven Bestimmbarkeit* ermöglicht es Schiller in seiner Abhandlung *Über das Pathetische*, den konsequenten Bösewicht, dessen Konsequenz sich in Selbstbeherrschung und Willensstärke äußert, über einen nur mittelmäßigen Charakter zu setzen, da beim letzteren schon *die Möglichkeit des absolut freien Wollens* fehlt, wohingegen die Willenskraft des ersteren von einer Anlage zur wahrhaft moralischen Freiheit zeugt, da *es dem konsequenten Bösewicht nur einen einzigen Sieg über sich selbst, eine einzige Umkehrung der Maximen kostet, um die ganze Konsequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böse verschwendete, dem Guten zuzuwenden* (81).

Diesem Schillerschen Freiheitsbegriff, der ja schon dadurch bezeugt ist, dass der Mensch einen Willen hat, steht bei Kant die Freiheit des *guten Willens* gegenüber, weshalb Kant die bloße Willensstärke eines Bösewichts nicht gutheißen kann, ja, für den *das kalte Blut eines Bösewichts*, also seine Selbstbeherrschung, diesen *nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger* mache. (82)

Schillers Auffassung von der Freiheit des ästhetischen Zustandes lässt die "Kontrahenten" Sinnlichkeit und Vernunft nicht nur nicht verkümmern, sondern er steht zu ihnen in einem Verhältnis aktiver, fruchtbarer Bereitschaft, und damit ist er einerseits fruchtbar für die Chance des Menschen, sich ganz als Mensch zu verwirklichen, aber andererseits auch fruchtbar für die philosophischen Zielsetzungen von "Wahrheit" und "Gerechtigkeit". Für letztere Zielsetzungen offen zu werden, setzt Schiller die Begegnung mit der Schönheit pädagogisch ein; dem Leser seiner *Ästhetischen Briefe* ist aber, wie weiter oben schon dargestellt, längst klar geworden, dass der ästhetische Zustand (entsprechend der Verfasstheit der *schönen Seele*) einen Eigenwert besitzt, Selbstzweck in der höchsten dem Menschen zu erreichenden Form ist.

Der ästhetische Zustand

Der Bogen unseres Gedankenganges schließt sich durch eine Rückkehr zum Anfang unserer Untersuchung, durch Rückkehr zu den *Kallias-Briefen*. Auf Seite 8 dieser Arbeit ist Schiller zitiert worden mit dem Hinweis, dass *in der ästhetischen Welt (...) ein jedes Naturwesen ein freier Bürger* sei; im ästhetischen Zustand der *Briefe* nun wird der Mensch als nicht alleine selbst

frei beschrieben, sondern es wird festgestellt, dass er in eins damit auch alles andere um sich her als frei behandle, und das mache ihn zu einer *edeln Seele* : *Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein, er muss alles andere um sich her, auch das Leblose in Freiheit setzen. Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung.* (aus einer Anmerkung Schillers zu seinem 23. Brief)

Der Moralphilosoph lehrt uns zwar, dass man nie mehr tun könne als seine Pflicht, und er hat recht, sofern es um die Beziehungen geht, die Handlungen auf das Moralgesetz haben; es gibt aber Handlungen, die über die bloße Pflichterfüllung hinausgehen (welche Pflicht ja nur vorschreiben kann, dass dem heiligen Willen entsprochen werde, nicht aber auch, dass er ästhetisch ausgeführt werde). Die Behandlung der Umwelt als freier Dinge, das Schenken von Freiheit aus Freiheit (gleichgültig, ob Personen oder Dingen gegenüber, wohingegen die Pflicht nur verlangt, die Person zu achten) ist ein solches Hinausgehen über die Pflicht, weshalb Schiller zu Recht sagen kann : *Es gibt also zwar kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen heißt edel.* (ebd.) "Veredelt" werden, um die Begrifflichkeit der *Briefe* aufzugreifen, sowohl der *Wilde* wie auch der *Barbar* : Der edle Charakter sucht weder seine Individualität gegen alles durchzusetzen (wie der Wilde), noch sieht er im Materiellen und Individuellen nur ein Hindernis (wie der Barbar).

