

Dr. Wilfried Noetzel (Bielefeld)

Mit Anmut *und* Würde.

Professor Dr. Schillers Anthropologie und Lebenskunstphilosophie

Gerade eine explizit der „Aufklärung und Kritik“ gewidmete Zeitschrift sollte es nicht versäumen, sich eines hervorragenden humanistischen Klassikers zu erinnern. Denn in der Tat: Friedrich Schiller war nicht nur ein prominenter Zeitgenosse des Aufklärungszeitalters, sondern eben auch einer seiner brilliantesten kritischen Köpfe in Deutschland. Man wird keinem schöpferischen Geist einen Vorwurf daraus machen wollen, dass seine epochalen Kreationen auch von solchen ausgebeutet worden sind, die so gar nicht den Absichten ihres Erfinders entsprochen haben. Dass Antidemokraten ihre totalitären Ideen und Praxen ausgerechnet durch den Bezug auf einen der frühen deutschen Republikaner und überzeugenden Europäer aufzuwerten versuchten, indem sie dessen während der Geburtswehen der Nation erworbene Volkstümlichkeit für ihre unrühmlichen Zwecke nutzten, ist eine der Kuriositäten unserer verworrenen Geschichte. Weswegen es hier darauf ankommen sollte, diesen herausragenden Denker unter unseren Dichtern gerade auch als solchen zu würdigen.

So weit ich sehe, hat in dieser Zeitschrift nur Markus Mynarek (2003) in letzter Zeit auf Schiller verwiesen und dabei dessen kirchenkritische Haltung hervorgehoben. Er ist in der Tat kein Kirchenfreund gewesen, aber eben auch kein atheistischer Materialist. Um auch meinerseits sein Erstlingsdrama „Die Räuber“ zu bemühen: Letztere Position vertritt darin der Bösewicht Franz Moor. Der leugnet auch

noch angesichts des Todes die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele: „Ich weiß wohl, dass derjenige auf Ewigkeit hofft, der hier zu kurz gekommen ist; aber er wird garstig betrogen. Ich hab’s immer gelesen, dass unser Wesen nichts ist als Sprung des Geblüts, und mit dem letzten Blutstropfen zerrinnt auch Geist und Gedanke.“ (H. I, S.603 f) Das ist aber kaum die persönliche Position des jungen Karlsschülers gewesen, der wohl eher die Karl Moors vertreten hat. Der raubmörderische, selbst ernannte Rächer der Unterdrückten stellt sich am Ende der weltlichen Gerichtsbarkeit, weil er zu der Überzeugung gelangt ist, der durch ihn beleidigten „sittlichen Welt“ dieses Sühneopfer schuldig zu sein. Aber auch der freigeistige Karl spricht hier lieber von der „Vorsicht“ und der „unverletzbaren Majestät“ eines universal gedachten Sittengesetzes als von Gott als moralischer Richtgröße. (Ebd. S. 617) Schiller kritisierte bereits mehr als ein Jahrzehnt vor den Blutbädern französischer Revolutionäre die Anmaßung säkularer Fundamentalisten. Und er war auch später allenfalls ein skeptischer Deist, als er vorschlug, die unglaubwürdig gewordene christliche Religion durch eine säkularisierte Ethik und vor allem durch ästhetische Bildung zu ersetzen. Immerhin sprach er dem Christentum noch in einem Brief an Goethe (vom 17.8.1795) ästhetische Qualitäten und deswegen versittlichende Wirkungen zu: „Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt

er in nichts anderem als in der *Aufhebung des Gesetzes* oder des Kantischen Imperatives, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung *schöner* Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige *ästhetische* Religion.“ (Staiger 1977, S.127)

Die lebenspraktische Konkretisierung abstrakter moralischer Prinzipien, die er ganz im Sinne Kants interpretierte, war das zentrale Anliegen Schillers, wobei es ihm um eine weltliche Alternative zum Christentum ging. Schon die alte europäische Tradition des praktischen Philosophierens über die richtige Lebensführung war von einer ästhetisch-ethischen Einheit ausgegangen. Und Kant trennte zwar prinzipiell die Geltungsansprüche ästhetischer und moralischer Urteile, um sie dann aber doch in seiner dritten Kritik, in der er das Schöne zum Symbol des Sittlichguten ausrief, wieder miteinander zu verknüpfen. (Vgl. Recki 2001) Diesen Ansatz bei der solchermaßen zumindest auf analogischem Wege bestätigten Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft hat Schiller von Kant übernommen. Dabei sollte der „Geschmack“ in einer aufgeklärten Gesellschaft bzw. bei deren progressiver Elite die Rolle übernehmen, die bei der „Masse des Volks“ noch die Religion spielte, nämlich „als ein Surrogat der wahren Tugend zu dienen“. In ethischer Absicht soll der interpersonale „Umgang“ des zwar gesellschaftlich organisierten, nach Kant jedoch eher „ungeselligen“ Menschen ästhetisiert werden: „Der gemeine Mann wird sich vieles nur als *Christ* verbieten, was er *als Mensch* sich erlaubt hätte. Betrachten wir die feineren Klas-

