

Anmut und Selbstbewußtsein

Selbstbewußtseinstheoretische Aspekte in Schillers Philosophie der Schönheit

Von Georg RÖMPP (Bonn)

Wenn Schiller das Schöne als Freiheit und Selbstbestimmung in der Erscheinung auffaßt, so muß seine Philosophie des Schönen notwendig den Weg zum Thema des Selbstbewußtseins finden. Freiheit und Selbstbestimmung sind auf der Grundlage des Kantischen Denkens nur als Auszeichnungen der ethisch die Dimension der Eigentlichkeit erreichenden ‚Person‘ zu verstehen; und Schiller spricht von dem, was im Schönen erfahren wird, auch als von der ‚Person‘ des schönen Gegenstandes. Wenn seine Schönheitsphilosophie also beansprucht, in der Erfahrungsweise des Schönen genau die Charaktere entdecken zu können, die die ‚Person‘ als solche auszeichnen, nämlich Freiheit und Selbstbestimmung, die wiederum die Struktur des Selbstbewußtseins in seinem Für-sich-sein erfüllen, so ist sie eo ipso bereits weit tiefer in die Philosophie des Selbstbewußtseins involviert, als dies Schiller jemals bewußt wurde.

Als Philosophie des Selbstbewußtseins impliziert Schillers Schönheitsphilosophie aber notwendig zwei Theoreme, die nur zwei Seiten *eines* Gedankenganges sind. Wenn in der Erfahrung von Schöнем sich Freiheit und Selbstbestimmung zeigen, so impliziert dies eine Theorie des Sich-Zeigens (bzw. des Erfahrens) von Selbstbestimmung, die gleichzeitig eine Theorie der Selbstbestimmung als solcher ist, wenn denn tatsächlich Selbstbestimmung im Schönen soll erfahren werden können. Dann nämlich muß Selbstbestimmung so gedacht werden können, daß verständlich wird, wie es sich dabei um ein Verhältnis handeln kann, das dem Erfahrenwerden zugänglich und mit ihm verträglich ist. Als Selbstbestimmung kann es sich nur dann in der Erfahrung von Schöнем zeigen, wenn dieses Erfahrenwerden Bestandteil seiner Selbstbestimmung ist – es muß sich selbst zum Erfahrenwerden bestimmen oder es wird nicht als Selbstbestimmung erfahren.

Schillers Ästhetik muß also den gewagten Versuch implizieren, ein angemessenes Verständnis für die ‚Objektivität‘ des Selbstbewußtseins zu entwickeln. Das Selbstbewußtsein jedoch zeigt seine ‚Natur‘ nur dann, wenn es sie von sich aus darstellen kann – d. h. wenn es in diesem Sich-Zeigen Selbstbestimmung und Freiheit *ist* und nicht bestimmt *wird*. Schillers Philosophie der Schönheit behauptet nun, ein Sich-Zeigen der ‚Natur‘ eines Gegenstandes, die als Selbstbestimmung und Freiheit verstanden werden muß, könne nur in der Erfahrung von Schöнем geschehen, weil nur in dieser Erfahrungsweise eine Leistung vollbracht wird, die ein solches Sich-Zeigen gestattet.¹

¹ Im Folgenden soll Schiller keineswegs als idealistischer Systemdenker vorgestellt werden; nichtsdestoweniger wird es sich zeigen, wie sehr auch Schillers Gedankenbewegung sich in die Entfaltung der

1.

Sein Projekt einer Erklärung des Schönen beschreibt Schiller am 25. Januar 1793 in einem Brief an Gottfried Körner als Versuch einer ‚sinnlich objektiven‘ Erklärung. Er beansprucht damit, sich nicht nur von einer ‚sinnlich subjektiven‘ und einer ‚rational objektiven‘ Erklärung absetzen zu können, sondern auch von einem ‚subjektiv rationalen‘ Verständnis, als dessen Urheber er Kant identifiziert.² Schiller stimmt Kant wohl darin zu, daß die Schönheit als von Begriffen schlechterdings unabhängig gedacht werden muß; er wendet sich jedoch gegen das subjektiv rationale Verständnis Kants, indem er die Schönheit in der ‚Familie der Vernunft‘ suchen will, die er dichotomisch in die theoretische und in die praktische eingeteilt sieht.³ Wenn die Schönheit nun in den Bereich der praktischen Vernunft gehört, so ist ihre Erklärung auf den Grundlagen der Kantischen Philosophie mit dem Begriff der Autonomie verbunden: „Die Form der praktischen Vernunft annehmen oder nachahmen, heißt also bloß: nicht von aussen, sondern durch sich selbst bestimmt seyn, autonomisch bestimmt seyn, oder so erscheinen.“⁴

Das damit skizzierte Programm einer Erklärung der Schönheit läßt sich nun nur dann durchführen, wenn die praktische Vernunft tatsächlich bei der Betrachtung eines Naturobjektes ‚entdeckt‘, daß es durch sich selbst bestimmt ist, denn dann muß sie diesem Objekt „Freiheitähnlichkeit oder kurzweg Freiheit“⁵ zuschreiben. Nun will Schiller jedoch durchaus an Kants praktischer Philosophie festhalten und muß deshalb darauf bestehen, daß nichts frei sein kann als das Übersinnliche – daß also „Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann“.⁶ Die Differenz zu Kant wird zunächst durch die Erklärung verdeckt, es käme nur darauf an, daß ein Gegenstand frei erscheine. Schiller geht jedoch von dieser Formulierung ohne weitere Umstände zur Bestimmung der Schönheit als „Freiheit in der Erscheinung“ bzw. „Autonomie in der Erscheinung“⁷ über. Dieser Übergang wird durch die Verwendung des Begriffes der ‚Analogie‘ mehr verdeckt als erhellt. Schiller versucht dabei einerseits an den Kantischen Gedanken anzuknüpfen, wenn er formuliert, daß „diese Freiheit dem Objekt von der Vernunft bloß geliehen wird“,⁸ andererseits war die Zuschreibung der Freiheit von der ‚Entdeckung‘ einer Selbstbestimmung bei der Betrachtung von Naturobjekten durch die praktische Vernunft abhängig gemacht worden.

idealistischen Spekulation fügt und gleichzeitig in einer eigentümlichen Spannung dazu verbleibt (vgl. dazu D. Henrich, Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11 [1957] 527–547).

² Schillers Briefe an Gottfried Körner (die sog. Kallias-Briefe) werden nach Bd. 26 der ‚Nationalausgabe‘ zitiert (Schillers Werke – Nationalausgabe, Briefwechsel, Schillers Briefe 1.3.1790–17.5.1794, hg. von E. u. H. Nahler [Weimar 1992]); hier: 25. 1. 1793, 175 f.

³ 8.2.1793, a. a. O. 180 f.

⁴ 8.2.1793, a. a. O. 181.

⁵ 8.2.1793, a. a. O. 182.

⁶ 8.2.1793, a. a. O. 182.

⁷ 8.2.1793, a. a. O. 182.

⁸ 8.2.1793, a. a. O. 182.

Es stellt sich also folgendes Problem, das zu zwei verschiedenen Interpretationen der Schillerschen Erklärung der Schönheit führt. Einerseits lautet der Grundgedanke dieses Projektes: „eine Beurteilung nichtfreier Wirkungen nach der Form des reinen Willens ist ästhetisch.“⁹ Dies würde auf eine Erklärung der Schönheit nach der formalen Bestimmung des ästhetischen Urteils hinauslaufen und damit eine Nähe zu der Kantischen Bestimmung bewahren. Schiller würde nach dieser Interpretationsmöglichkeit die Schönheit von dem Vorkommen von solchen Urteilen abhängig machen wollen, die die Form des reinen Willens bzw. Selbstbestimmung und folglich Freiheit implizieren.

Gegen diese Interpretation steht jedoch Schillers Charakterisierung der Bedingung, unter der die praktische Vernunft einem Naturobjekt Selbstbestimmung und Freiheit ‚zuschreiben‘ kann: dies kann sie nur, wenn sie dessen Selbstbestimmung ‚entdeckt‘.¹⁰ Gerade ein solches Entdecken sieht Schiller als den Anlaß jener Zuschreibung. Nun will Schiller die Schönheit nicht unter die objektkonstituierenden Formen subsumieren, sondern unterscheidet sie als ‚Form einer Form‘ von der Vollkommenheit. Ihr ‚Stoff‘ ist also schon ein geformter Stoff, weswegen sie nicht Vollkommenheit, sondern nur die Form der Vollkommenheit sein kann.¹¹ Nun kann diese Form jedoch nicht zu den objektkonstituierenden Verstandesbegriffen gezählt werden. Dem trägt Schiller insofern Rechnung, als es gerade die höchste Bestimmung der Schönheit sein soll, die ‚logische Natur‘ ihres Objektes zu ‚überwinden‘ – sie zeigt sich darin in ihrem höchsten Glanz.¹²

Schillers Unternehmen wird also nur dann gelingen können, wenn er einen Weg findet, der Schönheit einen objektiven Ursprung zuzuschreiben, ohne den Weg zu einer vernünftigen Ausweisung des zugrunde liegenden Objektivitätsbegriffes aus internen Gründen zu verschließen. Wenn das Schöne durch die Form der praktischen Vernunft gedacht werden können soll, so muß es nur mit Hilfe der Begrifflichkeit reiner Selbstbestimmung beschrieben werden können, denn jene Form annehmen oder auch nur nachahmen heißt: „nicht von aussen, sondern durch sich selbst bestimmt seyn, autonomisch bestimmt seyn, oder so erscheinen“.¹³ Das Oszillieren der Schillerschen Erklärung des Schönen zwischen der objektiven und der subjektiven Seite, zwischen Formulierungen, die den Ursprung der Schönheit in einer im Kantischen Sinne vor-objektiven Objektivität annehmen, und solchen Ausdrücken, die eine Auffassung der Schönheit als einer nach-objektiven Leistung der praktischen Vernunft nahelegen, diese Unsicherheit in der begrifflichen Fassung der gefundenen Intuition über das Schöne widerspiegelt sich in Schillers Charakterisierung des ästhetischen Urteils als einer „Beurteilung nichtfreier Wirkungen nach der Form des reinen Willens“ ebenso wie in seinen Bestimmungen der Schönheit als „Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit“ bzw. als „Freiheit in der Erscheinung“.¹⁴

⁹ 8.2.1793, a. a. O. 183.

