

Zu Schillers Plan einer transzendentalphilosophischen Analytik des Schönen

Von Fritz HEUER (Heidelberg)

I.

Einem „Geschichtsschreiber der Philosophie“ könne es – bemerkt Kant – unterlaufen, daß er „ältere Philosophen . . . bei allem ihnen erteilten Lobe, doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst, (als die gemeinschaftliche Quelle für alle,) vernachlässigt und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen“¹. Ist nun auch mit gutem Recht an jeder Art historischer Forschung Anstoß zu nehmen, die sich beim Durchdringen des Wirbels, den sie um sich macht, als bloßes Stöbern erweist, so möchte gleichwohl die Handhabe des Schlüssels, auf den Kant hinweist, so einfach nicht sein, wenn nämlich die Geschichtsschreiber der Philosophie, auch bei allem guten Willen, in den überlieferten Werken das bewegende Motiv des Denkens sichtbar zu machen und zum Sprechen zu bringen, sich doch nicht selten darüber beunruhigt zeigten, zwischen dem Buchstabensinn der ihnen vorliegenden Äußerungen nicht in allen Teilen Übereinstimmung herstellen zu können. Nehmen wir die philosophischen Schriften Schillers, so scheint dieser Denker seine Ausleger in nicht geringe Verlegenheit gesetzt zu haben, als man seine erklärte Absicht, auf den „festen Grundsteinen“ der kritischen Philosophie Kants ein „System der Ästhetik“ neu zu errichten², mit dem Buchstaben seiner Ausführungen teils so sehr im Widerstreit fand, daß einige sogar in Zweifel zogen, ob denn der Dichter reine Vernunftprodukte zu zeugen vermocht habe³. Nun ließe sich zwar darüber hinwegsehen, daß Schiller selbst über dasjenige, was sein Denken antrieb, keine Klarheit besessen habe, sei es, daß er hinter seinem eigenen Anspruch zurück- und mehr, als er meinte, dem bloß Traditionellen verhaftet blieb, sei es, daß er

¹ Kant, Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Werke, hrsg. v. E. Cassirer, Bd. VI (Berlin 1914) 71.

² Vgl. den Brief an den Prinzen von Augustenburg vom 9. Febr. 1793; J III, 248–250. Schiller wird hier zitiert nach: Schillers Werke, Nationalausgabe, hrsg. v. J. Petersen u. a. (Weimar 1943 ff.) (= NA) und nach: Schillers Briefe, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. F. Jonas (Stuttgart 1892 ff.) (= J).

³ W. Paulsen bestreitet Schiller denn auch diese Gabe, nicht ohne eine Reihe teils illustrierer Zeugen, aber längst nicht einmal alle, anzuführen; vgl. Friedrich Schiller 1955–1959. Ein Literaturbericht, in: Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft 6 (1962) 369–464. Zur Situation der Forschung über Schillers philosophische Schriften sei im übrigen auf die Ausführungen in der von mir vorgelegten Studie „Darstellung der Freiheit. Schillers transzendente Frage nach der Kunst“ (Köln 1970) verwiesen, die hier nicht im einzelnen wiederholt werden sollen.

mit dem, was er wollte, die Methode, an die er anknüpfte, ohne es zu merken überholte und es so den Späteren überlassen hätte, seine Gedanken bewußter zu artikulieren und, je nach Standpunkt, der eigenen Denkrichtung zu integrieren⁴. Solches im einzelnen festzustellen dürfte aber im Sinne Kants bloßes Wortforschen bleiben, solange es nicht gelingt, im Kontext der uns überlieferten Äußerungen jene ursprüngliche Energie des Denkens wiederzuerkennen, die auch unser Denken ursprünglich betrifft und in Anspruch zu nehmen vermag⁵. Solange bleibt aber auch jeder Versuch legitim, in Schillers erklärter Absicht selbst das Richtmaß der Auslegung zu finden. Es könnte immerhin sein, daß man in Bezug auf Schillers Plan, von Kants Transzendentalphilosophie her eine neue Theorie der Schönheit systematisch zu entwickeln, die Art, wie die kritische Vernunft hier zu verfahren habe, zu sehr im Buchstabensinn des Kantischen Systems ausgelegt hat. An was dachte Schiller, wenn er selbst gelegentlich den Geist der Kantischen Philosophie von ihrem Buchstaben unterschied⁶, wie sah er die Kantische Philosophie in ihrem Zusammenhang und in diesem die Kritik der Urteilskraft, von der er urteilte, Kant habe in ihr „angefangen, die Grundsätze der kritischen Philosophie auch auf den Geschmack anzuwenden, und zu einer neuen

⁴ Der jetzt von J. M. Ellis, *Schiller's Kalliasbriefe and the Study of his Aesthetic Theory* (The Hague 1969) unternommene Versuch, einen von dem historischen, durch die Impulse der Transzendentalphilosophie Kants geprägten Problemhorizont unbelasteten Neuanatz zur Interpretation der Kalliasbriefe zu gewinnen, kann nicht befriedigen, wenn er sich nicht besser als durch Kritik an Kernstücken des zu erschließenden Textes, Umverteilung der Gewichte und, wovon noch zu reden sein wird, einige schwerwiegende Mißverständnisse zu empfehlen weiß. Das ist zu bedauern, da diese Arbeit sonst manche Anregung enthält, nicht zuletzt bei der umfassenden Darlegung und mit Scharfsinn durchgeführten Kritik der Verfahrensweisen und Ergebnisse der umfangreichen Forschung.

⁵ So erklären sich letztlich die zahlreichen und vielfach im Widerspruch zueinander stehenden Forschungen zu Schillers theoretischen Schriften aus dem Bemühen um deren offenbar nicht leicht zu erschließende hermeneutische Relevanz. Dem Umstand entsprechend, daß dabei mehrere Schlüssel als die jeweils rechten ausgegeben werden, ergeben sich die hinreichend bekannten Gruppierungen. Fatal ist an dieser Forschungslage nach wie vor, darauf weist auch die erwähnte Arbeit von J. M. Ellis eindrucksvoll hin, ohne doch selbst der bezeichneten Gefahr zu entgehen, daß die je verschiedenen Fragerichtungen kaum ans Ziel gelangen, ohne wesentliche Teile der zu erschließenden Schriften zu übergehen oder durch kritische Einwände auszuschließen. Den Grund dafür in der ungewollten Vieldeutigkeit des Verfassers derselben zu suchen, bleibt jedoch solange bedenklich, als es einigen Interpreten gelingt, ohne solche Kritik an Schiller zu bedeutsamen Ergebnissen zu kommen, sei es, daß sie entschiedener nach dem Zusammenhang der philosophischen Gedanken mit der Gestalt des dichterischen Werks fragen, etwa P. Böckmann, *Schillers Geisteshaltung als Bedingung seines dramatischen Schaffens* (Dortmund 1925), W. Binder, *Die Begriffe „Naiv“ und „Sentimentalisch“ und Schillers Drama*, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 4 (1960), 140–157; oder W. Düsing, *Schillers Idee des Erhabenen* (Phil. Diss., Köln 1967), u. a., sei es, daß sie einen eigenständigen Ansatz für Schillers Philosophieren aufzudecken und von ihm aus den Kontext der Gedankenentwicklung zu erschließen suchen, z. B. K. H. Volkman-Schluck, *Die Kunst und der Mensch. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Frankfurt/M. 1964), oder W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in: *Kantstudien* 58 (1967) 433–457.

⁶ Vgl. etwa NA XX, 348 Anm.

Kunsttheorie der Fundamente, wo nicht gegeben, doch vorbereitet“⁷? Diese Äußerung ist wegen der in ihr enthaltenen Einschätzung der Kantischen Kritik der Urteilskraft bemerkenswert. Was waren dann jene „festen Grundsteine . . . , . . . ein System der Ästhetik zu errichten“, die Schiller in der Kritik der Urteilskraft nicht fand, wie zeichnete sich für Schiller jenes System ab, das sich ihm so zwingend aus der Philosophie Kants ergab, daß er es sich „bloß aus einer vorgefaßten Idee ihres Schöpfers erklären“ konnte, wenn dieser es nicht selbst schon ausgeführt hatte⁸? Man hat darauf verwiesen, daß Schiller seine angekündigte Theorie der Schönheit nie hat erscheinen lassen⁹, und für einen wesentlichen Teil der philosophiehistorischen Forschung lag nichts Fragwürdiges darin, Schillers theoretische Versuche von dem systematischen Zusammenhang der Kritik der Urteilskraft und deren Begrifflichkeit her aufzuschließen¹⁰. Aber wenn Schiller auch den Bereich, dessen Umriß sich ihm hier darzubieten schien, nie ausgemessen hat, so bliebe dennoch die Frage nach dem, was er sah und „wie weit der entdeckte Pfad“ ihn führte, berechtigt. Nichts als diesen Ausblick nachzuzeichnen und somit vielleicht den philosophischen Ansatz und den Zusammenhang der Fragestellung in Schillers theoretischen Schriften der klassischen Epoche nach der Begegnung mit Kant in ein helleres Licht zu rücken, sei die Aufgabe des folgenden Versuchs¹¹.

Die angeführten Bemerkungen, in denen sich Schiller seiner Sache so sicher gibt, finden wir in dem Brief an den Prinzen von Augustenburg, der auf den 9. Februar 1793 datiert ist, also einen Tag später, als jener Brief vom 8. Februar, mit dem die in der „Kalliasbriefe“ genannten Gruppe der Briefe an Körner geführte Untersuchung über die Schönheit erst recht in Gang kommt. Da diese Bemerkungen zudem mit der Unsicherheit über die Durchführbarkeit des geplanten Unternehmens, wie sie noch in dem Brief an Körner vom 25. Januar zum Ausdruck kommt, eigentümlich kontrastieren, liegt es nahe zu fragen, ob die Gedankenentwicklung des Kalliasbriefs vom 8. Februar Schiller auf einen Punkt geleitet habe, der einen neuen und unerwarteten Ausblick über den eigenen Weg und dessen Beziehung zum System der Kantischen Vernunftkritik freigibt. Offen-

⁷ J III, 248 – in dem erwähnten Brief an den Augustenburger.

⁸ Ebd., 250.

⁹ B. von Wiese, NA XXI, 223, Anm. zu NA XX, 261.

¹⁰ Das gilt fast ausnahmslos für die aus dem Neukantianismus hervorgegangenen Schillerdeutungen.

¹¹ Dabei sei auf den Zusammenhang mit meiner bereits erwähnten Studie „Darstellung der Freiheit“ verwiesen, dem das hier aus einem spezielleren Gesichtspunkt Vorgetragene entspricht. Dort wird ausgehend von dem Begriff „Darstellung der Freiheit“ untersucht, wie sich im Denken und Schaffen Schillers unter dem Horizont der Transzendentalphilosophie eine geschichtliche Wende in der Auffassung vom Wesen, von den Gestaltungsprinzipien und von der Wirkung der Kunst vollzieht und artikuliert; der Zusammenhang wird dort von der Struktur des Phänomens Darstellung vorgegeben. Hier geht es darum, Schillers Systementwurf als eine eigenständige Gestalt der Transzendentalphilosophie sichtbar zu machen und die Dimensionen des philosophischen Fragens, in die er weist, anzudeuten. Entsprechende, an der genannten Stelle bereits vorgetragene, teils ausführlichere Erörterungen können dabei vorausgesetzt werden.

bar verhält es sich so; denn die hier vorgetragene Untersuchung gewinnt nicht nur die bekannte neue Deutung der Schönheit als „Freiheit in der Erscheinung“, sondern sie ordnet zugleich die Schönheit den verschiedenen Weisen der für den Menschen möglichen Erfahrung und des möglichen Erfahrbaren systematisch zu; sie ergibt, in der Sprache Schillers,

„eine vierfache Beurteilungsart, und eine ihr entsprechende vierfache Klassifikation der vorgestellten Erscheinung. Beurteilung von Begriffen nach der Form der Erkenntnis ist logisch: Beurteilung von Anschauungen nach eben dieser Form ist teleologisch. Eine Beurteilung freier Wirkungen (moralischer Handlungen) nach der Form des reinen Willens ist moralisch; eine Beurteilung nichtfreier Wirkungen nach der Form des reinen Willens ist ästhetisch. *Übereinstimmung* eines Begriffs mit der Form der Erkenntnis ist *Vernunftmäßigkeit* (Wahrheit, Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit sind bloß Beziehungen dieser letzteren), Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist *Vernunftähnlichkeit* (Teleophanie, Logophanie möchte ich sie nennen), Übereinstimmung einer Handlung mit der Form des reinen Willens ist *Sittlichkeit*. Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist *Schönheit* (in weitester Bedeutung)¹².

Schiller gibt hier offenkundig eine Art Überblick aller Möglichkeiten menschlichen Verhaltens, von dessen vier Grundformen eine das Verhalten zum Schönen erfüllt. Wir sollten fragen, in welcher Systematik sich dieser Anspruch auf Vollständigkeit begründet und welche Bewandnis es damit hat, daß die Bestimmung des Verhaltens zum Schönen diese Systematik für Schiller offenbar erst vollständig macht.

Verhalten ist immer Verhalten zu etwas, und seine Grundtypen können folglich, wie Schiller hier verfährt – durchaus nach dem Gebrauch seiner Zeit –, als Grundformen des Urteilens begriffen werden. Urteilen als solches ursprüngliches Bezug stiften geschieht innerhalb der Systematik Kants durch die theoretische und durch die praktische Vernunft. Darauf beziehen sich offenbar die hier angeführten vier Grundformen, sofern nämlich einmal *konstitutiv* das Gesetz des Erkenntnisgegenstandes bzw. das Gesetz der Handlung durch die reine Form der Erkenntnis (logisch also im Sinne der transzendentalen Logik Kants) bzw. durch die reine Form der praktischen Vernunft selbst gesetzt wird, zum anderen sofern in Analogie zu solch konstitutivem Gebrauch diese Prinzipien *regulativ* auf Gegenstände bezogen werden, die nicht zugleich auch als durch dieselben konstituiert betrachtet werden dürfen, wie z. B. bei allen teleologischen Urteilen. Das Gesetz solcher Grundformen des Urteilens begründet und bestimmt Kant in seinen transzendentalen Analytiken, die jeweils die Grundlage seiner drei Vernunftkritiken ausmachen. Es sind nur drei Kritiken bekannt; eine Analytik des Urteils der „Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit“, wie Schiller das ästhetische Urteil bestimmt, finden wir bei Kant nicht. Kant ordnet vielmehr auch die Analytik des ästhetischen Urteils der reflektierenden Urteilskraft zu; die Möglichkeit einer Beziehung des Schönen auf die reine Form der praktischen Vernunft deutet er nur in der „Dialektik

¹² J III, 245/246.

der ästhetischen Urteilskraft“ an, und zwar in dem Kapitel „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“¹³. Dann sprengt also Schillers angeführte Charakteristik und Einordnung des ästhetischen Urteils den von der Kritik der Urteilskraft gefügten Rahmen; die Übersicht läßt den Eindruck entstehen, als erfordere das Urteil der Schönheit neben dem der reflektierenden Urteilskraft eine eigene, vierte Analytik. Dieser Umstand, verbunden mit der Tatsache, daß Schiller seine geplante neue Theorie der Schönheit auch als „Analytik des Schönen“ ankündigt¹⁴, erklärt aber dann bereits die Äußerungen in dem Brief an den Augustenburger vollkommen, nämlich Kant habe in seiner Kritik der ästhetischen Urteilskraft erst „angefangen, die Grundsätze der kritischen Philosophie auch auf den Geschmack anzuwenden, und zu einer neuen Kunsttheorie die Fundamente, wo nicht gegeben, doch vorbereitet“.

Jener Paragraph 59 „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“ innerhalb der „Dialektik der ästhetischen Urteilskraft“, von wo aus Schillers Überlegungen, wie allgemein anerkannt ist, ihren Ausgang genommen haben müssen, erscheint Schiller nur erst als Vorbereitung einer eigenen Analytik des ästhetischen Urteils. Also wäre zunächst zu sehen, welche Ansätze der Kalliasbrief vom 8. Februar 1793 zu einer solchen Analytik gewinnt.

II.

Eine transzendente Analytik jenes ursprünglichen Bezuges, der den Grund dafür stiftet, daß uns das Schöne als schön begegnet, steht, wie Kant gezeigt hat, vor der Schwierigkeit, daß uns das Schöne ohne Begriff gefällt. Das bedeutet nichts anderes, als daß sich das Urteil des Schönen der Bestimmung des Bezuges, den es stiftet, wesensmäßig widersetzt, so daß Kant auch nichts anderes gelingt, als die Merkmale aufzuzeigen, durch die es sich im Hinblick auf die Weisen, wie Urteile überhaupt zu bestimmen vermögen, von den bestimmenden Urteilen unterscheidet. Was den im Urteil gestifteten Bezug bestimmbar macht, ist der Begriff. Ein Begriff des Schönen läßt sich nach der Auffassung Kants nicht geben. Schiller, der diese Schwierigkeit sieht, will dennoch eine eigene Analytik des Schönen ausführen, den „Knoten“ lösen, „dessen Auflösung leider selbst Kant für unmöglich hält“¹⁵, kurz, er will einen Begriff des Schönen aufstellen. Um jedoch nicht mißverstanden zu werden, so als setze er sich über die Bedenken Kants leichtfertig hinweg, merkt er Körners Einwendungen gegenüber nachdrücklich an,

„daß ich einen Begriff von der Schönheit zu geben und durch den Begriff der Schönheit gerührt zu werden für zwei ganz verschiedene Dinge halte. Daß sich ein Begriff von der Schönheit ge-

¹³ S. 254 ff. Kants drei Kritiken werden nach den Ausgaben in der Philosophischen Bibliothek Meiner Hamburg, und zwar mit der dort angegebenen Paginierung der Originalausgaben zitiert.

¹⁴ In „Über Anmut und Würde“, NA XX, 261; vgl. auch J IV, 47 – an Erhard vom 26. Okt. 1794.

¹⁵ J III, 249.

ben lasse, kann mir gar nicht einfallen zu leugnen, weil ich selbst einen davon gebe, aber das leugne ich mit Kant, daß die Schönheit durch diesen Begriff gefalle. Durch einen Begriff gefallen setzt die Praeexistenz des Begriffs vor dem Gefühl der Lust im Gemüte voraus, wie bei der Vollkommenheit, Wahrheit, Moralität immer der Fall ist; obgleich bei diesen drei Objekten nicht mit gleich deutlichem Bewußtsein. Aber daß unserer Lust an der Schönheit kein solcher Begriff praexistiere, erhellt unter andern schon daraus, weil wir ihn jetzt noch immer suchen¹⁶.