sen, so sind sie *gesittet*, aber nicht *sittlich*. Die Gesetze des Anstandes, des guten Tons und der Ehre können sie allein vermögen, Rechte ungekränkt zu lassen, die sie weit entfernt sind, zu respektieren.“ (Bolten, S. 83) Folglich soll dort, wo die Religion ihre versittlichende Wirksamkeit eingebüßt hat und die praktische Vernunft allein die triebhaft egoistische und aggressive Menschengattung nicht friedfertiger zu stimmen vermag, ein sozialer Geschmack jene Sittlichkeit sichern helfen, die Schiller für unerlässlich hielt, um eine auf individueller Autonomie gründende Gesellschaftsordnung zu verwirklichen. Sein Programm „Ästhetische Erziehung des Menschen“ zielt politisch auf die Republikfähigkeit des sich vom Feudalismus emanzipierenden Bürgertums ab.

Man darf nicht versäumen, diese ethisch-ästhetische Bildungskonzeption eines politisch engagierten Künstlers, die dieser während seiner Zeit als Geschichtsprofessor an der Universität Jena entwickelte, vor dem dunklen Hintergrund der Französischen Revolution zu betrachten. Schiller hielt ja seine berühmte Antrittsvorlesung zum Thema „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ rund zwei Monate vor dem Sturm auf die Bastille. Seine Darlegungen scheinen zu diesem Zeitpunkt allerdings von den epochalen Ereignissen noch wenig berührt zu sein. Er umreißt seine für die Gesamtkonzeption bedeutsame geschichtsphilosophische Sichtweise noch vom Standort des Aufklärungsjahrhunderts aus, das er ein „menschliches“ nennt, gemessen an weniger erleuchteten Epochen. Dabei mag er an den dreißigjährigen europäischen Religionskrieg auf deutschem Boden gedacht haben, mit dessen

Geschichte er sich damals zu befassen begann. Optimistisch noch, unternimmt er es, aus der bruchstückhaften Quellenlage eine zukunftssträchtige Humanisierungstendenz herauszulesen, wobei er sich der begrenzten Beweiskraft von Analogieschlüssen durchaus bewusst bleibt: „Er („der philosophische Geist“ W.N.) nimmt also diese Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge, d.i. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Prinzip in die *Weltgeschichte*“ (H. IV, S. 764) Schillers Geschichtsphilosophie fehlen noch gänzlich die eschatologischen Züge Hegelscher bzw. Marxscher Prägung. Seine in die Historie hineingelesene Tendenz zielt auf eine stetig wachsende Humanisierung des erfindungsreichen Raubtiers Mensch ab. Wobei auch hierbei der Hinweis auf die unentbehrliche Geschmackskultur nicht fehlen darf: „Ein großer Schritt zur Veredelung ist geschehen, dass die Gesetze tugendhaft sind, wenn auch gleich noch nicht die Menschen. Wo die Zwangspflichten von den Menschen ablassen, übernehmen ihn die Sitten. Den keine Strafe schreckt und kein Gewissen zügelt, halten jetzt die Gesetze des Anstands und der Ehre in Schranken.“ (Ebd. S. 757)

Das trifft auf die gerade revoltierenden Franzosen offenbar keineswegs zu! Weswegen Schiller auch vier Jahre später deren Blutorgien entsetzt und angewidert verurteilt und einen deprimierten Blick auf die Zeitgeschichte wirft: „Der Versuch des französischen Volks, sich in seine heiligen Menschenrechte einzusetzen, und eine politische Freiheit zu erringen, hat bloß das Unvermögen und die Unwürdigkeit desselben an den Tag gebracht, und nicht

nur dieses unglückliche Volk, sondern mit ihm auch einen beträchtlichen Teil Europas, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbarei und Knechtschaft zurückgeschleudert.“ (Bolten, S. 41) Wie viele deutsche Intellektuelle, die die Revolution anfangs enthusiastisch als Aufbruch in ein neues Zeitalter begrüßt hatten, distanzierte sich der bürgerliche Liberale Schiller, immerhin Ehrenbürger Frankreichs, von den inhumanen Begleiterscheinungen revolutionärer Befreiung. Schaffe man schon die Religion ab, dürfe man nicht auch noch den Geschmack der Verwilderung preisgeben! (Vgl. ebd. S.83) Deswegen empfahl er den Deutschen einen längerfristigen gewaltlosen Weg zur Republik vor allem über soziokulturelle Reformen, vermutlich in Richtung auf eine konstitutionelle Monarchie nach britischem Muster. Dabei setzte er allerdings nicht bei der radikalen Veränderung der Gesellschaftsordnung an, sondern bei der ethisch-ästhetischen Erziehung der Individuen zu zivilisierten Staats- und Weltbürgern. Aufgeschreckt durch die von ihm abgelehnte jakobinische Agitation seines Freundes Johann Benjamin Erhard – Mediziner und gesellschaftlich aus dem Kleinbürgertum aufgestiegener Intellektueller wie er – der auch noch angesichts der Septembermorde in Frankreich ein Buch „Über das Recht des Volks zu einer Revolution“ veröffentlicht hatte, begann er seine evolutionäre reformpolitische und -pädagogische Konzeption zu entwickeln. (Vgl. Haasis 1970) Hatte Kant einst die Revolutionierung der Denkungsart gefordert, wollte Schiller sie durch eine Revolutionierung der Sinnesart ergänzt sehen, damit das aus der Metaphysik entlassene Sittengesetz praktisch werden könne und der durch „ungesellige Geselligkeit“ charakterisierte Mensch

