

Dr. Wilfried Noetzel (Bielefeld)

Schiller existenziell. Zur Überlebenskunst des Erhabenen.

„Sapere aude. Erkühne dich, weise zu sein.“ Anders als Kant, der mehr als ein Jahrzehnt zuvor den provokanten Aufklärungsslogan lediglich auf selbständiges Denken bezogen hatte, setzte Friedrich Schiller Mitte der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts nicht mehr nur auf Rationalität, sondern besonders auch auf die Emotionalität der Menschen, die er ermutigen wollte, das Wagnis einer selbst bestimmten Lebensweise einzugehen. Weswegen es ihm auch weise erschien, die „Ausbildung des Verstandes“ mit der „Ausbildung des Empfindungsvermögens“ unverzichtbar zu verknüpfen. Denn letzteres vermöchte nicht nur das Praktischwerden fortschrittlicher Erkenntnisse im alltäglichen Leben zu bewirken, sondern überhaupt erst engagiertes und kreatives Denken in Gang zu setzen, „weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden.“ So Schiller im achten seiner Briefe zur Ästhetischen Erziehung des Menschen. (Vgl. H.V, S. 590 ff).

Indem ich dort fortfahre, wo ich meinen Beitrag zur vorangehenden Ausgabe von *Aufklärung und Kritik* beendet habe, möchte ich nicht nur dessen Kenntnis beim Leser voraussetzen können, sondern diesmal auch versuchen, etwas mehr Tiefenschärfe bei der Interpretation der Lebenskunstphilosophie Schillers zu gewinnen. (Vgl. Noetzel 2005) Dazu möchte ich mich bevorzugt auf seinen letztveröffentlichten Essay *Über das Erhabene* beru-

fen, den der Autor in seiner 1801 publizierten Sammlung *Kleinere prosaische Schriften* den zentralen Briefen zur Ästhetischen Erziehung voranstellte, um diesen die Abhandlung *Über das Pathetische* folgen zu lassen, welche einmal Teil einer früheren Abhandlung ebenfalls *Vom Erhabenen* gewesen war. Diese Einrahmung der Theorie des Schönen mit der des Erhabenen unterstreicht nachdrücklich die konzeptionelle Absicht des Verfassers: „so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die *ästhetische Erziehung* zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unserer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.“ (H.V, S. 806 ff)

Das Erhabene und die Aufklärung

Bevor ich diesen anspruchsvollen Gedankengang unseres humanistischen Klassikers weiter verfolge, möchte ich einige Vorbemerkungen zur Diskussion über das Erhabene nicht nur als ästhetische Kategorie, sondern überhaupt als kulturgeschichtliche Thematik vorausschicken. Schon die antike Rhetorik und ihr Stildreieck des *Docere – delectare – movere* verband die Intention eines aufrüttelnden Vortrags mit gemütsbewegendem Pathos. Das *genus sublime* sollte, die informierende und animierende Rede ergänzend, auch Leidenschaften erregen und seelische Erschütterungen hervorrufen. Seitdem dann

in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Übersetzung der ästhetischen Schriften Longins die europäische Poetik revolutionierte, ist die Theorie des Erhabenen quasi als Kontrastprogramm zur Theorie des Schönen aufs Engste mit der Ästhetik der Moderne verquickt gewesen. Und bestimmte zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch die moralisierende Ausdeutung der Aristotelischen Katharsis den Schreckensdiskurs, so rückte in der Frühaufklärung die aufregende Wirkung des Entsetzlichen in den Mittelpunkt des Interesses. Ausgehend von wirkungsästhetischen Erörterungen in Frankreich und England, diskutierte man auch im deutschen Sprachraum die „gemischte Empfindung“ des *douleur agréable* bzw. *delightful horror*. Speziell hiezulande wurde, nach dem Heroismus des barocken Schreckenstheaters und der Mitleidsethik des bürgerlichen Trauerspiels, vom Geniekult der Stürmer und Dränger bis hin zu Nietzsches Feier des *Dionysischen*, das vergöttlichte Schaffensprinzip elementarer Naturwüchsigkeit und ekstatischer Vitalität dem ausgewogenen Schönheitssinn *apollinischen* Gleichmaßes und befriedender Harmonie entgegengesetzt. (Vgl. Zelle 1999) Dass das Erhabene andererseits mit dem von Natur aus Hässlichen und Unförmigen, mit Chaos und Entsetzen in Verbindung gebracht worden ist, hat auch eine bis in die Antike zurück verfolgbare Kulturgeschichte, die hier nicht rekapituliert werden muss. Aber folgt man ebenfalls Carsten Zelle (1987), der unter dem Titel „Angenehmes Grauen“ eine kenntnisreiche Untersuchung zur Ästhetik des Schrecklichen im 18. Jahrhundert vorgelegt hat, wird eine sich seit der Frühaufklärung nach und nach durchsetzende ästhetische Relativierung katastrophaler Naturgewalt sichtbar,

die allmählich in durchaus genießbare Bestürzung umschlägt. Das Hässliche, Entsetzliche, Böse wurde von den Aufklärern keineswegs verdrängt, sondern als interessantes Grenzphänomen eher kultiviert. Sei es nun, dass im Zuge fortschreitender Zivilisierung sich die Nacht-, Gewitter- oder Gebirgsangst verflüchtigte und dabei lustvoll auflud, sei es auch, dass man sich am Leiden anderer Menschen ergötzen mochte oder wenigstens das Gefühl genießen, selbst der möglichen Katastrophe entronnen zu sein, – die Bejahung des erregenden Unschönen ist ein bemerkenswertes Phänomen des Aufklärungszeitalters. Sie betrifft, wie Zelle hervorhebt, auch Schillers Theorie des Erhabenen unmittelbar. (Vgl. ebd. S. XV ff und 1999, S. 129 ff). Die Dialektik des zeitgenössischen Ästhetikdiskurses, der in Kants dritter Kritik gipfelte, ist für den psychologisch, historisch und gesellschaftspolitisch ambitionierten Dramatiker offenbar von besonderem Interesse gewesen.

