

Peter-André Alt

SCHILLER

Leben – Werk – Zeit

Zweiter Band



Verlag C. H. Beck

bute als Komplemente arbeiten, die sich gegenseitig in ihrer Wirkung unterstützen. Der Anmut fällt es zu, die strenge Pflichtethik moralischer Souveränität mit einer gewissen Freiheit auszufüllen, der Würde bleibt es aufgetragen, die sinnliche Kraft der Neigung vernunftmoralisch zu begründen. Denkbar wäre, so führt Schiller abschließend aus, ein Charakter, der beide Qualitäten in sich vereint, indem er Vernunftfreiheit und Sinnlichkeit verknüpft, Sittlichkeit und Schönheit als Gesetzgeber verbindet. Im Zielpunkt der Abhandlung steht damit erneut ein anthropologisches Ideal – das Bild vom Menschen, der gegenstrebige Tendenzen in sich aufzunehmen vermag und damit Herrscher ist im «Reiche des Geschmacks», wo die politische Macht so wenig zählt wie gesellschaftliche Reputation (NA 20, 300).

Spätestens hier treten die Gegensätze ins Licht, die Schillers Schönheitsidee von Kants System trennen. An drei Punkten stellt der Schüler die Prinzipien des Lehrmeisters in Frage, ohne dabei dessen methodisches Fundament preiszugeben (was wiederum erhebliche Widersprüche begründet). Sein kunsttheoretischer Entwurf schließt den Bereich der Sittenlehre ein, insofern er auf dem Gedanken beruht, ästhetische Erfahrung ermögliche verfeinerte moralische Empfindung; damit sucht Schiller den Weg zu einer Synthese zwischen Ästhetik und Moral zu bahnen, die für Kant undenkbar schien, weil subjektives Interesse (als Triebfeder des Geschmacksurteils) und objektive Prinzipien (als Gesetze der ethischen Welt) in seiner systematischen Ordnung nicht zu vereinbaren waren.¹²² Zum zweiten erstrebt er eine genaue Bestimmung des Schönen, die die autonomieästhetische Begründung nicht ausschließen, sondern neu bekräftigen soll. In Kants *Urteilkraft* war die Idee der Zweckfreiheit nur dort haltbar, wo dem Schönen ein objektives, das heißt in normativen Regeln analog zur Vernunft verankertes Geltungsrecht verwehrt, wo es auf die subjektive Kategorie der Lust als Quelle des Geschmacksurteils zurückgeführt wurde. Schiller möchte das Schöne hingegen zur unabhängigen Größe jenseits von Prinzipien und Gesetzen erklären; seine Autonomie ist daher in den *Kallias*-Briefen ebenso wie in *Anmuth und Würde* gebunden an die Freiheit der Erscheinung, wobei ungeklärt bleibt, an welchem Punkt diese durch die Zwänge der ihr konfrontierten äußeren Wirklichkeit eingeschränkt wird. Zum dritten entfernt sich Schiller von Kant, wenn er im Anschluß an die oben umrissene Fragestellung eine produktionsästhetische Begründung des Schönen erarbeitet, die die Theorie der künstlerischen Form aus dem Bannkreis der von der *Urteilkraft* entfalteten Geschmackslehre löst, ohne dabei jene Systemzwänge zu erzeugen, die Regelpoetik und Sensualismus hervorzubringen pflegten. Besonders entschieden tritt dieser Vorsatz in der

Theorie der tragischen Form zutage, wie sie der Entwurf des «Pathetischerhabenen» enthält. Daß die Idee einer literarischen Gattung jenseits normativer Gesetze liegt, bildet dabei Schillers prinzipielle Überzeugung. Dieses Modell stößt jedoch dort an seine Grenzen, wo es historisiert und damit in systemüberschreitenden Zusammenhängen durchleuchtet wird. Erst der Ästhetik Hegels gelingt es, idealistisches Gattungskonzept und geschichtliches Denken methodisch überzeugend aufeinander zu beziehen.

Antworten auf die Französische Revolution.

Briefe an den Augustenburger (1793)

Am 9. Februar 1793 eröffnet Schiller, inmitten der Arbeit an den *Kallias*-Ausführungen, eine Reihe von Briefen an seinen Gönner, den Prinzen von Augustenburg. Dieser hatte sich zu Beginn des Jahres in einem Schreiben an Reinhold besorgt über das lange Stillschweigen seines Protegés geäußert. Schiller reagiert sofort, nachdem ihn Reinhold von der irritierten Anfrage des Mäzens in Kenntnis gesetzt hat. In seinem Brief vom 9. Februar verweist er auf den ihn niederdrückenden schlechten Gesundheitszustand («Opfer der Hypochondrie», NA 26, 184), kündigt aber nunmehr eine ausführliche Darstellung seiner kunstphilosophischen Gedanken an, die Rechenschaft über die Studien der letzten zwölf Monate ablegen soll. Bis zum Ende des Jahres 1793 schickt Schiller dem Prinzen fünf weitere Briefe (vom 13. Juli, 11. und 21. November sowie 3. und [ca.] 10. Dezember), die den im *Kallias*-Konvolut unternommenen Versuch einer Bestimmung der Möglichkeiten ästhetischer Bildung fortsetzen. Am 26. Februar 1794 werden die Manuskripte bei einem Brand des Kopenhagener Stadtschlusses vernichtet. Veranlaßt durch die Bitte des Prinzen, ihm die Kopien der Briefe zu überlassen, entschließt sich Schiller zu einer grundlegenden Überarbeitung der Texte, deren Resultate im Laufe des Jahres 1795, auf drei Folgen verteilt, unter dem Titel *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* in den *Horen* erscheinen. Einzelne Züge der Geschmackstheorie, die das Schreiben vom 3. Dezember ergänzend zum Begriff der Anmut vorgetragen hatte, werden von der Abhandlung *Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten* adaptiert, die wiederum im dritten Stück des zweiten *Horen*-Jahrgangs 1796 erscheint.¹²³

Methodischer Ausgangspunkt der sechs Originalbriefe von 1793 ist die Reflexion über den aktuellen Gehalt kunsttheoretischer Publikationen, die sich angesichts der dramatischen Entwicklung im revolutionären Frankreich dem Verdacht aussetzen müssen, die Flucht vor den Forderungen des Tages als Strategie der Verdrängung sozialer Probleme zu kultivieren. «Ist

es nicht ausser der Zeit», so fragt Schiller rhetorisch, «sich um die Bedürfnisse der aesthetischen Welt zu kümmern, wo die Angelegenheiten der politischen ein so viel näheres Interesse darbieten?» (NA 26, 259) Er schreibt seine Briefe, so muß man sich vergegenwärtigen, zwischen Februar und Dezember 1793, vor dem Hintergrund einer unerhörten Verwirrung und Beschleunigung der Pariser Revolutionsereignisse. Am 21. Januar war Ludwig XVI., am 16. Oktober Marie Antoinette hingerichtet worden; nach der Ausschaltung des Nationalkonvents begann am 6. April 1793 die bis zum Sommer 1794 währende Herrschaft des jakobinisch dominierten Wohlfahrtsausschusses (*Comité du salut public*) unter Robespierre, Saint-Just, Desmoulins und Hébert, die zu einer Flut von Bluturteilen und Massenexekutionen führte. Die Verfassung vom Juni 1793 hatte zwar die Grundzüge einer demokratischen Staatsordnung umrissen, jedoch war sie mit Rücksicht auf die instabile außenpolitische Lage nicht in Kraft gesetzt worden. Die faktische Aufhebung der Gewaltenteilung, wie sie sogar die neue Konstitution festschrieb, die Einparteiendiktatur, die Zentralisierung von Regierung, Verwaltung und Justiz und die lückenlose Überwachung der Bürger durch Geheimausschüsse begründeten nach dem Zusammenbruch der Gironde ab August 1793 eine jakobinische Alleinherrschaft mit menschenverachtenden Zügen. Bis zum Sommer 1794 erfolgten unter Berufung auf die «volonté générale» 1250 Hinrichtungen. Die neue Linie war auch eine Konsequenz des unerhörten außenpolitischen Drucks, der auf dem jungen Staat lastete. In einem Aufruf zur Verteidigung der Nation vom 23. August 1793 verglich Bertrand Baille de Vinzac die Republik mit einer ringsum belagerten Stadt.¹²⁴ Der Übergang in die Gewaltherrschaft vollzog sich nicht aufgrund programmatischer Absichten, sondern unter dem Einfluß militärischer Zwänge und innerer Instabilität. Der zunächst von 14 Mitgliedern gesteuerte Wohlfahrtsausschuß suchte durch einen harten Kurs die Auswirkungen der europäischen Isolation, in die Frankreich geraten war, auszugleichen und die Errungenschaften der Revolution kompromißlos zu verteidigen.

Die politischen Wirkungen der im Namen eines atheistischen «Kultes der Vernunft» vollzogenen «Terreur» veranlassen Schiller zu der Frage, wie die hier sichtbaren Tendenzen der Brutalisierung überwunden, die sich in Massenhysterie äußernden, von der Sache her berechtigten Bekundungen des Volkszorns gesteuert werden könnten. Die Anfänge der Revolution, über die er sich zunächst durch das von Wieland empfohlene *Journal de Paris* informierte, hatte er mit einiger Sympathie verfolgt. Die von Beulwitz und Schulz stammenden Nachrichten über die Ausschreitungen, die bereits Anfang Oktober 1789 während des Marschs auf Versailles und der

Eskortierung des Königs stattfanden, nahm er zwar aus kritischer Distanz zur Kenntnis. Doch zeigte er grundlegendes Einverständnis mit den Entscheidungen der am 17. Juni 1789 konstituierten Nationalversammlung, über deren verfassungsrechtliche Diskussionen er sich durch die französische Presse ins Bild setzte. Weder die antiklerikale Tendenz dieses Gremiums, das den Verkauf von Kirchengütern und die Aufhebung geistlicher Privilegien unterstützte, noch den als Kompromiß zwischen bürgerlichen Radikaldemokraten und konservativen Aristokraten (*Feuillants*) im September 1791 zustande gekommenen Verfassungsentwurf, der den Weg zur parlamentarischen Monarchie ebnen sollte, dürfte er mißbilligt haben. Nach seinen eigenen württembergischen Erfahrungen mußte er die durch die Konstitution festgeschriebene Einschränkung der absoluten Macht Ludwigs XVI. als legitime Maßnahme begrüßen, auch wenn ihm nicht entgangen sein konnte, daß die widersprüchlichen Absichten der aus verschiedensten sozialen Lagern stammenden Frondeure keine Gewähr für eine einheitliche Gestaltung der neuen staatlichen Ordnung boten. Selbst seine Einschätzung der antiklerikalen, privilegienfeindlichen Politik des im September 1792 gewählten Konvents und der ihn tragenden Verfassungskonzeption war zunächst, trotz mancher Bedenken, von Zustimmung geprägt. Rückblickend auf diese Phase schreibt Frau von Stein am 6. Dezember 1793 vor dem Hintergrund der vom Wohlfahrtsausschuß angebahnten Schreckensherrschaft an die konservativ denkende Charlotte: «Ist denn Schiller wohl jetzt ganz über die französische Revolution bekehrt, und darf ich wohl jetzt den Nationalconvent Räuber nennen, ohne daß er sich wie schon einmal darüber entsetzt?»¹²⁵

In Distanz zu den Pariser Ereignissen rückt Schiller Ende des Jahres 1792, als der Konvent unter das Diktat der radikalen Jakobinerfraktion gerät und die französische Außenpolitik expansive Züge annimmt (mit der Konsequenz des bis 1797 dauernden ersten Koalitionskriegs, an dem als preußischer General auch der Herzog Carl August mitwirkte). Die gewaltsame Gefangensetzung des Königs, der Sturm auf die Tuilerien am 10. August 1792 und die drei Wochen vor der Ausrufung der Republik Anfang September von entfesselten Volksmassen verübten Massaker, die zahllose Opfer vor allem unter Adel und Klerus forderten, veranlaßten nicht nur bei Schiller, sondern auch bei Klopstock, Wieland und Herder Äußerungen der Abwehr und Verstörung. Noch ehe im April 1793 das Diktat des Wohlfahrtsausschusses und die kurze, bereits im Juli 1794 wieder beendete Phase der jakobinisch dominierten Schreckensherrschaft mit Personenkult, Unrechtsjustiz und Massenexekutionen beginnt, regt sich unter deutschen Intellektuellen breiter Widerstand gegen die Vorgänge im

Nachbarland. Am 6. November 1792 schlägt Schiller Körner vor, für Göschens Damenkalender in der Nachfolge der Schrift über den Dreißigjährigen Krieg eine Darstellung der englischen Revolution von 1649 zu verfassen, wobei er ausdrücklich auf die aktuellen Aspekte des Themas verweist: «Es ist sehr interessant, gerade in der jetzigen Zeit ein gesundes Glaubensbekenntniß über Revolutionen abzulegen, und da es schlechterdings zum Vortheil der RevolutionsFeinde ausfallen muß, so können die Wahrheiten die den Regierungen nothwendig darinn gesagt werden müssen, keinen gehäßigen Eindruck machen.» (NA 26, 164) Schiller umreißt hier nicht allein eine historisch begründete Kritik revolutionärer Gewalt, sondern ebenso das Konzept der taktisch möglichst geschickt abgesicherten Fürstenerziehung – eine mittlere Linie, die im Schatten der entschieden vorgetragenen Ablehnung von Jakobinerwillkür und plebiszitärer Macht eine konstitutionell gestützte Neubegründung der Politik des Ancien Régime anzubahnen sucht.¹²⁶

Die revolutionären Ereignisse in Frankreich hatten unter deutschen Schriftstellern und Intellektuellen gemischte Reaktionen ausgelöst. Dominierend wirkte zunächst ein ungebremster Enthusiasmus, mit dem der Bastillesturm, die Festsetzung des Königs und das Engagement der Nationalversammlung aufgenommen wurden. Progressive Publizisten wie Joachim Heinrich Campe, Georg Forster, Georg Friedrich Rebmann, Johann Friedrich Reichardt, Karl Friedrich Reinhard, Johann Heinrich Merck und Georg Kerner reisten selbst nach Paris und wurden Augenzeugen der rasanten politischen Entwicklung, die sich hier seit dem Juli 1789 zutrug. «Frankreich schuf sich frei», so jubiliert der 65jährige Klopstock unter dem spontanen Eindruck des Bastillesturms: «Des Jahrhunderts edelste Tat hub | Da sich zu dem Olympus empor!»¹²⁷ In Weimar gehört einzig Goethe zu den Skeptikern der ersten Stunde. Das «Unheil der französischen Staatsumwälzung», das er noch 1823 als das «schrecklichste aller Ereignisse»¹²⁸ apostrophiert, bleibt für ihn eine immer wieder neu wahrgenommene Herausforderung, die ihn «fast unnützerweise aufgezehrt» hätte.¹²⁹ Bereits frühzeitig verspottet er in seinen literarisch mißratenen Komödien *Der Gross-Cophtha* (1791), *Der Bürgergeneral* und *Die Aufgeregten* (jeweils 1793) das grassierende Revolutionsfieber als pathologisches Phänomen; noch in späteren Lebensjahren bezeichnet er die Pariser Ereignisse als ihn tief erschütternde Vorgänge, auf die er erst allmählich künstlerisch angemessen zu antworten vermocht habe.¹³⁰

Im Gegensatz zu Goethe zeigen sich Wieland und Herder zunächst als Sympathisanten der großen Umwälzung. 1790 publiziert Wieland im *Teutschen Merkur* seine *Unparteiischen Betrachtungen über die dermalige*

Staatsrevolution in Frankreich, die eine abgewogene Einschätzung der aktuellen Ereignisse formulieren. Verständlich findet Wieland jene zustimmenden öffentlichen Verlautbarungen, die die Erhebung gegen «den unleidlichsten» Absolutismus als ein Werk der «edelsten Männer»¹³¹ unterstützen. Zu prüfen bleibe freilich, ob die gegenwärtig sich vorbereitende Staatsverfassung nicht altes durch neues Unrecht ersetze, einen «demokratischen Despotismus» an die Stelle des «aristokratischen und monarchischen»¹³² treten lasse. Für wünschenswert hält es Wieland, daß die Nationalversammlung ihre Tätigkeit geschlossen fortführe, die zerrütteten Finanzen konsolidiere, eine konstitutionelle Staatsform erarbeite und die politische Ordnung fortan auf die Wirksamkeit eines Parlaments mit genau umrissenen Kontrollfunktionen stütze. Die uneingeschränkte Herrschaft des Volkes fürchtet Wieland, wengleich er zunächst noch Verständnis für die «Ungeduld» der «Bürger und Bauern»¹³³ an den Tag legt. Unter dem Einfluß der Terreur-Phase nimmt auch er jedoch eine Haltung der Distanz gegenüber der Revolution ein. Ansatzweise war sie bereits 1791 zur Sprache gekommen, als er erklärte, das französische Volk zeige durch seine mangelnde politische Disziplin, daß es zur Freiheit noch nicht reif sei.¹³⁴ Ähnlich hatte es Goethe 1790 im 53. der *Venezianischen Epigramme* formuliert: «Frankreichs traurig Geschick, die Großen mögen's bedenken! | Aber bedenken fürwahr sollen es Kleine noch mehr. | Große gingen zu Grunde: doch wer beschützte die Menge | Gegen die Menge? da war Menge der Menge Tyrann.»¹³⁵ Solche Verse richteten sich auch gegen jene Zeitbeobachter, die die Ausschreitungen auf den Straßen der französischen Metropole für ein notwendiges Übel ohne politische Folgen hielten und, wie Campe, Forster und Schlözer, die Exzesse von Versailles als Versuch werteten, die «Krebsschäden» des alten Staates mit radikalen Mitteln vor Augen zu führen.¹³⁶