¹⁰ 8.2.1793, a. a. O. 182.

¹¹ 25.1.1793, a. a. O. 176.

¹² 25.1.1793, a. a. O. 176.

¹³ 8.2.1793, a. a. O. 181.

¹⁴ 8.2.1793, a. a. O. 183.

Die Problematik einer angemessenen und konsistenten Begrifflichkeit für Schillers Intuition zentriert in der Spannung zwischen dem ‚Entdecken‘ einer Selbstbestimmung und dem ‚Zuschreiben‘ von Freiheit. Die Leistung des Subjekts in der Erfahrung von Schönem muß also von einer Struktur sein, die die aktive Passivität des Entdeckens mit der sich in sich zurücknehmenden Aktivität eines Zuschreibens zu vereinen gestattet.¹⁵ Eine solche Leistung charakterisiert Schiller nun zunächst als ein Verlangen und ein Wollen implizierend. Die Erfahrung von Schönem geht danach auf eine ‚Ansicht‘ der Natur bzw. der Erscheinungen zurück, in der wir von ihnen ausschließlich Freiheit ‚verlangen‘, d.h. wir ‚sehen‘ nur darauf, ob sie das, was sie sind, durch sich selbst sind.¹⁶ Eben dies ‚wollen‘ wir wissen, wenn wir ästhetisch urteilen.¹⁷ Mit dieser Intention abstrahieren wir von allen Relationen und Bestimmtheiten, durch die der Gegenstand darüber hinaus noch beschrieben werden mag.

Zur Intentionalität jener Leistung gehört also auch ein Abstrahieren, das den Gegenstand aus einer Perspektive betrachtet, in der er nur als durch sich selbst oder nicht durch sich selbst bestimmt erscheinen kann. Indem er aber darin nur so erscheinen kann, ‚zeigt‘ er sich *selbst* so und stellt sich den *Sinnen* so dar. In der Abstraktion von allen heteronomen Bestimmungen entdeckt die ästhetische Intention also entweder die Selbstbestimmung des Objektes – oder sie kommt nicht zur Erfüllung und entdeckt überhaupt nichts. Jene Zuschreibung von Freiheit, die zunächst im Konflikt mit deren Entdeckung zu stehen schien, beruht demnach auf einer Abstraktion, deren aktiv-passive Entdeckensleistung beschränkt ist auf die Disjunktion Selbstbestimmung oder Nicht-Selbstbestimmung. Demnach würde sich der Konflikt zwischen Entdecken und Zuschreiben auflösen, indem die ästhetische Intentionalität in dem Sinne die aktive Passivität des Entdeckens enthält, daß sie das Objekt nur in einer Weise begegnen läßt, in der es *sich* als selbstbestimmt oder nicht selbstbestimmt zeigen kann.

Als frei kann eine Form jedoch nur erscheinen, wenn wir weder ‚genötigt‘ noch ‚veranlaßt‘ werden, nach einem Grund für sie zu suchen.¹⁸ Daraus folgt, daß jene abstrahierende Leistung, die Entdecken und Zuschreiben von Selbstbestimmung vereinigt, die Objekte so begegnen läßt, daß sie ohne Angabe von Gründen – allgemeiner: ohne Begriffe – verständlich werden. Die entsprechende Bestimmung des Schönen kann nun ebenso als Erläuterung jener abstrahierenden Leistung gelesen werden, in der die Selbstbestimmung in der Erscheinung ent-

¹⁵ Darin könnte eine der Grundlagen von Schillers Kritik an Kants Vernutzung der Erfahrung von Schönheit für epistemologische Zwecke gesehen werden. Wenn Kant in dieser Erfahrung die Möglichkeit angelegt sieht, Restprobleme der theoretischen Philosophie in Zusammenhang mit der Struktur empirischer Erkenntnis in Übereinstimmung mit den Grundgedanken der kritischen Philosophie aufklären zu können, so würde Schiller demgegenüber auf die weit komplexere Struktur der ästhetischen Erfahrung verweisen, die letztlich auf die Nähe zur praktischen Vernunft mit ihrer Fähigkeit zur Selbstbestimmung zurückgeht. Vgl. dazu G. Römpf, Von der Schönheit. Vorbereitende Bemerkungen zu einer phänomenologischen Ästhetik in Auseinandersetzung mit Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘, in: Philosophisches Jahrbuch 96 (1989) 254–275.

¹⁶ 18.2.1793, a. a. O. 191.

¹⁷ 18.2.1793, a. a. O. 192.

¹⁸ 18.2.1793, a. a. O. 193.

deckt *und* zugeschrieben wird: schön ist eine Form, die keine Erklärung fordert, weil sie sich selbst erklärt; sich selbst erklären heißt aber: sich ohne Begriff erklären.¹⁹

Die Einsicht, von der die Philosophie der Schönheit ausgeht und auf der sie aufbaut, ja als deren Explikation sie verstanden werden kann, lautet also nicht, daß Schönheit Freiheit in der Erscheinung *ist*, sondern die Grundlage der Schillerschen Philosophie des Schönen besteht in der Behauptung: *es gibt Freiheit* in der *Erscheinung*, d. h.: „Es gibt eine solche Vorstellungsart der Dinge, wobey von allem übrigen abstrahirt und bloß darauf gesehen wird, ob sie frey, d. i. durch sich selbst bestimmt erscheinen.“²⁰ Der Status dieser ursprünglichen Einsicht macht deutlich, daß hier – und nicht in einer ursprünglichen Intuition über das Wesen des Schönen – das Zentrum der Philosophie des Schönen liegt, das sie von einem prinzipiell beliebigen Gegenstand, über den auch philosophiert werden kann (aber nicht muß), in den Status eines notwendigen Themas philosophischen Denkens versetzt, auf das aus philosophieinternen Gründen nicht verzichtet werden kann, wenn ein solches Denken gelingen soll. Die Vorstellungsart der Dinge nach ihrer Selbstbestimmungsfähigkeit nämlich „ist nothwendig, denn sie fließt aus dem Wesen der Vernunft, die in ihrem praktischen Gebrauche Autonomie der Bestimmungen unnachlässlich fordert“.²¹ Wenn wir den schönen Gegenstand also als sich selbstbestimmend und als selbstbestimmt auffassen und darin seine ‚Natur‘ am Werke sehen, die sich in seiner Form verwirklicht, so können wir die Analogie zur Ethik auch in der Hinsicht weitertreiben, daß wir die Natur des schönen Dinges ‚gleichsam‘ als seine ‚Person‘ ansehen, so daß es sich gerade durch seine Selbstbestimmung und Selbstbestimmtheit individualisiert und von allen anderen Dingen unterscheidet.

Man könnte dies nun so zu verstehen suchen: das Objekt kann die Freiheit und Selbstbestimmtheit, aufgrund derer es als schön erfahren wird, nicht selbst erzeugen (und unterscheidet seine Freiheit damit von der in der imperativischen Maximenbestimmung des ethischen Subjekts demonstrierten Freiheit), es kann aber jede Auffassung unter bestimmten Begriffen und Regeln von sich abweisen. Es kann sich also zeigen als alle Bestimmtheit, die ihm – auf welche Weise auch immer – von außen zukommen würde, dementierend und damit alle Heteronomie von sich fernhaltend. Schön können wir einen Gegenstand demnach nennen, wenn wir ihn als unbestimmbar und doch zugleich als völlig bestimmt erfahren. Er ist schön, weil wir von ihm nicht sagen können, *was* er ist – obwohl wir völlig gewiß sind, daß er *etwas* ist. In dieser Abweisung aller Bestimmtheit bei gleichzeitigem Bestehen als Objekt, was eo ipso Bestimmtheit impliziert, zeigt der schöne Gegenstand als Objekt Freiheit. Er *zeigt* sie, und ihr Grund liegt in ihm selbst, obwohl sie nur in der Vernunft liegt. Der Grund der Freiheit liegt in ihm,

¹⁹ 18.2.1793, a. a. O. 194.

²⁰ 23.2.1793, a. a. O. 199.