ein wahrhaft umgänglicher zu werden vermöchte.

Anthropologischer Ansatz

Es scheint angeraten, vor der beabsichtigten Skizzierung einer volkspädagogischen Konzeption, die auf fundamentale Änderungen im menschlichen Verhalten und dadurch erst in den gesellschaftlichen Verhältnissen ausgerichtet ist, wenigstens in Umrissen das anthropologische Vorverständnis Schillerschen Denkens sichtbar zu machen. Der Neuhumanist hielt die Zivilisierung seiner „wilden“, weil ungebildeten bzw. „barbarischen“, weil zwar aufgeklärten, doch nichtsdestoweniger kommunikativ unter- bzw. fehlentwickelten Zeitgenossen zu republikfähigen Staatsbürgern und friedfertigen Weltbürgern nach wie vor für möglich, – auch wenn dieser langfristige Umerziehungsprozess seiner Vorstellung nach mehr als ein Jahrhundert beanspruchen würde. Ihm war ja nicht nur an der gewaltlosen Umgestaltung des repressiven Feudalstaats zu einer freiheitlichen Republik gelegen, sondern auch besonders daran, in der deutschen Bevölkerung die Voraussetzungen für deren nachhaltigen Bestand zu schaffen. Vor seinen intensiven Kantstudien der neunziger Jahre war das Menschenbild Schillers, abgesehen einmal von pietistischen Kindheitseinflüssen und der Schullektüre antiker griechisch-römischer Autoren, wesentlich geprägt durch die populärphilosophische Literatur seiner Zeit. Die revolutionären gesellschaftlichen Umbrüche in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatten nicht nur soziale und politische Ursachen, sondern sind wesentlich auf einen kulturellen Wandel zurückzuführen gewesen. (Vgl. Vierhaus 1978) Der Übergang in die Moderne vollzog sich

nicht nur intellektuell, sondern auch soziokulturell. Aufklärung, stellte Moses Mendelssohn über ein Jahrzehnt vor dem Erscheinen der Briefe zur Ästhetischen Erziehung fest, zielt zwar auf rationale Erkenntnis, wird aber von Kultur begleitet. Bildung umfasst beide „Modifikationen des geselligen Lebens“, das Theoretische wie das Praktische. Aufklärung manifestiert sich kulturell „durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit.“ (Bahr 1976, S. 4)

Als Mendelssohn dies schrieb, war der junge Schiller bereits ein berühmter Bühnenautor und hatte die Stuttgarter Hohe Karlsschule als approbierter Mediziner hinter sich gelassen. Aber nicht nur die ungleichen Moorbrüder seines genialischen Räuberdramas, sondern vor allem auch die drei Abhandlungen, die er bis zu seinem Studienabschluss abfassen musste, sowie andere damals entstandene medizinischen Schriften, zeugen von einer naturwissenschaftlich wie philosophisch begründeten Anthropologie. Wolfgang Riedel hat den Zusammenhang zwischen literarischer Produktion und Studieninhalten eindrucksvoll herausgearbeitet (1985, S. 61 ff). Schon in seinem ersten Entwurf mit dem bezeichnenden Titel „Philosophie der Physiologie“ intoniert Schiller sein Generalthema, den Zusammenhang von Körper und Geist, noch deutlicher im Titel der endgültigen Dissertation ausformuliert: „Versuch über den Zusammenhang der *thierischen* Natur des Menschen mit seiner *geistigen*.“ Eine genuin anthropologische Thematik bis heute. Es fehlt der Spielraum, an dieser Stelle auf die interessante Komplexität der von der neueren Schillerforschung aufgedeckten populärphilosophischen und medizinwissen-