Recht genau begründet Herder sein Verhältnis zu den Grundsätzen der Revolution. In den Pariser Ereignissen sieht er eine organische Kraft wirksam, die die Individualität des Menschen zu voller Blüte bringt. Erste Bedingung für eine solche Perspektive ist die bei Herder frühzeitig ausgeprägte Bereitschaft, die Epoche der Aufklärung als Produkt eines in sich dynamischen, historisch eigenen Gesetzmäßigkeiten unterliegenden Prozesses, nicht aber als Abschluß einer fortschreitenden Entwicklung zu betrachten. Dieses gestattet es ihm, offen auf die neuen politischen Ereignisse zu reagieren und in ihnen Vorboten auch einer intellektuellen Auffrischung des Menschen zu sehen.¹³⁷ Bereits zu Beginn der *Ideen* (1784) erinnert Herder ausdrücklich an die astronomische Bedeutung des Begriffs «revolutio» (Umwälzung) mit seinen naturgeschichtlichen Hintergrün-

den.¹³⁸ In der frühen, später aus Zensurrücksichten revidierten Fassung der ab 1793 publizierten *Briefe zur Beförderung der Humanität* behauptet er, «seit Einführung des Christenthums und seit Einrichtung der Barbaren in Europa» habe sich «außer der Wiederauflebung der Wissenschaften und der Reformation» nichts zugetragen, das dem «Ereigniß» der Revolution in Frankreich «gleich wäre».¹³⁹ In Übereinstimmung mit seinem eigenen organologischen Entwicklungsgedanken begreift Herder die Vorgänge in Paris jedoch nicht als gewalttätige, vielmehr als evolutionär notwendige Akte – so erklärt es die Abhandlung *Tithon und Aurore* noch 1792, im unmittelbaren Vorfeld der Jakobinerherrschaft. Derart verstanden ist die französische Staatsumwälzung trotz ihrer aggressiven Züge kein willkürlicher Eingriff in eine unumkehrbare Ordnung, sondern ein naturhafter Veränderungsvorgang mit innerer Folgerichtigkeit.¹⁴⁰ Grundsätzlich hat Herder später die prekäre Praxis der jakobinischen Politik nur als Intermezzo auf einem insgesamt vielversprechenden Weg in die Freiheit der Vernunft eingestuft. Nicht ohne methodische Konsequenz ist es, wenn er in der siebenten Sammlung der *Humanitätsbriefe* (1796) verkündet: «Mein Wahlspruch bleibt also fortgehende, natürliche, vernünftige Evolution der Dinge; keine Revolution. Durch jene, wenn sie ungehindert fortgeht, kommt man dieser am sichersten zuvor; durch jene wird diese unnütz und zuletzt unmöglich.»¹⁴¹

Weniger moderat als Wieland und Herder vertritt Fichte 1793 in seinem anonym publizierten *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* die Position des Sympathisanten, der zwar jegliche Form der politisch motivierten Gewalt ablehnt, die Pariser Vorgänge jedoch nach den Erkenntnissen der durch Montesquieu und Rousseau begründeten neueren Staatstheorie zu rechtfertigen sucht, indem er sie als Akte der Auflösung älterer Vertragsverhältnisse deutet. Edmund Burke hatte bereits 1790 in seinen *Reflections on the Revolution in France* die eisige Kritik an einer durch Vernunftgründe legitimierten Verfassungsänderung mit dem Votum für den langsamen Umbau des Staates auf reformkonservativer Basis verbunden. Im Blick auf das theoretische Niveau seiner Überlegungen wird Friedrich von Hardenberg Burke später bescheinigen, ihm sei «ein revolutionnaires Buch gegen die Revolution»¹⁴² gelungen. Abweichend davon verteidigt Fichte den politischen Umsturz gerade in der Fluchtlinie einer (die älteren Positionen von Hobbes und Locke überbietenden) naturrechtlich-vertragstheoretischen Argumentation. Die aktuellen Staatsverhältnisse seien, so heißt es, niemals absolut verbindlich, könnten vielmehr durch die Begründung veränderter Formen juristischer Vereinbarung ersetzt werden.¹⁴³ Die französischen Ereignisse betrachtet

Fichte als einen solchen Vorgang der Modifikation bestehender Vertragsbedingungen, dessen politische Basis nicht rechtswidrig sei, solange das Gewaltmonopol der Obrigkeit unangetastet bleibe. War die seit Hobbes' *Leviathan* (1651) für den europäischen Absolutismus verbindliche Ordnungsidee von einem negativen Verständnis des (allein durch den *status civilis* kontrollierbaren) menschlichen Naturzustands ausgegangen, so hält Fichte an der Überzeugung fest, daß der Staat den qua Geburt jedem Individuum zugeeigneten Anspruch auf Selbstbestimmung nicht durch Gesetze unterbinden dürfe, sondern verfassungsrechtlich hinreichend zur Geltung bringen müsse. Die Revolution vollende derart einen Prozeß, zu dem «eine andere ungleich wichtigere (...) uns den Stoff gesichert habe», nämlich die intellektuelle Neuorientierung, die Kants Transzendentalphilosophie veranlaßte.¹⁴⁴ In einem vermutlich für Jens Baggesen bestimmten Briefentwurf vom April 1795 betont Fichte einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den Ereignissen in Paris und den spekulativen Vorgaben seiner eigenen Theorie des Subjekts: «Wie jene Nation von den äußern Ketten den Menschen losreis't, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin.»¹⁴⁵

Daß zumal deutsche Intellektuelle in den Entwicklungen der französischen Politik zunächst eine Bestätigung erfahrungsunabhängig hergeleiteter Grundsätze der Morallehre erkennen wollten, zeigt auch eine Äußerung des Kant-Schülers Friedrich Gentz, der am 5. Dezember 1790 an Christian Garve über die Revolution schreibt: «Sie ist der erste praktische Triumph der Philosophie, das erste Beispiel einer Regierungsform, die auf Prinzipien und auf ein zusammenhängendes, konsequentes System gegründet wird.»¹⁴⁶ In der Einleitung zu seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) wird der junge Marx diesen Vergleich fortführen und Kants Denksystem unumwunden als «die deutsche Theorie der französischen Revolution» charakterisieren.¹⁴⁷ Gentz selbst verschrieb sich seit Beginn der 90er Jahre einer empiristisch gestützten Staatslehre reformkonservativer Prägung, die ihn zur Opposition gegenüber der Politik des Wohlfahrtsausschusses und des von ihm verkündeten Tugendrigorismus veranlaßte. Er folgte hier Argumentationsbahnen, wie sie in Deutschland zumal der Burke-Schüler Ernst Brandes mit den *Politischen Betrachtungen über die Französische Revolution* (1790) und August Rehberg durch seine Rezensionen aktueller politischer Schriften zur Staatstheorie beschritten hatten. Als «aristokratische» Bücher bezeichnet Christian Felix Weiße in einem Anfang April 1793 verfaßten Brief an den Prinzen von Augustenburg diese Arbeiten,¹⁴⁸ die vorwiegend aus dem intellektuellen Umfeld

der Universität Göttingen stammen. Rehbergs *Untersuchungen über die französische Revolution* ziehen 1793, vor dem Hintergrund der jakobinischen Schreckensherrschaft, eine umfassende Bilanz der Verfassungsdiskussion, die von Vorbehalten gegen das rousseauistische Modell des Gesellschaftsvertrags und die Idee einer politischen Konstitution als Mittel zur Verwirklichung sozialer Gleichheit getragen wird.¹⁴⁹ Auf den durch englische Vorbilder angeregten staatsphilosophischen Konservatismus der Schriften von Brandes, Gentz und Rehberg konnte sich später die Metternichsche Reaktion ebenso berufen wie der preußische Reformliberalismus, der mit den Namen des Freiherrn vom Stein und Wilhelm von Humboldts verbunden bleibt.

Bemerkenswert ist, daß die Pariser Ereignisse von zahlreichen deutschen Beobachtern als praktische Elemente eines übergreifenden intellektuellen Umbruchs aufgefaßt wurden. Schon 1786 hatte Reinhold in seinen *Briefen über die Kantische Philosophie* erklärt, die Revolution der gegenwärtigen Zeit werde sich im Bewußtsein des selbständig denkenden Menschen vollziehen.¹⁵⁰ Für ihn schloß das die Geringschätzung der gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit ein; weniger auf dem Boden der Realität als im Medium des Geistes sollte die wahre Aufklärung sich vollziehen. Noch in einer Ende Mai 1794, nach dem Wechsel auf das Kieler Ordinariat formulierten Grußadresse an seine Jenaer Schüler erklärt er, daß die Entwicklung der neueren Philosophie «alle gewaltsamen» Umwälzungen des Staates überflüssig mache.¹⁵¹ «Ich sah in der französischen Revolution», schreibt der Augenzeuge Karl Friedrich Reinhard am 16. November 1791 an Schiller, «nicht die Angelegenheit einer Nation, mit der ich vielleicht niemals ganz sympathisieren werde, sondern einen Riesenschritt in den Fortgängen des menschlichen Geistes überhaupt, und eine glückliche Aussicht auf die Veredelung des ganzen Schicksals der Menschheit.» (NA 34/I, 107) Daß sogar Kant, der den politisch motivierten Widerstand gegen die bestehende Staatsordnung aus juristischen wie ethischen Gründen ablehnt, die geistig mobilisierenden Wirkungen der Revolution anerkennt, belegt ein Diktum aus dem *Streit der Fakultäten* von 1798, das bei sämtlichen «wohl denkenden» Menschen der Epoche gegenüber der französischen Entwicklung eine «Teilnehmung dem Wunsche nach» konstatiert, die «nahe an Enthusiasmus grenzt».¹⁵²

Für den progressiven Fichte, den die fortschrittliche politische Gesinnung im Zusammenhang mit dem «Atheismusstreit» des Jahres 1798 seine Jenaer Professur kosten wird, bleibt die Revolution ein Lehrstück der Emanzipation des Menschen. Vollendbar scheint diese ihm freilich erst dort, wo das Individuum sich von den Zwängen des Staates dauerhaft be-

freit hat. Das vermutlich von Schelling 1796 verfaßte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, das fragmentarisch in einer Niederschrift Hegels vorliegt, wird in diesem Sinne erklären: «Wir müssen also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören.»¹⁵³ An der Überzeugung, daß sich in der Revolution die Freiheit des Menschen als höchstes Prinzip des historischen Prozesses gezeigt habe, hält Hegel auch später fest. Noch in seinen Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, die er ab 1822/23 regelmäßig vortrug, vermerkt er emphatisch: «Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.»¹⁵⁴ Gerade aus dem Scheitern des politischen Vollzugs der Revolution leitet Hegel die sein Denken bestimmende geschichtsphilosophische Überzeugung ab, daß das hier noch wirksame Gesetz der Entzweiung eines Tages im Erscheinen des den Menschen zur wahren Freiheit führenden Geistprinzips besiegt werde. Anders als Fichtes *Beitrag* von 1793, der mit seinem erweiterten Naturrechtsbegriff eine theoretische Legitimation gesellschaftlichen Widerstandshandelns formuliert hatte, begründet Hegels letzthin metaphysische Deutung der Revolution einen im Vorfeld des dialektischen Materialismus prominenten Geschichtsspiritualismus von latent theologischem Charakter. Sozialer Fortschritt wird denkbar als Logik eines durch geistige Gesetzmäßigkeiten gesteuerten historischen Prozesses, die die Auseinandersetzung mit Rechtskonstruktionen, gesellschaftlichen Ordnungsmodellen und politischer Ethik – zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorwiegend Themen konservativer Staatsphilosophie – in den Hintergrund treten läßt.¹⁵⁵

Fichtes und Hegels unterschiedlich motivierte Sympathie für die Revolution konnte Schiller nur bis zu einem bestimmten Punkt teilen. Noch im November 1792 verfolgt er die Verhandlungen der Nationalversammlung mit einer gewissen Sympathie. Seine wesentliche Informationsquelle bildet in dieser Phase die 1789 gegründete *Gazette nationale ou le Moniteur universel*, ein politisches Tagesjournal, das ihn gründlich über die Beratungen der Deputierten und den Streit um die verfassungsrechtliche Stellung des Königs unterrichtet. «Wenn du diese Zeitung nicht liest», erklärt er Körner, «so will ich sie Dir sehr empfohlen haben. Man hat darinn alle Verhandlungen in der NationalConvention im Detail vor sich und lernt die Franzosen in ihrer Stärke und Schwäche kennen.» Die nähere Auseinandersetzung mit den Pariser Debatten begründet, wie Schiller betont, ge-

wisse «Erwartungen» in eine maßvolle, die Möglichkeiten der konstitutionellen Monarchie ausschöpfende Politik, die den radikalen Optionen der Jakobiner entgegenwirkt (NA 26, 170). Daß er selbst moderaten Reformpositionen nahesteht, verrät sein Interesse an Mirabeaus Schrift *Sur l'éducation nationale* (1790), die er Körner in einem Brief vom 15. Oktober 1792 zur Übersetzung vorschlägt. Mirabeau hatte hier ein Votum für die konstitutionell gestützte, parlamentarisch überwachte Monarchie vorgebracht, das die Forderung nach einem kirchenunabhängigen Schulsystem auf der Grundlage einer Stärkung der Rechte des Individuums einschloß.¹⁵⁶ Deutlich sprach sich Mirabeau jedoch gegen die bereits im Februar 1790 von der Nationalversammlung als Element der Verfassung beschlossene Idee gänzlicher Religionsfreiheit, die Enteignung der Kirche und die Abschaffung des Adels aus. Schiller lobt Mirabeaus Abhandlung ausdrücklich als Beitrag zu einer weitsichtigen politischen Konzeption, die «noch im Tumult des Gebährens der Französischen Constitution» die Möglichkeit eröffnet, den Errungenschaften der verfassungsgebenden Versammlung, soweit sie nicht radikale Extreme festschreiben, «den Keim der ewigen Dauer durch eine Zweckmäßige Einrichtung der Erziehung zu geben.» (NA 26, 160)

Die Nachrichten über die unter Verantwortung des Justizministers Danton erfolgten Ausschreitungen vom September, denen mehr als 3000 Royalisten zum Opfer fielen, steigern Schillers Skepsis gegenüber der neuen Regierung. «Wollte Gott», so schreibt Charlotte von Stein am 15. Oktober 1792, «die Franzosen hätten es nur bei ridicules bewenden lassen und nicht bei Scenen, wovon der Menschheit schaudert.»¹⁵⁷ Spätestens nach dem Beginn des Prozesses gegen den König am 11. Dezember 1792, dem Saint-Justs öffentliches Plädoyer für die Todesstrafe vorausgegangen war, schlägt Schillers zunächst wohlwollendes Urteil über die Politik der Deputierten in dezidierte Ablehnung um. Ausdrücklich bekennt er in einem Brief an Körner vom 21. Dezember 1792, daß er an einer Verteidigungsrede für Ludwig XVI. arbeite: «Kaum kann ich der Versuchung widerstehen, mich in die Streitsache wegen des Königs einzumischen, und ein Memoire darüber zu schreiben. Mir scheint diese Unternehmung wichtig genug, um die Feder eines Vernünftigen zu beschäftigen; und ein deutscher Schriftsteller, der sich mit Freiheit und Beredsamkeit über diese Streitfrage erklärt, dürfte wahrscheinlich auf diese richtungslosen Köpfe einigen Eindruck machen.» (NA 26, 171 f.) Schiller ergänzt, daß er den Einfluß ausländischer Intellektueller auf die Franzosen hoch veranschlage – ein naiv anmutendes Fehlurteil, das von harmonischen Beziehungen zwischen Geist und Macht ausgeht, wie sie einzig im Reich des Ideals bestehen. Im-

merhin scheint er sich im Dezember 1792 ernsthaft mit dem Gedanken getragen zu haben, selbst nach Paris zu reisen und durch einen Auftritt vor der Nationalversammlung die Position des Königs zu stärken.¹⁵⁸ Daß die von ihm ausgearbeitete Verteidigungsrede, deren Entwurf als verloren gelten muß, nicht auf dem Postweg überstellt, sondern öffentlich verlesen werden sollte, kann man aus einem Brief Wilhelm von Humboldts vom 7. Dezember 1792 schließen, der Schiller seine Bereitschaft signalisiert, ihn mit seiner Frau, sofern es die äußeren Umstände zulassen, auf der geplanten Fahrt in die französische Hauptstadt zu begleiten: «Wenn es Friede ist, und Sie uns mitnehmen wollen; so sind wir augenblicklich von der Parthie. Ich wünschte auch sehr Paris wiederzusehen, um zu bemerken, wie sich die Nation seit dem Anfange der Revolution verändert hat, und die Reisekosten verminderten sich für uns beide, wenn wir gemeinschaftlich reisten.» (NA 34/I, 204)

Mit der Übersetzung seiner Verteidigungsschrift möchte Schiller den Publizisten Rudolf Zacharias Becker betrauen, dem er 1788 in Rudolstadt durch Vermittlung der Familie Lengefeld begegnet war. Becker, der in Gotha Anfang der 80er Jahre zum Zirkel der Illuminaten stieß, besaß die für eine solche Aufgabe nötigen Sprachkenntnisse, zudem detaillierte Informationen über die politischen Zusammenhänge. In einem Brief vom 30. Dezember 1792 bittet ihn Caroline von Beulwitz um möglichst rasche Unterstützung: «Schiller ist eben dabei, ein Memoire zu schreiben daß als défense des Königs von Frankreich dienen kann, und in diesen Moment so äußerst wichtig ist, und mit der größten Schnelligkeit und Treue in die französische Sprache übersetzt werden muß. Da Sie sie so besitzen, und auch als französischer Schriftsteller bekannt sind, so fiel mir ein, daß Sie vielleicht die Güte haben würden die Uebersetzung zu übernehmen.» (NA 26, 657) Fraglich ist, ob dem kosmopolitisch denkenden Illuminaten Becker die inhaltliche Tendenz der Schillerschen Intervention zusagen konnte; in welcher Weise er auf die Anfrage reagiert hat, läßt sich nicht mehr ermitteln.