Nach dieser Anmerkung werden wir von Schillers Begriff des Schönen nicht zu erwarten haben, daß sich durch ihn bestimmen läßt, ob etwas als schön gefällt oder nicht. Was aber läßt sich angesichts der bezeichneten Problemlage von einem Begriff der Schönheit sinnvoller Weise erwarten? Doch wohl allein dies, daß er den Grund bietet für jenen geheimnisvollen Bezug, in dem uns das Schöne als schön begegnet und daß er allenfalls dies eine Geheimnis erklärt, warum uns das Schöne nicht durch einen Begriff gefallen kann, warum der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den das Geschmacksurteil, wie Kant gezeigt hat, mit der Forderung auf jedermanns Beistimmung erhebt, dennoch nicht an dem einzelnen Urteil als das objektive Prinzip, das es bestimmt, aufgewiesen werden kann. Aber läßt sich denn der Begriff des Schönen überhaupt finden, wenn er, wie Schiller erinnert, bislang immer vergeblich gesucht wurde, wenn er aus keiner Erfahrung, in der das Schöne jeweils begegnet, bestimmt werden kann? Auf welchem Weg soll ein transzendentes Prinzip gefunden werden, das sich nicht, wie die transzendente Analytik sonst verfährt, aus der Zergliederung eines entsprechenden Erfahrungsbereichs aufweisen läßt? Hierzu bietet der Ansatz des Kalliasbriefs vom 8. Februar eine Antwort, die zugleich erklärt, warum Schiller seine neue Analytik des Schönen von Anbeginn in den Zusammenhang eines vollständigen Systems der Vernunftkritik einordnen muß.

Wenn das Prinzip für den ursprünglichen Bezug, nach dem das Schöne als schön begegnet, nicht aus der Zergliederung der Erfahrung gewonnen werden kann, dann bleibt nur noch zu sehen, ob es sich etwa aus dem Zusammenhang der anderen Prinzipien, nach denen sich das Verhalten des Menschen ursprünglich regelt, erschließen läßt. Auf diesem Weg setzt Schiller an, und auf ihm findet er auch die Stelle, die nur durch den Begriff und das Urteil des Schönen ausgefüllt werden kann. Dabei ist der Gang der Überlegungen folgender¹⁷: In allem Verhalten zu etwas als etwas sind wir vorstellend, sei es, daß wir das Vorgestellte, die Erscheinungen, den Bestimmungen des Begriffs subsumieren, wenn wir „mit Absicht auf ihre Erkenntnis gerichtet“ sind, sei es, wie es offenbar beim Schönen der Fall ist, wo es uns nicht vorgängig um die Subsumption des Gegebenen unter einen Begriff geht, daß wir „uns von den Dingen selbst zu ihrer Vorstellung ein-

¹⁶ J III, 254/255; an Körner vom 18. Febr. 1793.

¹⁷ Vgl. Schillers Ausführungen J III, 240 ff.; eine ausführliche Interpretation bietet Kap. 3 im 1. Abschnitt des 2. Teils meiner bereits genannten Abhandlung „Darstellung der Freiheit“, vgl. bes. 77 ff. Die Arbeit von A. Rohloff, *Die Divergenz in der Begründung des ästhetischen Urteils bei Kant und Schiller* (Phil. Diss., Frankfurt/M. 1963) übergeht leider, daß Schiller an der genannten Stelle das ästhetische Urteil eigens zum Gegenstand der Untersuchung, nämlich einer transzendentalen Analytik macht.

laden . . . lassen“¹⁸. Anders gesprochen muß das, worauf sich unser Verhalten bezieht, unserem Vorstellen gemäß sein. Solches Anmessen aber leistet die Vernunft, insofern unser Verhalten entsprechend ihrer Form vorgängig in Bezüge von bestimmter Grundstruktur gestellt ist. „Die Vernunft verbindet entweder Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis (theoretische Vernunft) oder sie verbindet Vorstellungen mit dem Willen zur Handlung (praktische Vernunft)“¹⁹.

Wird nun dazugenommen, daß die Vernunft in ihrem Bezugerstellen entweder konstitutiv (innerhalb durch die Vernunftkritik bestimmbarer Grenzen) oder regulativ (gegenüber allen Gegenständen, die – im Sinne Kants – nicht als allein durch ihren Begriff selbst bedingt gedacht werden dürfen) verfährt, so ergeben sich vier allem menschlichen Verhalten zugrundeliegende ursprüngliche Formen des Urteilens. Wenn diese vier Formen im Hinblick auf die besonderen Merkmale des Geschmacksurteils betrachtet und miteinander verglichen werden, dann ist zu erwarten, daß sich eine von ihnen als diejenige zu erkennen gibt, die dem Bezug, nach dem das Schöne als schön begegnet, zugrunde liegt. Dabei zeigt sich zunächst, daß die theoretische Vernunft weder durch ihr konstitutives noch durch ihr regulatives (teleologisches) Urteil einen solchen Grund zu stiften vermag, denn keins von beiden liefert eine befriedigende Klärung für jenes so eigentümliche Merkmal des Geschmacksurteils, daß das Schöne ohne Begriff gefällt, vielmehr lassen beide den Begriff dem Gegenstande vorhergehen, indem sie diesen allein durch die Relation auf die durch jenen gesetzte Bestimmung zugänglich machen. Schiller hält diese Feststellung für so bedeutsam, daß er, um darauf hinzuweisen, in seiner Gedankenentwicklung kurz innehält, denn hier zeigt sich, daß mit der Tradition, die Erfahrung des Schönen als eine Art intuitiver, der diskursiven vorgeordneter Vernunftkenntnis zu begreifen, gebrochen werden muß²⁰. Da die Schönheit jedoch, so fährt Schiller fort, „zuverlässig in

¹⁸ J III, 241. Schiller nennt dieses „mit Absicht auf Erkenntnis gerichtet sein“ ein „Beobachten“. Dieser überraschende Wortgebrauch hat eine Entsprechung bei Kant: „In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich *beobachten* [Hervorhebung von Kant!], und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegendenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.“ (Kritik der reinen Vernunft, A 550/B 578). Das „uns von den Dingen selbst zu ihrer Vorstellung einladen Lassen“ nennt Schiller „betrachten“; „betrachten“ ist also für ihn nicht der Oberbegriff, sondern der Gegenbegriff zu beobachten, und diesen prägnanten Sinn von „betrachten“ hält Schiller durch, vgl. etwa NA XX, 394, Z. 10/11.

¹⁹ J III, 241.

²⁰ Vgl. J III, 243. Direkt bezieht sich Schiller hier offenbar auf die Lehre der Wolffschen Schulmetaphysik, die Ästhetik Baumgartens und deren Nachfolge. Wir wissen, daß die von dieser Lehre getroffene Einordnung des Schönen noch in der Rangordnung der Kunst in Hegels System weiterlebt, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß sich inzwischen der Begriff der Vernunftkenntnis zu dem des absoluten Wissens entwickelt hat. Schiller selbst steht zunächst ganz im Horizont der Baumgartenschen Ästhetik, wovon etwa das Gedicht „Die Künstler“ Zeugnis ablegt; das „Morgentor des Schönen“ bildet den Eintritt in „der Erkenntnis Land“: „Was wir als Schönheit hier empfunden, / Wird uns als Wahrheit einst entgegengehn.“ Auf einen Wandel in Schillers Denken verweist dann die These zur Voraussetzung der Gründung eines neuen Staates der politischen Freiheit im Eingang der Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, „daß man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das

der Familie der Vernunft muß gesucht werden, und es außer der theoretischen Vernunft keine andere als die praktische gibt, so werden wir sie wohl hier suchen müssen, und auch finden.“

Damit ist der weitere Weg vorgezeichnet. Die praktische Vernunft stiftet in ihrem konstitutiven Verfahren den Grund für die reine moralische Handlung. Es käme also nur darauf an, das regulative Urteil der praktischen Vernunft zu denken und zu sehen, ob es den Grund für das ästhetische Urteil zu geben vermag. Schillers sehr sorgfältige Entwicklung dieses Gedankens läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wenn die praktische Vernunft regulativ verfährt, so wird sie ihr Prinzip der reinen Selbstbestimmung in Analogie zu ihrem konstitutivem Verfahren auf etwas übertragen, dessen Dasein durch diesen Akt nicht zugleich als ihr gemäß bestimmt wird. Halten wir fest, daß es das Prinzip der unbedingten Selbstbestimmung ist, das die praktische Vernunft hier überträgt, so wird der Gegenstand gerade durch den von ihr vollzogenen Urteilsakt gegenüber aller äußeren Bestimmung in Freiheit gesetzt, mithin auch gegen die praktische Vernunft und den Inhalt ihres Begriffs, die moralische Selbstbestimmung, selbst. Die praktische Vernunft

„leiht dem Gegenstande (regulativ, und nicht, wie bei der moralischen Beurteilung, konstitutiv) ein Vermögen sich selbst zu bestimmen, einen Willen, und betrachtet ihn alsdann unter der Form dieses seines Willens (ja nicht ihres Willens, denn sonst würde das Urteil ein moralisches werden). Sie sagt nämlich von ihm aus, ob er das, was er ist, durch seinen reinen Willen, d. i. durch seine sich selbstbestimmende Kraft, ist; denn ein reiner Wille und Form der praktischen Vernunft ist eins.“²¹

Es leuchtet ein, daß die praktische Vernunft mit diesem Akt einen ursprünglichen Bezug stiftet, der sowohl unser Urteil von dem Schönen zu begründen vermag, als er das besondere Merkmal des Geschmacksurteils erklärt. Denn das Prinzip, das dem Gegenstande in jedem ästhetischen Urteil zuerkannt wird, ist als Form unbedingter Selbstbestimmung eine ursprüngliche Spontaneität, die sich jeder Bestimmung von außen widersetzt. Durch die hier aufgefundene ursprüngliche Urteilsart wird der Gegenstand so bestimmt, daß er gegen alle äußere Bestimmung in Freiheit gesetzt wird; daß das Schöne ohne Begriff gefällt, gründet also, so zeigt sich jetzt, in dem Prinzip des ästhetischen Urteils selbst. Dem möglichen Einwand, daß es doch die praktische Vernunft war, die dem Gegenstand ihr Prinzip lieh und ihn so von sich abhängig macht, läßt sich immer entgegenhalten, daß die Bedingtheit des Gegenstandes durch diesen regulativen Akt der

ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert“ (NA XX, 312). Die Wendung, mit der sich in Schillers Denken der Schönheitsbegriff von dem Wahrheitsbegriff der theoretischen Vernunft ab- und dem Freiheitsbegriff zukehrt, vollzieht sich hier in den Kalliasbriefen. – Wie die in Schillers Denken durch die Begegnung mit der Transzendentalphilosophie sich vollziehende Wende auch im einzelnen der Entwicklung der dichterischen Ausdrucksformen wirksam wird, darauf ist kürzlich wieder in einer vorzüglichen, lehrreichen Studie hingewiesen worden: W. Düsing, *Kosmos und Natur in Schillers Lyrik*, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 13 (1969) 196–220.

²¹ J III, 244/245. -

Vernunft wesensmäßig zu etwas Unwesentlichem wird, wenn die Vernunft diesen Akt der Anerkennung fremder Freiheit tatsächlich vollführt. Wird hingegen auf dieser Bedingung insistiert, so wird jener Akt der Anerkennung aufgehoben, oder er kommt gar nicht zustande.

Es wird deutlich, daß die bisher entwickelte Struktur eines regulativen Urteils der praktischen Vernunft eine so ursprüngliche und eigentümliche Urteilsart freilegt, daß Schiller die Aufgabe einer neuen und eigenen Analytik dieses Urteils neben Kants transzendentalen Analytiken des konstitutiven und des regulativen Urteils der theoretischen Vernunft und des konstitutiven der praktischen Vernunft, die Aufgabe einer neuen kritischen Theorie der Schönheit neben Kants drei Vernunftkritiken geboten erscheinen mußte. Vergleichen wir, was das regulative Urteil der praktischen Vernunft leistet, mit den Funktionen der anderen von Kant freigelegten ursprünglichen Urteilsarten, so zeigt sich noch ein weiteres. Dieses von Schiller neue herausgestellte Urteil ist nämlich innerhalb der Systematik der Transzendentalphilosophie Kants das einzige, das eine Struktur bietet, nach der wir die Idee der Freiheit auf ein uns Begegnendes beziehen, kurz fremde Freiheit anerkennen und erfahren können. Im moralischen Urteil konstituiert sich zwar das Personsein der Person in der Subsumption unter das für alle vernünftigen Wesen gültige Gesetz, aber nur in einem reinen, intelligiblen Akt, der von aller Erfahrung wesensgemäß ausgeschlossen bleibt. Wollten wir eine andere Person unserem moralischen Urteil unterwerfen und sie dadurch bestimmen, so würde deren Personsein auf solchem Wege nicht konstituiert, bestätigt, sondern vielmehr verletzt und aufgehoben. Eine Person in ihrem Personsein anerkennen heißt: ihr das Prinzip der reinen Selbstbestimmung unbedingt zuzuerkennen²². Das kann nur geschehen nach der Verhaltensstruktur, deren Gesetzmäßigkeit durch das hier aufgezeigte Urteil begründet wird. Wenn es sich so verhält, dann müssen wir Schiller auch zubilligen, daß er seinen Entwurf als einen integralen Bestandteil des Systems der kritischen Philosophie und als eine notwendige Ergänzung der Kantischen Kritiken verstehen konnte. Weiterhin zeichnet sich ab, wie Schiller dazu kommen mochte, in den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, die die Einleitung zu der geplanten endgültigen Gestalt der neuen Theorie der Schönheit liefern sollten, die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Schönen mit der nach den Bedingungen des Menschseins des Menschen zu verknüpfen, denn das Dasein des Menschen ist allerdings von der Form des Anerkanntseins der Freiheit abhängig.

²² Schiller weist in seinen Ausführungen mehrfach darauf hin, daß das regulative Urteil der praktischen Vernunft ja nicht so ausgelegt werden dürfe, als gehe es hier darum, zu entscheiden, ob etwas der reinen Form der praktischen Vernunft gemäß sei oder nicht. Wenn ihm dennoch immer wieder der Vorwurf gemacht wurde, er habe in seiner Bestimmung des Schönen und der Kunst den Bereich des Ästhetischen mit dem des Ethischen vermengt, so ist es angesichts der vorliegenden Texte an der Zeit, die Kritik an Schiller auszusetzen und gegen die Nachlässigkeit der Forscher zu richten, die sich von den methodischen Zurüstungen, die eine Bearbeitung ihres Gegenstandes verlangt, offenbar keinen Begriff gebildet haben.

Nun möchte jemand, der die Konsequenzen dieses Gedankens nicht zu akzeptieren geneigt ist, einwenden, ob damit nicht das Anerkennen und Respektieren fremder Freiheit zu etwas so Willkürlichem und Beliebigem wie das Geschmacksurteil gemacht werde. Ein solcher Einwand verkennt jedoch, daß, wie bereits Kant gesagt hat, das Geschmacksurteil immer mit dem zwar objektiv nicht beweisbaren Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben wird. Mit dem diesem Urteil zugrundeliegenden Bezug weist Schiller nun auch das Prinzip eines solchen Anspruchs auf. Fremde Freiheit anzuerkennen und zu respektieren kann ebensowenig willkürlich und beliebig sein wie der Anspruch des Sittengesetzes selbst. Schiller ist sich dieser Konsequenz bewußt, wenn er auch das Schöne als Imperativ begreift.

„Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß eine notwendige Aufgabe für die sinnliche vernünftige Natur; in der wirklichen Erfahrung aber bleibt sie gewöhnlich unerfüllt, und ein Objekt mag noch so schön sein, so macht es entweder der vorgreifende Verstand augenblicklich zu einem vollkommenen, oder der vorgreifende Sinn zu einem bloß angenehmen. Es ist etwas völlig subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden, aber objektiv sollte es so sein.“²³

Wenn Schiller immer wieder auf die gesetzmäßige Notwendigkeit hinweist, auf die das Schöne und mithin die Darstellungen der Kunst Anspruch erheben²⁴, so ist damit der in einem Imperativ der praktischen Vernunft gegründete allgemeingültige Anspruch gemeint. Und wie Kant das Sittengesetz ein „Faktum der reinen Vernunft“ nennt²⁵, so setzt Schiller daneben das „Faktum der Schönheit“²⁶, als ein Faktum der Anerkennung sich darstellender Freiheit.

III.

Es ist deutlich geworden, was Schiller auf den Weg zu einer eigenen und neuen transzendentalen Analytik des Schönen als Ausbau des Kantischen Systems der kritischen Philosophie führte. Es bliebe zu fragen, wie weit er den von ihm „entdeckten Pfad“ systematisch verfolgt und in welche Richtung dieser Weg weiterführt. Machen wir uns bewußt, welche besonderen Anforderungen an die Form des Untersuchungsganges eine Analytik des Schönen seinem Ansatz entsprechend stellt, so ist unschwer zu erkennen, daß wir in den Kalliasbriefen die erste Skizze dieser Analytik vor uns haben. Daß in dem Zusammenhang außerdem die Briefe „Über die ästhetische Erziehung“ als Einleitung zu der nicht ausgeführten endgültigen Gestalt dieses Werkes besondere Beachtung verdienen, versteht sich. Der Kalliasbrief vom 8. Februar 1794 erarbeitet zunächst das Prinzip des ästhetischen Urteils. Dieses Prinzip kann nur aus der Struktur

²³ J IV, 44/45; an Körner vom 25. Okt. 1794.

²⁴ Vgl. etwa NA XX, 376 Anm.

²⁵ Kritik der praktischen Vernunft, S. 56.

²⁶ Über die ästhetische Erziehung . . . , NA XX, 397.

der reinen Vernunft selbst hergeleitet werden, da es sich in einer Zergliederung der Erfahrung des Schönen nicht finden läßt, wenn nämlich das Schöne wesensmäßig ohne Begriff gefällt. Herleiten läßt es sich, so wurde sichtbar, aus dem regulativen Urteil der praktischen Vernunft. Darin bestimmt sich das Schöne als „Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft“, der gesuchte *Begriff* des Schönen folglich als „*Freiheit in der Erscheinung*“. Der Inhalt dieses Begriffs ist das Anerkanntsein des Prinzips der reinen Selbstbestimmung in einem Gegenstande, nicht aber, was unmöglich wäre, die Bestimmung eines Gegenstandes nach dem Prinzip der praktischen Vernunft durch das ein solches Urteil vollziehende Subjekt: „nicht Freiheit in der Tat, sondern bloß *Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung*“²⁷. Seiner Herleitung entsprechend will Schiller diesen Begriff als einen reinen Vernunftbegriff verstanden wissen²⁸; er darf keinesfalls mit Hegels Deutung des Schönen als sinnliches Scheinen der Idee in eins gesetzt werden, in der bereits eine dialektisch vermittelte Synthese von Begriff und Anschauung enthalten ist, nämlich jene nur erst unmittelbare, noch nicht zum Begriff gekommene Versöhnung von subjektivem und objektivem Geist, sonst würden wir uns den Zugang zu Schillers spezifisch transzendentelem Frageansatz verstellen. Schillers Begriff der „Freiheit in der Erscheinung“ enthält nichts als die aus der Struktur der Vernunft selbst hergeleitete Form eines möglichen Gegenstandes, zu der der Gegenstand selbst oder die gesetzmäßige Möglichkeit ihrer Anwendung erst aufgewiesen werden muß. Darin wird eine weitere Eigentümlichkeit der Analytik des Schönen sichtbar, insofern nämlich, als hier das Gesetz der möglichen Verbindung eines Begriffs der praktischen Vernunft mit Anschauung aufzuzeigen ist, ein Bezug, in dem zwar im Sinne der Verstandeserkenntnis nichts bestimmt wird, der aber gleichwohl in dem Maße bedeutsam ist, als er die Erfahrung des Schönen und insgesamt das Anerkanntsein fremder Freiheit begründen soll. Wenn sich die Problemstellung der Analytik des Schönen hiermit von der der reinen praktischen Vernunft entfernt und der der transzendentalen Analytik des reinen Verstandes nähert, so unterscheidet sie sich doch auch von dieser, und zwar grundsätzlich dadurch, daß es in ihr nicht um die Darstellung von reinen Verstandesbegriffen, sondern eines reinen Vernunftbegriffs in der Anschauung geht.