Es ist in anderem Zusammenhang schon erwähnt worden, dass ein wechselseitiges Schenken von Freiheit (und ein dadurch mitbedingtes Selbstfreiwerden) eine Brücke schlägt von der Ästhetik zur Ethik, denn im gegenseitigen sich-als-frei-Behandeln liegt ja auch eine ethische Komponente. Letztere ist aber bei Schiller nicht von Bedeutung, da es nach ihm im ästhetischen Zustand um ein "Können" von Freiheit-Schenken, resultierend aus der aktiven Bestimmbarkeit, nicht aber um ein "Sollen" geht.

Dies muss man sich vor Augen halten, wenn man, wie ich im Folgenden, versuchen will, den ästhetischen Zustand mit Hegelschen Gedanken zu erläutern, die bei Schiller in dieser Form nicht explizit vorhanden sind, aber doch - meiner Meinung nach - in impliziter Form. (83) Im ästhetischen Zustand kann der Mensch, wenn wir Schiller folgen, aus der Unmittelbarkeit der Situation zurücktreten; er kann zwar niemals von der Situation vollkommen abstrahieren (kehrt er ihr z.B. den Rücken zu, so hat er sie noch im Rücken), doch kann er in d e r Weise von ihr abstrahieren, dass er einer vollkommenen Determination durch die Situation enthoben ist. Das Zurücktretenkönnen des ästhetischen Zustandes besagt somit nicht Freisein von der Situation, sondern Freisein in der Situation. Zu dieser partiellen Unfreiheit in der Freiheit der ästhetischen Handlung kommt, dass der Mensch auch von den Objekten der Situation nicht völlig abstrahieren kann und sie nicht einfach aufheben kann im Sinne einfacher Negation. Beim Hervorbringen des Kunstwerkes ist es wie bei jeder Arbeit, von der Hegel sagt, dass sie *gehemmte Begierde* sei, *aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.* (84) Das heißt nichts anderes, als dass im Schaffen der zu bearbeitende Gegenstand nicht einfach negiert werden darf, sondern es findet ein wechselseitiges Geben zwischen Arbeitendem und Bearbeitetem statt derart, dass sich am Ende das Ding nur erhält durch die vom Bearbeitenden geschaffene Form, und umgekehrt, dass der Bearbeitende nur über das von ihm Geschaffene zu sich zu kommen vermag, indem er sich im geschaffenen Produkt selbst anzuschauen vermag.

Mit diesem Geben von (ästhetischer) Freiheit aus (ästhetischer) Freiheit hätte Kant nicht viel anzufangen gewusst. Was sollte das für eine Freiheit sein, die selber wieder Freiheit aus sich gibt, die nicht, wie Kant es dachte, eine Kausalitätsreihe, eine Kette notwendiger Glieder in diese Welt der Erscheinungen treten lässt, eine Freiheit, die nicht dadurch ist, dass Vernunft unmittelbar praktisch wird, sondern die erst w i r d, wenn ihresgleichen schon da ist ? Vergleicht man beide Freiheitsauffassungen, so sieht man Kants ethische Freiheit gleichsam wie einen Punkt aus dem Abstrakt-Unendlichen hervorschießen, der eine Linie von Kausalzusammenhängen erzeugt, während Schillers ästhetische Freiheit einen sich bewegenden Kreis des Anerkennens ermöglicht.

Der ästhetische Staat

Wenn im dynamischen Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt - wenn er sich ihm in dem ethischen Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegenstellt und sein Wollen fesselt, so darf er ihn im Kreise des schönen Umgangs, in dem ästhetischen Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt des freien Spiels gegenüberstehen. Freiheit zu geben aus Freiheit ist das Grundgesetz dieses Reichs. (27. Brief)

Der ästhetische Staat ist ein Reich des Spiels und des Scheins; das Moment des Spieles ist oben eingehend thematisiert worden; doch warum ein "Reich des Scheins" ? Die Kunst will uns in der Begegnung mit ihr in einen Zustand versetzen, aus dem heraus es uns möglich wird, aktiv zu bestimmen, doch will sie selbst nicht bestimmt, d.h. als wirklich genommen werden. Die Kunst ist nur schöner Schein (und nur als solcher in der Lage, uns aus der uns determinierenden Realität zurückzuholen). Bedeutet das aber nicht ein Sich-Flüchten aus der Realität ? Meint dieser Schein nicht eine Vernachlässigung der Wirklichkeit, gar eine Täuschung ?

