

(Schiller, Friedrich von:)

← Schillers Briefe

über die ästhetische Erziehung

Herausgegeben von Jürgen Bolten

Suhrkamp taschenbuch

materialien

Schillers theoretisches Hauptwerk zählt zu den wenigen Texten des ausgehenden 18. Jahrhunderts, an denen unmittelbar jener Wandel des geistigen und historischen Selbstverständnisses ablesbar wird, der seinerzeit die Selbstauflösung der bürgerlichen Aufklärung in die – nicht zuletzt auch politische – Romantik fundamentierte.

Wie stellt sich vor diesem Hintergrund das ästhetische Programm Schillers dar? Auf welche gesellschaftlichen und politischen Vorgänge auch außerhalb der Französischen Revolution antwortet der Plan einer ästhetischen Erziehung? Wo und aus welchen Gründen schlägt dessen zunächst metapolitischer Anspruch in eine politisch affirmative Ästhetisierung seiner geschichtsphilosophischen Grundlagen um? In welchem Zusammenhang steht hiermit der philosophische Methodenwechsel innerhalb der *Briefe*, die zunehmende Distanzierung gegenüber kantischen Positionen zugunsten einer Annäherung an das Denken Fichtes? Und nicht zuletzt: gibt es methodische oder inhaltliche Momente, die von einer Präfiguration romantischer Denkfiguren sprechen lassen und die in gerader Linie etwa auf Hölderlin oder Schelling verweisen?

Die Beantwortung dieser von der Forschung zumeist isoliert voneinander gestellten Fragen zu erleichtern und damit die Einheit der *Briefe* gerade in ihrer gedanklichen Heterogenität transparent werden zu lassen, setzt sich die Auswahl der Materialien und Aufsätze zum Ziel.

Neben dem vollständigen Text der überlieferten Fassung der sog. *Augenburger Briefe* sind Selbstzeugnisse zur Auseinandersetzung mit ästhetischen und politischen Fragen ebenso in die Auswahl einbezogen worden wie Aufsätze zum historischen und sozialpsychologischen Kontext der *Briefe*, zur Kant- und Fichterezeption und zum Zusammenhang mit den Konzeptionen Hölderlins und Schellings.

Suhrkamp

(Frankfurt a. M. 1984)

Wolfram Högbe Fichte und Schiller

Eine Skizze

1. Der Torso des Meereshgottes

Antike und Moderne schließen sich auf eine merkwürdige Weise auch in jener Verlustrechnung zusammen, die Platon und Rousseau, im Resultat ähnlich radikal, in den Prinzipien ihrer Buchführung allerdings sehr unterschiedlich, einer von Kunst und Künsten bestimmten Kultur aufgemacht haben.

Beiden ist die gegenwärtige Kultur der entstellende Panzer der wahren Natur des Menschen. Platon vergleicht den Zustand der Seele des Menschen seiner Zeit mit der inzwischen zum Torso und unkenntlich gewordenen Statue des Meereshgottes Glaukos, dessen Gliedmaßen »teils zerschlagen, teils zerstoßen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt« und dazu von »Muscheln, Tang und Gestein« überzogen sind, »so daß er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht als dem, was er vorher war«. Das, was er vorher war, ist das, was er seiner wahren Natur nach war (*οἶος ἦν φύσει*), und diese ursprüngliche Natur (*τὴν ἀρχαίαν φύσιν*) können wir kaum noch erkennen: »Ebenso nur sehen auch wir unsere Seele von tausenderlei Übeln übel zugerichtet.«¹

Dieses Gleichnis Platons greift Rousseau im Vorwort zu seinem 1755 erschienen *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes* auf und übernimmt es für seine eigene Diagnose: »Die menschliche Seele gleicht der Statue des Glaukos, welche die Zeit, das Meer und die Stürme derart entstellt hatten, daß sie weniger einem Gott als einem wilden Tier glich. Sie hat das Gesicht sozusagen bis zur Unkenntlichkeit verändert, da sie im Schoß der Gesellschaft [...] verdorben wurde.«²

Sicherlich bieten Platon und Rousseau vollkommen verschiedene Therapieansätze an, aber für eine die Zeiten überschlagende und zusammenfassende Perspektive rückt ihre Diagnose von Kunst und Kultur als Index und Ursache der Verkommenheit der menschlichen Natur zusammen.

