

Schönheit als Bedingung der Menschheit: Ästhetik und Anthropologie in Schillers ästhetischen Briefen¹

Marion Heinz (Duisburg)

Ästhetik und Anthropologie sind bereits in der Philosophie vor Schiller eng verknüpft; zu nennen ist hier schon der Begründer der Ästhetik, Alexander Gottlieb Baumgarten. Nach Baumgarten ist die Ästhetik als *gnoseologia inferior* Teil der Erkenntnislehre; sie ist Lehre von der sensitiven Erkenntnis, deren Prinzip das dem Menschen eigentümliche Erkenntnisvermögen, das sogenannte »*analogon rationis*«,² ist. Diese Einheit von menschlichen sinnlichen Erkenntniskräften wie z. B. Witz, Scharfsinn usw. stellt das der Vernunft ähnliche Organon des schönen Geistes dar, durch das der Zusammenhang der Dinge nicht in begrifflicher Klarheit und Deutlichkeit, sondern sinnlich, konfus und zugleich prägnant, d. h. in unreduzierter Fülle, vorgestellt wird.³

Kennzeichnend für die sogenannte Vollkommenheitsästhetik der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie ist die objektive Begründung der Schönheit in der durch Gott hervorgebrachten Vollkommenheit der Welt, die im ästhetischen Urteil oder in der ästhetischen Lust undeutlich repräsentiert ist. Die Lehre vom Schönen hat mithin nicht nur ein anthropologisches, sondern auch ein metaphysisches Fundament.⁴

1. Den profunden und lebendigen Seminaren meines Lehrers Wolfgang Janke verdanke ich die bleibende Anregung zur eigenen Auseinandersetzung mit Schillers Denken. Profitiert habe ich auch von vielen Gesprächen mit Manfred Baum über diese Sache.

2. Vgl. Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Theoretische Ästhetik*: die grundlegenden Abschnitte aus der »*Aesthetica*« (1750/58), Prolegomena, § 1, übers. u. hrsg. v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1983 (= PhB 355), hier: S. 3.

3. Vgl. Franke, Ursula, *Kunst als Erkenntnis*; Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten (= *Studia Leibnitiana*, Supplementa IX), Wiesbaden 1972, S. 51f.

4. Vgl. *ibid.*, S. 77ff.

Bis zu Kants kritischer Philosophie ist diese doppelte Begründung der Ästhetik in Deutschland in Geltung geblieben: so haben Sulzer, Mendelssohn, Eberhard und Herder verschiedene Konfigurationen ästhetischer Theorie innerhalb dieser Grundgestalt formuliert. Durch Kant wird die Unmöglichkeit metaphysischer Erkenntnisse der Dinge an sich erwiesen, so daß Schönheit nicht länger als gottgegebene perfectio rei zu begreifen ist.⁵ Etwas als schön zu beurteilen heißt vielmehr ganz allgemein, eine gegebene Anschauung in ihrer Wirkung auf das betrachtende und reflektierende Subjekt zu beurteilen.⁶ Interesseloses Wohlgefallen, Allgemeinheit ohne Begriff, Zwecklosigkeit ohne Zweck und subjektive Notwendigkeit sind die Momente der Beurteilung von etwas als schön.⁷ Zwar kommt dem Geschmacksurteil nur subjektive Bedeutung und keine objektive Wahrheit zu, aber es verweist den Transzendentalphilosophen auf das Übersinnliche als bloß denkbaren Grund für die Zweckmäßigkeit der Natur in Hinsicht auf unsere reflektierende Beurteilung und für deren Bedingung, die Harmonie von Einbildungskraft und Verstand im Subjekt.⁸ Schönheit gibt es nur für den Menschen in dem doppelten Sinne, daß das Schöne nur von einem Wesen, das sinnlich und vernünftig zugleich ist, beurteilt werden kann, und in dem Sinne, daß das Schöne überhaupt eine relationale, d. h. subjektive und nicht objektive Bedeutung hat. Trotz Preisgabe der objektiven metaphysischen Fundierung der Schönheit wird der Bezug auf ein übersinnliches Substrat der Erscheinungen in der Natur und in uns selbst festgehalten. Aufgrund dieses Bezugs kann das Schöne zum Symbol des Sittlichguten werden.⁹

In diesen Vorüberlegungen zum Verhältnis von Ästhetik und Anthropologie vor Schiller ist auf die enorme Konjunktur der Anthropologie in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts zumindest hinzuweisen. Herder fordert 1765 eine Kopernikanische Wende: nämlich »Einziehung der Philosophie auf Anthropologie«,¹⁰ zahlreiche anthropologische Schriften der philosophischen

5. Vgl. Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft* (KU) § 15, nach dem Wortlaut der 3. Originalausgabe v. 1799 hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1983, S. 45ff. (Seitenzählung der 3. Originalausgabe).

6. Zu Kants Ästhetik vgl. M. Baum: *Subjektivität, Allgemeingültigkeit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie H 3/1991, S.272-284.