²¹ 23.2.1793, a. a. O. 199. Vgl. dazu S. Latzel, Die ästhetische Vernunft. Bemerkungen zu Schillers ‚Kallias‘ mit Bezug auf die Ästhetik des 18. Jahrhunderts, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 2 (1961) 31–40.

obwohl Freiheit nur der Vernunft angehören kann, weil er durch seinen Widerstand gegen jede Bestimmung (obwohl er Objekt ist und ihm als solchem Bestimmtheit zugeschrieben werden muß) der Vernunft keine andere Möglichkeit läßt, als ihn als durch sich selbst bestimmt aufzufassen. Der Grund für Schillers so widersprüchlich klingende Rede von einer Freiheit des schönen Objekts, deren Grund nur in ihm selbst liegt, obwohl die Freiheit doch nur in der Vernunft liegt, ist also in einem folgenreichen Mißlingen zu sehen. Es mißlingt der Versuch, die ganze Welt der Objektivität ausschließlich mit Hilfe der Verstandesfunktionen in ihrer Bestimmtheit verständlich zu machen und Objekten schon als solchen ausschließlich eine verstandesförmige Bestimmtheit zuschreiben und sie nur so auffassen zu wollen.

Wenn wir nun jedoch annehmen dürfen, daß Schiller dem Kantischen Grundgedanken stets gefolgt ist, so wird die Phänomenologie des Schönen, aus der Schiller die Widerständigkeit des schönen Gegenstandes gegen seine Bestimmtheit und in der Konsequenz daraus den Gedanken von dessen Selbstbestimmung und Freiheit entnimmt, nicht ohne Folgen für das Verständnis des bewußten Selbstverhältnisses bleiben. Schillers Phänomenologie des Schönen fordert aufgrund ihrer Implikationen für ein angemessenes Verständnis von Objektivität, daß auch das objektivitätskonstituierende (oder doch zumindest -ermöglichende) Selbstverhältnis so gedacht wird, daß es in Übereinstimmung mit jenem Verständnis von Objektivität steht, das mit dem schönen Gegenstand die Widerständigkeit gegen jede Bestimmtheit und damit die Selbstbestimmung und Freiheit als notwendige begriffliche Mittel zur Beschreibung von Objektivität akzeptiert.

2.

Nun bezeichnet Schiller bereits in einem Brief an Körner den Begriff der ‚moralischen Schönheit‘ als den besten ‚empirischen‘ Beweis für die Wahrheit seiner Schönheitstheorie.²² Es wird auch bereits angedeutet, daß dies auf eine Zusammenstimmung zweier Formen von Selbstbestimmung zurückzuführen sei: ‚schön‘ kann die moralisch freie Handlung dann genannt werden, wenn die Autonomie des Gemüts und die Autonomie in der Erscheinung koinzidieren.²³ Das Schöne der Sinnenwelt erscheint aufgrund seiner Selbstbestimmung schon für die Schönheitslehre als das ‚glückliche Symbol‘ dafür, wie die moralische Welt sein soll – „und jedes schöne Naturwesen außer mir ein glücklicher Bürge, der mir zuruft: Sey frei, wie ich.“²⁴ Nun entwickelt Schiller seine Philosophie der Schönheit weiter zu einer Konzeption der Einigkeit des Bewußtseins mit sich selbst, indem er unter dem Titel ‚Anmut‘ auf den ersten Blick nur einen Spezialfall von Schönheit untersucht, nämlich die Schönheit der menschlichen Bewegung. Aufgrund der einleitend skizzierten Theorie der Schönheit als Selbstbestimmung im

²² 18.2.1793, a. a. O. 195.

²³ 19.2.1793, a. a. O. 198.

²⁴ 23.2.1793, a. a. O. 216.

Sinnlichen und Darstellung der autonomen Natur – der ‚Person‘²⁵ – des schönen Gegenstandes kann bereits erwartet werden, daß Schiller in diesen Erörterungen weit über das wird hinausgehen müssen, was wir gewöhnlicherweise unter dem Titel ‚Anmut‘ zu denken gewohnt sind. Wenn im Zusammenhang der Schillerschen Ästhetik von der Schönheit der menschlichen Bewegung die Rede ist, so wird damit die Möglichkeit von Freiheit und Selbstbestimmtheit auch der sinnlichen Seite des Menschen zugeschrieben werden müssen, womit sich das Problem der Beziehung von moralischer und sinnlicher Autonomie bereits für das Verständnis des Menschen als eines in seinen freien Handlungen moralisch und zugleich sinnlich bestimmten Wesens stellt. In der Tat enthalten Schillers unter dem Titel der ‚Anmut‘ philosophisch so bedeutungslos erscheinende Ausführungen eine durchaus originelle und konsequent an die Erklärung des Schönen anschließende Theorie über einige Strukturbedingungen des bewußten Selbstverhältnisses.²⁶

Nach dem zentralen Gedanken von Schillers Erklärung des Schönen müßte nun die menschliche Schönheit gerade durch die Widerständigkeit des Körpers des Menschen als eines Objekts gegen seine begriffliche Auffassung durch das Verstandesvermögen verständlich werden können. Nun entspricht dies sicherlich nur zum Teil dem, was wir unter menschlicher Schönheit zu verstehen gewohnt sind – die Schönheit dieses ‚Objektes‘ scheint sich vielmehr gerade dadurch auszuzeichnen, daß sie nicht ausschließlich seiner bloßen Objektivität zugeschrieben werden kann, sondern daß der Geschichte des Verhältnisses gerade dieses Menschen zu sich – und insbesondere zu seinem Körper – und zu seiner Welt darin zumindest eine modifizierende Bedeutung zukommt. Und genau diese Seite menschlicher Schönheit macht Schiller unter dem Namen der ‚Anmut‘ zu einem eigenen Thema und unterscheidet sie damit von der objektiven Seite des Schönen in der menschlichen Erscheinung. Damit bestimmt sich die Aufgabe einer Erklärung dieses speziellen Schönen durch das Problem des Verhältnisses zweier Aspekte von Selbstbestimmung. Die rein objektive Seite menschlicher Schönheit zeigt dem zentralen Gedanken der Schillerschen Schönheitsphilosophie zufolge eine Selbstbestimmung des Sinnlichen an, in der sich die ‚Natur‘ bzw. sogar die ‚Person‘ selbst zur Darstellung in der Form bringt. Wenn die Anmut als die genuin menschliche Schönheit aber nicht von der selbstbewußten Freiheit unabhängig gedacht werden kann, so findet sich darüber hinaus noch Selbstbestimmung in der Form, in der wir sie im Anschluß an Kant zu denken gewohnt sind: als ethische Autonomie, in der allein sich die Freiheit demonstrieren kann, die den Menschen zur Person macht. Das Problem, das bei Schiller unter dem Titel der ‚Anmut‘ verhandelt wird, umfaßt demnach weit mehr, als der Titel vermuten läßt: es geht um nicht weniger als um das Verhältnis der Selbstbestimmung des Sinnlichen, die Schiller als Grundlage seiner Erklärung des Schönen herangezogen hatte, zur Selbstbestimmung der Person, die sie in der ethischen Willensbestimmung demonstriert.

²⁵ 23. 2. 1793, a. a. O. 203.

²⁶ Schillers Ausführungen sind deshalb auch nicht in erster Linie an einer im engeren Sinne ethischen Thematik orientiert (vgl. dazu C. Muehleck-Müller, Schönheit und Freiheit [Würzburg 1989] 105 ff.).

Die rein sinnliche Seite der menschlichen Schönheit bezeichnet Schiller als ‚architektonische‘ Schönheit – es ist die ‚Schönheit des Baues‘. Hier ist der Sinn allein ‚ein völlig kompetenter Richter‘, weil die Sinnenwelt alle Bedingungen dieser Seite der Schönheit vollkommen enthält und sie deshalb alleine aus sich erzeugen kann.²⁷ Für die ‚architektonische‘ Schönheit des Menschen gilt also das gleiche wie für die Schönheit der Naturdinge: sie gefallen der Vernunft, weil sie darin etwas zu einem Ausdruck der ihr eigenen Begriffe machen und so sich in der Welt der Sinnenobjekte wiederfinden kann, was gerade unabhängig von diesen Begriffen in der bloßen Erscheinung gegeben ist und also nicht durch eine Leistung zu entdecken ist, die nur als Vernunftprodukt aufgefaßt werden kann. Auch hier macht sich also der ambivalente Status des Schönen geltend, das objektiv und subjektiv zugleich aufgefaßt werden muß: objektiv ist es ein bloßer Effekt der Sinnenwelt; es ist jedoch nicht angemessen verstanden, wenn es nicht auch subjektiv als zur intelligiblen Welt der Selbstbestimmung und Freiheit gehörig betrachtet wird. Die Seite der ‚architektonischen‘ Schönheit ist also durch das gleiche Paradox zu beschreiben wie alles Schöne: es ist deshalb schön, weil die Vernunft hier von einem Effekt der Sinnenwelt einen transzendenten Gebrauch machen kann.²⁸

Daß damit das Schöne in der Erscheinung des Menschen nicht ausreichend beschrieben sein kann, dies läßt sich schon daraus entnehmen, daß der Mensch nicht nur Sinnenobjekt ist, sondern auch Person. Das sinnliche Erscheinen des Menschen ist also nicht bloß durch Natur, sondern auch durch Freiheit geprägt – es ist von der Art und Weise seines Empfindens und Wollens abhängig, von dem Gebrauch also, den der Geist von seinen Werkzeugen macht.²⁹ Wenn dem so ist, so finden wir in der sinnlichen Erscheinung des Menschen eine doppelte Bestimmtheit, die in der Erklärung des Schönen hier zu beträchtlichen Komplikationen wird führen müssen. Diese Komplikationen resultieren nicht so sehr daher, daß in diesem Falle die Schönheit als Resultante zweier grundsätzlich von einander unabhängiger Ursachen aufgefaßt werden muß.