Jedenfalls reihte dieser 1792/93, während der Entstehungsjahre seiner doppelten Ästhetik, unter die „Wohlgefallen“ erregenden Gegenstände, wie schon Kant, nicht nur das Angenehme, Gute und Schöne, sondern auch das Erhabene ein. Von ersteren setzte er letzteres ausdrücklich ab: „denn es gibt Gegenstände, die zugleich hässlich, den Sinnen widrig und schrecklich, unbefriedigend für den Verstand und in der moralischen Schätzung gleichgültig sind, und die doch gefallen, ja die in so hohem Grad gefallen, dass wir gerne das Vergnügen der Sinne und des Verstandes aufopfern, um uns den Genuß derselben zu verschaffen.“ (H.V, S. 546) Als Beispiel für diese Betrachtungsweise führt er zwei kontrastierende Naturlandschaften

an: In der schönen „ergötzt sich das Gemüt an einem leichten und geistreichen Ideengang und das Herz an einem Strom von Gefühlen“. Raubt dann aber ein beängstigendes Unwetter jegliche Möglichkeit zu solch angenehmen Sinneseindrücken, muss das der Intensität des Empfindens durchaus keinen Abbruch tun: „Nichtsdestoweniger werden wir glauben, bei dem Tausch eher gewonnen als verloren zu haben, diejenigen ausgenommen, denen die Furcht alle Freiheit des Urteils raubt.“ (Ebd.) Das ist entscheidend: Angesichts Verderben bringender Naturgewalten oder anderer sich plötzlich ereignender Katastrophen pflegt sich das Hochgefühl des Erhabenen nur einzustellen, wenn sich der entsetzte Betrachter solch erhebende Gefühlsanwandlungen meint leisten zu können, weil er sich selbst in Sicherheit weiß oder zumindest wähnt. (Aktualisiert: Der Anblick einer haushohen Tsunamiwelle mag aus sicherer Entfernung überwältigend sein und das durch sie verursachte Leid erschütternd, aber nur die von ihr unmittelbar Bedrohten versetzt er in Panik.) Das „angenehme Grauen“ hat es eben als ästhetische Gefühlslage, wie die Empfindung des Schönen auch, lediglich mit dem Scheinen der Wirklichkeit zu tun, nicht mit dieser selbst. Es ist ein Kind des Vorstellungsvermögens, der Phantasie.

Vielleicht kann eine These Christian Begemanns (1987) das Verständnis für das bemerkenswerte Interesse der Aufklärer am Erhabenen vertiefen. Begemann hat die Bedeutung von Furcht und Angst als ein die Dialektik der Aufklärung kennzeichnendes Phänomen untersucht und dem entsprechend auch zur ästhetischen Kategorie des Erhabenen in Beziehung

gesetzt. Man habe schon damals erkannt, dass kritische Vernunft allein ihren eigenen Bestand nicht zu sichern vermöchte, sondern dass es emotionaler Unterstützung bedürfe, um der stets durch Furcht und Angst drohenden Lähmung des Willens zu selbständigem Denken entgegen zu wirken. Dabei beruft Begemann sich ausdrücklich auf das von Kant und Schiller bemühte Horazische *sapere aude*. (Ebd. S. 15 ff) Und in der Tat wird er durch letzteren bestätigt: „Energie des Muts gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegensetzen.“ (H.V, S. 591) Vollstrecken wird selbst eine gelingende Aufklärung, die das betrügerische Netzwerk religiöser „Wahnbegriffe“ zu zerreißen vermag, eben erst der „mutige Wille“ und das „lebendige Gefühl“. Weswegen sie auch „kriegerisch“ zu sein hat, um sich gegen alle inneren und äußeren Widerstände durchsetzen zu können. Und eben das bringt keine „schmelzende“ Schönheit anmutiger Sinneseindrücke zuwege, die eher der „süßen Ruhe“ des Gemüts zugute kommen würde. Dazu bedarf es „rüstiger“ Gemütszustände, die den Charakter zu festigen vermögen. Und solche wird für Schiller eben erst die „energische“ Schönheit des Erhabenen stimulieren können.

Je mehr sich die Furcht vor äußeren Naturgewalten und den mit ihnen verbundenen Schrecknissen im Zuge der Aufklärung relativierte und zu angenehmem Grauen ästhetisierte, wie Zelle aufzeigt, desto mehr mag diese elementare Naturangst verinnerlicht worden sein und sich zu einer Angst vor der inneren Natur des Menschen ausgewachsen haben, will man auch Begemanns Argumentation folgen. Aller-

dings folgt diese ihrerseits der Kulturgeschichte der europäischen Zivilisation, wie sie Norbert Elias (1981/82) vor Augen geführt hat. Dieser zeichnete die allmähliche Entwicklung einer Ästhetisierung und Pazifizierung interpersonalen Verhaltens im Zuge der Feudalgeschichte detailliert nach. So gewiss aber die Zügelung der Leidenschaften ebenfalls Schillers Zielperspektive gewesen ist, so sicher strebte dieser ganz und gar nicht an, wie die Interpretation höfischer Umgangsrituale bei Elias nahe legt, den äußeren Zwang gewaltsamer Unterdrückung affektiver Spontaneität in psychischen „Selbstzwang“ umschlagen zu lassen. Denn er wollte ja eben nicht freie Bürger moralisch „formiert“ oder gar zu Untertanen dressiert sehen, sondern deren Triebhaftigkeit ästhetisch sublimieren, um private und öffentliche Geselligkeit auf der Grundlage autonomer Individualität zu ermöglichen. Elias unterschlägt die dafür unentbehrliche selbständige Ich-Instanz! (Vgl. Honneth/Joas 1980, S. 114 ff; Noetzel 1992, S. 131 ff) Weshalb der von ihm aufgezeigte Wandel des Aggressionsverhaltens im Feudalismus und das Entstehen ziviler Formen der Affektbewältigung mittels einer auf Angstmechanismen gründenden autoritären Erziehung zum humanistischen Entwurf einer emanzipatorischen ästhetischen Erziehung querliegt. Schiller ging, anders als später Adorno, von der Durchsetzungsfähigkeit des Guten im Schlechten aus und versuchte, den herrschenden Zeitgeist zu unterlaufen: „Lebe mit deinem Jahrhundert, aber sei nicht sein Geschöpf; leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben. Ohne ihre Schuld geteilt zu haben, teile mit edler Resignation ihre Strafen und beuge dich mit Freiheit unter das Joch, das sie gleich schlecht