Schiller fragt, nachdem der Begriff des Schönen aufgestellt ist, nach den Bedingungen der Möglichkeit der „Darstellung der Freiheit“, der „Selbstbestimmung an einem Dinge, insofern sie sich in der Anschauung offenbart“²⁹. Das erfordert eine erneute Besinnung auf die Formen der Anschauung und auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, wobei eine Abgrenzung gegenüber Kants Interpretation der Sinnlichkeit und der Erscheinung als „Natur unter Verstandesgesetzen“ erreicht werden muß. Daß Schiller diese Probleme gesehen hat, ist

²⁷ J III, 245.

²⁸ Vgl. J III, 254.

²⁹ Vgl. J III, 256/257. Zum Begriff „Darstellung“ und dessen transzendentaler Sinngebung verweise ich auf die ausführlichen Erörterungen in „Darstellung der Freiheit“.

aus dem Fortgang seiner Untersuchung zu erkennen. Um seine Untersuchungsrichtung im Blick zu behalten, müssen wir uns daran erinnern, daß der für die neuzeitlichen Naturwissenschaften maßgebende erkenntnistheoretische Standpunkt Kants die Erscheinung als eine Natur unter Verstandesgesetzen begreift. Dieser Standpunkt, der sich in der modernen Einstellung zur Natur durchgesetzt hat, sieht darauf ab, daß alles Gegebene der Erscheinung nach einer Regel des Verstandes bestimmbar, und das bedeutet *quantitierbar* ist: „Alle Anschauungen sind extensive Größen“ und „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad“, sind die ersten der von Kant aufgewiesenen synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes³⁰. Schillers Analytik des Schönen, die aufzuweisen hat, nach welchen Gesetzen das Erscheinen des Schönen möglich wird, kann an einem solchen Erscheinungsbegriff nicht vorbeigehen. Das Schöne, sagt Schiller, „darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß *regelfrei erscheinen*“³¹. Dem erkenntnistheoretischen Natur- und Erscheinungsbegriff gegenüber muß diesem Satz ein Sinn abgewonnen werden können. Schon durch seinen Begriff ist das Schöne „Freiheit in der Erscheinung“, derart daß es durch das Urteil, in dem es gründet, nicht bestimmt, sondern in Freiheit gesetzt wird. Aber der in diesem Urteil gedachte Bezug soll sich nun auf etwas in der Erscheinung beziehen lassen. Wenn daher, so argumentiert Schiller weiter, sich jeder Gegenstand der Erscheinung als durch eine Regel des Verstandes bestimmt erweisen muß, sobald wir ihn einer theoretischen Untersuchung unterwerfen, so kann solches regelfrei Erscheinen nur ein „Scheinen als ob“ sein; wir dürfen hier gar nicht erst versucht werden, nach einer Regel zu fragen, indem der Gegenstand in der Weise erscheinen müßte, daß er „den reflektierenden Verstand nicht zur Aufsuchung eines Grundes nötigt“³².

Daß die dem Schönen vorbehaltene Anschauungsform hier zunächst nur als ein bloßes „Scheinen als ob“ begriffen werden kann, obwohl dem Begegnen des Schönen doch offenbar die höchst bedeutsame gesetzmäßige Darstellung der „Freiheit in der Erscheinung“ zugrunde liegen muß, darin zeigt sich auch im Denken Schillers die Vorherrschaft des erkenntnistheoretisch bestimmten Naturbegriffs. Während sich Schiller zunächst mit der gekennzeichneten ganz unbestimmten Abgrenzung gegenüber diesem Erscheinungsbegriff begnügt, versucht er später, das zeigen die Abhandlungen „Über Anmut und Würde“ und „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, in dem Begriff des ästhetischen Scheins und der ästhetischen Empfindung zu größerer Klarheit und Deutlichkeit zu kommen. Gleichwohl gelingt es ihm bereits in den Kalliasbriefen, die Bedingungen, unter denen die Verbindung der Idee der „Freiheit in der Erscheinung“ mit etwas in der Anschauung möglich wird, aufzuweisen, folglich einen Grundsatz der Schönheit aufzustellen, und damit die entscheidende Aufgabe einer transzendentalen Analytik des Schönen zu lösen. Als Voraussetzung dazu müßte sich

³⁰ Kritik der reinen Vernunft, A 162/B 202 und A 166/B 207.

³¹ J III, 257.

³² J III, 258.

indessen zeigen lassen, ob und wie etwas an den Gegenständen uns dazu veranlassen könne, daß wir jene Idee der „Freiheit in der Erscheinung“ auf Gegenstände zu beziehen vermögen und sie nicht jederzeit sogleich irgendeiner Absicht, sei es dem Zugriff der Erkenntnisbestimmungen oder gar der unmittelbaren Befriedigung der Begierde, unterwerfen – da sie doch als Erscheinungen insgesamt Gegenstände unserer Vorstellung und insofern den Gesetzen der Verstandeserkenntnis gemäß bestimmbar sein müssen. Entsprechend geht Schiller in dem Kalliasbrief vom 23. Februar 1793 vor, in dem dargetan werden soll, „daß dasjenige objektive an den Dingen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, frei zu erscheinen, gerade auch dasjenige sei, welches ihnen, wenn es da ist, Schönheit verleiht“ und der mit der These „Freiheit in der Erscheinung ist eins mit der Schönheit“ überschrieben ist³³.

Demjenigen, der sich nicht darüber Rechenschaft gibt, was innerhalb eines Untersuchungsganges, der unter dem Anspruch transzendentalphilosophischer Vernunftkritik geführt wird, an der hier erreichten Stelle allein gefragt und bewiesen werden kann, möchten Schillers Formulierungen zu mancherlei Mißverständnis Anlaß geben. Es ist aber doch wohl kaum denkbar, daß Schiller nun plötzlich im Sinne der von Kant kritisierten Metaphysik einen Seinsgrund der „Freiheit in der Erscheinung“ hätte aufweisen und das Schöne somit als ein Ding an sich selbst hätte betrachten wollen³⁴. Ebenso sinnlos müßte es sein, wenn hier bewiesen werden sollte, daß „Freiheit in der Erscheinung“ dasselbe sei wie Schönheit³⁵, was gerade so viel hieße, als wäre jetzt die Identität des reinen Vernunftbegriffs mit einem Erfahrungsbegriff der Schönheit darzutun, während Schiller den Begriff des Schönen doch gerade deshalb in der reinen Vernunft aufsucht, weil es einen Erfahrungsbegriff der Schönheit nicht gibt. Darzutun, daß „Freiheit in der Erscheinung . . . mit der Schönheit . . . eins“ sei, kann hier nichts anderes heißen, als den Nachweis zu erbringen, daß und in welcher Weise unser Verhalten zum Schönen, wie es uns in der Erscheinung begegnet, nach dem gefundenen Prinzip möglich wird, und zwar angesichts der besonderen Schwierigkeit, daß dieses Prinzip nicht zuvor schon, wie es etwa bei den Kategorien als reinen Vernunftbegriffen der Fall ist, im Bereich der Erfahrung aufgefunden werden kann, da es sich überhaupt nicht als das Schönsein des jeweilig begegnenden Schönen bestimmend aufweisen läßt. Dann bliebe also nur die Stelle an-

³³ J III, 265/266.

³⁴ B. von Wiese ist zwar dieser Meinung, vgl. Friedrich Schiller (Stuttgart 1959) 467/468, offenbar verwirrt durch den Anstoß, den die an Kant orientierte Schillerforschung an Schillers Verwendung dieses Begriffs genommen hat. Zu diesem Problem sei auf die Hinweise in „Darstellung der Freiheit“, 102, Anm. 60 und S. 115 ff. verwiesen.

³⁵ Diese Ansicht vertritt J. M. Ellis, op. cit. 54–57, wobei er den Scharfsinn, der dazu gehöre, seine Ansicht zu teilen, ausdrücklich lobt, indem er hervorhebt, daß A. Michaelis, Über Schillers Kallias, Berlin 1882, dies schon vor ihm entdeckt habe („One of the shrewdest comments yet made on the ‚Kalliasbriefe‘“, 57). Dergleichen mag die Schillerinterpreten dann beruhigen, sich Ellis' Vorwurf, Schillers Beispiele über den anderen, weniger gewichtigen Passagen vernachlässigt zu haben, nicht allzusehr zu Herzen zu nehmen (vgl. 110). Daß Ellis den „empirical examples“ auf seinem Weg eine größere Disponibilität abgewinnen kann, versteht sich.

zugeben, an der wir in unserem Verhalten zu den Erscheinungen veranlaßt werden, nicht in deren Subsumtion unter die Bestimmungen der Erkenntnis fortzufahren, sondern innehaltend jene Vernunftidee der Selbstbestimmung auf sie zu beziehen. Nur dieser, allerdings gegenstandhafte, aber darum doch nicht an sich seiende Grund, auf dem unser Anerkennen erscheinender Freiheit abläßt von der, wie Schiller sagt, *Absicht* der Erkenntnis³⁶, kann mit dem „objektive(n) Grund“ der Darstellung der Freiheit „in den Erscheinungen“ zur Frage stehen. „Dieser objektive Grund müßte eine solche Beschaffenheit derselben sein, deren Vorstellung uns schlechterdings *nötigt*, die Idee der Freiheit in uns hervorzu bringen und auf das Objekt zu beziehen“³⁷.

Schiller versucht also nicht, wie es auch denkbar wäre, eine Form der Anschauung der „Freiheit in der Erscheinung“ ursprünglich zu entdecken, vielmehr nimmt er den anderen Weg, ausgehend von der vorgestellten Natur unter Verstandesgesetzen den Raum für das Anerkennen einer sich in der Anschauung offenbarenden Freiheit zurückzugewinnen. Wie soll aber der gesuchte *gegenstandhafte* Grund für solches Anerkennen erreicht werden? Schiller antwortet darauf ebenso verblüffend wie einleuchtend: nicht anders als über die Vorstellung des Bestimmtheits und der Bestimmbarkeit selbst. Seiner Argumentation³⁸ liegt folgender Gedankengang zugrunde: Für die theoretische Vernunft ist der Gedanke der Freiheit nur zu fassen bei der Bestimmung des Begriffs der Kausalität in der Abgrenzung der Vorstellung notwendig sukzessiver Bestimmtheit des Mannigfaltigen der Erscheinung in der Zeit. Es ist dies die Vorstellung einer Ursache oder Bestimmung ihrer selbst, die nicht Glied, sondern Ursprung einer Kausalreihe ist. Obgleich nun zu dieser Vorstellung kein für die Erkenntnis bestimmbares Substrat zu einem Gegenstand gegeben werden kann, bringt die Vernunft doch notwendigerweise eine solche Vorstellung zugleich mit jenem Begriff der Kausalität hervor – ein Umstand, dessen Bedeutsamkeit sich erst von der Kritik der praktischen Vernunft her erschließt. Es zeigt sich jedenfalls, daß die Vernunft von der Vorstellung der Naturkausalität zu der einer Kausalität aus Freiheit weitergetrieben wird: „Sobald also das Bestimmtheits gedacht wird, so ist das Nichtvonaußenbestimmtheits indirekte zugleich die Vorstellung des Voninnenbestimmtheits oder der Freiheit“³⁹. Wenn die Vernunft aber in der reinen Reflexion eine solche Verbindung herstellt, dann liegt es doch nahe, daß sie sich in der Reflexion über die Bestimmtheit der Gegenstände der Anschauung ähnlich verhält. Was den Verstand in seiner Frage nach der Bestimmtheit der erscheinenden Gegenstände weitertreibt, ist das Streben nach einem *Prinzip*, nach einer *umfassenden* Regel der Bestimmbarkeit der jeweiligen Gegenstände. Mithin führt auch die Reflexion des Verstandes über die regelmäßige Form der Erscheinungen an einen Punkt, der die Ideen der Vernunft in Erinnerung ruft,

³⁶ J III, 241.

³⁷ J III, 266.

³⁸ Vgl. dazu J III, 266–268.

³⁹ J III, 266/267.

und indem „eine solche Form ein Bedürfnis erweckt, nach einem Grund der Bestimmung zu fragen, so führt hier die Negation des Vonaußenbestimmseins ganz notwendig auf die Vorstellung des Voninnenbestimmtheits oder der Freiheit“⁴⁰.

Was also die praktische Vernunft einlädt, im ästhetischen Urteil einem erscheinenden Ding ihr Prinzip der unbedingten Selbstbestimmung zu verleihen, jene gesuchte „objektive Beschaffenheit“ des erscheinenden Schönen, ist nichts anderes als dessen regelmäßige Form. Sie erregt in dem reflektierenden Verstand das Bedürfnis nach einem Prinzip der Bestimmung und gibt dadurch der Vernunft Anlaß, ihr eigenes Prinzip ins Spiel zu bringen, es auf den Gegenstand zu übertragen und ihn somit in jene Freiheit des Anerkennens zurückzustellen, die der Absicht der fortbestimmenden Erkenntnis, deren Fortgang durch einen solchen Akt unterbrochen wird, wesensmäßig verschlossen bleibt. Damit ist das Gesetz des erscheinenden Schönen, die Bedingung, nach der „Freiheit in der Erscheinung“ mit der Schönheit eins sein, d. h. sich in der Anschauung darstellen kann, gefunden.

Die Bedingung der Darstellung des Schönen, „ohne welche die erste bloß ein leerer Begriff sein würde“, nämlich ein Begriff ohne Anschauung, nennt Schiller eine zweite Grundbedingung des Schönen⁴¹, denn sie ist von der ersten Grundbedingung, der „Freiheit in der Erscheinung“, schlechterdings unableitbar. Wäre sie aus der ersten herzuleiten und dieser irgendwie gleichartig, so würde das begegnende Schöne immer noch durch seinen Begriff bestimmt, was aber dem Prinzip der Analogie der reinen Selbstbestimmung aus praktischer Vernunft, dem gegen alle äußere Bestimmung in Freiheit setzenden Anerkennen, zuwiderliefe. Die beiden Bedingungen der Schönheit und der Darstellung derselben in der Erscheinung müssen also sogar wesensmäßig – und darin zeigt sich eine weitere Besonderheit der „Analytik des Schönen“ – voneinander unabhängige Prinzipien sein:

„Freiheit in der Erscheinung ist zwar der Grund der Schönheit, aber Technik ist die notwendige Bedingung unserer Vorstellung von der Freiheit . . .
Der Grund der Schönheit ist überall Freiheit in der Erscheinung. Der Grund unserer Vorstellung von Schönheit ist Technik in der Freiheit“⁴¹.

Mit der Herleitung der beiden Grundbedingungen der Schönheit, des Prinzips der Schönheit selbst und des weiteren, nachdem die Vernunftidee, in der die Schönheit ihren Wesensursprung hat, in der Anschauung dargestellt werden kann, hat Schiller innerhalb seines Entwurfs einer „Analytik des Schönen“ die nötigen Voraussetzungen zusammengebracht, einen neuen Grundsatz der Schön-

⁴⁰ J III, 268.

⁴¹ J III, 269. J. M. Ellis übersieht völlig den methodischen Sinn der Aufstellung der beiden Grundbedingungen der Schönheit, wenn er erklärt, daß die zweite Grundbedingung der Schönheit „is best taken as a gloss on ‚Freiheit in der Erscheinung‘“ (op. cit., 75). Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, daß er für seine Durchleuchtung der Argumentation Schillers den rechten Leitfaden nicht gefunden hat.

heit aufzustellen. Er lautet: „Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit“⁴². In diesem Grundsatz des Schönen und mithin der Kunst setzt Schiller die aufgewiesenen beiden Grundbedingungen der Schönheit in ein gesetzmäßiges Verhältnis zueinander, das es nun im Hinblick auf die Aussicht, die die neue „Analytik des Schönen“ eröffnet, kurz zu betrachten gilt.

IV.

Zunächst ist zu beachten, daß Schiller in seiner Formulierung des neuen Grundsatzes an die Stelle des Begriffs der in einem Gegenstand anerkannten, im Bereich des Sinnlichen scheinenden Freiheit den Terminus „Natur“ setzt, der Einfachheit halber, wie er sagt⁴³, und offenbar auch um an die für das 18. Jahrhundert, vor allem seit Rousseau, so spannungsreiche Beziehung zwischen Natur und technischer, kunstmäßiger Form anzuknüpfen, deren transzendente Gesetzmäßigkeit sich hier zu erkennen gibt. Damit kommt aber bereits ein bedeutsamer Aspekt im Verhältnis jener beiden Grundbedingungen ans Licht.

Wenn Schiller die regelmäßige Form als Grundbedingung der Vorstellung des Schönen aufweist, dann könnte es so aussehen, als käme er am Ende doch noch, indem er den Zweckbegriff und dessen Auffassung in einer der diskursiven vorgeordneten intuitiven Erkenntnis ins Spiel bringe, wieder auf den Boden der überkommenden Ästhetik zurück. Dabei würde das Entscheidende übersehen, daß nämlich der Zweckbegriff in der hier gegebenen Erklärung des Schönen eine völlig andere Deutung und Stelle erhält, daß Schiller ihn keineswegs mit der Idee der Freiheit in der Erscheinung vereinigt, etwa um ihn zu vertiefen und in seiner Bedeutsamkeit zu steigern, sondern daß er ihn vielmehr von dem Wesensursprung der Schönheit selbst ausschließt.

„Technik und Freiheit haben nicht dasselbe Verhältnis zum Schönen. Freiheit allein ist der Grund des Schönen, Technik ist nur der Grund unserer Vorstellung von der Freiheit, jene also der unmittelbare Grund, diese nur mittelbar die Bedingung der Schönheit. Technik nämlich trägt nur insofern zur Schönheit bei, als sie dazu dient, die Vorstellung der Freiheit zu erregen“⁴⁴.