schaftlichen Einflüsse eingehen zu können. Letztere waren nicht nur zwischen miteinander konkurrierende mechanistische und animistische Lehrmeinungen gespannt, sondern schlossen auch den anthropologischen Materialismus La Metries ein. Von Anfang an betont Schiller den Gesamtzusammenhang des „ganzen Menschen“. Die schon angesprochene spätaufklärerische Tendenz zu einer Rehabilitation der Sinnlichkeit hatte auch den dichtenden Jungmediziner erreicht, weswegen er den damals oppositionellen „philosophischen Ärzten“ zugerechnet wird. Diese wollten den geistigen Menschen nicht vom körperlichen getrennt sehen und hoben den psychosomatischen Zusammenhang und die wechselseitige Beeinflussung der beiden menschlichen „Naturen“ hervor. Im Gefolge dieser psychologisch ambitionierten Mediziner opponierte dann Schiller auch gegen das materialistisch vereinseitigte Menschenbild La Metries, dem er ja mit seiner Schreckensfigur Franz Moor ein abstoßendes Denkmal errichtete. Die Physiologie mit Philosophie verbindende Sichtweise wird ebenfalls in seinem empirischen Bericht über den depressiven Eleven Grammont deutlich, dessen „Melancholie“ er konsequent als psychosomatisches Leiden diagnostizierte. Entsprechend dann auch die psychophysiologischen Kurempfehlungen der behandelnden Ärzte, die auf das Therapieren eines nicht auf seine Körperlichkeit reduzierten Patienten gerichtet waren. (Vgl. ebd. S. 37 ff)

Unabhängig vom späteren Einfluss Kants trug Schillers ganzheitliches Menschenbild also bereits während seiner Studienzeit dualistische Züge. Ihn trieb die Frage um, auf welche Weise die scheinbar nicht

zu vereinbarenden Pole menschlicher Existenz, Materie und Geist, sich bei Wahrung der fundamentalen psychophysischen Totalität gegenseitig zu beeinflussen vermöchten. Die Vorstellung von der Heterogenität beider Substanzen ist nach Riedel ein Erbe des Cartesianismus, der die „res extensa“ von der „res cogitans“ trennte. Diese Sichtweise hatten auch die philosophischen Ärzte nicht überwinden können, und sie wird auch Schiller bis in seine wirkungsästhetischen Schriften begleiten. Die frühe Suche des Medizinstudenten nach einer Materie und Geist verbindenden zusätzlichen Instanz bestimmt noch die dialektischen Konstrukte des Jenauer Professors. Hatte der junge Schiller, um Leib und Seele miteinander vermitteln zu können, eine dritte „Mittelkraft“ angenommen, die „theils geistig, andern theils materiell“, beide konkurrierende Basispotenzen zu beeinflussen vermöchte, so wird der gereifte Schiller der ästhetischen Schriften einen sinnlich-vernünftigen „Übergang“ zwischen materiellem „Stofftrieb“ und geistigem „Formtrieb“ als spekulative Synthese konstruieren, die er „Spieltrieb“ nennt. Dieser soll sein soziokulturelles Interaktionsideal „lebende Gestalt“ begründen, in dem die natürliche Lebenskraft des Menschen sich mit seinem vernünftigen Gestaltungswillen paart. Dem angehenden Mediziner hätten dessen Hochschullehrer allerdings einen derartig spekulativen Denkansatz nie durchgehen lassen. Sie akzeptierten die ihnen zu philosophische erste Abhandlung genau so wenig als Dissertation wie erstaunlicherweise auch nicht die zweite, 1780 sogar lateinisch verfasste, streng medizinwissenschaftliche Analyse der Fieberarten. (Vgl. H. IV, S. 1056 ff) Auf solche Weise zwangen sie den sicherlich nicht gerade begei-

sterten Doktoranden zu einem dritten Anlauf, in dem er das psychosomatische Problem dann versuchte, empirisch-deskriptiv in den Griff zu bekommen. Schiller musste nun allerdings sein Unvermögen eingestehen, die offenbare Verquickung von körperlicher und geistiger Aktivität erklären zu können, und rettete sich in die Hypothese, es müsse „eine eigene Klasse mittlerer organischer Kräfte“ geben, die die Sinnesorgane verfeinern und sowohl auf die Muskulatur als auch auf das Denken und Empfinden einwirken würden. (Ebd. S. 105) Der 1789 zum Doktor der Philosophie ernannte Jenaer Professor und Verfasser der ästhetischen Schriften allerdings, der es riskierte, die Schönheit als „notwendige Bedingung der Menschheit“ zu bestimmen, wird den von Kant inspirierten „transzendentalen Weg“ in heuristischer Absicht ohne Skrupel einschlagen, denn „wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern.“ (H. V, S. 600)

Auch Carsten Zelle (2001) weist einen gemeinsamen Ursprung von Ästhetik und Anthropologie im späten 18. Jahrhundert nach. Die neben seiner Rationalität in den Mittelpunkt des Interesses gerückte Sensualität des Menschen korrespondiert mit einem therapeutischen Interesse an Verhaltensänderung. Schillers Ansatz lag daher voll im Trend. Man sollte aber, trotz gelegentlicher medizintechnischer Begrifflichkeit, seine philosophische Wirkungsästhetik nicht therapeutisch umdeuten. Gerhard Plumpe spricht in seiner umfang- wie kenntnisreichen Darstellung der ästhetischen Kommunikation in der Moderne geradenwegs von „Schillers Therapeutik“ (1993). Allerdings führe dieser Heilungsansatz aus der Moderne heraus