Im Januar 1793 erkennt Schiller selbst allmählich, daß sein Vorhaben Zeugnis von Illusionen ist, die durch die Wirklichkeit widerlegt werden. Die Nachrichten des *Moniteur universel* verraten ihm, welche Richtung die Politik der Deputierten einschlägt. Die Position des Königs wird Zug um Zug geschwächt, die Stimmung der Abgeordneten läßt die zunächst geplante Intervention nicht mehr zu. Die detaillierten Berichte über die parlamentarische Beratung des Todesurteils, die der *Moniteur* lieferte, hat Schiller aufmerksam gelesen. Ihnen konnte er entnehmen, daß der Konvent am 17. Januar mit 387 gegen 334 Stimmen die Hinrichtung beschlos-

sen, einen Tag später mit 70 Stimmen Mehrheit eine zunächst erwogene Aussetzung der Vollstreckung abgelehnt und damit den Weg zur am 21. Januar erfolgenden Exekution Ludwigs XVI. geebnet hatte. In einem Brief vom 8. Februar 1793, der zum *Kallias*-Konvolut gehört, formuliert er abschließend, im Ton verbitterter Resignation, Abscheu gegenüber der Entscheidung der Nationalversammlung, die in seinen Augen politische Freiheit zum Instrument eines Willküraktes degradierte. «Ich habe wirklich», erklärt er Körner, «eine Schrift für den König schon angefangen gehabt, aber es wurde mir nicht wohl darüber, und da ligt sie mir nun noch da. Ich kann seit 14 Tagen keine französischen Zeitungen mehr lesen, so ekeln diese elenden Schindersknechte mich an.» (NA 26, 183) Schiller nähert sich hier den Positionen an, die Edmund Burke schon drei Jahre zuvor in den *Reflections on the Revolution in France* vertrat. Burke, dessen sensualistische Ästhetik Schiller zeitlebens schätzte, hatte die Revolution als «monstrous tragi-comic scene»¹⁵⁹ charakterisiert, ihre rechtliche Basis aus streng legalistischer Sicht fundamental bezweifelt und vor allem die Gewaltakte verworfen, die sie begleiteten. Die Ausschreitungen, die während des Marschs der Frauen nach Versailles am 6. Oktober 1789 vorfielen, veranlaßten Schiller, der über die konkreten Ereignisse durch Augenzeugenberichte des vielgereisten Wilhelm von Beulwitz informiert war, noch zehn Jahre später zu deutlichen Worten der Ablehnung; im *Lied von der Glocke*, das Mitte September 1799 entstand, heißt es über die zerstörerischen Prozesse revolutionärer Gärung: «Da werden Weiber zu Hyänen | Und treiben mit Entsetzen Scherz, | Noch zuckend, mit des Panthers Zähnen, | Zerreißen sie des Feindes Herz.» (NA 2/I, 237)

Daß das Thema aktuellen Zündstoff barg, demonstriert Ifflands Trauerspiel *Die Kokarden* (1791), das sich kritisch mit der Rolle der Frauen im Zusammenhang der französischen Straßenunruhen auseinandersetzen sucht.¹⁶⁰ Weniger die öffentlichen Exzesse der zurückliegenden Jahre als die Hinrichtung des Königs waren es freilich, die Schiller entrüsteten. «Welche Greuelszenen werden wir noch erleben! Alles Gute geht rückwärts!» schrieb der alte Gleim diesbezüglich an Herder.¹⁶¹ Bei zahlreichen Intellektuellen schien hier der Punkt gegeben, an dem die Sympathie für die revolutionären Ereignisse in Kritik umschlug. Deren Fundament bildete eine legalistische Position, wie sie Kant, stellvertretend für das Rechtsgefühl der meisten Zeitgenossen, 1797 in seiner *Metaphysik der Sitten* formuliert hat: «Der Grund des Schauerhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk, ist also der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche diese sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Prinzi-

prien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (...) gedacht werden muß, und so die Gewalttätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsätzen über das heilige Recht erhoben wird; welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staat an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entschuldigung fähiges Verbrechen zu sein scheint.»¹⁶²

Einer gewalttätigen Politik der Straße ist Schiller stets mit Widerwillen begegnet. Als die revolutionsfreundlichen Vertreter der Jenaer Burschenschaften im Sommer 1792 zu nächtlichen Demonstrationen aufmarschieren, in deren Verlauf Fensterscheiben zu Bruch gehen und das Haus des konservativen Prorektors Ulrich verwüstet wird, nimmt er das entsetzt zur Kenntnis. Ein von Paulus verfaßtes Protestschreiben, das den Herzog um militärische Hilfe gegen die rebellischen Studenten ersucht, unterzeichnet er gemeinsam mit Schütz, Hufeland, Reinhold, Batsch, Mereau und Götting am 8. Juli 1792.¹⁶³ Daß sich Schiller auch nach den Enttäuschungen des Winters 1792/93 weiterhin mit zeitgeschichtlichen Fragen befaßt, wird an diversen Zeugnissen sichtbar. Am 6. Juni 1793 schreibt der Rittmeister von Funck unter dem Eindruck eines Jenabesuchs an Körner, Schiller habe sich im Gespräch allein für politische Themen erwärmt. Der Freund Hoven weiß von intensiven Diskussionen zu berichten, die man Ende des Jahres 1793 in Stuttgart über die französische Verfassung geführt habe.¹⁶⁴ In zwei Punkten vertritt Schiller dabei entschiedene Positionen: er erwartet das Scheitern der Republik, weil er der Bevölkerung die für eine demokratische Willensbildung nötige Reife nicht zugesteht; und er lehnt eine schriftstellerische Auseinandersetzung mit Fragen der Tagespolitik ab, insofern er der Literatur nur einen allgemeinen, nicht auf aktuelle Themen beziehbaren Bildungsauftrag einräumt. Als der Berliner Kapellmeister Johann Friedrich Reichardt ihm im Sommer 1795 seine neue Zeitschrift *Frankreich im Jahr 1795* zusendet, deren Beiträge sich durch kritische Distanz gegenüber der vom Directoire eingeführten antijakobinischen Linie des «weißen Terrors» auszeichnen, schreibt Schiller zurückhaltend: «Für die überschickten Stücke Ihres Journals sage ich Ihnen den verbindlichsten Dank. Beynahe hätte es mich anfangs verdrossen, einen Künstler (der noch das einzige ganz freye Wesen auf dieser sublunaren Welt ist) an dieser schwerfälligen politischen Diligence der neuen Weltgeschichte ziehen zu sehen; aber der Reichthum von Materialien und die interessante Auswahl derselben, wodurch Ihr Journal sich offenbar auszeichnen, entscheiden Ihren Beruf zu dieser Art von Schriftstellerey. Aber von mir werthester Freund, verlangen Sie ja in diesem Gebiete weder Urtheil noch Rath, denn ich bin herzlich schlecht darinn bewandert, und es ist im buchstäblichsten Sinne wahr, daß ich gar nicht in meinem Jahrhundert le-

be; und ob ich gleich mir habe sagen lassen, daß in Frankreich eine Revolution vorgefallen, so ist dieß ohngefehr, das wichtigste, was ich davon weiß.» (NA 28, 17f.)

Es wäre falsch, derartige Formulierungen als Zeichen einer unpolitischen Haltung zu werten. Sie verraten lediglich Distanz gegenüber dem Selbstverständnis des zeitkritischen Publizisten, wie es Reichardt, Forster und Rebmann kultivieren. Engagement für aktuelle Fragen darf nach Schillers Überzeugung keine Triebfeder der literarischen Arbeit bilden; die Diskussion politischer Themen soll sich auf den inneren Zirkel beschränken, nicht aber das öffentliche Geschäft der Kunst bestimmen. Angesichts solcher Auffassungen besaß es einige Pikanterie, daß die Pariser Nationalversammlung Schiller bereits am 26. August 1792 gemeinsam mit 16 anderen Ausländern – darunter Klopstock, Campe, Pestalozzi und George Washington – auf Vorschlag des Schriftstellers Marie Joseph Chénier zum Ehrenbürger ernannt hatte. Durch diesen Akt wollte sie den Autor der *Räuber*, des *Fiesko* und *Don Karlos* würdigen, bei dem sie revolutionäre Gesinnungen und Sympathie mit den aktuellen politischen Tendenzen voraussetzen zu dürfen glaubte. Breiteren französischen Kreisen bekannt wurde Schiller im Jahr 1792 durch die *Räuber*-Bearbeitung des Elsässers Jean Henri Lamarteliere, die unter dem Titel *Robert chef de Brigands* im *Théâtre du Marais* in Paris mit großem Erfolg zur Aufführung gelangte.¹⁶⁵ Das auf den Namen «Gille» ausgestellte Ehrendiplom galt ihm als «Publiciste allemand», der nach Auffassung des Komitees zum Kreis jener Menschen gehörte, «qui, par leurs écrits & par leur courage, ont servi la cause de la liberté, et préparé l'affranchissement des peuples» («die durch ihre Schriften und ihren Mut der Sache der Freiheit gedient und die Befreiung der Völker vorbereitet haben») (NA 37/II, 316f.). Das mit Staatssiegel versehene Schriftstück hatten der damalige Finanzminister Etienne Clavière und sein für die Justiz zuständiger Ressortkollege Georges Danton unterzeichnet; der vom 10. Oktober 1792 datierte Begleitbrief stammte aus der Feder des Innenministers Roland de la Platière. Von der Ernennung erfuhr Schiller zunächst nur durch die Lektüre des *Moniteur*, der am 28. August 1792 über die Auswahlentscheidung der Nationalversammlung berichtete. Bedingt durch die politischen Wirren dieser Jahre, erhielt er sein Ehrenbürgerdiplom persönlich jedoch erst am 1. März 1798 über die Vermittlung Joachim Heinrich Campes. Der generelle Tenor der an Campe gerichteten Antwort vom 2. März 1798 ist vorsichtig-zurückhaltend: «Die Ehre, die mir durch das ertheilte fränkische Bürgerrecht widerfährt, kann ich durch nichts als meine Gesinnung verdienen, welche den Wahlspruch der Franken von Herzen adoptiert; und wenn unsre Mitbürger über dem

Rhein diesem Wahlspruch immer gemäß handeln, so weiß ich keinen schöneren Titel, als einer der ihrigen zu seyn.» (NA 29, 212) Bereits im Juli 1794 (am 9. bzw. 10. Thermidor nach der Zeitrechnung des Revolutionskalenders) waren Robespierre und seine Mitstreiter, die Leitfiguren des Wohlfahrtsausschusses, zum Opfer der von ihnen vertretenen Gewaltherrschaft geworden und hatten ihr Leben unter der Guillotine gelassen. So zeugt denn die Reaktion des Geehrten von einer gewissen Ratlosigkeit: «Der lange Zeitraum, der zwischen Ausfertigung meines BürgerDiploms und dem gegenwärtigen Momente verstrichen ist, setzt mich in einige Verlegenheit, gegen wen ich eigentlich meinen Dank darüber bezeugen soll, da keiner von denen, die das Gesetz und die Ausfertigung unterschrieben haben, mehr zu finden ist.» (NA 29, 212f.) In den Ohren des progressiven Campe, der im August 1789 nach Paris gereist war, «um dem Leichenbängnis des französischen Despotismus beizuwohnen»,¹⁶⁶ mochte diese verhaltene Reaktion befremdlich geklungen haben. Wie ernst Schiller die Ernennung gleichwohl nimmt, verrät der heikle Umstand, daß er nach seiner Nobilitierung den Rang als französischer Citoyen zur Verärgerung des Herzogs in den Adelskalender von 1803 aufnehmen läßt, wo zu lesen steht: «Herr D. F. v. Schiller, Bürger von Frankreich, Herzoglich Großmeiningischer Hofrat».

Die im Revolutionsjahr 1793 verfaßten Briefe an den Augustenburger setzen bei der Einschätzung der aktuellen politischen Lage an. Gerade die inhumanen Ausschreitungen der Pariser Volksmassen nötigten, heißt es am 13. Juli, zum Nachdenken über die Erziehung des Menschen. Dieser habe sich zwar im Zeitalter der Aufklärung auf ein hohes Niveau der theoretischen Leistung emporgearbeitet, lasse jedoch die praktische Kultur vermissen – den Sinn für das Schöne, ohne welches moralisches Handeln, wie Schiller darzulegen plant, nicht denkbar ist (NA 26, 266). Ihren Ausgangspunkt findet die an diese Diagnose geknüpfte kunsttheoretische Reflexion damit im gesellschaftlichen Zusammenhang der eigenen Gegenwart: «Wäre das Faktum wahr, – wäre der ausserordentliche Fall wirklich eingetreten, daß die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen, der Mensch als Selbstzweck respektiert und behandelt, das Gesetz auf den Thron erhoben, und wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht worden, so wollte ich auf ewig von den Musen Abschied nehmen, und dem herrlichsten aller Kunstwerke, der Monarchie der Vernunft, alle meine Tätigkeit widmen.» (NA 26, 261f.) Schiller scheut sich an diesem Punkt nicht, dem Prinzen von Augustenburg, dessen prorevolutionäre Gesinnungen ihm keineswegs unbekannt sind,¹⁶⁷ die Schuldenlasten der Pariser Ereignisse vorzurechnen: «Der Versuch des Französischen Volks, sich

in seine heiligen Menschenrechte einzusetzen, und eine politische Freiheit zu erringen, hat bloß das Unvermögen und die Unwürdigkeit desselben an den Tag gebracht, und nicht nur dieses unglückliche Volk, sondern mit ihm auch einen beträchtlichen Theil Europens, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbarey und Knechtschaft zurückgeschleudert.» (NA 26, 262) Grund für die politischen Defizite, die der Umschlag des Freiheitsanspruchs in diktatorische Willkür verrät, ist laut Schiller der Mangel an ästhetischer Sensibilität. Hier gilt es anzusetzen, sollen die Gedankenoperationen der Kunstphilosophie soziale Wirkung zeitigen. Der Weg zur vollendeten theoretischen Kultur (die Schiller, anders als der Prinz, bereits durch die Aufklärung vorbereitet, partiell sogar entfaltet findet) führt über die Ausbildung des individuellen Geschmacks – eine Kategorie, die in der *Horen*-Fassung der Briefe nicht mehr aufgegriffen wird. Mit grundlegenden Skepsis sucht Hölderlin vier Jahre später im ersten Teil seines *Hyperion*-Romans gerade die hochgespannten Erwartungen der politischen Erziehung, wie sie Schillers Entwurf tragen, als mögliche Ursache ihres Scheiterns zu kennzeichnen: «Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht», darf der Titelheld rasonieren, «daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.»¹⁶⁸