entbehren und tragen.“ (H. V, S. 595 f) Zu einer solch frustrationstoleranten Haltung bedarf es eben der geistigen Souveränität eines ichstarken Charakters, besonders wenn man sich langfristigen gesellschaftlichen Reformen verschrieben hat.

Wer sich auf die humanistische Ästhetik Schillers einlässt, kann nicht umhin, auch Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft wenigstens flüchtig zur Kenntnis zu nehmen. Der Jenaer Professor hat diese, zumindest seit er sie 1792 in Vorbereitung auf seine Ästhetik-Vorlesung zur Hand nahm, mehr als einmal eingehend durchgearbeitet, wie die zahlreichen Randbemerkungen in seinem Handexemplar beweisen. (Vgl. Kulenkampff 1974, S. 126 ff) Dabei inspirierten ihn im Hinblick auf die Ästhetik des Erhabenen vor allem deren Verknüpfung mit der praktischen Vernunft und dem moralischen Gefühl. Das zeigt u.a. die hier kursiv hervorgehobene Unterstreichung in seinem Kanttext: „In der Tat lässt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüts, die der zum Moralischen ähnlich ist, (...) wo Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun muß, nur dass im ästhetischen Urteile über das Erhabene *diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst, als dem Werkzeuge der Vernunft, ausgeübt vorgestellt wird.*“ (Ebd. S. 138) Beim Erhabenen können ästhetische Werturteile also schon nach Kant der Sinnlichkeit nicht mehr die Freiheit lassen, die „die unmittelbare Lust am Schönen der Natur“ gewähren mag, welche ja „gleichfalls eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d.i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenüsse, voraussetzt und *kultiviert.*“ (Ebd.) Weswegen es auch Schiller aus Gründen

der Wahrung geistiger Freiheit geboten erschien, dass das im sittlichen Ernstfall unumgängliche Zurückweisen triebbedingter Ansprüche nicht durch moralisches Diktat erfolgt, sondern durch ästhetische Sensibilisierung. Wenn schon nicht ohne Einschränkung, so sollten unvermeidbare Zumutungen für den Freiheitsanspruch moralisch Handelnder doch mit eigenständiger Beteiligung bewältigt werden können.

Für Kant ist das Wohlgefallen am Erhabenen im Gegensatz zu dem am Schönen ein lediglich negatives, „nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst“. Denn die an Erschrecken grenzende Verwunderung, das Grausen oder der „heilige Schauer“, der den Betrachter angesichts eines überwältigenden Naturereignisses ergreifen mag, „ist bei der Sicherheit, worin er sich weiß, nicht wirklich Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht eben desselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüths mit dem Ruhestande desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluss haben kann, überlegen zu sein.“ (1968, S. 269) Bei diesem Erklärungsversuch ästhetischer Wirkungsvorgänge kommt der geistigen Überlegenheit über das angesichts beängstigender Ereignisse aufkommende elementare Unterlegenheitsgefühl herausragende Bedeutung zu. Der Betroffene ringt nicht nur um Fassung mit seiner angstvoll aufgewühlten inneren Natur, sondern er gewinnt auch die notwendige moralische Abwehrkraft gegenüber den Schreckensursachen im äußeren Natur-

geschehen. Friedrich Kaulbach drückt das treffend so aus: „Die Furchtbarkeit von Natur und Schicksal fordert uns dazu heraus, sie in der Perspektive der moralischen Welt zu deuten und dadurch unser Verhältnis der Freiheit, Überlegenheit und Autarkie herzustellen.“ (1984, S. 186) Mit Hinweis auf Schiller betont er die Bedeutung des Erhabenen für eine höhere Stufe des ästhetischen Bewusstseins schon bei Kant. Wenn die günstige Weltperspektive einer dem menschlichen Vernunftbedürfnis entgegenkommenden Natur und der beglückenden Übereinstimmung mit dieser wegen deren Formlosigkeit, Hässlichkeit und Ungeheuerlichkeit zusammenzubrechen droht und Zuständen des Abscheus und der Verzweiflung weicht, vermag die reflektierende Urteilskraft des Erhabenen den Anspruch auf „Würde“ sinnlich sittlich zu retten. Der Verlust des naiven Vertrauens in eine vernunftmäßig geordnete, den Menschen liebevoll umfassende Natur, der gegenüber das glückliche Zusammenspiel sinnlicher und vernünftiger Kräfte ein Gefühl des Schönen entstehen ließ, führt notwendig in eine Sinnkrise, aus der erst das Erhabene auf einer höheren Ebene des ästhetischen Bewusstseins herausführt. So können nach Kaulbach ästhetische Erfahrungen auch zu neuen Sinnperspektiven verhelfen, die die Handlungslähmung angesichts des Schrecklichen zu überwinden vermögen. (Ebd. S. 207 ff) Man könnte sich auch der Ansicht Ch. Begemanns anschließen, bei der von Kant beschriebenen Art und Weise geistiger Selbstbehauptung handele es sich letztlich um die „Säkularisierung einer religiösen Denkbewegung“. (1987, S. 179)