in eine postmoderne Idylle elysischer Träumereien. Ich möchte seinem Fehlurteil, Schillers Theorieansatz kollabiere letztendlich und gipfele in paranoider Selbstüberforderung, widersprechen. Es ist insofern schon kein therapeutischer Ansatz im medizinischen Sinne erkennbar, als keinerlei Heilungsversprechen abgegeben, sondern lediglich eine richtungweisende Alternative zur schlechten Wirklichkeit aufgezeigt wird. Vollständige Erreichbarkeit wird nicht einmal behauptet, eher das Gegenteil! Das Schönheits- und Humanitätsideal gilt als heuristische Fiktion: „Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonisierendes Ganze zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann. Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseins selbst, die ihn daran verhindern.“ (H. V, S. 470) Zwar hat sich Schillers Studienproblem immer noch nicht empirisch lösen lassen. Aber der inzwischen philosophisch Weitergebildete hat gelernt, die nicht nachweisbare harmonische Vollstimmigkeit durch ein Postulat zu ersetzen. Der praktischen Verwirklichung der regulativen Idee eines mit sich einigen Menschen sind allerdings durch dessen materielle Beschaffenheit unüberwindliche Grenzen gesetzt. Ein ziemlich realistischer Ansatz für einen Idealisten, sollte man meinen. Aber er entspricht der Denkweise Schillers, der den Menschen eines konsequen-

ten Idealismus gar nicht für fähig hielt und einen radikalen, das naturgemäße menschliche Glücksstreben außer acht lassenden Moralismus ohnehin als gefährliche Schwärmerie ansah. Exzessiven Hedonismus allerdings lehnte er ebenfalls ab.

Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ war noch nicht erschienen, als Schiller seine eigene pragmatische Ästhetik mit Blick besonders auf dessen zweite und dritte Kritik verfasste. Er hatte mit seiner ersten großen, 1793 veröffentlichten philosophischen Abhandlung „Über Anmut und Würde“, die in enger Beziehung zu den gleichzeitig entstehenden Briefen zur Ästhetischen Erziehung gesehen werden muss, die Anerkennung des Königsberger Philosophen gefunden, obwohl er dessen rigoristischen Moralbegriff kritisierte. Zwar stimmte er mit der Kritik der praktischen Vernunft völlig überein, was die prinzipielle Trennung von Ästhetik und Ethik anging, aber Schiller sah sich dennoch veranlasst, energisch gegen „die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien“ zu protestieren und plädierte dafür, den Sieg der Vernunft nicht auf der Unterdrückung der Sinnlichkeit zu gründen: „Erst alsdann, wenn sie *aus seiner gesamten Menschheit* als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn solange der sittliche Geist noch *Gewalt* anwendet, so muss der Naturtrieb ihm noch *Macht* entgegensetzen haben.“ (H. V, S. 465) Hier wird der Grundgedanke der Ästhetischen Erziehung vorformuliert: Der tierhaft selbstsüchtige und gewalttätige Mensch kann eher dadurch versittlicht werden, dass man seine leibhafte Sinnlich-

keit ästhetisch sublimiert, als dass man ihn durch moralische Repressionen zur Vernunft zu bringen versucht. Entsprechend wendet sich Schiller auch gegen Kant in einer Anmerkung zum dreizehnten der ästhetisch-pädagogischen Briefe: „In einer Transzendentalphilosophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien und das Notwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle bloß als Hindernis zu denken und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bei *diesem* Geschäft im Wege steht, in einem notwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen.“ (H. V, S. 607 f) Dem setzte Schiller dann seinen dezidierten Ansatz bei der stofflichen Emotionalität und zugleich formalen Reflexivität des Ästhetischen entgegen, der der motivationalen Verankerung moralischer Prinzipien den Weg bereiten soll.

Doppelte Lebenskunst

Der Kantischen Analyse nicht nur des Schönen, sondern auch des Erhabenen folgend, setzt Schillers edukative Ästhetik ebenfalls bei der thematischen Duplizität von Schönheit und Erhabenheit an. Eine unvollständige und die dialektische Argumentation verfehlende Rezeption würde sich lediglich auf die fragmentarischen Briefe zur Ästhetischen Erziehung stützen und vermutlich, wie in der Vergangenheit häufig, das Erhabene unbeachtet lassen. Ich habe deshalb in meiner eigenen kulturpädagogischen Rezeption die erst 1801 veröffentlichte Abhandlung „Über das Erhabene“ als konzeptionelle Vervollständigung der praktischen Philosophie Schillers interpretiert und sehe mich durch neuere Forschungsergebnisse in meiner Auffassung bestätigt. (Vgl. u.a.