Schillers schonungslose Analyse des Zeitalters geht von einem doppelten Verfallsbefund aus: «In seinen Thaten malt sich der Mensch – und was für ein Bild ist das, das sich im Spiegel der jetzigen Zeit uns darstellt? Hier die empörendste Verwilderung, dort das entgegengesetzte Extrem der Erschlaffung: die zwey traurigsten Verirrungen, in die der Menschencharakter versinken kann, in einer Epoche vereint.» Gegen diese gesellschaftlich manifesten Zustandsformen, die Barbarei der «niedern» und die Verweichlichung der «civilisierten Klassen» (NA 26, 263), setzt Schiller das Heilmittel der Kunst, die Erziehung zum Geschmack. Die Therapie fällt notwendig vielschichtig aus; wirkt gegen die fehlende Sensibilität unkultivierter Triebenthemmung vornehmlich die sublimale Energie des Schönen, so bekämpft die Kraft des Erhabenen die Dekadenzerscheinungen der Zivilisation. Hinter diesem arbeitsteilig organisierten Modell steht das Programm einer «doppelten Ästhetik» auf der Grundlage anthropologischer Bildungsideen mit umfassendem Anspruch.¹⁶⁹ Ihr Ziel ist die Überwindung des defizitären Zustands, dem das moderne Individuum unterliegt, und die daraus ableitbare Emanzipation des Menschen von den sozialen Zwängen, die seine Autonomie beschränken. Ansatzpunkt bleibt der Befund, daß die eigene Epoche zwar aufgeklärt sei («Das Magazin ist gefüllt und aller Welt geöffnet»), jedoch die ihr verfügbaren «Kenntnisse» nicht zureichend nutze, um sich umfassend auszubilden (NA 26, 297). Die Idee

der ästhetischen Erziehung verknüpft sich mit einer Prognose, die die politische Regeneration für denkbar hält, zugleich aber die düsteren Eindrücke berücksichtigen muß, die zur selben Zeit die Schreckensherrschaft der entfesselten französischen Revolutionäre bot.¹⁷⁰

Die Erziehung zum Geschmack, die Schillers Brief vom 11. November 1793 – nach viermonatiger Pause – skizziert, geht von einer therapeutischen Strategie aus, die die doppelten Wirkungsmöglichkeiten menschlicher Kultur nutzen soll: «Vermittelst des Schönen arbeitet sie der Verwilderung mittelst des Erhabenen der Erschlaffung entgegen, und nur das genaueste Gleichgewicht beider Empfindungsarten vollendet den Geschmack.» (NA 26, 305) Der kulturellen Erfahrung wächst hier eine Regulierungsaufgabe mit großer Reichweite zu; ausgeglichen werden durch sie die Defizite und Modernisierungsschäden einer nur eingeschränkt aufgeklärten Gesellschaft, der die Plattform für die Politik der sozialen Evolution fehlt. Seine Bedingung findet dieses Programm zunächst in der Beseitigung materiellen Mangels. Das «Aufklärungswerk» hat, so weiß Schiller, bei der «Verbesserung» des «physischen Zustandes» einer Nation (NA 26, 299) zu beginnen: «Der Mensch ist noch sehr wenig, wenn er warm wohnt und sich satt gezeuget hat, aber er muß warm wohnen, und satt zu essen haben, wenn sich die beßre Natur in ihm regen soll.» (NA 26, 299)

Schiller zeigt sich überzeugt, daß die Entwicklung des aufgeklärten Zeitalters die prekäre Einseitigkeit des modernen Individuums befördert habe. Nicht allein der Mangel, sondern ebenso – im Fall der «zivilisierten Klassen» – ein Übermaß an intellektueller Verfeinerung führe den gegenwärtigen Zustand der defizitären Ausbildung des Menschen herbei (eine These, der der Augustenburger in einem Brief vom 2. September 1793 die Auffassung entgegensetzt, «daß es unsern Zeitgenossen auch an theoretischer Cultur» fehle [NA 34/I, 309]). Das pädagogische Programm, das Schiller seinem Mäzen offeriert, sieht eine tiefgreifende Korrektur der hier ange deuteten Ungleichgewichte mit Hilfe differenzierter Geschmackserziehung vor. Dieser therapeutischen Zielsetzung hat man kritisch unterstellt, sie führe zur Entlastung von politischem Druck und begünstige die Entfaltung einer selbstgenügsamen Kultur der Innerlichkeit. Dagegen wäre zur Geltung zu bringen, daß die ästhetische Erziehung durch die ihr aufgetragene Funktion, im zwangsfreien Raum der Kunst die Möglichkeit von Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung vorzuzeichnen, Mustercharakter für die Ausbildung der gesellschaftlichen Autonomie des Menschen gewinnen kann.¹⁷¹ Insofern dürfte es falsch sein, Schillers Konzept als «Ersatzhandlung» mit apolitischer Tendenz zu beschreiben.¹⁷² Im Gegensatz

zu den Restriktionen, Verwerfungen und Beschädigungen, denen das moderne Individuum im Vollzug seiner sozialen Rolle unterliegt, ermöglicht das Programm der ästhetischen Erziehung die Einübung von Freiheit jenseits der Zweckbindungen einer instrumentell gewordenen Vernunft. Der Entwurf des durch die Erfahrung des Kunstschönen zu sich selbst kommenden Menschen wird getragen vom Gedanken einer weitreichenden Neubegründung individueller Autonomie, dessen gesellschaftliche Perspektive verkennt, wer Schillers Erziehungskonzept als Beitrag zur Kompensation sozialer Ohnmacht versteht.¹⁷³

Die Briefe an den Augustenburger umgehen die Frage, wie das ästhetische Erziehungsprojekt praktisch ins Werk zu setzen sei. Das berührt das Problem, auf welche Weise die Verfeinerung des Sinns für das Schöne zu einem höheren moralischen Standard jedes einzelnen Menschen führen kann, wenn doch zugleich mit Kant davon auszugehen wäre, daß sinnliche Begehrungskräfte keinen Einfluß auf die sittlichen Beweggründe des Handelns nehmen dürfen. Schiller versucht die hier gegebene methodische Schwierigkeit zu umschiffen, indem er das Schöne als Mittelphänomen zwischen Sinnlichem und Sittlichem ansiedelt. Außer Frage bleibt für ihn, daß das Subjekt dort, wo es allein seinem sinnlichen Trieb folgt, niemals zu konsequenter Moralität finden könne. Andere Perspektiven eröffnet der Geschmack; das Gespür für das Schöne ist laut Schiller eine maßgebliche Instanz, die den Menschen zum ethischen Tun anleitet, weil sie ihm das Gefühl für die abstoßenden Seiten unmoralischen Verhaltens vermittelt. Wirkt das Bewußtsein des Menschen handlungsbestimmend allein durch die vernunftgestützte Ausrichtung an sittlichen Imperativen, die als gültig erkannt worden sind, so verschafft der Sinn für das Schöne dem Menschen über die Schaltstelle der Imagination die Einsicht in die Verbindlichkeit ethischer Prinzipien. «Der Geschmack ist also als der erste Kämpfer anzusehen, der in einem ästhetischverfeinerten Gemüth gegen die rohe Natur heraustritt, und, ehe die Vernunft noch nötig hat, sich als Gesetzgeberin ins Mittel zu schlagen, und in Forma zu sprechen, diesen Angriff zurück treibt.» (NA 26, 326)

Schiller ist Kantianer genug, um die Risiken seines Ansatzes zu erkennen. Allzu häufig, so weiß er, dominiert im Geschmack des Menschen das enthemmte Genußstreben, das eine gefährliche Fessel darstellt, weil es die Freiheit auf ähnliche Weise einschränkt wie das sensuelle Begehrungsvermögen. Zwar verhilft der Geschmack zur Einsicht in die Häßlichkeit des Bösen, doch schützt er nicht vor neuer, sinnlich begründeter Unfreiheit, die Schillers Konzept durch die Bereitstellung von Möglichkeiten ästhetischer Erfahrung gerade ausschließen möchte. Die Argumentation der Au-

gustenburger-Briefe bleibt an diesem Brennpunkt stehen, ohne Lösungen anzubieten. Auf welche Weise die kulturelle Bildung den Entwurf des ausbalancierten Menschen praktisch stützen kann, vermag erst die *Horen*-Fassung der hier umrissenen Skizze zu demonstrieren. Sie nutzt freilich nicht mehr den Geschmacksbegriff, sondern die Kategorie des Spiels, die zum Skandalon der gesamten Abhandlung gerät. Die dualistische Anthropologie, von der auch sie getragen wird, beleuchtet bereits das aus Rousseaus *Julie-Roman* (1761) stammende Motto, mit dem Schiller die erste Folge eröffnet: «Si c'est la raison, qui fait l'homme, c'est le sentiment, qui le conduit.» («Wenn es die Vernunft ist, die den Menschen ausmacht, so ist es das Gefühl, das ihn leitet.»)¹⁷⁴

Visionen der Kunstautonomie.

Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen (1795)

Die *Horen*-Version der Briefe wird im Laufe des Jahres 1795 unter dem Titel *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* in drei Folgen publiziert; eine zweite, begrifflich leicht überarbeitete Fassung erscheint 1801 im dritten Band der *Kleineren prosaischen Schriften*. Die drei Teile entsprechen recht genau den inhaltlichen Gliederungsmerkmalen des Textes: der erste Abschnitt (1.-9. Brief) erläutert die allgemeine Zeitstimmung, analysiert menschliche Entfremdung und Arbeitsteilung, kennzeichnet die soziale Situation des aufgeklärten Individuums und umreißt einen kulturpädagogischen Erneuerungsanspruch, von dem das Programm der ästhetischen Erziehung seinen Ausgang nimmt. Der zweite Teil (10.-16. Brief) bietet das anthropologische Herzstück der Schrift, die (methodisch Kant verpflichtete) Beschreibung der Triebstruktur des Menschen und die aus ihr (gegen die transzendentalphilosophische Ethik) abgeleitete Definition des Schönen als vermittelnde Kraft, welche die widerstreitenden Energien des Individuums auszugleichen vermag. Der letzte Abschnitt (17.-27. Brief) durchleuchtet schließlich den ästhetischen Zustand des Subjekts, seine integrative Leistung und dessen Funktion innerhalb der menschlichen Entwicklungsgeschichte.

Schillers Ausgangspunkt bildet, ähnlich wie bereits in den Augustenburger-Briefen, eine weitreichende Diagnose über das Erscheinungsbild der modernen Lebenswelt. Die Entfaltung aufgeklärter Arbeitsteilung bewirkt nicht nur einen Fortschritt von Wissenschaft und Geisteskultur, die ihrerseits Aberglaube und Vorurteile beseitigen helfen, sondern ebenso die «Zerrüttung» des «innern Menschen», die «Zerstückelung» seines Wesens (NA 20, 323, 326). Schillers entwicklungsgeschichtliche Skizze gipfelt in

einer souveränen Analyse des Entfremdungszustands, dem das moderne Individuum unterliegt. Dessen unmittelbarer Ausdruck ist die Verkümmern universeller Fähigkeiten, die freiwillige Beschränkung auf Partikularität: «Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.» (NA 20, 323) Peter Weiss hat Schiller in der zweiten Auflage seines *Hölderlin-Dramas* (1972) eine prämarxistisch zugespitzte Fassung dieser Diagnose in den Mund gelegt: «Geistig verarmt im Merkantilismus | betäubt und zerrissen | vom Getriebe der Räder | an Bruchstücke gefesselt und | selbst nur ein Bruchstück | ist der Mensch.»¹⁷⁵

Gegen die von der «theoretischen Kultur» der Aufklärung geförderte Dissoziation menschlicher Verrichtungen und Fertigkeiten setzt Schiller, inspiriert durch Winckelmann und Moritz, den Anspruch, die «Totalität» (NA 20, 328) des Individuums wiederherzustellen. Von Staat, Wissenschaft und Politik in ihrem aktuellen Zustand können, so betont der siebente Brief, die notwendigen Impulse nicht ausgehen, die zur Erneuerung jenes einheitlichen Individuums führen, welches die griechische Polis, zumindest nach klassizistischem Idealbild, noch hervorzubringen vermocht hatte. Die für die moderne Gesellschaft bestimmende Spezialisierung der rationalen und affektiven Vermögen des Subjekts hat Moritz in seinem (wiederum durch Winckelmann angeregten) Aufsatz *Das Edelste in der Natur* (1786) auf ähnliche Weise beschrieben wie Schiller, wenn er erklärt, der Mensch sei ursprünglich ein Wesen, das seinen Wert «in sich selbst hat»: «Der Staat kann eine Weile seine Arme, seine Hände brauchen, daß sie wie ein untergeordnetes Rad in diese Maschine eingreifen – aber der Geist des Menschen kann durch nichts untergeordnet werden, er ist ein in sich selbst vollendetes Ganze.»¹⁷⁶

Zur dauerhaften Wiederherstellung dieser Totalität führt die Entwicklung praktischer, das heißt hier: ästhetischer Kultur. Schon der zweite Brief betont, daß es «die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert.» (NA 20, 312) Der Künstler allein sei befähigt, so bemerkt Schiller im neunten Brief, die sinnliche Ausbildung des Individuums auf eine Stufe zu heben, die es ihm gestatte, sich fühlend und denkend gleichermaßen wahrzunehmen. Wesentlich bleibt dabei die Überzeugung, daß er weder «Zögling» noch «Günstling» seiner Zeit (NA 20, 333) bleiben dürfe, sondern unbeirrt von Publikumsgeschmack und Wirkungskalkül auf dem Weg konsequenter Verfeinerung der ihm verliehenen Talente

fortzuschreiten habe. Nur dort wird ästhetische Kultur zur Lehrmeisterin des vereinzelt, seiner Welt entfremdeten modernen Menschen, wo sie Ideale, Muster und Vorbilder zu beleuchten vermag. Über den Künstler heißt es: «Gleich frey von der eiteln Geschäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maßstab des Unbedingten anwendet, überlasse er dem Verstande, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieses präge er aus in Täuschung und Wahrheit, präge es in die Spiele seiner Einbildungskraft, und in den Ernst seiner Thaten, präge es aus in allen sinnlichen und geistigen Formen und werfe es schweigend in die unendliche Zeit.» (NA 20, 334) Schillers Künstlerpsychologie lebt vom Wunschtraum intellektueller Autonomie, dem auch Goethes spätere *Propyläen*-Aufsätze folgen. Allein dort, wo Kunst sich den Forderungen des Tages verschließt, vermag sie die ihr zuge dachte Bildungsvision praktisch umzusetzen.

Daß der Entwurf der ästhetischen Erziehung freilich auch mit einer gesellschaftlichen Perspektive vermittelt ist, erhellt die Argumentation der ersten vier Briefe. Der ideale Staat wäre, heißt es unter verstecktem Bezug auf Wielands *Betrachtungen* (1790), der Spiegel des Individuums ebenso wie der menschlichen Gattung (NA 20, 313 ff.). Voraussetzung dieser Idealität bleibt aber die Überwindung der Einseitigkeit, die das moderne Subjekt im Zuge der Rationalisierung ausgeprägt hat. Der Staat kann nur so vollkommen sein wie der Citoyen, der ihn trägt. Vier Jahre zuvor hatte der Essay über Solon und Lykurg sich noch mit der Forderung begnügt, daß die ideale Regierung dem Bürger dienen müsse, ohne ihn zum Werkzeug ihrer Politik zu degradieren. Notwendig scheint jetzt die Veredelung der physischen Kultur des Menschen als Element einer sozialen Ordnung, die nicht nur von moralischen Grundsätzen bestimmt sein soll, sondern auch die sinnlichen Bedürfnisse des nach ökonomischer Sicherheit und persönlichem Glück strebenden Individuums zu befriedigen hat (eine Auffassung, die Schiller mit dem sonst bekämpften Helvétius teilt). Erst der praktisch und moralisch gleichermaßen verfeinerte Mensch vermag die ihm von der Epoche gestellten gesellschaftlichen Aufgaben erfolgreich zu lösen; weder der fanatische Intellektuelle Robespierre noch der Genußfreund Danton konnten einer solchen Bedingung genügen. Ausdrücklich verweist Schiller in diesem Kontext auf Fichtes *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, die im Sommer 1794 als Frucht des ersten Kollegs, das der frisch berufene Ordinarius an der Universität Jena gehalten hatte, publiziert worden waren (NA 20, 316). Bei Fichte fand Schil-

ler ähnliche Überzeugungen bezeichnet: die Bildung absoluter Identität knüpfte auch er an den Gedanken einer Kultivierung menschlicher Sinnlichkeit; die «Gründung einer vollkommenen Gesellschaft»¹⁷⁷ schien vermittelbar mit der naturrechtlich begründeten Freiheit des Individuums; die im Anschluß an Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651) für das Ancien Régime verbindliche Konstruktion des Herrschaftsvertrags galt nicht mehr als geeignetes Modell, das die Ansprüche des modernen Subjekts auf öffentlichem Terrain angemessen zur Entfaltung brachte. Daß Fichtes Entwurf im Horizont eines identitätsphilosophischen Ansatzes entstand und demzufolge von der methodischen Synthese aus transzendentaler und empirisch-psychologischer Bestimmung menschlicher Individualität, wie sie die *Briefe* vorlegten, entscheidend abwich, erkannte Schiller erst später.