Technische Form und „Freiheit in der Erscheinung“ stehen als Grundbedingungen der Schönheit nicht auf der gleichen Ebene. Dies wird in seiner Bedeutung und in seinen Konsequenzen noch einsichtiger, wenn wir noch einmal zu jener so schwierig aufzuhellenden symbolischen Operation zurückgehen, in der die praktische Vernunft ihre Idee auf einen Gegenstand hinüberträgt, so daß wir diesen in *seiner* Freiheit anerkennen. Daß die praktische Vernunft von der technischen Form eines Gegenstandes zu einer solchen Operation veranlaßt wird, das kann ja doch für das Anerkennen nur so erscheinen, daß sich die in jenem Gegenstand darstellende Freiheit als eine unbedingte Spontaneität ge-

⁴² J III, 269.

⁴³ J III, 269.

⁴⁴ J III, 277.

genüber aller äußeren Bestimmung offenbart. Daß der schöne Gegenstand „durch keine Regel, sondern durch sich selbst ist, ist ein Faktum für unseren Sinn“, stellt Schiller fest⁴⁵, wobei zu erinnern bleibt, daß solches Anschauen offenbar ebenso wie das Scheinen des Schönen von besonderer Art sein muß. Von hier aus erweist sich aber die technische Form nunmehr als das Medium, in dem und gegenüber dem sich Schönheit als eine abgründige Natur, als die in der Äußerung ihrer selbst anerkannte erscheinende Freiheit behauptet. Dieses Behaupten, dieses unbedingte, spontane sich Äußern aus seinem eigenen Grund sucht Schiller auch durch den Begriff „Heautonomie“ näher zu umschreiben⁴⁶, jedenfalls ist es für das Anerkennen nichts Statisches, sondern Bewegung⁴⁷, und zwar Bewegung gegen alles vorstellende Bestimmen an der technischen Form, Bewegung, die auf ein Übertreffen aller möglichen Vorstellung geht. Hierin erkennt Schiller schließlich auch den Grund dafür, daß an den Gestalten des Schönen so oft eine vollkommene regelmäßige Form mitangetroffen wird, derart daß die vollkommene Zweckmäßigkeit als Ursprung der Schönheit derselben gedeutet werden konnte:

„Die Schönheit wächst, wenn die Vollkommenheit zusammengesetzter wird, und die Natur dabei nichts leidet; denn die Aufgabe der Freiheit wird mit der zunehmenden Menge des Verbundenen schwieriger und ihre glückliche Auflösung eben darum überraschender“⁴⁸.

Schiller löst also den Gedanken einer intuitiv erfaßten vollkommenen Zweckmäßigkeit entschieden von der Schönheit ab und verweist ihn in die Materie der Vorstellung des Schönen.

„Zweckmäßigkeit, Ordnung, Proportion, Vollkommenheit – Eigenschaften, in denen man die Schönheit so lange gefunden zu haben glaubte – haben mit derselben ganz und gar nichts zu tun.“

Weiter heißt es:

„Ich bemerke überhaupt, daß der ganze Irrtum derer, welche die Schönheit in der Proportion oder in der Vollkommenheit suchten, davon herrührt: sie fanden, daß die Verletzung derselben den Gegenstand häßlich machte, daraus zogen sie gegen alle Logik den Schluß, daß die Schönheit in der genauen Beobachtung dieser Eigenschaften enthalten sei. Aber alle diese Eigenschaften machen bloß die Materie des Schönen, welche sich bei jedem Gegenstand abändern kann; sie können zur Wahrheit gehören, welche auch nur die Materie der Schönheit ist“⁴⁹.

⁴⁵ J III, 278.

⁴⁶ J III, 274 f. u. 278.

⁴⁷ „Natur“ als sich in der Erscheinung darstellende Freiheit bezeichnet Schiller auch als das „innere Prinzip der Existenz an einem Dinge“. Dessen „Form muß im eigentlichsten Sinne zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein“ (J III, 274). Zu der Bewegung als Strukturmoment des Schönen, worin die für Schillers Schönheitsbegriff wesentliche innere Beziehung zwischen Schönerem und Erhabenem zum Ausdruck kommt, vgl. besonders W. Düsing, Schillers Idee des Erhabenen (Phil. Diss., Köln 1967) 79 u. S. 99 ff.

⁴⁸ J III, 278.

⁴⁹ J III, 278/279.

Der Begriff der vollkommenen Zweckmäßigkeit als der höchste Gedanke der theoretischen Vernunft, ja der Begriff der Wahrheit selbst gehören in den Bereich der zweiten Grundbedingung des Schönen, der „Technik“, sie sind nur die Materie der sich darstellenden Freiheit, dieser gegenüber für sich selbst nichts. Die Erfahrung der sich darstellenden Freiheit, wie sie uns im Schönen begegnet, übertrifft also, das ist eine entscheidende Konsequenz der von Schiller ausgeführten „Analytik des Schönen“, den aus der Metaphysik überkommenen Wahrheitsbegriff. In ihm ist Wahrheit gedacht als Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand, Subjektivität und Objektivität. Das Schöne, so wie es hier als die sich darstellende Freiheit gedacht wird, ist also je schon ein mehr als das Stiften solcher Übereinstimmung und kann folglich nie Gegenstand einer intentionalen Beziehung sein; in seinem Anerkanntsein behauptet es sich vielmehr als Spontaneität gegen alles und in allem Bedeuten und gründet damit allerdings eine ursprünglichere Bedeutsamkeit.

Es ist bemerkt worden, daß der Grund dafür, daß sich die Schönheit hier „von der Wahrheit ablöst“, zu suchen sei „in dem anderen Vorgang, daß die Wahrheit sich zuvor schon von der Schönheit abgekehrt“ habe, da „im Zeitalter der Neuzeit . . . die Wahrheit nämlich das Wesensgepräge des Technischen“ annehme⁵⁰. So gesehen stellt sich das sich auf seinen eigenen Grund Zurücknehmen des Schönen als „Rückzug“ dar, bei dem das Schöne in einem Bereich außerhalb der Wirklichkeit des Wirklichen abgedrängt wird, dergestalt daß sich die Frage erheben muß, ob es nicht möglich sei, die reine Anwesenheit der Gestalten des Schönen „allein im Blick auf sie selbst aus ihrem eigenen Wesen zu bestimmen, ohne den maßgeblichen Blick auf das wirkend Wirkliche“, denn dann entfielen die Nötigung, jene Gestalten „als das im zweideutigen Sinne Scheinende vorzustellen, als das Scheinende, das, gemessen an den Gegenständen der Erkenntnis und der Praxis, bloßer, wenngleich aufrichtiger Schein ist“⁵¹. Nun läßt sich nicht leugnen, daß Schiller den Bereich des Schönen und der Kunst als „das wesenlose Reich der Einbildungskraft“ bezeichnet⁵², doch bleibt demgegenüber ebenso festzuhalten, daß das Schöne, indem es sich gemäß der zweiten Grundbedingung der Schönheit von der technischen Form der Vorstellung abhebt, jenes Wesen der Wahrheit übertrifft. Freilich scheint nun wiederum gerade dadurch, daß sich die „Technik“ hier als eine Grundbedingung der Schönheit erweist, der Bereich des Schönen nur umso fester auf jenen die Wirklichkeit des Wirklichen durchherrschenden Wahrheitsbegriff bezogen und damit jeder Versuch, jene reine Anwesenheit der Gestalten des Schönen ursprünglich in den Blick zu bringen, umso aussichtsloser. Andererseits ist nach Schillers neuem Grundsatz das Schöne erst in solchem Bezug, nämlich im Gegensatz zu allem Technischen, das Aufscheinen einer ursprünglicheren Natur als jene Erscheinung unter Verstandesgesetzen. Für die Operation, in der die praktische Vernunft

⁵⁰ K. H. Volkmann-Schluck, *Die Kunst und der Mensch* (Frankfurt/M. 1964), Wissenschaft und Gegenwart, H. 26, S. 19/20.

⁵¹ Ebd., S. 28.

⁵² Über die ästhetische Erziehung . . . , NA XX, 401.

den Bezug stiftet, der dem anerkennenden Verweilen bei den Gestalten des Schönen zum Grunde liegt und mit dem solches Anerkennen erst geweckt wird, ist die technische Form sogar der Ausgang, von der also zur Anschauung eines ursprünglicheren Erscheinens erst und allein die Rückwendung genommen werden kann. Schiller begreift die entsprechende Operation des künstlerischen Schaffens, dessen Aufgabe es ist, Gestalten des Schönen, der Darstellung der Freiheit, hervorzubringen, als „Reduktion empirischer Formen auf ästhetische“⁵³, d.h. als ein Zurückführen und Zurückstellen des als Wirklichkeit Vorgestellten zu der in solcher Wirklichkeit verstellten ursprünglichen Natur. Bevor jedoch ein Blick darauf geworfen werden soll, ob und wie Schiller vermittels einer solchen methodischen Reduktion auch zu einer ursprünglicheren Auffassung des Sinnlichen, der Form der Erscheinung sowie des Anschauens und Empfindens selbst gelangt, ist noch ein weiterer Aspekt des neuen Grundsatzes der Schönheit ins Licht zu rücken.

In den beiden voneinander unabhängigen „Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit“ bringt der Grundsatz des Schönen die praktische und die theoretische Vernunft in ein Verhältnis gesetzmäßigen Zusammenwirkens. Hierin bezieht sich Schiller mit seiner Analytik des Schönen abermals auf die Systematik des Baues der Kantischen Vernunftkritik zurück, was er zwar selbst nicht erörtert, was zu bemerken aber für das Verständnis sowohl als für die Beurteilung der Tragweite seines Versuchs äußerst wichtig sein dürfte. Wie stellt sich solches Zusammenwirken im Hinblick auf jene Architektonik dar? Wir versuchen uns das mit der folgenden Überlegung deutlich zu machen. Nach der ersten Grundbedingung der Schönheit hat das Schöne seinen Ursprung in der praktischen Vernunft, denn es ist deren Idee, die hier einem Gegenstande übertragen wird, wodurch derselbe allerdings nicht bestimmt, sondern für das Anerkennen in Freiheit gesetzt wird. Nun beruht dieses Anerkennen zwar nur auf einem regulativen Akt der praktischen Vernunft, aber das, was dem Gegenstande leihweise übertragen wird, ist doch immer die Idee unbedingter Selbstbestimmung. Da ein solcher Gegenstand unser Anerkennen unbedingt in Anspruch nimmt, begreift Schiller das Schöne als einen Imperativ. Ein Imperativ ist ein allgemeingültiges Gesetz für Wesen, denen die freiwillige Befolgung eines Gesetzes zur Pflicht gemacht werden kann; der in jedem Geschmacksurteil erhobene, wenn auch, wie Kant gezeigt hat, nicht zu beweisende Anspruch auf Allgemeingültigkeit, müßte dem hier aufgestellten Imperativ entsprechen. Aber auf was bezieht sich dieser Imperativ des Schönen, und von wo geht er aus? Bei dem Sittengesetz ist die Antwort klar; ich werde aufgefordert, den Leitsatz meines Handelns dem für alle vernünftigen Wesen gültigen Gesetz zu unterwerfen, derart, daß ich in meinem Handeln Personsein bezeugen könne. Daß ich nun eine mir begegnende Person in ihrer Freiheit zu respektieren habe, läßt sich noch aus dem Sittengesetz selbst herleiten. Aber wie bezeugt sich mir eine Person als Person, wenn ich doch das, was Personsein ist,

⁵³ J V, 257; an Goethe vom 14. Sept. 1797.

nicht aus der Erfahrung bestimmen kann; was soll mich gar veranlassen, ein erscheinendes Ding unter jener Idee des Personseins zu betrachten, was ist hier dawider, daß ich nicht in meinem Anerkennen willkürlich, ganz nach meinem Belieben verfare? Es wird offenbar, daß es mit der Nötigung, die für sich selbst im Anerkennen und Respektieren der begegnenden freien Person gründet, hier noch nicht getan ist. Der Imperativ des Aner kennens erscheinender Freiheit muß einen objektiven Bezugspunkt haben, wenn er nicht ins Willkürliche entgleiten soll. Aber ebensowenig wie dieser Imperativ aus etwas anderem abgeleitet werden kann, da er in sich selbst gründet, kann die praktische Vernunft einen solchen Bezugspunkt setzen; im ersten Falle würde nämlich ein Urteil der praktischen Vernunft durch eine Ursache in der Erscheinung bestimmt, im anderen Fall würde die praktische Vernunft als Ursache an sich selbst auf die Erscheinungen wirkend vorgestellt. Nun ist ebenso gewiß, daß ein solcher objektiver Bezugspunkt im Hinblick auf die Möglichkeit des Schönen als Darstellung der Freiheit gesetzt werden muß, als daß er in der soeben gedachten Weise nicht gesetzt werden kann. Wie wurde aber der Bezug hier gedacht, so daß er nicht gesetzt werden kann? Offenbar als ein Bezug von Gleichartigem, so wie Kant die „schematische Darstellung“ von Erkenntnisbegriffen in dem ihnen zum Substrat gegebenen Gegenstand bestimmt, mittels eines der Kategorie und der Erscheinung gleichartigen Schemas⁵⁴. Die Erscheinung als Natur unter Verstandesgesetzen und die Handlung aus reiner Vernunft sind aber ungleichartig (im Verhältnis der Kantischen Unterscheidung von mundus sensibilis und mundus intelligibilis). Wenn nun hier ein Bezug stattfinden soll, da das Urteil der Anerkennung erscheinender Freiheit nicht allein aus dem regulativen Akt der praktischen Vernunft begründet werden kann, so kann dieser nur als ein Bezug von Ungleichartigem gedacht werden, dergestalt daß von dem vorgestellten Gegenstand der Erscheinung zwar eine Nötigung ausgeht, über die sich aber die praktische Vernunft durch den Akt, der auf sie erfolgt, hinwegsetzt⁵⁵, so daß die Einwirkung der Bezogenen aufeinander niemals an einem ihnen gleichartigen Medium aufweisbar werden könnte. Offenbar versteht Schiller das Zusammen-

⁵⁴ Vgl. Kritik der Urteilskraft, 255 f. und Kritik der reinen Vernunft, A 137 f./B 176 f.

⁵⁵ Dieser Akt der praktischen Vernunft ist von seiner Struktur her durchaus anderer Art als jener der theoretischen, in dem dieselbe die Schranke, die doch in sie gesetzt sein muß, (da sie, ohne daß ihr etwas in der Empfindung zum Erkenntnis gegeben würde, ohne allen Inhalt bliebe,) selbst setzt und somit das in sie gesetzte Leiden in ein Tun ihrer selbst wieder aufhebt. Wie aus dem 19. Brief „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ erkennbar ist, erklärt Schiller den Akt der theoretischen Vernunft in Anlehnung an Fichte, und zwar an den zweiten, den „theoretischen Teil der Wissenschaftslehre“ (§ 4) von 1794. Worin sich der Akt der praktischen Vernunft von ihm unterscheidet, tritt am deutlichsten hervor, wenn wir uns an Schillers Erklärung des ästhetischen Vergnügens am Leiden, am Pathetisch-Erhabenen erinnern. Was das ästhetische Gefühl der Freiheit hervorruft, ist der Angriff auf unsere sinnliche Natur *im ganzen*, nicht ein einzelner Schmerz, dem wir entgegenzuwirken vermögen, sofern wir ihn zunächst als eine Vorstellung bestimmt haben (vgl. hierzu „Über das Pathetische“, Na XX, 202). Bei der Gelegenheit wird zugleich deutlich, wie Schillers Begründung des ästhetischen Gefallens am Pathetisch-Erhabenen dem in den Kalliasbriefen aufgestellten Grundsatz der Schönheit genau entspricht.

wirken von praktischer und theoretischer Vernunft gemäß den beiden Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit auch nicht anders:

„Freilich wird der Begriff der Freiheit selbst, oder das Positive, von der Vernunft erst in das Objekt hinein gelegt, indem sie dasselbe unter der Form des Willens betrachtet, aber das Negative dieses Begriffs gibt die Vernunft dem Objekte nicht, sondern sie findet es in demselben schon vor. Der Grund der dem Objekte zugesprochenen Freiheit liegt also doch in ihm selbst, obgleich die Freiheit nur in der Vernunft liegt“⁵⁶.

Nun ist freilich klar, daß wir ein solches gesetzmäßiges Wechselspiel von praktischer und theoretischer Vernunft als zweier voneinander unabhängiger Prinzipien des Schönen annehmen müssen, wenn die Gesetzmäßigkeit der Möglichkeit des Schönen auf dem von Schiller beschrittenen transzendentalen Weg begriffen werden soll. Andererseits fällt es doch schwer, der Konstruktion eines solchen Gedankens denkend zu folgen, wenn das Phänomen des Schönen sich nicht noch weiter aufhellen läßt, als es Schiller bei dem Aufweis des objektiven Vorstellungsgrundes der Schönheit zunächst gelingt. Läßt sich das gesetzmäßige ungleichartige Aufeinanderbezogensein von praktischer und theoretischer Vernunft in der Anschauung weiter aufhellen?

Was die Struktur eines Bezuges zweier ungleichartiger Seiten überhaupt betrifft, so haben wir ja ein Phänomen, dessen Seinsweise durch eben diese Struktur beschrieben wird, nämlich das Zeichen, im Gegensatz zum Abbild, dessen Sein sich nach der Gleichartigkeit seines Gepräges mit einem Urbild bestimmt. Nach der gleichen Struktur vollzieht sich der Vorgang sprachlicher Kommunikation, die dem physikalisch bestimmbareren Prozeß gegenüber, ohne den sie doch nicht möglich wäre, vollkommen ungleichartig ist. Aber was hat das mit dem notwendigen objektiven Bezugspunkt der Anerkennung erscheinender Freiheit zu tun, welcher in den Bereich der theoretischen Vernunft, nämlich der als Erscheinung vorzustellenden Natur fällt? Oder ist etwa die Erscheinung als Natur unter Verstandesgesetzen ursprünglicher als Materie des Zeichens, der Sprache zu denken? Läßt sich vielleicht der Bereich, in dem der Verstandeserkenntnis etwas zum Substrat für einen Gegenstand (Anschauung) gegeben werden kann, nur unter der – möglicherweise vergessenen – Voraussetzung eines solchen Ursprünglicheren denkend bestimmen und eingrenzen? Nehmen wir einmal an, daß es sich so verhält, dann erscheint die Architektonik der Kantischen Vernunftkritik in einem ganz neuen Lichte. Die transzendente Begründung der dem Menschen möglichen mathematisch naturwissenschaftlichen Erkenntnis gelingt Kant nur insofern, als er ihren Bereich in Grenzen setzt, also mit dem notwendigen Hinaussehen auf etwas, das nicht unter den Formen der Anschauung zum Substrat der Erkenntnisbegriffe gegeben ist, mithin nicht ursprünglich und nur mit dem Blick auf solche Erkenntnis selbst, sondern mit dem Hinblick auf den „Begriff eines Noumenon“, der notwendig ist, „um die sinnliche Erkenntnis nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen,

⁵⁶ J III, 276.

und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken“, der allerdings bloß als ein „Grenzbegriff“ und daher als „nur von negativem Gebrauche“ genommen werden darf⁵⁷. Diese Einschränkung der Erkenntnis erweist sich aber dann von einer ganz anderen Seite als bedeutsam, indem Kant erst durch sie alle Voraussetzungen für die transzendente Begründung des Sittengesetzes und mithin der Idee des Personseins sicherstellen kann, wobei denn jener Begriff eines Noumenon aus einem ganz anderen Ursprung einen positiven Sinn erhält. Damit wird deutlich, daß sich das Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft innerhalb der Systematik der Transzendentalphilosophie Kants offenbar nicht anders festsetzen läßt, als es in Schillers beiden Grundbedingungen der Schönheit als Darstellung der Freiheit geschieht, nach einer gesetzmäßigen Struktur, die dem reinen Bezug zwischen Bezeichnetem und Materie des Zeichens entspricht. Schillers Grundsatz der Schönheit besagte also nicht nur dies, daß wir, um die Bedingungen der Möglichkeit des Schönen zu verstehen, theoretische und praktische Vernunft in einer Art Wechselwirkung denken müssen, er bedeutete vielmehr den verborgenen Grund, in dem „theoretische“ und „praktische“ Vernunft ursprünglich aufeinander bezogen sind, nach Maßgabe zweier ungleichartiger Prinzipien der Darstellung der Freiheit – oder der Sprache. Wäre dann Schillers Grundsatz der Schönheit als Darstellung der Freiheit in seiner transzendentalen Gesetzmäßigkeit zugleich ein transzendentaler Grundsatz der Sprache?