7. Vgl. KU, §§ 1-22, insbes. S. 16, 32, 61, 68.

8. Vgl. *ibid.*, § 29, S. 115f.

9. Vgl. *ibid.*, § 59, S. 258ff.

10. Vgl. Herder, Johann Gottfried, Problem: *Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Bernhard Suphan, Bd.

Ärzte erscheinen,¹¹ und Kant führt die Anthropologie nicht nur zuerst in die philosophische Lehre der Universität ein,¹² sondern er attestiert dieser Disziplin auch einen Vorzug vor anderen Gebieten der Philosophie. Die in der Metaphysik zu beantwortende Frage »was kann ich wissen?«, die in der Moralphilosophie zu behandelnde Frage »was soll ich tun?« und die religionsphilosophische Frage »was darf ich hoffen?« beziehen sich nach Kant auf die Grundfrage der Anthropologie: »was ist der Mensch?« – und deshalb könne man »alles dieses zur Anthropologie rechnen«.¹³

Schillers durch intensive Kant-Studien angeregte *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* erscheinen wie die Ausführung der genannten Kantischen Konzeption von Philosophie, obwohl dieser berühmte Aufriß zur Vermessung des Feldes der Philosophie Schiller um diese Zeit unbekannt sein mußte. Denn die Zurückführung aller philosophischen Fragen auf die Grundfrage der Anthropologie findet sich allein in der 1800 von Jäsche herausgegebenen Logik.¹⁴

Schiller gibt nämlich der Ästhetik ein anthropologisches Fundament, und dieser Ansatz hat entscheidende metaphysikkritische Implikationen für die Ethik und die Theologie. An dem zentralen Lehrstück von Kants praktischer Philosophie, der Lehre vom höchsten Gut, soll die durch Schillers »vollständige anthropologische Schätzung«¹⁵ vorgenommene Transformation me-

XXXII, *Poetische Werke*, hrsg. v. Carl Redlich, reprograph. Nachdr. d. Ausg. Berlin 1899, Hildesheim 1968, S. 31-61, hier: S. 59.

11. Vgl. Riedel, Wolfgang, *Die Anthropologie des jungen Schiller: zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der 'Philosophischen Briefe'*, Würzburg 1985 (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 17), gek. Fassung der Diss. Würzburg 1984, S. 11 f.

12. So Kant in einem Brief an Marcus Herz gegen Ende 1773: »Ich lese in diesem Winter zum zweyten mal ein collegium privatum der Anthropologie welches ich jetzt zu einer ordentlichen academischen disziplin zu machen gedenke«. Brief 79. [71.], in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. X: *Kants Briefwechsel*, Bd. I, Berlin u. Leipzig 2¹⁹²², S. 145f.

13. Vgl. Kants Brief an Stäudtlin v. 4. Mai 1793, Brief 574 [541], in: *Kants Briefwechsel*, Bd. II, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (= *Kants gesammelte Schriften* Bd. XI), Berlin u. Leipzig 2¹⁹²², S. 429f.

14. *Immanuel Kants Logik*, ein Handbuch zu seinen Vorlesungen [hrsg. v. Gottlob Benjamin Jäsche], Königsberg 1800, zit. n. *Kants gesammelten Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, Berlin u. Leipzig 1923 [Neudruck 1972], S. 25.

15. Schiller, Friedrich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Schillers Werke*, Nationalausgabe, hrsg. v. Lieselotte Blumenthal u. Benno von Wiese, Bd. 20, Philosophische Schriften, Erster Teil, hrsg. v. B. v. Wiese unter Mitwirkung v. Helmut Koopmann, Weimar 1962, S. 309-412 (im Folgenden zit. als: Briefe), hier: 4. Brief, S. 316.

taphysischer Theoreme aufgewiesen werden. Aus der anthropologischen Perspektive ergibt sich nicht nur, daß das Übersinnliche bloß in seinem Verhältnis zum Sinnlichen in Betracht gezogen wird,¹⁶ sondern diese Perspektive wird derart verabsolutiert, daß das Vollkommene des Menschseins zum Vollkommenen schlechthin erklärt wird.¹⁷

Der Schillersche Gedankengang ist wie folgt zu skizzieren¹⁸: Der Zusammenhang von Schönheit und Menschheit wird in zwei Argumentations-schritten aufgewiesen: In den Briefen 10 bis 16 geht es darum, die allgemeine Idee der Schönheit aus dem Begriff der menschlichen Natur abzuleiten. In den Briefen 17 bis 23 geht es um den Ursprung der Schönheit aus dem menschlichen Gemüt und um ihre Funktion für die ontogenetische und phylogenetische Menschwerdung des Menschen. Hier bewegt sich die Untersuchung nicht wie im ersten Schritt auf der Ebene der Ideen und d. h. der Vernunft, sondern auf dem Feld der Wirklichkeit. Die folgende Darstellung konzentriert sich auf den ersten Punkt: den Vernunftbegriff der Schönheit.¹⁹