Dramentheorie und Lebenskunstphilosophie

Man muss in einer solch offensiv geistigen Wendung gegen eine bedrohliche Übermacht den herausragenden Grund für Schillers Hochschätzung des Erhabenen als eines die charakterlichen Abwehrkräfte stärkenden ästhetischen Impulses sehen. „Soll sich also die *Intelligenz* im Menschen als eine von der Natur unabhängige Kraft offenbaren, so muß die Natur ihre ganze Macht erst vor unseren Augen bewiesen haben. Das *Sinnenwesen* muß tief und heftig *leiden*; Pathos muß da sein, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kundtun und sich *handelnd* darstellen könne.“ (H.V, S. 512; Hvhg. F. Sch.) So Schiller bereits in seiner frühen Darlegung des Pathetischen, in der die Beziehung zur Dramentheorie deutlich wird. Nicht nur soll, wie noch bei Lessing, zum Mitleiden anregendes Unglück vor Augen gestellt werden, sondern vor allem auch der geistige Widerstand gegen das Leiden daran. Dem Jahre lang gegen seine schwere Erkrankung nicht selten auf Leben und Tod ankämpfenden Schiller musste dies schon wegen seiner persönlichen Betroffenheit vorrangig sein. Der politisch engagierte Bühnenautor und psychologisch ambitionierte ehemalige Arzt geht dabei in seinem letztveröffentlichten Essay „Über das Erhabene“ geradezu medizinisch vor: Er will prophylaktisch „künstliches Unglück“ inszenieren und dies in der Absicht einer „Inokulation des unvermeidlichen Schicksals“. Dadurch würden sich Möglichkeiten auftun, „das wirkliche Leiden in erhabene Rührung aufzulösen.“ (Vgl. H.V, S. 805 f) Die quasi medienpädagogische Idee des ästhetischen Erziehers, man könne mittels häufigen Theaterbesuchs ein Publikum geradezu imp-

fen, um es gegen die traumatische Erfahrung existenzieller Niederlagen zu immunisieren, ist nicht nur aus wirkungsästhetischer Sicht bemerkenswert, sondern auch aus der Perspektive praktischer Philosophie. Schiller nimmt an, dass solchermaßen geübte Zuschauer sich im persönlichen Krisenfall sozusagen selbst gegenüberübertreten und das tatsächlich erlittene Unglück als Schicksalsdrama auf der Guckkastenbühne vorstellen können.

Sollte dem traumatisierten Verlierer wirklich Rollendistanz gelingen, indem er sich selbst als tragischem Helden zuschaut und damit vor drohendem Selbstverlust rettet, gewänne dieses reflexive Verfahren Ästhetischer Erziehung existenzielle Züge. Die Philosophie des *Erhabenen*, dessen extreme Gefühlslage Schiller als „der höchste Schwung der Menschennatur“ galt, mag darum auch von C. Zelle mit einigem Recht in eine Reihe mit Kierkegaards *Angst*, Heideggers *Geworfenheit* und Sartres *Ekel* gestellt werden. (1999, S. 135 f) Für ihn signalisieren all diese Begriffe das gleiche traumatische Geschehen, insbesondere wenn man Schillers Absichten historisch interpretiert, wie Zelle mit einem Zitat aus dessen Antwortschreiben von Juli 1800 an den Schulreformer Süvern nahe legt: Der hatte dem unbequemen Theaterneuerer vorgeworfen, er deprimiere sein Publikum. Schiller widersprach ihm und rechtfertigte seine Dramaturgie damit, die moderne Tragödie habe „mit der Ohnmacht, der Schlawheit, der Charakterlosigkeit des Zeitgeistes und mit einer gemeinen Denkart zu ringen“ und müsse daher die vom Unglück heimgesuchten Zeitgenossen „erhaben zu rühren suchen“. (Ebd.) Schönheit sei nun einmal nur den Glücklichen vorbehalten.

Man bedenke das aktuelle politische Geschehen um die Jahrhundertwende: den wachsenden britischen und aufkommenden französischen Nationalismus und Imperialismus, die militärischen Niederlagen der in unterschiedlichen Koalitionen sich aufreibenden Deutschen. Kein Wunder, dass Schiller den „Antritt des neuen Jahrhunderts“ weniger feierte als betrauerte:

Edler Freund! Wo öffnet sich dem Frieden,
Wo der Freiheit sich ein Zufluchtsort?
Das Jahrhundert ist im Sturm geschieden,
Und das neue öffnet sich mit Mord.

(H. I, S. 458)

Dass sich diese Bewusstseinslage auch in der Überarbeitung seiner zu Beginn des Jahrhunderts veröffentlichten Theorie des Erhabenen niedergeschlagen hat, darf angenommen werden. Jedenfalls zeigt sich in ihr ein die gesundheitlichen und politischen Krisen widerspiegelnder Wandel der Argumentation: Stand noch in den Briefen zur ästhetischen Erziehung das harmonische Schönheits- und Menschheitsideal im Mittelpunkt einer positiven Geschichtsutopie, so scheint sich diese zu einer desillusionierten negativen Natur- und Geschichtsauffassung verdüstert zu haben. In der Tat gibt Schiller jetzt der Freiheit des Erhabenen gegenüber der Freiheit des Schönen den Vorzug. Aber dass dieser, wie Zelle annimmt, mit seinem „geschwärtzten“ Natur- und Geschichtsverständnis einen Standpunkt eingenommen habe, der mit seinem Materie und Geist überbrückenden Schönheitsbegriff nicht mehr zu vereinbaren sei, stelle ich in Frage. Schillers „Humanitätsoptimismus“ war, trotz aller Eintrübung, keines-

wegs gänzlich verflogen, sondern lediglich realitätsnäher geworden. Angesichts der anscheinend unausrottbaren menschlichen Unfriedfertigkeit mag ihm zu jener Zeit nur noch der Rückzug in die Freiheit des Geistes sinnvoll erschienen sein. Aber er verzagte keineswegs, sondern glaubte weiterhin an einen letztendlichen Sieg der Vernunft. Moralische Stabilität, Charakterstärke, Tapferkeit hießen deshalb für ihn die Gebote der Stunde! Nicht zu vergessen: Um die Jahrhundertwende wurden „Wallenstein“, „Maria Stuart“ und „Die Jungfrau von Orleans“ vollendet und zur Aufführung gebracht!