H.V, S. 1229 zu S. 621; Zelle 1999, S. 121 ff; Noetzel 1992, S. 56 ff) Schiller hat bis Mitte der neunziger Jahre an einer „doppelten Ästhetik“ gearbeitet, die sich nicht in der utopischen Vision eines ideal ausgewogenen, mit der Schönheit, jedoch *nur* mit dieser spielenden Menschen erschöpfte. Von der zwischen Materie und Geist ausbalancierten „Schönheit in der Idee“, in der auch noch die stoische Erhabenheit im Leiden aufgehen soll, ist eine „Schönheit in der Realität“ unterschieden. Die dieser zugeschriebene „schmelzende“, weil psychisch abspannende Wirkung soll durch die geistige Anspannung der „energisches“ Schönheit des Erhabenen ausgeglichen werden. Schillers teils empirisch, teils philosophisch argumentierende Lebenskunstpragmatik stellt diese kontrastierenden natürlichen wie kulturellen Phänomene, die mit deren gesamtkörperlichem Ausdruck menschlicher „Anmut“ und „Würde“ korrespondieren, ins Zentrum seiner soziokulturell wie politisch ausgerichteten Erziehungskonzeption. Beide galten ihm als unersetzliche „Führer des Lebens“. So der Titel eines Epigramms, das 1795 noch unter der Überschrift „Schön und erhaben“ in den Horen veröffentlicht worden ist, also in unmittelbarer Beziehung zur späteren Abhandlung „Über das Erhabene“ gesehen werden muss. (Vgl. H.V, S. 1260 ff) Ich will mich auf eine knappe Darlegung der humanistischen Philosophie der Lebenskunst im Verständnis Schillers beschränken, weshalb es zweckdienlich erscheint, dieses für seine Konzeption wesentliche Epigramm vollständig wiederzugeben:

Zweierlei Genien sinds, die dich durchs
 Leben geleiten,
 Wohl dir, wenn sie vereint helfend zur
 Seite dir stehn!
 Mit erheiterndem Spiel verkürzt dir der
eine die Reise,
 Leichter an seinem Arm werden dir
 Schicksal und Pflicht.
 Unter Scherz und Gespräch begleitet er
 bis an die Kluft dich,
 Wo an der Ewigkeit Meer schauernd
 der Sterbliche steht.
 Hier empfängt dich entschlossen und
 ernst und schweigend der *andre*,
 Trägt mit gigantischem Arm über die
 Tiefe dich hin.
 Nimmer widme dich *einem* allein. Ver-
 traue dem erstern
 Deine *Würde* nicht an, nimmer dem an-
 dern dein *Glück*. (H.I, S. 244)

Gutes Leben darf sich also nicht auf ein schönes, unbeschwert heiteres und leicht beschwingtes einschränken lassen. Zwar mag kultivierte Geselligkeit dabei behilflich sein, die beängstigende Schicksalhaftigkeit menschlicher Existenz durch den schönen Schein ästhetisierter Interaktionen zu verschleiern. Das sei auch dem Glücklichen auf der Sonnenseite des Lebens zur Steigerung seiner Daseinsfreude und Kommunikationsfähigkeit durchaus gewährt, zumal es ihm hilft, seinen privaten, beruflichen und gesellschaftlichen Pflichten müheloser nachzukommen. Aber menschliches Leben hält in der Regel auch einen mehr oder weniger katastrophalen Vorrat an Irrtümern und Enttäuschungen, Leid und Verzweiflung, Krankheit und Siechtum bereit und pflegt tödlich zu enden. Diesen tragischen Bereich darf eine humanistische Lebenskunst so wenig ausklammern wollen wie eine

Ästhetik des Schönen das Hässliche. Das würde der Lebenslüge und dem Selbstbetrug Tür und Tor öffnen! Stattdessen wird dem Unglücklichen angeraten, den existenziellen Abgründen „entschlossen und ernst“ zu begegnen, sie weder wegzureden noch wegzulärmen oder wegzuscherzen, sondern durch Besinnung auf das Wesentliche reflexiv zu bewältigen. Nicht nur unverfälschte Anmut, sondern eben auch Achtung gebietende Würde angesichts des Unvermeidlichen sollte für Schiller einen urbanen bürgerlichen Lebensstil auszeichnen und ihn gerade dadurch auch vom gekünstelten und verlogenen höfischen Zeremoniell des Feudaladels unterscheiden. Dieses will wohl auch der letzte Satz der veröffentlichten Briefe zur Ästhetischen Erziehung besagen, in dem von „einigen auserlesenen Zirkeln“ die Rede ist, „wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch (...) weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuworfen, um Anmut zu zeigen.“ (H.V, S. 669)