Im Unterschied zu den sogenannten Augustenburger Briefen von 1793²⁰ unternimmt die Horen-Fassung der »ästhetischen Briefe« von 1795 den Versuch, diesen reinen Vernunftbegriff der Schönheit zu definieren. Nach Schillers Erläuterung müßte er » – weil er aus keinem wirklichen Falle geschöpft werden kann [...] – aus der Möglichkeit der sinnlichvernünftigen Natur gefolgert werden können: mit einem Wort: die Schönheit müßte sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen«²¹ Das verlangt, zuvor das Wesen des Menschen zu definieren. Diese Untersuchung verfährt transzendental, insofern von allen in der Erfahrung gegebenen Unterschieden und Veränderungen der Menschennatur abgesehen wird, um die »notwendigen Bedingungen ihres Daseyns«²² zu entdecken, und d. h. für Schiller zugleich,

16. Vgl. *ibid.*, Anm. z. 13. Brief, S. 350f.

17. Vgl. *ibid.*, 6. Brief, S. 328.

18. Zu Schillers »ästhetischen Briefen« vgl. die Arbeiten von W. Janke: *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*. In: *Kant-Studien* 58 (1967), S. 433-476; Historische Dialektik. Berlin. New York 1977.

19. Vgl. ab dem 10. Brief, *ibid.*, S. 340ff.

20. Vgl. Schiller, Friedrich, Briefe an den Prinzen von Augustenburg von 1793, nach der von A. L. J. Michelsen 1875/76 veröffentlichten Abschrift neu hrsg., in: Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen: Briefe an den Augustenburger, Ankündigung der 'Horen' und letzte verbesserte Fassung*, hrsg. v. Wolfhart Henckmann, München 1967, S. 11-68.

21. *Briefe*, 10. Brief, S. 340.

22. *Ibid.*, S. 341.

um einen festen Grund für die Erkenntnis der wandelbaren Erscheinungen zu finden.

Zur Bestimmung des Begriffs des Menschen bedient sich Schiller der ursprünglich rechtsphilosophischen Termini »Person« und »Zustand«; äquivalent werden die Termini »das Selbst und seine Bestimmungen«²³ verwendet. In beiden Fällen handelt es sich um eine Applikation der Relation von Substanz und Akzidenz auf endliche Vernunftwesen. Wird das Verhältnis von Substanz und Akzidenz unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Grund und Folge reflektiert, ergibt sich der fundamentale Unterschied von göttlichem und endlichem Vernunftwesen.

»Person und Zustand – das Selbst und seine Bestimmungen- die wir uns in dem nothwendigen Wesen als Eins und dasselbe denken, sind ewig Zwey in dem endlichen. Bey aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bey allem Wechsel des Zustands beharret die Person. [...] In dem *absoluten* [Hervorh. v. Vf.] Subjekt allein beharren mit der Persönlichkeit auch alle Bestimmungen, weil sie aus der Persönlichkeit fließen«.²⁴

Das heißt: die Bestimmungen des unendlichen Subjekts gründen in diesem allein, und weil dieses ewig, beharrend, ist, sind es auch dessen Bestimmungen.

Anders verhält es sich beim Menschen: »Da in dem Menschen, als endlichem Wesen, Person und Zustand verschieden sind, so kann sich weder der Zustand auf die Person, noch die Person auf den Zustand gründen«.²⁵ Aus der Verschiedenheit schließt Schiller auf kausale Unabhängigkeit von Person und Zustand und aus dieser darauf, daß der Zustand des Menschen von etwas außer ihm bestimmt ist.

Der Mensch ist damit endlich genau in dem Sinne, daß der Zustand seines Selbst²⁶ durch etwas von ihm Verschiedenes bestimmt ist. Im Unterschied zu dem unendlichen Wesen ist der Mensch als endliches Wesen mithin weder mit sich identisch noch ist er Grund seiner Bestimmungen: Weder sind seine

23. *Ibid.*, 11. Brief., S. 341.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. Person und Zustand sind m. E. Wechselbegriffe: welche Person ein Subjekt im rechtlichen Sinne ist, ergibt sich aus seinem Zustand, und der Zustand ist die als rechtlich relevante Ordnung vorgestellte Eigenschaft einer Person.

Bestimmungen das, was er selbst ist – und insofern ist er nicht selbstbestimmt, sondern fremdbestimmt –, noch ist er Grund seiner als bestimmtes Selbst oder Individuum.

Die Person, für sich betrachtet, ist nicht auf anderes gegründetes, mithin absolutes Sein oder Freiheit.²⁷ Wenn aber Existenz – mit Baumgarten – als vollständiges Durchbestimmtsein einer Sache aufgefaßt wird,²⁸ kann der Person losgelöst von ihren Bestimmungen keine Existenz zukommen: »seine [i. e. des Menschen] Persönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der That existieren.«²⁹ Der Zustand ist, für sich betrachtet, »bestimmte[s] Daseyn«, das in der Zeit erfolgt und diese zur Bedingung hat; er ist »Realität«,³⁰ die der Mensch erst empfangen muß. Pures Bestimmtheitsein aber schließt Selbstsein oder Selbsthabe aus: »Sobald der Mensch nur Inhalt der Zeit ist, so ist Er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt.«³¹