Schiller jedenfalls hat das so gesehen. In seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung der Menschen* (1795) bekundet er, auch ohne

Namen zu nennen, an einer Stelle im 10. Brief unmißverständlich, von wem er sich das Problem vorgeben läßt, dessen Lösung seine Theorie einer ästhetischen Erziehung sein soll. Obwohl es ihm zufolge, und zwar »schon zum Überdruß«, bekannt sei, »daß das entwickelte Gefühl für Schönheit die Sitten verfeinere«, falle es »zuweilen denkenden Köpfen ein, entweder das Faktum zu leugnen, oder doch die Rechtmäßigkeit der daraus gezogenen Schlüsse zu bezweifeln«. Gleich darauf läßt er keinen Zweifel aufkommen, daß mit diesen »denkenden Köpfen« Rousseau und Platon gemeint sind. Von ihnen heißt es im Text nämlich: »Sie denken nicht ganz so schlimm von jener Wildheit, die man den ungebildeten Völkern zum Vorwurf macht, und nicht ganz so vorteilhaft von dieser Verfeinerung, die man an den gebildeten preist. Schon im Altertum gab es Männer, welche die schöne Kultur für nichts weniger als eine Wohltat hielten und deswegen sehr geneigt waren, den Künsten der Einbildungskraft den Eintritt in ihre Republik zu verwehren.«³

Daß Schillers Theorie einer ästhetischen Erziehung gegen Platon Front macht, ist bekannt.⁴ Daß sie gegen Rousseau Front macht, ist auch bekannt.⁵ Aber diese Frontstellung erhält ihre systematische Pointe erst im Blick auf die argumentative Armierung, die Schiller einsetzt: gegen Platon tritt Schiller vor allem mit Hilfe Kants an, gegen Rousseau vor allem mit Hilfe Fichtes.

Gegen Platon mobilisiert Schiller das Potential, das Kant im § 59 der *Kritik der Urteilskraft* durch den symbolischen Zusammenhang von Schönheit und Sittlichkeit argumentativ bereitgestellt hatte, gegen Rousseau investiert Schiller Gedanken, die Fichte u. a. in seinen Schriften *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793) und *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) entwickelt hatte.

Zwar gibt Schiller, den Üblichkeiten entsprechend, Platon und Rousseau die Zeitkritik zu, sieht aber gerade gegen sie in der Kunst das Organ, mit dem es den Menschen seit jeher gelang, ihre moralische Substanz über die Zeiten zu bewahren: »Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet [...].« Diese Auffassung ist nur möglich, weil Schiller – gegen Platon – das Verhältnis von Schein und wahrhafter Idee vollkommen neu faßt.

Hatte Platon die Kunst als Mimesis des Sinnlichen, das seinerseits bloß Abbild der wahrhaften Idee ist, als dreifach abständig von der Wahrheit veranschlagt⁶, ist es für Schiller gerade umgekehrt so,

daß angesichts verkommener politischer Verhältnisse und per Vernunftkritik sozusagen ›amtlich‹ geschlossenem Ideenhimmels die wahre Idee nur noch im Schein der Kunst überleben und aus ihr in der Realität wiedererstehen kann: »die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wiederhergestellt werden«. ⁷

Auf diese Weise vermag Schiller die Zeitkritik Platons und Rousseaus zu übernehmen, um gegen sie dennoch gerade die Kunst zum Ort der Renaissance einer moralisch legitimierten, d. h. republikanischen Wirklichkeit zu erklären. Diesem Ziel dient daher eine notwendigerweise *ästhetische* Erziehung des Menschen.

Im folgenden möchte ich auf das Verhältnis von Schiller zu Fichte genauer eingehen, und zwar aus dem speziellen Blickwinkel der Problemstellung von Schillers Theorie einer ästhetischen Erziehung, wie sie aus der Kritik an Rousseau erwächst.

2. Fichtes Idee einer Kultur der Sinnlichkeit

Für Fichte ist der kulturelle Prozeß der Prozeß der Identitätsfindung von Individuen in der Gesellschaft. Der Begriff der Kultur erhält hierbei die Bestimmung einer Abstandsbezeichnung: das empirische Ich vergesellschafteter Individuen stimmt noch nicht ganz, soll aber vollkommen übereinstimmen mit dem reinen Ich. Der Grad der immerhin erreichten Übereinstimmung ist Index der Kultur, und die ist ihrem Wesen nach Resultat eines geschichtlichen Disziplinierungsprozesses der Sinnlichkeit. Fichte faßt diesen in der Schrift *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* ⁸ im Anschluß an eine Stelle von Jean Francois Marmontel (»was jener Wilde bei Marmontel in seinem Todtengesange von der Gefahr sagt«) ⁹ als einen Kampf auf Leben und Tod, wie später Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*. In diesem Kampf muß die Sinnlichkeit aber nicht nur bezähmt, sondern auch gebildet werden. Dieser Prozeß führt zu einer »Cultur der Sinnlichkeit«. ¹⁰ Durch diese Kultur löst sich der Mensch aus der »Macht der Sinnlichkeit« ¹¹, er wird frei. Insofern ist die Kultur der Sinnlichkeit zugleich Kultur zur Freiheit: »Diese Kultur zur Freiheit nun ist der einzigmögliche Endzweck des Menschen, insofern er ein Theil der Sinnenwelt ist [...]«. ¹²