Wer die *Briefe* für das Zeugnis eines weltfremden Idealismus hält, sollte ihre Metaphorik beachten. Immer wieder ist von «Staat», «Republik», «Verfassung», vom «politischen Künstler» (NA 20, 317), von Gemeinwesen und praktischem «Weltzweck» die Rede. Die Sache des Schönen wird hier verhandelt im Horizont der aktuellen sozialen Umbruchprozesse, denen gegenüber sie ihr eigenes Gewicht zu erweisen hat. Das revolutionäre Geschehen in Frankreich bildet die Bühne, auf der das Gerichtsverfahren über den modernen Menschen und seine Handlungsperspektiven vonstaten geht. Die wirkungssichere Rhetorik gemahnt zugleich an die publizistische Funktion, die Schillers Schrift versieht. Verfaßt im Jahr des Scheiterns der politischen Ansprüche des Wohlfahrtsausschusses, ist sie nicht zuletzt ein durchgängiger Kommentar zu den aktuellen Zeitereignissen und ihren rechts- wie staatsphilosophischen Hintergründen, in Form und Inhalt ein Zeugnis kritischen Engagements, keineswegs Ausdruck der Flucht vor der sozialen Realität der Gegenwart – eine der ersten europäischen Theorien der Moderne, freilich im methodischen Gefüge aufklärerischen Denkens.¹⁷⁸

Der zweite Teil der Erziehungsschrift liefert eine psychologisch gefaßte Lehre menschlicher Triebstrukturen, die den anthropologischen Horizont für die ästhetische Bildungsidee zu umreißen hat. Die beiden Grundbegriffe, denen sich die verschiedenen Strebensrichtungen des Individuums zuordnen lassen, lauten «Person» und «Zustand». Steht die «Person» für den Bereich der Identität, der Stabilität, Zeitlosigkeit und Ruhe, so markiert der «Zustand» gerade Temporalität, Dynamik, Wandel, stetige Veränderlichkeit und Aktivität in der Zeit (eine Definition, die Schiller aus der Erläuterung zum siebenten Paragraphen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* übernommen hat) (NA 20, 341). Beiden Kategorien entsprechen bestimmte Triebstrukturen, die jeden Menschen in individueller Ausprä-

gung beherrschen. Schiller unterscheidet mit einer begrifflichen Systematik, deren Herleitung auf Reinholds *Briefe über die Kantische Philosophie* zurückverweist, einen «sinnlichen Trieb» («Stofftrieb») (die *Horen*-Fassung spricht von «Sachtrieb») und einen «Formtrieb»; erstrebt der sinnliche Trieb die Verwirklichung der dem Individuum gegebenen Anlagen, so der Formtrieb die Verinnerlichung der äußeren Wirklichkeitssubstanz. Der Stofftrieb geht von den ursprünglichen Möglichkeiten des Menschen aus, überführt sie in eine zeitabhängige, dynamische Form und erzeugt daraus im Akt der Expansion die Mannigfaltigkeit materieller Realitätserfahrung. Der Formtrieb setzt ein bei den Eindrücken des spontanen Erlebens, macht dessen Gegenstände im Vorgang der Konzentration dem Bewußtsein des Subjekts zugänglich und sucht mit Hilfe der Reflexion die Einheit der verwirrenden externen Wirklichkeitsgehalte herzustellen. Schiller bezeichnet die Logik, der beide Triebe gehorchen, als «Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur». Das Prinzip des sensuellen Triebs und dasjenige des Formtriebs schreiben dem Menschen je verschiedene Ziele vor: «Das erste dringt auf absolute Realität: er soll alles zur Welt machen, was bloß Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen: das zweyte dringt auf absolute Formalität: er soll alles in sich vertilgen, was bloß Welt ist, und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen; mit andern Worten: er soll alles innre veräußern und alles äussere formen.» (NA 20, 344)

Beeinflußt wird Schillers Triblehre durch Reinholds 1786/87 im *Teutschen Merkur* veröffentlichte *Briefe über die Kantische Philosophie* und den ihnen nachfolgenden *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789). Daß Schiller als gründlicher *Merkur*-Leser mit den von Kant selbst gelobten *Briefen* vertraut war, zeigen Hinweise aus einem Schreiben an Körner vom 24. Juni 1789, in dem er dem Freund durch Vermittlung Hufelands eine Rezension der letzten drei Jahrgänge von Wielands Zeitschrift für die *ALZ* anträgt und ihm empfiehlt, Reinholds Beitrag gebührend zu würdigen (NA 25, 266); auch Caroline von Wolzogen berichtet, daß Schiller Reinholds *Briefe* gelesen und im Jenaer Freundeskreis diskutiert habe.¹⁷⁹ Den *Versuch* wiederum erhielt Schiller von Reinhold persönlich im Oktober 1789 als Gegengabe für die Übersendung der Druckfassung seiner Jenaer Antrittsvorlesung (NA 25, 311). Es ist anzunehmen, daß er der Schrift zunächst keine größere Aufmerksamkeit gewidmet, sie jedoch ab Beginn des Jahres 1792 als fortlaufenden Kommentar zu seiner Lektüre von Kants *Kritik der reinen Vernunft* konsultiert hat. Am 9. Januar 1792 berichtet er Baggesen, «Kants und Reinholds Philosophie» verschaffe ihm «in vollem Maaß» intellektuelle Anre-

gung, wie er sie nach den Monaten der Krankheit wieder verstärkt benötige (NA 26, 130). Über die Widerstände, die bei Schiller ein gründliches Studium des schwierigen Textes ausschlossen, hat sich Reinhold selbst keinen Illusionen hingegen. Am 2. Januar 1792 erklärt er Baggesen, indem er zugleich die Mentalitätsunterschiede bilanziert, die eine engere persönliche Beziehung verhindern: «Ich kenne Schiller'n, wie er mich nicht kennt, genieße seine Schriften, während ihm die meinigen, auch selbst wenn er sie liest, durch ihre Trockenheit kaum genießbar sein dürften (...)» (NA 26, 640). Tatsächlich hat Schiller in einem Brief an Körner vom 4. Juli 1794 eingeräumt, an «Reinhold und Consorten» störe ihn die Tendenz, «die philosophierende Vernunft» von der intellektuellen «Individualität» abzusondern (NA 27, 19). Daß er aber, obgleich ihm der letzte Zugang zum abstrakten Systemdenken verschlossen blieb, durchaus Ideenmotive von Reinholds Kant-Kommentaren übernahm, läßt sich anhand der Triblehre der Erziehungsschrift erweisen.

In seinen *Briefen* erklärt Reinhold über die Abgrenzung der den Menschen regierenden Antriebe: «I. Daß das menschliche Begehrungsvermögen (in weiterer Bedeutung des Wortes) zwei ursprüngliche, wesentlich verschiedene und wesentlich vereinigte Triebe enthalte, wovon der eine, in der Sinnlichkeit gegründet, das Vergnügen überhaupt zum Objekt hat, der andere in der persönlichen Selbsttätigkeit vorhanden, ein lediglich durch sich selbst notwendiges Gesetz aufstellt.»¹⁸⁰ Schon hier wird kenntlich, daß Reinholds Trennung zwischen einem im sinnlichen Bedürfnis verankerten Stofftrieb mit seinem Streben nach wechselnden Zuständen und dem auf Autonomie und Identität drängenden Formtrieb Schillers dualistisches Denkmodell beeinflusst. Zu beachten ist jedoch auch der methodische Abstand, der Reinholds Triblehre vom Ansatz der Erziehungsschrift sondert. Während Schiller beide Impulse für gleichberechtigte Kräfte hält, deren Vermittlung denkmöglich scheint, betrachtet der getreue Kantianer den sittlichen («uneigennütigen») Trieb als privilegiertes Element der praktischen Vernunft, die der sinnlichen Erfahrung des Menschen notwendig eine nachrangige Stellung im Ensemble der ihn steuernden Handlungsfaktoren zuweisen muß. Der Tribdualismus wird auf diese Weise von einer gestuften Ordnungsstruktur überlagert, wie sie den Prioritäten der Kantschen Sittenlehre entspricht.

Klarer treten die Gemeinsamkeiten zutage, wenn man den *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* hinzuzieht, in dem Reinhold sich bemüht, Kants Bestimmung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis durch eine breiter fundierte Lehre des Bewußtseins zu ergänzen, die sowohl theoretische als auch praktisch-ethische Bedeutung be-

sitzen soll. Aus der Konstruktion des Bewußtseins, dem im Bereich des philosophischen Diskurses die erkenntnisstützende Einheit von Anschauung und Begriff entspricht, entwickelt Reinholds Schrift eine Lehre der auf «Receptivität» und «Spontaneität» gegründeten Vorstellungsfähigkeit. Diese bildet als übergeordnete Kategorie die Grundlage für eine jeweils transzendente Analyse der Vermögen der sinnlichen Empfindung (Anschauung), des Verstandes (Urteil), der Vernunft (Erkenntnis) und des Begehrungsvermögens (Feld des sittlichen Handelns). Wesentlich für Schillers Briefe bleiben Reinholds abschließende Anmerkungen zum letzten Bereich, zur Lehre vom Begehrungsvermögen. Unterschieden werden zwei Varianten: eine Spielart der dynamischen Inbesitznahme der empirischen Welt, die sich in Akten expansiver Willensproduktion vollzieht (Stofftrieb), und die Fähigkeit zum vernünftigen, auf sittliche Prinzipien gegründeten reflexiven Verarbeiten äußerer Erfahrung (Formtrieb).¹⁸¹

Vergleicht man diese von Kants Ethik abweichende Differenzierung mit Schillers Triebmodell, so kommen die Berührungspunkte deutlich zu Gesicht. In beiden Fällen bleibt der Stofftrieb der sinnlichen Dimension, damit dem Feld der Wirklichkeit zugeordnet, während der Formtrieb das sittliche Gesetz des Menschen zur Geltung bringt, insofern er den Akt der Übertragung von Realität in Bewußtseinsinhalte nach Vernunftgründen ordnet. Auch die Vorstellung der idealen Vermittlung der jeweiligen Triebbereiche, wie sie Schillers Spielkategorie reflektiert, begegnet bereits bei Reinhold: «(...) so machen der Trieb nach Glückseligkeit und der Trieb nach Sittlichkeit verbunden, das ganze höchste Gut des Menschen aus.»¹⁸² Für Reinhold steht außer Frage, daß die Vereinigung beider Impulse sich nur unter der Herrschaft des Formtriebs, im Reich des moralischen Gesetzes vollziehen kann. Schiller hat die transzendentalphilosophisch abgeleitete Triblehre Reinholds dagegen ins Feld der Ästhetik hinübergespielt, wo, seinen eigenen methodischen Vorgaben gemäß, Fragen der anthropologischen Bestimmung bedeutsamer werden als Probleme der Erkenntnistheorie.

Eine weitere philosophische Quelle für die Triblehre der Erziehungsschrift bildet Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, auf deren Einfluß Schiller in einer Anmerkung zum 13. Brief selbst hinweist (NA 20, 347f.). Ihr zweigliedriger theoretischer Teil wurde ab Mitte Juni 1794 in mehreren Bögen als Kommentar zu Fichtes Jenaer Kolleg veröffentlicht und im Herbst beim Leipziger Verleger Christian Ernst Gabler als Buch publiziert. Mit ihm hat sich Schiller zum Zeitpunkt der Ausarbeitung der *Briefe* intensiver befaßt; den im Sommer 1795 gedruckten praktischen Teil lernt er ebenfalls durch den Auszug für Hörer der Vorlesung

kennen, ohne ihn aber vertieft zu studieren. Erste Einblicke in Fichtes Denken gewinnt Schiller Ende Mai 1794, als er gemeinsam mit Humboldt neugierig dessen Jenaer Kolleg besucht. Die einzeln veröffentlichten Druckbögen des Vortragstextes, der zur Herbstmesse unter dem Titel *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* geschlossen erscheint, hat er aufmerksam zur Kenntnis genommen.¹⁸³ Körner erklärt er am 4. Juli 1794, die «neue Ansicht, welche Fichte dem Kantischen Systeme» verleihe, ver helfe ihm zu tieferen Einblicken in die spekulative Philosophie (NA 27, 20). Gemeint ist damit die Radikalisierung der transzendental gefaßten Idee menschlicher Freiheit, wie sie die Jenaer Vorlesungen des Sommersemesters andeuten. Die im Herbst gedruckte *Wissenschaftslehre* wird diesen Ansatz auf der Ebene eines identitätsphilosophischen Denkens systematisch fortführen. Fichte sucht das Subjekt über die Anlage zur Autonomie und die gleichzeitige Disposition zur Abhängigkeit zu kennzeichnen.¹⁸⁴ Entscheidend bleibt für ihn jedoch die Annahme, daß beide Formen wechselnd aufeinander einwirken und eine Balance der Kräfte erzeugen: «(...) das Ich bestimmt durch Tätigkeit sein Leiden; oder durch Leiden seine Tätigkeit. Dann wäre es in einem und ebendenselben Zustande tätig und leidend zugleich.»¹⁸⁵ Die so gewonnene Unterscheidung zweier sich ergänzender Impulse übernimmt Schiller aus dem theoretischen Teil der *Wissenschaftslehre*, den er Ende des Jahres 1794 genauer studiert. Wesentlich bleibt für ihn Fichtes Gedanke, daß die Welt des Subjekts durch dessen freie Tätigkeit umfassend konstituiert, sowohl in ihrer unbedingten als auch in ihrer eingeschränkten Geltung autonom hervorgebracht wird. Selbst wenn Schiller, anders als Fichte, kein philosophisches System der Subjektivität, sondern allein eine Theorie des Schönen anstrebt, gehen doch in seine Lehre die inhaltlichen Prämissen der von der *Wissenschaftslehre* begründeten Identitätsvorstellung ein. Das frei im Akt der Setzung über sich und seine Welt verfügende Subjekt bildet bei ihm das Ideal, das auf den Boden der Ästhetik übertragen wird.