Dem zunächst durch Abgrenzung zur Gottheit bestimmten endlichen Menschenwesen wird aber eine Tendenz zur Vergöttlichung zugesprochen. Diese müßte darin bestehen, die der Gottheit immer schon zukommende Identität von Selbst und Bestimmungen herzustellen,³² oder, genauer gesagt: die die Endlichkeit begründende Verschiedenheit beider müßte in eine Einheit überführt werden, ohne die Verschiedenheit zu verlieren. Denn wenn die Verschiedenheit Endlichkeit begründet, dann kann die Tilgung eines der Elemente nicht Unendlichkeit, sondern allenfalls Einseitigkeit und damit einen höheren Grad von Endlichkeit zur Folge haben. Die Mängel des endlichen Wesens sind nur so auszugleichen, daß das Selbst wirklich und die Wirklichkeit selbsthaft wird. Vergöttlichen kann sich der Mensch nur, wenn jedes Element der Menschheit mit dem anderen vermittelt und wenn aus diesen Vereinigungen eine höhere Identität gebildet wird. Wenn das Innere, die Persönlichkeit des Menschen, sich äußert, verwirklicht sich das Selbst; wenn das Äußere geformt wird, wird das Wirkliche der Einheit des Selbst konform gemacht und so eine der Gottheit analoge Identität erreicht. Die Bestimmungen sind dann der Form nach durch das Selbst hervorgebracht und so von der Art des Selbst.

27. Vgl. *Briefe*, 11. Brief, S. 342.

28. Vgl. Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, Halle 1739, Nachdruck der 7. Auflage 1779, Hildesheim 1963, §§ 54; 148, 152.

29. *Briefe*, 11. Brief, S. 342.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, 13. Brief, S. 351.

32. *Ibid.*, 11. Brief, S. 343.

Zwar ist das Selbst des Menschen oder seine Persönlichkeit die Anlage zur Gottheit in ihm³³, denn nur durch dieses Vermögen zur unendlichen Äußerung kann er das von ihm Verschiedene mit sich gleich machen, aber: der »Weg zu der Gottheit [...] ist ihm aufgethan in den Sinnen.«³⁴ Damit sich das Vermögen äußern kann, damit es zur wirkenden Kraft wird, bedarf es der Sinnlichkeit, die die zu formende Materie liefert. Die Sinnlichkeit ist aber nicht nur in diesem Sinne Bedingung der Verwirklichung der göttlichen Anlage; ihr ist es vielmehr zuzuschreiben, daß es sich dabei überhaupt um einen Weg handelt, und zwar um einen, der niemals zum Ziel führt.³⁵ Die Persönlichkeit als Anlage zur unendlichen Äußerung kann sich zufolge der Sinnlichkeit nur als unendlicher Prozeß in der Zeit verwirklichen.

Schiller bewegt sich in den Bahnen der Schulphilosophie, wenn er diese »göttlich[e]« »Tendenz«³⁶ des Menschen mit der »Bestimmung«³⁷ des Menschen, d. h. mit der Feststellung des vernünftigen Zwecks des Menschen, identifiziert. Traditionell und charakteristisch für den christlichen Platonismus ist der Gedanke, unablässige Vervollkommnung sei die Bestimmung des Menschen; und da Gott das ens perfectissimum ist, sind Gottähnlichkeit und notwendige Defizienz gegenüber Gott für den Menschen definierend.

Bei Schiller ist der Grund der Identifizierung weniger offensichtlich; zutage liegt jedoch die Verwandtschaft. So heißt es in der bekannten Terminologie: Das Wechselverhältnis von »Stofftrieb« und »Formtrieb«³⁸ sei die »Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseyns ganz zu lösen«³⁹ imstande sei. Dieses Wechselverhältnis sei »im eigentlichsten Sinne des Wortes die Idee seiner Menschheit, mithin ein Unendliches, dem er sich im Laufe der Zeit immer mehr nähern« könne, »aber ohne es jemals zu erreichen.«⁴⁰ so lautet die Explikation des Vernunftbegriffs des Menschen im vierzehnten Brief.

Im Vergleich mit der im elften Brief erörterten Vervollkommnung des Menschen qua Vergöttlichung wird dabei zum ersten der Triebbegriff einbe-

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. Vgl. *Briefe*, 11. Brief, S. 343.

36. *Ibid.*, 11. Brief, S. 343.

37. *Ibid.*, 4. Brief, S. 316, u. ö.

38. *Ibid.*, 13. Brief, S. 349, u. ö.

39. *Ibid.*, 14. Brief, S. 352.

40. *Ibid.*, S. 352f.

zogen: Persönlichkeit und Zustand werden dynamisch als Kräfte, die auf ihre Äußerung als Selbstverwirklichung dringen, konzipiert. Und zum zweiten wird die Art ihrer Einheit selbst als dynamische Einheit, und zwar als Wechselwirkung, bestimmt. Die Wirksamkeit des einen ist durch die des anderen begründet und begrenzt.⁴¹ »nur insofern er selbständig ist, ist Realität ausser ihm, ist er empfänglich; nur insofern er empfänglich ist, ist Realität in ihm, ist er eine denkende Kraft.«⁴²

Was aber ist der Grund dafür, daß der Zweck des Menschen, seine Idee, mit seiner »göttlichen Tendenz« ineins gesetzt werden kann? Realisierung der Menschheit ist zugleich eine Vergöttlichung des Menschen, weil der Vernunftbegriff der Menschheit von dem des unendlichen Wesens letztlich gar nicht verschieden ist. Das Wechselverhältnis der Triebe wird ausdrücklich als ein Unendliches bezeichnet, dem sich der Mensch nur annähern kann. Das heißt: *als* vollständiges und geglücktes Wechselverhältnis ist der Mensch ein Unendliches, aber er ist es nicht actualiter, weil er sich dieser Idee nur in unendlicher Progression angleicht. Der Mensch in seiner Vollendung gedacht ist also eine Gottheit, aber er ist Mensch, nicht nur, weil er diese Vollendung prinzipiell nicht erreichen kann, sondern auch, weil das Werden überhaupt unverträglich mit dem Begriff der Gottheit ist.