Daß nun für diese Kultur der Sinnlichkeit so etwas wie eine ästhe-

tische Erziehung wünschenswert sei, hat Fichte dabei in der 2. Auflage seiner Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1793) in einer an Kant orientierten Wendung zu bedenken gegeben, die Schillers Programm bereits die Pointe stiehlt: »Sollten wir nicht bei der Erziehung mehr auf die Entwicklung des Gefühls für das Erhabene bedacht seyn? – ein Weg, den uns die Natur selbst öffnete, um von der Sinnlichkeit aus zur Moralität überzugehen [...]«. ¹³ Schiller generalisiert diesen Hinweis, liest die Idee einer *Kultur der Sinnlichkeit* ästhetisch, und so wird sie bei ihm zur *schönen Kultur* ¹⁴: »weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert«. ¹⁵

Fichte spricht der herrschenden feudalen Macht das Recht ab, diese Kultur auf ihrem Erfolgskonto abzubuchen. Denn: »niemand wird cultivirt, sondern jeder hat sich selbst zu cultiviren«. ¹⁶ Die politischen Verhältnisse sind ja gerade nicht Stimulans, sondern Prohibitiv dieser daher abgerungenen Kultur zur Freiheit: »Wenn wir also auch nicht bloß unter euren politischen Verfassungen, sondern auch mit durch sie an Culture zur Freiheit gewonnen hätten, so haben wir auch dafür nicht zu danken, denn es war nicht nur euer Zweck nicht, es war sogar gegen ihn. Ihr giengt darauf aus, alle Willensfreiheit in der Menschheit, außer der eurigen zu vernichten [...]«. ¹⁷

Diese Wendung der Kultur zur Freiheit, wie sie aus der Kultur der Sinnlichkeit bei Fichte gegen die herrschende politische Macht hervorgeht, korrigiert energisch den Eindruck, den Rousseaus gleichlautende Kritik hinterlassen hatte: weinerlich und tatenarm zu sein. So hatte Fichte ja Rousseau vor allem zynische Larmoyanz vorgeworfen: »Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind.« ¹⁸

Über diesen Appell hinaus besteht Fichtes Haupteinwand gegen Rousseau in der Sache aber darin, daß Rousseau einem Naturzustand nachtrauert, der eine Konstruktion ist: man versetze den ausgebildeten Menschen der Gegenwart in einen ansonsten kulturfreien, aber vom Überfluß gekennzeichneten Naturzustand und schon wird das Vergangene zum Verlorenen. ¹⁹ Tatsächlich ist die wahre Natur des Menschen, so Fichte, nicht etwas, das er hinter sich, sondern etwas, das er vor sich hat.

Diese Wendung gegen die herrschende politische Macht ineins mit der Kritik an Rousseau nimmt Schiller auf. Gegen Rousseau wendet er sich vor allem in seiner Schrift *Über naive und sentimentalische Dichtung*, mit einem Pathos, das Peter Szondi so kommentiert: »Es ist, als wollten diese Sätze den Klagen und Träumereien des *Promeneur solitaire* ein Ende bereiten und ihm an die Stelle des tränenfeuchten Taschentuchs ein Exemplar von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* in die Hand drücken.«²⁰ Vielleicht wäre es der Kritik der praktischen Vernunft gewesen, die Schiller wählen würde, das Pathos seiner Rousseau-Kritik leiht er sich jedoch von Fichte.

Das gilt auch für seine Einschätzung der politischen Macht. Im 7. Brief spricht Schiller der staatlichen Gewalt die Fähigkeit ab, die Wiederherstellung der verlorenen »Totalität in unserer Natur« zu bewirken: »denn der Staat, wie er jetzt beschaffen ist, hat das Übel veranlaßt.«²¹ Im 9. Brief stellt er sich das Problem, dessen Lösung seine Theorie einer ästhetischen Erziehung²² sein soll: »Alle Verbesserung im Politischen soll von Veredelung des Charakters ausgehen – aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müßte also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergibt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bei aller politischen Verderbnis rein und lauter erhalten. [...] Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst [...].«²³

Wo die Kunst auf diese Weise zum Organon einer »Verbesserung im Politischen« avanciert, überbietet Ästhetik die Ethik. Schiller nennt dies »ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht«, das da gelingt, wo das »Betragen« nicht nur erhaben, sondern »edel« wird.²⁴

Mit dieser Auffassung geht Schiller noch über Kant hinaus, der in seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* die Entzweigung von Zivilisation und Kultur gerade darin sieht, daß die »Idee der Moralität«, die »noch zur Kultur« gehört, noch nicht realisiert sei. Dies ist vielmehr erst dann der Fall, wenn die Staaten im Lichte der Idee einer »allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft« das Niveau eines »weltbürgerlichen Zustand[s] der öffentlichen Staatssicherheit« erreicht haben.²⁵ Der Prozeß der *Kultivierung* ist daher wesentlich ein Prozeß der *Moralisierung*, der in einem politischen Zustand terminiert (und daher nicht gar so »subjektivistisch« ist, wie Hegel glau-

ben machen wollte). Kant ist daher, wie alle politische Theorie in ihrem Kern, von der Idee einer *moralischen Kultur* geleitet.