Wir halten fest, daß die transzendente Gesetzmäßigkeit des Anerkennens erscheinender Freiheit eine Struktur besitzt, die sich ebenso am Phänomen sprachlicher Kommunikation ablesen läßt. Man könnte daraus schließen, daß Schiller bei seiner Suche nach einem neuen Grundsatz der Schönheit unbemerkt auf eine Ansicht der Sprache gestoßen sei – oder aber, daß sich hier alles Verhalten nach dem regulativen Prinzip der praktischen Vernunft als sprachliches Verhalten erweist. Jedenfalls enthüllt uns Schillers Frage nach einem objektiven Bezugspunkt für das ästhetische Urteil gerade dann, wenn wir sie im Horizont der transzendentalen Fragestellung zu verstehen suchen, daß das, was unserem Anschauen ursprünglich begegnet, nicht der erkenntnistheoretische Erscheinungsbegriff als Natur unter Verstandesgesetzen sein kann. Sollte also gemäß den beiden Grundbedingungen der Schönheit der transzendente, unvermittelbare⁵⁸ Zwiespalt zwischen Sein an sich selbst und Gegebensein in der Erscheinung als solcher vor unser Anschauen kommen? Wie wäre die Struktur unseres Anschauens dann zu denken? Undenkbar bliebe sie nur, wenn das Gegenüber dieses Anschauens als Vorhandensein für unser Vorstellen begriffen würde, aber solches Vorhandensein ist ja bereits identisch mit der Natur unter Verstandesgesetzen, und es ist von vornherein klar, daß „Natur“ als „Freiheit in der Erscheinung“ nichts für die Vorstellung Vorhandenes sein kann. Anschauen, wie

⁵⁷ Kritik der reinen Vernunft, A 254 f./B 310 f.

⁵⁸ Nach dem bisher Entwickelten ist es fast überflüssig, noch einmal zu erinnern, daß Schiller nicht der Wegbereiter dialektischen Denkens sein kann, für den man ihn gelegentlich gehalten hat, sei es nun aus einer zu kursorischen Kenntnis seiner Methode oder derjenigen Hegels.

es gemäß den beiden Grundbedingungen der Schönheit zu denken wäre, muß ein über das bloße Vorstellen Hinausblicken sein:

„Bei dem Naturschönen sehen wir mit unseren Augen, daß es aus sich selbst ist; daß es durch eine Regel sei, sagt uns nicht der Sinn, sondern der Verstand. Nun verhält sich aber die Regel zur Natur, wie Zwang zur Freiheit. Da wir uns nun die Regel bloß denken, die Natur aber sehen, so denken wir uns Zwang, und sehen Freiheit. Der Verstand erwartet und fordert eine Regel, der Sinn lehrt, daß das Ding durch sich selbst und durch keine Regel ist“⁵⁹.

V.

Die Betrachtung der beiden von Schiller aufgestellten transzendentalen Grundbedingungen der Schönheit legt nahe, weiter nach der Form der Anschauung zu fragen, in der das Begegnende als Darstellung der Freiheit anerkannt ist. Dabei ist einmal gewiß, daß ein solches Anschauen auf ein ursprünglicheres Scheinen der Erscheinung hinausieht, als es die Erkenntnistheorie in der Vorstellung einer Natur unter Verstandesgesetzen faßt. Zum anderen steht fest, daß die Struktur solchen Anschauens dem gesetzmäßigen Verhältnis, in dem jene beiden Grundbedingungen zueinander stehen, gemäß sein muß. In den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ gelangt Schiller dahin, dasjenige, auf das ein solches Anschauen hinausieht, als „ästhetischen Schein“ zu begreifen; im ästhetischen Schein breitet sich eine eigene „Welt des Scheins“ aus, die sich als das „wesenlose Reich der Einbildungskraft“ von den Grenzen der Wirklichkeit abhebt. Der Sinn dieser Bestimmungen möchte am ehesten zu erschließen sein, wenn wir dem Weg folgen, auf dem sie gewonnen werden.

Die Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, die die Einleitung zu der geplanten, aber nicht vorgelegten endgültigen Gestalt der „Analytik des Schönen“ geben sollten, handeln von der Schönheit und dem Menschen, dergestalt daß sie den Nachweis erbringen wollen, daß der Mensch von den Bedingungen seines Menschseins her auf die Schönheit angewiesen sei. Wie kommt Schiller dazu, als Einleitung zu seiner „Analytik des Schönen“ einen solchen Bezug zu thematisieren? Er selbst erklärt sich seinen Lesern darüber in den ersten zehn Briefen seiner Abhandlung. Im Zeitalter des durch die französische Revolution ausgelösten geschichtlichen Prozesses, also angesichts der neuen geschichtlichen Aufgabe, den Staat der politischen Freiheit zu errichten, sei das Engagement eines Schriftstellers für eine neue Theorie der Schönheit und der Kunst nur dann zu rechtfertigen, wenn sich zeigen lasse, „daß man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das Ästhetische den Weg nehmen“, d. h. daß man die „Freiheit“ über die „Schönheit“ erreichen müsse⁶⁰. Nun ist eine solche These letztlich nur dann zu rechtfertigen, – und darauf führt

⁵⁹ J III, 277.

⁶⁰ NA XX, 312.

der 10. Brief, der das Thema der folgenden formuliert –, wenn sich in einem transzendentalen Beweisgang „die Schönheit . . . als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen“ läßt⁶¹. Achten wir weiter darauf, daß in dieser These an die Stelle des in der Metaphysik der Aufklärung vertrauten Bezuges zwischen Schönheit und Wahrheit ein Bezug zwischen Schönheit und Freiheit getreten ist, gelangt auch der innere Grund ans Licht, warum Schiller in sein Fragen nach dem Schönen und der Kunst die transzendente Frage den Bedingungen der Möglichkeit des Menschen einbeziehen kann. Denn die transzendente „Analytik des Schönen“ löst den überkommenen Bezug zwischen Schönheit und Wahrheit und bindet die Schönheit an die Idee der Freiheit, wobei ihr eigentliches, transzendentes Problem, der Aufweis der Gesetzmäßigkeit der Möglichkeit der Darstellung der Idee der Freiheit in der Anschauung, in gleichem Maße das Problem der Bedingungen des Menschseins des Menschen ist. Wenn die Thematik der Briefe „Über die ästhetische Erziehung“ von der in den Kalliasbriefen entworfenen „Analytik des Schönen“ her konzipiert ist, dann dürfte das gleiche für den Aufbau und den Gang der in ihnen durchgeführten Untersuchung gelten⁶². Doch bleibt auch damit immer noch die Frage nach der methodischen Funktion einer solchen Einleitung offen, zumal bei dem Umfang und dem Gewicht, die sie erhalten hat und durch die sie viel eher das Aussehen eines selbständigen Werkes trägt, das den ursprünglichen Entwurf verdrängt oder aufgesogen haben möchte. Aber gibt uns nicht der bisher betrachtete Zusammenhang der Gedanken Schillers noch einen weiteren Fingerzeig? Schillers „Analytik des Schönen“ hat mit Kants Analytik der reinen Vernunft gemein, daß es ihr obliegt, die Bedingungen aufzuweisen, unter denen die Verbindung eines reinen Begriffs mit Anschauung möglich wird. Das erfordert eine Besinnung auf die Form unserer Anschauung, wie sie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ mit einer transzendentalen Ästhetik der transzendentalen Analytik vorausschickt. Nun ist deutlich geworden, daß Kants Auslegung der Sinnlichkeit für die in Schillers „Analytik des Schönen“ entwickelte Problemstellung nicht genügt, ja deren Richtung geradezu entgegensteht. Doch bieten

⁶¹ NA XX, 399–401.

⁶² W. Janke vertritt in seiner Studie: Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit, in: Kantstudien 58 (1967) die Auffassung, die Deutung dessen, was in der Schönheit zur Darstellung gelange, habe sich in Schillers Denken auf dem Weg von den Kalliasbriefen zu den Briefen „Über die ästhetische Erziehung“ gewandelt. Wird aber, wie die hier vorgetragene Interpretation der Kalliasbriefe ergeben hat, beachtet, daß Schiller die „Darstellung der Freiheit“ in dem Grundsatz der Schönheit auf die beiden ungleichartigen Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit gründet, so fällt der Unterschied zu dem, um dessen Darstellung es in den ästhetischen Briefen geht, nämlich die Idee der Einheit des Menschseins, die auf die gesetzmäßige Wechselbestimmung der ungleichartigen beiden Grundtriebe (Formtrieb und Stofftrieb) transzendental gegründet wird, wieder fort, vgl. dazu W. Janke, op. cit., 450. Allein in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Kalliasbriefen und den Briefen „Über die ästhetische Erziehung“ und den daraus sich ergebenden Konsequenzen gehen die hier vorgetragenen Überlegungen gegenüber Jankes vorbildlicher und bislang einziger Darstellung des transzendentalen Untersuchungsgangs der ästhetischen Briefe einen anderen Weg.

die Kalliasbriefe nichts, was einer solchen transzendentalen Lehre von der Sinnlichkeit entspricht, sie deuten lediglich an, daß sie eine eigene Auslegung der Sinnlichkeit voraussetzen. Versuchen wir uns darüber klar zu werden, wie die Aufgabe, die sich hier stellt, zu lösen ist, so dürfte nur der eine Weg bleiben, weiter nach der dem Menschen eigentümlichen Form der Sinnlichkeit zurückzufragen, als es für Kant bei seiner Begründung und Abgrenzung der dem Menschen möglichen mathematisch naturwissenschaftlichen Erkenntnis genügt. Wir hätten dann davon auszugehen, daß die Briefe „Über die ästhetische Erziehung“ auf eine der geplanten „Analytik des Schönen“ vorzuschickende neue transzendente Theorie des Sinnlichen zielen und dazu wesensmäßig bei der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschen ansetzen müssen. Die folgende Betrachtung des Untersuchungsganges der ästhetischen Briefe soll unter diesem Gesichtspunkt versucht werden⁶³.

Die Frage nach der transzendentalen Gesetzmäßigkeit des Menschseins des Menschen richtet sich zuvörderst auf den Begriff des Menschen, denn aus dem Begriff pflegen wir das Sein einer Sache zu bestimmen. Sie stößt aber sogleich auf die bekannte Schwierigkeit, daß das Denken des Menschen noch keinen Standort erreicht hat, von dem aus ihm sein Menschsein selbst in einem Begriff gefaßt zum Gegenstand geworden wäre. Daß es so ist, warum es so ist und was sich daraus für das Gesetz des Menschseins ergibt, versucht Schiller im 11. Brief zu zeigen. Der Versuch, das Sein des Menschen aus dem Begriff zu bestimmen, führt nämlich vor einen unüberwindlichen Zwiespalt, indem die Abstraktion hier „zu zwei letzten Begriffen“ gelangt, über die es kein Hinauskommen mehr geben kann, „Person und Zustand – das Selbst und seine Bestimmungen“⁶⁴. Warum über diese beiden Begriffe nicht hinauszugelangen ist, macht Schiller evident, indem er alle möglichen Formen ihrer Relation durchläuft: Denn dabei zeigt sich, daß sich beide weder durch Inhärenz noch durch Abhängigkeit des einen von dem anderen auf einen einzigen zurückführen lassen; bei einer solchen Konstruktion springt entweder der Begriff eines absoluten Wesens oder der Begriff der Tierheit heraus, und immer bliebe das Menschsein verfehlt. Wenn es sich so verhält, dann ist allerdings auf solchem Wege nicht länger nach einem einheitlichen Begriff des Menschseins zu suchen, und wenn jene beiden letzten Begriffe die Sphäre des hier zu Denkenden überhaupt umfassen, dann kann das in Frage stehende Gesetz des Menschseins allein noch als Gesetz ihrer Wechselwirkung aufgestellt werden. So geht Schiller vor, und indem jetzt darauf gesehen wird, wie beide Begriffe zusammen genommen die Sphäre des hier zu Denkenden erfüllen, kommt ihr Inhalt erst ganz ins Licht. Sie bedingen für den Menschen einen unüberbrückbaren Zwiespalt im Sein selbst, weil Sein in ihnen einmal als „absolute[s], in sich selbst gegründete[s] Sein“, als „Freiheit“,

⁶³ Dabei soll mehr auf die Richtung und die Organisation dieses transzendentalen Untersuchungsganges gesehen werden, während die ausführlichere Erörterung der einzelnen Schritte hier ausgespart bleiben muß. Für einen Teil des Wegs kann dazu jedoch auf die erwähnte Studie von W. Janke verwiesen werden.

⁶⁴ NA XX, 341.

zum anderen aber als „abhängige[s] Sein oder Werden“, als „Zeit“ gedacht wird⁶⁵. Was ist damit gesagt? Die Frage nach dem Gesetz des Menschseins muß im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants vor den Zwiespalt kommen, der den Bereich der theoretischen Vernunft von dem der praktischen trennt, denn das Menschsein ist ebenso bedingt durch das Sein der Gegenstände der Erscheinung wie durch jenes „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“, das seine Affirmation aus der Idee des Personseins der praktischen Vernunft erhält. Dieser Zwiespalt ist es, der für den Menschen Sein in sich selbst zwiespältig werden läßt. „Freiheit“ ist die Form des Gegenstandes der praktischen, „Zeit“ die Form des Gegenstandes der theoretischen Vernunft⁶⁶. Daraus folgt *einmal*, daß die beiden nicht mehr zu übersteigenden Begriffe des Menschseins dieses in entgegengesetzter Tendenz übergreifen. Weder das seiner gewisse Selbst noch die Empfindung mit dem ihr jeweils Vorgegebenen sind dem Begreifen und der Macht des Menschen unterworfen, und „so entspringen Empfindung und Selbstbewußtsein, völlig ohne Zutun des Subjekts, und beider Ursprung liegt ebensowohl jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntnisbereiches liegt“⁶⁷. Was der Mensch sei, läßt sich dann auch nicht mehr derart auf einen der beiden Begriffe gründen, daß der jeweils andere nur das spezifische Merkmale bezeichne. Das Gründen des Menschen zeigt sich vielmehr als ein zweifaches und zwiespältiges, und darin besteht die wesensmäßige Endlichkeit des Menschen, in der Denken und Wollen als dem Menschen eigene Qualitäten erst ihren Ursprung haben: „Wir sind, weil wir sind; wir empfinden, denken und wollen, weil außer uns noch etwas anderes ist“⁶⁸. Das bedeutet *zum anderen*, daß das Menschsein unter einer doppelten, für sich jeweils unbedingten Gesetzmäßigkeit steht; es sind „zwei Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur“, die „zwei entgegengesetzte Anforderungen an den Menschen“ richten⁶⁹. Damit erhebt sich die Frage, in welcher Weise sich die zweifache Notwendigkeit, unter welche die beiden Fundamentalgesetze das Menschsein stellen, erfüllt und so die Wirklichkeit des Menschen ermöglicht. Dasjenige, was diese doppelte Notwendigkeit wirksam sein läßt, begreift Schiller als zwei Triebe, und zwar als den „sinnlichen“ oder den „Stofftrieb“ und den „Formtrieb“⁷⁰. Wie die beiden Fundamentalgesetze des Menschseins so übergreifen auch diese Triebe das Denken und Wollen des Menschen, d. h. sie sind nicht in die Gewalt

⁶⁵ NA XX, 342.

⁶⁶ Zum geschichtlichen Hintergrund von Schillers Bestimmungen sowie im besonderen zu ihrer Stellung zum Denken Kants und Fichtes vgl. W. Janke genannte Arbeit. So scheint mir u. a. die These Jankes, daß Schillers Deutung der Zeit sowie seine Konstruktion des Stofftriebs von den Ergebnissen des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft her zu verstehen sind, vgl. op. cit., 443, von entscheidender Bedeutung; schon der Sinn des Rückbezugs der Begriffe „Person“ und „Zustand“ auf „Freiheit“ und „Zeit“ gibt sich allein unter dieser Voraussetzung kund.

⁶⁷ NA XX, 373.

⁶⁸ NA XX, 342.

⁶⁹ NA XX, 344.

⁷⁰ NA XX, 344 u. 345. Zu Schillers Begriff des Triebs vgl. auch W. Janke, a. a. O., 442 ff.

und Verfügung des Menschen gegeben, da sie vielmehr durch ihr Wirken die Wirklichkeit des Menschen erst möglich machen. So erfüllt sich der sinnliche Trieb in der Funktion, den Menschen „in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen: nicht ihm die Materie zu geben, weil dazu schon eine freie Tätigkeit der Person gehört, welche die Materie aufnimmt und von sich, dem Beharrlichen unterscheidet“. So wirkend ermöglicht dieser Trieb „Empfindung“ als den „Zustand der bloß erfüllten Zeit . . .“, durch den sich das physische Dasein verkündigt“⁷¹. Demgegenüber erfüllt sich der Formtrieb darin, „bei allem Wechsel des Zustands“ die „Person zu behaupten“⁷². Mit diesen beiden Grundtrieben konstruiert Schiller also keinesfalls irgendwelche an sich seienden Kräfte, wie es sich innerhalb einer transzendentalen Untersuchung ohnehin von selbst versteht, sondern er bezieht sich damit lediglich auf jenes Faktische einer anerkannten Notwendigkeit, daß Personsein sowohl wie das in aller unserer Beziehung auf einen Gegenstand einbegriffene durch die Empfindung in deren Affektion Gegebene für uns je schon als ein Vorgegebenes sind.