Maßgeblich weicht Schiller von Fichte ab, wo er der Kategorie der Subjektivität eine objektiv gültige Erfahrungswelt entgegensetzt und die Beziehung zwischen Ich und Wirklichkeit dualistisch auffaßt. Dieser Dualismus bleibt die Bedingung für die theoretische Begründung des Schönen als vermittelnde Kraft, ohne die der Mensch zur Identität im Erleben der Differenz nicht fähig wäre. Demgegenüber denkt Fichte das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt als dialektisches im Prozeß wechselseitiger Bestimmung, jedoch auf der Basis der unbedingten Freiheit des Ich, das nicht nur seine eigene Autonomie, sondern ebenso Heteronomie qua Setzung der Widerstände, die es begrenzen, ungehindert hervorzubringen ver-

mag. Für Schiller bleibt wiederum die objektive Geltung des «Zustands» – der dem Ich äußerlichen Welt – der Ermöglichungsgrund für die versöhnende Wirkung des Schönen. Wäre es dem Menschen gegeben, stets frei über diesen «Zustand» zu verfügen, hätte der autonomieästhetische Entwurf des Schönen seinen vermittelnden Charakter verloren. «Wir sind, weil wir sind», vermerkt der elfte Brief; «wir empfinden, denken und wollen, weil ausser uns noch etwas anderes ist.» (NA 20, 342)

In letzter Konsequenz trennt Schillers Ästhetik von Fichtes *Wissenschaftslehre* und den ihr vorausgehenden *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* das methodische Selbstverständnis und damit auch die Anlage der leitenden theoretischen Terminologie. Fichtes System bildet den Versuch einer identitätsphilosophischen Begründung der Möglichkeit subjektiver Freiheit im Rahmen einer dialektischen Herleitung des Verhältnisses von Ich und Wirklichkeit. Schillers Gedankenmodell, das systematischen Zuschnitt kaum erreicht, gehorcht hingegen dem Anspruch, die Wirkung des Schönen auf die Doppelnatur des Menschen empirisch und transzendentalphilosophisch zu erklären, um daraus ein bildungstechnisches Programm mit praktischem Wirkungskalkül abzuleiten. Während Fichtes System allein theoretischen Geltungsanspruch erhebt, denkt Schiller stets im Hinblick auf eine objektiv angenommene Realität, die das Bezugsfeld für den Begriff der ästhetischen Erfahrung bildet. Das transzendentalphilosophische Vorgehen wird hier durch eine empirische Sichtweise ergänzt, unter deren Einfluß wissenschaftliche Terminologien als dienende Instrumente zum besseren Verständnis wirklich gegebener Verhältnisse aufgefaßt werden. Vorrangig bleibt dabei das praktische Interesse am Individuum und seiner Doppelnatur im Spannungsfeld von Bestimmungstrieb und Abhängigkeit.¹⁸⁶

Die abstrakt wirkenden Zuordnungen, die Schillers Trieblehre im Anschluß an Reinhold und Fichte trifft, besitzen eine umfassende anthropologische Grundlage. Aus der Arbeit der beiden Haupttriebe leitet sich ein kompliziertes Geflecht handlungsbestimmender Faktoren, nicht zuletzt die Produktivkraft des Bewußtseins im Spannungsfeld innerer und äußerer Erfahrung ab. Der Stofftrieb gehorcht der externen Wirklichkeit, daher notwendig dem Gesetz des Zufalls und der von ihm gesteuerten sinnlichen Erlebnisfähigkeit: er zielt auf Glückserlebnisse durch Kommunikation, Zeitwahrnehmung und Weltbezug. Dagegen bleiben dem Formtrieb das Reich der Gesetzmäßigkeit, das Streben nach Vollkommenheit, das Prinzip der Freiheit durch subjektive Selbstbestimmung vorbehalten. Die jeweiligen Triebimpulse verkörpern die dem Menschen anlagebedingt verliehene Möglichkeit, sich entweder über Expansion und Anhäufung

äußerer Erfahrung zu verwirklichen oder durch Konzentration und Verarbeitung der externen Welt Identität zu bilden.¹⁸⁷

In der Mitte zwischen beiden Trieben steht das Wesen des Schönen, das gleichermaßen durch die stoffliche Ebene des Weltbezugs wie durch Verinnerlichung, durch Produktion und Rezeption, Extensität und Intensität, durch Aktivität und Passivität gekennzeichnet ist. Das Schöne wird über den Spieltrieb hergestellt, der die besonderen Impulse der beiden Grundtriebe aufgreift und zueinander in Beziehung setzt, folglich das Medium abgibt, welches geeignet scheint, den Menschen auf dem Weg der Vermittlung zwischen Wirklichkeit und Innerlichkeit zur Totalität seiner Anlagen zu führen. Weder allein «Materie» noch «ausschließend Geist», bleibt das Individuum bestrebt, ein mittleres Stadium zu erreichen, in dem «Gesetz» und «Bedürfnis» verbunden bleiben – eine anthropologische Bestimmung, die entschieden von der Denklogik der Subjektphilosophie Fichtes abweicht (NA 20, 356). Dem medialen Zustand fällt die schwierige Funktion zu, die Selbstheilung des Menschen so zu bewirken, daß der Akt der Therapie nicht von der Zirkelstruktur in sich kreisender Einzeltriebe behindert wird. Im ästhetischen Stadium soll möglich sein, was Schiller selbst, angeregt durch die zivilisationskritische Perspektive von Rousseaus *Discours sur les sciences et les arts* (1750), als methodisches Problem beschreibt: die Kultivierung natürlicher Anlagen unter den Bedingungen der Entfremdung. Vor dem Hintergrund der nicht näher reflektierten Auseinandersetzung mit Rousseau gewinnen die in ihrem systematischen Zuschnitt Kant und Reinhold verpflichteten Überlegungen zur Trieblehre ein pädagogisches Profil, beleuchten sie doch die unterschiedlichen intellektuellen Fertigkeiten, die das Individuum auf dem Weg zur Wiederherstellung seiner natürlichen Freiheit nutzen kann.

In jenem mittleren (erst später «ästhetisch» genannten) Zustand, der durch die Erfahrung des Schönen hervorgebracht wird, findet der Mensch idealiter zu einem spielerischen Ausgleich der ihn regierenden Extreme. Allein hier, wo aktive Aneignung sinnlicher Wirklichkeit und passive Wahrnehmung äußerer Reize zusammentreten, vermag Schiller die Versöhnung der das Individuum isolierenden, von der Totalität der Lebensunmittelbarkeit abschneidenden Partialtriebe zu denken. Der Mensch, so heißt es in einer eingängigen Formulierung, ist «nur da ganz Mensch, wo er spielt.» (NA 20, 359) Die Vermittlung von Verwirklichungs- und Identitätsbildungstrieb, die Fichtes *Wissenschaftslehre* für a priori gegeben hält, geschieht bei Schiller in der harmonisierenden Erfahrung der Kunst. Als Medium unbeschränkter Freiheit ist der Spieltrieb das Werk des Beziehungssinns, der zwischen Form- und Stofftrieb mit ihren unterschiedlichen

Aktivitäten zutage tritt.¹⁸⁸ Vorgezeichnet scheint seine Funktion bereits bei Kant, wo das Geschmacksurteil über das Schöne als Produkt eines ausgeglichenen «freien Spiels» der intellektuellen Fähigkeiten – Einbildungskraft und Verstand – beschrieben wird.¹⁸⁹ Im Gegensatz zu Schiller nutzt Kant die Spielkategorie jedoch nur, um die im interesselosen Wohlgefallen beschlossene, durch das Urteilsvermögen zur Geltung gebrachte Energie zu veranschaulichen, die er für das besondere Merkmal ästhetischer Wahrnehmung hält; weder bezeichnet der Begriff hier eine schöpferische Kraft noch anthropologische Grundanlagen (Niklas Luhmanns systemtheoretische Zauberformel, nach der die Kunst eine «spielende Realitätsverdoppelung»¹⁹⁰ darstellt, scheint sich auf Kants Perspektive insofern noch zu stützen, als sie deren Distanz zur traditionellen Mimesislehre übernimmt).

Der mit dem 17. Brief einsetzende letzte Teil der Schrift bemüht sich um die nähere Beschreibung der Vermittlungsarbeit des Spieltriebs, damit auch um die Darstellung der ästhetischen Erfahrung als Medium der Versöhnung widerstreitender Kräfte. Geboten wird nunmehr eine Funktionsanalyse der Formen des Schönen selbst, die ihrerseits auf die Triebstruktur des Menschen Einfluß nehmen. Zu unterscheiden ist die schmelzende (auflösende) von der energischen (aufbauenden) Schönheit. Fällt es der ersten Variante zu, die beiden Grundtriebe «in ihren Grenzen zu halten» (NA 20, 360), so bleibt es der zweiten aufgetragen, «sie in ihrer Kraft» zu bewahren (NA 20, 361). Idealiter wirken wiederum beide Formen des Schönen einheitlich zusammen – eine Bestimmung, die Kritiker wie Herder und Jean Paul mißachteten, wenn sie Schillers Entwurf wirklichkeitsfernen Charakter vorhielten.

Das Ergebnis der verbindenden Leistung des Schönen ist ein doppelter Ausgleich der Extreme, der die Funktion versieht, die angestrebte Totalität des Individuums herzustellen – eine gegen Kant zur Geltung gebrachte anthropologische Option der Schillerschen Ästhetik. Zum einen findet Vermittlung zwischen den beiden Grundtrieben selbst statt, insofern diese aufeinander bezogen werden. Veräußerlichung und Verinnerlichung, Materie und Form, Mannigfaltigkeit und Identität wirken in der ästhetischen Erfahrung komplementär, sie bleiben keine Gegensätze, sondern erscheinen als heimliche Einheit: nur das Schöne verbindet Stoff und Form, Weltbezug und Introversion auf spielerische Weise. Zum anderen vollzieht sich der Akt der Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Intensitätsgraden der Triebe selbst. Das Schöne mildert allzu heftige Extreme, schränkt unbedingten Verwirklichungsdrang ebenso ein wie weltfremde Verinnerlichung, gestaltet mithin Stoff- und Formtrieb in sich harmonisch und aus-

gewogen (eine Vorstellung, die Schiller bei Reinhold nicht hatte antreffen können).

Diese zweite Funktion der ästhetischen Erfahrung analysieren die *Briefe* anhand der beiden Begriffe der schmelzenden und der energischen Schönheit. Auch hier begegnet man einer Darstellung, die ganz davon bestimmt scheint, die ausgleichenden Qualitäten des Schönen zu erweisen. Der schmelzenden Schönheit fällt es zu, Verhärtungen zu überwinden, den unzivilisierten Menschen zu sensibilisieren, ihm den Sinn für Form und Geschmack einzupflanzen; der energischen Schönheit, die sich mit dem Konzept des Erhabenen bzw. dem Begriff der Würde berührt, bleibt es aufgetragen, den ermüdeten Charakter aufzurichten und zu stärkerer Aktivität anzufeuern. Auch hier ist Schillers Einsatzpunkt die an Rousseau geschulte Diagnose, daß die moderne Arbeitsteilung den Menschen in eine Vereinzelung seiner Vermögen treibe, welche zu extremen Amplituden des individuellen Energiehaushalts, dem Wechsel zwischen Zuständen der Anspannung und Abspannung bei Fehlen der Mittellage führe (ganz ähnliche Befunde hatte schon die Schaubühnenrede von 1784 formuliert). Aufgabe des Schönen bleibt es, solche Schwankungen auszugleichen: «Beyde entgegengesetzte Schranken werden, wie nun bewiesen werden soll, durch die Schönheit gehoben, die in dem angespannten Menschen die Harmonie, in dem abgespannten die Energie wieder herstellt, und auf diese Art, ihrer Natur gemäß, den eingeschränkten Zustand auf einen absoluten zurückführt, und den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen macht.» (NA 20, 364)

Schillers Argumentation verlegt sich im folgenden auf die vertiefende Analyse der Funktionsweisen schmelzender Schönheit. Erneut herrscht dabei die abstrahierende Methodik vor, die die vermögenspsychologische Wirkung des Schönen in den Mittelpunkt rückt, es an praktischen Beispielen aber fehlen läßt – eine Strategie, die zahlreiche Kritiker der *Briefe*, unter ihnen Nicolai, Garve und Herder, später entschieden monierten; daß Schiller hier «auf die Entstehung und Wirkung der Kunst, nicht auf die Struktur ihrer Werke»¹⁹¹ ziele, hat Walter Benjamin dagegen zur Verteidigung seines Ansatzes nachdrücklich betont. Schmelzende und energische Schönheit gehorchen zwar speziellen Funktionen, können jedoch umfassend wirken. Die schmelzende Schönheit überwindet nicht allein die Gewaltbarkeit des unzivilisierten Subjekts, sondern vermag ebenso den Abstraktionsgeist des theoretischen Kopfes in realitätsbezogene Tätigkeit zu überführen (NA 20, 365 ff.). Ähnlich wäre die Ausgleichsfunktion der energischen Schönheit denkbar, die der Text nicht näher beschreibt: im Fall des Triebmenschen festigt sie die sittliche Kraft, beim Intellektuellen

steigert sie das äußere Widerstandsvermögen (eine Aufgabe, die die Ethik Kants allein der Vernunft zugewiesen hatte). Idealerweise, so läßt Schiller verlauten, treten freilich beide Spielarten des Schönen zusammen, um, einander ergänzend, jenen Spannungsausgleich herzustellen, den allein die ästhetische Erfahrung herbeiführen kann.

Der dritte Teil der Schrift verfolgt die Absicht, die von den *Kallias*-Briefen gegen Kant zur Geltung gebrachte objektive Bestimmung des Schönen mit den kulturanthropologischen Befunden, wie sie die Studie *Ueber Anmuth und Würde* formuliert hatte, systematisch zu verbinden. Schillers Absicht ist es hier, über die Beschreibung der im Spieltrieb angelegten Vermittlungskraft hinaus die dialektische Energie des Schönen zu verdeutlichen. Das Pensum, das der dritte Teil erledigt, trägt dem auf doppelte Weise Rechnung; zunächst unternimmt er eine anthropologische Definition des Schönen im Hinblick auf die ihm innewohnende Qualität der Freiheit, sodann eine geschichtsphilosophische Begründung, die in den beiden letzten Briefen die Bestimmung des künstlerischen Scheins und die Vision des ästhetischen Staates einschließt. Die Argumentation verfährt dabei auf für Schiller charakteristische Weise zweigleisig, transzendentalphilosophisch zuerst, dann erfahrungsgestützt – damit wiederum gegen die Methodik Kants.

Den Ausgangspunkt der zunächst auf der Basis von Kants Transzendentalphilosophie und Fichtes Subjekttheorie arbeitenden Darstellung bilden Vermutungen über die Gemütsdisposition des Menschen, die an die Stelle der von Schiller in den Briefen 10–16 eingeführten Triebbegriffe treten. Unterschieden werden jeweils zwei Formen der Rezeptivität und Produktivität des psychischen Haushalts, die sich in eine entwicklungstheoretische Argumentation eingebunden finden. Der Mensch vor jeglicher Erfahrung bleibt, heißt es im 19. Brief, gekennzeichnet durch «passive Bestimmbarkeit». In ihm liegt eine Unendlichkeit der Möglichkeiten bereit, die aber, da sie noch nicht mit Wirklichkeit hinreichend konfrontiert worden ist, leer und unerfüllt wirkt (NA 20, 368 f.). Durch den Eintritt in die Welt der Erfahrung gelangt das Gemüt zur passiven Bestimmung; es setzt sich der Realität im Medium der Empfindung aus, entfaltet jedoch keine unmittelbare Tätigkeit. Diese findet sich als Form aktiver Determination, wie auch Fichtes *Wissenschaftslehre* betont, erst durch den Vorgang des Denkens, der reflexiv-verstandesgestützten Aneignung von konkreter Erlebnissubstanz ermöglicht.¹⁹² Die Vermittlung zwischen Gefühl und Vernunfttätigkeit ist ausgeschlossen, da es sich um absolute Entgegensetzungen handelt; möchte der Mensch eine Instanz finden, die diese Opposition in höherer Ebene aufzuheben vermag, so muß er in das Stadium der Be-

stimmbarkeit zurücktreten, dieses nunmehr aber mit Erfahrungsgehalt füllen. Auf solche Weise entsteht, was Schiller den «ästhetischen» Zustand nennt (und Reinhold allein im Akt der Bewußtseinsproduktion angetroffen hatte): eine Form der «aktiven» (erfüllten) Bestimmbarkeit, die als vierte Variante im anthropologischen Modell der Gemüthslehre Empfindung und Denken verbindet (NA 20, 375).