Doch ist es Schiller beim Erhabenen nicht nur um Dramentheorie zu tun gewesen, sondern besonders auch um Lebenskunstphilosophie und deren vernunftbetonte Antithese zur sinnfrohen „Glückseligkeit“. Weshalb das Erhabene auch als vereinbar mit dem Humanitätsideal aufgefasst werden muss! Dieses „versöhnt“ vielleicht nicht gerade die schönen mit den schrecklichen Seiten menschlicher Existenz, doch beschreibt es die Perspektive eines „weisen“ Balanceakts zwischen Idealismus und Realismus und nähert die politische Utopie geselligen Zusammenlebens der diskrepanten Lebenswirklichkeit an, ohne die generelle Orientierung an der ästhetischen Idee der Menschlichkeit jemals aufzugeben.

Der Mensch bedarf für Schiller sowohl des Schönen als auch des Erhabenen als „Führer des Lebens“, wie es der Programmatik des von mir zitierten Epigramms von den zwei Genien entspricht, die fast wörtlich in den Essay „Über das Erhabene“ eingegangen ist. (Vgl. H.V, S. 795 f; Noetzel 2005, S. 172) Selbstverständlich entsprechen nicht schon die mitleidsvoll

dahinschmelzenden schönen Seelen dem Menschheitsideal. Von ihnen heißt es ja: „Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es ist immer mit Sicherheit vorherzusagen, dass sie der Materie in moralischen und ästhetischen Dingen zu viel einräumen und die höchste Charakter- und Geschmacksprobe nicht bestehen werden.“ (Ebd.) Was aber nicht bedeutet, dass das Einfühlungsvermögen in die Befindlichkeit der Mitmenschen je Schaden leiden und der spontane Altruismus aufgegeben werden müsste, wenn widrige Umstände moralische Beständigkeit erforderlich werden lassen. Eher im Gegenteil! Denn die „energische“ Schönheit ist wie die „schmelzende“ in demselben ästhetischen Gefühlsvermögen verankert, das freilich im Katastrophenfall seine „anspannende“ Wirkung nicht mehr allein der Sinnlichkeit verdankt: „Und so hat die Natur sogar ein sinnliches Mittel angewendet, um zu lehren, dass wir mehr als bloß sinnlich sind; so wusste sie selbst Empfindungen dazu zu benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, dass wir der Gewalt der Empfindungen nicht weniger als sklavisch unterworfen sind. Und dies ist eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleistet werden kann;“ (Ebd. S. 797) Schillers praktische Philosophie gewinnt durch das Erhabene eine geistige Dimension, die die sinnlich reflexive Lebenskunst zu einer existenziellen Überlebenskunst werden lässt.

Programmatische Einleitungssätze der Theorie des Erhabenen unterstreichen einprägsam den unter allen Umständen und bis zuletzt aufrecht zu erhaltenen Anspruch auf Autonomie: „Alle anderen Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen,

welches will. Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf.“ (Ebd. S. 792) Indessen steht diesem absoluten Freiheitsanspruch, das weiß auch Schiller, nur ein begrenztes menschliches Machtpotenzial gegenüber. Die als widersprüchlich empfundene Natur vermag nicht nur durch Zweckmäßigkeit zu beeindrucken oder durch Schönheit zu beglücken, sie engt auch den Handlungsspielraum aller Lebewesen gewaltsam ein, übt Triebzwänge aus und peinigt und ängstigt alle Kreaturen durch Schmerz und Leid. Weswegen den Menschen auch erst seine Kultur „in Freiheit setzen“ kann! Aber mag es ihm durch die „physische“ Verstandeskultur von Arbeit und Kampf auch noch so überzeugend gelingen, der Naturgewalt gleichfalls gewaltsam Herr zu werden, am Ende muss er doch als deren Bestandteil sich ihrer Gesetzgebung fügen und erleiden, „*was er nur muß und nicht will*“: den Tod. Eben wegen seiner spätestens hier sichtbar gewordenen Ohnmacht bedarf der Mensch nicht nur eines „realistischen“, sondern auch eines „idealistischen“ kulturellen Zugriffs: Er muss hinnehmen lernen, dass Schicksal und Geschichte ihm Naturgewalt antun können, obwohl unter Gefahr des Verlusts seiner Menschenwürde qua definitione nichts gegen seinen Willen geschehen dürfte: „so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anders übrig, als: *ein Verhältnis*, welches ihm so nachteilig ist, *ganz und gar aufzuheben* und eine Gewalt, die er der Tat nach erleiden muß, *dem Begriffe nach zu vernichten*. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts anders, als sich derselben freiwillig zu unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heißt die moralische.“ (Ebd. S. 794; Hvhg. F. Sch.)

Und erst diese, seiner Vernunft gedankte Kultur vermag den Menschen endgültig zu befreien, weil er nun der Natur entweder überlegen ist oder mit ihr übereinstimmt.