Nun mag es wohl so sein, daß nach der von Kants Transzendentalphilosophie bewirkten Wende des Denkens das Menschsein unter jene beiden in ihren Anforderungen entgegengesetzten Fundamentalgesetze gestellt werden muß und daß weiterhin zur Erfüllung solcher Gesetze jene beiden Triebe anzusetzen sind, doch genügt dies noch nicht, um das Sein des Menschen in seiner Möglichkeit zureichend zu begründen. Dazu muß erst noch dargetan werden, wie jene Triebe so zusammenzuwirken vermögen, daß der Mensch seines Menschseins in seiner Einheit und Ganzheit überhaupt gewiß zu werden vermag. Fest steht, daß die beiden aufgestellten Fundamentalgesetze die Sphäre des Menschseins bestimmen und daß die benannten Grundtriebe diese Sphäre erfüllen. Nun ist aber die Tendenz der beiden Grundtriebe entgegengesetzt, und damit erhebt sich die Frage, wie diese entgegengesetzten Triebe überhaupt zusammenwirken können und nicht, die Einheit des Menschen zerreißen, auseinander und gegeneinander streben. Die Beantwortung dieser Frage ist für Schiller durch die Vernunftkritik Kants vorgezeichnet, insofern es Kant gelingt, darzutun, wie die Naturgesetze und das Gesetz der praktischen Vernunft je für sich unbedingt gelten können, ohne sich dadurch gegenseitig aufzuheben, nämlich durch die Bestimmung und Einschränkung beider Gesetzmäßigkeiten auf den ihnen eigenen Bereich. Auf diese Leistung Kants bezieht sich Schiller, wenn er die Sphäre beider Triebe umgrenzt, womit die Wirksamkeit derselben also nicht gehemmt, sondern gerade erst frei gesetzt wird; „einem jeden dieser Triebe seine Grenzen zu sichern, ist die Aufgabe der *Kultur*, die also beiden eine gleiche Gerechtigkeit schuldig ist und nicht bloß den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten hat“⁷³. Schillers Bestimmung des gesetzmäßigen Wirkens von Stofftrieb und Formtrieb ist unter dem Gesichtspunkt zu interpretieren, daß in ihr die zweifache Gesetzmäßigkeit von theoretischer

⁷¹ NA XX, 344.

⁷² NA XX, 346.

⁷³ NA XX, 348.

und praktischer Vernunft auf die Wirklichkeit des Menschen, und zwar im Hinblick auf die Bedingungen seines Verhaltens bezogen wird. Die erste wesentliche Konsequenz dieses Ansatzes zeigt sich darin, daß eine vollkommene Verwirklichung des Menschseins verlangt, daß beide Triebe die ihnen eigene Wirksamkeit ganz entfalten. Die Gefährdung des Menschen gibt sich jetzt gerade darin zu erkennen, daß einer der beiden Triebe dem anderen bloß unterjocht wird oder daß der eine auf das Gebiet des anderen übergreift. Für den seiner gewiß gewordenen Menschen gilt nicht nur, „die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicher zu stellen“, ihm obliegt ebensosehr, „die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren“⁷⁴. Aber wie wird der Mensch seiner gewiß? Wird nicht die hier geforderte „Wechselwirkung zwischen beiden Trieben“⁷⁵ gerade dadurch möglich, daß die Wirksamkeit eines jeden auf die ihm eigene und insofern von der des anderen unabhängige Sphäre eingeschränkt wird? Verlangt aber eine solche Gewißheit nicht, daß das Wirken beider ineins zur Erfahrung kommen kann, da beide doch nur zusammengenommen die volle Wirklichkeit des Menschen ausmachen? Wie ist aber eine solche Erfahrung möglich, wenn „ein dritter *Grundtrieb*, der beide vermitteln könnte, . . . schlechterdings ein undenkbarer Begriff“⁷⁶ bleibt?

Diese Überlegungen bringen vor das entscheidende Problem und die eigene Dimension, aber damit auch vor den ganzen Anblick der Schwierigkeit der transzendentalen Frage nach dem Menschen. Mit der durch das Gesetz der Wechselwirkung gesicherten gleichmäßigen Entfaltung von Stofftrieb und Formtrieb sind zwar die Bedingungen einer Verwirklichung des Menschseins in seinem ganzen Umfang entwickelt, aber diese Bedingungen sind ungleichartig und lassen die Frage offen, wie sich das durch sie Bedingte in seiner Einheit bezeugen könne. Die Idee eines realisierbaren Menschseins bleibt eine bloße Gedankenkonstruktion, wenn sie sich nicht in irgendeiner Erfahrung darstellen läßt. Im Hinblick auf die Möglichkeit einer solchen Erfahrung stellt sich jedoch erneut die Unvereinbarkeit der Bereiche beider Triebe entgegen. Daß nämlich der Mensch jener „Idee wirklich gemäß, folglich in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, kann er nie in Erfahrung bringen, solange er nur einen dieser Triebe ausschließend oder nur einen nach dem anderen befriedigt: denn solange er nur empfindet, bleibt ihm seine Person oder seine absolute Existenz, und, solange er denkt, bleibt ihm seine Existenz in der Zeit oder sein Zustand Geheimnis“⁷⁷.

Bei der Frage nach den Bedingungen, unter denen der Mensch der Einheit seines Menschseins gewiß werden kann, geht es wie bei der Aufstellung eines transzendentalen Grundsatzes der Schönheit um die Bedingungen der Möglichkeit der Darstellung einer Idee in der Anschauung. Um den Weg überschauen zu können, den Schiller nimmt, bleibt folgendes zu beachten:

Die Struktur der Erfahrung, durch die der Mensch ineins seiner absoluten

⁷⁴ NA XX, 348.

⁷⁵ NA XX, 352.

⁷⁶ NA XX, 347.

⁷⁷ NA XX, 353.

Existenz und seines Zustands in der Zeit inne werden soll, ist ebensowenig wie das Gesetz der Schönheit durch eine Analysis der Erfahrung bereits aufzuweisen, weil Kants nach Maßgabe der dem Menschen möglichen mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis bestimmter transzendentaler Begriff der Erfahrungsbestimmung sowohl als der Begriff dessen, was sich solcher Erfahrungsbestimmung wesensmäßig entzieht, die Strukturganzheit des hier Darzustellenden verdecken müssen. Wenn es so ist, dann muß von der aus reiner Vernunft selbst hergeleiteten Gesetzmäßigkeit ausgegangen werden, dergestalt daß die gesuchte Erfahrungsstruktur ihr gemäß vorkonstruiert und dann erst dargestellt wird, was möglicherweise die Aufgabe einer neuen Kritik der Erfahrung einschließt. Es käme also im einzelnen darauf an, einen Fall zu konstruieren, in dem der Mensch jene „doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er sich zugleich seiner Freiheit bewußt würde und sein Dasein empfände“, denn in einem solchen Falle hätte er „eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung, folglich (weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist) zu einer Darstellung des Unendlichen dienen“⁷⁸. Ließe sich weiter mit so geschärftem Blick ein solcher Gegenstand ausfindig machen, dann muß die Analyse des Verhaltens zu ihm eben die Erfahrungsstruktur zum Vorschein bringen, nach der der Mensch seines Menschseins inne wird. So verläuft der transzendente Weg der ästhetischen Briefe; er gelangt ins Ziel mit dem Aufweis und der Analyse des ästhetischen Zustands als der dem Menschen eigenen Befindlichkeit⁷⁹.

Die Vorkonstruktion der gesuchten Erfahrung führt Schiller zur Aufstellung und Bestimmung des Spieltriebs.

Ein Fall, der dem Menschen die doppelte Erfahrung seines Menschseins ineins ermöglicht, wäre als ein Resultat des Zusammenwirkens von Stofftrieb und Formtrieb dem jedesmal entgegengesetzt, was Stofftrieb und Formtrieb unter der Gesetzmäßigkeit der theoretischen Vernunft und der praktischen je für sich zu bewirken vermögen. Ein solches Resultat müßte folglich im Menschen einen neuen Trieb „aufwecken“⁸⁰, deshalb nämlich, weil das Wirken, in dem es gründete, dem vereinzelt Wirken von Stofftrieb und Formtrieb jeweils entgegenwirkte, und zwar in der Weise, daß es die ausschließliche Nötigung eines jeden aufhobe, indem es die Notwendigkeit beider miteinander verbände. Schiller nennt den so konstruierten Trieb „Spieltrieb“. Der Spieltrieb würde „das Gemüt zugleich moralisch und physisch nötigen“, er würde folglich, „weil er alle Zu-

⁷⁸ NA XX, 353.

⁷⁹ Im Gegensatz zu W. Janke wird hier die Auffassung vertreten, daß die Konstruktion des Spieltriebs und der Aufweis der Schönheit noch nicht das „Ziel“ (vgl. W. Janke, op. cit., 453), sondern nur erst die letzten Stufen des Beweisgangs sind. Dafür gibt es, außer der Gestalt dieses Beweisgangs selbst, noch einen anderen aufschlußreichen Hinweis, wenn Schiller selbst nämlich darauf aufmerksam macht, daß der eigentliche „Nervus der Sache“ in den Briefen 19–23 enthalten sei, also in jenem Abschnitt, der dem Aufweis und der Erörterung des Spieltriebs und seines Gegenstandes, der Schönheit, folgt (vgl. J IV, 222; an Fichte vom 3. Aug. 1795).

⁸⁰ NA XX, 353.

fälligkeit aufhebt, auch alle Nötigung aufheben und den Menschen sowohl physisch als auch moralisch in Freiheit setzen“⁸¹; auf den zweifachen Begriff des Menschen bezogen vermöchte er „die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren“⁸². Werfen wir von dem so konstruierten Trieb einen Blick auf die Gedankenentwicklung der Kalliasbriefe, so entspricht das in ihm Gedachte der im ästhetischen Urteil anerkannten sich darstellenden Freiheit, die sich in ihrer unbedingten Spontaneität gegenüber jeder Bestimmung sowohl durch theoretische als durch praktische Vernunft behauptet. Sehen wir voraus auf eine Erfahrung, die sich nach dem hier Vorkonstruierten erschließt, so fällt der Blick auf Schillers Deutung des Phänomens des Willens, der zwischen den beiden Grundtrieben „eine vollkommene Freiheit . . . behauptet“⁸³, derart daß er zwischen der „Gesetzgebung der Natur“ und der der Vernunft zu wählen und zu richten vermag⁸⁴. Der Wille gründet so in der Befindlichkeit des ästhetischen Zustands⁸⁵, jener gegenüber den gesetzmäßigen Gegenständen der theoretischen und der praktischen Vernunft eigenständig strukturierten Erfahrung, in der der Mensch seines Menschseins inne wird⁸⁶.

Die Konstruktion des dem Spieltrieb eigenen Gegenstandes führt Schiller auf den Begriff „lebende Gestalt“, der eine Struktur beschreibt, die sich in dem eigentümlichen Phänomen des Schönen bezeugt.

Das Wirken der beiden Grundtriebe ist für den Menschen anwesend in dem von ihnen gewirkten Gegenstand, in der sich als ein Werden erfüllenden Zeit, in dem Prozeß des sich ewig erneuernden *Lebens*, und in dem Unveränderlichen der Gesetze, das sich dem Wandel gegenüber in dem Anblick der dauernden *Gestalt* bezeugt. Der Gegenstand eines Triebes, der das, was beide Grundtriebe wirken, ineins zu wirken vermöchte, müßte folglich als „*lebende Gestalt*“ begriffen werden. Schiller spricht von dem Begriff „lebende Gestalt“ als „einem allgemeinen Schema“ des dem Spieltrieb zugehörigen Gegenstandes. Die „lebende Gestalt“ müßte also die gesetzmäßige Struktur für die Gegenstände derjenigen Erfahrung abgeben, in der der Mensch seines Menschseins inne sein kann. Nun zeigt sich das Überraschende, daß diesem vorkonstruierten Gegenstande ein Phänomen entspricht, das sich allen Versuchen, es unmittelbar von der gewöhnlichen Erfahrung her zu beschreiben und zu bestimmen, entzieht, nämlich das Schöne. Aber nicht nur daß der Begriff „lebende Gestalt“ das Phänomen der

⁸¹ NA XX, 354.

⁸² NA XX, 353.

⁸³ NA XX, 371.

⁸⁴ NA XX, 291.

⁸⁵ NA XX, 385.

⁸⁶ Nur wenn man auf Schillers Aufweis einer eigenständigen transzendental begründeten Erfahrung als Darstellung der Freiheit, zu deren Gegenständigkeit der Wille gehört, nicht achtet, läßt sich Schillers angeführte Deutung des Willens, lassen sich die Bemerkungen zu dessen ästhetischer Schätzung beim Erhabenen dahingehend mißverstehen, als werde hier das intelligible Prinzip der moralischen Person in unzulässiger Weise (nämlich im Sinne einer Metaphysik des Willens) objektiviert oder gegen den Standpunkt der Kantischen Moralphilosophie Stellung bezogen (vgl. hierzu meine weiteren Ausführungen in „Darstellung der Freiheit“, bes. 90 ff.).

Schönheit in geglückter Weise umschreibt, er gibt auch einen Fingerzeig, warum sich dieses Phänomen dem Begreifen gewöhnlicherweise so hartnäckig versperret. Das Denken des Menschen nämlich, gerade weil es nur über Zergliederung und Abstraktion fortschreiten kann, ist in besonderem Maße der Gefährdung der Einheit des Menschseins durch die auseinanderwirkenden sowie ihren Bereich überschreitenden Tendenzen von Stofftrieb und Form-Trieb ausgesetzt; es wird dann bei einem Gegenstand wie der Schönheit das ganze Phänomen auf nur eine Seite der Erfahrung reduzieren und so notwendigerweise die jeweils andere Seite verkürzen, was zu dem Streit um den Begriff der Schönheit führen muß, in dem von den einen die sinnliche, von den anderen die Gestaltqualität als der eigentliche Grund des Phänomens behauptet wird⁸⁷. Schillers transzendentaler Zugang zu dem Schönen als „lebende Gestalt“ erweist sich aber noch in einem weiteren Sinne als aufschlußreich. Das das Menschenwesen zugleich ermöglichende und bedrohende zweifache Wirken von Stofftrieb und Formtrieb erklärt nicht nur den Streit um den Begriff des Schönen, er zeigt auch, warum die Schönheit in der geschichtlichen Erfahrung unter der Aufgabe, den Menschen aus der je möglichen zweifachen Entfernung von sich selbst zu seiner Ganzheit und eigenen Mitte zurückzuführen, selbst in zweifacher Weise, als „schmelzende“ und als „energische“ Schönheit⁸⁸ wirken muß, wodurch sich bereits ein Aspekt der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Geschichte der Kunst und der Geschichte der menschlichen Kultur im ganzen, wie sie Schiller in den ersten zehn Briefen aufwirft, beantworten läßt⁸⁹.

Indem wir nun die These aufgestellt haben, daß die ästhetischen Briefe als die im Hinblick auf eine transzendente Analytik des Schönen erforderliche neue transzendente Lehre von der Sinnlichkeit und insofern als Einleitung zu jener konzipiert sind, erhebt sich die Frage, wie dann eine solche Einleitung bereits einen Begriff des Schönen aufstellen kann, dessen Deduktion doch, wie wir gesehen haben, einen wesentlichen Bestandteil der Kalliasbriefe ausfüllt. Diese Frage läßt sich leicht beantworten, wenn der Begriff „lebende Gestalt“ dem reinen Vernunftbegriff der Schönheit, „Freiheit in der Erscheinung“, gegenübergestellt wird. Der Begriff „Freiheit in der Erscheinung“ ist durch den Begriff „lebende Gestalt“ keineswegs überholt oder gar überflüssig geworden, da jener als der grundlegende und umfassende diesen zu erläutern vermag und nicht umgekehrt, denn er gibt erst den Grund für eine Lehre vom ästhetischen Urteil und dessen bedeutsame Stellung in einem vollständigen System der reinen Vernunft. „Lebende Gestalt“ ist die aufschlußreiche Vorkonstruktion der Struktur des Phänomens, das uns zunächst auf eine dem Menschen ursprünglich eigene, aber durch das übergreifende Wirken von Stofftrieb und Formtrieb zumeist verdeckte Befindlichkeit des Verhaltens und Erfahrens leiten soll.

⁸⁷ Vgl. NA XX, 361.

⁸⁸ NA XX, 361.

⁸⁹ Dies geschieht in den Exkursen der Briefe 16 und 17, die wohl gelegentlich haben übersehen lassen, daß mit dem Begriff der Schönheit als „lebende Gestalt“ der Beweisgang noch nicht am Ziel ist und daher im 18. Brief wieder aufgenommen und fortgeführt wird.

„Im ästhetischen Zustande“⁹⁰ deckt Schiller die Befindlichkeit unseres Verhaltens zum Schönen auf, eine Befindlichkeit, die die Struktur der Erfahrung birgt, nach der der Mensch seines Menschseins inne wird. Die Aufdeckung der Struktur der Befindlichkeit, in der das Verhalten des Menschen einen Gegenstand wie das Schöne haben kann, ist der letzte und entscheidende Schritt des transzendentalen Beweisgangs in den ästhetischen Briefen, denn damit ist ein Phänomen aufgewiesen, in dem sich dasjenige, was mit dem Spieltrieb vorkonstruiert wurde, darstellt und bezeugt, eine gesetzmäßige Erfahrung, in der der Mensch seines Menschseins in seiner Ganzheit inne wird. Insofern diese Gesetzmäßigkeit sich in dem Gesetz des Schönen darstellt, wäre die Schönheit somit tatsächlich als die Bedingung der Möglichkeit des Menschseins aufgewiesen und daher die Frage nach einem Grund der Rechtfertigung für die Beschäftigung mit dem Schönen und dessen Theorie, die sich Schiller eingangs gestellt hatte, überzeugend beantwortet. Worin besteht eine solche Gesetzmäßigkeit, worin die Gewißheit ihrer Begründung? Die Aufdeckung eines Phänomens, dessen Struktur einen vorkonstruierten Begriff bezeugt, ist für sich allein zur Beantwortung der Frage nach der Schönheit und dem Menschen noch kein zulänglicher Gewißheitsgrund. Was ist aber dieser Gewißheitsgrund, und in welchem Verhältnis zu ihm steht solches Bezeugen der gesetzmäßigen Struktur einer Erfahrung? Diese Fragen zielen auf den Sinn und die Möglichkeit eines transzendentalen Beweisgangs und werden von Schiller entsprechend beantwortet. Der Gewißheitsgrund für den hier durchgeführten Beweisgang liegt in dem Postulat der Vernunft: „es soll eine Menschheit existieren“⁹¹. Diese Forderung ist als Forderung unabweisbar, denn wie könnte der Mensch sonst auch nur auf der Suche nach dem, was er ist, sein. Sie drängt das Denken dazu, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfüllung des Geforderten zu sichern und berechtigt es folglich, den Spieltrieb und seinen Gegenstand, „die lebende Gestalt“, zu konstruieren. So gründet in dem Postulat der Menschheit des Menschen zugleich das weitere: „es soll eine Schönheit sein“⁹¹. Dennoch würde ein solcher Grund allein nie zureichen, wenn sich nicht noch aus einer anderen Quelle – denn sonst bewegte sich die Vernunft bewußtlos im Kreise – die gesetzmäßige Möglichkeit der Verwirklichung einer solchen Forderung darstellen ließe, nämlich aus der Betrachtung der Phänomene selbst, deren Struktur sich durch die entsprechenden Gesetze bedingt erweist und die Möglichkeit ihrer Anwendung daher bezeugt. Das aber genügt für einen transzendentalen Beweisgang, der sich nicht zu erklären vermißt, woher jene

⁹⁰ NA XX, 377.