Komplizierend ist vielmehr, daß das Schöne hier nicht nur als Ergebnis einer Selbstbestimmung, sondern als Ergebnis einer sich auf sich beziehenden Selbstbestimmung erscheint. Die Schönheit zeigt sich auch hier an einer sinnlichen Erscheinung und wird als deren Selbstbestimmung erfahrbar, die als Natur oder ‚Person‘ dieser Erscheinung sich in deren Form manifestiert. Darüber hinaus wird die ‚Gesamtschönheit‘ dieser sinnlichen Erscheinung – und darin unterscheidet sie sich von anderen Erscheinungen – noch durch einen zweiten Faktor geprägt, der die Erscheinung zum Ausdruck der Selbstbestimmung eines sich-allgemein-machenden Willens und damit der Freiheit einer Person – in der ethischen Bedeutung dieses Begriffs – macht. Nun ist jedoch die ganze Schönheit

²⁷ Schillers ästhetische Schriften werden nach der ‚Nationalausgabe‘, Bd. 20, zitiert (Schillers Werke – Nationalausgabe, Philosophische Schriften, Erster Teil, hg. von B. v. Wiese [Weimar 1962]); hier: Über Anmut und Würde, 257f.

²⁸ Über Anmut und Würde, 260.

²⁹ Über Anmut und Würde, 262.

eine Angelegenheit der sinnlichen Erscheinung. Also findet sich in der menschlichen Schönheit eine Seite, die als Selbstbestimmung einer sinnlichen Erscheinung als solcher verständlich wird, wobei diese sinnliche Erscheinung selbst nur als Ausdruck der Selbstbestimmung der Person in ihrer ethischen Freiheit angemessen aufgefaßt wird. Es zeigt sich darin die Selbstbestimmung einer Erscheinung (weshalb allein sie *schön* heißen kann), und diese selbstbestimmte Erscheinung muß als bestimmt durch die Selbstbestimmung der Person aufgefaßt werden (weshalb allein diese Schönheit als *menschliche* Schönheit gelten kann).

Mit dieser Paradoxie einer Selbstbestimmung, die durch Selbstbestimmung bestimmt wird, scheint jedoch außerdem Schillers Erklärung des Schönen in ihrem zentralen Gedanken dementiert. Von einer Freiheit in der Erscheinung kann dann nicht mehr die Rede sein, wenn deren Selbstbestimmtheit dadurch aufgehoben wird, daß die Erscheinung durch die sich in ihr zum Ausdruck bringende Person bestimmt wird. Auch wenn die Bestimmung der Erscheinung durch eine Entität vorgenommen wird, die selbst nur als Selbstbestimmung aufzufassen ist, so setzt sie in der Erscheinung doch Heteronomie an die Stelle von Autonomie – womit entweder Schillers Erklärung des Schönen zurückgenommen ist (was keineswegs seine Absicht war), oder die menschliche Schönheit auf eine andere Weise erklärt werden muß als die Schönheit der außermenschlichen Erscheinungswelt (was ebenfalls nicht Schillers Absichten entspricht). Als dritte Möglichkeit zur Auflösung dieser Schwierigkeit kommt nur ein Gedankengang in Betracht, mit dessen Hilfe es gelingen könnte, die Selbstbestimmungsleistung der Freiheit in der Erscheinung so mit der Selbstbestimmungsleistung der Person in ihrem körperlichen Ausdruck zu vereinigen, daß die erstere nicht mehr aufgrund ihrer Bestimmung durch die letztere dementiert gelten muß. Die Bestimmung der sinnlichen Erscheinung des Menschen durch seine geistige Qualität – seine Person – muß also gleichzeitig als die Bestimmung derselben sinnlichen Erscheinung durch deren Natur – ihrer ‚Person‘ – gedacht werden, so daß die Bestimmtheit dieser sinnlichen Erscheinung nicht mehr als Selbstbestimmtheit wegen ihrer Bestimmung durch eine sich von ihr unterscheidende Selbstbestimmung aufgehoben werden kann.

Die beiden Selbstbestimmungsweisen müssen also so in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden, daß die eine aufgrund ihrer Bestimmtheit durch die andere nicht mehr den Charakter einer Selbstbestimmung verliert. Und dieses Verhältnis kann offensichtlich nur das einer Identität sein, wenn die Autonomie der sinnlichen Erscheinung nicht durch Heteronomie ersetzt und damit der zentrale Gedanke der Schillerschen Erklärung des Schönen zurückgenommen werden soll. Aus der bisherigen Entwicklung dieses Gedankens und aus Schillers Anschluß an Kants Ethik ist auch bereits die Richtung der erforderlichen Identifizierungsleistung vorgegeben. Die sinnliche Erscheinung wird ihre Selbstbestimmung als Freiheit in der Erscheinung nicht zu der Selbstbestimmung einer Person im Sinne der ethischen Autonomie des Willens fortentwickeln können. Wenn die Person durch ihren selbstbestimmten Willen jedoch in der Lage ist, sich in ihrer sinnlichen Erscheinung zum Ausdruck zu bringen, so scheint die Entwicklung eines Gedankens, demzufolge sie dies in einer Form tun könnte, in

der zum einen die Selbstbestimmung der Person mit ihrer Manifestation in ihrer sinnlichen Erscheinung und zum anderen diese Manifestation mit der Selbstbestimmung eben dieser sinnlichen Erscheinung – also deren eigener Autonomie – übereinstimmen, nicht von vornherein ein aussichtsloses Unterfangen darzustellen.

Ein Verständnis menschlicher Schönheit wird auf der Grundlage der Schillerschen Erklärung des Schönen also nur zu erreichen sein, wenn ein Gedanke plausibel zu machen ist, demzufolge die Person sich so selbst bestimmen kann (und damit überhaupt erst Person sein kann), daß darin in ein und demselben Akt die sinnliche Erscheinung, in der sie sich ausdrückt, zu der Selbstbestimmung gelangt, in der in ihrer Form nur ihre eigene Natur erscheint. Nun kann der Ausdruck der Person offensichtlich nicht in der genetisch oder durch äußere physische Ursachen determinierten ‚Architektonik‘ des menschlichen Körpers stattfinden. Die spezifische Schönheit der Person kann folglich nur in ihren Bewegungen gefunden werden, in denen sich ‚Veränderungen im Gemüt‘ in der Sinnenwelt offenbaren. Damit soll jedoch nicht ausgeschlossen sein, daß auch feste und ruhende Züge Anmut zeigen können, denn: „Diese festen Züge waren ursprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bey oftmaliger Erneuerung habituell wurden und bleibende Spuren eindrückten.“³⁰ Anmut nennt Schiller also nun „die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freyheit“.³¹ Es ist die Schönheit der ‚sympathetischen‘ Bewegungen, die auf moralische ‚Empfindungen‘ oder eine moralische Gesinnung zurückgehen und ihr zur Begleitung dienen. Die Grazie (was Schiller weitgehend synonym mit Anmut gebraucht) drückt also die Form des Willens aus und entsteht somit allein aus der Person, deren Freiheit in ihr – der Grazie – spricht. Damit ist die spezifisch menschliche Schönheit als ‚sprechend‘ vorgestellt; sie unterscheidet sich damit von der Schönheit in der außermenschlichen Erscheinungswelt, die nur die Selbstbestimmung als sich in der Form verwirklichende Natur der Erscheinung darstellt, ohne darüber hinaus weiter bestimmt zu sein.

Diese ‚sprechende Bildung‘ der menschlichen Erscheinung faßt Schiller jedoch nicht nur als notwendigen Bestandteil einer jeden Beschreibung genuin menschlicher Schönheit auf, sondern der Vernunft selbst wird die ‚Anforderung‘ an die sinnliche Erscheinung des Menschen zugeschrieben, es solle sich dabei um eine ‚sprechende Bildung‘ handeln, die eine Empfindungsart zum Ausdruck bringt, welche der Bestimmung des Menschen gemäß ist.³² Im Grunde wird damit jedoch nichts anderes gefordert als die Bestimmtheit der sinnlichen Erscheinung, die in den zentralen Gedanken der Schillerschen Erklärung des Schönen gehört: nämlich die Bestimmung der Erscheinung durch die Natur des Gegenstandes selbst, so daß seine Schönheit als Autonomie in der Erscheinung entsteht. Der Unterschied ist jedoch, daß die Natur, die in der menschlichen Schönheit zur Form wird, von vornherein nicht anders denn als Selbstbestimmung aufgefaßt

³⁰ Über Anmut und Würde, 264.

