

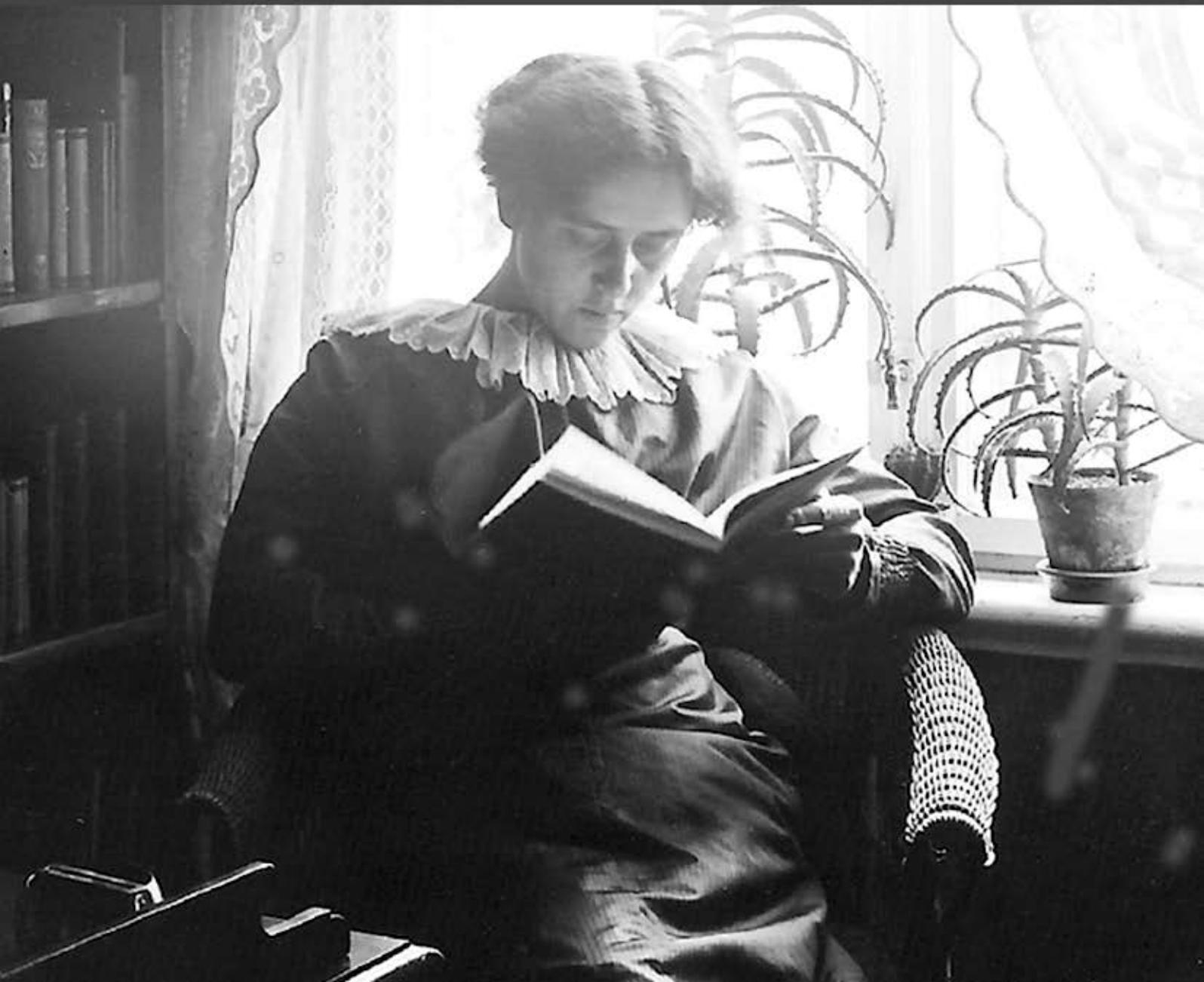
Käthe Hilt

**Schillers eigentümliche Auffassung der
Kantischen Philosophie...**

Käthe Hilt / Rolf Engert

**Schillers Ringen um die Synthese
im dritten Reich**

1916



Käthe Hilt
Schillers eigentümliche Auffassung der Kantischen Philosophie
werde dargelegt und an dem Inhalt dieser Philosophie selbst geprüft

1916

Abkürzungsverzeichnis

- ÄE = Ästhetische Erziehung
- AuW = Anmut und Würde
- Br. = Briefe, Schillers Briefe, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Fritz Jonas
Bd. III. Stuttgart 1892
- Goed = Schillers sämtliche Schriften, historisch kritische Ausgabe herausgegeben von K.
Goedeke, Stuttgart Cotta 1871
- KrdU = Kritik der Urteilskraft
- ÜdE = Über das Erhabene
- ÜnusD = Über naive und sentimentalische Dichtung

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Vorbemerkung.....	5
Erster Teil	
KANTS SYSTEM.....	6
Kants Dualismus	6
Kants Trichotomie.....	7
Zweiter Teil	
SCHILLERS SYSTEM.....	9
Schillersche Trichotomie.....	9
Schillers Überwindung des Dualismus	13
Dritter Teil	
SCHILLERS SYNTHETISCHER STANDPUNKT	17
Schluß	
SCHILLERS GESCHICHTSPHILOSOPHIE	23
Käthe Hilt / Rolf Engert: Schillers Ringen um die Synthese im dritten Reich 1916)	25
I.....	25
II.	30
III.....	34
Benutzte Literatur.....	41

Einleitung

Als Schiller im Jahre 1791 sich eingehend mit dem Studium der Kantischen Philosophie zu beschäftigen begann, lag die erste Periode seines Schaffens, die eigentliche Jugendepoche, abgeschlossen hinter ihm. Drei Grundlagen seines Geistes hatten sich schon in ihr mit aller Eindringlichkeit geäußert. War die *künstlerische* Kraft, die er im Drama zur höchsten Ausgestaltung brachte, Schillers eigentliche Offenbarung, wie dies auch von allen Seiten rückhaltlos anerkannt wurde, so mußte man zugleich über die *moralische* Leidenschaftlichkeit staunen, in der diese Jugenddramen gipfelten und nicht weniger befremdete der *rein gedankliche* Gehalt, der sich in dithyrambischen Jugendgedichten ergoß. Aber schon früh in dieser dreifachen Geistesrichtung eben so viele Vereinzlungen einer doch im Grunde innersten Einheit spürend, wurde diese Dichterpersönlichkeit fort und fort dazu gedrängt, jener Einheit auch in seinen Werken herzustellen, diese selbst zur Darstellung dieser Einheit zu machen. Dies konnte freilich nur dadurch geschehen, daß zunächst jene Vereinzlungen – jede für sich – eine entschiedene Steigerung und damit Klärung erfuhren. Im Don Carlos hatte die künstlerische Kraft eine für Schiller jedenfalls zu dieser Zeit nicht mehr zu überbietende Intensität erreicht. In wachsendem tätigen Leben, in der seelischen Auseinandersetzung mit letzten, schwersten, Lebensproblemen¹ hatte sich die tiefe Moralität seiner Natur ausgestalten und bewähren können. Nun blieb es ihm noch übrig die Welt gedankenkritisch zu bewältigen. In dieser entscheidenden Stunde trat Schiller die Kantische Philosophie entgegen. Wie sehr sie ihn sogleich fesselte, ja „hinriß“² und wie sie ihn doch, indem er sie sofort „in sein Eigentum verwandelte“³, nur immer bewußter in die Bahnen seines eigensten Denkens lenkte, beweisen Schillers Briefe an Körner von seiner ersten Bemerkung über Kant im März 1791⁴ an bis einschließlich der Kalliasbriefe⁵. Bei dem ihm eigenen Ernst war Schiller von Anfang an darüber klar, daß er hier „nicht ruhen dürfe, bis er diese Materie durchdrungen habe und sie unter seinen Händen etwas geworden sei“⁶. „Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt, erklärt er am 1. Januar 1792 Körner, diese Philosophie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte.“⁷ – Und es waren dies die ersten und einzigen drei Jahre durch die Großmut des Herzogs von Augustenburg sicher gestellten äußeren Lebens für Schiller, die dahin gegeben zu werden ihm nicht zu viel dünkte, um mit den Problemen der Gedankenwelt ins Reine zu kommen.

Da „zu dieser Zeit, wo das Leben anfang, ihm seinen ganzen Wert zu zeigen, wo er nahe dabei war, zwischen Vernunft und Phantasie in sich ein zartes und ewiges Band zu knüpfen, wo er sich zu einem neuen Unternehmen im Gebiet der Kunst gürdete, nahte sich ihm der Tod.“⁸ Vor eine neue schwerere Aufgabe wurde er damit gestellt, vor die Aufgabe einer weiteren schweren Synthese als die, die er eben jetzt zwischen den drei Grundanlagen seines Geistes zu vollziehen strebte. Sein physisches Sein, seit Jahren bedroht, lag darnieder und hing sich lähmend an den Flug seines Geistes, der in ungebrochener männlicher Stärke gerade jetzt die letzten Aufgaben in Angriff nahm. Das ganze Wesen Schillers schien in einem unheilbaren Zwiespalt von Geist und Körper auseinander gerissen zu werden. Nur die Aufbietung aller Kraft konnte dieses Schicksal verhindern. Obwohl Schiller in sich die geistige Seite seines Wesens im Übergewicht gegen dessen physische Seite fand und obwohl er oft erfahren hatte, daß sein Geist seiner Physis überlegen war, und sie zu beherrschen vermochte, kam er doch nicht zu einer

¹ Vgl. z. B. Jonas III N_o 569, S. 148 an Körner, 24. Mai 91.

² Jonas III. N_o 563, S. 136.

³ Jonas III. N_o 594, S. 187.

⁴ Jonas III. N_o 563, S. 136. „Ich ahnte, daß Kant für mich keine so unübersteiglicher Berg ist und ich werde mich gewiß noch genauer mit ihm einlassen“.

⁵ Jonas III. N_o 639, 640, 643, 644, 646, vom 25. Januar 8., 18., 19., 23., 28. Februar 1793.

⁶ Jonas III. N_o 628, S. 223. 15. Oktober 1792. an Körner.

⁷ Jonas III. N_o 594, S. 186. 1. Januar 1792 an Körner.

⁸ Jonas III. N_o 592, S. 179., 16. Dezember 1791 an Baggesen.

einseitigen Schätzung des Geistigen, einer Mißachtung des Körperlichen. Im Gegenteil durch die Hemmungen, die sein Geist durch das Körperliche doch immer wieder erfuhr, wurde er erst recht auf die Bedeutung der Physis im Menschen hingewiesen und er erkannte, daß erst in einer Synthese beider das Höchste beschlossen liegen könnte.

Dieses doppelte Streben nach einer Synthese einmal der drei Grundlagen seines Geistes, zum anderen der sinnlichen und geistigen Hälfte seines Wesens, ging nun in Schillers Philosophie ein, er fand diese Lebensprobleme in ihr als die letzten tiefsten Probleme der Philosophie selbst wieder. So wurde eine Philosophie geboren aus den Notwendigkeiten seiner eigenen Natur. Zugleich aber war die Philosophie noch nicht die Form, in der Schiller für sich den ihm gemä-
Besten Ausdruck finden konnte. Denn es hatte sich in ihm nicht, wie er es von Kant sagt, „die Vernunft vereinzelt“ Noch mitten in der Beschäftigung mit der Philosophie äußert er – überaus kennzeichnend – an Körner das Verlangen, von ihr wieder los zur Kunst zurück zu kommen, in der für ihn allein die letzte Synthese lag. „Eigentlich ist es doch nur die Kunst selbst, wo ich meine Kräfte fühle, in der Theorie muß ich mich immer mit Prinzipien plagen, da bin ich bloß ein Dilettant“⁹ „Ich bin und bleibe Poet und als Poet werde ich auch noch sterben.“¹⁰

⁹ Jonas III. N^o 608, S. 202 25. Mai 1792 an Körner.

¹⁰ Jonas III. N^o 602 S. 196 27. Februar 1792 an Körner.

Vorbemerkung

Es wird sich bei einem Vergleich der Kantischen und der an sie anknüpfenden Schillerschen Philosophie für die folgende Abhandlung in der Hauptsache nur um eine Gegenüberstellung der beiden Systeme in ihren Grundlagen handeln können. Auf Einzelprobleme und Einzelbegriffe in ihrer übereinstimmenden oder abweichenden Behandlung bei beiden näher einzugehen, erscheint nur da geboten, wo es von wesentlicher Bedeutung für die Gestaltung der Systeme selbst wird. In jedem anderen Falle würde der Rahmen dieser Arbeit dadurch gewaltsam gesprengt werden. Das Hauptgewicht liegt bei all dem auf der Philosophie Schillers. Ihr wird deshalb der meiste Platz eingeräumt. Während es bei Kant genügt, an die ein und für allemal feststehenden Grundzüge seiner Philosophie zu erinnern, müssen die Grundzüge der Schillerschen Philosophie erst mehr oder weniger entwickelt werden und dies gerade im Anschluß an Kant.

Erster Teil KANTS SYSTEM

Eine gleichsam nur beiläufige Bemerkung Kants, die sich in einer Anmerkung zur Einleitung der Kritik der Urteilskraft findet, bietet vielleicht den besten Schlüssel zu seinem System. Sie lautet: „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quod libet ens est aut A aut non A), oder sie ist synthetisch; und, wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori ... soll geführt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung 2. ein Bedingtes 3. der Begriff der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.“¹ Daraus erklärt sie das, was man Kants Trichotomie nennen kann. Beides aber bildet zusammen die Grundlage seines Systems.

Kants Dualismus

In seinem Dualismus zeigt sich Kant noch ganz dem Geiste des Christentums angehörig. Seine pietistische Erziehung hat in ihm unauslöschliche Spuren zurückgelassen. Wenn man aber Kant oft als den Vollender des Protestantismus bezeichnet hat, so ist damit schon ausgedrückt, daß er bei der primitiveren ursprünglichen Formulierung dieses Dualismus durch das Christentum, das den Menschen in Leib und Seele, in Körper und Geist zerlegt, nicht stehen geblieben ist, sondern daß er ihn – vielleicht bis zum letztmöglichen Maße – vertieft und verfeinert hat. Und, obwohl letzten Endes aus einer religiösen Grundeinstellung zum Leben geboren, hat dieser Dualismus bei Kant rein philosophisches Gewand angelegt. Kant scheidet das Wesen des Menschen, das ihm zunächst als eine geschlossene Einheit gegenüber tritt, in einen intelligiblen und einen empirischen Charakter. Der eine ist gleichsam die höhere, eigentlichere, der andere die niedere Sphäre unseres Selbst. Mit dem einen gehören wir dem Reiche der Vernunft, mit dem anderen dem Reiche der Natur an. Während uns im Reiche der Vernunft Spontaneität eignet, kennzeichnet uns als Naturwesen die Rezeptivität. Im Reiche der Vernunft sind wir frei, im Reiche der Natur verflochten in den dort herrschenden Causalmechanismus.

In seiner Erkenntnislehre stellt sich für Kant dieser Dualismus in der folgenden Weise dar: Als der Natur angehörige Wesen sind uns gleichsam als das Material unserer Erkenntnis die Empfindungen gegeben- die sich letzten Endes nur auf das Ding an sich zurückführen lassen. Hier sind wir ganz rezeptiv. Durch die a priorischen Funktionen unseres Geistes aber, die Anschauungsformen Raum und Zeit und die reinen Verstandesbegriffe, vermögen wir – spontan – die gegebenen Empfindungen zu Erfahrungen umzugestalten. Sie werden dann nur zu den Inhalten für das formale Gesetz unseres Geistes.

Entsprechende Formen nimmt dieser Dualismus in Kants Ethik an. Hier sind es die Neigungen, die Motivierungen unseres Handelns aus unserer eigenen Natur und unseren Beziehungen zur Umwelt – von Kant mit einem erweiternden Begriffe – *materiale* Prinzipien – genannt mit denen wir ganz der Sphäre der Natur angehören, unser Handeln wird dabei bestimmt durch irgend ein Objekt unseres Begehrens. Wir sind also auch hierin rezeptiv. Aber da unsere Neigungen wiederum nur den Inhalt abgeben für das aus unserer Vernunft stammende *formale* Prinzip unseres Handelns, so siegt auch auf diesem Gebiete die Spontaneität. Dieses formale Prinzip der Ethik, das oberste Grundgesetz der Moral, ist gefunden in dem kategorischen Imperativ. Es tritt als *Imperativ* auf, weil unser Handeln nicht notwendig sich nach diesem Prinzip zu richten braucht. Es gewinnt vielmehr für uns den Charakter der *Pflicht*, die den Neigungen gegenübertritt. In der Urteilskraft läßt sich eine so scharfe Durchführung des Dualismus nicht nachweisen.

¹ KrdU, S. 55, Anm.

Bei dieser Trennung des Menschen in Vernunft- und Naturwesen, ist Kant also ganz in dem Sinne seines vorher angeführten Ausspruches analytisch verfahren. Er hat den Versuch einer Vereinigung, einer Synthese hier gar nicht gemacht, denn es bestand für ihn – und dies läßt sich wie bereits angedeutet nur aus einer religiösen Grundeinstellung zum Leben erklären – kein Zweifel an dieser prinzipiellen Trennung, kein Zweifel daran, daß die Vernunft allein im Menschen die Herrschaft zu führen habe über die Natur.

Kants Trichotomie

Bei der Durchführung von Kants Dualismus auf den einzelnen Gebieten seiner Philosophie klang schon das an, was man Kants Trichotomie nennen kann.

Dem Beispiele des berühmten ihm zeitgenössischen Psychologen Tetens folgend teilt Kant, wie eine Tafel am Ende der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft übersichtlich zeigt, die „gesamten Vermögen des Gemütes“ in drei Vermögen ein: 1. Das Erkenntnisvermögen, 2. Das Gefühl von Lust und Unlust, 3. Das Begehungsvermögen.

Diese zunächst rein psychologische Einteilung wird erkenntnistheoretisch umgestaltet und verwertet, indem das Erkenntnisvermögen über diese drei Vermögen erhöht wird und sie unter seinen Gesichtswinkel stellt. So ergibt sich die Dreiteilung 1. Reine oder theoretische Vernunft, 2. Urteilskraft, 3. Praktische Vernunft. Sie entspricht zugleich der systematischen Gliederung von Kants Philosophie, die sich aus Kritiken dieser drei Vermögen zusammensetzt.