Durch die Exposition des Vernunftbegriffs der Menschheit in Abhebung vom Begriff der Gottheit hat Schiller die Grundlage für die Bestimmung des Zusammenhangs von Schönheit und Menschheit geschaffen. 'Schönheit' wird zunächst eingeführt als adäquater Begriff für den Gegenstand des Spieltriebs, der in einem »allgemeinen Schema vorgestellt, [...] lebende Gestalt heißen«⁴³ kann. Der Spieltrieb ist das der Bestimmung des Menschen entsprechende und aus dem Wechselverhältnis von Stoff- und Formtrieb resultierende Proprium des Menschen, in dem die seine Endlichkeit begründende Differenz in eine die Verschiedenheit bewahrende Unendlichkeit als höhere Einheit überführt ist. Demgemäß ist die Schönheit definiert als die der menschlichen Unendlichkeit entsprechende Gegenständlichkeit, die den Gegensatz von Stoff und Form so auf der Objektseite aufhebt, wie es durch den Spieltrieb auf seiten des Subjekts geschieht.

41. Vgl. *ibid.*, 13. Brief, S. 351f.

42. *Ibid.*, S. 352.

43. *Ibid.*, 15. Brief, S. 355.

Der Terminus »lebende Gestalt« fügt die Bezeichnungen für die Gegenstände des Stoff- und des Formtriebs zusammen, um damit die der höheren Einheit des Spieltriebs entsprechende objektive Einheit zu bezeichnen. Kennzeichnend für die Seite des Gegenstandes ist ebenso wie für die des Triebes, daß jedes Glied der synthetischen Einheit mit dem anderen vermittelt sein muß, damit eine die Differenz übergreifende höhere Einheit zustandekommen kann: Die Gestalt muß leben, Leben muß Gestalt haben.⁴⁴

Philosophiegeschichtlich betrachtet, zielt dieser Gedanke auf eine Überwindung des Kantischen Dualismus von intelligibler und sensibler Seite der Menschennatur. Denn diese Idee der Schönheit postuliert die Möglichkeit einer Versöhnung beider Charaktere des Menschen ohne Repression oder Reduktion. Gerade indem der Stoff- und der Formtrieb zugleich uneingeschränkt wirken, kann ihre vereinseitigende Dominanz vermieden werden zugunsten einer integrierenden Ganzheit neuer Stufe. »Der Spieltrieb also, als in welchem beyde« – nämlich die Nötigung durch Naturgesetze und die Nötigung durch Gesetze der Vernunft – »verbunden wirken, wird das Gemüt zugleich moralisch und physisch nöthigen; er wird also, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nöthigung aufheben, und den Menschen, sowohl physisch als moralisch, in Freyheit setzen.«⁴⁵ Doppelte Notwendigkeit hebt sich unter der Voraussetzung auf, daß Notwendigkeit und Zufälligkeit korrelative Begriffe sind: zufällig ist, was durch anderes notwendig gemacht wird. Nötigung nach Gesetzen setzt mithin Zufälliges voraus. Die doppelte Notwendigkeit des Spieltriebs hebt sich mithin selber auf, weil sie das Zufällige als ihre Voraussetzung aufhebt. Somit tritt Freiheit an die Stelle doppelter Nötigung.⁴⁶

Weiter braucht Schillers Begriff der Schönheit hier nicht entfaltet zu werden, um die anthropologische Fundamentalthese, Schönheit sei die notwendige Bedingung der Menschheit, einsichtig zu machen.

Betrachtet man im Überblick die Schillersche Argumentation für den Aufweis der Schönheit als Bedingung der Menschheit, so sind zwei Wege der Begründung zu unterscheiden: nämlich zum einen Schönheit als Bedingung der *Möglichkeit der Erfahrung der Menschheit* und zum anderen Schönheit als Bedingung des *Vernunftbegriffs der Menschheit*.

44. Vgl. *ibid.*

45. *Ibid.*, 14. Brief, S. 354.

46. Diesen Gedanken führt Schiller gegen den Kantischen Rigorismus in der Ethik ins Feld. Es ist die genuin Schillersche Idee der Möglichkeit eines ästhetischen Übertreffens der Pflicht.