Das von Schiller beschworene Freiheitsverständnis moralischer Kultur, obgleich als „Resignation in die Notwendigkeit“ definiert, ist alles andere als resignativ! Zwar schildert er dieses als intellektuell und voluntativ so anspruchsvoll und nichtalltäglich, dass es notwendig der Unterstützung ästhetischer Kultur bedarf, um ihm gerecht zu werden. Doch beweist ihm das von feinsinnigen Menschen geschätzte, „Wehsein“ mit „Frohsein“ verbindende Gefühl des Erhabenen auch geistige Unabhängigkeit, mit deren Hilfe es gelingen kann, im Falle endgültiger physischer Unterlegenheit doch noch „einen Ausgang aus der Natur“ zu finden und moralisch zu überleben. „Das höchste Ideal, wornach wir ringen, ist, mit der physischen Welt als der Bewahrerin unserer Glückseligkeit, in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genötigt zu sein, mit der moralischen zu brechen, die unsere Würde bestimmt. Nun geht es aber bekanntermaßen nicht immer an, beiden Herren zu dienen, und wenn auch (ein fast unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfnisse nie in Streit geraten sollte; so geht doch die Naturnotwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menschen ein, und weder seine Kraft noch seine Geschicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängnisse sicherstellen. Wohl ihm also, wenn er gelernt hat, zu ertragen, was er nicht ändern kann, und preiszugeben mit Würde, was er nicht retten kann!“ (Ebd. S. 804 f) Dieses für die Charakterbildung unentbehrliche Lernangebot ästhetischer Erziehung sollte nach Schiller

gerade ein der Religion entwöhnter Humanismus unter keinen Umständen vermissen lassen.

Humanistische Kontrapunktik

Wie bereits in „Über Anmut und Würde“ dargestellt, zeugt erst die Fähigkeit desselben Menschen zu beiden sinnlich sittlichen Haltungen, zum Schönen wie zum Erhabenen, von einem entwickelten humanen Geschmack. (Vgl. H.V, S. 433 ff) Wird der gesamtkörperliche Ausdruck eines erhabenen Charakters als Achtung gebietende Würde erkennbar, so der einer mitfühlenden schönen Seele als liebreizende Anmut. Fordert aber die menschliche oder gesellschaftliche Pflicht Handlungsweisen, die der individuellen Neigung entgegenstehen, wandelt sich das liebenswürdige Spiel mit dem Schönen und Guten in unabweisbaren Ernst. Der praktischen Pflichterfüllung, der Tugend also, ist deshalb die Würde so selbstverständlich wie der Neigung die Anmut, weil nur diese Vergnügen an moralischem Handeln sichtbar werden lässt. Dagegen ist die sittliche Anspannung das Terrain von Erhabenheit und Würde, die Schiller als Korrektiv von Schönheit und Anmut auch keineswegs nur auf existenzielle Grenzsituationen beschränkt wissen wollte. Er nennt Beispiele aus der alltäglichen Praxis humaner Lebenskunst in seinem Verständnis: „Man fordert Anmut von dem, der verpflichtet, und Würde von dem, der verpflichtet wird.“ (Ebd. S. 479) „Man muß einen Fehler mit Anmut rügen und mit Würde bekennen.“ (Ebd. S. 480) „Will der Starke geliebt sein, so mag er seine Überlegenheit durch Grazie mildern. Will der Schwache geachtet sein, so mag er seiner Ohnmacht durch Würde aufhelfen.“ (Ebd.)

Die ganzheitliche Verbindung von Charakterfestigkeit und Herzensgüte entsprach Schillers geschlechtsübergreifender Idealvorstellung gelebter Menschlichkeit. Ließe sich moralische Laxheit infolge *weiblicher* Sensualität und moralischer Rigorismus infolge *männlicher* Rationalität durch wechselseitige Angleichung ästhetisch mildern, vermöchten also Mann oder Frau schmelzende und energische Schönheit in ihrer Persönlichkeit handlungswirksam zu vereinen, würde das seiner Vorstellung von praktizierter Humanität am ehesten entsprechen. Demnach kann das spekulative Schönheitsideal auch als konkret gemeinte Zielperspektive für einen praktikablen humanistischen Lebensstil gelten: „Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. (...) Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsre Würde vergessen machen. (...) Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet und unsre Empfänglichkeit für beides in gleichem Maße ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht der intelligiblen Welt zu verscherzen.“ (H.V, S. 807)

Angesichts dieser ambitionierten Philosophie humanistischer Lebenskunst lässt sich die Frage nach der Praxistauglichkeit der von Schiller beschworenen doppelten Schönheit kaum umgehen. Diese Frage hat er zu seiner Zeit auch selbst in den ästhetischen Erziehungsbriefen gestellt: „Was hat wohl die Gesellschaft dabei gewonnen, dass jetzt die Schönheit dem Umgang Gesetze gibt, den sonst die Wahrheit regierte, und dass der äußere Eindruck die Achtung entscheidet, die nur an das

Verdienst gefesselt sein sollte?“ (H.V, S. 598 f) Als Historiker widersprach er durchaus nicht den Argumenten von Kritikern in Platons Nachfolge, die warnten, das Schöne sei nicht ausschließlich dem Guten zugeneigt, sondern es sei auch dessen „seelenfesselnde Kraft für Irrtum und Unrecht zu verwenden“. Den abstoßenden Zerrbildern affektierter Anmut und so herrschsüchtiger wie aufgeblasener Würde begegnete man zu seiner Zeit, wie er selber anmerkt, alltäglich in der Öffentlichkeit, bevorzugt an Universitäten, in Theatern und Ballsälen. (Vgl. H.V, S. 487 f) Die höfischen Umgangsriten „unredlicher“ Selbstdarstellung, bei denen zwar auch nur etwas galt, was „einen gefälligen Effekt in der Erscheinung“ machte, unter deren verlogener Hülle aber allen Ausschweifungen und Lastern Raum gegeben werden konnte, wollte er keineswegs das Wort reden. Schiller erfuhr die ursprünglichen Tugenden des Adels, dessen Ehrbegriffe und Anstandsregeln, in der ästhetisch so überkandidelten wie moralisch verlotterten Gesellschaft seiner Zeit als völlig pervertiert. Dennoch sollte aber der schöne Schein der Höflichkeit auch in einer zukünftigen Republik freier Bürger seinen Stellenwert behalten und nicht etwa „gotischer“ Grobschlächtigkeit weichen. Gerade zwischenmenschlich sollte dem ästhetischen Spieltrieb nachgegeben werden, um einen so liebenswürdigen wie respektvollen Umgang miteinander praktizieren und friedfertige Geselligkeit ohne die Aufgabe persönlicher Integrität garantieren zu können. Ein „aufrichtiger“ und „selbständiger“ Schein konnte durchaus Geltung auch in der moralischen Welt beanspruchen, so lange er nur weder Realität zu heucheln versuchte noch ihrer zu seiner Wirkung bedurfte: „Nur ein Fremd-

ling im schönen Umgang z.B. wird Versicherungen der Höflichkeit, die eine allgemeine Form ist, als Merkmale persönlicher Zuneigung aufnehmen und, wenn er getäuscht wird, über Verstellung klagen. Aber auch nur ein Stümper im schönen Umgang wird, um höflich zu sein, die Falschheit zu Hilfe rufen und schmeicheln, um gefällig zu sein.“ (Ebd. S. 660)