Doch dieses Nebeneinanderstellen der drei Gebiete könnte in dieser Form ausgesprochen irreführen. In Wahrheit handelt es sich auch hier zunächst um eine *Zweiteilung*, um ein Zerlegen der Vernunft in ein theoretisches und praktisches Vermögen. Denn die Philosophie „sofern sie Prinzipien der Vernunftkenntnis der Dinge ... durch Begriffe erhält“² kann nur in so viele Teile zerfallen, als es verschiedene Begriffe gibt, die „den Prinzipien der Vernunftkenntnis ihr Objekt anweisen“.³ Mit der Entgegensetzung dieser Begriffe nur ist notwendig auch eine Entgegensetzung der Prinzipien verbunden. Kant erkennt in diesem Sinne nur zwei verschiedene Begriffe an, den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff.⁴ Ihnen entsprechen die beiden Teile der Philosophie, die theoretische als Naturphilosophie, die praktische als Moralphilosophie.

Von diesem Standpunkt aus erfährt die Bedeutung der Urteilskraft eine wesentliche Einschränkung. Sie tritt nur vermittelnd als Bindeglied zwischen diese beiden Hauptgebiete der Philosophie, da ihr kein Begriff – im Sinne des Naturbegriffs und des Freiheitsbegriffs – zugrunde liegt, sondern nur „ein subjektives Prinzip.“⁵ Sie ist also obgleich sie auch ein Prinzip a priori „für die Möglichkeit der Natur enthält“⁶ nicht wie die theoretische und praktische Vernunft im objektiven, sondern nur im subjektiven Sinne gesetzgebend.

Aber gerade daraus ergibt sich ihr *synthetisches* Vermögen, sie vermag den „Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“⁷, darzustellen, indem sie die Möglichkeit eines Übergangs von der Gesetzmäßigkeit nach der theoretischen Vernunft zum Endzweck nach der praktischen Vernunft durch ihr Prinzip der *Zweckmäßigkeit* in sich birgt.

Es kann sich dabei um eine objektive und um eine subjektive Zweckmäßigkeit handeln; objektiv ist sie, wenn uns ein Gegenstand selbst, abgesehen von seiner Wirkung auf uns, zweckmäßig erscheint; hier verfährt die Urteilskraft teleologisch. Subjektiv ist die Zweckmäßigkeit, wenn

² Ebenda. S. 19.

³ Ebenda.

⁴ Ebenda.

⁵ Ebenda. S. 37.

⁶ Ebenda, S. 351.

⁷ Ebenda, S. 26.

uns die Wirkung eines Gegenstandes auf uns zweckmäßig erscheint; wir nennen sie dann schön oder erhaben. Hier verfährt die Urteilskraft ästhetisch.

In dieser nur in ihren Grundzügen angedeuteten Trichotomie macht Kant den zweiten Teil jenes Ausspruches wahr, der hier zum Ausgangspunkt für die Darstellung seines gesamten Systems gewählt wurde. Er ist in ihr synthetisch verfahren, Bedingung und Bedingtes sind in einem dritten einheitlichen Begriff zusammengeschlossen worden. Er ist als verbindendes Glied zwischengeordnet und als Prinzip der Einheit übergeordnet.

Doch nicht nur die Urteilskraft erfährt diese Überordnung, sondern auch die theoretische Vernunft und in gleicher Weise die praktische Vernunft.

Man kann also fast, wie man von einem Primat der praktischen Vernunft spricht, abwechselnd auch von einem Primat der theoretischen Vernunft – insofern das Erkenntnisvermögen den beiden anderen übergeordnet wird – und einem Primat der Urteilskraft sprechen. Einen Ausblick in eine letzte Lösung dieser schwierigen und doch wesentlichen Frage bietet die folgende Bemerkung Euckens, die zugleich einen Weg zu ihrer Lösung an die Hand gibt: In Wahrheit liegt der Kern des Geisteslebens bei Kant über den Seelenvermögen, die Lebensbewegung hebt sich über den Intellekt wie über das Gefühl weit hinaus und wenn dem Willen eine höhere Stellung eingeräumt wird, so zeigt eine genauere Prüfung leicht, daß dabei nicht sowohl ein besonderes in einer Linie mit anderen Seelenkräften gelegenes Vermögen, sondern ein Versetzen des gesamten Lebens in Tätigkeit vorschwebt.“⁸

⁸ Rudolf Eucken, Erkennen und Leben, S. 145.

Zweiter Teil SCHILLERS SYSTEM

Für das Verhältnis der Schillerschen Philosophie zur Kantischen ist es von weittragender Bedeutung geworden, daß Schiller als erstes Werk Kants die Kritik der Urteilskraft las. Nicht allein deshalb, weil er, der „über Ästhetik, wie er Körner gegenüber sagt,¹ selbst schon viel nachgedacht hatte, und empirisch noch darin bewandert war“, in diesem „weit leichter fortkam“ als in irgend einer anderen Kantischen Schrift, sondern vor allem weil er – und das betont Schiller im unmittelbaren Anschluß daran – „gelegentlich darin viel Kantische Vorstellungen kennen lernte und viele aus der Kritik der reinen Vernunft angewandte Ideen.“ In der Kritik der Urteilskraft trat Schiller Kants System in seiner Geschlossenheit gegenüber, denn gerade die Ästhetik (und an sie angegliedert die Teleologie) spielt in Kants System jene abschließende Rolle, gewinnt die Bedeutung eines Schlußsteines, der den ganzen Bau erst zusammenhält. Schiller vermochte sich also hier nicht nur mit Kant auf dem ihm persönlich zunächst liegenden Gebiete auseinander zu setzen – was allein schon von größter Fruchtbarkeit für ihn gewesen wäre – sondern auch die architektonische Einheit des Kantischen Denkens zu erfassen. Daß er dies tat, damit stellt sich Schiller unter die großen Nachfolger Kants. Zeigt er in dem Erfassen fremder Ideen eine große Kraft der Rezeptivität, so bewährt sich seine auf künstlerischem Gebiete bereits bewiesene schöpferische Kraft auch auf dem Gebiete des reinen Denkens in den Umbildungen, die er an dem Kantischen Systeme vornahm.

Schillersche Trichotomie

In seiner Trichotomie schließt sich Schiller eng an Kant an. Auch er geht, wie eine Stelle in der Ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts beweist, von der zunächst mehr psychologischen Unterscheidung des menschlichen Wesens in ein dreifaches Vermögen nämlich „Denken, Wollen und Empfinden“² aus. Daraus ergeben sich durch die Überordnung des Denkvermögens wiederum die drei Gebiete der theoretischen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft. Wie Kant gelegentlich unter der reinen Vernunft die theoretische und die praktische begreift, so ist auch für Schiller der oberste Begriff im Reiche des Geistes „Vernunft“. Sie ist „absolute Konsequenz und Universalität des Bewußtseins.“³ Hiermit ist die rein übersinnliche Sphäre der Vernunft gekennzeichnet. Ihren souveränen Charakter gewinnt sie durch „ihre Unabhängigkeit von Naturbedingungen“⁴, in diesem Sinne bildet sie bei Kant das Reich der Freiheit. Sie sucht Verbindung zwischen dem Mannigfaltigen herzustellen was durch den Sinn gegeben ist.⁵

Aus diesem ihrem formgebenden Charakter ergibt sich das Kriterium für alles, was mit ihr zusammenhängt. Schiller definiert hier ganz in Kantischer Art: „Form der Vernunft ist die Art und Weise wie sie ihre Verbindungskraft äußert. Es gibt aber zwei verschiedene Hauptäußerungen der verbindenden Kraft, also auch ebenso viele Hauptformen der Vernunft. Die Vernunft verbindet entweder Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis (theoretische Vernunft), oder sie verbindet Vorstellung mit Willen zur Handlung (praktische Vernunft).“⁶ Hier ist der theoretischen Vernunft oder dem Verstand sein Gebiet unzweideutig angewiesen, Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis zu verbinden. Erkenntnis aber ist für Schiller wie für Kant gleichbedeutend mit Erfahrung,⁷ und so ist die Aufgabe der theoretischen Vernunft als die Lösung der Frage nach der Möglichkeit einer allgemein gültigen Erfahrung von den Dingen gekennzeichnet. Von der Wichtigkeit der grundlegenden Fragestellung durchdrungen und Kants Bestreben, „die Empirie aus den Prinzipien und die Spekulation auf Erfahrung zurückzu-

¹ Jonas III. N_o 563, S. 136, Brief vom 3. März 1791.

² Goed. X., 308, ÄE, I.Br.

³ Goed. X, 342, ÄE 19.Br.

⁴ Goed. X, 225, ÜdE.

⁵ Jonas III. N_o 40, S. 241.

⁶ Jonas III. N_o 40, S. 241.

⁷ Goed. X. 309. ÄE.

führen,⁸ restlos anerkennend, konnte Schiller an Körner schreiben, „daß kein größeres Wort in der theoretischen Philosophie gesprochen worden sei als das: die Natur steht unter dem Verstandesgesetz.“⁹ Soweit sich die Natur in die Gesetzmäßigkeit des Verstandes fügt, soweit geht das Gebiet des Verstandes. Schiller kann es nicht genug betonen, daß es auch nicht weiter geht, daß daher der Verstand das alles Trennende ist,¹⁰ daß er ewig innerhalb des Bedingten stehen bleibt und ewig fragt, ohne je auf ein Letztes zu stoßen.¹¹ Es scheint ihm unmöglich, „die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verstandes zu beleuchten“¹², wenn es sich um Erfassen der Natur als Einheit handeln soll, da zeigt sich „der Abfall der Natur im Großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft“, da macht sich „die absolute Unmöglichkeit geltend, von der Natur gelten zu lassen, was *in ihrem* Reiche gilt.“¹³ Schiller will „ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung machen.“¹⁴ In solchen Äußerungen zeigt sich, daß die Hauptbedeutung der Leistung Kants auf theoretischem Gebiete für Schiller in dem Abstecken der Grenzen des spekulativen Verstandes besteht. In dieser Anerkennung der Festlegung der Aufgabe der theoretischen Vernunft einerseits und ihrer Begrenzung andererseits, wie sie durch Kant begründet wurde, liegt das Prinzip der Erkenntnistheorie Schillers. Seine einzelnen Ausführungen über seine Auffassung der Kategorien¹⁵ über die Beurteilungsweisen des Geistes¹⁶ über Raum und Zeit¹⁷ und über den Begriff der transzendentalen Methode können diese grundsätzliche Aneignung der Kantischen Erkenntnistheorie im Einzelnen noch beweisen, bieten aber für den allgemeinen Gesichtspunkt nichts prinzipiell Neues.

„Form der praktischen Vernunft ist unmittelbare Verbindung des Willens mit Vorstellungen der Vernunft, also Ausschließung jedes äußeren Bestimmungsgrundes. Die Form der praktischen Vernunft annehmen heißt also, durch sich selbst bestimmt werden.“¹⁸ Mit dieser Formulierung ist Schiller von Anfang an zum Mittelpunkt der Kantischen Ethik vorgedrungen, es ist der Gedanke der Autonomie, der eigensten inneren Bestrebungen Schillers begegnete und ihn am tiefsten mit Kant zusammenführte. Sobald Schiller daher nun an Kants System überhaupt herangetreten ist, steht es für ihn fest, daß „von keinem sterblichen Menschen ein größeres Wort noch gesprochen ist als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganze Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst.“¹⁹ Aus diesem Prinzip „freier Spontaneität“²⁰ erwächst für Schiller die Übereinstimmung mit Kant auch in allen anderen Punkten der Ethik. Wenn Kants Formulierung des obersten Moralgesetzes lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde,“ so steht dem Schillers Formulierung vollkommen adäquat an der Seite, wenn er von dem moralischen Menschen spricht, dem die bloße Gesetzmäßigkeit zum Gesetz dienen soll.²¹ So glaubt auch er, daß die praktische Vernunft auf freie Handlungen angewendet verlangt, daß die Handlung bloß um der Handlungsweise willen geschehe, und daß weder Stoff noch Zweck auf dieselbe Einfluß habe.“²² Ausdrücklich erklärt er sich in Übereinstimmung mit Kantischen Grundsätzen, bevor er sagt: „Gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist“²³ Während die Natur in ihrem übrigen Reich nicht

⁸ Goed. X. 325, ÄE.

⁹ Jonas III. N_Q 643, S. 255.

¹⁰ Goed. X., 288 ÄE.

¹¹ Goed. X., 362, ÄE.

¹² Goed. X., 225, ÜdE.

¹³ Goed. X., 225, ÜdE.

¹⁴ Goed. X., 226, ÜdE.

¹⁵ Goed. X. 491 Anm.: ÜnusD., 337 ÄE.

¹⁶ Vgl. Jonas III. N_Q 640. S. 245, 246, Goed. X S. 47.

¹⁷ Goed. X. 338 ÄE, 339.

¹⁸ Jonas III. N_Q 640, S. 244.

¹⁹ Jonas III. N_Q 643 S. 255

²⁰ Goed. X. 278, ÄE 3 Br.

²¹ Goed. X. 280 ÄE 3. Br.

²² Jonas III. N_Q 643 S 255.

²³ Jonas III. N_Q 399, an den Herzog von Augustenburg.

bloß die Bestimmung angibt, sondern sie auch allein ausführt, „Überläßt sie dem *Menschen selbst* die Erfüllung derselben.“²⁴ Damit hat die Natur im Menschen etwas Höchstes aufgestellt, und ganz natürlich folgt aus dieser „absoluten Selbsttätigkeit“²⁵ des Menschen, daß er etwas Ehrwürdiges in sich selbst ist. Daher ist es für Schiller wie für Kant selbstverständlich, „den Menschen als Selbstzweck zu ehren.“²⁶

In engster Beziehung zum Prinzip der Autonomie steht bei Schiller der Gedanke der Freiheit und der Gedanke des reinen Willens, sie sind nur andere Ausdrücke für die immer wiederkehrende Idee der Selbstbestimmung. So kann Schiller einmal sagen: „ein reiner Wille und Form der praktischen Vernunft sind eins.“²⁷ Oder ebensowohl: „frei sein und durch sich selbst bestimmt sein ist eins.“²⁸ Schiller wußte Kants ethischer Forderung aus der Tiefe seiner Persönlichkeit unmittelbares Leben einzuhauchen und ihr eine tiefste psychologische Begründung zu geben. Zu welcher Höhe sich die Forderung, die Maxime des Willens an ihrer Befähigung zur allgemeinen Gesetzgebung zu prüfen, bei ihm erhebt, offenbaren die unvergleichlichen Worte: „Wenn das moralische Gefühl sagt: *das soll sein*, so entscheidet es für immer und ewig, - wenn Du Wahrheit bekennst, weil sie Wahrheit ist, und Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast Du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in Deinem Leben als Ewigkeit behandelt.“²⁹

Die Unterschiede die sich bei all dieser Übereinstimmung in der Lösung der letzten ethischen Fragen schließlich doch zwischen Kant und Schiller herausstellen, werden nur verständlich, wenn man sie auffaßt als letzte *Lebensfragen*, die über den Rahmen der Ethik im engeren Sinne hinauswachsen, wie dies im letzten Teil dieser Arbeit dargetan werden soll.

Während Schiller in der Erkenntnislehre ganz mit Kant zusammenging, nur die Grenzen des Verstandes noch schärfer betonte, als dieser, und während er in der Ethik vor allem in dem Kernpunkte mit Kant restlos übereinstimmte, beweist er auf dem Gebiete der Ästhetik von vorn herein eigenes schöpferisches Denken am meisten, wie das auch nicht anders zu erwarten ist. Denn hier war das Gebiet, wo das Gewicht seiner künstlerischen Erfahrung mit in die Waagschale fiel. Von Anfang an zeigt sich, daß er die Ästhetik auf die selbständigste Basis stellen möchte, die es in der Philosophie gibt – er möchte einen *objektiven* Begriff des Schönen³⁰ aufstellen. Das aber bedeutet, ihn „aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimieren“³¹, ein Unternehmen, was Kant nur für die theoretische und die praktische Vernunft als möglich anerkannte. Auch Schiller wird bald gewahr, daß sich ihm die größten Schwierigkeiten entgegenstellen, für das Schöne ein der theoretischen und praktischen Vernunft gleich geordnetes Bereich zu gewinnen. „Diese Schwierigkeit bleibt immer, so klagt er Körner, daß man mir meine Erklärung bloß darum zugeben wird, weil man findet, daß sie mit den einzelnen Urteilen des Geschmacks zutrifft, nicht sein Urteil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig findet, weil es mit meiner Erklärung übereinstimmt, – So lange man es nicht dahin bringt, so wird der Geschmack immer empirisch bleiben, wie es Kant für unvermeidlich hält. Aber eben von dieser Unvermeidlichkeit den Empirischen, von dieser Unmöglichkeit eines objektiven Prinzips für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen.“³²

Nachdem Schiller als die allein mögliche Form der Vernunft die theoretische und die praktische Vernunft anerkannt hatte, war von der Seite der Vernunft her keine Möglichkeit mehr vorhanden, das Schöne außerhalb dieser beiden objektiv zu fundieren. Kant hatte die Urteilskraft aus

²⁴ Goed. X., 87 AuW.

²⁵ Goed. X., S. 356 ÄE 23. Br.

²⁶ Goed. X., 285, ÄE 5. Br.

²⁷ Jonas III. No 640 S. 244

²⁸ Jonas III. No 644 S. 266

²⁹ Goed. X. 314 ÄE 12 Br.

³⁰ Jonas III. No 635 s. 232.

³¹ Jonas III. No 639.

³² Jonas III. No 639.

beiden Gebieten synthetisch erwachsen lassen und, indem er die Teleologie mehr der theoretischen die Ästhetik mehr der praktischen Vernunft angenähert hatte, wenigstens ein allgemein subjektives Prinzip für sie gesichert. Auch Schiller muß nun, will er seiner Prämisse treu bleiben, diesen Weg beschreiten. Etwas weitergehend als Kant sieht er in der Teleologie ein Analogon der theoretischen Vernunft „Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftähnlichkeit.“³³ Die Vernunft *leiht* dann einer gegebenen Vorstellung einen Ursprung durch theoretische Vernunft, sie legt aus eigenen Mitteln in den gegebenen Gegenstand einen Zweck.“ Dies geschieht bei jeder teleologischen Naturbeurteilung.“³⁴ Entsprechend verfährt Schiller, was die Ästhetik anlangt, in Bezug auf die praktische Vernunft. Zunächst stellt er fest, daß „die Schönheit gewiß nicht bei der theoretischen Vernunft anzutreffen ist, weil sie von Begriffen schlechterdings unabhängig ist, und da sie doch zuverlässig in der Familie der Vernunft muß gesucht werden und es außer der theoretischen Vernunft keine andere als die praktische gibt, so werden wir die wohl hier suchen müssen und auch finden.“³⁵ „Analogie einer Erscheinung mit der Form der Wissenschaft ist Schönheit in weitester Bedeutung.“³⁶ Damit spricht es Schiller aus, daß er den Gedanken der Autonomie der Schönheit, die nur am Sinnlichen haften kann,³⁷ vermählen will. Wie er aber diese Synthese herzustellen imstande ist erklärt sich nur aus Schillers Überwindung des *Dualismus* und kann deshalb erst dargestellt werden, wo auf dieses Problem eingegangen wird.