Schiller ist das zu wenig. Er will hienieden schon das, was nach Kant für die Erfüllung des moralischen Gesetzes als »höchstes Gut« bloß postuliert werden kann.²⁶ Dies ist das Programm einer *ästhetischen Kultur*.²⁷ In ihr vermag das »edle Betragen« schon in dieser Welt »hinaus in das Geisterreich zu schreiten.«²⁸

In dieser Zuspitzung sprengt Schiller auch die Grenzen, die Fichte einer Kultur der Sinnlichkeit in seiner Schrift *Die Bestimmung des Gelehrten* gesetzt hat: die Kultur reicht nur so weit und braucht nur so weit zu reichen, wie die Sinnlichkeit reicht. Kultur ist für Fichte nämlich nur »Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, – wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; – sie ist selbst letzter Zweck, wenn er als bloß sinnliches Wesen betrachtet wird.«²⁹

Die völlige Übereinstimmung des Menschen mit sich selber in einem kulturunbedürftigen Zustand identifiziert Fichte mit dem höchsten Gut Kants.³⁰ Dieses Ziel ist aber nicht erreichbar. Wie sehr alle kulturellen Einrichtungen für Fichte bloß Mittel sind, geht auch daraus hervor, daß auch der Staat am Ende des Kulturprozesses sich selbst opfert, denn er »geht, eben so wie alle menschlichen Institute, die bloß Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus [...].«³¹

So rivalisiert Schillers Programm aufs Ganze gesehen schließlich auch mit Fichtes in *Die Bestimmung des Gelehrten* entwickelter Idee einer *szientifischen* Erziehung, derzufolge gerade »der Gelehrte der *Erzieher* der Menschheit« ist.³² Diese Erziehung bleibt an die »sittliche Veredelung des ganzen Menschen«³³ gebunden und steht in ihrem Entwurf Rousseaus These vom verderblichen Einfluß der Wissenschaft und Kunst auf das Wohl der Menschheit entgegen, wenn nur der Gelehrte nicht nur durch Worte erzieht, sondern auch durch sich selbst als Vorbild, d. h. »der *sittlich beste* Mensch seines Zeitalters« ist.³⁴

Die Konfrontation der Erziehungsprogramme von Fichte und Schiller, die beide gegen Rousseau antreten, nimmt ihren Ausgang bereits da, wo Schiller in der bekannten Anmerkung im 4. Brief³⁵ ausdrücklich an Fichte anknüpft.

Hiernach faßt Schiller wie Fichte den kulturellen Prozeß zunächst als Prozeß der Selbstidentifikation des Menschen in der Gesellschaft, aber er faßt diesen im Gegensatz zu Fichte nicht als ein Dis-

ziplinierungsgeschehen, nicht auch wie dieser als ein moralisches, sondern als ein ästhetisches Veredelungsgeschehen, wodurch »das Individuum Staat *wird*« und andererseits der Staat »gegen den Bürger« nicht mehr »den strengen Ernst des Gesetzes annehmen«³⁶ muß, d. h. »bloß Ausleger seines schönen Instinkts, die deutlichere Formel seiner innern Gesetzgebung« zu sein braucht.³⁷

Hier gabelt sich der bis dahin gemeinsame Weg Schillers und Fichtes. Obwohl also beide das moralische Handeln zunächst als eine Sache des Grades ansehen, differieren sie doch entschieden in der Beurteilung jenes Verhaltens, das dem Moralgesetz *mehr als genügt*.

Für Fichte handelt es sich hierbei um eine Steigerung der moralischen Qualität bis zu einem geschichtlich möglichen Optimum (»der sittlich beste Mensch seines Zeitalters«), für Schiller gewinnt ein solches Verhalten hingegen ästhetische Qualitäten (»edles Betragen«), und er bestreitet ausdrücklich, daß es so etwas wie ein moralisches Übertreffen der Pflicht geben könne.³⁸

Hinter dieser Entzweigung steht indes nur erneut der alte Streit, ob es letztendlich der Philosoph und der moralische Glanz seines Wissens um Wahrheit oder der Künstler und der Glanz seiner gestalteten Schönheit ist, der im höchsten Begriff des Menschenmöglichen den Extrempunkt zu setzen beanspruchen kann.