Schiller verweist darauf, dass der Schein der Kunst kein logischer Schein sei, der einen dazu verleiten wolle, etwas Unwirkliches für wirklich zu halten, der also etwas, das nur Schein sei, so darstelle, als ob es in Wahrheit sei, sondern der ästhetische Schein sei als ein solcher gar nicht zur Verfälschung der Realität in der Lage, da er gar nicht den Anspruch erhebe, Wirklichkeit zu sein; er sei ein aufrichtiger Schein, der keinen Hehl daraus mache, dass er nur Schein sei. Das bedeute nicht, dass der Gegenstand, an dem wir den schönen Schein fänden, ohne alle Realität sei; es sei nur so, dass unser Urteil über den schönen Schein auf diese Realität keine Rücksicht nehmen dürfe, wenn es ein ästhetisches sein wolle. (26. Brief)

Der Mensch muss sich also - nach Schiller - davon befreien, nur auf die Wirklichkeit der Dinge und auf deren Zwecke zu gehen. Sobald er anfange, dem Stoff die Gestalt vorzuziehen, die Realität an den Schein zu wagen, sei *sein tierischer Kreis aufgetan*. (27. Brief). Schmücke er sich, so versuche er zunächst, nur durch das zu gefallen, was an ihm sei, in der Folge aber auch durch das, was in ihm sei. So werde über den äußeren auch der innere Mensch verwandelt. Die triebgeleitete Begierde den Gegenständen und den Menschen gegenüber werde zur *Liebe*, und der Mensch lasse Freiheit, *weil er der Freiheit gefallen will*. (ebd.)

So bringe der Geschmack Harmonie in den Einzelnen und über diesen auch in die Gesellschaft; somit genießen wir das Schöne als Individuum und als Gattung zugleich, d.h. als *Repräsentanten der Gattung* (ebd.; zugleich ein gedankliches Zitat des 6. Briefes). Nur im ästhetischen Staat fügt sich die Harmonie des Einzelnen der Harmonie der Gattung. Und so könnte man die vieldiskutierte Frage, ob der ästhetische Staat Selbstzweck sei oder nicht, dahingehend beantworten :

Der ästhetische Zustand schafft durch seine vorübergehende Vermittlung der beiden Naturen des Menschen allererst die Möglichkeit für einen Übergang vom sinnlichen Zustand des Menschen in seinen vernünftigen; in diesem Sinn ist er Vorstufe. Zugleich aber ist uns - egal, in welchem wirklichen Staat wir leben - das Ideal des ästhetischen Staates aufgegeben als ein Staat (85), dessen Bürger in einer dauerhaften Übereinstimmung mit sich selbst sind. In diesem Sinne ist - wie die vorliegende Arbeit schon an mehreren Stellen betont hat - der ästhetische Staat noch über den vernünftigen zu stellen, weil durch sein Ideal verhindert werden kann, dass im vernünftigen, ethischen Staat die Gesetze der Tugendhaftigkeit über die Gefühle herrschen.

Als ein Ideal ist der ästhetische Staat in der Wirklichkeit nicht als dauernd zu erreichen, doch ist er konkret aufgegebenes Richtmaß für uns, und hierin liegt sein Utopiecharakter. Die begriffliche Unterscheidung von "klassischer Utopie" (die nur Richtmaß des Handelns sein wolle) und "konkreter Utopie" (mit dem Anspruch auf Verwirklichung) hilft hier nicht weiter. Schillers Utopie ist mehr als ein willkürliches, belangloses Spiel; er meint es ernst mit der Vorstellung, dass es uns über die Idee einer *ästhetischen Erziehung* aufgegeben sei, an ihrer Verwirklichung zu arbeiten. Das gilt, auch wenn es zum Ende des 27. Briefes etwas resignativ klingt, wenn er feststellt : *Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele, der Tat nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden*. Schiller sieht die praktischen Umsetzungschancen seiner Theorie sehr realistisch (auch angesichts der oben

schon gestellten Frage, wer denn die Erzieher erziehen sollte - 9. Brief) und sieht andererseits auch gar keinen Grund, weshalb er seine Staats-Idee als ein fixiertes Ziel der Menschheit aufstellen sollte (welche Fixierung auch der Eigenheit der Ästhetik widerspräche), so sehr Georg Lukács das Fehlen einer solchen Fixierung auch bedauert oder gar bemängelt (86).

Schlussbetrachtung

Die Aufgabe, die sich diese Arbeit gestellt hat, lag darin zu zeigen, dass Schiller in der Nachfolge Kants eigenständige philosophische Denkarbeit geleistet habe, welche ihrerseits als Impuls von Hegel aufgegriffen worden sei.