⁹¹ NA XX, 356. Das gilt auch für den Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit der Schönheit als „Darstellung der Freiheit“ in den Kalliasbriefen. Zwar läßt sich das Geschmacksurteil als ein Urteil mit unbedingtem, wenn auch objektiv nicht nachweisbarem Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufweisen, aber das wesensmäßige Interesse der Vernunft an einer solchen Urteilsart ist doch, und auch schon bei Kant, das Interesse des Menschen an der Darstellung der Freiheit. J. M. Ellis irrt daher auch hier, wenn er, gestützt auf die ältere Arbeit von Michaelis, Über Schillers Kallias, Berlin 1882, behauptet, daß bei Schiller der für eine transzendente Begründung der Bedingungen der Möglichkeit der Schönheit erforderliche Gewißheitsgrund fehle (op. cit., 67 Anm.).

beiden Grundtriebe ihren Ursprung nehmen und wie sie bei ihren entgegengesetzten Tendenzen einander so zugeordnet sind, daß sie einen dritten Trieb, in dem sie vereint wirken, entspringen lassen, „eine Aufgabe, die zwar den Metaphysiker, aber nicht den Transzendentalphilosophen in Verlegenheit setzen kann. Dieser gibt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird“⁹².

Das, worin sich dem Menschen sein Menschsein bezeugt, muß ein Zustand sein, ein Augenblick, in dem er fühlt, empfindet, aber nicht bloß empfindet, sondern frei empfindet, derart daß sich in seinem Empfinden Freiheit verkündet, aber nicht wie bei dem Gefühl der Achtung, bei dem die Kluft zwischen der bloßen natürlichen Triebhaftigkeit und dem unbedingten Gebot des Personseins aufgerissen wird. Daß dieser Zustand ein „mittlere[r] Zustand“⁹³ sein müsse, darauf verweist das Auftreten der Schönheit in der Geschichte der menschlichen Kultur, in der die Schönheit stets den Extremen, sei es der ungebundenen Wildheit oder der Barbarei der Grundsätze, entgegenwirkt. Wie sich ein solcher mittlerer Zustand aufweisen läßt, ist die Frage, die sich für Schiller jetzt stellt. Sie legt nahe, zunächst zu fragen, nach welchen Regeln das Zustandsein des Zustands insgesamt bestimmt werden kann, und da „lassen sich in dem Menschen überhaupt zwei verschiedene Zustände der passiven und aktiven Bestimmbarkeit und ebensoviele Zustände der passiven und aktiven Bestimmung unterscheiden“⁹⁴. Zustand ist bestimmbarer und bestimmter Zustand, Bestimmung aber geschieht für den Menschen durch das Wirken von Empfindung und Vernunft. Bei der näheren Betrachtung der möglichen Zustände zeigt sich, daß der Zustand der passiven Bestimmbarkeit und der der passiven und der aktiven Bestimmung durch Empfinden und Denken vorausgesetzt und erfüllt werden, denn zu aller Bestimmung als Setzung von Realität ist ein bestimmbares Substrat sowie Leiden und Tätigkeit im Wechsel erforderlich. Einen mittleren Zustand als Vermittlung zwischen der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Denkens kann es indessen nicht geben, vielmehr ist die „Kluft . . ., die das Empfinden vom Denken, die das Leiden von der Tätigkeit trennt, . . . unendlich“; der für die Äußerung der menschlichen Vernunft notwendige Wechsel zwischen Leiden und Tätigkeit läßt sich nur als ein Wechsel von Setzung und Entgegensetzung verstehen, das „absolute Vermögen“ ist „in seiner Äußerung selbst . . . so wenig von der Sinnlichkeit“ abhängig, „daß es sich vielmehr nur durch Entgegensetzung gegen dieselbe verkündigt“⁹⁵. Wo und als was soll der gesuchte mittlere Zustand aber aufzufinden sein, wenn er nicht als Vermittlung von Denken und Empfinden in der Setzung von Realität gedacht werden darf – eben indem er den Gedanken einer solchen Vermittlung zurückweise, so wendet

⁹² NA XX, 371.

⁹³ NA XX, 366.

⁹⁴ NA XX, 368.

⁹⁵ NA XX, 369/370. Auch an dieser Stelle stützen sich Schillers Ausführungen sichtbar auf Grundgedanken und Methode der Fichteschen Wissenschaftslehre von 1794, besonders auf deren theoretischen Teil (§ 4).

Schiller sich selbst ein, habe er doch, dem Schein nach, „die Selbständigkeit des Gemüts nur auf Kosten seiner Einheit gerettet“⁹⁶. Die Aporie, in die sich das Fragen nach dem Menschen hier abermals zu verlaufen scheint, läßt sich nur dann überwinden, wenn der bisherige Leitfaden nicht fallengelassen und der beschrittene Weg konsequent fortgegangen wird – in die Richtung einer allerdings dann Schiller „eigene[n] Vollendungsmöglichkeit der Transzendentalphilosophie“⁹⁷. Die Möglichkeit der Einheit des Menschen als eine Bedingung seines Menschseins ist eine unbedingte, notwendig erhobene Forderung. Wenn diese Einheit nicht als eine Vermittlung zwischen Empfinden und Denken aufgefaßt werden kann und darf – und wenn sie ebensowenig, und hier geht Schiller sowohl Kant als besonders Fichte gegenüber seinen eigenen Weg, auf die eine Seite der unbedingten Spontaneität der Vernunft gegenüber dem Sinnlichen gesetzt werden kann, dann läßt sie sich nur noch als eine Befindlichkeit denken, die sich auf ihre Weise in der Empfindung verkündet. Für den menschlichen Geist in seiner Einheit muß dasselbe gelten wie für den ihr entsprechend vorkonstruierten Spieltrieb, der gegenüber Stofftrieb und Formtrieb, deren je eigenes unbedingtes Wirken er voraussetzt, ohne daß er durch sie zu vermitteln wäre, durchaus selbständig ist. „Beide Triebe existieren und wirken zwar *in ihm*, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn bloß für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen“⁹⁸. Gegen wen Schiller diesen Vorwurf der Unbedachtheit richtet, ist klar. Was ist es, das mehr bedacht werden muß? Offenbar zunächst dies, daß es doch der Mensch ist, für den sich die Notwendigkeit der Naturgesetze wie die der unbedingten Autonomie der intelligiblen Person verkündet. Diesem Umstand wird zwar auch in der Kantischen Transzendentalphilosophie Rechnung getragen, sofern er zur Sicherung der Anwendbarkeit der entdeckten Gesetzmäßigkeiten durch entsprechende Einschränkung ihrer Bereiche dient, im übrigen aber wird die Möglichkeit einer eigenen Frage nach der Befindlichkeit eines solchen Bezugspunktes über dem unmittelbaren Interesse an dem Funktionalen der Erschließung jener Bereiche übersehen. Allein darin schon, so macht Schiller geltend, daß sich dem Menschen, sobald er zu sich selbst erwacht ist, zwei entgegengesetzte Notwendigkeiten verkünden, derart daß er sein Menschsein in Freiheit behauptet, indem er die einander entgegengesetzten Notwendigkeiten als solche anerkennt, haben wir die gesuchte Zuständigkeit vor uns, als eine naturgegebene Freiheit, in der der Wille des

⁹⁶ NA XX, 370.

⁹⁷ W. Janke, op. cit., 457.

⁹⁸ NA XX, 371. Angesichts dieser Bemerkung und den in ihr enthaltenen Konsequenzen ist unüberschbar, daß alle Versuche, Schiller so zu verstehen, als gründe er die Theorie des Schönen in die Subjektivität des Subjekts, so z. B. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 77–84 und 97 ff., der Sache Schillers nicht gerecht werden. Schiller ist im Gegenteil dabei, das Denken von den Voraussetzungen für einen solchen Weg zu lösen.

Menschen seinen Ursprung hat⁹⁹. Die Befindlichkeit dieses Zustands, deren angemessene Berücksichtigung, wie jetzt deutlich wird, zugleich auf eine Revision dessen hinausläuft, was nach Kant im transzendentalphilosophischen Sinne Erfahrung genannt werden kann, gilt es genauer zu erfassen.

Es liegt jetzt offen, worin sich der gesuchte mittlere Zustand bezeugt. Er bezeugt sich darin, daß Empfinden und Denken als Zuständlichkeiten des Menschen betrachtet werden können. Damit ist aber auch der Weg gewiesen, auf dem sich seine eigentümliche Struktur noch genauer herausarbeiten läßt. Zwischen Denken und Empfinden als solchen kann es keinen Übergang geben, die Tätigkeit der menschlichen Vernunft, wenn sie sich gleich nur auf ein Leiden hin äußert, gründet doch allein in sich selbst und bedarf keiner Vermittlung. Es ließe sich aber fragen, wie denn Empfinden und Denken als Zuständlichkeiten des Menschen ineins zu kommen vermögen. Die Antwort auf diese Frage gewinnt Schiller aus der Betrachtung, die er über einen aufschlußreichen Moment in der Befindlichkeit des Menschen anstellt. Wie der Mensch als Gattung zu seinem Menschsein erst erwachen muß, so ist auch für jeden einzelnen Menschen ein Augenblick, indem er zu seinem Menschsein erst erwacht, da er zuvor allein unter der Notwendigkeit des sinnlichen Triebes steht. Die Struktur dieses Augenblicks muß einen für den Menschen konstitutiven Übergang vom Empfinden zum Denken und somit die Struktur der Zuständlichkeit des Menschseins enthüllen, so daß wir, wie Schiller sagt, in der „*Priorität* des sinnlichen Triebes . . . den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freiheit“ fänden¹⁰⁰. Zum Aufweis des gesuchten Zustands geht Schiller die folgenden Schritte: Der Mensch erwacht zu sich, wenn sich ihm die Notwendigkeit der Vernunft der Naturnotwendigkeit gegenüber verkündet. Dazu muß er erst der blinden Herrschaft der Naturnotwendigkeit entrissen werden, d. h. er muß, da er hier nicht unmittelbar das eine mit dem andern Bestimmungsprinzip vertauschen kann, aus jener einseitigen Bestimmtheit heraus zuvor wieder in einen Zustand der Bestimmbarkeit gelangen. Dieser Zustand kann aber nun keinesfalls der „Zustand der bloßen Bestimmungslosigkeit“¹⁰¹, der Zustand der passiven Bestimmbarkeit sein. Für einen solchen Zustand ist vielmehr erfordert, daß er den Inhalt der Empfindung aufbewahrt und den „größtmöglichen Gehalt“ hat, dergestalt daß er sich, da andererseits alle Begrenzung aus ihm entfernt sein muß, als eine „unbegrenzte Bestimmbarkeit“ darstellte. Ein Zustand, indem die Begrenzung durch das Leiden schon in der Empfindung selbst in eine unbegrenzte Bestimmbarkeit aufgehoben würde, wäre der gesuchte mittlere Zustand, in dem sich die Wirkungen der beiden Grundtriebe in einer Empfindung vereinigt hätten und der daher eine „freie Stimmung“ genannt werden kann. Im Vergleich zu den

⁹⁹ Vgl. NA XX, 371–373. Hier sei noch einmal erinnert, daß Schillers Begriff einer sich darstellenden Freiheit dem Begriff der intelligiblen Freiheit der moralischen Person nicht zuwiderläuft, sondern denselben in seiner ganzen Strenge und Reinheit voraussetzt – worauf Schiller auch hier wieder eigens aufmerksam macht.

¹⁰⁰ NA XX, 374.

¹⁰¹ NA XX, 374 f.

Zuständen der Bestimmung durch den sinnlichen Trieb und die Tätigkeit der Vernunft, den „physischen“, den „logischen“ und den „moralischen“ Zustand bezeichnet Schiller diesen Zustand als den „ästhetischen“. Im Vergleich zu den vier möglichen Zuständen der Bestimmung und der Bestimmbarkeit des Menschen überhaupt erfüllt der „ästhetische Zustand“ die bislang offengebliebene Stelle eines Zustands der „aktiven Bestimmbarkeit“.

„Das Gemüt ist bestimmbar, bloß insofern es überhaupt nicht bestimmt ist; es ist aber auch bestimmbar, insofern es nicht ausschließend bestimmt, d. h. bei seiner Bestimmung nicht beschränkt ist. Jenes ist bloße Bestimmungslosigkeit (es ist ohne Schranken, weil es ohne Realität ist); dieses ist die ästhetische Bestimmbarkeit (es hat keine Schranken, weil es alle Realität vereinigt). Das Gemüt ist bestimmt, insofern es überhaupt nur beschränkt ist; es ist aber auch bestimmt, insofern es sich selbst aus eigenem absolutem Vermögen beschränkt. In dem ersten Falle befindet es sich, wenn es empfindet, in dem zweiten, wenn es denkt. Was also das Denken in Rücksicht auf Bestimmung ist, das ist die ästhetische Verfassung in Rücksicht auf Bestimmbarkeit . . .“¹⁰².

Der freien Bestimmung, auf die die Tätigkeit der Vernunft hinausgeht und die sich in ihrer Reinheit im moralischen Urteil erreicht, entspricht der Zustand einer freien Bestimmbarkeit, in der der Mensch seines Menschseins in einer freien Empfindung inne wird. Aus der Gegenüberstellung von freier Vernunfttätigkeit und freier Empfindung wird noch einmal deutlich, warum die Einheit des Menschseins als Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit nur in einer freien Empfindung liegen kann, denn die durch die Vernunft gesetzte Einheit ist wesensmäßig eine ausschließende Einheit. Dafür ist der Zustand der freien Empfindung ohne allen bestimmten Inhalt, er ist nichts als die Befindlichkeit eines Vermögens, aber dieses Vermögen ist das „Vermögen zur Menschheit“. Ohne Inhalt sein heißt hier also nicht ohne Gegenstand sein. Der ästhetische Zustand hat einen Gegenstand, an dem er sich erfährt, nämlich die Schönheit, die sich damit als die „zweite Schöpferin“ der Menschheit erweist¹⁰³. Aber dieser Gegenstand ist von anderer Art als die Gegenstandhaftigkeit des Gegenstandes der auf Bestimmung dringenden Vernunfttätigkeit, für welche er denn auch kein Inhalt sein kann. Das Gegenstandsein der Schönheit ist, wie wir der weiteren Entwicklung der Analytik des Schönen in den Kalliasbriefen bereits entnommen haben, die sich in ihrem Anerkanntsein darstellende Freiheit, als die sie die anerkennende Vernunft gewähren läßt – auf welche Weise das geschieht, das zeigt sich jetzt an dem Sein des ästhetischen Zustands, der die „Wirkung“ der „Freiheit in der Erscheinung . . . auf das Gefühlsvermögen“, die Frage, die Schiller in den Kalliasbriefen noch offen läßt¹⁰⁴, erklärt.

Schiller gründet die Gesetzmäßigkeit der Möglichkeit des Menschen auf den ästhetischen Zustand, und es ist klar geworden, daß nur in dieser Befindlichkeit einer freien Empfindung die Einheit des Menschen ermöglicht und erfahrbar werden kann. Gleichwohl bleibt das Vollziehen des Gedankens, der das Phänomen

¹⁰² NA XX, 376 f.

¹⁰³ NA XX, 377/378.

¹⁰⁴ J III, 265; an Körner vom 23. Febr. 1793.

einer freien Empfindung denkt, schwierig, einer solchen nämlich, in der die Begrenztheit des bloßen Bestimmteins durch den sinnlichen Trieb schon in der Empfindung selbst und nicht erst durch das unbedingte Entgegensetzen der auf sie hin sich äußernden Selbsttätigkeit der Vernunft aufgehoben ist. Dennoch bezeugt sich dieses Phänomen. Nehmen wir den einen Fall, daß wir mit dem Hammer den Finger statt den Nagel treffen und den andern, daß uns jemand etwas zuruft, so setzen wir uns in dem ersten Fall der Einwirkung entgegen, indem wir sie zu unserer Vorstellung machen, während wir im zweiten Fall offen bleiben für die sich in dem Zuruf uns verkündende Person. Warum stellen wir nicht auch in diesem zweiten Fall die der im ersten doch völlig gleichartige Einwirkung vor, wobei zwar der Sinn jenes Zurufs als Inhalt der Vorstellungsbestimmung gar nicht in Betracht käme? Es läßt sich allerdings denken, daß wir auch hier so verführen, wenn nämlich der Zuruf mit solcher Lautstärke erfolgte, daß der Schmerz der erfahrenen Einwirkung unser Interesse an dem Sinn des Zurufs überwoge – aber dann gerät menschliches Verhalten in die Krise. Dies Beispiel mag uns zugleich zu bedenken geben, daß sich in der Schönheit, die Schiller als eine notwendige Bedingung der Menschheit ausgibt, nicht irgendeine Ideologie der Kunst verbirgt, sondern daß sich in ihr das Schema des Gegenstandes einer dem Menschen als Menschen eigenen, einer menschlichen Erfahrung offenbart.

Die Befindlichkeit der freien Empfindung bezeugt sich noch in einem weiteren Phänomen, das im Horizont der durch die Transzendentalphilosophie bewirkten Wende des Denkens erst bei Schiller eine zureichende Interpretation erfährt. Es ist die Liebe, in der Schiller neben den beiden anderen Grundbefindlichkeiten des Menschen, der Begierde und der Achtung, die der Schönheit zugehörige Befindlichkeit gegliückten menschlichen Verhaltens erkennt¹⁰⁵. Mit Achtung begegnen wir, wie Kant gezeigt hat, dem Gegenstand der praktischen Vernunft, der Idee des intelligibeln Personseins und dem sich mit ihr verkündenden unbedingten Gebot. Liebe ist, wie Schiller zeigt, ihrem Wesen nach das verweilende Anerkennen bei der sich darstellenden Freiheit. In der Begierde wirkt der sinnliche Trieb; nach ihrer Struktur, diese Konsequenz ist unübersehbar und unausweichlich, wird das Sinnliche in aller Erkenntnisbestimmung genommen und behandelt.

Die Anschauung, in der sich die Gegenstände derjenigen Erfahrung darstellen, in der dem Menschen sein Menschsein zuteil wird, nennt Schiller den ästhetischen Schein. Die Gegenstände dieser Anschauung sind, als Gegenstände von der Struktur der Schönheit (der „Freiheit in der Erscheinung“), der ursprünglichen Form der dem Menschen in seinem Menschsein eigenen Sinnlichkeit gemäß.