Schiller setzte auf den „ästhetischen Bildungstrieb“, was die Republikfähigkeit der Bürger in einem zukünftigen „Staat der Freiheit“ anging. Wirklich halten kann das Freiheitsversprechen der Republik seiner Ansicht nach nur ein den ethischen Vernunftstaat emotional vermenschlichendes „Reich des schönen Umgangs“. Dieses allein erfüllt für ihn die Bedingung der Möglichkeit einer freiheitlichen Gesellschaft: „Wenn schon das Bedürfnis den Menschen in die Gesellschaft nötigt und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm pflanzt, so kann die Schönheit allein ihm einen *geselligen Charakter* erteilen. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet.“ (H.V, S. 667 ff) Die widersprüchliche Natur des Menschen vermag nur eine „schöne Vorstellung“ auszugleichen, und nur die „schöne Mitteilung“ kann Unverträglichkeiten zwischen Kommunikationspartnern eibnen und Gemeinsamkeit stiften. Die Kluft zwischen der naturbedingten Selbstbezogenheit der Menschen und deren einzufordernder Moralität lässt sich nur mit ästhetisierten Sitten verringern. Das Gleichheitsideal der Französischen Revolution gewaltsam verwirklichen zu wollen, mag fanatischen „Schwärmern“ einfallen. Doch erst in der spielerischen Scheinwelt eines Staates ästhetischer Freiheit wird

humane Geselligkeit möglich, richtet sich menschliche Kommunikation am „Grundgesetz“ befriedeten Umgangs aus, welches da heißt: „*Freiheit zu geben durch Freiheit*.“ Die nicht geleugnete Scheinhaftigkeit so anmutiger wie würdiger Selbstdarstellungen vermag, indem sie die Interaktionspartner sowohl von materiellen als auch von moralischen Interessen zeitweilig freistellt, das aggressive Potential bei privaten und öffentlichen interpersonellen Kontakten zu neutralisieren. So wenigstens die Erwartung des schließlich geadelten Friedrich von Schiller, der die ritterlichen Traditionen der sittlich heruntergekommenen und geschmacklich verdorbenen *Edelleute* ernster nahm als diese größtenteils selbst.

Inzwischen ist die damals konzipierte und diskutierte bürgerliche Gesellschaft ebenfalls in die Jahre gekommen und entspricht wohl kaum, wie sie sich heute zumeist in den hoch technisierten und kommerzialisierten Demokratien Europas darstellt, Schillers hochgesteckten Erwartungen. Der vulgäre oder auch zivilisationsflüchtige „Wilde“, der seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen lässt, scheint genau so wenig ausgestorben zu sein wie der intellektuelle „Barbar“, dessen elitäres Bewusstsein ein unverstelltes Gefühlsleben gar nicht mehr zulässt. Der zwischen seiner Sinnlichkeit und Vernunft ausgewogene „dritte“ Charakter, nach dem sich Schiller auf die Suche machte, mag inzwischen häufiger vorkommen als zu seiner Zeit, die Regel ist er in unserer konsumorientierten Spaßgesellschaft gewiss nicht. Der ästhetisch gebildete Mensch, der mit seiner Natur auf freundschaftlichem Fuße steht, aber deren Willkür zu zügeln vermag, dürfte trotz der ausufernden Ästheti-

sierung unserer Lebens- und Kommunikationsverhältnisse Seltenheitswert besitzen. Oder täuscht der sicherlich nicht unvoreingenommene Blick, der in gegenwärtig landläufigen Verhaltensmustern sowohl triebmäßige „Verwilderung“ als auch moralische „Erschlaffung“ wiederzuerkennen glaubt? (Vgl. H.V, S. 573 ff) Sicherlich findet man Deutschland nach über zweihundert geschichtsträchtigen Jahren in ein demokratisches Europa integriert. Aber lassen sich in dieser Bundesrepublik nicht immer noch „jene zwei Äußersten des menschlichen Verfalls“ beobachten? Zwar partizipieren die „niedern und zahlreichen Klassen“ inzwischen politisch und ökonomisch, aber partizipieren sie nicht auch an jener „Depravation des Charakters“, die Schiller gegen Ende des 18. Jahrhunderts nur den „zivilisierten Klassen“ zuschrieb? „Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im ganzen so wenig einen veredelnden Einfluss auf die Gesinnungen, dass sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt.“ (Ebd. S. 580) Ist nicht die feudalistische „Verderbnis“ der Sitten mit der Feudalisierung des Massenkonsums *demokratisiert* worden? Ist nicht auch unsere Kultur weit davon entfernt, uns zu befreien, sondern eher geartet, uns an immer neue Bedürfnisse zu fesseln? „So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und moralischem Unglauben schwanken, und es ist bloß das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen setzt.“ (Ebd. S. 581)