Nach dem Ausgeführten ist zusammenfassend festzuhalten :

- 1) In der Auseinandersetzung mit Kant, der ein bloß subjektives Prinzip des Geschmacks für möglich hielt, ist Schiller - auf der Suche nach einem objektiven Prinzip des Geschmacks - in den *Kallias-Briefen* zur Formulierung gekommen : *Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung*.
Der Mensch leiht dem schönen Gegenstand Freiheit (= Voninnenbestimmtheit) und wird durch den Gegenstand selbst in die Freiheit des ästhetischen Zustandes entlassen.
- 2) In *Über Anmut und Würde* bestimmt Schiller die Schönheit des "Menschen als Person" als *Anmut*, die Ausdruck einer *schönen Seele* ist, in der Pflicht und Neigung zusammengehen. In diesem Zusammenhang wirft Schiller Kants ethischer Position eine menschenfeindliche Rigorosität vor, allerdings nur in ästhetischer Schätzung, nicht in moralischer.
- 3) Schiller vermisst bei seinen Zeitgenossen die *Totalität des Charakters*, die seiner Meinung nach notwendig ist, um einen gefahrlosen Übergang vom gegebenen Notstaat zu dem von der Vernunft aufgegebenen Vernunftstaat zu gewährleisten. Diese Totalität sieht Schiller im *ästhetischen Zustand* gegeben, zu dem hin der Mensch erzogen werden soll (daher der Titel *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*), um den o.a. Übergang zu vollziehen.
Der ästhetische Zustand verliert aber im Laufe der *Briefe* den Charakter eines bloßen Mittels und wird Selbstzweck im *Ideal des ästhetischen Staates*, in dem der *ästhetische Zustand* ein dauerhafter ist. In ihm ist die *schöne Seele* (uns aus *Über Anmut und Würde* schon bekannt) Bürgerin und folgt dem "Gesetz" *Freiheit zu geben aus Freiheit*.
Da dieses Ideal (un)dank der menschlichen sinnlich-vernünftigen Doppelnatur problematisch ist, muss es in der Wirklichkeit durch das *Ideal der erhabenen Seele* ergänzt werden, die im Affekt den Sieg der Forderungen der Vernunft gegenüber den Anfechtungen durch die Sinnlichkeit garantiert.
- 4) Die Aufnahme der Gedanken Schillers durch Hegel ist - wie zu Anfang beschrieben - zwar Gegenstand dieser Arbeit gewesen, ist hier jedoch weggelassen worden, da der Gedankengang, der Hegel betrifft, in meiner an anderer Stelle wiedergegebenen Hegel-Arbeit zu großen Teilen zu finden ist. Hier nur soviel :
Eine sinnvolle Verbindung zwischen den philosophischen Ansätzen Schillers und Hegels zu sehen, ist in der Forschung umstritten, und wenn ein Einfluss Schillers auf Hegel gesehen wird, so wird er doch häufig schnell wieder relativiert.
Richard Kroner z.B. weist in seinem Werk "Von Kant bis Hegel" darauf hin, dass Schiller als erster gesehen habe, dass Kunst und Philosophie in einem innigen Verhältnis zu sehen seien und dass der Philosoph erst dann seinen Beruf ganz erfülle, wenn er nicht nur scheide, sondern das Geschiedene auch wieder vereinige, doch sei es bei Schiller nur ein erster, *noch schüchtern und unbeholfener Versuch, über die Verstandes-Reflexion hinaus vorzudringen zur Vernunft-Identität*; dieses sei erst Hegel gelungen. (87)
Georg Lukács sieht insofern in Schiller einen Vorläufer Hegels, als er mit seiner Probleman-

zeige (der Frage nach der möglichen Vereinigung des ursprünglichen totalen = einheitlichen, von der neuzeitlichen Kultur aber zerstückelten Menschen) dem jungen Hegel der Jenaer Zeit und damit dessen *Phänomenologie des Geistes* den Weg gebahnt habe. (88) In der Tat zeigt sich diese Problemanzeige deutlich im 6. Brief (wie gesehen).