Hier wäre also der Scheidepunkt zwischen Schiller und Kant erreicht: ein Problem, das sich bei Kant innerhalb der Trichotomie hielt, ist von Schiller in die andere Ebene des Dualismus projiziert worden. Es ist zwar von größtem Interesse und weitgehendster Bedeutung, wie die einzelnen Untersuchungen der Begriffsbestimmung des Schönen bei Schiller nämlich als ohne Begriff³⁸ und interesselos³⁹ in die Kantische zurückmündet wie Schiller andererseits die Kantische Einteilung in adhärente und freie Schönheit überwindet und damit erst die völlige Trennung von Schönheit und Vollkommenheit durchführt.⁴⁰ Doch sei hier zugunsten der einheitlichen Gedankenentwicklung dieser Arbeit auf eine eingehende Darlegung der Schillerschen Schönheitslehre verzichtet und an diesem Punkte der natürliche Übergang zu seiner Überwindung des Dualismus vorgenommen.

Wie weit es Schiller gelingen wird, auf diesem neuen Wege ein objektives Prinzip der Schönheit zu gewinnen, oder wie weit das, was er objektiv nennt, doch schließlich nur „allgemein subjektiv“ im Kantischen Sinne ist, wird sich auch dann schwer entscheiden lassen. Nur darauf sei hier noch verwiesen, daß Schiller sich am Ende selbst dabei bescheidet, „daß das subjektive Prinzip doch ins Objektive hinübergeführt werden kann.“⁴¹

³³ Jonas III. No 640 S. 246.

³⁴ Jonas III. No 640 S. 243.

³⁵ Jonas III. No 640 S. 243.

³⁶ Jonas III. No 640, S. 246.

³⁷ Goed. X. 73 AuW.

³⁸ Jonas III. No 643, S. 258 – 259 „Schön kann man sagen ist eine Form, die sich ohne Begriffe erklärt“, No 640 S. 240: „Nun hat Kant darin offenbar Recht, daß er sagt, das Schöne gefalle ohne Begriff“, No 643 S. 259: „Jede Form also, die wir nur unter Voraussetzung eines Begriffes möglich finden, zeigt, Heteronomie der Erscheinung“.

³⁹ Jonas III. No 643, S. 259: „Daher kommt es, daß die moralische Zweckmäßigkeit eines Kunstwerkes oder einer Handlungsart zur Schönheit derselben so wenig beiträgt“, No 639: „Der Umstand, daß bei weitem die meisten Schönheiten in der Erfahrung keine völlig freie Schönheiten sondern logische Wesen sind, die unter dem Begriff eines Zweckes stehen scheint alle welche die Schönheit in eine anschauliche Vollkommenheit setzen, irre geführt zu haben, denn nun wurde das logisch Gute mit dem Schönen verwechselt“, No 643 S. 259 „Das Schöne wird zwar jederzeit auf die praktische Vernunft bezogen aber bloß der Form nicht der Materie nach. Ein moralischer Zweck gehört aber zur Materie.“

⁴⁰ Jonas III. No 639. „Ich bin wenigstens überzeugt, daß die Schönheit nur die Form einer Form ist, und daß das was man ihren Stoff nennt, ein geformter Stoff sein muß. Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit, die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält.“

⁴¹ Jonas III. No 643, S. 259.

Schillers Überwindung des Dualismus

Nachdem bisher dargetan wurde, daß Schiller in der rein begrifflichen Welt Kants zu Hause ist, muß nun von der Übereinstimmung mit Kant der Weg zu Schillers Eigentümlichem geschritten werden. So sehr Schiller befähigt war, rein begrifflich zu denken, so verlor er doch nie das Bewußtsein, durch das Erkennen nur ein einseitiges Bild des Menschen zu erhalten; immer blieb ihm der Mensch als erlebte Einheit, als jenseits aller philosophischen Erkenntnis stehend, gegenwärtig. Er sagt: „Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung der Verbindung ... um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muß er sie in die fesselnde Regel schlagen, ihren schönen Körper in Begriffe zerfleischen und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren.“⁴² „Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen.“⁴³ Diesem *Ganzen* gerecht zu werden, ist die Aufgabe, die Schiller sich stellt und deren Erfüllung ihn zu einer Überwindung des Kantischen Dualismus führt.

Die große Gefahr, der der spekulative Geist ausgesetzt war, indem er „im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebte“,⁴⁴ war die, „ein Fremdling in der Sinnenwelt zu werden und über der Form die Materie zu verlieren“.⁴⁵ Aber um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist der reinen Geisternatur des Menschen eine sinnliche beigelegt,⁴⁶ und „das Ideal vollkommener Menschheit fordert keinen Widerstreit sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und dem Sinnlichen.“⁴⁷

Nur aus einer völligen Wertbehauptung also des Sinnlichen neben dem Sittlichen kann die Einheit des Menschen erwachsen. Schiller weiß wohl, „daß das Gefühl im Gebiet der Vernunft nicht zu entscheiden habe.“⁴⁸ Ebenso aber fordert er, daß auch die Vernunft im Gebiet des Gefühls sich nichts zu bestimmen anmaße.“⁴⁹ Er verläßt also, um das Leben in seiner Einheit erfassen zu können, in seiner Philosophie bewußt den Standpunkt der reinen Theorie und läßt in ihr Gefühl und Vernunft gleicher Weise zu Worte kommen. Deshalb beruft er sich auch von vornherein ebenso auf „Gefühle wie auf Grundsätze.“⁵⁰

So begegnet die Philosophie dem natürlichen Gefühl wieder, dem es als etwas „unwürdiges erscheint, wenn der Zwang der Vernunft sich der Sinnenwelt überordnet.“⁵¹ „Uns, denen die Freiheit das Höchste ist, ekelt es, daß etwas dem anderen aufgeopfert werden ... soll. Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht, wenn die Vernunft selbst ihn ausübt.“⁵²

Aus dieser Nebeneinanderstellung beider Naturen im Menschen ergeben sich nun für Schiller *zwei* Anforderungen an ihn, er nennt sie „die zwei Fundamentalgesetze der sinnlich vernünftigen Natur“.⁵³ Das erste dringt auf absolute Realität: der Mensch soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen, das zweite auf absolute Formalität“⁵⁴ Einseitige Befolgung dieser beiden Gesetze führt den Menschen notwendig von seiner Bestimmung ab, gleichgültig um welches von beiden es sich dabei handelt. Unterliegt er dem Andrang der sinnlichen Fülle, so unterliegt er damit der Gewalt seiner Gefühle, er wird

⁴² Goed. X., S. 276, ÄE 1. Br.

⁴³ Goed. X. S. 102, AuW.

⁴⁴ Goed. X.S.291, ÄE 6. Br.

⁴⁵ Goed. X.S.291, ÄE 6. Br.

⁴⁶ Goed. X. S. 99, AuW.

⁴⁷ Goed. X. S. 114, AuW. vgl. auch ÄE, Goed. X. S. 332 und AuW. S. 105.

⁴⁸ Goed. X. S. 315, ÄE 13. Br.

⁴⁹ Goed. X. S. 315, ÄE 13. Br.

⁵⁰ Goed. X. S. 275, ÄE1. Br.

⁵¹ Jonas III No 643, S. 264.

⁵² Jonas III No 643, S. 264.

⁵³ Goed. X., S. 284, ÄE Br.

⁵⁴ Goed. X., S. 284, ÄE Br.

„ein Wilder, seine Gefühle herrschen über seine Grundsätze.“⁵⁵ Folgt er nur dem Prinzip der Vernunft, so wird er ein „Barbar, seine Grundsätze zerstören seine Gefühle;“⁵⁶ er „entehrt und verspottet die Natur und verächtlicher wie der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave seines Sklaven zu sein.“⁵⁷

Deshalb ist es in der Tat „schwer zu sagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unserer Kenntnisse mehr geschadet habe.“⁵⁸ „Gleichweit aber von Einförmigkeit und Verwirrung ruht die siegende Form.“⁵⁹ Der Mensch der sich ihr nähern will, muß „die Natur zu seinem Freund machen und ihre Freiheit ehren, indem er bloß ihre Willkür zügelt.“⁶⁰

So hat sich als Ausgangspunkt dieser Untersuchungen über Schillers Stellung zu dem Problem des Dualismus die endgültige Forderung seiner Überwindung ergeben. Schiller formuliert die Beziehung beider Prinzipien zueinander nach Fichtescher Methode: „Sie sind einander zugleich subordiniert und koordiniert d.h. sie stehen in Wechselwirkung, ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form.“⁶¹

Diese als Fundamentalforderung aufgestellte Vollendung des Menschen in der Einheit immer wieder zu formulieren, zeigt Schiller sich unerschöpflich.

Wie schon bei Kant erwähnt wurde, und wie jetzt im Hinblick auf Schiller zu wiederholen ist, schreibt sich die dualistische oder einheitliche Auffassung der Welt aus einer letzten Endes religiösen Gesamteinstellung zum Leben her. Mit ihr pflegen sich am ehesten Elemente zu verbinden und deshalb tritt auf ethischem Gebiete, wo diese Grundanschauungen ihre schärfste Ausprägung erfahren, auch der Gegensatz der Grundeinstellung zum Leben bei Kant und Schiller am deutlichsten zutage. Nichts an Kants Philosophie hat Schillers Widerspruch so lebhaft hervorgerufen wie die schroffe Gegenüberstellung von Pflicht und Neigung, die beinahe, wenn man Kants Anschauungen nur noch etwas rigoristischer auffaßt, als sie ihm selbst gemeint waren, die Form einer Alternative gewinnt. Schiller bekundet dies selbst mit folgenden Worten: „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der *Pflicht* mit einer Härte vorgetragen, die allen Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsternen und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen.“⁶²

Dabei gibt Schiller wohl zu, daß vom theoretischen Standpunkt aus an den Darlegungen Kants kein Zweifel sein kann, „ich wüßte kaum, erklärt er sogar, wie man nicht lieber sein ganze Menschsein aufgeben als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten sollte.“⁶³

Aber gerade diese nur theoretischen Auffassungen weist Schiller ja von sich. Für ihn handelt es sich um die Anwendung auf die Wirklichkeit, er ist der Überzeugung: „wie sehr auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinn nicht also.“⁶⁴ Deshalb glaubt er „Die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Feld der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch behaupten zu dürfen.“⁶⁵

⁵⁵ Goed. X. 317, ÄE 13. Br.

⁵⁶ Goed. X. S. 284, ÄE Br.

⁵⁷ Goed. X. S. 284, ÄE Br.

⁵⁸ Goed. X. S. 318, ÄE 13. Br.

⁵⁹ Goed. X. S. 284, ÄE 4. Br.

⁶⁰ Goed. X. S. 284, ÄE 4. Br.

⁶¹ Goed. X. S. 315, ÄE 13. Br.

⁶² Goed. X. S. 100, AuW.

⁶³ Goed. X. S. 100, AuW.

⁶⁴ Goed. X. S. 99, AuW.

⁶⁵ Goed. X. S. 99, AuW.

Auf Grund dieser Einstellung gelangt Schiller zunächst auf ethischem Gebiet zu der Forderung der Überwindung des Dualismus, einer Vermählung von Pflicht und Neigung. „Der Mensch darf nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen.“⁶⁶ Und zwar geht Schiller so weit zu behaupten, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann.“⁶⁷

Erreicht ist diese Vereinigung in dem Begriff der „schönen Seele;“⁶⁸ in ihr sind Pflicht und Neigung in edle Harmonie getreten, sie lebt in dem geadelten Wechselverhältnis, wo sie Pflicht aus Neigung erfüllt und wo sie „selbst in die gemeine Wirklichkeit noch Gesetzmäßigkeit und Harmonie zu bringen strebt.“⁶⁹ „Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung“⁷⁰ „Es gibt kein moralisches, aber ein *ästhetisches* Übertreffen der Pflicht.“⁷¹

Schiller spricht es hier selbst aus, daß er das ethische Problem mit Hilfe des Ästhetischen gelöst wissen will, daß er es dadurch allein für lösbar hält.

In der Tat ist die schöne Seele ein durchaus ästhetischer Begriff. Es eignet ihr von Haus aus eine glückliche Harmonie, die spielend nicht mühevoll erreicht wird, sodaß „die schöne Seele eigentlich kein anderes Verdienst hat, als daß sie *ist*.“⁷²

In dieser Schrift über die Ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts hat Schiller „den ästhetischen Zustand“⁷³ näher gekennzeichnet, und dieser macht das Wesen der schönen Seele erst ganz verständlich. Schiller unterscheidet da den „aus dem physischen Dasein des Menschen oder seiner sinnlichen Natur hervorgehenden Sachtrieb“⁷⁴ und den „aus dem absoluten Dasein des Menschen oder seiner vernünftigen Natur stammenden Formtrieb.“⁷⁵ Beide vereinen sich im „Spieltrieb“, in ihm wird „das Werden mit dem absoluten Sein, Veränderung mit Identität vereinbart“⁷⁶ er bringt Form in die Materie und Materie in die Form.

Wenn die beiden anderen Triebe „das Gemüt, der erste durch Naturgesetze, der andere durch Gesetze der Vernunft nötigen, so nötigt der Spieltrieb das Gemüt zugleich moralisch und physisch.“⁷⁷ Deshalb ist es, „nur das Spiel, was den Menschen vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet.“⁷⁸

Die an sich so befremdliche Tatsache, daß Schiller das ethische Problem auf ästhetische Weise löst, wird nur dadurch ganz erklärt, daß das Ästhetische für ihn den Dualismus nicht nur auf ethischem Gebiete, sondern im Prinzip überwindet, wie dies schon aus seinen Ausführungen über Form-, Sach-, und Spieltrieb herausklang.

Rein erkenntnistheoretisch formulierte er den Begriff der Schönheit, wo sie in seiner Philosophie die Stellung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einnahm, nach dem Vorbild Kants, zugleich mit dem Wunsche, auch hier schon über ihn hinauszugehen.

⁶⁶ Goed. X. S. 282, ÄE 4. Br.

⁶⁷ Goed. X. S. 99, AuW.

⁶⁸ Goed. X. S. 104, AuW.

⁶⁹ Goed. X. S. 356, ÄE 23. Br.

⁷⁰ Goed. X. S. 104, AuW.

⁷¹ Goed. X. S. 357, ÄE 23. Br.

⁷² Goed. X. S. 103, AuW.

⁷³ Goed. X. S. 345, ÄE Br.

⁷⁴ Goed. X. S. 311, ÄE Br.

⁷⁵ Goed. X. S. 313, ÄE Br.

⁷⁶ Goed. X. S. 321, ÄE Br. 14.

⁷⁷ Goed. X. S. 321, 322 ÄE Br. 14.

⁷⁸ Goed. X. S. 326, ÄE Br. 15.

Jetzt aber wird der Schönheitsbegriff in eine andere Ebene projiziert, die Schönheit wird nun als „Bürgerin zweier Welten“⁷⁹ angesprochen, „deren eine sie durch Geburt der anderen durch Adoption angehört.“⁸⁰

Da sie so ihre Wurzeln in beide Reiche schlägt, ist sie zugleich die Bedingung für beider gleichmäßige Ausgestaltung und das Produkt aus beiden. „Sie spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freien Gebrauchs aller seiner Kräfte empfunden und gewürdigt werden.“⁸¹

Indem so Schiller die Schönheit zur Darstellerin der Verbindung zweier Reiche macht, schafft er in ihr „die Möglichkeit einer neuen Weltverwirklichung“.⁸² Sie, die an sich durchaus eine Eigenschaft des Sinnlichen ist,⁸³ ist doch nur an *den* Erscheinungen der Natur zu finden, aus denen uns „die Idee der Selbstbestimmung entgegenstrahlt.“⁸⁴ Ihre Form „muß im eigentlichen Sinn zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein. Nicht bloße Autonomie, sondern Heautonomie muß da sein.“⁸⁵ Und so ergibt sich die neue Bestimmung „Schönheit ist nichts anderes als Freiheit in der Erscheinung.“⁸⁶

Hier hat Schiller „den scheuen Flüchtling erhascht,“ Freiheit, von Kant als übersinnliche Eigenschaft ewig zur Unerscheinbarkeit verurteilt und vom Standpunkt rein theoretischer Philosophie mit Recht verurteilt, zeigt sich dem Blick dessen, der Philosophie und Leben als eine ewige Einheit empfindet, auch erscheinbar und darstellbar. Auf dem Wege intuitiven Erkennens ist es dem Dichter gelungen, für die Philosophie einen neuen Begriff zu schaffen, darzutun „daß aus dem zusammengesetzten Begriff der Freiheit und der Erscheinung, der mit der Vernunft harmonisierenden Sinnlichkeit ein Gefühl der Lust fließen müsse, welches dem Wohlgefallen gleich ist, daß die Vorstellung der Schönheit zu begleiten pflegt.“⁸⁷

Dieses eindeutige neue Kriterium der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, erhebt den rein erkenntnistheoretischen Schönheitsbegriff zu dem fruchtbaren Mittelpunkt nicht nur eines philosophischen Systems wie bei Kant, sondern einer *synthetischen Lebensphilosophie*; in doppeltem Sinne ist die Schönheit nunmehr der Angelpunkt geworden, einmal indem sie in der Trichotomie die theoretische und die praktische Vernunft verbannt und das anderemal indem sie den Dualismus zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Vernunft überwindet. Diese Tatsache befähigt Schiller mit ihr Brücken hinüber und herüber zu schlagen und sich im freien Spiel über die Klüfte der Philosophie und des Lebens zu erheben.

Mit Recht kann Schiller von dieser Schönheit, die er „zugleich als unseren Zustand und unsere Tat“⁸⁸ befunden hat, behaupten, daß sie uns „zu einem siegenden Beweis dient, daß das Leiden die Tätigkeit, daß die Materie die Form, daß die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe.“⁸⁹

⁷⁹ Goed. X. S. 75, AuW.

⁸⁰ Goed. X. S. 75, AuW.

⁸¹ Goed. X. S. 505, 506, ÜnusD.