In der ausgereiften Theorie des Erhabenen, die noch einmal prägnant den Unterschied zum Schönen wie auch die individuelle und gesellschaftliche Gefährdung durch einen hedonistischen Ästhetizismus aufzeigt, wird der ethische Aspekt der humanistischen Ästhetik und deren Funktion als versittlichender Religionsersatz besonders deutlich. (Vgl. H.V, S. 670 ff) Schiller hatte schon früh in den sgn. Kallias-Briefen an seinen Freund Körner das Schöne am Guten exemplifiziert, indem er das Samaritergleichnis anhand aller möglichen Varianten so lange durchspielte, bis die altruistische Handlungsweise

auch eine schöne genannt werden konnte. (Vgl. ebd. S. 405 ff) Dem ständig von Krankheitsschüben geplagten Theaterdichter, der Kants Ästhetik des „Dynamisch-Erhabenen“ auch auf seine Dramentheorie und -praxis anwandte, galt entsprechend eine Sinnesart als erhaben, wenn sie moralphilosophisch „dem Begriff der Resignation in die Notwendigkeit“ gerecht zu werden vermag, was in der Religion „dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluß“ entsprechen würde. (H.V, S. 794; vgl. ebd. S. 405 ff) Im Gegensatz zum Gefühl des Schönen angesichts spontaner Güte, wo der triebhafte Anspruch der Sinnlichkeit mit dem vernünftigen Anspruch der Moral mühelos zum Ausgleich kommt, weil die Natur das Sittengesetz ästhetisch übertrifft, liegen der materielle und der geistige Mensch miteinander im Widerstreit, wird tugendhaftes Verhalten unter widrigen Umständen gefordert: „Dieser nämliche Mensch soll aber plötzlich in ein großes Unglück geraten. (...) In diesem Zustande suche man ihn wieder auf und fordre von dem Unglücklichen die Ausübung der nämlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einst bereit gewesen war.“ Seine Charakterschönheit könnte erst als erwiesen gelten, „hat die Armut seine Wohltätigkeit, der Undank seine Dienstfertigkeit, der Schmerz seine Gleichmütigkeit, eignes Unglück seine Teilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert.“ (H.V, S. 798 f) Das neuhumanistische Lebenskunstmodell erweist sich als säkularisiertes Christentum.

Und nahe dieser Textstelle bringen sich auch wieder die beiden Genien des oben zitierten Epigramms in Erinnerung. Durch sie sichert nach Schillers Ansicht vor aller Vernunft bereits die Natur dem Men-

schen ästhetische Freiheit: „Wir fühlen uns frei bei der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluss haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen andern als seinen eignen Gesetzen stünde.“ (Ebd. S. 756) Dieses Als-ob ist ebenfalls Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft geschuldet, die als eine reflektierende die Natur – im Gegensatz zum Positivismus objektiver Naturerkenntnis – aus subjektiver Perspektive beurteilt und dabei auf den Herrschaftsanspruch theoretischer und praktischer Vernunft verzichtet. Das Erhabene hat für Schiller aber offenbar neben der komplementären noch eine prophylaktische Funktion. Der empfindsamen Verweichlichung durch die Schönheit soll, genügende kognitive Entwicklung vorausgesetzt, mit charakterlich anspruchsvoller Erhabenheit entgegengewirkt werden. Treffend drückt Wolfgang Riedel diesen Sachverhalt in seinem Kommentar zur Theorie des Erhabenen aus: „Erkennbar ist dies keine Revision des Schönen, sondern, im Gegenteil, seine Flankierung. Die Eudämonie des Schönen wird gesichert durch den Stoizismus des Erhabenen. Indem er Mittel bereitstellt, dem Schlimmsten zu begegnen, schützt er für die Friedenszeiten des Lebens unser Streben nach Versöhnung, Schönheit, Glück.“ (ebd. S. 1261) Indessen gilt auch dann: Das stoische Prinzip „Würde“ darf nicht rigoristisch versteinern oder sich gar zu hohler Bombastik aufblähen. Es muss deshalb stets mit dem empathischen Prinzip „Anmut“ austariert werden, das seinerseits aber niemals moralische Laxheit begünstigen darf. In Schillers dynamischem

Schönheits- und Humanitätsideal „lebende Gestalt“ versuchen sich Spontaneität und Normativität stets die Waage zu halten. Aber die Materialität des leibhaften Lebens bringt dessen ästhetisch-ethische Stilisierung immer wieder aus dem Gleichgewicht. Doch gerade das holt das erhabenschöne „Spiel“ der Humanität immer wieder aus idealistischen Träumen in die zu meisternde Realität zurück!

Die sich wechselseitig relativierenden und ergänzenden Pole dieses dialektischen Argumentationsgefüges treiben natürlich auch politisch auf eine fruchtbare Synthese zu. Zu Recht haben britische Interpreten der Ästhetischen Erziehung deren realistische Intentionalität in Hinblick auf „the civic use of imagination“ hervorgehoben, auf die „zur Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten verwendete Einbildungskraft, ohne die jede Demokratiepraxis formalistisch erstarren und interpersonal veröden müsste.“ (Wilkinson/Wiloughby 1977, S. 152 f) Schillers „ästhetischer Staat“, der eine sinnlich-vernünftige Brücke zwischen dem „dynamischen“ Staat der individuellen Rechte und dem „ethischen“ Staat gesellschaftlicher Pflichten schlägt, stellt auch die Bedingung der Möglichkeit liberaler Gesellschaften dar. Jürgen Habermas lässt deshalb den kulturkritischen Gegendiskurs der Moderne, noch vor Hegel den „monologischen“ Moralismus Kants überwindend, mit Schillers Ästhetischer Erziehung beginnen, weil diese bereits auf kommunikative Vernunft ausgerichtet gewesen sei (1985, S. 59 ff). Schiller und Habermas sind beide kritische Kantianer. Aus diesem Grund habe ich die spätaufklärerische Lebenskunstphilosophie auch geradenwegs zur spätmodernen Diskursethik in Beziehung