³¹ Über Anmut und Würde, 264.

³² Über Anmut und Würde, 277.

werden kann. Folglich kann die genuin menschliche Schönheit nur dann gemäß dem zentralen Gedanken dieser Philosophie des Schönen gedacht werden, wenn die ‚Natur‘, die in der menschlichen Erscheinung zur Form wird, genau die Selbstbestimmung ist, die den Menschen in der ethischen Autonomie zur Person macht. Die Natur des erscheinenden Gegenstandes, die in der schönen Erscheinung zur Form wird, muß also in diesem Falle die Freiheit selbst sein. Die Freiheit in der Erscheinung, die dem schönen Gegenstand seine Schönheit verleiht, fällt also hier mit *der* Freiheit zusammen, in der der Mensch zur Person wird und sich damit gerade von seiner sinnlichen Determiniertheit distanziert. Die genuin menschliche Schönheit ist also diejenige sinnliche Erscheinung des Menschen, die nur durch seine Freiheit als Person bestimmt ist, weshalb sich in ihr seine Natur in seiner Form ausdrückt.³³

Damit scheint Schiller jenes Paradox einer Selbstbestimmtheit in der Erscheinung, die aufgrund ihrer Bestimmtheit durch die Selbstbestimmung der sich ethisch konstituierenden Person zur Heteronomie zu werden drohte, in der angegebenen Weise aufgelöst zu haben. Die ethische Selbstbestimmung der Person differiert nicht so von der Selbstbestimmung der Erscheinung, daß sie deren Freiheit aufheben könnte, sondern jene ethische Selbstbestimmung ist im Falle der genuin menschlichen Schönheit gerade die ‚Natur‘, deren Manifestation in der Form Schiller als Selbstbestimmung in der Erscheinung auffaßt. Es scheint jedoch, als ob diese Auflösung nur durch die Inkaufnahme einer neuen Schwierigkeit gelingen könnte. Daß die ethische Autonomie die ‚Natur‘ des Menschen ausmacht, der damit sein eigentliches Selbst als Person und Teil der intelligiblen Welt erreicht, dies folgt exakt dem Argumentationsgang der Kantischen Moralphilosophie.³⁴ Daß die Freiheit als ‚Natur‘ des Menschen sich jedoch als Autonomie in seiner sinnlichen Erscheinung manifestieren könne und dies sogar eine Forderung der Vernunft darstelle, ein solcher Gedanke würde sich im Rahmen der Kantischen Gedankengänge von selbst verbieten. Und in der Tat ist hier die Stelle erreicht, wo Schiller den Zusammenhang mit Kants Ethik abbricht und zu einer durchaus originellen Position vorstößt. Es wird der Vernunft selbst die Forderung zugeschrieben, die sinnliche Erscheinung des Menschen solle so gebildet sein, daß sie der sittlichen Bestimmung entspricht, in der der Mensch ‚Selbsturheber seines Zustandes‘ ist. Nun wird allerdings zunächst nicht deutlich, wieso dies eine Forderung der Vernunft sein kann oder sogar sein muß. Schiller bietet uns an dieser Stelle nur den Hinweis darauf an, daß der Mensch immer zugleich Erscheinung und damit Gegenstand des Sinnes ist, weshalb auch in der Ethik das ästhetische Gefühl nicht verkürzt sein will: „So streng also auch immer die Ver-

³³ In den ‚Briefen‘ kommt Schiller schließlich zu der Formulierung: „Sobald sie [die Vernunft] demnach den Ausspruch thut: es soll eine Menschheit existieren, so hat sie eben dadurch das Gesetz aufgestellt: es soll eine Schönheit seyn. Die Erfahrung kann uns beantworten, *ob* eine Schönheit ist, und wir werden es wissen, sobald sie uns belehrt hat, ob eine Menschheit ist“ (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 356). Die Schönheit erscheint so als unsere ‚zweyte Schöpferin‘, weil nur sie die Menschheit möglich macht (ebd. 378).

³⁴ Vgl. G. Römpp, Das Gesetz der Freiheit. Zu Kants Theorie ethischer Verbindlichkeit, in: Perspektiven der Philosophie 20 (1994) 129–153.

nunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachlässlich fordert das Auge Schönheit.“³⁵

Das Problem darin ergibt sich daraus, daß sowohl die Forderung des ‚Auges‘ als auch diejenige der praktischen Vernunft an dieselbe Adresse gerichtet sind. So muß der Einheitspunkt dieser beiden Forderungen in einer ‚Gemütsverfassung‘ liegen, durch die der Mensch seine Bestimmung als moralische Person erfüllen kann und die ihm auch in seiner Erscheinung den Ausdruck seiner Selbstbestimmung in der genuin menschlichen Schönheit gestattet. Die Schwierigkeit liegt also darin, die folgende Forderung zum einen in ihrem Sinn und zum anderen als eine solche verständlich werden zu lassen, die zumindest prinzipiell auch eingelöst werden kann: des Menschen „sittliche Fertigkeit muß sich durch Grazie offenbaren“.³⁶ Schiller nimmt diese Schwierigkeit nun bei jener paradoxen Situation auf, die durch die Notwendigkeit einer Vereinigung der Freiheit in der Erscheinung mit der ethischen Freiheit der Person entstanden war. Das darin liegende Problem einer Bestimmung der Selbstbestimmung der Erscheinung durch die ethische Freiheit, wodurch Autonomie zu Heteronomie zu werden drohte, war auf dem einzig möglichen Weg beseitigt worden, nämlich durch die Auffassung der ethischen Selbstbestimmung als jene ‚Natur‘, die sich in der Selbstbestimmung in der Erscheinung in vollkommener Einheit mit der Form manifestiert. Dadurch aber war noch nicht geklärt, *wie* die Freiheit als ‚Natur‘ der Person zur sinnlichen Form werden und sich in der sinnlichen Erscheinung des Menschen manifestieren könne.

Schiller sieht sehr wohl, daß die Grazie als ‚moralisch sprechende Bewegungen‘ in sich einen Widerspruch darstellt: solche Bewegungen müssen einerseits eine moralische Ursache haben und transzendieren damit die Sinnenwelt; andererseits sind sie nur schön aufgrund ihrer Sinnlichkeit, in der sie als freier Natur-effekt erscheinen. Also muß der Grund der Grazie sowohl außerhalb als auch innerhalb der Sinnenwelt liegen.³⁷ Grundsätzlich folgt die Auflösung des Problems dem bereits skizzierten Gedankengang: die moralische Selbstbestimmung muß so gedacht werden, daß sie zur Ursache wird, die in der Sinnlichkeit den Zustand hervorbringt, in dem die Naturbedingungen des Schönen erfüllt sind. Gleichzeitig aber darf dadurch nicht die Selbstbestimmung in der Erscheinung durch eine ethische Fremdbestimmung der menschlichen Erscheinung dementiert werden. Dies kann nur gelingen, wenn die ethische Selbstbestimmung nicht als fremde Ursache gegenüber der Sinnlichkeit des Menschen auftritt, sondern genau jene ‚Natur‘ darstellt, deren Manifestation in der sinnlichen Form menschliche Schönheit als Selbstbestimmung in der Erscheinung bedeutet.

Schiller vermeidet es folgerichtig, von einer ‚Verursachung‘ der sinnlichen Schönheit des Menschen durch seine ethische Selbstbestimmung zu sprechen. Statt dessen wird eine Lösung durch den Gedanken versucht, daß der Geist das Schöne *möglich* macht; die Anmut als Schönheit der Bewegung muß demzufolge

³⁵ Über Anmut und Würde, 277.

³⁶ Über Anmut und Würde, 277.

³⁷ Über Anmut und Würde, 277f.

als eine *Zulassung* von seiten des Geistes verstanden werden, so daß die Grazie aufgefaßt wird als ‚eine Gunst, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeigt‘.³⁸ Was in dieser ‚Gunst‘ gewährt wird, ist nichts anderes als die Freiheit der sinnlichen Erscheinung, in der sich die eigene Natur – die ‚Person‘ – der erscheinenden Objektivität in deren Form manifestieren kann. Jene ‚Zulassung‘ ist also eine Rücksichtnahme auf die eigenen Gesetzlichkeiten der sinnlichen Erscheinung. Nun ist unter Schillers Ausdruck ‚Geist‘ hier nur die ethische Selbstbestimmung zu verstehen, in der der Mensch seine Freiheit demonstriert und so zur Person wird. Diese Äußerung der ethisch demonstrierten Freiheit in der Welt darf durch die Zulassung der Freiheit in der Erscheinung nicht beeinträchtigt werden, wenn nicht die Schönheit ihren genuin menschlichen Charakter verlieren soll – wenn nicht die Anmut auf die architektonische Schönheit des ‚Baues‘ reduziert werden soll. Von Anmut kann also nur dann gesprochen werden, wenn sich der Geist „in der von ihm abhängenden sinnlichen Natur auf eine solche Art äußert, daß sie seinen Willen aufs treueste ausrichtet und seine Empfindungen auf das sprechendste ausdrückt, ohne doch gegen die Anforderungen zu verstoßen, welche der Sinn an sie, als an Erscheinungen, macht“.³⁹

Eine solche ‚Zulassung‘ der Selbstbestimmung der Erscheinung kann jedoch nur dann für eine Erklärung der genuin menschlichen Schönheit hinreichen, wenn darin die spezifisch menschliche ‚Natur‘ – die Freiheit der ethischen Selbstbestimmung – nicht nur nicht an ihrer Verwirklichung gehindert wird, sondern sich darüber hinaus gerade nur in dieser ‚Gunst‘, die sie dem Sinnlichen erweist, in ihrer eigensten Wirklichkeit zeigt. Wäre es anders, so würde sich die ethische Selbstbestimmung durch jene ‚Zulassung‘ von der Selbstbestimmung in der Erscheinung unterscheiden und ‚Anmut‘ könnte nicht die genuin menschliche Schönheit bezeichnen, da jene ‚Natur‘, die sie in der Freiheit ihrer sinnlichen Erscheinung zur Form bringt, in diesem Falle mit der ‚Natur‘ der Bewegungen des menschlichen Körpers identisch wäre – weshalb sie im Grunde nur die architektonische Schönheit in dynamisierter Form repräsentieren würde. Sie wäre also insofern nicht genuin menschlich, da die Natur, die sie in der Form der Erscheinung zur Verwirklichung bringt, nicht die spezifische Natur des Menschen enthält – nämlich die Freiheit, die er in der ethischen Selbstbestimmung demonstriert.