Die Wirkung des ästhetischen Zustands ermöglicht die Vervollkommnung des Menschen zum unbedingt freien Wesen, insofern sie eine ungebundene Entfaltung seiner sinnlichen und geistigen Kräfte veranlaßt, wie sie Fichtes *Wissenschaftslehre* im Gedanken der ständigen Produktivität des Subjekts zu bezeichnen sucht. Als Pendant zum Spielbegriff erfaßt die Kategorie die Funktionsgesetze des Schönen, die in den folgenden Briefen näher erläutert werden. Aus der Idee der Freiheit des ästhetischen Zustands ergibt sich die Forderung, daß die Kunst nicht einseitig festlegend wirken, auf Ausgleich der in ihr arbeitenden Kräfte zielen und unabhängig von Zwecken bleiben müsse (was eine überraschend reservierte Anmerkung zur Kunst der Tragödie provoziert) (NA 20, 382). Methodischer Status und Anspruch der zunächst an Fichte geschulten, in ihrer kunsttheoretischen Tendenz jedoch gegen die *Wissenschaftslehre* gerichteten Hypothese von der doppelten Bestimmung bzw. Bestimmbarkeit des Menschen werden erst im 23. Brief vollends kenntlich. Sein dialektischer Charakter gestattet es dem ästhetischen Zustand idealiter, die notwendige Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Geistkultur des modernen Menschen herzustellen. Bedingung der Erziehung zum Schönen bleibt die Erwartung, daß er beide Bereiche in einer übergreifenden Perspektive aufhebt, damit ihre Entgegensetzung überwunden, ihr energetisches Potential aber zugleich festgehalten werden kann. Anders als der ihm untergeordnete Spieltrieb, der die *Mechanik* des ungezwungenen Kräfteausgleichs illustrierte, ist der ästhetische Zustand ein *Medium* der Freiheit, das dem Anspruch, den Menschen zu seiner idealen Ganzheit zu führen, das notwendige Erprobungsfeld verschafft. Auch hier tritt die – ähnlich schon von Herders *Plastik*-Aufsatz (1778) analysierte – Vermittlungsfunktion des Schönen ans Licht, deren Leistung wesentlich darin besteht, die unteilbare Energie des organischen Naturtriebs und die zergliedernde Macht des Geistes harmonisch aufeinander zu beziehen.¹⁹³ Der ästhetische Zustand versöhnt beide Formen, indem er Erfahrungslust und Urteilskultur des Menschen verknüpft: «Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüth weder physisch noch moralisch genöthigt und doch auf beyde Art thätig ist, verdient vorzugsweise eine freye Stimmung zu heißen, und wenn man den Zustand sinnlicher Bestimmung den physischen, den Zustand

vernünftiger Bestimmung aber den logischen und moralischen nennt, so muß man diesen Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit den ästhetischen heißen.» (NA 20, 375)

Ihre größte Leistung vollbringt die Kunst dort, wo sie die Herrschaft der Form gegen das Diktat des Stoffs verwirklicht. Das ästhetische Werk, so werden es später auch die Theorien Schellings und Hegels fordern, kann dann vollkommen sein, wenn es nicht durch die Wahl seiner Materie, sondern aufgrund seiner kompositorischen Besonderheit auf den Betrachter wirkt. Führt die Konzentration auf das Sujet den Betrachter in jene sinnliche Welt zurück, aus deren physischem Bann ihn die Kunst doch gerade Zug um Zug lösen sollte, so vermag ihn die Form des idealen Werkes mit dem Gedanken der Freiheit vertraut zu machen. Der kreative Mensch triumphiert im vollendeten Produkt seiner Anstrengung über die gewählte Materie und beweist derart die Unabhängigkeit von äußeren Zwängen. «In einem wahrhaft schönen Kunstwerk», vermerkt der 22. Brief in Anlehnung an Formulierungen des *Kallias*-Konvoluts (NA 26, 224), «soll der Inhalt nichts, die Form aber alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt, wie erhaben und weitumfassend er auch sey, wirkt also jederzeit einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist wahre ästhetische Freyheit zu erwarten. Darinn also besteht das Kunstgeheimniß des Meisters, daß er durch den Stoff die Form vertilgt; und je imposanter, anmaßender, verführerischer der Stoff an sich selbst ist, je eigenmächtiger derselbe mit seiner Wirkung sich vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt ist, sich unmittelbar mit dem Stoff einzulassen, desto triumphirender ist die Kunst, welche jenen zurückzwingt und über diesen die Herrschaft behauptet.» (NA 20, 382) Es versteht sich, daß Schiller mit dieser Überzeugung ins Zentrum der spätaufklärerischen Kunsttheorie eines Mendelssohn, Engel oder Garve traf, die vorwiegend die materielle Grundlage eines Werkes, nicht aber die Leistung seiner Form zum Objekt des Nachdenkens zu erheben pflegte.

Die Analyse des ästhetischen Zustands, die Schiller am Schluß seiner Briefe vorlegt, verdeutlicht hinreichend, daß die Erfahrung des Kunstschönen nicht allein formale Voraussetzung einer erhöhten theoretischen Kultur ist, deren Anbahnung zum Zweck umfassender Ausbildung des Menschen die Schrift gefordert hatte. Vielmehr schließt das Schöne schon erweiterte sittliche Wertigkeiten ein; der ästhetische bleibt zugleich ein unbedingt freier, moralisch vollkommener Zustand, wie ihn Kant allein durch die Ablösung von sensuellen Handlungsantrieben ermöglicht findet. Im Gegensatz zu jener rigorosen Aneignung ethischer Gebote, die die

Kritik der praktischen Vernunft fordert, vermittelt das Schöne dem Menschen die Notwendigkeit zum sittlichen Engagement auf spielerische, damit zugleich nachdrücklichere Weise. Die höchste Form der Vernunftfreiheit ist laut Schiller dann erreicht, wenn das Individuum den Weg der Verfeinerung seiner sinnlichen Kultur im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der Kunst vollendet hat und über die Erfahrung des Schönen zur Erkenntnis der in ihm beschlossenen moralischen Wertigkeit gelangt ist.¹⁹⁴

Diese Perspektive bildet, anders als gern behauptet wird, keinen Widerspruch zur Eröffnung der Abhandlung, wo Schiller erklärt hatte, daß die Reise zur Freiheit über die Schönheit führe. Der von Kant und Moritz angeregte Hinweis auf die Autonomie des ästhetischen Zustands unterstreicht diese Bemerkung lediglich, insofern er die Einheit von Weg und Ziel veranschaulicht. Vor solchem Hintergrund ist die Metaphorik der Exposition zu verstehen; wenn der ›Weg‹ zur Freiheit über das Schöne geht, kann das im Kontext von Schillers System nur bedeuten, daß in der ästhetischen Erfahrung bereits die Verheißung der Freiheit beschlossen liegt (vergleichbar werden später Hölderlin und Novalis argumentieren). Frei ist das Schöne vornehmlich durch seine Form, die Struktur des Spiels, die ihm eingezeichnet ist, und die Unendlichkeit des Scheinens, die ihm zugehört. Nur wer die soziale Bedeutung dieser Definition erkennt, kann die Spannweite von Schillers Entwurf ermessen. Der bereits in den *Kallias*-Briefen unternommene Versuch, die Kantsche Idee der Vernunftautonomie des Menschen auf die Formen des Schönen zu übertragen, bildet die Konsequenz aus der an der politischen Entwicklung Frankreichs geschulten Einsicht, daß eine freie Gesellschaft durch eine freie Kunst möglich wird.¹⁹⁵

Das einprägsame Bild vom Radwechsel unter den Bedingungen fortlaufender Bewegung, das der dritte Brief für die Ablösung des ›Naturstaates‹ absolutistischen Zuschnitts findet (NA 20, 314), trägt auch der Aufgabe Rechnung, welche die ästhetische Erfahrung in Schillers Modell der sozialen Evolution erfüllt. Der durch die Kunst verfeinerte Mensch bringt andere Voraussetzungen für das politische Geschäft mit als der theoretisch geschulte, jedoch phantasiearme Intellektuelle. Ihm ist es möglich, die Veränderung der bestehenden Ordnung auf einen tiefgreifenden kulturellen Wandel zu stützen, wie er auch Hölderlin Mitte der 90er Jahre, freilich im Horizont eines plötzlichen Umbruchs, vorschwebt.¹⁹⁶ Kunst erscheint Schiller nicht als Exil des enttäuschten politischen Kopfes, sondern als Instanz, die den Umbau der gegebenen Gesellschaft zu fördern vermag. Wer das übersieht, weil er die Erziehungskonzeption der Briefe für einen Bei-

trag zur psychischen Entlastung des unmündigen Bürgers hält, unterläuft das theoretische Niveau, auf dem die Schrift operiert.¹⁹⁷

Wie der Übergang vom ästhetischen zum höchsten moralischen Zustand denkbar ist, beschreibt Schiller im 23. Brief. Vollzieht sich der Weg von der physischen Lebensform des unzivilisierten Menschen im Akt der Ausbildung sinnlicher Erfahrung Schritt für Schritt, so scheint der anschließende Übertritt vom ästhetischen zum moralischen Stadium den Charakter eines spielerisch gleitenden Prozesses zu besitzen. Die drei Stufen menschlicher Entwicklung, von der Schillers Programm ausgeht, beleuchtet der 24. Brief: «Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen.» (NA 20, 388) Im Hintergrund steht hier das ideale Individuum der griechischen Antike, das schon der sechste Brief, geschult an Winckelmann, als Vertreter der Einheit von Sinnlichkeit und Vernunftfreiheit denkt. Bei seiner entwicklungsgeschichtlichen Argumentation folgt Schiller jetzt den Spuren eines knappen Entwurfs, den ihm Johann Benjamin Erhard in einem Brief vom 31. Oktober 1794 ohne Kenntnis des zu dieser Zeit entstehenden *Horen*-Manuskripts vorgelegt hatte. Laut Erhard ist Erziehung allein möglich im Medium der ästhetischen Erfahrung, die wiederum die Überführung von «Individualität in allgemeine Humanität» anstreben müsse. Deren Kennzeichen bildet eine freiheitliche Kultur, wo «Moralität als verdienstlose Neigung, die Wissenschaft als geselliges Spiel und die Kunst als zwecklose Unterhaltung» erscheint (NA 35, 82 f.). Es ist offenkundig, daß der antikantianische Charakter der Skizze, die pikanterweise aus der Feder eines erklärten Kant-Schülers stammt, auf Schillers Erziehungskonzept abgefärbt hat. Mit Erhards Entwurf einer in den Möglichkeiten der ästhetischen Erfahrung gegründeten Pädagogik, der entschiedene Skepsis gegenüber der Evidenz einer aus Prinzipien a priori abgeleiteten Morallehre einschließt, teilt Schiller die methodischen Voraussetzungen wie die historische Perspektive. Nicht ohne Interesse wird er im Winter 1795 Erhards Schrift *Über das Recht des Volks zu einer Revolution* studiert haben, die Sympathie für ein durch akute politische Ungleichheit und sozialen Druck herausgefordertes Widerstandshandeln an den Tag legt.

Eingebettet ist Schillers Skizze der Erziehung zur moralischen Freiheit in eine Entwicklungsstudie, die, wie es 1780 schon die dritte Karlsschuldissertation unternimmt (NA 20, 50 ff.), Individual- und Gattungsentwicklung (Onto- und Phylogenese) ineinander spiegelt. Die Wanderung, die den einzelnen Menschen aus der Gefangenschaft in der physischen Welt zur ästhetischen Erfahrung, schließlich zur moralischen Freiheit

führt, entspricht dem Weg, den die Menschheit von der wilden Vorzeit über die theoriebelastete Epoche der Aufklärung zur kulturellen Selbstbestimmung beschreitet. Zu verstehen wäre diese Entwicklung auch als Prozeß der Entfaltung intuitiver Vermögen: Phantasie und Vorstellungsfähigkeit des Individuums bilden sich im Rahmen ästhetischer Erziehung aus, fördern seine Sensibilisierung und damit wiederum die durch die Begegnung mit dem Kunstschönen vermittelte Verfeinerung der Gemütskräfte, die Bedingung moralischer Vollkommenheit ist. Ausdrücklich rechtfertigt Schiller in diesem Zusammenhang den künstlerischen Schein, der nicht mit dem Begriff der Täuschung gleichzusetzen, sondern als Element einer Kultur der Phantasie zu verstehen sei, welche den Menschen zur ästhetischen Erfahrung befähige. Schiller grenzt sich hier auch von Rousseau ab, dessen im *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758) formulierte Kritik des Theaters durch die These gestützt wird, Kunstgenuß bilde ein Medium seelischer Entspannung ohne erzieherische Dimension und schaffe damit die Voraussetzung für die uneingeschränkte Fortdauer des sozialen Egoismus. Im zehnten Brief hatte Schiller Rousseaus Theorie der ästhetischen Kompensation als «achtungswürdige(s)» Votum (NA 20, 338) bezeichnet, dem Kritiker jedoch die Überzeugung entgegengesetzt, daß es möglich sei, auf transzendentalphilosophischem Wege den reinen «Vernunftbegriff der Schönheit» (NA 20, 340) herzuleiten, welcher es gestatte, die ästhetische Erfahrung nicht als Form der Entlastung, sondern als Triebfeder einer die Spezialisierung des Einzelmenschen überwindenden Erziehungspraxis zu begreifen.¹⁹⁸

Methodischer Ansatzpunkt des 23. und 24. Briefs ist der Versuch, mit Kant und gegen Rousseau die synthetisierende Kraft des Scheins unter Beweis zu stellen. Gerade weil dieser das Produkt des Menschen, nicht der Natur ist, ermöglicht seine Hervorbringung, die sich über den Akt der Einbildungskraft vollzieht, die Befreiung von der unmittelbaren sinnlichen Welt. Während das Individuum im physischen Zustand durch die Natur beherrscht wird, löst es sich in dem Moment, da es das Reich der Erscheinungen mit ästhetischem Wohlgefallen wahrnimmt, unversehens aus deren Bann, insofern es sich nicht mehr als Element, sondern als äußeren Betrachter der Wirklichkeit versteht. Gelangt es schließlich zur Kultur der Imagination, die es ihm gestattet, sich konkrete Erscheinungen vorzustellen, ohne ihrer Erfahrung ausgeliefert zu sein, dann hat das Subjekt einen ästhetischen Zustand erreicht, der es von der physischen Welt unabhängig macht. Zum Wesen dieses Zustands gehört freilich, daß er stets nur kurzfristig, nie dauerhaft zu befestigen ist. Eine solche Einschränkung teilt er mit dem Spieltrieb, dessen Vermittlungsleistung zeitlich begrenzt bleiben

muß. Anders als das selbständige Subjekt der Philosophie Fichtes, das seine Freiheit durch dauerhafte Tätigkeit gewinnt, ist das Individuum in Schillers Theorie der ästhetischen Erfahrung immer nur vorübergehend autonom: die Kunst trägt in sich das Versprechen sozialer Unabhängigkeit, ohne diese verbindlich zu ermöglichen.

Die Aufwertung der Kategorie des Scheins vollzieht sich vor dem Hintergrund der Konzeption des ästhetischen Zustands. Das Reich des Schönen bleibt getrennt von sinnlicher und intelligibler Welt, enthält jedoch Merkmale beider Sphären, die es, im Status der Unabhängigkeit von ihnen, nach seinen Gesetzen vermitteln kann. Maßgeblich für die reine Wirkung des ästhetischen Werks ist dabei, daß der Künstler die Grenzen akzeptiert, die Realität und Idee ihm ziehen (ein Gebot, das bereits Kant in Paragraph 49 der *Kritik der Urteilskraft* formuliert hatte). Das Schöne kann seine Vermittlungsleistung einzig vollbringen, wenn es, beschränkt auf die Dimension des Scheins, die Demarkationslinie zwischen Sinnlichkeit und Geist unangetastet gelten läßt. Das souveräne Recht der Verfügung über beide Sphären empfängt der Künstler allein in «dem wesenlosen Reich der Einbildungskraft, und nur, solange er sich im theoretischen gewissenhaft enthält, Existenz davon auszusagen, und solange er im praktischen darauf Verzicht thut, Existenz dadurch zu erteilen.» (NA 20, 401) Diese bedächtig formulierte Verteidigung des Scheins hebt die frühere Kritik des Begriffs, wie sie der *Geisterseher* formuliert hatte, prinzipiell auf.¹⁹⁹ Sie betreibt jedoch keine Revision der dualistischen Grundanlage, die Schillers Theorie bestimmt, sondern schreibt sie letztthin fest. Erst Hegel wird im ersten Teil seiner *Vorlesungen über die Ästhetik* das Kunstschöne als «sinnliches Scheinen der Idee» definieren und derart Schillers Ansatz auf neuer Basis, im Wege einer dialektischen Durchdringung seiner dualistischen Begriffsstruktur fortführen.²⁰⁰ Die besondere Leistung der Kunst besteht bei Hegel darin, daß sie die Idee, indem sie diese zur Anschauung bringt, gleichzeitig aufbewahrt und zerstört, mithin ihre Identität unter den Bedingungen der Differenz begründet. Eine derart geschlossene Bestimmung des Ästhetischen lag jedoch nicht in der Reichweite von Schillers theoretischer Perspektive. Deren Programmatik stützt sich auf den empirischen Anspruch einer konkrete Erfahrungsmomente beschreibenden Schönheitslehre, die dem Kantschen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand entgegentritt, ohne ihn methodisch preiszugeben.²⁰¹

Blickt man auf die Bestimmung des Schönen, wie sie Hegels Ästhetik leistet, so wird auch sichtbar, daß die wesentliche methodische Differenz zwischen Schillers Entwurf und der idealistischen Systemkonstruktion in der geschichtsphilosophischen Perspektive begründet liegt. Während Schil-

ler vom Glauben geprägt scheint, daß der Fortschritt des Menschen durch die Kultivierung seiner sinnlichen Anlagen teleologisch zu fassen sei, verleiht Hegel der Kunst einzig den Zweck, dem Intellekt des Menschen auf dem Weg zu seiner absoluten Selbsterkenntnis im Medium des Scheins das Moment der Wahrheit kurzzeitig vor Augen zu bringen. Ästhetische Werke, so heißt es im ersten Teil der *Vorlesungen*, bilden das Produkt einer Arbeit am Ideal, die die neue Geisteswirklichkeit vorbereiten, aber nicht in ihr selbst aufgehen darf.²⁰² Durch Hegels dialektisches Entwicklungsmodell sieht sich das Schöne beschränkt auf die Funktion der Begleitmusik, die den Prozeß der Selbstentfaltung menschlichen Bewußtseins kommentiert, ohne dessen Zielpunkt darzustellen. Die *Ästhetik* erklärt diesbezüglich mit Entschiedenheit: «Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft.»²⁰³ Die Vervollkommnung der Kultur bereitet keine Befreiung des Menschen vor, wie dieses Schiller annimmt, sondern vollzieht sich in einem isolierten Bereich jenseits des geschichtsphilosophischen Schauplatzes, auf dem der Sieg des absoluten Selbstbewußtseins erfolgen wird: «Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein.»²⁰⁴

Der deutsche Idealismus vermochte seiner Denklogik auch deshalb systematische Geschlossenheit zu verschaffen, weil er die Geltung des Schönen vorab begrenzte und auf Hilfsfunktionen beschränkte. Schillers Ästhetik bleibt hingegen durch andere Akzente geprägt; sie wirkt methodisch unstimmig, findet aber dadurch Wege zu einer facettenreichen Analyse des Schönen, in die psychologisch-empirische ebenso wie geschichtsphilosophisch-systematische Ansatzpunkte eingehen.²⁰⁵ Die Inkonsistenz von Schillers Kunsttheorie läßt sich nur um den Preis ihrer Verkennung als Schwachpunkt betrachten. Im begrifflich uneinheitlichen Charakter der Darstellung findet sich die Unzugänglichkeit des zu erfassenden Phänomens selbst gespiegelt: die fehlende Geschlossenheit der Argumentation bildet eine Funktion des von Schiller beschriebenen Denkmodells. Die ihm angemessene Darstellungsform ist der Essay, nicht die systematische Abhandlung.