setzen können. Denn auch diese schafft sich als eine Prinzipienmoral Kantischen Musters wegen ihres hohen Abstraktionsniveaus ein Anwendungsproblem. Mit moralischer Kompetenz allein ist es eben nicht getan! Man muss, damit entsprechend gehandelt werden kann, auch moralische Performanz stimulieren, um die hermeneutisch erarbeiteten postkonventionellen Grundsätze motivational zu verankern. (Vgl. Noetzel 1992, S. 110 ff u. S. 162 ff) Genau das hatte Schiller im Sinn! In seiner anschaulichen Sprache: „Wenn die Wahrheit im Streit mit den Kräften den Sieg erhalten soll, so muß sie selbst erst zur *Kraft* werden und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen *Trieb* aufstellen. Denn Triebe allein sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt.“ (H.V, S. 591)

Dies ausführlicher darzustellen, würde sich lohnen, jedoch den Rahmen meiner Ausführungen sprengen. Aber ich bin überzeugt, dass auch noch die gegenwärtige Bundesrepublik Deutschland, die m.E. an einem demokratiepraktischen Defizit seiner Bürger und einer massenmedial verbreiteten Entdifferenzierung des Geschmacks bis hin zu dessen vulgärer Banalisierung und Brutalisierung leidet, einer neuerlichen Zivilisierung ihrer Kommunikationsverhältnisse bedürfte. Wie weit das unter spätkapitalistischen Verhältnissen aussichtsreicher geworden ist als zu Schillers spätmerkantilistischen Zeiten, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat sein damaliger Befund nichts an Aktualität eingebüßt: „Der *Nutzen* ist das große Idol der Zeit, dem alle Kräfte fronen und alle Talente huldigen sollen.“ (H.V, S. 572) Vielleicht müsste gerade deshalb unter den heutigen demokratischen Bedingungen ein

weiteres Mal versucht werden, mit „Charme und Charakter“ der Praxis universaler Sittengesetze lebensgestalterisch zuzuarbeiten. (Vgl. Noetzel 1997) Um unseren alles andere als verstaubten Klassiker ein letztes Mal zu Wort kommen zu lassen: „Woran liegt es, dass wir noch immer Barbaren sind? Es muß also, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemütern der Menschen etwas vorhanden sein, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn sie noch so hell leuchtete, und der Annahme derselben, auch wenn sie noch so lebendig überzeugte, im Wege steht. Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdrucke versteckt: *sapere aude*. Erkühne dich, weise zu sein.“ (H.V, S. 591)

Literatur

- BOLTEN, Jürgen (Hrsg.): Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung. Frankfurt/M. 1984
- HABERMAS, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985
- HAASIS, H.G. (Hrsg.): Johann Benjamin Erhard: Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften. Reihe Hanser 36, München 1970
- MENDELSSON, Moses: Über die Frage: was heißt aufklären. In: E. Bahr (Hrsg.), Was ist Aufklärung? Stuttgart 1974, Reclam UB 9714, S. 3-8
- MYNAREK, Markus: Friedrich Schiller und die Inquisition. In: Aufklärung und Kritik, 10. Jg., 2/2003, S. 241-243
- NOETZEL, Wilfried: Humanistische Ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs- und Geschmackspädagogik. Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1992

NOETZEL, Wilfried: Mit Charme und Charakter. Geschmackserziehung für die Republik? In: Ästhetische Erfahrung, Festschrift für Gunter Otto, Velber 1997, S. 397-409

PLUMPE, Gerhard: Schillers Therapeutik der Moderne. In: ders., Ästhetische Kommunikation der Moderne, Bd. 1, Opladen 1993, S. 107-128

RIEDEL, Wolfgang: Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der Medizinischen Schriften und der „Philosophischen Briefe“, Würzburg 1985

RECKI, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und Praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M. 2001

SCHILLER, Friedrich: Sämtliche Werke, hrsg. von P.- A. Alt, A. Meier u. W. Riedel, Hanser – Ausgabe (H. I – V), dtv, München 2004

STAIGER, Emil (Hrsg.): Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, 1. Bd., Frankfurt/M. 1977, insel-taschenbuch 250

VIERHAUS, Rudolf: Kultur und Gesellschaft im achtzehnten Jahrhundert. In: B. Fabian / W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Studien zum 18. Jahrh., in: KTO Press, Nendeln 1978, S. 71-86

WILKINSON, E.M./ WILLOUGHBY, L.A.: Schillers Ästhetische Erziehung des Menschen. München 1977

ZELLE, Carsten: Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750. In: ders. (Hrsg.), „Vernünftige Ärzte“: Hallische Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001, S. 5-24