Wenn nun die Anmut als Schönheit der durch Freiheit bestimmten Bewegung eine ‚Zulassung‘ durch die Person ist, so kann jene Schönheit nur dann eine genuin menschliche sein, wenn eben diese ‚Zulassung‘ als integraler Teil derjenigen ‚Natur‘ verstanden werden kann, die sich in der genuin menschlichen Schönheit als Selbstbestimmung in der Erscheinung zur Form bringt: also als integraler Teil der Freiheit der Person, die sich nur in der ethischen Selbstbestimmung demonstriert. Es muß zur ‚Natur‘ des Menschen als Person und damit zur Demonstration seiner Freiheit gehören, dem Sinnlichen jene ‚Gunst‘ erweisen zu müssen, durch die es *seine* Natur in der Selbstbestimmtheit von Erscheinungen zur Form bringen kann.

³⁸ Über Anmut und Würde, 278.

³⁹ Über Anmut und Würde, 279.

Damit ist in einem ersten Zugang die selbstbewußtseinstheoretische Bedeutung näher bezeichnet, die einer Erklärung des Schönen in Schillers Denken zukommt und die seiner Aufklärung über die Schönheit einen genuin philosophischen Status verschafft. Nun hatte Schiller den Begriff der Selbstbestimmung aus der Kantischen Ethik übernommen, ohne sich viel um dessen argumentative Herkunft zu kümmern.⁴⁰ Sicher würde es eine Überlastung der Schillerschen Erklärung des Schönen bedeuten, wenn man von ihr verlangen würde, den in ihr verwendeten Begriff der Selbstbestimmung genauso stringent aus der zu explizierenden Sache abzuleiten, wie Kant dies in bezug auf die ethische Selbstbestimmung durchgeführt hat. Was aber gefordert werden kann, das ist die Verdeutlichung des Verhältnisses der beiden Begriffe von Selbstbestimmung dort, wo sie durch die Natur der Sache selbst in eine nähere Beziehung geraten müssen, und dies ist genau dort der Fall, wo wir dem Menschen Schönheit zu- oder absprechen, die sich nicht auf seine Architektonik bezieht.

3.

Was Schillers Philosophie des Schönen über den Bereich ihrer eigenen Thematik hinaus bedeutsam für die Philosophie macht, läßt sich folglich unter dem Titel des Problems der ‚Selbstbestimmung‘ abhandeln. Hier war die Behauptung, daß die ethische Selbstbestimmung und damit die Freiheit der Person sich in der Freiheit der Erscheinung zum Ausdruck bringen muß, die Schiller nur im Schönen findet. Diese Verwirklichung in der Anmut als der durch Freiheit bestimmten Schönheit der menschlichen Bewegung war als eigene Forderung der Vernunft bezeichnet worden. Das Selbstverhältnis der Selbstbestimmung gerät damit in ein Verhältnis zur sinnlichen Erscheinung der in der Selbstbestimmung konstituierten Person.

In dieser Richtung ist Schillers Gedanke nun weiter zu verfolgen. Die ethische Selbstbestimmung, die Kant nur als Ergebnis des Sich-allgemein-machens in der kategorisch-imperativischen Maximenprüfung verstehen konnte, erscheint Schiller offenkundig nicht als ausreichend, um die ‚Natur‘ des Menschen als Person zum Ausdruck bringen zu können. Wenn die Schönheit es ist, in der allein sich die Natur – die ‚Person‘ – eines Gegenstandes in der Erscheinung darstellen kann, so gerät diese Auffassung jedoch dann in Schwierigkeiten, wenn Selbstbestimmung auf zweifache Weise zum Thema wird: Selbstbestimmung als Natur und ‚Person‘ in der Erscheinung des Menschen und Selbstbestimmung als ethisches Sich-allgemein-machen in der Freiheit der Person. Nun kann es aber nicht zwei ‚Arten‘ von Selbstbestimmung geben, wenn damit ein Selbstverhältnis bezeichnet ist, in dem überhaupt erst dann von einem Selbst die Rede sein kann, wenn es sich selbst bestimmt bzw. sich selbst als bestimmt zeigen kann. Ein Wi-

⁴⁰ Vgl. dazu W. Düsing, Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik, in: J. Bolten (Hg.), Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung (Frankfurt a. M. 1984) 185–228.

derspruch zwischen ethischer und erscheinender Selbstbestimmung würde also das gesamte Konzept der Selbstbestimmung in Gefahr bringen, was fatale Folgen sowohl für die Erklärung des Schönen als auch für die Ethik und damit für den Begriff der Freiheit der Person nach sich ziehen würde. Folglich müssen die Selbstbestimmung in der Erscheinung und die Selbstbestimmung der Person in einem einzigen konsistenten Gedankengang zum Thema werden können. Dieser Gedanke muß es erlauben, die ethische Selbstbestimmung der Person so zu denken, daß sie in Harmonie mit der Selbstbestimmung in der Erscheinung steht. Eine solche Harmonie aber kann nur dann bestehen, wenn die ethische Selbstbestimmung nicht zu Zwang in der Sinnlichkeit des Menschen führt.

Durch diese Rücksichtnahme auf das Sinnliche und die Erscheinung kann die Selbstbestimmung nun nicht mehr zu einer ‚reinen‘ Selbständigkeit führen, wie sie Kant für die Dokumentation der ethischen Freiheit verlangt, die durch keinen Einfluß der Sinnlichkeit und damit auch durch keine Rücksichtnahme auf die Erscheinung bestimmt werden darf, soll nicht Autonomie zu Heteronomie werden. Dagegen setzt Schiller die Erfahrung, daß ein solches Bewußtsein der reinen Selbständigkeit ‚Anstrengung und Gewalt‘ erfordert.⁴¹ Dies zeigt einen inneren Widerstand an, der sich von außen als ‚Zwang‘ verraten wird. Der Zwang der Person gegen ihre Sinnlichkeit wird jedoch die Darstellung der ‚Person‘ im Sinne ihrer Natur in der Erscheinung dementieren, da diese gerade die Selbstbestimmung des Sinnlichen fordert, die Schiller als Schönheit und im Falle des Menschen als Anmut bezeichnet. Für die Einheit der Selbstbestimmung, die sich nun als Zentrum der selbstbewußtseinstheoretischen Problematik in Schillers Philosophie der Schönheit zeigt, ist demnach eine Auffassung der ethischen Freiheit nötig, die jene ‚Zulassung‘ des Sinnlichen durch das Sittliche impliziert, die Schiller als Grundlage der Schönheit des menschlichen Ausdrucks bezeichnet.

Nun liegt in der ethischen Selbstbestimmung ein Selbstverhältnis, das in der Person durch deren autonome Willensbestimmung eine Übereinstimmung mit sich selbst in der Dimension der ethischen Freiheit erzeugt. Mit der ethischen Selbstbestimmung muß folglich auch diese Übereinstimmung mit sich selbst neu gedacht werden. ‚Einig mit sich selbst‘ ist der Mensch demnach dann, wenn die Triebe der Naturnotwendigkeit in Harmonie mit den Gesetzen seines vernünftigen Teiles stehen.⁴² Das Selbstverhältnis und die darin liegende Einheit mit sich selbst erscheint hier also nicht mehr im Kantischen Sinne als Verhältnis eines Willens zu sich selbst durch Ausschluß aller Fremdbestimmung und Determination durch die reine inhaltsleere Form der Gesetzlichkeit. Einig mit sich ist der Mensch nach Schiller vielmehr nur dann, wenn seine sinnliche Seite in Harmonie mit seiner vernünftigen Seite steht. In den Termini der Kantischen Ethik formuliert, verwirklicht sich die Einigkeit des Menschen mit sich demnach nur durch ein Zusammenstimmen von Pflicht und Neigung.

Diese Einigkeit mit sich in der Ausübung der Sittlichkeit stellt sich für Schiller nun als eine Forderung der Sittlichkeit selbst dar. Die Behauptung lautet hier: die

⁴¹ Über Anmut und Würde, 280.