Hegel selbst spricht Schiller Leistung in seiner *Ästhetik* an : *Es muss Schiller das große Verdienst zugesprochen werden, die Kantische Subjektivität und Abstraktion des Denkens durchbrochen und den Versuch gewagt zu haben, über sie hinaus die Einheit und Versöhnung denkend als das Wahre zu fassen und künstlerisch zu verwirklichen.* Und, wenn im Kontext auch nur indirekt, so doch inhaltlich sehr deutlich, weist Hegel auf den Gang des Geistes über Schiller hinaus zu ihm selbst hin :

Diese Einheit nun des Allgemeinen und Besonderen, der Freiheit und Notwendigkeit, der Geistigkeit und des Natürlichen, welche Schiller als Prinzip und Wesen der Kunst wissenschaftlich erfasste und durch Kunst und ästhetische Bildung ins wirkliche Leben zu rufen unablässig bemüht war, ist sodann als Idee selbst zum Prinzip der Erkenntnis und des Daseins gemacht und die Idee als das allein Wahrfafte und Wirkliche erkannt worden. (89)

Will Schiller die Totalität des Menschen über den "Umweg" des ästhetischen Zustandes, also der Begegnung mit der Kunst, erreichen, so greift Hegel den Gedanken der Überwindung der Kluft im Menschen (die durch Kants Philosophie in aller Schärfe aufgezeigt worden ist) auf, indem er zeigt, dass gar keine Kluft besteht zwischen dem Erkennen und dem Absoluten (als dem, was in Wahrheit ist). In seiner *Phänomenologie des Geistes* will Hegel dem zeitgenössischen Bewusstsein den Weg weisen, das Wahre nicht als Substanz, sondern *ebensosehr als Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.

Wer sich mit Schiller beschäftigt, so hat diese Arbeit zu zeigen versucht, steht im Zentrum der philosophischen Argumentation, die den "Epochenumbruch um 1800" bestimmt, konkret : die sich in der Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants um eine Fortentwicklung seiner Gedanken in Richtung einer Aufhebung aller entfremdenden Entzweigungen bemüht. Wer sich damit auseinandersetzen will, der bemühe sich um die Philosophie von Jena (von Reinhold über Fichte bis zu den Frühromantikern), um die Denk- und Spracharbeit von Hölderlin, Hegel und Kleist, um nur einige der wichtigsten Protagonisten zu nennen.

Eine ganz andere Fragestellung betreffe die Relevanz der Schillerschen Gedanken für unser heutiges Denken; das zu untersuchen, war nicht Aufgabe dieser Arbeit. Gleichwohl meint die Arbeit gezeigt zu haben, wo Impulse Schiller zu suchen und auch zu finden sind. Das beginnt, wie erwähnt, bei der leidigen aktuellen Frage nach dem möglichen unterschiedlichen Umgang mit Gewalt (gegenüber Personen bzw. Sachen) und endet in Fragen der Pädagogik, deren Klärung und Anwendung wir meiner Meinung nach nicht den Funktionären / Politikern überlassen sollten. Wer sich fragt, warum, der lese einfach bei Schiller nach : der 6. der *Ästhetischen Briefe* reicht dazu hin, wenn man dessen Unterstützung durch den 9. hinzunimmt.