Was immer jedoch diese Perspektive eines übermoralischen Handelns einholen soll, es handelt sich genau besehen weder um eine philosophisch-moralisch noch um eine künstlerisch-ästhetisch zu verwaltende Substanz, sondern um den Anschluß der höchsten Bestimmung des Menschlichen an das Göttliche. Das hat noch Kant so gesehen. Der nach-kantische Idealismus ist jedoch auf ganzer Linie bestrebt, dieses Göttliche als *interne* Substanz der Subjektivität präsent zu halten. Das Göttliche wird so zum inneren Gott des Menschen, wo er sich in seiner systematischen Analyse auf ein in seinem wahrheitsfähigen Tun wirksames Absolutes angewiesen sieht, oder wo im Tun des Künstlers seine Gestalt am Ende

»des Irdischen entkleidet,
Flammend sich vom Menschen scheidet.«³⁹

In dieser Konkurrenz wissen aber weder Philosoph noch Künstler, was sie tun: sie stehen sich gegenüber als »Priester der Wahrheit« wie Fichte und als »Priester der Schönheit« wie Schiller.

Daß eine solche Frage nach der Priorität in der Repräsentanz des

Göttlichen⁴⁰ überhaupt auftreten kann, verweist auf ein undurchschautes Moment auf beiden Seiten. Daß die religiöse Substanz ausgerechnet und nur noch im Schönen und Wahren präsent gehalten wird, ist nämlich die Signatur der *geschichtlichen* Präsenz des Absoluten, wie sie erst von Hegel begriffen wurde.

3. Fichtes Kritik an Schillers Theorie einer ästhetischen Erziehung

Für Schillers Konzeption ist es von substantieller Bedeutung, daß sich der von Kant explizierte vermittelnde Status der ästhetischen Urteilskraft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft systematisch halten läßt.

In Fichtes System kann die ästhetische Urteilskraft eine solche Funktion allerdings nicht haben, da es für ihn überhaupt kein Vermittlungsproblem zwischen theoretischer und praktischer Vernunft im kantischen Sinn gibt.

Dies ist nicht erst Resultat der *Wissenschaftslehre* in der Fassung von 1794, sondern kündigt sich bereits an, wo er im *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (2. Auflage 1793) die Trieblehre einführt.⁴¹ Der Trieb ist hier als *Medium*, als jenes Mittlere gedacht, das die gemeinsame Energie für rezeptive (stoffbestimmte) und spontane (formbestimmende) Leistungen ist. Die ästhetische Urteilskraft ist daher nicht mehr als ein vermittelndes Organ zwischen theoretischer und praktischer Vernunft erforderlich, sondern wird zu einem *Moment* der praktischen. So bemerkt Fichte in einer Anmerkung zum medial eingeführten Trieb bereits ausdrücklich: »*Richtig verstanden* entdeckt dies einen leichtern Weg zum Eindringen in das Feld der ästhetischen Urteilskraft.«⁴²

So nimmt es nicht Wunder, daß sich Fichte in den Skizzen, die das Entstehen der Konzeption der *Wissenschaftslehre* höchst aufschlußreich dokumentieren, mit ästhetischen Problemen gerade im Zusammenhang mit der Theorie des Strebens im Rahmen der praktischen Philosophie herumschlug.⁴³ Zusammenfassend kann man trotzdem sagen, daß die Ästhetik bei Fichte systematisch heimatlos blieb.

Nach 1794 hat sich Fichte noch mehrfach zu ästhetischen Fragen geäußert. Dabei nimmt er mindestens zweimal mit gewichtigen

Argumenten kritisch auf Schillers Programm einer ästhetischen Erziehung Bezug.

In der zum *Horen*-Streit führenden Schrift *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* destruiert Fichte *erstens* Schillers Anspruch, durch ästhetische Erziehung eine ›Veränderung im Politischen‹ bewirken zu können. Da nämlich die Entwicklung eines ästhetischen Sinns gerade jene republikanischen Verhältnisse *vorsetzt*, die die ästhetische Erziehung *erst erzeugen* will, kann die ästhetische Erziehung eine moralisch legitimierte Praxis gerade nicht ersetzen: »Daher sind die Zeitalter und Länderstriche der Knechtschaft zugleich die der Geschmacklosigkeit; und wenn es von der einen Seite nicht rathsam ist, die Menschen frei zu lassen, ehe ihr ästhetischer Sinn entwickelt ist, so ist es von der anderen Seite unmöglich, diesen zu entwickeln, ehe sie frei sind; und die Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit, und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreise herum, wenn wir nicht vorher ein Mittel finden, in Einzelnen von der großen Menge den Muth zu erwecken, Niemandes Herrn und Niemandes Knechte zu seyn.«⁴⁴ Man mag Fichtes Abheben auf die ›Erweckung von Einzelnen‹ für verfehlt halten, sein Argument gegen das Programm der ästhetischen Erziehung in republikanischer Absicht ist sicher korrekt.