⁴² Über Anmut und Würde, 280.

sittliche Vollkommenheit des Menschen ‚erhelle‘ überhaupt nur aus dem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln.⁴³ Der Grund dafür liegt vor allem in einer Konzeption von Moralität, die sich an der Problematik einer Einheit der Selbstbestimmung orientiert. Die Ethik fordert demnach nicht, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein; dies aber ist der Mensch nicht aufgrund von ‚Tugenden‘, sondern aufgrund seiner ‚Tugend‘. ‚Tugend‘ als sittliche Vollkommenheit aber definiert Schiller eben als ‚Neigung zu der Pflicht‘.⁴⁴ Dafür gibt uns Schiller zunächst zwei Argumente. Zum einen beruft er sich auf die Natur, die den Menschen nicht als reinen Willen geschaffen habe, sondern als ein vernünftig sinnliches Wesen – eben als Menschen. Diese Natürlichkeit erscheint Schiller als Verpflichtung, das von der Natur Verbundene nicht zu trennen. Die zugrunde liegende Denkfigur ist also die Identifizierung des Natürlichen als des durch Natur Gewordenen mit dem Natürlichen als des zum Wesen der Sache Gehörigen, die dessen Verwirklichung als das ihr Angemessene und Wesenhafte von selbst fordert. Zum anderen bietet Schiller ein Argument auf, das in den engeren Bereich der Moralphilosophie gehört. Auch hier geht es letztlich um eine Bestimmung des Status sittlicher Vollkommenheit. Die sittliche Denkart – also die Tugend – ist erst dann ‚geborgen‘, wenn sie dem Menschen ‚zur Natur geworden ist‘, da sie nur in diesem Fall nicht mit dem Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit zu kämpfen hat, sondern als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien entsteht, d. h. aus der gesamten Menschheit des Menschen.⁴⁵

Näher am Problem einer Einheit der Selbstbestimmung orientiert ist jedoch ein Argument, das Schiller von vornherein als Einwand gegen Kant formuliert. Sein Vorwurf lautet, jener habe dem Gesetz der Vernunft eine Rigidität beigelegt, „die die kraftvollste Äußerung moralischer Freyheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt“.⁴⁶ Offensichtlich liegt dieser Kritik ein Begriff von Freiheit zugrunde, der sich in einer entscheidenden Hinsicht von dem Kantischen Begriff unterscheidet. Diese Differenz wiederum ist untrennbar von Schillers Begriff eines Selbstverhältnisses, in dessen Einheit mit sich die Einheit der vernünftigen Seite des Menschen mit seiner sinnlichen Seite konstitutiv gehört – das also nicht die Einheit eines reinen Willens mit sich selbst ist, sondern die eines Menschen, dessen Natur ebenso Freiheit in der Erscheinung wie Freiheit durch ethische Selbstbestimmung umfaßt. Freiheit kann sich dem Schillerschen Begriff zufolge nicht nur in der intelligiblen Welt ereignen, sondern sie muß sich auch in der sinnlichen Welt zeigen – dies aber kann sie nur dort, wo ein Phänomen erfahren wird, das nur als Manifestation einer Selbstbestimmung in der Erscheinung verstanden werden kann: also nach Schillers Erklärung des Schönen nur in der Erfahrung von Schönheit.⁴⁷

⁴³ Über Anmut und Würde, 283.

⁴⁴ Über Anmut und Würde, 283.

⁴⁵ Über Anmut und Würde, 284.

⁴⁶ Über Anmut und Würde, 285.

⁴⁷ Es ist offensichtlich, daß Schiller auch hier den Bruch mit der Kantischen Moralphilosophie radika-

Darüber hinaus sieht Schiller durch die Gestalt der Kantischen Moralphilosophie selbst deren Prinzip der freien Selbstbestimmung des reinen Willens bedroht. Durch die imperativische Form nämlich mußte das Sittengesetz ‚den Schein eines fremden und positiven Gesetzes‘ annehmen.⁴⁸ Nun stellt im Kantischen Denkkontext die Formulierung des ethischen Prinzips als Imperativ nichts anderes als den Ausdruck dieses Prinzips unter den Bedingungen eines nicht nur durch Vernunft, sondern auch durch sinnliche Beweggründe motivierten Wesens dar. Ein Imperativ ist dieses Prinzip also nur in dem Sinne, daß sich darin der Wille in seiner Reinform gegen sich selbst in seiner durch empirische Bedingungen defizienten Form wendet.⁴⁹ Schillers Einwand läßt sich deshalb sinnvoll nur so verstehen, daß er im imperativischen Charakter des Sittengesetzes die sinnliche Seite des Menschen unberücksichtigt sieht, für die das Sittengesetz deshalb fremd bleiben muß, da es sich im Zweifel gegen die Selbstbestimmung der Erscheinung wendet, die Schiller als integralen Teil der selbstbestimmten Freiheit und damit der eigentlichen Natur des Menschen auffaßt. Indem das Sittengesetz also einen Befehl darstellt, der an den empirisch beeinflussten Willen ergeht, so kann es nicht der Harmonie von Pflicht und Neigung entsprechen, die allein geeignet erscheint, die ethische Selbstbestimmung mit der Selbstbestimmung in der Erscheinung zu vereinigen.

Schillers Kritik an der Kantischen Moralphilosophie ist also zwar durch seine Erklärung des Schönen begründet, sie ist aber nicht ästhetizistisch in dem Sinne, daß sie die Moralphilosophie ‚von außen‘ durch die Ansprüche der philosophischen Ästhetik begrenzen und bestimmen wollte. Die Schillersche Philosophie der Schönheit enthält vielmehr mit dem Gedanken einer Selbstbestimmung in der Erscheinung ein Prinzip, das notwendig aufgrund seines eigenen Gehaltes zu Konsequenzen in der Moralphilosophie führt. Es sind also die Empfindungen der Schönheit *und* der Freiheit, die sich nicht mit dem ‚austeren Geist‘ eines Gesetzes vertragen, das den Menschen ‚mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet‘⁵⁰. Die ‚Austerität‘ dieses Gesetzes aber besteht im Grunde darin, daß es ‚abstrakt‘ ist – es löst den Menschen in einzelne Aspekte auf, so daß seine Einheit dann nur dadurch wiederhergestellt werden kann, daß einer Seite die Herrschaft über die andere zugesprochen wird. Mit Hilfe des aus der Erklärung des Schönen gewonnenen Gedankens einer Selbstbestimmung in der Erscheinung wendet Schiller dagegen ein: „Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der

ler durchgeführt hat, als ihm dies selbst bewußt war. Einen positiven Begriff von Freiheit können wir nach Kant nur erreichen, wenn wir sie als Voraussetzung der moralischen Selbstbestimmung denken, in deren Wirklichkeit allein sie sich demonstrieren kann. Ein Begriff von Freiheit dagegen, der die Verwirklichung dieser Selbstbestimmung in der sinnlichen Erscheinung einschließt, wäre Kant als ein Schritt in jene Transzendenz erschienen, von der wir zwar reden, aber nicht wissen können. Was Schiller im Gegensatz zu Kant zu diesem Schritt berechtigt, ist nichts anderes als seine Erklärung des Schönen mit dem zentralen Gedanken einer Selbstbestimmung in der Erscheinung.

⁴⁸ Über Anmut und Würde, 286.

⁴⁹ Vgl. G. Römpf, Das Gesetz der Freiheit. Zu Kants Theorie ethischer Verbindlichkeit, in: Perspektiven der Philosophie 20 (1994) 129–153, hier 134f.

⁵⁰ Über Anmut und Würde, 286.

Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen.“⁵¹

Was Schiller bei seiner Suche nach einem Gedanken leitet, der die ethische Selbstbestimmung mit der Selbstbestimmung in der Erscheinung zu vereinigen gestattet, ist also letztlich ein Ideal vollkommener Menschheit, das nicht Widerstreit, sondern Harmonie zwischen dem Sittlichen und dem Sinnlichen fordert. Dieses Ideal erscheint nicht in Tugenden, sondern in der Tugend, und es erscheint nur dort, wo die ethische Selbstbestimmung sich in der Selbstbestimmung in der Erscheinung zur schönen Form gestaltet. Diese ‚Charakter-Schönheit‘ bezeichnet Schiller nun als die ‚reifste Frucht der Humanität‘ und als die Aufgabe des Menschen, „eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beyden Naturen zu stiften, immer ein harmonirendes Ganze zu seyn und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln.“⁵² Schiller war sich wohl bewußt, daß dieser Zustand nie verwirklicht werden kann, da der Naturtrieb immer wieder die Naturnotwendigkeit zum einen gegen das Sich-selbst-Bestimmen des Menschen als Person und zum anderen gegen den Ausdruck dieser Selbstbestimmung in der Erscheinung – also gegen die Darstellung der Person in der Natur des Sinnlichen – zur Geltung bringen wird. Auch in diesem ‚utopischen‘ Status ist der Gedanke einer Einheit der Selbstbestimmung doch das auf der Grundlage seiner Erklärung des Schönen gewonnene Zentrum seiner Philosophie der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung, aus deren Horizont sich die Ansprüche seiner moralphilosophischen Inspirationen erst angemessen verstehen lassen.⁵³

Für Kant konnten Selbstbestimmung und Freiheit nur erschlossen werden, wenn eine Handlungsweise erlebt wird, die eine Motivation vermuten läßt, in der ein Wille sich ohne alle externe Bestimmungsgründe nur durch reine Gesetzesförmigkeit bestimmt hat. Für Schiller dagegen liegt in diesem Erschließen eines reinen Willens ohne ihm gemäße sinnliche Form in der Selbstbestimmung in der Erscheinung ebenso ein Erfahren von Unfreiheit und Beschränkung. Wenn die ethische

⁵¹ Über Anmut und Würde, 286.