⁸² Bruno Bauch, Schiller und die Idee der Freiheit Festgabe der Kantstudien 1905, S. 113.

⁸³ Goed. X. S. 73, AuW.

⁸⁴ Jonas III No 643.

⁸⁵ Jonas III No 644 S. 274.

⁸⁶ Jonas III No 640 S. 246.

⁸⁷ Jonas III No 644, S. 266

⁸⁸ Goed. X. S. 367, ÄE 25. Br.

⁸⁹ Goed. X. S. 367, ÄE 25. Br.

Dritter Teil

SCHILLERS SYNTHETISCHER STANDPUNKT

Daß Schiller in dem ästhetischen Zustand die synthetische Zusammenfassung aller Wesensseiten des Menschen erblickte, kann nicht Wunder nehmen. Denn für ihn, den Künstler, ließ sich die Einheit und Fülle des Lebens letzten Endes nur auf ästhetischem Wege erfassen und darstellen.¹ Und es ist Schiller darüber hinaus noch zuzugeben, daß dies nicht allein für seine eigene Persönlichkeit mit ihren besonderen Anlagen, sondern mehr oder weniger für alle Menschen Geltung hat. Unermüdlich zeigt Schiller immer wieder, wie die Schönheit im Menschen von der einseitigen Herrschaft sowohl seiner sinnlichen als seiner vernünftigen Wesensseite befreit „mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er den Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.“² Den „ersten Dienst leistet die Schönheit dabei dem Naturmenschen, den zweiten dem künstlichen Menschen.“³ Wenn aber nun, wie Schiller an anderer Stelle sagt, „weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertragen, so wird (denn es gibt keinen vierten Fall) derjenige Zustand des Gemütes, wo Vernunft und Sinnlichkeit *zusammenstimmen*, die Bedingung sein, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.“⁴

Nur der ästhetische Mensch ist deshalb „ein Ganzes in sich selbst“ „hier fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen und unsere Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.“⁵ Es ist der Humanitätsgedanke,⁶ der Gedanke der Totalität⁷ des Menschen, der diesen Ausführungen Schillers zu Grunde liegt. Am reinsten wohl durch Humboldt ausgesprochen an dessen Schriften bei Schiller oft nahezu wörtliche Anklänge zu finden sind.

Es würde aber ein großes Mißverständnis bedeuten, wollte man annehmen, daß Schiller diesen ästhetischen Zustand, wie er in der schönen Seele seine symbolische Formulierung gefunden hat, als das letzte zu erstrebende Ideal angesehen habe. Schiller bezeichnet vielmehr diesen Zustand wiederholt selbst nur als einen vorbereitenden Zustand, als eine Grundlage, auf der erst das Eigentlichste erwachsen kann und soll. Im 22. Brief der Ästhetischen Erziehung heißt es, „die ästhetische Erziehung begünstige nur deswegen keine einzelne Funktion des Menschen vorzugsweise, weil sie der Grund der Möglichkeit von allen sei.“⁸ Und in dem Brief zuvor noch deutlicher: „durch die ästhetische Kultur bleibt der persönliche Wert eines Menschen oder seiner Würde insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nunmehr von *Natur wegen* möglich gemacht wird, aus sich selbst zu machen, was er will.“⁹ – Die schöne Seele ist wirklich nur als ein *Zustand* zu denken: es haben sich alle Kräfte ins Gleichgewicht gesetzt und so geschieht, wenn der Mensch auf dem Standpunkt der schönen Seele verharrt, tatsächlich nichts mehr in ihm und durch ihn. Er wäre zur Untätigkeit verurteilt.

Deshalb geht Schiller über den Begriff der „schönen Seele“ hinaus in dem Begriff des „erhabenen Charakters“. „Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet“, heißt es in der Schrift „Über das Erhabene“ „und unsere Empfänglichkeit für beides in gleichem Masse ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein, und ohne unser Bürgerrecht in

¹ Vgl. Goed. X. S. 231, ÜdE.

² Goed. X. S. 381, ÄE Br.

³ Goed. X. S. 334, ÄE 17. Br.

⁴ Goed. X. S. 97, 98, AuW.

⁵ Goed. X. S. 349, ÄE, 22 Br.

⁶ Vgl. Goed. X, S. 105, AuW.

⁷ Vgl. Goed. X, S. 294, ÄE 6. Br.

⁸ Goed. X. S. 349, ÄE Br.

⁹ Goed. X. S. 347, Br. vgl. dazu ferner Goed. X. S. 338, 344/45, 346/47, 353, ÄE 19., 20., 23. Brief.

der intellegiblen Welt zu verscherzen.“¹⁰ Der erhabene Charakter bildet sich, wenn die untätige Ruhe dazu¹¹ der schönen Seele gebrochen wird durch das Aufstehen der Affekte. Die Harmonie ihres sinnlich vernünftigen Wesens wird von einer neuen – sinnlichen – Einseitigkeit bedroht. Die Sinnlichkeit tritt auf als eine Macht und um sie von neuem zu meistern, muß auch die Vernunft als Macht in die Schranken treten.¹² Anstelle des Gleichgewichtes ist jetzt eine ungeheure Spannung der Kräfte getreten, die „schöne Seele hat sich im Affekte in eine erhabene verwandelt.“¹³

Nach manchen Äußerungen Schillers könnte es scheinen, als ob der erhabene Charakter nur einseitig die Ansprüche der Vernunft vertrete. Aber dies würde Schillers eigentlichem Grundgedanken völlig widersprechen. Der erhabene Charakter hat vermittels der Vernunft nur die Grenzüberschreitungen der Sinnlichkeit, wie sie im Affekte zu befürchten sind, zu verhindern. „Gerade das ist es, worin sich der schöne Charakter von dem erhabenen unterscheidet: im ersteren ist jede Größe schon enthalten, sie fließt ungezwungen und mühelos aus seiner Natur, er ist dem Vermögen nach ein Unendlicher in jedem Punkte seiner Bahn; der andere kann sich zu jeder Größe anspannen und erheben, er kann durch die Kraft seines Willens aus jedem Zustand der Beschränkung sich reißen. Dieser ist also nur ruckweise und mit Anstrengung frei, jener ist es mit Leichtigkeit und immer.“¹⁴ „Aber während das Schöne bloß um den *Menschen*, macht sich das Erhabene, um den *reinen Dämon* in ihm verdient.“¹⁵

Unzweifelhaft ist auch der erhabene Charakter noch ein ästhetischer Begriff. Doch tritt in ihm der *Wille* zum ersten Mal ganz rein hervor, der von nun ab im Mittelpunkt von Schillers Gedanken steht, und damit wächst der erhabene Charakter über die rein ästhetische Sphäre weit hinaus. Es wird erkenntlich, daß das, was er im Grunde ist, nur in der Betrachtung von der ästhetischen Seite aus sich als erhaben darstellt. Schon früher war darauf hingewiesen worden, daß Schillers Philosophie eine Lebensphilosophie im wahrsten Sinne des Wortes ist. Es ist Schiller nicht um reine Abstraktion zu tun, um ein sich Ergehen in der von der Wirklichkeit losgelösten Ideenwelt, sondern die Wirklichkeit selbst will er, soweit es möglich ist, „erfassen, indem er ihre Unbegreiflichkeit zum Standpunkt der Beurteilung macht.“¹⁶ Schiller geht dabei von der optimistischen Voraussetzung aus, daß „die Forderungen der Vernunft mit der Notwendigkeit der Natur zusammentreffen.“¹⁷ Während „der Verstand überall scheidet,“ glaubt Schiller in der „Vernunft“ die Fähigkeit zu finden, das in der Natur vereinigte, dann vom Verstand getrennte, von neuem zu vereinigen.¹⁸ Freilich kann das kein „Erklären“ im Sinne des Verstandes mehr sein. Darauf muß von vornherein „resigniert“¹⁹ werden.

Was bei Kant als der Primat der praktischen Vernunft erschien, die Tatsache, daß jede Erscheinung des Lebens im Grunde eine Tätigkeit ist und die letzten Fragen der Philosophie deshalb *ethische* Fragen im weitesten Sinne des Wortes bilden, dasselbe finden wir bei Schiller. Diese umfassenden Fragen der menschlichen Praxis machten das höchste Gebiet seiner Philosophie aus und sie hat er auch nicht mehr ästhetisch, sondern philosophisch zu lösen gesucht. Schiller ist sich dessen selbst nicht völlig bewußt geblieben und deshalb finden wir diese Fragen, die immer wieder bei ihm anklingen, von ihm leicht so behandelt, als wären sie Fragendes ethischen Gebietes im engeren Sinne. Sie gewinnen aber, wie die folgenden Ausführungen zu zeigen sich bemühen werden, erst ihre ganze Bedeutung, wenn sie als jene letzten Wesensfragen angesehen werden. Ihre Lösung bildet so betrachtet, Schillers endgültigen philosophischen Standpunkt.

¹⁰ Goed. X. S. 230, ÜdE, ÄE 19., 20., 23. Brief.

¹¹ vgl. Goed. X. S. 328, ÄE 15. Br.

¹² vgl. Goed. X. S. 340, ÄE 19. Br.

¹³ Goed. X. S. 110, AuW.

¹⁴ Goed. X. S. 460/461, ÜnusD.

¹⁵ Goed. X. S. 229, ÜdE.

¹⁶ Goed. X. S. 226, ÜdE.

¹⁷ Goed. X. S. 77, AuW.

¹⁸ Goed. X. S. 337, ÄE18. Br.

¹⁹ Goed. X. S. 222, ÜdE

Wenn bei Schiller der Mensch allein als „das Wesen erscheint, welches will“²⁰ sodaß der Wille geradezu als sein „Geschlechtscharakter“²¹ bezeichnet werden kann, so geschieht das in dem umfassenden Sinne, um den es sich hier handelt. Und ebenso werden die beiden Gebiete der Natur und der Vernunft, deren Getrenntsein den Dualismus bildet, von Schiller auf die letzte ethische Sphäre bezogen. Die Natur erscheint hier „als Macht“²² Der Mensch verliert „wenn er unterjocht vom Bedürfnis den Naturtrieb ungebunden über sich herrschen läßt, seine innere Selbständigkeit“.²³ Denn „was der Naturtrieb, der kein freies Prinzip ist, verrichtet, das ist keine Handlung der Person.“²⁴ In diesem Zustande ist der Mensch „selbstüchtig ohne er selbst zu sein, ungebunden ohne frei zu sein, Sklave ohne einer Regel zu dienen.“²⁵ Aber ein ebenso einseitiger Zustand ist dann erreicht, wenn der Mensch alles von sich stößt, was sinnlich ist und nur durch diese Absonderung von dem Stoffe zum Gefühl seiner rationalen Freiheit gelangt.“²⁶ „Der so gestimmte Geist läßt die von ihm abhängende Natur erfahren, daß er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen und der innere Widerstand wird sich von außen durch Zwang verraten.“²⁷ Jenen Naturzustand, der auch „tierischer Zustand“ genannt wird, für immer zu verlassen, fordert Schiller mit Leidenschaft auf. „die Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen.“²⁸ Doch gilt Schiller nicht nur die Herrschaft dieses Naturtriebes, sondern „jede ausschließliche eines der beiden Grundtriebe des Menschen als ein Zustand des Zwanges und der Gewalt“,²⁹ der überwunden werden muß. Dabei ist es aber nicht möglich, den einen durch den anderen zu überwinden, denn „so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidung aufnehmen möchte, ebenso wenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung danach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte“³⁰ Und erscheint es „naturwidrig“, die Angelegenheit des Begehungsvermögens vor das sittliche Forum zu bringen,³¹ so ist es vernunftwidrig, die gesetzgebende Vernunft durch die Natur beeinflussen zu lassen. Nur im Zusammenschluß beider Wesensseiten ist also auch in jenem zum Ausgangspunkt genommenen umfassenden ethischen Willen die Lösung diese Zwiespaltes möglich. Das geschieht in jenem „moralischen, sittlichen“ Zustande, wie Schiller ihn auffaßt, wo die *Natur mitwirkende Partei* der Vernunft geworden.“³² Schiller begründet diesen Zusammenschluß im weitesten Sinn wenn er sagt: „dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d.i. zum Menschen machte, kündigt 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 anderen zu gründen.“³³ Der Mensch soll also in den dreierlei Verhältnissen in denen er zu sich selbst, das ist sein sinnlicher Teil zu seinem vernünftigen stehen kann,³⁴

1. Unterdrückung der sinnlichen Natur um sich der höheren Forderung der Vernunft gemäß zu verhalten.
 2. Unterordnung des vernünftigen Teils seines Wesens unter den sinnlichen
- oder

²⁰ Goed. X. S. 214, ÜdE

²¹ Goed. X. S. 214, ÜdE

²² Goed. X. S. 365, ÄE 25. Br.

²³ Goed. X. S. 96, AuW.

²⁴ Goed. X. S. 81, AuW.

²⁵ Goed. X. S. 96, AuW.

²⁶ Goed. X. S. 96, AuW.

²⁷ Goed. X. S. 96, AuW.

²⁸ Goed. X.

²⁹ Goed. X. S. 304, ÄE 17. Br.

³⁰ Goed. X. 109, AuW.

³¹ Goed. X. 109, AuW.

³² Goed. X. 102, AuW.

³³ Goed. X. 99-100, AuW., das Gesetz für das Verhältnis beider Naturen im Menschen“ gibt Schiller Goed X 113 AuW.

³⁴ Goed. X. 95-96, AuW.

3. Harmonie der Triebe des letzteren mit den Gesetzen des ersteren, die dritte Möglichkeit wählen.

Die „Entwicklung der beiden Grundtriebe erst,“³⁵ die „Entgegensetzung zweier Notwendigkeiten gibt der Freiheit den Ursprung“³⁶, die gerade „in der Zusammensetzung beider Notwendigkeiten liegt“.³⁷ Es ist dies keine „Freiheit der ersten Art, die der Mensch dadurch beweist, daß er vernünftig handelt“, auch nicht mehr eine Freiheit „der zweiten Art“, die er dadurch zeigt, daß er „in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter den Gesetzen der Vernunft materiell handelt“³⁸ – denn auch hier sind die beiden Seiten seines Wesens erst vermischt, noch nicht organisch verbunden zu einer „Einheit“ –, sondern es ist eine Freiheit dritter Art, die der Mensch erst bewähren kann, wenn er „von seinen beiden Trieben sich selbst unterscheidet.“³⁹

Der *Wille* ist es, der diese Freiheit herstellt, denn er „verhält sich gegen beide Triebe als eine *Macht*“⁴⁰, ja er ist, wenn der Mensch sich nur erst selbst gefunden hat, die einzige Macht, die es in ihm gibt.⁴¹ Den ganzen inneren Zusammenhang, der zwischen den beiden Wesenseiten des Menschen, der Freiheit und dem Willen besteht, deckt am besten das folgende Wort Schillers auf: „weil diese beiden Wesenseiten „beide notwendig und beide doch nach verschiedenen Objekten streben, so hebt diese doppelte Nötigung sich gegenseitig auf und der Wille behauptet eine vollkommene Freiheit zwischen beiden.“⁴² Von diesem Standpunkte aus nun ist es dem Menschen möglich, sich vorübergehend auch einseitig in eine der beiden Seiten seines Wesens ganz hinzugeben. Er „muß dies nur jederzeit selbst *wollen*.“⁴³ Denn, - und das ist das Große was der Wille vollbringt – der Mensch ist jetzt durch die „Harmonie seiner Triebe“ „einig mit sich selbst.“⁴⁴ Ja, er ist jetzt überhaupt erst „er selbst“⁴⁵ und dadurch befähigt, „daß seine reine Selbstheit bestimmend werde.“⁴⁶ „Nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem Seinigen machen“⁴⁷ kann, zu „*seiner eigenen Handlung*“.⁴⁸

Hiermit stehen wir vor dem innersten Kern alles Erlebens, vor der Persönlichkeit. Schiller hat, indem er bis zu dem Ethos der Individualität vordrang, das Gebiet höchster und zugleich umfassendster Ethik erreicht. Von dieser Warte aus vermag er über seine ganze Lebensphilosophie noch einen Feuerschein zu verbreiten. Es wird hell über seinen kühnsten und größten Worten.

Ist der Mensch so als reines Selbst, als ewig einiges „Ich“⁴⁹, das alle „seine Begriffe und Entschlüsse nur sich selbst zu verdanken haben kann“⁵⁰ erfunden, so muß es sich jetzt zeigen, wie und was er als dieses Selbst „frei tätig“⁵¹ will. Schiller sprengt bei dieser umfassenden ethischen Orientierung mit Entrüstung die Form des kategorischen Imperatives, die er auf dem ethischen Gebiet im engeren Sinne anerkannt hatte, und läßt damit Kant weit hinter sich zurück. Es ist „die *imperative* Form des Moralgesetzes“, gegen die sich Schiller jetzt auflehnt. Er meint, daß durch sie „die Menschheit angeklagt und erniedrigt werde“, und daß die „Vorschrift, die sich der Mensch als

³⁵ Goed. X. S; 343, ÄE 20. Br.

³⁶ Goed. X. ÄE. 19, Br. S.

³⁷ Goed. X. S. 334, ÄE 17. Br.

³⁸ Goed. X. S. 343, ÄE 19. Br.

³⁹ Goed. X. S. 341, ÄE 19. Br.

⁴⁰ Goed. X. S. 341, ÄE 19. Br.

⁴¹ Goed. X. S. 341, ÄE 19. Br. und ebenso 344 ÄE 20. Br.

⁴² Goed. X. 341, ÄE 19. Br.

⁴³ Goed. X. 109, AuW.

⁴⁴ Goed. X. 96, AuW.

⁴⁵ Goed. X. 317, ÄE 13 Br.

⁴⁶ Goed. X. 341, ÄE. 19. Br.

⁴⁷ Goed. X. 310, ÄE 11. Br.

⁴⁸ Goed. X. 216, ÜdE.

⁴⁹ Goed. X. 310, ÄE 11. Br.

⁵⁰ Goed. X. 347, ÄE.

⁵¹ Goed. X. 216, ÜdE.

Vernunftwesen selbst gibt, die deswegen für ihn bindend und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühl verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annähme.⁵² Was Schiller also will, ist das *eigene* Gesetz oder, um einen Ausdruck aus unserer Zeit anzuwenden, das „individuelle Gesetz“⁵³, denn er ist der Überzeugung, daß „alles Einzelne nur unter seiner eigenen Regel stehen soll.“⁵⁴ Seinen imperativen Charakter wird es dabei aber verlieren, ja es wird überhaupt aufhören, in dem früheren Sinne Gesetz zu sein. Zu einer positiven Bestimmung ist Schiller in dieser Frage nicht gelangt. Nur eine Bemerkung läßt darauf schließen, in welcher Richtung man sich die Art dieser Willensbestimmung des Menschen denken muß: sie wird wie die „Freiheit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegen.“⁵⁵ „Willkür der Natur und Zwang des Gesetzes“ ist hierin aufgehoben, beides zu einer dritten Einheit zusammengewachsen.