Die Erziehungsschrift schließt mit der Vision vom ästhetischen Staat, der zum Idealbild einer auf der Grundlage der Erziehung zur Kunst gewonnenen Egalität und unbedingten Freiheit aller Menschen gerät. Anders als der aufgeklärte «ethische» Staat, dessen durch Montesquieu, Rousseau und Kant formulierte Grundkonzeption im Gedanken der moralischen Selbstverpflichtung der Subjekte besteht, ist der ästhetische Staat ein nicht

mehr politischer, sondern anthropologischer Entwurf ohne Realitätsgehalt: ein schönes Gedankenbild, das die Parole der Revolution – «liberté, égalité, fraternité» – allein durch das Programm der Erziehung zur Kunst erfüllt zeigt: «Kein Vorzug, keine Alleinherrschaft wird geduldet, so weit der Geschmack regiert, und das Reich des schönen Scheins sich verbreitet.» (NA 20, 411) Schiller hat gewußt, daß er hier ein Phantom beschrieb; der Vergleich mit den frühneuzeitlichen Utopien eines Morus, Campanella, Andreae oder Bacon verbietet sich auch deshalb, weil die Vision des ästhetischen Staates kein fest umrissenes soziales Modell, sondern einen gedanklichen Zielpunkt bildet, auf den kunsttheoretische Reflexion ihre Arbeit annäherungsweise zu beziehen hat: ein anthropologisch fundiertes Programmziel im Zeichen des Totalitätsideals.²⁰⁶ Nach den Enttäuschungen, die ihm die Welt der Politik bereitete, scheint Schiller die Emigration ins Reich der ästhetischen Erfahrung die einzig verbleibende Option, um den Anspruch auf die Verwirklichung jener Universalität einzulösen, die den modernen Menschen aus seiner entfremdeten Lebenswelt befreien, die Zerrüttungen, in denen er existiert, heilen, die Entzweigungen, die ihn regieren, überwinden kann.

Ein sehr eigenständiges Komplement findet Schillers Gedankenbild des ästhetischen Staates im Modell der Idealmonarchie, wie es Novalis' Abhandlung *Glauben und Liebe* von 1798 entwirft. Nicht die Egalität der Geister, sondern stabile Hierarchien, nicht Republikanismus, sondern Herrschaftsstrukturen auf der Basis traditioneller Autorität bestimmen die hier skizzierte Gesellschaftsvision. Mit Schillers Entwurf teilt Novalis' Fragmentsammlung allein das Vertrauen in die Macht des Schönen, das dazu veranlaßt, die reale durch eine symbolische Ordnung im Zeichen der Repräsentation zu ersetzen: «Ein wahrhafter Fürst ist der Künstler der Künstler; das ist, der Director der Künstler. Jeder Mensch sollte Künstler seyn. Alles kann zur schönen Kunst werden. Der Stoff des Fürsten sind die Künstler; sein Wille ist sein Meißel: er erzieht, stellt und weist die Künstler an, weil nur er das Bild im Ganzen aus dem rechten Standpunkte übersieht, weil ihm nur die große Idee, die durch vereinigte Kräfte und Ideen dargestellt, exekutirt werden soll, vollkommen gegenwärtig ist.»²⁰⁷ Die konservative Revolution, die den Zielpunkt von Novalis' Geschichtsphilosophie markiert, wird in einer ästhetischen Monarchie vollendet, die mit Schillers Staat freilich nur die öffentliche Aktivierung der Totalitätsfunktion der Kunst gemein hat. An den Platz der Freiheitshoffnung, die Schillers Modell trägt, ist in der frühromantischen Utopie die Ordnungsstruktur des hierarchischen Staates getreten, dessen Inszenierung Ausdruck einer Kunstfrömmigkeit bleibt, für deren religiöses Pathos die *Briefe* schwerlich zu beanspruchen wären.

Schillers Abhandlung erlebte eine durchaus gemischte Rezeption. Der Augustenburger äußerte sich in einem Brief vom 19. März 1795 über das erste Drittel der Schrift reserviert. Getadelt werden «manche Dunkelheiten» des Stils, die die Lektüre erschwerten; die Idee der ästhetischen Erziehung wiederum findet sich in ihrem Herzstück in Frage gestellt, wenn es abschließend heißt: «Die Verbesserung des Zustandes der Menschheit muß vom inren Menschen ausgehn. Geschieht dies nicht, so wird jedes politische Gebäude, sey es auch noch so schön in kurzem verfallen, und ungezähmten rohen Leidenschaften vielleicht zu einer noch bequemern Behausung dienen. Es komt beynahe nicht auf die Form, es komt auf den Geist an durch welchen diese Form Leben erhält. Ist dieser Geist, der Geist der Humanität, dann wird die gewünschte Verbesserung erfolgen, die Form mag beschaffen seyn wie sie will.» (NA 35, 174) Die politischen Erwartungen des weltbürgerlich denkenden Prinzen schlossen eine deutliche Distanz zu Schillers Kritik der theoretischen Kultur der Aufklärung ein. Im innersten Zirkel soll sich der Augustenburger über die ihm gewidmeten Briefe sogar mit unverhohlener Skepsis geäußert haben.

Verbreitet finden sich Äußerungen des Ärgers über den vermeintlich dunklen Stil von Schillers Abhandlung. Christian Garve erklärt in einem Brief an Christian Felix Weiße, die Schrift hätte gute, «aber nicht tiefsinnige Ideen in einem tiefsinnigen Gewande vorgetragen: das Umgekehrte würde mir besser gefallen. Suaviter in modo, sed fortiter in re.»²⁰⁸ Auch Wilhelm von Humboldt, selbst ein loyaler Kommentator und voll des Lobes für die *Briefe*, berichtet von Stimmen, die den Bildertaumel der Darstellung und die «Undeutlichkeit» der Argumentation beklagen (NA 35, 282f.). Zu den kritischen Lesern gehört Herder, der Schillers Kantianismus mit wenig Sympathie begegnet. Der wachsende Abstand, der die beiden trennt, bekundet sich im Streit über die mythopoetischen Visionen von Herders *Iduna*-Artikel für die *Horen*, denen Schiller Anpassung an den Zeitgeist und Fixierung auf nationalliterarische Perspektiven unterstellt. Herder wiederum mißfällt die autonomieästhetische Position der *Briefe*, weil er hier die metaphysische Leistung der Kunst, von der er selbst stets überzeugt war, nicht hinreichend gewürdigt findet. In der *Kalligone*-Schrift (1800) heißt es ebenso dezidiert wie vereinfachend: «Nichts schadet dem schlaffen oder unreifen und verwirrten Geschmack einer Nation mehr, als wenn man ihm alles zum Spiel macht, und dies Geschmacksspiel sogar auf seynsollende Grundsätze desselben, auf Wortspiele gründet.»²⁰⁹ Herder, der in der *Kalligone* gegen Kants Bestimmung des Schönen Front macht, versteht Schillers Zentralbegriff als Rechtfertigungsformel für die amoralische Unverbindlichkeit selbstbezüglicher Arti-

stik. Ein Spiel «ohne Begriffe und Empfindungen» sei jedoch äffischer, nicht menschlicher Natur, so heißt es polemisch am Schluß des dritten Teils der *Kalligone*, die das Niveau von Schillers Abhandlung entschieden unterbietet.²¹⁰

Als Sympathisant Herders hat auch Jean Paul, angedeutet bereits in der Vorrede des *Quintus Fixlein* (1796), explizit in der *Vorschule der Ästhetik*²¹¹, Schillers Spielbegriff für das Produkt eines die moralische Selbstverpflichtung künstlerischer Praxis verleugnenden Hedonismus gehalten. Daß dem Terminus auf diese Weise kaum Gerechtigkeit widerfährt, ist offenkundig. Herder und Jean Paul übersehen vor allem die durchdachte methodische Allianz von ästhetischer Konzeption und Bewußtseinstheorie, die leitend für die gesamte Schrift bleibt. Schiller selbst hat sie zeitlebens als Kernstück seiner Kunstphilosophie aufgefaßt und ihr damit jenen Rang zuerkannt, den sie in ihrer späteren Wirkungsgeschichte unter Beweis stellen wird. Freilich konnte er auch die Grenzen zur Kenntnis nehmen, die sein ästhetisches Denken bestimmten. Der Rückzug aus dem Feld der abstrakten Spekulation, den er im Jahr 1795 antritt, bedeutet nicht zuletzt das Eingeständnis des Scheiterns in der Theorie. Weder systematisch noch terminologisch – so lautete der Vorwurf Fichtes (NA 35, 229 ff.) – vermögen die kunstphilosophischen Abhandlungen vollauf zu überzeugen. Schiller ist es nicht gelungen, die objektive Bestimmung des Schönen zu leisten, die er geplant hatte. Die angestrebte Überbietung Kants und die Entwicklung einer produktionsästhetisch fundierten Theorie der Kunst blieben in Ansätzen stecken. Als Beitrag zur Revision des Kantschen Systems kann Schillers Modell keine methodische Geschlossenheit gewinnen, weil es dessen innere Einheit (mit der prinzipiellen Differenz zwischen Erkenntnistheorie, Ethik und Geschmackslehre) nicht antastet; als ästhetischer Entwurf trägt es widersprüchliche Züge, insofern die der Kunst vorgeschriebene Vermittlungsaufgabe im Bann einer dualistischen Grundstruktur von Individuum und Gesellschaft steht, die denklogisch kaum zureichend aufgelöst wird. Der vielbeschworene Universalcharakter des Schönen entbehrt bei Schiller jener dialektischen Begründung, wie sie später Hegel im Kontext seiner geschichtsphilosophisch gestützten Ästhetik anzubahnen sucht.²¹² Ist Kunst imstande, die Versöhnung des Menschen mit der sozialen Wirklichkeit herbeizuführen, so müßte ihre Theorie die Differenz, die ihn von der erfüllten Selbstbestimmung scheidet, ebenso wie die Identität, zu der er durch den Genuß des Schönen gelangt, in ihrer dialektischen Einheit zu Bewußtsein bringen. Den ästhetischen Weg zur Heilung der entfremdeten Gesellschaft kann Schiller jedoch nur umreißen, kaum logisch befriedigend erläutern, weil sein Entwurf ohne methodisch strenge Begründung bleibt.

Maßgeblich für diesen Mangel ist der unaufgelöste Dualismus von Schönem und Erhabenem, von Versöhnung und Streit, Autonomie und Heteronomie – Kategorien, die im System der «doppelten Ästhetik» jeweils unvermittelt parallelisiert werden.²¹³ Daß Schiller diesen zweiteiligen Charakter seines theoretischen Modells zuläßt, eröffnet der von ihm vertretenen Kunstphilosophie eine moderne Perspektive jenseits klassizistischer Harmonisierung; wenn er Identität und Differenz als spannungsvolle Elemente seines ästhetischen Erziehungsplans sichtbar macht, so kennzeichnet ihn das als Vorläufer Hegels im Horizont systematischen geschichtsphilosophischen Denkens.²¹⁴ Mit der frühromantischen Ästhetik, wie sie Schlegels Athenäumsbeiträge und die Fragmente des Novalis umreißen, teilt Schillers Lehre des Schönen das Bewußtsein ihrer Unabschließbarkeit – die Ahnung, daß die Annäherung an das Ideal von der Logik eines unendlichen Prozesses geprägt sei. Vom Totalitätsanspruch ihrer Kunsttheorien bleibt Schillers Diskurs über das Schöne wiederum dort geschieden, wo er die Autonomiekonzeption unterläuft, indem er die Auffassung bekundet, die ästhetische Erfahrung des Individuums bilde die Prämisse für den Gewinn sozialer Freiheit. Die Reflexion der gesellschaftlichen Bedingungen, denen der Mensch unterliegt, begleitet Schillers Theorie auf ostinate Weise. Ebenso wie die staatsphilosophische Metaphorik, die ihre Verlautbarungen stützt, zeugt sie von der Erwartung, daß das Schöne, wenngleich zweckfrei, doch sozial zu verorten sei. Wenn Schiller am 25. Januar 1795 in einem Brief an Christian Garve davon spricht, die *Briefe* formulierten sein «politische(s) Glaubensbekenntniß» (NA 27, 125), dann beleuchtet das die gesellschaftliche Zielsetzung des ästhetischen Programms auf hinreichende Weise.²¹⁵

Es scheint offenkundig, daß Schillers synthetische Konzeption des Kunstschönen einzig um den Preis methodischer Inkonsequenz zu gewinnen war. Seine wesentliche theoretische Leistung liegt im Versuch, die sinnliche Kultur des Menschen als Manövriermasse in das Projekt seiner Selbstbestimmung einzubringen. Daß die angestrebte Überwindung des durch Kant festgeschriebenen Dualismus letztlich zu einer Vertiefung des Gegensatzes zwischen beiden Bereichen, kaum aber zu seiner Aufhebung beiträgt, begründet die unbeabsichtigte Modernität der Ästhetik Schillers. Die Annäherung von theoretischer und ästhetischer Kultur blieb jedoch nicht allein für ihn ein unabgeholter Programmanspruch. Im *System des transcendentalen Idealismus* (1800) spricht auch Schelling die Hoffnung aus, «daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt

werden, nach ihrer Vollendung als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren.»²¹⁶ Ohne Schillers Vorstoß wäre dieses Projekt der geschichtsphilosophisch fundierten Annäherung zwischen den beiden getrennten Kulturen kaum denkbar gewesen. Auf der Basis des Kantschen Dualismus vollzieht sich die spekulative Überbietung einer Erkenntnistheorie, die den Menschen gelehrt hatte, die Möglichkeit seiner Freiheit kritisch, vor aller Erfahrung als Element seiner Individualität zu denken. Hegel, der das intellektuelle Erbe dieses Lösungsangebots übernimmt, hat Schiller die Anerkennung für die selbstbewußte Beschäftigung mit Kant nicht versagt und mit wohlgesetzten Worten seine Revision der subjektiven Ästhetik der *Kritik der Urteilskraft* gewürdigt. Überzeugender als die Vorschläge des Theoretikers scheinen Hegel freilich die Leistungen des poetischen Werkes, das die Widersprüche einer unsystematischen Kunstlehre zwar nicht auflösen, aber immerhin ins Feld der Anschauung hinüberspielen und damit einer kritischen Durchleuchtung unterziehen kann: «Es muß Schiller das große Verdienst zugestanden werden, die Kantische Subjektivität und Abstraktion des Denkens durchbrochen und den Versuch gewagt zu haben, über sie hinaus die Einheit und Versöhnung denkend als das Wahre zu fassen und künstlerisch zu verwirklichen.»²¹⁷ Daß die von Schiller vertretene Vision der ästhetischen Versöhnung für ihn wiederum den Vorschein des wahren Ideals absoluten Selbstbewußtseins in der Geschichte bildet, verrät Hegels Aussage, die Kunsttheorie des ausgehenden 18. Jahrhunderts habe ihre wesentliche Funktion darin besessen, die «Einheit» des «Allgemeinen und Besonderen, der Freiheit und Notwendigkeit (...) ins wirkliche Leben zu rufen»,²¹⁸ ehe die philosophische Wissenschaft sie systematisch vorzeichnen konnte.

5. Auf der Suche nach stabilen Koalitionen.

Jena 1794–1799

Übereinstimmende Kreise.

Mit Goethe zu neuen Aufgaben

Die Württembergreise des Jahres 1793/94 führt Schiller letztmals für längere Zeit über die Landesgrenzen Thüringens. Lediglich noch im Herbst 1801, anlässlich eines Besuchs bei Körner in Dresden, und im Frühjahr 1804, während der Sondierungsgespräche in Berlin, hält er sich für mehrere Wochen außerhalb des Herzogtums auf. Seit dem Mai 1794 spielt sich