Da zum ersten die Idee des vollendeten Menschen bloß Idee ist, ist »Menschheit« nur ein wirklichkeitsloser Gedanke. Daß der Mensch dieser Idee wirklich gemäß ist, folglich in voller Bedeutung Mensch ist, kann er nur wissen, wenn er die seiner Idee entsprechende »doppelte Erfahrung zugleich« macht, »wo er sich zugleich seiner Freyheit bewußt würde, und sein Daseyn empfindende, wo er sich zugleich als Materie fühlte, und als Geist kennen lernte«⁴⁷. Das scheint eine Paradoxie zu sein: Obwohl der Mensch so gedacht ist, daß er niemals seiner Idee entsprechend existiert, soll er doch eine Erfahrung davon machen können, daß er mit dieser Idee übereinstimmt, was deren Realität voraussetzt. Die Auflösung wird durch den Bezug auf etwas Drittes möglich: gibt es Gegenstände, die diese vollständige Anschauung der Menschheit vermitteln, dann sind diese »Symbol seiner ausgeführten Bestimmung«.⁴⁸ Weil der Mensch nicht actualiter vollkommener Mensch ist, kann er sich eben nicht in unmittelbarer Selbstanschauung in seinem vollständigen Menschsein erfahren. Es bedarf eines Dritten, das die dem Menschen als Subjekt der Selbstwerdung unerreichbare Einheit als die ihm mögliche Vollkommenheit anschaulich macht. Das Faktum der Schönheit als Gegenstand der Anschauung ist es, was dem Menschen diese Selbsterfahrung ermöglicht. Schiller greift damit Kants Bestimmung der Schönheit als Symbol des Sittlich-Guten auf und gibt ihr eine neue Deutung: der schöne Gegenstand verschafft dem Menschen eine symbolische Vorstellung seiner vollkommenen Menschheit – und »weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist«,⁴⁹ kann sie auch zur Darstellung des Unendlichen dienen. Das heißt: indem die den Menschen charakterisierende Unendlichkeit als in sich vermittelte Einheit symbolisiert wird, wird nicht das Werden in der Zeit, sondern die Allheit der Zeit dargestellt, oder: die Zeit wird in der Zeit aufgehoben.⁵⁰

Zum zweiten wird Schönheit als Bedingung des Vernunftbegriffs der Menschheit wie folgt begründet:

Schillers »transcendentale[s]«⁵¹ Verfahren verbindet den Begriff der Vollkommenheit des Menschen mit dem Begriff der Vernunft als demjenigen Erkenntnisvermögen, das auf Vollendung der Verstandeserkenntnis, mithin

47. *Briefe*, 14. Brief, S. 353.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*

50. Vgl. hierzu Janke, Wolfgang: *Die Zeit in der Zeit aufheben*. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit, a.a.O.

51. *Briefe*, 10. Brief, 341.

auf Vollständigkeit der Bedingungen zielt.⁵² So heißt es etwa, die Vernunft dringe »ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken«.⁵³ Schiller identifiziert also die Art und Weise, wie die Vernunft erkennt, und das, was auf den so erkannten Gegenstand in der Idee zutrifft: Erkenntnisbedingungen sind Seinsbedingungen idealer Gegenstände. Wenn man den Begriff der Menschheit als Idee, als vollendeten Begriff und mithin als Vorstellung eines Unendlichen faßt, dann muß diese »Consummation [...] [der] Menschheit«⁵⁴ diejenige Wechselbestimmung enthalten, die als Spieltrieb eingeführt wurde. Und wenn dessen Gegenstand die Schönheit ist, dann muß die Vernunft mit der Forderung der Möglichkeit der Menschheit auch die der Schönheit verbinden.

Dem Gedankengang der ästhetischen Briefe folgend gilt es nun, das Gebiet der Spekulation und ihres Begriffs vom Verhältnis der Menschheit zur Schönheit zu verlassen und sich der Untersuchung des Zusammenhanges von Schönheit und Menschheit auf dem Feld der Wirklichkeit zuzuwenden.

Schillers These lautet: Schönheit ist die Bedingung oder das Mittel der Verwirklichung der Menschheit. Dies ist die Grundlage für seine ästhetische Erziehungstheorie. Schillers Genealogie der Schönheit ist in zwei Abschnitte geteilt:

Der neunzehnte Brief liefert eine Strukturanalyse des Aufbaus des menschlichen Gemütes. Das hier relevante Resultat ist: Empfindung und Selbstbewußtsein entspringen völlig ohne Zutun des Subjekts, »beyder Ursprung liegt eben sowohl jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntnißkreises liegt«.⁵⁵

Erst wenn Empfindung und Selbstbewußtsein die beiden Grundtriebe rege gemacht haben,

»ist seine Menschheit aufgebaut. Biß dieß geschehen ist, erfolgt alles in ihm nach dem Gesetz der Nothwendigkeit; jetzt aber verläßt ihn die Hand der Natur und es ist seine Sache, die Menschheit zu behaupten, welche jene in ihm anlegte und eröffnete. Sobald nemlich zwey entgegengesetzte Grundtrie-

52. Vgl. *ibid.*, 15. Brief, S. 356.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, 19. Brief, S. 373; vgl. dazu die Analysen von Pott, Hans-Georg: *Die schöne Freiheit: Eine Interpretation zu Schillers Schrift »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen«*. München 1980.