Die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschen kommt zu der Antwort, daß die Einheit des Menschseins in einer Emp-

¹⁰⁵ Vgl. „Über Anmut und Würde“, NA XX, 303 und dazu die Ausführungen des Verf. in: Darstellung der Freiheit, S. 109 ff.

findung, in der Befindlichkeit eines Zustands gründet, während für den Begriff das Sein des Menschen wesensmäßig in sich zwiespältig bleibt¹⁰⁶. Daraus erwächst die Aufgabe einer neuen Bearbeitung der transzendentalen Lehre von den Formen der Sinnlichkeit, und zwar als Vorbereitung zur Ausarbeitung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der hier zugleich aufgedeckten dem Menschen ursprünglich eigenen Erfahrung der sich darstellenden Freiheit, wie sie Schiller in dem ersten Entwurf einer transzendentalen Analytik des Schönen in den Kalliasbriefen skizziert hat. Damit dürfte feststehen: Der volle Sinn der Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ erschließt sich erst, wenn sie als Bestandteil der transzendentalen Analytik des Schönen betrachtet werden.

Die erneute Frage nach der Form der Sinnlichkeit wird dadurch erforderlich, daß die transzendente Frage nach dem Menschen auf das Unzureichende der von dem Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie geleiteten Interpretation des Sinnlichen stößt. Das Vorherrschen dieses Gesichtspunkts verdeckt zudem die volle Struktur des Phänomens und verstellt, da die im Horizont der kritischen Philosophie entwickelte Moralphilosophie sich gleichfalls mit der Interpretation der Sinnlichkeit als das aller Vernunftbestimmung entgegengesetzte bloße Substrat begnügt, sogar die Frage nach dem Menschsein des Menschen selbst¹⁰⁷. Mit der Aufdeckung einer dem Menschen als Menschen ursprünglich eigenen Erfahrung und der ihr entsprechenden Befindlichkeit von der Grundstruktur einer freien Empfindung oder der Liebe bringt Schiller aber an den Tag, was es bedeutet, das Sinnliche nur als das der Vernunft Entgegengesetzte, als Nicht-Ich oder als Begierde zu interpretieren: es bedeutet für den Menschen wesensnotwendig die Zerstörung des Menschseins. Schillers Ausführungen über die Form der menschlichen Sinne werfen nochmals ein Licht auf die von der Erkenntnistheorie vorgenommene Verkürzung des Phänomens.

¹⁰⁶ Schiller hält die unbedingte Entgegensetzung von Stofftrieb und Formtrieb durch, ebenso wie er in dem Grundsatz der Schönheit in den beiden ungleichartigen und voneinander unabhängigen Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit Kants strenge Scheidung des Bereichs der theoretischen von dem der praktischen Vernunft durchhält. Redeweisen wie ‚ästhetische Versöhnung des Dualismus in der menschlichen Natur‘, ‚ästhetisches, von der Enge einer rigoristischen Moral befreites Menschentum‘ und dergleichen reichen an die Sache, um die es in Schillers Denken geht, nicht heran. So ist Schillers Denken auch weder dialektisch noch auf dem Wege zur Dialektik. Die unvermittelbare Entgegensetzung von Person und Zustand, Freiheit und Zeit, Formtrieb und Stofftrieb zählt ebenso zu den transzendentalen Grundbedingungen des Menschseins, wie daß dessen Einheit im ästhetischen Zustand möglich wird.

¹⁰⁷ Seit den Arbeiten der phänomenologischen Schule und besonders seit Heideggers Existenzialanalyse des Daseins haben sich die Voraussetzungen zu einer angemessenen Interpretation des Sinnlichen allerdings entscheidend verändert; vgl. hierzu L. Landgrebe, Prinzipien der Lehre vom Empfinden, in: Zeitschrift für philosophische Forschung VIII (1954). Hier ist das Problem, das bei Schiller andringt, klar formuliert, daß nämlich die „Revision der Ansicht, daß die Sinnesempfindungen letzte Aufbauelemente des Bewußtseins wären“, die „Aufgabe einer Revision der Kategorien der philosophischen Bewußtseinslehre überhaupt in sich schließt“ (vgl. ebd. 197 u. 202).

Der Empfindungszustand, der dem Menschen sein Menschsein ermöglicht, hat die Struktur einer freien Empfindung. Das bedeutet, daß die Sinne des Menschen in diesem Zustand von der Fessel der unmittelbaren Einwirkung des Gegenstandes frei sind, und das äußert sich darin, daß der Mensch hier eine Welt sich gegenüber zu haben vermag. Die menschlichen Sinne erlauben dem Menschen, daß er sich von der unmittelbaren Einheit mit dem Prozeß des Naturgeschehens in der Weise löst, daß er eine Welt „außer sich stellt oder *betrachtet*“¹⁰⁸. Schiller bezeichnet die „Betrachtung“ als „das erste liberale Verhältnis des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgibt“. In diesem Zustand der Betrachtung wird auf den voraufgehenden, aus dem sich der Mensch erhoben hat, zurückgesehen; es ist der „physische Zustand“, in dem der Mensch mit der Sinnenwelt „noch völlig eins“ ist. Zurücksehend wird der physische Zustand von dem ästhetischen abgesetzt: „Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigentum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet“. Wenn aber in solchem sich Absetzen auch beide Zustände einander entgegengesetzt werden, so darf doch, wie Schiller erinnert, nicht vergessen werden, daß der Mensch an beiden Anteil behält: „Sobald der Mensch einen *Gegenstand sieht*, so ist er schon nicht mehr in einem bloß physischen Zustand, und solange er fortfahren wird, einen Gegenstand zu sehen, wird er auch jenem physischen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur sehen kann, insofern er empfindet“. Schillers Beobachtungen regen zum Verfolg zweier Fragen an. Einmal sollte über die Struktur jenes von den menschlichen Sinnen vollbrachten in die Ferne Rückens noch genauere Auskunft eingeholt werden, zum anderen drängt sich die Frage auf, wie es denn, angesichts der hervortretenden Abhebung der menschlichen Sinne und ihrer Funktion im ästhetischen Zustand von der im physischen Zustand implizierten Form der Sinnlichkeit, mit der Relevanz der ästhetischen „freien Betrachtung“ gegenüber dem Anspruch der Wirklichkeit steht.

Jenes in die Ferne Rücken, durch das der ästhetische Zustand dem Menschen erlaubt, eine Welt sich gegenüber zu haben, erfährt bei der Beschreibung der Funktion der menschlichen Sinne des Sehens und des Hörens noch eine weitere Erläuterung. Schiller führt dazu aus:

„Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen ausrüstete, die ihn bloß durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die andringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt sich von uns, das wir in den tierischen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge *sehen*, ist von dem verschieden, was wir *empfinden*; denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen. Der Gegenstand des Takts ist eine Gewalt, die wir erleiden; der Gegenstand des Auges und Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen“¹⁰⁹.

Wir sehen zunächst darauf, wie Schiller die Leistung des Sehens und Hörens mit Blick auf die Funktion der „tierischen Sinne“ erklärt. Sehen und Hören sind

¹⁰⁸ Vgl. hierzu und zu dem folgenden Schillers Ausführungen im 25. Brief, NA XX, 394 ff.

menschlich, weil sie gegenüber dem Andringen der Materie der Erscheinung frei sind, so daß sie ihre Gegenstände nicht berühren. Das quantifizierbare Substrat des in aller Erscheinung zur Wahrnehmung Gegebenen ist nur aus dem Modell des physischen Zustands als Einwirken auf die tierischen Sinne verständlich. In Abhebung davon liegt die transzendente Funktion der menschlichen Sinne darin, daß sie den Gegenstand von uns entfernen. Was sich hier, von Schiller zwar nicht eigens ausgesprochen, anmeldet, ist offenbar das Problem des Raumes; denn jenes dem ästhetischen Zustand gemäße ursprüngliche Entfernen der Gegenstände, als zu dem dem Menschen eigenen Außersichstellen einer Welt gehörig, ist doch nichts anderes als das Stiften des Raums, ein dem in einer Welt Sein zugehöriges Phänomen. Im dritten Kapitel des ersten Abschnitts des ersten Teils von „Sein und Zeit“, in dem es um die „Weltlichkeit der Welt“ geht, be- greift Heidegger die „Entfernung“ als „Existential“ und bestimmt „Sehen und Hören“ im Hinblick darauf als „Fernsinne“, aus dem Grund, „weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält“¹¹⁰. Wenn Schiller die Struktur des Entfernens so erscheint, daß z. B. beim Sehen „der Verstand . . . über das Licht hinaus zu den Gegenständen . . . springt“, dann ist ein Standpunkt erreicht, auf dem sich die Deutung der transzendentalen Anschauungsform des Raums aus der Funktion, den Gegenstand der Erscheinung als ein Ausgedehntes und insofern Vermeßbares vorzustellen, als nur abgeleitet und nicht ursprüng- lich, aber ein Ursprüngliches verdeckend leicht durchschauen läßt. Schiller ver- steht das Ursprüngliche dieser Anschauungsstruktur von dem den Menschen er- möglichen ästhetischen Zustand her, und zwar in dessen sich Abheben von dem physischen Zustand. Dies zweite Moment kommt zum Beispiel auch darin zum Ausdruck, daß von Sehen und Hören gesagt wird, daß sie „den Menschen von der Realität zum Schein“ sich emporheben lassen. Hier wird das Sein des physischen Zustands „Realität“, das Sein des ästhetischen „Schein“ genannt, derart daß die Wirklichkeit des Wirklichen im physischen Zustand gründete, die menschlichen Sinne aber den Menschen über die Wirklichkeit zum Schein er- höben. Nun ist aber doch der ästhetische Zustand, in dem das Menschsein des Menschen entspringt, der dem Mensch ursprüngliche. Wie kann er dann Schein genannt werden? Offenbar deshalb, weil er in einem anderen Sinne auch als wirklich interpretiert werden kann, denn er enthält ja den physischen Zustand in sich. „Was wir durch das Auge *sehen*, ist von dem verschieden, was wir *emp- finden*“, aber es ist keine Frage, daß sich auch das Sehen als physikalisch-chemi- scher Prozeß von dem Standpunkt des physischen Zustands aus beobachten läßt – allerdings dann nicht als Sehen, sondern als die unmittelbar über die Empfin- dung andrängende Materie, die Einwirkung auf die Netzhaut. So genommen ist das Sehen Schein. Bleiben wir von dem Gesichtspunkt des physischen Zustands eingenommen, ist es bloßer Schein; gelingt es uns aber, als Menschen denkend solche Benommenheit zu überwinden, dann wird in dem Schein ein ursprüng-

¹⁰⁹ NA XX, 400.

¹¹⁰ Sein und Zeit (Tübingen ⁹1957) 105 u. 107.

liches, für das Entfernen konstitutives Moment sichtbar: Der Schein stiftet der sich darstellenden Freiheit den abgründigen, von keiner Begierde oder Erkenntnisbestimmung je zu überspringenden Abstand, weil solches über die andringende Materie Hinausspringen gerade die Weise des im ästhetischen Zustand gründenden Entfernens ist. So ist der Schein ästhetischer Schein.

Wenn aber, so müssen wir hier fragen, der Mensch als Mensch ursprünglich in die Welt des Scheins erhoben ist, wie kommt er dann dazu, wieder den Gesichtspunkt des physischen Zustands einzunehmen und wie gelingt ihm das überhaupt? Nun, er kann, und das ist die Folge der beiden ihm innewohnenden Grundtriebe, dennoch seinem physischen Zustand nicht entlaufen sein, dergestalt daß die zur Befriedigung nötige Begierde als eine Ansicht seiner menschlichen Welt vorhanden sein muß und das Bewirken dieser Befriedigung zu seiner Vorstellung wird. Das menschliche Anschauen tut zwischen ihm und den Gegenständen seiner Welt jäh einen unüberwindlichen Abgrund auf, und dennoch muß er, um sein Bedürfnis zu befriedigen, vorwärts zu jenen Gegenständen. So stellt er sich vor, daß er den Raum durchmißt, so gelangt er zur Vorstellung der Zeit, erfährt den Gegenstand als ein Ausgedehntes, an dessen einer Stelle er früher, an der andern erst später ist – ohne allerdings den Abstand je aufheben zu können.

Nun wird begreiflich, welchen Sinn Schillers Forderung hat, „den Schein . . . von der Wirklichkeit“ zu „reinigen“ und „die Wirklichkeit von dem Schein frei zu machen“¹¹¹. Denn die „erste Erscheinung der Vernunft“ in dem Menschen ist darum noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit. Diese wird erst durch seine Freiheit entschieden, und die Vernunft fängt erstlich damit an, seine sinnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen; ein Phänomen, bemerkt Schiller, das ihm „für seine Wichtigkeit und Allgemeinheit noch nicht gehörig entwickelt“ schein¹¹². Diese das Menschsein hemmende und gefährdende und dennoch, wie Schiller zeigt, im Verlauf seiner Geschichte unausbleibliche Entwicklung gründet darin, daß das Interesse an der Wirklichkeit des physischen Zustands die eigentliche Struktur der dem Menschen eigenen Welt der im ästhetischen Schein sich darstellenden Freiheit in vielfacher Weise verstellt und verdeckt. Ein Beispiel dafür ist die Vorherrschaft der erkenntnistheoretischen Interpretation der Sinn-

¹¹¹ NA XX, 401.

¹¹² NA XX, 390. Schiller gibt im Anschluß an diese Bemerkung einige Beispiele dafür, wie sich durch die Geschichte des Menschen für dessen Menschsein ursprüngliche Strukturen wesentlich auch wieder verstellen, ohne daß diese Entwicklung als moralische Schuld anrechenbar wäre. In diesem Betracht erweist sich die „Reduktion empirischer Formen auf ästhetische“ als eine Art transzendentaler Geschichtskritik, die zur Vergleichung mit einem für Heideggers Existenzialanalyse charakteristischen Verfahren anregen möchte, nämlich dem Dasein ursprüngliche Strukturen an deren Verfallsformen zu bezeugen. Nun steht allerdings Schillers Zeitverständnis durchaus im Horizont der metaphysischen Zeitinterpretation; darauf hat W. Janke zurecht hingewiesen, und von daher sind dessen Bedenken gegenüber allen Versuchen, „Schillers Grundgedanken an die Existenzproblematik im Sinne von ‚Sein und Zeit‘ anzuschließen“ (op. cit., 444), zu teilen, vor allem, wenn das so unvermittelt geschieht wie bei H. Jaeger, Schillers Philosophie der Existenz, in: Schiller 1759/1959 (Urbana 1959), 36–57, auf den sich Janke bezieht. Dennoch bereitet es ebenso unverkennbar Schwierigkeiten, Schillers Versuch in jene Metaphysik einzuordnen, aus deren Rahmen er vielfach hinausstrebt.

lichkeit und das im Zusammenhang damit geradezu kuriose Phänomen, daß sich im heutigen Bewußtsein die Haltung eben der Wissenschaften das höchste Ansehen für ihre Objektivität und Distanziertheit erworben haben, die für die Gegenständlichkeit ihres Gegenstandes den Gegenstand der Begierde des physischen Zustands zum Modell haben. Aber auch unser Befremden über Schillers Ansinnen, die dem Menschen als Menschen eigene Welt auf den ästhetischen Schein zu gründen, rührt daher.

Schiller selbst unterscheidet zwischen dem „logischen“ und dem ästhetischen Schein¹¹³, und wir könnten geneigt sein, bei dieser Unterscheidung nur auf die Absonderung eines böartigen von einem gutartigen Schein zu achten; Maßstab bliebe dann das Wirkliche als das, was ist. Nach den vorausgegangenen Erörterungen steht aber fest, daß der ästhetische Schein sich in Schillers Denken als transzendente Anschauungsform der dem Menschen als Menschen eigenen Welt zu erkennen gibt, und insofern ist er ursprünglicher als die Wirklichkeit des Wirklichen – wenn anders es hier um den Menschen geht. Er ist kein *videri*, sondern ein *lucere*; er ermöglicht, daß es „Licht wird in dem Menschen“ und daß „auch außer ihm keine Nacht mehr“ ist¹¹⁴. Gleichwohl hält Schiller die Beziehung zwischen dem ästhetischen Schein und der Wirklichkeit fest, aber nicht, weil er das Wirkliche zum Maßstab nimmt, sondern deshalb, weil die geschichtliche Situation des Menschen dadurch gekennzeichnet ist, daß das Interesse am Wirklichen die ursprüngliche Welt des Menschen verdeckt und sein Menschsein gefährdet – und der Kunst dabei die Aufgabe der „Reduktion empirischer Formen auf ästhetische“ zufällt. So kehrt im Verhältnis der Anschauungsform des ästhetischen Scheins zu der Vorstellungsweise der Wirklichkeit des Wirklichen die transzendente Relation der beiden Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit wieder. Sehen wir darauf, daß Schiller hier eine transzendente Methode historischer Kritik entwickelt hat, so haben wir noch weniger Grund, seine Ansichten in Hegels dialektischer Geschichtsauffassung aufzuheben. Vielleicht steht Schiller hier auf der gleichen Schwelle wie Hegels gewiß noch keineswegs in unser Denken eingeholte Einsicht, daß Geschichte als ein dialektischer Prozeß des seiner selbst gewiß werdenden Geistes an ihr Ende gekommen ist.

Einen weiteren Anstoß gibt unserem Denken die in Schillers Entwurf einer transzendentalen Analytik des Schönen neu gestellte Frage nach der transzendentalen Form des Sinnlichen. Schillers Bestimmung des ästhetischen Scheins bringt die „bis heute fortbestehende Verlegenheit bezüglich der Interpretation des Raumes“¹¹⁵ erneut in Erinnerung. Sehen wir auf den Bau des Kantischen Systems, in das sich Schillers transzendente Analytik des Schönen als eine eigene Analytik des regulativen Urteils der praktischen Vernunft so überraschend einfügt, so möchte sich der Gedanke aufdrängen, daß, wie die Zeit das

¹¹³ NA XX, 399.

¹¹⁴ NA XX, 394; vgl. dazu auch die Ausführungen von K. H. Volkmann-Schluck, op. cit., 28 f.

¹¹⁵ Heidegger, Sein und Zeit, 113.

Schema der Darstellung der Erkenntnisbegriffe in der Anschauung gibt, sich gleichermaßen an dem Raum, dessen Interpretation bei Kant ganz im Schatten der Zeitanalyse steht, das Schema der Darstellung der Freiheit in der Anschauung, und das heißt zugleich das Schema aller sprachlichen Erfahrung, aufweisen lassen müßte. Schillers Begriff des ästhetischen Scheins deckt zweifellos eine ursprüngliche Struktur des Raumphänomens auf, darauf deutet schon die Vorwegnahme des von Heidegger herausgearbeiteten Existenzials des Entfernens hin, zu der Schiller auf diesem Weg seiner Gedankenentwicklung gedrängt wird. Aber wie steht es dann mit dem Verhältnis von Raum und Zeit?