Wenn auch „das Selbstbewußtsein ohne Zutun des Subjektes entspringt“, und sein „Ursprung außerhalb seines Willens und seines Erkenntniskreises liegt“,⁵⁶ so vermag doch der Mensch, dem allein dieses Selbstbewußtsein eignet, im Gegensatz zu den „bloß organischen Wesen, die uns nur als Geschöpfe ehrwürdig sind, Schöpfer, d. i. Selbsturheber seines Zustandes zu sein.“⁵⁷ Aus diesem selbstschöpferischen Vermögen erwächst zugleich sein „Endzweck“. Er ist „aufgestellt in seiner Persönlichkeit.“⁵⁸ Auf keinen Fall kann der Mensch „dazu bestimmt sein, über irgend einen Zweck sich selbst zu versäumen.“⁵⁹ Die Selbstgestaltung ist vielmehr das Ziel des Menschen, und es ist erreicht, wenn „alles endlich an ihm Charakterzug geworden ist.“⁶⁰ Dann „glänzt er gleich einem Sonnenkörper von seinem eigenen Lichte.“⁶¹

Das Wesen des Menschen in diesem Sinne ist eine ständige Bewegung. Denn „die Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstand vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben.“⁶² Da der Mensch „von den beiden Legislationen“, einmal von der „Vernunft, die Einheit“, zum anderen von der „Natur, die Mannigfaltigkeit fordert, in Anspruch genommen wird“,⁶³ so vermag er „in allem Wechsel beständig er selbst zu bleiben.“⁶⁴ „Bei aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bei allem Wechsel des Zustandes beharrt die Person. *Wir* sind doch immer wir und was unmittelbar aus *uns* folgt, bleibt.“⁶⁵ Gerade „in seiner Vollendung vorgestellt, wäre demnach der Mensch die beharrliche Einheit, die in den Fluten der Veränderung ewig dieselbe bleibt.“⁶⁶

Schiller spricht einmal von dem „absolut Großen in uns, an das selbst in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit die Natur nicht reichen kann.“⁶⁷ Wir selbst sind aber darin Natur im höchsten Sinne, denn es vermählen sich in diesem letzten Punkte unseres Wesens „reine Natur“ und „reine Vernunft“ zu „absoluter Independenz.“⁶⁸ Da „der Mensch die hohe *dämonische Freiheit* in seiner Brust ahndet“, da er „in dieser Flut von Erscheinungen etwas Bleibendes in seinem eignen Wesen entdeckt, so ist ihm das relativ Große außer ihm der Spiegel, worin er das absolut Große in ihm selbst

⁵² Goed. X. 101-102 AuW.

⁵³ Vgl. Georg Simmels Aufsatz über dieses Thema im „Logos“.

⁵⁴ Jonas III N_o 644, S. 282

⁵⁵ Goed. X. 97, AuW.

⁵⁶ Goed. X. 342. ÄE 19. Br.

⁵⁷ Goed. X. AuW.

⁵⁸ Goed. X. 279, ÄE 3. Br.

⁵⁹ Goed. X. 279, ÄE 3. Br.

⁶⁰ Goed. X. S. 89-90, AuW.

⁶¹ Goed. X. 92, AuW.

⁶² Goed. X. 67, AuW.

⁶³ Goed. X. 182, ÄE 4. Br.

⁶⁴ Goed. X. 309, ÄE 11. Br.

⁶⁵ Goed. X. 308, ÄE 11 Br.

⁶⁶ Goed. X. 309, ÄE 11 Br.

⁶⁷ Goed. X. 214, ÜdE.

⁶⁸ Goed. X. 228, ÜdE.

erblickt.“⁶⁹ „Es ist der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt.“⁷⁰ Denn der Mensch „trägt die Anlage zu der Gottheit unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich.“⁷¹ Und er „führt sich in dem er den unendlichen Vorzug der Natur mit seinem eigenen Prärogativ vermählt und aus beiden das Göttliche erzeugt,⁷² selbst „zu dem Begriff der Gottheit zurücke.“⁷³

Im Symbol des Herakles hat Schiller in „Ideal und Leben“ das Bild des gottgewordenen Menschen von aller Philosophie befreit in seiner eigensten Sphäre in der Kunst, verewigt, es vor den Augen derer, die zu sehen vermögen, erstehen lassen, ein triumphierender Beweis der Immanenz seiner Verkündigung.

⁶⁹ Goed. X. 223, ÜdE.

⁷⁰ Goed. X. 120, AuW.

⁷¹ Goed. X. 310, ÄE11. Br.

⁷² Goed. X. 441, ÜnusD.

⁷³ Goed. X. 311, ÄE 11. Br.

Schluß

SCHILLERS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Mit Notwendigkeit erweitern sich die Grundzüge von Schillers Lebensphilosophie, in denen sich unverkennbar jener immer wiederkehrende Gedanke einer inneren Entwicklung des Menschen feststellen läßt, schließlich zur Geschichtsphilosophie. Allerdings ist sie bei Schiller über Andeutungen nicht hinausgekommen.

Ihr zugrunde liegt die Überzeugung, daß „die ganze Menschheit“ die gleiche Entwicklung durchmacht wie „der einzelne Mensch.“¹ Es sind „drei Momente“², „drei verschiedene Stufen der Entwicklung zu unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen, wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur, er entledigt sich dieser Macht im *ästhetischen* Zustand, und er beherrscht sie in dem *moralischen*.“³

Der erste physische Standpunkt stellt die „Kindheit“⁴ des Menschengeschlechtes dar, die jeder einzelne Mensch in seiner eigenen Kindheit durchlebt. Denn „unsere Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen.“⁵ Der zweite „ästhetische“ Standpunkt bildet das „Jünglingsalter“⁶, der dritte „moralische“ wird von Schiller als „Manesalter“⁷ bezeichnet.

In Anwendung dieser geschichtsphilosophischen Theorie auf den realen Verlauf der Geschichte gelangt Schiller im Anschluß an Humboldts „Fragment über die Griechen“ dazu, die griechische Epoche als das „jugendliche Alter“ der Menschheit anzusprechen. Das Griechentum bildet also, da es den ästhetischen Zustand in vollendeter Ausgestaltung zeigt, die zweite Epoche, das Jünglingsalter, im Leben der Menschheit.

Unsere eigene Zeit, so wenig sie bereits den dritten Standpunkt darstellt, hat doch den Standpunkt der Griechen schon allenthalben verlassen. Wir sind in ihr „durch die Vernünftelei von der Natur abgefallen“⁸, sie bedeutet also einen Übergangszustand zu dem dritten Standpunkte. Aus diesem Gesichtspunkt ist Schillers Randbemerkung an das Manuskript jener erwähnten Humboldtschen Schrift zu betrachten. Es heißt da: „Sollte nicht von dem Fortschritt der menschlichen Kultur ohngefähr eben das gelten, was wir bei jeder Erfahrung zu bemerken Gelegenheit haben? Hier aber bemerkt man drei Momente:

1. der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinanderfließend,
2. wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unsere Erkenntnis ist *deutlich*, aber vereinzelt und borniert,
3. wir verbinden das Getrennte und das Ganze steht abermals vor uns, aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet.

In der ersten Periode waren die Griechen. In der zweiten stehen wir. Die dritte ist also noch zu hoffen und dann wird man die Griechen auch nicht mehr zurückwünschen.“⁹

Der Widerspruch in dem diese Ausführungen zu der zuerst angeführten geschichtsphilosophischen Theorie Schillers zu stehen scheint, nach der jener in der griechischen Welt ausgestaltete ästhetische

¹ Goed. X., 364 ÄE 25. Br. und S. 451,52, ÜnusD. „Dieser Weg, den der Mensch überhaupt sowohl im Einzelnen als im Ganzen einschlagen muß.“

² Goed. X. S. 364, ÄE 25. Br.

³ Goed. X. S. 358, ÄE 24. Br.

⁴ Goed. X. S. 366, ÄE 25. Br.

⁵ Goed. X. S. 444, ÜnusD.

⁶ Goed. X. S. 474, ÜnusD.

⁷ Goed. X. S. 474, ÜnusD.

⁸ Goed. X. S. 287, ÄE 6. Br.

⁹ In Humboldts Aufsatz „Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondere“, Ges. W. I., S. 255 ff.

Zustand nicht das erste sondern das zweite Alter der Menschheitsgeschichte bildet, wird dadurch gelöst, daß man annimmt, Schiller habe in dieser neuen Formulierung den ersten physischen Standpunkt absichtlich außer Acht gelassen. Es wäre dann der Standpunkt unserer Zeit, der sich nach der ersten Theorie als ein Übergangszustand kennzeichnete zu einem selbständigen Moment in der Geschichte erhoben worden. Ob man nun dieser Erklärung beipflichten, oder vielmehr eine grundsätzliche Wandlung in Schillers Geschichtsphilosophie annehmen will, in beiden Fällen bleibt bestehen, daß der dritte Standpunkt, „jenes männliche Alter“, in dem auch die Griechen für immer überwunden sein werden, noch nicht verwirklicht ist, sondern der Zukunft angehört.

Aber „da der reine moralische Trieb aufs Unbedingte gerichtet ist, und es für ihn keine Zeit gibt,“ so konnte Schiller, sich selbst als „ein Bürger derer fühlend, welche kommen werden,“ kühn behaupten „die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muß.“¹⁰

¹⁰ Goed. X., S. 301 ÄE 9. Br.

Käthe Hilt / Rolf Engert
Schillers Ringen um die Synthese im dritten Reich (1916)

Zur 175. Wiederkehr von Schillers Geburtstag herausgegeben von Rolf Engert

I.

Als Schiller im Jahre 1791 sich eingehend mit dem Studium der Kantischen Philosophie zu beschäftigen begann, lag die erste Periode seines Schaffens, die eigentliche Jugendepoche, abgeschlossen hinter ihm. Drei Grundlagen seines Geistes hatten sich schon in ihr mit aller Eindringlichkeit geäußert. War die *künstlerische* Kraft, die er im Drama zu ihrer höchsten Ausgestaltung brachte, Schillers eigentlichste Offenbarung, wie dies auch von allen Seiten rückhaltlos anerkannt wurde, so mußte man zugleich über die *moralische* Leidenschaftlichkeit staunen, in der diese Jugenddramen gipfelten, und nicht weniger überraschte, ja befremdete der *rein gedankliche* Gehalt, der sich in dithyrambische Jugendgedichte ergoß. Aber schon früh in dieser dreifachen Geistesrichtung eben so viele Vereinzlungen einer doch im Grunde innersten Einheit spürend, wurde diese Dichterpersönlichkeit fort und fort dazu gedrängt, jene Einheit in ihren künstlerischen Werken zu einer letzten Zusammenfassung zu bringen. Dies konnte freilich nur dadurch geschehen, daß zunächst jene Vereinzlungen – jede für sich – eine entschiedene Ausgestaltung und damit Klärung erfuhren.

Im „Don Carlos“ hatte die künstlerische Kraft eine für Schiller jedenfalls zu dieser Zeit nicht mehr zu überbietende Intensität erreicht. In wachsendem tätigen Leben, in der seelischen Auseinandersetzung mit letzten, schwersten Lebensproblemen hatte sich der ethische Ernst seiner Natur herausarbeiten und bewähren können. Nun blieb es ihm noch übrig, die Welt gedankenkritisch zu bewältigen.

In dieser entscheidenden Stunde trat Schiller die Kantische Philosophie entgegen. Wie sehr sie ihn sogleich fesselte, ja „hinriß“ ,und wie sie ihn doch, indem er sie sofort „in sein Eigentum verwandelte“ (Brief 594), nur immer bewußter in die Bahnen seines eigensten Denkens lenkte, beweisen Schillers Briefe an Körner von seiner ersten Bemerkung über Kant im März 1791 (Br. 563) an bis einschließlich der Kalliasbriefe vom Januar bis Februar 1793 (Br. 639, 640, 643, 644, 646).

Von Anfang an war sich Schiller darüber klar, daß er hier „nicht ruhen dürfe, bis er diese Materie durchdrungen habe und sie unter seinen Händen etwas geworden sei“ (Br. 628). „Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt,“ erklärt er am 1. Januar 1792 Körner (Br. 594), „diese Philosophie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte.“ Und es waren dies die ersten und einzigen drei Jahre durch die Großmut des Herzogs von Augustenburg sicher gestellten äußeren Lebens für Schiller, die dahingegeben zu werden ihm nicht zu viel dünkte, um mit den Problemen der Gedankenwelt ins reine zu kommen!

Da, „zu einer Zeit, wo das Leben anfing, ihm seinen ganzen Wert zu zeigen, wo er nahe dabei war, zwischen Vernunft und Phantasie in sich ein zartes und ewiges Band zu knüpfen, wo er sich zu einem neuen Unternehmen im Gebiet der Kunst gürdete, nahte sich ihm der Tod“ (Br. 592). Vor eine neue, schwerere Aufgabe wurde er damit gestellt, vor die Aufgabe einer weiteren schwereren Synthese als die, die er eben jetzt zwischen den drei Grundanlagen seines Geistes zu vollziehen strebte. Sein physisches Sein, seit Jahren bedroht, lag darnieder und hing sich lähmend an den Flug seines Geistes, der in ungebrochener männlicher Stärke gerade jetzt die letzten Aufgaben in Angriff nahm. Das ganze Wesen Schillers schien in einem unheilbaren Zwiespalt von Geist und Körper auseinandergerissen zu werden. Nur die Aufbietung aller Kräfte konnte dieses Schicksal verhindern. Obwohl Schiller in sich die geistige Seite seines Wesens im Übergewicht gegen dessen physische Seite fand und obwohl er oft erfahren hatte, daß sein Geist seiner Physis überlegen war und sie zu beherrschen vermochte, kam er doch

nicht zu einer einseitigen Schätzung des Geistigen, einer Mißachtung des Körperlichen. Im Gegenteil: durch die Hemmungen, die sein Geist durch das Körperliche doch immer wieder erfuhr, wurde er erst recht auf die Bedeutung der Physis im Menschen hingewiesen. Und er erkannte, daß erst in einer harmonischen Synthese beider das Höchste beschlossen liegen könnte.

Dieses doppelte Streben nach einer Synthese einmal der drei Grundanlagen seines Geistes, zum andern der sinnlichen und geistigen Hälfte seines Wesens ging nun in Schillers Philosophie ein: er fand diese Lebensprobleme in ihr als ihre letzten tiefsten Probleme selbst wieder. So wurde seine Philosophie geboren aus den Notwendigkeiten seiner eigenen Natur. Zugleich aber war die Philosophie noch nicht die Form, in der Schiller für sich den ihm gemäßigsten Ausdruck finden konnte. Denn es hatte sich in ihm nicht, wie er es von Kant sagt, „die Vernunft vereinzelt“. Noch mitten in der Beschäftigung mit der Philosophie äußert er – überaus kennzeichnend – Körner gegenüber das Verlangen, von ihr wieder los zur Kunst zurück zu kommen, in der für ihn allein die Möglichkeit der letzten Synthese lag. „Eigentlich ist es doch nur die Kunst selbst, wo ich meine Kräfte fühle, in der Theorie muß ich mich immer mit Prinzipien plagen, da bin ich bloß ein Dilettant“ (Br. 608). „Ich bin und bleibe Poet, und als Poet werde ich auch noch sterben“ (Br. 602).

*

Für die Entwicklung des Schillerschen Denkens ist es von weittragender Bedeutung geworden, daß Schiller als erstes Werk von Kant die „Kritik der Urteilskraft“ las. Nicht allein deshalb, weil er, der „über Ästhetik“, wie er Körner gegenüber sagt (Br. 563), „selbst schon viel nachgedacht hatte, und empirisch noch mehr darin bewandert war“, in diesem „weit leichter fort kam“ als in irgend einer anderen Kantischen Schrift und auch „darin viele aus der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ angewandte Ideen“ kennen lernte, sondern vor allem weil ihm in der „Kritik der Urteilskraft“ Kants System sogleich in seiner Geschlossenheit gegenübertrat. Denn gerade die Ästhetik (und an sie angegliedert die Teleologie) spielt in Kants System jene abschließende Rolle, gewinnt die Bedeutung eines Schlußsteines, der den ganzen Bau erst zusammenhält. Schiller vermochte also hier einmal sich mit Kant auf dem ihm persönlich zunächst liegenden Gebiete auseinanderzusetzen was allein schon von größter Fruchtbarkeit für ihn gewesen wäre – und zum andern die architektonische Einheit des Kantischen Denkens zu erfassen, Daß er das tat, damit stellt sich Schiller unter die großen Nachfolger Kants. Zeigt er in dem Erfassen fremder Ideen eine große Kraft der Rezeptivität, so bewährt sich seine auf künstlerischem Gebiete bereits bewiesene schöpferische Kraft auch auf dem Gebiete des reinen Denkens in den Umbildungen, die er an dem Kantischen Systeme vornahm.

*

Eine gleichsam nur beiläufige Bemerkung Kants in einer Anmerkung zur Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ bietet vielleicht den besten Schlüssel zu seinem System. Sie lautet: „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quod libet ens est aut A aut non A2), oder sie ist synthetisch; und, wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori. ... soll geführt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie (Dreiteilung) sein.“ (KrdU, S. 55, Anm.)

Daraus erklärt sich das, was man Kants Dualismus und was man Kants Trichotomie (Dreiteilung) nennen 2 ein beliebiges Seiende ist entweder A oder nicht A kann. Beides aber bildet zusammen die Grundlage seines Systems.

*

Die Dreigliederung oder Trichotomie Kants ruht darauf, daß er – dem Beispiel des berühmten, ihm zeitgenössischen Psychologen Tetens folgend – die „gesamten Vermögen des Gemüts“, wie eine Tafel am Ende der Einleitung zur „Kritik der Urteilskraft“ übersichtlich zeigt, in drei Vermögen einteilt: 1. das Erkenntnisvermögen, 2. das Gefühl von Lust und Unlust, 3. das Beherrungsvermögen.

Diese zunächst rein psychologische Einteilung wird erkenntnistheoretisch umgestaltet und verwertet, indem das Erkenntnisvermögen über diese drei Vermögen erhöht wird und sie unter seinen Gesichtswinkel stellt. So ergibt sich die Dreiteilung: 1. reine oder theoretische Vernunft, 2. Urteilskraft, 3. praktische Vernunft. Sie entspricht zugleich der systematischen Gliederung von Kants Philosophie, die sich aus Kritiken dieser drei Vermögen zusammensetzt.