Anmerkungen

- (1) Damit zeigt die Arbeit in erster Linie philosophiehistorisches Interesse, und dem versucht sie gerecht zu werden. Die Schlussbemerkungen der Arbeit zeigen, dass die Intentionen der Arbeit mittelbar weiter gehen.
- (2) Solange sich die Sekundärliteratur nur mit sich selbst beschäftigt, der Streit untereinander also zum Selbstzweck wird, ist der Sache wenig gedient. So umstritten z.B. die Ausführungen Richard Kroners sein mögen, der eine Entwicklung "Von Kant bis Hegel" aufzeigt, so wenig sinnvoll erscheint mir die Kritik an seinem Werk (ich sage das jetzt aus dem Abstand von fast 40 Jahren der Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen) angesichts der ungeheuren Vielfalt von gedanklichen Anregungen, die ein aufmerksamer Leser diesem Buch verdanken kann. Allerdings muss es erarbeitet werden, und der Widerstand liegt nicht nur in der Tatsache der über 1000 Seiten begründet.
Eine dicke Empfehlung !
- (3) Auch hier eine Literaturempfehlung : Alfred Klemmt, Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie, Hamburg 1958.
- (4) Briefwechsel zwischen Schiller und Körner, a.a.O., S. 60
Interessant im Hinblick auf Schillers Persönlichkeit und seine Auffassung von Philosophie einerseits und seine Einschätzung von Menschen andererseits ist der Fortgang dieses Briefes : *Übrigens folgere aus dieser Schilderung nicht, dass Reinhold und ich Freunde sein müssen oder schon sind. Reinhold kann nie mein Freund werden, ich nie der seinige, ob er es gleich zu ahnden glaubt. Wir sind sehr entgegengesetzte Wesen. Er hat einen kalten klarsehenden tiefen Verstand, den ich nicht habe und nicht würdigen kann; aber seine Phantasie ist arm und enge und sein Geist begrenzter als der meine. Die lebhaft empfindung, die er im Umfange über alle Gegenstände des Schönen und Sittlichen ergiebig und verschwenderisch verbreitet, ist aus einem fast trockenen ausgesognen Kopfe und Herzen unnatürlich hervorgepresst. Er ermüdet mit Gefühlen, die er suchen und zusammenscharren muss. Das Reich der Phantasie ist ihm eine fremde Zone, worin er sich nicht wohl zu orientieren weiß. Seine Moral ist ängstlicher als die meinige, und seine Weichheit sieht nicht selten der Schlappheit, der Feigheit ähnlich. Er wird sich nie zu kühnen Tugenden oder Verbrechen, weder im Ideal noch in der Wirklichkeit, erheben, und das ist schlimm. Ich kann keines Menschen Freund sein, der nicht Fähigkeiten zu einem von beiden oder zu beiden hat.*
- (5) ebd., S. 133
- (6) ebd., S. 143
- (7) vgl. Alfred von Kessel, "Schiller und die Kantische Ethik"; Diss Heidelberg 1933, S. 11
- (8) Schillers Briefe (Hrg. Jonas), a.a.O., Band 4, S. 200
- (9) Käte Hamburger, "Schillers ästhetisches Denken", a.a.O., S. 131
- (10) Karl-Heinz Volkmann-Schluck, "Die Kunst und der Mensch", a.a.O., S. 17
- (11) Kant, Werke in 12 Bänden, a.a.O., Band X, S. 280
- (12) ebd., S. 294
- (13) ebd., S. 323
- (14) ebd., S. 322
- (15) Briefwechsel zwischen Schiller und Körner, S. 150
- (16) Schiller, Sämtliche Werke, a.a.O., Band V, S. 400
- (17) ebd.
- (18) 22. der *Ästhetischen Briefe* Schillers, Sämtliche Werke, Band V., S. 639
- (19) ebd., S. 402
- (20) ebd., S. 412
- (21) ebd., S. 413
- (22) ebd., S. 402
- (23) Alfred Rohloff, "Die Divergenz ...", a.a.O. S. 63

- (24) Briefwechsel zwischen Schiller und Körner, S. 228
- (25) vgl. Paul Geyer, "Schillers ästhetische und sittliche Weltanschauung", Berlin 1898, II, S. 67
- (26) 23. der *Ästhetischen Briefe* Schillers, *Sämtliche Werke V*, S. 644
- (27) ebd., S. 421
- (28) 27. der *Ästhetischen Briefe* Schillers, ebd., S. 667
- (29) ebd., S. 422
- (30) ebd., S. 407
- (31) ebd., S. 433
- (32) ebd., S. 444
- (33) ebd., S. 446
- (34) ebd., S. 447
- (35) ebd., S. 451
- (36) ebd., S. 458
- (37) ebd., S. 461
- (38) ebd., S. 468
- (39) ebd., S. 464
- (40) ebd.
- (41) ebd.
- (42) ebd., S. 466
- (43) ebd., S. 465; es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass Schiller in seiner Argumentation den Fehler begeht zu glauben, Kant habe seinen kategorischen Imperativ mit einer solchen Rigorosität vortragen müssen, weil die Moral seiner Zeit es erfordert habe. Diese Auffassung entspricht Schillers Denkweise, aber nicht der Kants. Kants kategorischer Imperativ beansprucht überzeitliche Geltung und wird sie so lange behalten, so lange der Mensch Bürger zweier Welten ist.
- (44) Kant Briefwechsel, a.a.O., Band 2, S. 669
- (45) Schillers Briefe (Hrg. Jonas), Band 3, S.454
- (46) siehe Anmerkung 44
- (47) Schiller, *Sämtliche Werke V*, S. 796
vgl. hierzu auch die folgenden Zeilen aus dem Gedicht *Das Ideal und das Leben* :
- Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht,
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.*
- (48) Diese Anmerkungen sind abgedruckt in Vorländers Einleitung zu Kants Religionsschrift, a.a.O., S. LXII - LXV
- (49) Schiller, *Sämtliche Werke*, S. 465
- (50) Bei Schiller handelt es sich nicht um die ethische, sondern um die ästhetische Auffassung dem Leben gegenüber, und darin liegt die Erweiterung des Gesichtskreises über Kant hinaus. Fragt eine moralische Beurteilung nur, ob das Gesetz das bestimmende Motiv der Handlung gewesen ist, so geht die ästhetische Betrachtungsweise auf das Leben, wie es sich als Erscheinung des Gesetzes darstellt.
- (51) Schiller, *Sämtliche Werke V*, S. 529 f.
- (52) ebd., S. 532 (Anmerkung)
- (53) ebd., S. 644 f.
- (54) vgl. hierzu Vorländer, "Kant - Schiller - Goethe", a.a.O., S. 57 / 58
- (55) Schillers Briefe (Hrg. Jonas), Band 4, S. 236
- (56) An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass die Denk-Figur der "Liebe" schon früh in Schillers theoretischem Denken bestimmend gewesen ist; vgl. hierzu stellvertretend den gleichnamigen Abschnitt in der *Theosophie des Julius*, Schillers Werke V, 348 ff.
- (57) Schillers Werke V, S. 483
- (58) ebd., S. 484