Im *System der Sittenlehre* von 1798 formuliert Fichte dann das *zweite* kritische Argument. Schillers Programm terminiert ja in dem Bestreben, durch Befähigung zu edlem Betragen ›ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht‹ (23. Brief) zu bewirken, kurz: Ethik durch Ästhetik zu überbieten. Und hier stellt sich das allgemeine Problem, *ob das Programm einer ästhetischen Erziehung seinerseits moralisch zur Pflicht gemacht werden kann*. Ist das möglich, dann ist diese Erziehung in ihrer Substanz eben doch eine moralische Veranstaltung; ist das nicht möglich, dann mag sie ästhetische Erziehung bleiben, tangiert aber nicht die Ethik und kann sie a fortiori auch nicht überbieten. Genau diese Einbruchstelle hat Fichte gesehen und befunden: »Man kann es keinem zur Pflicht machen: Sorge für die ästhetische Bildung des Menschengeschlechts [...]. Aber man kann es im Namen der Sittenlehre jedem verbieten: halte diese Bildung nicht auf [...].«⁴⁵

Mit dieser Kritik verbindet Fichte aber auch eine neue, positive Theorie der Kunst und des Ästhetischen. Diese gehört ihrer ganzen Anlage nach durchaus in den großen Akkord ästhetischen

Denkens von Baumgarten bis Schelling, der das große Vermittlungsbedürfnis der Aufklärung und Romantik zum Klingen bringt. So spannt sich der Bogen von der Ästhetik als Vermittlung zwischen der Nacht des dunklen Fühlens und dem Tag des klaren Denkens (A. Baumgarten), zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (Kant), zwischen rohem Naturzustand des Menschen und seiner ästhetischen realisierten republikanischen Organisation (Schiller) bis zur äußersten Vermittlungsfunktion zwischen Sinnlichkeit und Absolutem (Schelling).

Fichte gehört in diesen Zusammenhang insofern, als er der Kunst die Vermittlung zwischen natürlicher Welteinstellung und transzendentaler Weltsicht zuweist.

In der vermutlich aus dem Jahre 1798/99 stammenden Kollegnachschrift der *Wissenschaftslehre nova methodo*⁴⁶ faßt er die Verhältnisse gleichlautend wie in § 31 des *Systems der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* von 1798: »Auf dem gemeinen Gesichtspunkte erscheint die Welt als gegeben. Auf dem *Transcendentalen* als ob wir sie gemacht hätten, und auf dem aestetischen Gesichtspunkte erscheint sie uns als gegeben, so als wie wir sie selbst gemacht hätten, u. wie wir sie gemacht haben würden.«⁴⁷

In dieser Bestimmung wird der Besitz eines ästhetischen Sinns zur *Voraussetzung* für die Philosophie: »so muß der Philosoph aestetischen Sinn oder Geist haben, ohne diesen gelingt es ihm nicht, sich auf den *transcendentalen Gesichtspunct* zu erheben.«⁴⁸ Zwar soll nach Fichte die Wissenschaft, »welche die Regeln der Aesthetic aufstellt«, irgendwie »der Form nach transcendental« und als solche »ein Haupttheil der Wissenschaftslehre« sein⁴⁹, aber die ästhetische Ansicht ist doch grundsätzlich nur *Protreptikon zur Transzendentalphilosophie*. Kurz: der Sinn der Kunst ist die Philosophie.

In dieser invaliden Fassung erkennt sich wahrscheinlich die Kunst nicht wieder. Fichte degradiert sie zu einem Organon des natürlichen Bewußtseins, mit dessen Hilfe es sich zur wahren Weltsicht der Transzendentalphilosophie aufzuschwingen vermag. So gewinnt der Gegensatz von Fichte und Schiller bei ihnen selbst keine Perspektive einer Gemeinsamkeit, die über den Ursprung ihrer ästhetischen Reflexionen in Absetzung von Rousseau hinausginge.