Doch solches Nebeneinanderstellen der drei Gebiete könnte in dieser Form ausgesprochen irreführen. In Wahrheit handelt es sich auch hier zunächst um eine Zweiteilung, um ein Zerlegen der Vernunft in ein theoretisches und praktisches Vermögen. Denn die Philosophie, „sofern sie Prinzipien der Vernunftkenntnis der Dinge ... durch Begriffe enthält“ (Ebenda, S. 19), kann nur in so viele Teile zerfallen, als es verschiedene Begriffe gibt, die „den Prinzipien der Vernunftkenntnis ihr Objekt anweisen“ (Ebenda). Mit der Entgegensetzung dieser Begriffe nur ist notwendig auch eine Entgegensetzung der Prinzipien verbunden. Kant erkennt in diesem Sinne nur zwei verschiedene Begriffe an: den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff (ebenda) Ihnen entsprechen die beiden Teile der Philosophie: die theoretische als Naturphilosophie, die praktische als Moralphilosophie.

Von diesem Standpunkt aus erfährt die Bedeutung der Urteilskraft eine wesentliche Einschränkung. Sie tritt nur vermittelnd als Bindeglied zwischen diese beiden Hauptgebiete der Philosophie, da ihr kein Begriff – im Sinne des Natur- und des Freiheitsbegriffes – zugrunde liegt, sondern nur „ein subjektives Prinzip“ (ebenda, S. 37). Sie ist also, obgleich sie auch ein Prinzip a priori „für die Möglichkeit der Natur enthält“, nicht wie die theoretische und praktische Vernunft im objektiven, sondern nur im subjektiven Sinne gesetzgebend.

Aber gerade daraus ergibt sich ihr *synthetisches* Vermögen; sie vermag den „Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“ (ebenda, S. 26), darzustellen, indem sie die Möglichkeit eines Überganges von der Gesetzmäßigkeit nach der theoretischen Vernunft zum Endzweck nach der praktischen Vernunft durch ihr Prinzip der *Zweckmäßigkeit* in sich birgt.

Es kann sich dabei um eine objektive und um eine subjektive Zweckmäßigkeit handeln. Objektiv ist sie, wenn uns ein Gegenstand selbst, abgesehen von seiner Wirkung auf uns, zweckmäßig erscheint; hier verfährt die Urteilskraft teleologisch. Subjektiv ist die Zweckmäßigkeit, wenn uns die Wirkung eines Gegenstandes auf uns zweckmäßig erscheint; wir nennen ihn dann schön oder erhaben. Hier verfährt die Urteilskraft ästhetisch.

In dieser seiner Trichotomie oder Dreiteilung also ist Kant nach seinem eingangs zitierten Ausspruch synthetisch verfahren, insofern Bedingung und Bedingtes in einem dritten einheitlichen Begriff zusammengeschlossen wurden. Dieser ist als verbindendes Glied zwischengeordnet und als Prinzip der Einheit übergeordnet.

Doch nicht nur die Urteilskraft erfährt diese Überordnung, sondern – wenn auch in anderem Sinne – ebenso die theoretische und die praktische Vernunft. Man kann also, wie man von einem ‚Primat (Vorrang) der praktischen Vernunft spricht, in abgewandeltem Sinn abwechselnd auch von einem Primat der theoretischen Vernunft – insofern in der *Kritik* der drei Vermögen das Erkenntnisvermögen den beiden andern übergeordnet wird – und von einem Primat der Urteilskraft sprechen, insofern diese sich mit ihrem zusammenschließenden Prinzip der Einheit überordnet.

In seiner Dreiteilung schließt sich Schiller eng an Kant an. Auch er geht, wie es eine Stelle in der „Ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts“ (1. Br.) beweist, von der zunächst mehr psychologischen Unterscheidung des menschlichen Wesens in ein dreifaches Vermögen, nämlich: „Denken, Wollen und Empfinden“ aus. Daraus ergeben sich durch Überordnung des Denkvermögens wiederum die drei Gebiete der theoretischen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft.

Wie Kant gelegentlich unter der reinen Vernunft die theoretische und die praktische begreift, so ist auch für Schiller der oberste Begriff im Reiche des Geistes „Vernunft“. Sie ist „absolute Konsequenz und Universalität des Bewußtseins“ (ebenda, 19. Br.). Hiermit ist die rein übersinnliche Sphäre der Vernunft gekennzeichnet. Ihren souveränen Charakter gewinnt sie durch „ihre Unabhängigkeit von Naturbedingungen“ (Über das Erhabene); in diesem Sinn bildet sie bei Kant das Reich der Freiheit. Sie sucht Verbindung zwischen dem Mannigfaltigen herzustellen, das durch den Sinn gegeben ist (Br. 640).

Ganz in Kantischer Art definiert Schiller: „Form der Vernunft ist die Art und Weise, wie sie ihre Verbindungskraft äußert. Es gibt aber zwei verschiedene Hauptäußerungen der verbindenden Kraft, also auch ebensoviele Hauptformen der Vernunft. Die Vernunft verbindet entweder Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis (theoretische Vernunft), oder sie verbindet Vorstellungen mit Willen zur Handlung (praktische Vernunft)“ (Br. 640).

Hier ist der theoretischen Vernunft oder dem Verstand sein Gebiet unzweideutig angewiesen: Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis zu verbinden. Erkenntnis aber ist für Schiller wie für Kant gleichbedeutend mit Erfahrung (ebenda), und so ist als Aufgabe der theoretischen Vernunft die Lösung der Frage nach der Möglichkeit einer allgemeingültigen Erfahrung von den Dingen gekennzeichnet. Von der Wichtigkeit dieser grundlegenden Fragestellung durchdrungen und Kants Bestreben, „die Empirie (Erfahrung) auf Prinzipien und die Spekulation auf Erfahrung zurückzuführen“ (Ästhetische Erziehung), restlos anerkennend, konnte Schiller an Körner schreiben, daß „kein größeres Wort in der theoretischen Philosophie gesprochen worden sei als das: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze“ (Br 643).

Soweit sich die Natur in die Gesetzmäßigkeit des Verstandes fügt, soweit geht das Gebiet des Verstandes. Schiller kann es nicht genug betonen, daß es auch nicht weiter geht, daß daher der Verstand das alles Trennende ist, daß er ewig innerhalb des Bedingten stehen bleibt und ewig fragt, ohne je auf ein Letztes zu stoßen (Ästhetische Erziehung). Es scheint ihm unmöglich, „die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verstandes zu beleuchten“ (Über das Erhabene); wenn es sich um ein Erfassen der Natur als Einheit handeln soll, da zeigt sich „der Abfall der Natur im Großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft“, da macht sich „die absolute Unmöglichkeit geltend, von der Natur gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt“ (ebenda). Schiller will „ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung machen“ (ebenda).

In solchen Äußerungen zeigt sich, daß die Hauptbedeutung der Leistung Kants auf theoretischem Gebiete für Schiller in dem Abstecken der Grenzen des spekulativen Verstandes besteht. In der Anerkennung der Festlegung der Aufgabe der theoretischen Vernunft einerseits und ihrer Begrenzung andererseits, wie sie durch Kant begründet wurde, liegt das Prinzip der Erkenntnistheorie Schillers.

„Form der praktischen Vernunft ist unmittelbare Verbindung des Willens mit Vorstellungen der Vernunft, also Ausschließung jedes äußeren Bestimmungsgrundes. Die Form der praktischen Vernunft annehmen heißt also: durch sich selbst bestimmt sein“ (Br. 640). Mit dieser Formulierung ist Schiller von Anfang an zum Mittelpunkt der Kantischen Ethik vorgedrungen. Es ist der Gedanke der Autonomie, der eigensten inneren Bestrebungen Schillers, der ihm hier begegnete und ihn am tiefsten mit Kant zusammenführte. Sobald Schiller daher nur an Kants System überhaupt herangetreten ist, steht es für ihn fest, daß „von keinem sterblichen Menschen

ein größeres Wort noch gesprochen ist als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist Bestimme Dich aus Dir selbst“ (Br. 643).

Aus diesem Prinzip „freier Spontaneität“ (Ästhetische Erziehung 3. Br.) erwächst für Schiller die Übereinstimmung mit Kant auch in allen anderen Punkten der Ethik. Wenn Kants Formulierung des obersten Moralgesetzes lautete: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“, so steht dem Schillers Formulierung vollkommen adäquat an der Seite, wenn er von dem moralischen Menschen spricht, dem „die bloße Gesetzmäßigkeit zum Gesetz dienen soll“ (ebenda). So glaubt auch er, daß „die praktische Vernunft auf freie Handlungen angewendet verlangt, daß die Handlung bloß um der Handlung willen geschehe, und daß weder Stoff noch Zweck auf dieselbe Einfluß habe“ (Br. 643).

Während die Natur in ihrem übrigen Reich nicht bloß die Bestimmung angibt, sondern sie auch allein ausführt, „überläßt sie dem *Menschen selbst* die Erfüllung derselben“ (Anmut und Würde). Damit hat die Natur im Menschen etwas Höchstes aufgestellt, und ganz natürlich folgt aus dieser „absoluten Selbsttätigkeit“ (Ästhetische Erziehung 23. Br.) des Menschen, daß er etwas Ehrwürdiges in sich selbst ist, Daher ist es für Schiller wie für Kant selbstverständlich, „den Menschen als Selbstzweck zu ehren“ (ebenda 5. Br.).

In engster Beziehung zum Prinzip der Autonomie steht, bei Schiller der Gedanke der Freiheit und der Gedanke des reinen Willens: sie sind nur andere Ausdrücke für die immer wiederkehrende Idee der Selbstbestimmung. So kann Schiller einmal sagen: „Ein reiner Wille und Form der praktischen Vernunft sind eins“ (Br. 640), und ebenso: „Frei sein und durch sich selbst bestimmt sein ist eins“ (Br. 644).

Schiller wußte Kants ethischer Forderung aus der Tiefe seiner Persönlichkeit unmittelbares Leben einzuhauchen und ihr eine tiefste psychologische Begründung zu geben. Bis zu welcher Höhe sich die Forderung: die Maxime des Willens an ihrer Befähigung zur allgemeinen Gesetzgebung zu prüfen, bei ihm erhebt, offenbaren die unvergleichlichen Worte: „Wenn das moralische Gefühl sagt: *das soll sein*, so entscheidet es für immer und ewig, – wenn Du Wahrheit bekennt, weil sie Wahrheit ist, und Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast Du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in Deinem Leben als Ewigkeit behandelt“ (ÄE, 12. Br.).

Die Unterschiede, die sich bei all dieser Übereinstimmung in der Lösung der letzten ethischen Fragen schließlich doch zwischen Kant und Schiller herauszustellen, werden nur verständlich, wenn man sie auffaßt als letzte *Lebensfragen*, die über den Rahmen der Ethik im engeren Sinne weit hinauswachsen, wie dies im weiteren Verlauf dieser Darlegungen zutage treten wird.

Während Schiller in der Erkenntnislehre ganz mit Kant zusammenging, nur die Grenzen des Verstandes noch schärfer betonte als dieser, und während er in der Ethik vor allem in dem Kernpunkte mit Kant restlos übereinstimmte, beweist er auf dem Gebiete der Ästhetik von vornherein eigenes schöpferisches Denken am meisten, wie das auch nicht anders zu erwarten ist. Denn hier war das Gebiet, wo das Gewicht seiner künstlerischen Erfahrung mit in die Waagschale fiel.

Von Anfang an zeigt sich, daß er die Ästhetik auf die selbständigste Basis stellen möchte, die es in der Philosophie gibt, – er möchte einen *objektiven* Begriff des Schönen (Br. 635) aufstellen. Das bedeutet, ihn „aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimieren“ (Br. 639), ein Unternehmen, das Kant allein für die theoretische und die praktische Vernunft als möglich anerkannte. Auch Schiller wird bald gewahr, daß sich ihm die größten Schwierigkeiten entgegenstellen, für das Schöne ein der theoretischen und der praktischen Vernunft einen gleichgeordneten Bereich zu gewinnen. „Diese Schwierigkeit bleibt immer“, so klagt er Körner (ebenda), „daß man mir meine Erklärung bloß darum zugeben wird, weil man findet, daß sie mit den

einzelnen Urteilen des Geschmackes zutrifft, und nicht sein Urteil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig findet, weil es mit meiner Erklärung übereinstimmt ... Solange man es nicht dahin bringt, so wird der Geschmack immer empirisch bleiben, so wie es Kant für unvermeidlich hält. Aber eben von dieser Unmöglichkeit eines objektiven Prinzips für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen“.

Nachdem Schiller als die allein mögliche Form der Vernunft die theoretische und die praktische Vernunft anerkannt hatte, war von der Seite der Vernunft her keine Möglichkeit mehr vorhanden, das Schöne außerhalb dieser beiden objektiv zu fundieren. Kant hatte die Urteilskraft aus beiden Gebieten synthetisch erwachsen lassen und, indem er die Teleologie mehr der theoretischen, die Ästhetik mehr der praktischen Vernunft angenähert hatte, wenigstens ein allgemein subjektives Prinzip für sie gesichert. Auch Schiller muß nun, will er seiner Voraussetzung treu bleiben, diesen Weg beschreiten. Etwas weiter als Kant gehend, sieht er in der Teleologie ein Analogon der theoretischen Vernunft: „Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftähnlichkeit“ (Br. 640). Die Vernunft leiht dann einer gegebenen Vorstellung einen Ursprung durch theoretische Vernunft, sie legt aus eigenen Mitteln in den gegebenen Gegenstand einen Zweck. Dies geschieht bei jeder teleologischen Naturbeurteilung (ebenda). Entsprechend verfährt Schiller, 19 was die Ästhetik anlangt, in bezug auf die praktische Vernunft. Zunächst stellt er fest, daß „die Schönheit gewiß nicht bei der theoretischen Vernunft anzutreffen ist, weil sie von Begriffen schlechterdings unabhängig ist, und da sie doch zuverlässig in der Familie der Vernunft muß gesucht werden und es außer der theoretischen Vernunft keine andere als die praktische gibt, so werden wir sie wohl hier suchen müssen und auch finden“ (ebenda). „Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder Freiheit ist Schönheit in weitester Bedeutung“ (ebenda). Damit spricht es Schiller aus, daß er den Gedanken der Autonomie der Schönheit, die nur am Sinnlichen haften kann (AuW) vermählen will. Wie er aber diese Synthese herzustellen imstande ist, erklärt sich nur aus Schillers Überwindung des Dualismus und kann deshalb erst bei Behandlung dieses Problems dargestellt werden.

Hier wäre also der Scheidepunkt zwischen Schiller und Kant erreicht: ein Problem, das sich bei Kant innerhalb der Trichotomie hielt, ist von Schiller in die andere Ebene des Dualismus projiziert worden.

Wie weit es Schiller gelungen ist, auf diesem Wege ein objektives Prinzip der Schönheit zu gewinnen, oder wie weit das, was er objektiv nennt, doch schließlich nur „allgemein subjektiv“ im Kantischen Sinne ist, wird sich auch dann schwer entscheiden lassen. Nur darauf sei hier noch verwiesen, daß Schiller sich am Ende selbst dabei bescheidet, „daß das subjektive Prinzip doch ins Objektive hinübergeführt werden kann“ (Br. 643).

II.

So sehr Schiller befähigt war, rein begrifflich zu denken, so verlor er doch nie das Bewußtsein, durch das Erkennen nur ein einseitiges Bild des Menschen zu erhalten: immer blieb ihm der Mensch als erlebte Einheit, als jenseits aller philosophischen Erkenntnismöglichkeit stehend, gegenwärtig. Er sagt: „Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung ... Um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muß er sie in die fesselnde Regel schlagen, ihren schönen Körper in Begriffe zerfleischen und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren“ (ÄE, 1. Br.). Und weiterhin: „Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen“ (AuW).

Diesem *Ganzen* gerecht zu werden, ist die Aufgabe, die Schiller sich stellt und deren Erfüllung ihn zu einer Überwindung des Kantischen Dualismus führt.

In seinem Dualismus zeigt sich Kant ganz dem Geiste des Christentums angehörig. Seine pietistische Erziehung hat in ihm unauslöschliche Spuren zurückgelassen. Wenn man aber Kant

oft als den Vollender des Protestantismus bezeichnet hat, so ist damit schon ausgedrückt, daß er bei der primitiveren ursprünglichen Formulierung dieses Dualismus durch das Christentum, das den Menschen in Leib und Seele, in Körper und Geist zerlegt, nicht stehen geblieben ist, sondern daß er ihn – vielleicht bis zum letztmöglichen Maße – vertieft und verfeinert hat. Und obwohl letzten Endes aus einer religiösen Grundeinstellung zum Leben geboren, hat dieser Dualismus bei Kant rein philosophisches Gewand angelegt.

Kant scheidet das Wesen des Menschen, das ihm zunächst als eine geschlossene Einheit gegenübertritt, in einen intellegiblen und einen empirischen Charakter. Der eine ist gleichsam die höhere, eigentlichere, der andere die niederere Sphäre unseres Selbst. Mit dem einen gehören wir dem Reiche der Vernunft, mit dem andern dem Reiche der Natur an. Und während uns im Reiche der Vernunft Spontaneität eignet, kennzeichnet uns als Naturwesen die Rezeptivität. Im Reiche der Vernunft sind wir frei, im Reiche der Natur verflochten in den dort herrschenden Kausalmechanismus.

In seiner Erkenntnislehre stellt sich für Kant dieser Dualismus in der folgenden Weise dar: als der Natur angehörige Wesen sind uns gleichsam als das *Material* unserer Erkenntnis die Empfindungen gegeben, die sich ihrem Ursprung nach nur auf „das Ding an sich“ zurückführen lassen. Hier sind wir ganz rezeptiv. Durch die a priori Funktionen unseres Geistes aber: die Anschauungsformen Raum und Zeit und die reinen Verstandesbegriffe, vermögen wir spontan – die gegebenen Empfindungen zu Erfahrungen umzugestalten. Sie werden dann nur zu den Inhalten für das *formale* Gesetz unseres Geistes.