- (59) *Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.* Hegel, Werke in 20 Bdn, Band 3, S. 145
- (60) Schillers Werke V, S. 470
- (61) ebd.
- (62) vgl. Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, Hildesheim New York 1977, Stichwort "Mensch", S. 349
- (63) Schillers Werke V, S. 474
- (64) ebd.
- (65) ebd., S. 481
- (66) Kant, Werke, Band VII, S. 204
- (67) ebd., S. 143/144
- (68) vgl. hierzu Vorländer, "Kant-Schiller-Goethe", S. 100
- (69) ebd.
- (70) Kant, Werke VII, S. 143
- (71) vgl. Willy Rosalewski, "Schillers Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen", Heidelberg 1912, S. 10
- (72) Schillers Werke V, S. 655
- (73) Schillers Werke I, S. 240 f.
- (74) vgl. Kant, Briefe, Hrg : Schöndörffer 1972, S. 694
- (75) zit. bei Vorländer, Einleitung, a.a.O.
- (76) Wolfgang Janke, "Die Zeit in der Zeit aufheben", a.a.O., S. 438
- (77) zitiert bei Cassirer, "Idee und Gestalt", a.a.O., S. 85
- (78) "Schranken" und "absolute Tathandlung" sind Termini Fichtes, während die Begriffe "Stoff- und Formtrieb" auf Reinhold zurückgehen.
- (79) zitiert bei Alfred von Kessel, "Schiller und die Kantische Ethik", Diss Heidelberg 1933, S.7
- (80) Schillers Werke I, S. 617
- (81) Schillers Werke V, S. 536
- (82) Kant Werke VII, S. 19
- (83) Die Anregung zur Aufnahme Hegelscher Gedanken in diese Erörterung des ästhetischen Zustandes verdanke ich der Dissertation von Alfred Rohloff, a.a.O.
- (84) vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke Band 3, Kapitel "Herrschaft und Knechtschaft"
- (85) Es darf mit Recht gefragt werden, ob hier der Terminus "Staat" noch trifft; der Staat ist immer eine Herrschafts-Institution, und der Begriff der "Herrschaft" verträgt sich nicht mit den hier von Schiller vorgebrachten Gedanken. Allerdings, und auch das ist zu betonen, geht es Schiller nicht um Herrschaftslosigkeit im Sinne von "Anarchie", welcher Begriff für den Klassiker Schiller, der am Komos-Gedanken orientiert ist, mit dessen Gegenteil, dem negativ gesehenen Chaos-Begriff, verbunden ist. Es bleibt anderen, z.B. **Gustav Landauer**, vorbehalten, einen anderen Anarchie-Begriff zu formulieren, der "Staat" und "Geist" zu verbinden und damit dialektisch aufzuheben weiß.
- (86) Lukács, "Beiträge zur Geschichte der Ästhetik", a.a.O., S.39
- (87) Richard Kroner, "Von Kant bis Hegel", a.a.O., Band II, S. 46
- (88) Lukács, a.a.O., S. 32