be in ihm tätig sind, so verlieren beyde ihre Nöthigung, und die Entgegensetzung zweyer Nothwendigkeiten giebt der Freyheit den Ursprung.⁵⁶

Die folgenden Briefe bestimmen die Funktion und Bedeutung der Schönheit für die Geschichte menschlicher Freiheit, sowohl der Gattung als auch des Individuums. Die entscheidende These lautet: Das Mittel der Menschwerdung des Menschen ist die ästhetische Kultur.⁵⁷ Denn die Natur entläßt den Menschen als Sklaven, der der Macht der Sinnlichkeit unterworfen ist – dem Ausgang der Strukturentfaltung von der Empfindung entspricht hier der Anfang der Entwicklungsgeschichte mit der Sinnlichkeit –, und um seine Freiheit zu gewinnen, muß der Mensch den Zustand der ästhetischen Stimmung durchlaufen.⁵⁸ Voraussetzung dafür, daß die Freiheit überhaupt auf diese Weise gewonnen werden kann, ist aber: daß sie selbst etwas natürliches ist. Nur so ist es denkbar, daß sie »befördert und gehemmt«⁵⁹ werden kann.

Die Resultate der Strukturanalyse und der Geschichtsphilosophie schließen sich in der These zusammen, die *Schönheit sei die zweite Schöpferin der Menschheit*.⁶⁰ Zwar besitzt der Mensch durch Natur die Menschheit der Anlage nach, weil diese aber nicht schon durch Natur als solche wirklich ist, bedarf es der Kultur zu ihrer Verwirklichung.

Zusammenfassend ergibt sich folgendes:

1. Was Schönheit ist, bestimmt sich aus dem Blick auf das vollendete und geglückte Menschsein: Schönheit ist die dem Vollzug der höchstmöglichen Einheit des Menschseins qua Wechselbestimmung korrespondierende Gegenständlichkeit.
2. Umgekehrt gilt: was der Mensch nur in unendlicher Progression anstreben kann, eben diese vollkommene Vereinigung von Form- und Stofftrieb, macht die Schönheit als gegebene Einheit oder als Faktum erfahrbar. Schönheit verbürgt die Realität der Idee und symbolisiert die ausgeführte Bestimmung des Menschen.

56. Ibid.

57. Vgl. *ibid.*, 21. Brief, S. 377f.

58. Vgl. *ibid.*, 20. Brief, S. 374f.

59. *Ibid.*, S. 373.

60. Vgl. *Ibid.*, 21. Brief, S. 378.

3. Schönheit vermittelt nicht nur in diesem idealen Sinne zwischen der Vernunftidee des ganzen Menschen und dem wirklich vorhandenen, einseitigen und unvollkommenen Menschen; Schönheit ist auch das reale Mittel der Verwirklichung dieser Vernunftidee oder Schönheit ist das geschichtlich wirksame Mittel zur Bildung der Menschheit.

Zweifellos ist die Anthropologie Schillers ein Amalgam der Kantischen Ästhetik und der Fichteschen Wissenschaftslehre: Kants Lehre vom freien und harmonischen Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand in der Beurteilung des Schönen und die Fichtesche Kategorie des Wechselverhältnisses sind die entscheidenden philosophischen Vorlagen.⁶¹

Daß mit dieser anthropologischen Anverwandlung zugleich Tendenzen einer Verabsolutierung der anthropologischen Perspektive einhergehen, soll abschließend gezeigt werden.

In Schillers Ästhetischen Briefen wird der »Kultur«⁶² die Aufgabe zugeschrieben, die Würde und die Glückseligkeit des Menschen in Übereinstimmung zu bringen, und d. h. dem 24. Brief zufolge: das Höchste und das Niedrigste in seiner Natur zu unterscheiden und diesen Unterschied »einer geschickten Aufhebung«⁶³ zu unterziehen. Die Vereinigung als Harmonisierung der Vernunft und der Sinnlichkeit im Menschen bei völliger Verschiedenheit beider trägt zweifellos die Züge des Kantischen höchsten Gutes in der Welt als derjenigen Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit, die nach Kant zugleich als der Endzweck des Menschen und als Endzweck der Welterschöpfung gedacht werden soll. Kant postuliert die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Bedingungen der Realisierbarkeit dieses höchsten Gutes durch den Menschen.

Schillers Gedanke einer vollkommenen Einigkeit der Gesetzgebungen von Natur und Vernunft im Menschen bei völliger Unabhängigkeit voneinander

61. Vgl. Pott, Hans-Georg, *Die Schöne Freiheit: Eine Interpretation zu Schillers Schrift Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, München 1980. (Habilitationsschrift Düsseldorf), S. 51 ff.; Pieper, Heike, *Schillers Projekt eines menschlichen Menschen: eine Interpretation der 'Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen' von Friedrich Schiller*, Lage 1997, zugleich: Diss. Bielefeld 1996, S. 69ff., 86ff., 110ff.; Recki, Birgit, 'Was darf ich hoffen?': Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19/1994, Heft 1, S. 1-18, hier: S.16; Früchtel, Josef, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil: Eine Rehabilitierung*, Frankfurt a. M., 1996, S. 80f., S.72ff.

62. *Briefe*, 24. Brief, S. 390.