Und doch bedeutet es am Ende eine ausgesprochen geistesgeschichtliche Pointe, daß ihre Gemeinsamkeit da sichtbar werden konnte, wo der Begriff der Natur, geistunbedürftiger Zustand im

Denken Rousseaus, bei Schelling eine vollkommen neue Kontur als Heimat des Geistes erhält, in der er sich selbst gegenübertritt. Indem Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) Schillers Vision einer Natur, die uns »schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten« gibt, gerade mit dem Instrumentarium der Fichteschen Transzendentalphilosophie eine philosophische Begründung gibt, braucht er dem einen nicht zugestehen, was er dem anderen verweigert. Mit Fichte begreift Schelling die Kunst als *Organon*, aber nicht als Organon der natürlichen Welteinstellung, sondern *der Philosophie*: »Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transscendentale (Korrektur: intellektuelle) ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzig wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten.«

In diesem Programm erscheinen die Ansätze von Fichte und Schiller, aus ihrer Frontstellung im Wettbewerb eines Erziehungsprogramms herausgelöst, in einer für sie noch nicht denkbaren Versöhnung. So rettet der Naturbegriff des objektiven Idealismus, was die von Fichte und Schiller noch nachgeschleppte Erziehungs-idee der Aufklärung verdorben hatte.

Anmerkungen

- 1 *Politeia* 611 c-d.
- 2 J.-J. Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik*, hrsg. u. übers. v. K. Weigand, Hamburg 21971, S. 65; vgl. auch das Vorwort des Herausgebers S. LXI.
- 3 *Sämtliche Werke*, hrsg. v. G. Fricke/H. G. Göpfert, Bd. II, München 1966, S. 465.
- 4 E. M. Wilkinson/L. A. Willoughby, *Schillers Ästhetische Erziehung des Menschen*, München 1977. Die Autoren, Literaturwissenschaftler, insistieren – gegen H. Lutz, *Schillers Anschauungen von Kultur und Natur*, Berlin 1928 – darauf, daß die Briefe »eine ernstzunehmende Antwort auf Platons Herausforderung [seien], und zwar eine Antwort, die zumindest auf ebensotiefes Wissen um die Gefahr und Macht der Kunst gegründet ist wie Platons« (S. 49f.).

- 5 Vor allem mit Blick auf Schillers Schrift *Über naive und sentimentalische Dichtung* zeigt dies überzeugend P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie* I, Studienausgabe der Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1974, S. 157ff.; vgl. auch W. Liepe, *Kulturproblem und Totalitätsideal. Zur Entwicklung der Problemstellung von Rousseau bis Schiller* (1927), in: ders., *Beiträge zur Literatur und Geistesgeschichte*, Neumünster 1963, S. 65–78; ferner: ders., *Rousseau-Kant-Schiller*, ebd., S. 106–119.
- 6 Vgl. W. Hogrebe, *Die Politisierung der Kunst und der Künste bei Platon*, in: Zeitschr. f. Ästhetik und allg. Kunstwissenschaft 23 (1978), S. 130–138.
- 7 9. Brief (S. 462). Aus diesem Satz Schillers bezieht noch Adornos ästhetische Theorie ihre Substanz.
- 8 *Akad.-Ausg.*, Bd. I, 1, S. 203ff.
- 9 Den Herausgebern verdanken wir den Nachweis jener Passage bei Marmontel (I, 1, S. 241, Anm. 7).
- 10 I, 1, S. 242.
- 11 Ebd.
- 12 I, 1, S. 243.
- 13 I, 1, S. 145 (Anm.).
- 14 10. Brief (S. 465).
- 15 2. Brief (S. 447).
- 16 I, 1, S. 244.
- 17 I, 1, S. 249.
- 18 Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (Akad.-Ausg. I, 3, S. 67).
- 19 Zur Frage, ob Fichte in seiner Kritik Rousseau gerecht wird, vgl. die Bemerkung der Herausgeber der Akad.-Ausg. (I, 3, S. 60, Anm. 1): »Fichte faßt aus der Erinnerung den Hauptgedanken Rousseaus über den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit so, wie er ihn verstanden hat, zusammen, ohne einer besonderen Schrift im einzelnen zu folgen.«
- 20 P. Szondi, a. a. O., S. 158.
- 21 7. Brief (S. 459).
- 22 Hier ist Gelegenheit, auf die traditionellen Wurzeln der Theorie einer ästhetischen Erziehung einzugehen. So war die Idee einer ästhetischen Erziehung nicht erst, aber vor allem auch schon der *Aesthetica* Alexander Baumgartens (1750) zu entnehmen (Sectio III: Exercitatio aethetica). Auch die Bedeutung des Spiels im Rahmen der ästhetischen Erziehung hat Baumgarten bereits gesehen. Nach § 55 der *Aesthetica* wird das »schöne Naturtalent« (*ingenium natura pulchrum*) unter anderem auch schon dadurch geübt, »wenn etwa ein Knabe plaudert und erzählt, wenn er spielt, vor allem, wenn er Spiele erfindet und sich als kleiner Spielleiter erweist, wenn er, mit großem Ernst auf die Spiele mit den anderen Kameraden konzentriert, zum Schwitzen kommt und hin und her mit allem möglichem beschäftigt ist [...]« (Zit. nach der Übers. v.