Entsprechende Formen nimmt dieser Dualismus in Kants Ethik an. Hier sind es die Neigungen, die Motivierungen unseres Handelns aus unsrer eigenen Natur und unseren Beziehungen zur Umwelt – von Kant mit einem erweiterten Begriff „*materiale* Prinzipien“ genannt –, mit denen wir ganz der Sphäre der Natur angehören: unser Handeln wird dabei bestimmt durch irgendein Objekt unseres Begehrens. Wir sind also auch hierin rezeptiv. Aber da unsere Neigungen wiederum nur den Inhalt abgeben für das aus unserer Vernunft stammende *formale* Prinzip unseres Handelns, so siegt auch auf diesem Gebiete die Spontaneität. Dieses formale Prinzip der Ethik, das oberste Grundgesetz der Moral, ist gefunden in dem kategorischen Imperativ. Es tritt als *Imperativ* auf, weil unser Handeln nicht notwendig sich nach diesem Prinzip zu richten braucht. Dieses gewinnt vielmehr für uns den Charakter der *Pflicht*, die den *Neigungen* gegenübertritt.

Bei dieser Trennung des Menschen in Vernunft- und Naturwesen ist Kant also ganz in dem Sinne seines früher angeführten Ausspruchs *analytisch* verfahren. Er hat den Versuch einer Vereinigung, einer Synthese, hier gar nicht gemacht; denn es bestand für ihn – und dies läßt sich eben nur aus einer bestimmten religiösen Grundeinstellung zum Leben erklären – kein Zweifel an dieser prinzipiellen Trennung, kein Zweifel daran, daß die Vernunft allein im Menschen die Herrschaft zu führen habe über die Natur.

Schiller aber erkannte die große Gefahr, der der spekulative Geist ausgesetzt ist: indem er „im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebt, ein Fremdling in der Sinnenwelt zu werden und über der Form die Materie zu verlieren“ (ÄE, 6. Br.). Aber gerade „um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist der reinen Geisternatur des Menschen eine sinnliche beigeesellt“, und „das Ideal vollkommener Menschheit fordert keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und dem Sinnlichen“ (AuW). Nur aus einer völligen Wertbehauptung also des Sinnlichen neben dem Sittlichen kann die Einheit des Menschen erwachsen.

Schiller weiß freilich wohl, „daß das Gefühl im Gebiet der Vernunft nicht zu entscheiden hat“, ebenso aber fordert er, daß „auch die Vernunft im Gebiet des Gefühls sich nichts zu bestimmen anmaße“ (ÄE, 13. Br.). Er verläßt damit, um das Leben in seiner Einheit erfassen zu können, in seiner Philosophie bewußt den Standpunkt der reinen Theorie und läßt in ihr Gefühl und

Vernunft gleicherweise zu Worte kommen. Deshalb beruft er sich auch von vornherein „ebenso auf Gefühle wie auf Grundsätze“ (ÄE, 1. Br.).

Auf diese Weise begegnet die Philosophie wieder dem natürlichen Gefühl, dem es als etwas „Unwürdiges erscheint, wenn der Zwang der Vernunft sich der Sinnenwelt überordnet“ (Br. 643). „Uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt es, daß etwas dem anderen aufgeopfert werden ... soll. Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht, wenn die Vernunft selbst ihn ausübt“ (ebenda).

Aus dieser Nebeneinanderstellung beider Naturen ergeben sich nun für Schiller, will er sie zur Einheit zusammenschließen, zwei Anforderungen an den Menschen. Er nennt sie „die zwei Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur“ (ÄE). Das erste dringt auf absolute *Realität*: der Mensch soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen; das zweite auf absolute *Formalität* (ebenda). Einseitige Befolgung eines dieser beiden Gesetze führt den Menschen notwendig von seiner Bestimmung ab, gleichgültig, um welches von beiden es sich dabei handelt. Unterliegt er dem Andrang der sinnlichen Fülle, so unterliegt er damit der Gewalt seiner Gefühle; er wird „ein *Wilder*, seine Gefühle herrschen über seine Grundsätze“ (ÄE, 13. Br.), Folgt er nur dem Prinzip der Vernunft, so wird er ein *Barbar*“, *seine* Grundsätze zerstören seine Gefühle“ (ÄE), er „entbehrt und verspottet die Natur und verächtlicher wie der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave seines Sklaven zu sein“ (ebenda).

Deshalb ist es in der Tat „schwer zu sagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unserer Kenntnisse mehr geschadet habe“ (ÄE, 13. Br.). „Gleichweit aber von Einförmigkeit und Verwirrung ruht die siegende Form“ (ÄE, 4. Br.). Der Mensch, der sich ihr nähern will, muß „die Natur zu seinem Freund machen und ihre Freiheit ehren, indem er bloß ihre Willkür zügelt“ (ebenda).

So ergibt sich aus Schillers Stellung zu dem Problem des Dualismus unabweislich die Forderung nach seiner Überwindung. Schiller formuliert die Beziehung beider Prinzipien zu einander nach Fichtescher Methode: „Sie sind einander zugleich subordiniert und koordiniert, d. h. sie stehen in Wechselwirkung: ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form“ (ÄE, 13. Br.).

Diese als Fundamentalforderung aufgestellte Vollendung des Menschen in der Einheit immer wieder zu formulieren, zeigt Schiller sich unerschöpflich.

Wie schon bei Kant betont wurde und wie jetzt im Hinblick auf Schiller zu wiederholen ist, schreibt sich die dualistische oder einheitliche Auffassung der Welt aus einer letzten Endes religiösen Gesamteinstellung zum Leben her.

Mit ihr pflegen sich am ehesten die ethischen Elemente zu verbinden, und deshalb tritt auf ethischem Gebiete, wo diese Grundanschauungen ihre schärfste Ausprägung erfahren, auch der Gegensatz der Grundeinstellung zum Leben bei Kant und Schiller am deutlichsten zu Tage.

Nichts an Kants Philosophie hat Schillers Widerspruch so lebhaft hervorgerufen wie die schroffe Gegenüberstellung von Pflicht und Neigung, die beinahe, wenn man Kants Anschauungen nur noch etwas rigoristischer auffaßt, als sie ihm selbst gemeint waren, die Form einer Alternative gewinnt. Schiller bekundet dies mit folgenden Worten: „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsternen und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen“ (AuW).

Dabei gibt Schiller wohl zu, daß vom theoretischen Standpunkt aus an den Darlegungen Kants kein Zweifel sein kann. „Ich wüßte kaum“, erklärt er sogar, „wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte“ (ebenda). Aber gerade solch nur theoretische Auffassung weist Schiller ja von

sich. Für ihn handelt es sich um die Anwendung auf die Wirklichkeit. Er ist der Überzeugung: „wie sehr auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinne nicht also“ (ebenda). Deshalb glaubt er, „die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch behaupten zu dürfen“ (ebenda).

Auf Grund dieser Einstellung gelangt Schiller zunächst auf ethischem Gebiet zu der Forderung der Überwindung des Dualismus, einer Vermählung von Pflicht und Neigung. „Der Mensch darf nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen“ (ÄE, 4. Br.). Und zwar geht Schiller so weit, zu – behaupten, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann (AuW).

Erreicht ist diese Vereinigung in dem Begriff der „schönen Seele“ (ebenda); in ihr sind Pflicht und Neigung in edle Harmonie getreten, sie lebt in dem geadelten Wechselverhältnis, wo sie Pflicht aus Neigung erfüllt und wo sie „selbst in die gemeine Wirklichkeit noch Gesetzmäßigkeit und Harmonie zu bringen strebt“ (ÄE, 23. Br.), „Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung“ (AuW). „Es gibt kein moralisches, aber ein *ästhetisches* Übertreffen der Pflicht“ (ÄE, 23. Br.)

Schiller spricht es hier selbst aus, daß er das ethische Problem mit Hilfe des Ästhetischen gelöst wissen will, daß er es dadurch allein für lösbar hält.

In der Tat ist die schöne Seele ein durchaus ästhetischer Begriff. Es eignet ihr von Haus aus eine glückliche Harmonie, die spielend, nicht mühevoll erreicht wird, so daß „die schöne Seele eigentlich kein anderes Verdienst hat, als daß sie *ist*“ (AuW). In seiner Schrift über die „Ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts“ hat Schiller „den ästhetischen Zustand“ näher gekennzeichnet. Aus ihm wird das Wesen der schönen Seele erst ganz verständlich.

Schiller unterscheidet da den „aus dem physischen Dasein des Menschen oder seiner sinnlichen Natur hervorgehenden Sachtrieb“ und den „aus dem absoluten Dasein des Menschen oder seiner vernünftigen Natur stammenden Formtrieb“. Beide vereinen sich im „Spieltrieb“. In ihm wird „das Werden mit dem absoluten Sein, Veränderung mit Identität vereinbart“ (14. Br.) – Wenn die beiden anderen Triebe „das Gemüt, der erste durch Naturgesetze, der andere durch Gesetze der Vernunft nötigen, so nötigt der Spieltrieb das Gemüt zugleich moralisch und physisch“ (ebenda). Deshalb ist es „nur das Spiel, was den Menschen vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet“ (15. Br.).

Die an sich so befremdliche Tatsache, daß Schiller das ethische – Problem auf ästhetischem Wege löst, wird nur dadurch ganz erklärt, daß das Ästhetische für ihn den Dualismus nicht nur auf ethischem Gebiete, sondern im Prinzip überwindet, wie dies schon aus seinen Ausführungen über Form-, Sach- und Spieltrieb herausklang.

Rein erkenntnistheoretisch formulierte er den Begriff der Schönheit, wo sie in seiner Philosophie die Stellung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einnahm, nach dem Vorbild Kants, zugleich mit dem Wunsche, auch hier schon über ihn hinauszugehen.

Jetzt aber wird der Schönheitsbegriff in eine andere Ebene projiziert, die Schönheit wird nun als „Bürgerin zweier Welten“ angesprochen, „deren einer sie durch Geburt, der anderen durch Adoption angehört“ (AuW). Da sie so ihre Wurzeln in beide Reiche schlägt, ist sie zugleich die Bedingung für beider gleichmäßige Ausgestaltung und das Produkt aus beiden. „Sie spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freien Gebrauchs aller seiner Kräfte empfunden und gewürdigt werden“ (ÜnusD).

Indem so Schiller die Schönheit zur Darstellerin der Verbindung zweier Reiche macht, schafft er in ihr „die Möglichkeit einer neuen Wertverwirklichung“¹⁹¹. Sie, die an sich durchaus eine Eigenschaft des Sinnlichen ist, ist doch nur an *den* Erscheinungen der Natur zu finden, „aus denen uns die Idee der Selbstbestimmung entgegenstrahlt“ (Br. 643). Ihre Form „muß im eigentlichen Sinne zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein; nicht bloß Autonomie, sondern Heautonomie muß da sein“ (Br. 644). Und so ergibt sich die neue Bestimmung: „Schönheit ist nichts anderes als Freiheit in der Erscheinung“ (Br. 640).

Hier hat Schiller „den scheuen Flüchtling erhascht“! Freiheit, von Kant als übersinnliche Eigenschaft ewig zur Unerscheinbarkeit verurteilt und vom Standpunkt rein theoretischer Philosophie mit Recht verurteilt, zeigt sich dem Blick dessen, der Philosophie und Leben als eine ewige Einheit umfaßt, auch erscheinbar und darstellbar. Auf dem Wege intuitiven Erkennens ist es dem Dichter gelungen, für die Philosophie einen neuen Begriff zu schaffen, darzutun, „daß aus dem zusammengesetzten Begriff der Freiheit und der Erscheinung, der mit der Vernunft harmonisierenden Sinnlichkeit ein Gefühl der Lust fließen müsse, welches dem Wohlgefallen gleich ist, das die Vorstellung der Schönheit zu begleiten pflegt“ (Br. 644).

Dieses eindeutige neue Kriterium der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung erhebt den rein erkenntnistheoretischen Schönheitsbegriff zu dem fruchtbaren Mittelpunkt nicht nur eines philosophischen Systems wie bei Kant, sondern einer *synthetischen Lebensphilosophie*. In doppeltem Sinne ist die Schönheit nunmehr der Angelpunkt geworden: einmal indem sie in der Trichotomie die theoretische und die praktische Vernunft verbindet, und das anderemal indem sie den Dualismus zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Vernunft überwindet. Diese Tatsache befähigt Schiller, mit ihr Brücken hinüber und herüber zu schlagen und sich im freien Spiel über die Klüfte der Philosophie wie des Lebens zu erheben.

Mit Recht kann Schiller von dieser Schönheit, die er „zugleich als unseren Zustand und unsere Tat“ befunden hat, behaupten, daß sie uns zu einem siegenden Beweis dient, daß das Leiden die Tätigkeit, daß die Materie die Form, daß die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe (ÄE, 25. Br.).

III.

Daß Schiller in dem ästhetischen Zustand die synthetische Zusammenfassung aller Wesensseiten des Menschen erblickte, kann nicht wundernehmen. Denn für ihn, den Künstler, ließ sich die Einheit und Fülle des Lebens schließlich nur auf ästhetischem Wege erfassen und darstellen. (UdE). Und es ist Schiller darüber hinaus noch zuzugeben, daß dies nicht allein für seine eigene Person mit ihren besonderen Anlagen, sondern mehr oder weniger für alle Menschen Geltung hat. Unermüdlich zeigt Schiller immer wieder, wie die Schönheit im Menschen von der einseitigen Herrschaft sowohl seiner sinnlichen als seiner vernünftigen Wesensseite befreit.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet (ÄE, 27. Br.).

Den „ersten Dienst leistet die Schönheit dabei dem Naturmenschen, den zweiten dem künstlichen Menschen“ (ebenda 17. Br.). Wenn aber nun, wie Schiller an anderer Stelle (AuW) sagt, „weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdruckes vertragen, so wird (denn es gibt keinen vierten Fall) derjenige Zustand des Gemütes, wo Vernunft und Sinnlichkeit *zusammenstimmen*, die Bedingung sein, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt“.

¹⁹¹ Br. Bauch: Schiller und die Idee der Freiheit, 1905, S. 113.

Nur der ästhetische Mensch ist deshalb „ein Ganzes in sich selbst“, hier fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsere Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren“ (ÄE, 22. Br.). Es ist der Humanitätsgedanke (Anmut und Würde), der Gedanke der Totalität des Menschen (ÄE, 6. Br.), der solchen Ausführungen Schillers zu Grunde liegt, am reinsten wohl durch Humboldt ausgesprochen, an dessen Schriften bei Schiller oft nahezu wörtliche Anklänge zu finden sind.

Es würde aber ein großes Mißverständnis bedeuten, wollte man annehmen, daß Schiller diesen ästhetischen Zustand, wie er in der „schönen Seele“ seine symbolische Formulierung gefunden hat, als das letzte zu erstrebende Ideal angesehen habe! Schiller bezeichnet vielmehr diesen Zustand wiederholt selbst nur als einen vorbereitenden Zustand, als eine Grundlage, auf der erst das Eigentlichste erwachsen kann und soll.

Im 22. Brief der Ästhetischen Erziehung heißt es, „die ästhetische Erziehung begünstige nur deswegen keine einzelne Funktion des Menschen vorzugsweise, weil sie der Grund der Möglichkeit von allen sei“. Und in dem Brief zuvor noch deutlicher: „Durch die ästhetische Kultur bleibt der persönliche Wert eines Menschen oder seine Würde, insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt, und es ist weiter nichts erreicht, als daß es ihm nunmehr *von Natur wegen* möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will“. Die schöne Seele ist wirklich nur als ein *Zustand* zu denken: es haben sich alle Kräfte ins Gleichgewicht gesetzt, und so geschieht, wenn der Mensch auf dem Standpunkt der schönen Seele verharrt, tatsächlich nichts mehr in ihm und durch ihn. Er wäre zur Untätigkeit verurteilt.

Deshalb geht Schiller über den Begriff der „schönen Seele“ hinaus in dem Begriff des „erhabenen Charakters“. „Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet“, heißt es in der Schrift „ÜdE“, „und unsere Empfänglichkeit für beides in gleichem Maße ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein, und ohne unser Bürgerrecht in der intellegiblen Welt zu verscherzen.“

Der erhabene Charakter bildet sich, wenn die untätige Ruhe der schönen Seele gebrochen wird durch das Aufstehen der Affekte. Die Harmonie ihres sinnlich-vernünftigen Wesens wird von einer neuen – sinnlichen – Einseitigkeit bedroht. Die Sinnlichkeit tritt auf als eine Macht, und um sie von neuem zu meistern, muß auch die Vernunft als Macht in die Schranken treten. Anstelle des ruhigen Gleichgewichtes ist jetzt eine ungeheure Spannung der Kräfte getreten, „die schöne Seele hat sich im Affekte in eine erhabene verwandelt“ (AuW).

Nach manchen Äußerungen Schillers könnte es scheinen, als ob der erhabene Charakter nur einseitig die Ansprüche der Vernunft vertrete. Aber dies würde Schillers eigentlichem Grundgedanken völlig widersprechen. Der erhabene Charakter hat vermittels der Vernunft nur die Grenzüberschreitungen der Sinnlichkeit, wie sie im Affekte zu befürchten sind, zu verhindern. „Gerade das ist es, worin sich der schöne Charakter von dem erhabenen unterscheidet: in dem ersteren ist jede Größe schon enthalten, sie fließt ungezwungen und mühelos aus seiner Natur, er ist dem Vermögen nach ein Unendlicher in jedem Punkte seiner Bahn; der andere kann sich zu jeder Größe anspannen und erheben, er kann durch die Kraft seines Willens aus jedem Zustand der Beschränkung sich reißen. Dieser ist also nur ruckweise und mit Anstrengung frei, jener ist es mit Leichtigkeit und immer.“ (Goed. X. S. 460/461, ÜnusD). „Aber während das Schöne bloß um den *Menschen*, macht sich das Erhabene um den *reinen Dämon* in ihm verdient“ (Goed. X. S. 229, ÜdE). Unzweifelhaft ist auch der „erhabene Charakter“ noch ein ästhetischer Begriff. Doch tritt in ihm der *Wille* zum erstenmal ganz rein und entscheidend hervor, der von nun ab im Mittelpunkt von Schillers Gedanken steht; und damit wächst der erhabene Charakter über die rein ästhetische Sphäre weit hinaus. Es wird erkenntlich, daß das, was er im Grunde ist, nur in der Betrachtung von der ästhetischen Seite her sich als erhaben darstellt.