⁵² Über Anmut und Würde, 289. Nun lautet Schillers bekanntestes Diktum, daß der Mensch nur dort spielt, wo er in voller Bedeutung Mensch ist, und nur da ganz Mensch ist, wo er spielt (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 359). Das ‚Spiel‘ ist danach genau das, was den Menschen vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet. Der Begriff wird eingeführt auf der Suche nach einem Phänomen, in dem der Mensch eine vollständige Anschauung seiner Menschheit finden kann, die nur dort möglich ist, „wo er sich zugleich seiner Freyheit bewußt würde, und sein Daseyn empfände, wo er sich zugleich als Materie fühlte, und als Geist kennen lernte“ (ebd. 353). Der ‚Spieltrieb‘ erscheint dafür geeignet, weil er ‚Leben‘ als Gegenstand des sinnlichen Triebes und ‚Gestalt‘ als Gegenstand des Formtriebes vereinigt – der Gegenstand des Spieltriebes aber ist die ‚lebende Gestalt‘. Genau diese ‚lebende Gestalt‘ aber ist das, was wir als schön beurteilen: ‚Leben‘ und ‚Gestalt‘ sind die Bestandteile, die in ihrer Vereinigung die Schönheit hervorbringen (ebd. 356). So ist die Schönheit nichts anderes als das Objekt des Spieltriebes. Mit diesem Zusammenhang von Spiel und Schönheit demütiert Schiller jedoch bis zu einem gewissen Grade seinen zentralen und originellen Gedanken von der Schönheit als Selbstbestimmung in der Erscheinung zugunsten eines engeren Anschlusses an Kants Auffassung von der Erfahrung des Schönen in einem freien Spiel von Einbildungskraft und Verstand.

⁵³ Vgl. dazu W. Riedel, ‚Der Spaziergang‘. Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller (Würzburg 1989) bes. 18f.

Selbstbestimmung sich in sinnlichen Erscheinungen des moralisch Handelnden als Zwang äußert, so dementiert dies die in der reinen Willensbestimmung bewiesene Freiheit zumindest teilweise – der Mensch, dessen freier Wille in seiner Erscheinung nur als Ausübung von Zwang gegen seine sinnliche Erscheinung auftreten kann, dokumentiert damit, daß seine Selbstbestimmungsfähigkeit auf den vernünftigen Teil der Menschheit in ihm eingeschränkt bleibt. Indem sie so nur einen Teil des Menschen aus der bloßen Naturbestimmtheit ausnimmt, ist sie die Selbstbestimmung einer Abstraktion des Menschen und bleibt damit selbst abstrakt.

Genau darin liegt letztlich der Grund, warum Schiller in der rein ethischen Selbstbestimmung nicht den vollständigen Ausdruck des bewußten Selbstverhältnisses sehen kann. Das Selbst, das in der reinen Willensbestimmung ohne heterogene Determinanten ein Verhältnis zu sich aufnimmt und damit erst zu einem Selbst wird, ist selbst nur eine Abstraktion, die möglicherweise für den Begriff eines Selbstverhältnisses ausreicht, nicht aber für den Begriff eines Selbstbewußtseins, in dem ein bewußtes Wesen zu sich kommt. Für ein *solches* Selbstverhältnis fordert Schiller vielmehr jene Einheit mit sich, in der die vernünftige Seite des Menschen sich in Harmonie mit seiner sinnlichen Seite befindet – also die Übereinstimmung von ethischer Selbstbestimmung und Selbstbestimmung in der Erscheinung. Schiller hat diese Theorie nirgends ausgearbeitet oder weiter verdeutlicht. Ohne Zweifel besteht jedoch ein enger Zusammenhang mit seiner Auffassung von Freiheit, wie sie insbesondere in der Kritik an Kants Freiheitsbegriff deutlich wurde: die Freiheit der reinen Willensbestimmung produziert aus sich eine Unfreiheit, die sich als Zwang gegen die Sinnlichkeit und damit als ‚Unnatürlichkeit‘ in der Erscheinung zeigt. Da Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein aber jene Freiheit implizieren, in der allein das Bewußtsein sich von seiner Welt losreißen und auf sich zurückkommen kann, so kann dann nicht von einem bewußten Selbstverhältnis gesprochen werden, wenn es seine Freiheit zu sich nur als Zwang gegen sich demonstrieren kann. Für Schiller ist diese Einheit mit sich folglich die Grundlage jener Freiheit, in der allein ein Selbst im Status seiner ganzen Menschheit sich seiner selbst bewußt sein kann.

Der Fluchtpunkt der Schillerschen Gedankengänge über den Zusammenhang von ethischer Selbstbestimmung und Selbstbestimmung in der Erscheinung könnte also in einer Konzeption gesehen werden, die reines und empirisches Selbstbewußtsein in einem einheitlichen Begriff zu vereinigen gestattet. Mit dem Begriff der Anmut als dem Ausdruck der Willensfreiheit in der Freiheit der menschlichen Bewegung wird der Versuch unternommen, die Vereinigung von Freiheit und Empirie so zu denken, daß der Freiheit durch ihren Ausdruck in der Sinnlichkeit kein Abbruch getan wird und die Erscheinung ihre eigene ‚Natur‘ auch in der Darstellung der Freiheit der Person zum Ausdruck bringen kann. Die Vereinigung von reinem und empirischem Selbstbewußtsein gerade in der Anmut als der Schönheit der menschlichen Bewegung zu denken, kann Schiller also deshalb unternehmen, weil er mit seiner Erklärung des Schönen als Selbstbestimmung in der Erscheinung den Weg zu einem Gedanken eröffnet hat, der auch die Darstellung der ethischen Selbstbestimmung als eigene ‚Natur‘ einer Erscheinung nicht ausschließt.

Auch unter diesem Vorzeichen erscheint der Zusammenhang von Selbstbestimmung in der Erscheinung und Selbstbestimmung in der ethischen Willensbestimmung, den Schiller unter dem so leicht irreführenden Titel der ‚Anmut‘ ausarbeitet, als der zentrale Gedanke der Schillerschen Philosophie – also als der Gedanke, mit dem sie den engeren Bereich einer Erklärung des Schönen überschreitet. Dieser Gedanke nimmt seinen Ausgang bereits in der Erklärung des Schönen mit ihrem zentralen Theorem von der Schönheit als Selbstbestimmung in der Erscheinung. Damit wird die Schönheit so erklärt, daß jenes Theorem notwendig einen weiteren Gedanken notwendig macht, der es mit der ethischen Selbstbestimmung durch einen freien Willen kompatibel macht. Schiller mußte also aufgrund der internen Logik seiner Erklärung der Schönheit fortschreiten zu einer Untersuchung über das Verhältnis von Ethik und Schönheit im Ausdruck der Person in der menschlichen Bewegung – er mußte die Erklärung der Schönheit durch eine Erklärung der Anmut ergänzen.

Ihren Kulminationspunkt erreicht Schillers Erklärung der Anmut folgerichtig dort, wo sie ihre Theorie von der Einheit von ethischer und sinnlicher Selbstbestimmung zu einer Apotheose des seine Freiheit in seiner Natur zur Form bringenden Selbstbewußtseins steigert. Sinnlichkeit und Selbstbewußtsein des reinen Geistes sind danach nur zwei Aspekte einer Sache: Nie könnte die sinnliche Natur „eine so lebhaftes Theilnehmerin an dem Selbstbewußtseyen des reinen Geistes seyn, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschließen könnte, daß selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trennen kann“. ⁵⁴ Für dieses Selbstbewußtsein des ebenso reinen wie sinnlichen Geistes findet Schiller schließlich den Ausdruck ‚Liebe‘ als einer ‚freien Empfindung‘. ⁵⁵ Liebe bezeichnet in diesem Zusammenhang das Verhältnis des in der Einheit von ethischer und sinnlicher Selbstbestimmung vollendeten Selbstbewußtseins zu sich und zu seiner Welt. Darin findet das Selbst auch in der Welt sich selbst, da die Sinnlichkeit, „von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmuth und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt“. ⁵⁶ Was die Liebe in ihrem Gegenstand sucht und schätzt, ist immer nur ihr eigenes Selbst, das ihr in der Erfahrung der Schönheit in der Welt entgegenkommt. Was in der Anmut und der Schönheit also ‚nachgeahmt‘ wird, ist „der *Gott* in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt“. ⁵⁷

⁵⁴ Über Anmut und Würde, 286.

⁵⁵ Über Anmut und Würde, 303.

⁵⁶ Über Anmut und Würde, 303.

⁵⁷ Über Anmut und Würde, 303.