63. *Ibid.*

der⁶⁴ ist zwar wirklich ein Analogon der Kantischen Bestimmungen des höchsten Gutes als Endzweck der reinen praktischen Vernunft, aber die Glückseligkeit als Befriedigung der natürlichen Sinnlichkeit des Menschen und die Glückswürdigkeit oder Tugendhaftigkeit seines Wollens werden von Schiller nicht wie bei Kant derart miteinander verbunden, daß der Mensch einen gerechten Anspruch auf Glückseligkeit in der Erreichung seiner tugendhaften Zwecke hat, den er nur durch göttliche Garantien in einer unabsehbaren Zukunft jenseits des Grabes verwirklichen kann. Vielmehr denkt Schiller die Erreichbarkeit der »innigsten Vermischung« bei »höchste[r] Reinheit jener beyden Principien«⁶⁵ – Würde und Glückseligkeit bzw. Vernunft und Natur – als durch den Menschen selbst in seiner Geschichte herstellbar und als durch ästhetische Kultur ermöglicht. An die Stelle des nur vermittelt der genannten Postulate möglichen höchsten Gutes tritt ästhetische Kultur. Dieses Lehrstück praktischer Philosophie soll ersetzt werden durch Anthropologie in pragmatischer Absicht, die sich essentiell mit der Ästhetik verbindet. Denn es ist das vom Menschen produzierte Schöne, das Kunstschöne, dem die Harmonisierung der Grundtriebe der Menschennatur und damit die Realisierung des einheitlichen Menschenwesens zugetraut wird.

Schillers ästhetischer Humanismus usurpiert das Terrain der durch Kant reduzierten Metaphysik, und zwar in deutlicher Gegenwendung zu Kant, indem die Idee der Vollkommenheit des Menschen selbst zum Absoluten wird: der durch Schönheit ganz und vollendet gewordene Mensch ruht wie das Kunstwerk in sich⁶⁶ und ist somit unabhängig von anderer Absolutheit. Die Vergöttlichung des Menschen geht einher mit der Vermenschlichung der Götter: die Götter werfen die Gespensterlarven ab und überraschen den Menschen mit seinem eigenen Bild.⁶⁷

Über die Motive dieser Kritik kritischer Metaphysik gibt die Schrift »Über das Erhabene« Auskunft: Kants Lehre vom höchsten Gut wird hier beurteilt als illusionäres, geradezu hausväterlich trostvolles Surrogat für das, was die Realität bitter vermissen läßt: einen Plan, und d.h. zugleich eine gerechte

64. Vgl. *ibid.*

65. *Ibid.*

66. Vgl. 17. Brief, S. 363-365.

67. Vgl. 25. Brief, S. 394-398, vgl. dazu Nietzsche, Friedrich, *Götzendämmerung*, in: ders. Werke in zwei Bänden, hrsg. v. Ivo Frenzel, Bd. II, München 1973, S. 323-398, hier: S. 370: »Im Schönen setzt sich der Mensch als Maß der Vollkommenheit; in ausgesuchten Fällen betet er sich darin an«.

Ordnung.⁶⁸ »Alle wohlgemeinte Versuche [...] das, was die moralische Welt fordert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrung widerlegt [...]«⁶⁹

Erfahrung der Wirklichkeit wird mithin zur Instanz der Beurteilung metaphysischer Theoreme auch in ihrer restringierten Gestalt erklärt. Statt von den Widersprüchen dieser Wirklichkeit durch Aussichten in die Ewigkeit abzulenken, ist ein Weg zur Realisierung des Ideals, der Harmonie von Glück und Würde, in dieser Welt aufzuzeigen: d.i. die ästhetische Erziehung des Menschen.

Daß diese Konzeption eines ästhetischen Humanismus in ihrem prometheischen Anspruch auf Selbstschöpfung des Menschen durch Kunst und Selbstbehauptung in widriger Welt nicht nur eine faszinierende, sondern auch eine fragile, weil zu Widersprüchen führende Gestalt metaphysikkritischen Denkens ist, hat Wolfgang Janke in seinen Ausführungen zur historischen Dialektik⁷⁰ gezeigt.

68. Vgl. Schiller, Friedrich, *Über das Erhabene*, in: Schillers Werke, Nationalausgabe, hrsg. v. Lieselotte Blumenthal u. Benno von Wiese, Bd. 21, Philosophische Schriften, Zweiter Teil, hrsg. v. B. v. Wiese unter Mitwirkung v. Helmut Koopmann, Weimar 1963, S. 39-54, hier: S. 48.

69. *Ibid.*, S.49.

70. Vgl. Janke, Wolfgang, *Historische Dialektik: Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, Berlin, New York 1977, S. 287ff.

ELEMENTA

Schriften zur Philosophie und
ihrer Problemgeschichte

herausgegeben von

Rudolph Berlinger †
und Wiebke Schrader

Band 76 — 2001



Amsterdam - Atlanta, GA 2001

Transzendenz und Existenz
Idealistische Grundlagen und moderne
Perspektiven des transzendentalen Gedankens

Wolfgang Janke zum 70. Geburtstag

herausgegeben von
Manfred Baum
und Klaus Hammacher