Schon früher war darauf hingewiesen worden, daß Schillers Philosophie eine Lebensphilosophie im wahrsten Sinne des Wortes ist. Es ist Schiller nicht um reine Abstraktion zu tun, um

ein sich Ergehen in der von der Wirklichkeit losgelösten Ideenwelt. Sondern die Wirklichkeit selbst will er, soweit es möglich ist, „erfassen, indem er ihre Unbegreiflichkeit zum Standpunkt der Beurteilung macht“ (ÜdE). Schiller geht dabei von der optimistischen Voraussetzung aus, daß „die Forderungen der Vernunft mit der Notwendigkeit der Natur zusammentreffen“ (AuW). Während „der Verstand überall scheidet“, glaubt Schiller in der Vernunft die Fähigkeit zu finden, das in der Natur Vereinigte, dann vom Verstand Getrennte, von neuem zu vereinigen (ÄE, 18. Br., Anm.). Freilich kann das dann kein „Erklären“ im Sinne des Verstandes mehr sein. Darauf muß von vornherein „resigniert“ werden (ÜdE).

Was bei Kant als der Primat der praktischen Vernunft er schien: die Tatsache, daß jede Erscheinung des Lebens im Grunde eine Tätigkeit ist und die letzten Fragen der Philosophie deshalb ethische Fragen im weitesten Sinne des Wortes bilden, dasselbe finden wir bei Schiller. Diese umfassendsten Fragen der menschlichen Praxis machen das höchste Gebiet seiner Philosophie aus, und sie hat er auch nicht mehr ästhetisch, sondern philosophisch zu lösen gesucht.

Schiller ist sich dessen selbst nicht völlig bewußt geblieben, und deshalb finden wir diese Fragen, die immer wieder bei ihm anklingen, von ihm leicht so behandelt, als wären es Fragen des ethischen Gebietes im engeren Sinne. Sie gewinnen aber, wie die folgenden Ausführungen zu zeigen sich bemühen werden, erst ihre ganze Bedeutung, wenn sie als jene letzten Lebensfragen allumfassender, eminenter Praxis angesehen werden. Ihre Lösung bildet – so betrachtet – Schillers endgültigen Standpunkt.

Wenn bei Schiller der Mensch allein als „das Wesen“ erscheint, „welches will“ (ebenda), so daß der Wille geradezu als sein „Geschlechtscharakter“ bezeichnet werden kann (ebenda), so geschieht es in dem umfassenden Sinne, um den es sich hier handelt. Und ebenso werden die beiden Gebiete der Natur und der Vernunft, deren Getrenntsein den Dualismus bildet, von Schiller auf diese letzte ethische Sphäre bezogen. Die Natur erscheint hier „als Macht“ (ÄE, 25. Br.). Der Mensch verliert, „wenn er unterjocht vom Bedürfnis den Naturtrieb ungebunden über sich herrschen läßt, seine innere Selbständigkeit“ (AuW). Denn „was der Naturtrieb, der kein freies Prinzip ist, verrichtet, das ist keine Handlung der Person“ (ebenda). In diesem Zustande ist der Mensch „selbstsüchtig, ohne er selbst zu sein, ungebunden, ohne frei zu sein, Sklave, ohne einer Regel zu dienen“ (ÄE, 34. Br.). Aber ein ebenso einseitiger Zustand ist dann erreicht, wenn der Mensch alles von sich stößt, was sinnlich ist, und nur durch diese Absonderung von dem Stoffe zum Gefühl seiner rationalen Freiheit gelangt (Anmut und Würde). – „Der so gestimmte Geist läßt die von ihm abhängende Natur erfahren, daß er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen und der innere Widerstand wird sich von außen durch Zwang verraten“ (ebenda).

Jenen Naturzustand, der auch „tierischer Zustand“ genannt wird, für immer zu verlassen, fordert Schiller mit Leidenschaft auf. „Die Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert, Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen“ (ÄE, 24. Br.).

Doch gilt Schiller nicht nur die Herrschaft dieses Naturtriebes, sondern „jede *ausschließliche* eines der beiden Grundtriebe des Menschen als ein Zustand des Zwanges und der Gewalt“, der überwunden werden muß.

Dabei ist es aber nicht möglich, den einen durch den andern zu überwinden: denn „so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidung aufnehmen möchte, ebenso wenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung danach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen könnte“ (Anmut und Würde). Und erscheint es „naturwidrig“, die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das sittliche Forum zu bringen (ebenda), so ist es „vernunftwidrig, die gesetzgebende Vernunft durch die Natur beeinflussen zu lassen“.

Nur im Zusammenschluß beider Wesensseiten ist also auch in jenem zum Ausgangspunkt genommenen umfassenden ethischen Willen die Lösung dieses Zwiespaltes möglich. Das geschieht in jenem ‚moralischen, sittlichen‘ Zustande, wie Schiller ihn auffaßt, wo „die Natur *mitwirkende* Partei der Vernunft geworden“ (ebenda). Schiller begründet diesen Zusammenschluß in weitestem Sinne, wenn er sagt: „Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigt ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des anderen zu gründen (ebenda).

Der Mensch soll also in den dreierlei Verhältnissen, in denen er zu sich selbst, d. i. sein sinnlicher Teil zu seinem vernünftigen stehen kann:

1. Unterdrückung der sinnlichen Natur, um sich der höheren Forderung der Vernunft gemäß zu verhalten,
2. Unterordnung des vernünftigen Teils seines Wesens unter den sinnlichen, oder
3. Harmonie der Triebe des letzteren mit den Gesetzen des ersteren,

die dritte Möglichkeit wählen (ebenda).

Die „Entwicklung der beiden Grundtriebe erst“ (ÄE, 20. Br.), die „Entgegensetzung zweier Notwendigkeiten gibt der Freiheit den Ursprung“ (ebenda 19. Br.), die gerade „in der Zusammensetzung beider Notwendigkeiten liegt (ebenda 17. Br.). Es ist dies keine „Freiheit der ersten Art, die der Mensch dadurch beweist, daß er vernünftig handelt“, auch nicht mehr eine Freiheit „der zweiten Art“, die er dadurch zeigt, daß er „in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter den Gesetzen der Vernunft materiell handelt“. (ebenda 19. Br.) – denn auch hier sind die beiden Seiten seines Wesens erst vermischt, noch nicht organisch verbunden zu einer „Einheit“ –, sondern es ist eine Freiheit dritter Art, die der Mensch erst bewähren kann, wenn er „von seinen beiden Trieben sich selbst unterscheidet“ (ebenda).

Der *Wille* ist es, der diese Freiheit herstellt, denn *er* „verhält sich gegen beide Triebe als eine *Macht*“ (ebenda), ja er ist, wenn der Mensch sich nur erst selbst gefunden hat, die einzige Macht, es in ihm gibt (ebenda und ebenso 20. Br.).

Den ganzen inneren Zusammenhang, der zwischen den beiden Wesensseiten des Menschen, der Freiheit und dem Willen besteht, deckt am besten das folgende Wort Schillers auf: „Weil diese beiden Wesensseiten, beide notwendig und beide doch nach verschiedenen Objekten streben, so hebt diese doppelte Nötigung sich gegenseitig auf und der Wille behauptet eine vollkommene Freiheit zwischen beiden“ (ebenda Br. 19).

Von diesem Standpunkte aus nun ist es dem Menschen möglich, sich vorübergehend auch einseitig in eine der beiden Seiten seines Wesens ganz hinzugeben. Er „muß dies nur jederzeit selbst *wollen*“ (Anmut und Würde). Denn – und das ist das Große, was der Wille vollbringt – der Mensch ist jetzt durch die „Harmonie seiner Triebe“ „einig mit sich selbst“ (Anmut und Würde). Ja, er ist überhaupt jetzt erst „er selbst“ (ÄE, 13. Br.) und dadurch befähigt, „daß seine reine Selbstheit bestimmend werde“ (ebenda 19. Br.). „Nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem Seinigen machen“ kann (ebenda 11. Br.), zu „seiner *eigenen* Handlung“ (ÜdE).

Hiermit stehen wir vor dem innersten Kern alles Erlebens: vor der Persönlichkeit. Schiller hat, indem er bis zu dem Ethos der Individualität vordrang, das Gebiet höchster und zugleich umfassendster Ethik erreicht. Von dieser Warte aus vermag er über seine ganze Lebensphilosophie noch einen Feuerschein zu verbreiten. Es wird hell über seinen kühnsten und größten Worten. Ist der Mensch so als reines Selbst, als ewig einig „Ich“ (ÄE, 11. Br.), das alle „seine Begriffe und Entschließungen nur sich selbst zu verdanken haben kann“ (ebenda), erfunden, so muß sich jetzt zeigen, wie und was er als dieses Selbst „frei tätig“ (ÜdE) will.

Schiller sprengt bei dieser umfassenden ethischen Orientierung mit Entrüstung die Form des kategorischen Imperativs, die er auf dem ethischen Gebiet im engeren Sinne anerkannt hatte, und läßt damit Kant weit hinter sich zurück. Es ist „die *imperative Form* des Moralgesetzes“, gegen die sich Schiller jetzt auflehnt. Er meint, daß durch sie „die Menschheit angeklagt und erniedrigt werde“, und daß die „Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die deswegen für ihn bindend und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühl verträglich ist, den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annähme“ (AuW). Was Schiller also will, ist das *eigene* Gesetz oder, um einen Ausdruck Georg Simmels anzuwenden, das „individuelle Gesetz“, Denn er ist der Überzeugung, daß „alles Einzelne nur unter seiner eigenen Regel stehen soll“ (Br. 644). Seinen imperativen Charakter wird es dabei aber verlieren, ja es wird überhaupt aufhören, in dem früheren Sinne „Gesetz“ zu sein. Zu einer positiven Bestimmung ist Schiller in dieser Frage nicht gelangt. Nur eine Bemerkung läßt darauf schließen, in welcher Richtung man sich die Art dieser Willensbestimmung des Menschen denken muß: sie wird wie die „Freiheit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegen“. (AuW). „Willkür der Natur und Zwang des Gesetzes“ ist hierin aufgehoben, beides zu einer dritten, neuen Einheit zusammengewachsen.

Wenn auch „das Selbstbewußtsein ohne Zutun des Subjektes entspringt“, und sein „Ursprung außerhalb seines Willens und seines Erkenntniskreises liegt“ (ÄE, 19. Br.), so vermag doch der Mensch, dem allein dieses Selbstbewußtsein eignet, im Gegensatz zu den „bloß organischen Wesen, die uns nur als Geschöpfe ehrwürdig sind, *Schöpfer*, d. i. *Selbsturheber* seines Zustandes zu sein“ (AuW). Aus diesem selbstschöpferischen Vermögen erwächst zugleich sein „Endzweck“. Er ist „aufgestellt in seiner Persönlichkeit“ (ÄE, 3. Br.). Auf keinen Fall kann der Mensch „dazu bestimmt sein, über irgend einen Zweck sich selbst zu versäumen“ (ebenda). Die *Selbstgestaltung* ist vielmehr das Ziel des Menschen, und es ist erreicht, wenn „alles endlich an ihm Charakterzug geworden ist“ (Anmut und Würde). Dann „glänzt er gleich einem Sonnenkörper von seinem eigenen Lichte“ (ebenda). Das Wesen des Menschen in diesem Sinne ist eine ständige Bewegung. Denn „die Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstand vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben“ (ebenda). Da der Mensch „von den beiden Legislationen“, einmal von der „Vernunft, die Einheit“, zum andern von der „Natur, die Mannigfaltigkeit fordert, in Anspruch genommen wird“ (ÄE, 4. Br.) , so vermag er „in allem Wechsel beständig er selbst zu bleiben (ebenda 11. Br.). „Bei aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bei allem Wechsel des Zustandes beharrt die Person ... *Wir* sind doch immer, und was unmittelbar aus *uns* folgt, bleibt“ (ebenda). Gerade „in seiner Vollendung vorgestellt, wäre demnach der Mensch die beharrliche Einheit, die in den Fluten der Veränderung ewig dieselbe bleibt“ (ebenda).

Schiller spricht einmal von dem „absolut Großen in uns, an das selbst in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit die Natur nicht reichen kann“ (ÜdE). Wir selbst sind aber darin Natur im höchsten Sinne, denn es vermählen sich in diesem letzten Punkte unseres Wesens „reine Natur“ und „reine Vernunft“ zu „absoluter Independenz“ (ebenda). Da „der Mensch die hohe *dämonische Freiheit* in seiner Brust ahndet“, da er „in dieser Flut von Erscheinungen etwas Bleibendes in seinem eigenen Wesen entdeckt, so ist ihm das relativ Große außer ihm der Spiegel, worin er das absolut Große in ihm selbst erblickt“ (ebenda). „Es ist der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt“ (Anmut und Würde). Denn der Mensch „trägt die Anlage zu der Gottheit unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich“ (ÄE, 11. Br.). Und er „führt sich, indem er den unendlichen Vorzug der Natur mit seinem eigenen unendlichen Prärogativ (Vorzug) vermählt und aus beiden das Göttliche erzeugt“ (ÜnusD), selbst „zu dem Begriff der Gottheit zurücke“ (ÄE, 11. Br.).

Im Symbol des sich selbst verbrennenden und in olympische Höhen entrückenden Herakles hat Schiller in dem Gedicht: „Das Ideal und das Leben das Bild des gottgewordenen Menschen – fern aller Philosophie – in seiner eigensten Sphäre: in der Kunst erstehen lassen, ein triumphierender

Beweis der Immanenz seiner Verkündigung, der Möglichkeit menschlich-irdischer Verwirklichung des Ideals.

*

Mit Notwendigkeit erweitern sich die Grundzüge von Schillers Lebensphilosophie, in denen sich immer wiederkehrend der Gedanke einer inneren Entwicklung des Menschen aufzeigen läßt, schließlich zur Geschichtsphilosophie. Allerdings ist diese bei Schiller über Andeutungen nicht hinausgediehen.

Ihr zu Grunde liegt die Überzeugung, daß die ganze Menschheit die gleiche Entwicklung durchmacht wie der einzelne Mensch (ÄE, 25. Br.; ÜnusD). Es sind „drei Momente“ (ÄE, 25. Br.), „drei verschiedene Stufen der Entwicklung zu unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen, wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur, er entledigt sich dieser Macht im *ästhetischen* Zustand, und er beherrscht sie in dem *moralischen*“ (ebenda 24. Br.)

Der erste, physische Standpunkt stellt die „Kindheit“ (ebenda 25. Br.) des Menschengeschlechtes dar, die jeder einzelne Mensch in seiner eigenen Kindheit von neuem durchlebt. Denn „unsere Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen“ (ÜnusD). Der zweite, ästhetische Standpunkt bildet das „Jünglingsalter“ (ebenda), der dritte, moralische wird von Schiller als „Mannesalter“ bezeichnet (ebenda).

Unverkennbar setzt sich Schiller mit dieser geschichtsphilosophischen Gliederung in einen inneren Widerspruch zu seiner eigenen Lebensphilosophie und bleibt darin hinter den da errungenen Erkenntnissen zurück. Doch genügt schon eine kleine, unscheinbare Korrektur, um beides miteinander doch in Übereinstimmung zu bringen.

Ohne weiteres drängt es sich als Ungereimtheit auf, daß der ästhetische Standpunkt im Sinne der schönen Seele und der moralische im Sinne des erhabenen Charakters, in denen die Macht, die der Mensch im physischen Zustand durch die Natur erleidet, erst überwunden und dann beherrscht wird, so völlig auseinandergerissen werden, daß sie zwei selbständige Stufen der Entwicklung ausmachen sollen. Zugleich erinnern wir uns, daß der ästhetische Zustand sowohl wie der moralische ja nicht nur die Macht, die der Mensch durch die Natur erleidet, sondern auch den Zwang, den das Sittengesetz über ihn ausübt, überwindet, daß beide gerade deshalb synthetischen Charakter tragen, weil sie Sinnlichkeit und Vernunft zur Einheit zusammenschließen und damit jede ausschließliche Herrschaft eines der beiden Grundtriebe des Menschen aufheben, den Wilden und den Barbar im Menschen also gleicherweise hinter – unter sich zurücklassen und den göttlichen Menschen bilden, dem nicht mehr „zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden die bange Wahl“ bleibt, sondern auf dessen Stirn – wie auf der des hohen Uraniden – ihr vermählter Strahl leuchtet! Es stellt sich somit heraus, daß Schiller, der dem physischen Zustand, der einseitigen Macht der Natur über den Menschen, die erste Stufe einräumt, den – wie immer zu benennenden – Zustand, da die Vernunft über den Menschen ihren einseitigen Zwang ausübt, in seiner Aufstellung völlig übersehen hat! Ihm aber muß – nach allem bisher Dargelegten – zweifellos die zweite Stufe zuerkannt werden, während der ästhetische Zustand im Sinne der schönen Seele und der moralische Zustand im Sinne des erhabenen Charakters nur zwei Momente der dritten, synthetischen Stufe ausmachen.

Unter dem gleichen Gesichtswinkel muß auch Schillers Randbemerkung zu dem Manuskript der Humboldtschen Schrift: „Fragment über die Griechen“ betrachtet werden. Es heißt da: „Sollte nicht von dem Fortschritt der menschlichen Kultur ohngefähr eben das gelten, was wir bei jeder Erfahrung zu bemerken Gelegenheit haben? Hier aber bemerkt man drei Momente:

1. der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinanderfließend,

2. wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unsere Erkenntnis ist deutlich, aber vereinzelt und borniert,
3. wir verbinden das Getrennte und das Ganze steht abermals vor uns, aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet.

In der ersten Periode waren die Griechen. In der zweiten stehen wir. Die dritte ist also noch zu hoffen, und dann wird man die Griechen auch nicht mehr zurückwünschen.“ Trotz des gewissen Widerspruchs, in den auch diese Ausführungen zu der zuerst angeführten geschichtsphilosophischen Theorie Schillers zu treten scheinen – einmal wird das Griechentum als Verwirklichung des ästhetischen Standpunktes für die zweite Epoche, das andere Mal für die erste Periode in Anspruch genommen – bleibt doch bestehen, daß der dritte Standpunkt, jenes „männliche Alter“, noch nicht verwirklicht ist, sondern erst der Zukunft angehört.

Aber „da der reine moralische Trieb aufs Unbedingte gerichtet ist, und es für ihn keine Zeit gibt“, so konnte Schiller, sich selbst als „einen Bürger derer, welche kommen werden“, fühlend, kühn behaupten: „Die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muß“ (ÄE, 9. Br.).

Benutzte Literatur

Bauch, Bruno, Schiller und die Idee der Freiheit Festgabe der Kantstudien, 1905

Eucken, Rudolf, Erkennen und Leben, 1912

Humboldt, Wilhelm, Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondere, Gesammelte Werke, Bd. I

Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, Verlag von Philipp Reclam jun. Leipzig [1930]

Schillers Briefe, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Fritz Jonas Bd. III. Stuttgart 1892

Schillers sämtliche Schriften, historisch kritische Ausgabe herausgegeben von K. Goedeke, Stuttgart Cotta 1871