- H. R. Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Basel/Stuttgart 1973, S. 141.) Natürlich ist es von hier aus noch ein weiter Weg bis zur Feststellung des 15. Briefes: »der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« (S. 481), aber die Perspektive ist schon da. Auch Schillers Theorie des Schönen ist nicht so weit von Baumgartens kognitivistischer Theorie des Schönen als eines *analogon rationis* entfernt, wie manche glauben. Schiller nimmt diesen Gedanken auf und wendet ihn dann, an Kant orientiert und diesen *animistisch* korrigierend, praktisch: Schönheit wird ihm in den Briefen an Gottfried Körner (*Kallias oder über die Schönheit*) zur Freiheit oder Autonomie in der Erscheinung, d. h. zu einem *analogon voluntatis*: »Zeigt sich nun ein Objekt in der Sinnenwelt bloß durch sich selbst bestimmt, [...] so wird es als ein *Analogon* der reinen Willensbestimmung [...] beurteilt.« (*Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 357). Oder: »Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist *Schönheit* (in weitester Bedeutung).« (Ebd.)
- 23 9. Brief (S. 462).
- 24 Vgl. 23. Brief (S. 502, Forts. d. Anm. von S. 501).
- 25 *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. VI, S. 44. Die Unentbehrlichkeit der zur Kultur gehörigen Moralisierung hebt Kant auch mit und gegen Rousseau hervor: »Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, so bald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt.« (Ebd.)
- 26 Vgl. hierzu die Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft*.
- 27 23. Brief (S. 502).
- 28 23. Brief (S. 502, Anm. 24).
- 29 I, 3, S. 31. – Auf diesen Aspekt geht auch Schillers Schwanken zwischen dem Programm einer ästhetischen Kultur als Ziel oder bloß als Mittel und Durchgang zu einem allseitig moralisch legitimierten Staat zurück.
- 30 Ebd.
- 31 I, 3, S. 37.
- 32 I, 3, S. 57.
- 33 Ebd.
- 34 I, 3, S. 58. – An dieser eigenen Auffassung gemessen, läßt sich Fichte zu der Konfession hinreißen: »Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniß zu geben [...]! Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde [...].« (Ebd.)
- 35 4. Brief (S. 450).
- 36 Ebd.
- 37 4. Brief (S. 451).
- 38 Vgl. Anm. 24.
- 39 Schiller, *Das Ideal und das Leben*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 703.
- 40 Vgl. hier auch Schillers Gedicht *Die Künstler* (*Sämtliche Werke*, Bd. II,

- S. 676–688; hier bes. S. 682): »Lang, eh die Weisen ihren Ausspruch wagen, / Löst eine Ilias des Schicksals Rätsselfragen [...].«
- 41 Man hat in der Literatur auf den Einfluß der WL (1794) auf Schillers Theorie der ästhetischen Erziehung, speziell auch was die Trieblehre betrifft, hingewiesen. Möglicherweise sind hier Fichtes frühere Schriften doch von größerer Bedeutung, als bislang angenommen. Vgl. zum Problem der Trieblehre zuletzt: H.-G. Pott, *Die schöne Freiheit*, München 1980, S. 33ff. Auf einen möglichen Einfluß von H. S. Reimarus hat jüngst J. v. Kempfski hingewiesen (H. S. Reimarus, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, hrsg. v. J. v. Kempfski, Göttingen 1982, Einleitung des Hrsg. S. 52).
- 42 I, 1, S. 136 (Anm.).
- 43 Vgl. *Practische Philosophie*, 1793/94 (*Akad.-Ausg.* II, 3, S. 179ff.).
- 44 I, 6, S. 348.
- 45 I, 5, S. 308/09.
- 46 Zur Datierung vgl. die Herausgeber der *Akad.-Ausg.* (IV, 2, S. 11).
- 47 IV, 2, S. 266.
- 48 Ebd.
- 49 Ebd. Über die Stellung der Ästhetik in seinem System hat sich Fichte ziemlich gewunden geäußert: sie gehört zwar zur praktischen Philosophie, aber nicht zur Ethik. So heißt es an derselben Stelle (IV, 2, S. 266): »Der Begriff der Welt, ist ein theoretischer Begriff. Die Art wie die Welt gemacht werden soll liegt in uns, und ist *Practisch*. Die Aesthetic ist also auch *Practisch*[,] sie fällt aber gar nicht mit der Ethic zusammen. Denn die aestetische Ansicht hängt nicht von meiner Freyheit ab, sondern sie ist natürlich u. Instinctmäßiig.« Im Grunde genommen fällt die Ästhetik damit aus dem System heraus.