Ich gebe zu, dass mich diese äußerst kritische Bestandsaufnahme der gesellschaftlichen und individuellen Befindlichkeiten

jener vergangenen Zeiten dazu anregt, nach Analogien zu unserer in vieler Hinsicht doch nicht vergleichbaren zeitgeschichtlichen Situation Ausschau zu halten. Mir kommt die Annahme des Universalhistorikers Schiller, dass alle Kulturvölker „ohne Unterschied durch Vernünfteteil von der Natur abfallen müssen, ehe sie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können“ (ebd.), gar nicht so abwegig vor. Zweifelsohne zeichnet sich unsere gegenwärtige zivilisatorische Situation nicht durch einen hohen Grad an Vernunft aus. „Vernünfteteil“ wäre da schon der passendere Begriff für unsere all zu kurzsichtigen Rationalisierungsmaßnahmen. Vermögen nicht auch noch bei uns große Teile der Bevölkerung ihre spezifischen Anlagen nur ansatzweise zu entfalten, so dass sie sich zu nichts mehr als zum „Abdruck ihres Geschäfts“ entwickeln? Schränkt nicht auch bei uns noch „das Abstrakt des Ganzen“ das konkrete individuelle Leben unzulässig ein? Haben arbeitsteilige, hoch spezialisierte Produktionsprozesse, die Kommerzialisierung und Bürokratisierung unseres Lebens, nicht immer noch jene entfremdende „Zerstückelung“ der Persönlichkeit zur Folge, und bringt diese nicht immer noch, neben allerlei neuartigen Defiziten, „leere Subtilität“, „pedantische Beschränktheit“, Engstirnigkeit oder Kaltherzigkeit hervor? Wenn ja, als wie unzeitgemäß lassen sich dann Schillers Analysen und Zielperspektiven abtun? Ich jedenfalls stimme ihm mit voller Überzeugung zu, wenn er am Ende seiner Kulturkritik im Rahmen der Briefe zur ästhetischen Erziehung zu dem Schluss kommt: „Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? (...) Es muß also falsch sein, dass die Ausbildung der ein-

zelen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht;“ (Ebd. S. 588) Selbstverständlich redet hier Schiller keiner narzistischen Egozentrik das Wort. Ganz im Gegenteil! Seine Forderung nach „Totalität des Charakters“ zielte gerade nicht auf die separierenden, sondern auf die solidarisierenden Kräfte ab und das nicht nur von Einzelpersonlichkeiten, sondern gerade auch einer liberalisierten Gesamtbevölkerung.

Darauf besonders hat auch Jürgen Habermas (1985) hingewiesen: Die von Schiller intendierte Umwandlung der Lebensformen hatte den sozialen Lebenszusammenhang im Blick. Ihm erschien vordringlich, den unter den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen schwindenden *Gemeinsinn* wiederzubeleben, gleicher Weise bedroht durch individualistische *Vereinzelung* wie durch kollektivistische *Vermassung*. Deshalb ist es ihm zwar auch um eine Ästhetisierung der Lebensverhältnisse zu tun gewesen, zuvorderst aber um die „Revolutionierung der Verständigungsverhältnisse“, um mit Habermas zu sprechen. Dieser weist nicht nur auf Ähnlichkeiten in der Wortwahl beim jungen Marx hin, sondern hebt auch die generelle Bedeutung hervor, die Schillers ästhetische Utopie für die hegelmарxistische Tradition der Frankfurter Schule bis hin zu Herbert Marcuse gehabt hat. Erinnerung nicht schon der marxistische Freiheitsbegriff an die das Erhabene kennzeichnende „Resignation in die Notwendigkeit“? Aber leider vernachlässigen beide, Habermas wie Marcuse, gerade diesen Gegenbegriff zum realen Schönen bei ihrem Rückgriff auf die Ästhetische Erziehung. Ansonsten wäre Marcuses freudomarxistische Schilleradaption wohl weniger

hedonistisch ausgefallen. (Vgl. Marcuse 1977) Weshalb dann auch die kulturpolitische bzw. kulturpädagogische Schillerrezeption der 1960er/70er Jahre, die sich wesentlich auf Marcuse berief, das Erhabene völlig aus ihren engagierten Reflexionen und Aktionen aussparte. In der „alten“ Bundesrepublik fand daher die soziokulturelle „Wiedergewinnung des Ästhetischen“, wohl des hervorstechenden utopischen Gehalts wegen, hauptsächlich im Rückgriff auf die siebenundzwanzig Briefe zur Ästhetischen Erziehung des Menschen statt. (Vgl. Glaser/Stahl 1974) Hartmut von Hentig (1985), der bedeutende Anreger unter den schulisch orientierten Schillerapologeten der damaligen Zeit, hat im Nachhinein die Fehlentwicklungen der historisch parallel verlaufenden kunstpädagogischen Reformbewegung scharf kritisiert. Im abermaligen Rückgriff auf Schiller holte er Anfang der 80er Jahre den als „elitär“ denunzierten Anspruch der Kunst wieder in die spontanistisch verflachende angewandte Ästhetische Erziehung zurück. Dabei erinnerte er, angesichts des lustorientierten Tenors der damaligen kulturrevolutionären Stimmungslage, an jene verloren gegangene „geistige Anstrengung“ der doppelten Ästhetik von Anmut und Würde. Ausdrücklich verwies er dabei (nachweislich ange-regt durch meine ihm bekannten frühen Untersuchungen) auch auf Schillers moralische Kultur des Erhabenen. (Vgl. ebd. S. 113 ff). Woraufhin ich dann meinerseits zu einer, allerdings außerschulisch orientierten, kritischen Aufarbeitung ausholte, die mir die faszinierende Entdeckung eines überraschend modernen Neuhumanisten einbrachte. (Noetzel 1992) Was allerdings die postmodernen Trends nacheifernde kulturpädagogische Bil-

dungsdiskussion nicht davon abhielt, dem subjektivistischen Zeitgeist genehmere Lebenskunstmodelle zu bevorzugen.

Um die Zielrichtung meiner Argumentation abschließend noch einmal zu bekräftigen: Das Erhabene bleibt als Gegenpol zum Schönen im dialektischen Gefüge der humanistischen Wirkungsästhetik Schillers unverzichtbar. Carsten Zelle (1999, S. 136 ff) stellt aber bereits für das 19. Jahrhundert eine „Beschönigung“ des kontrastierenden Erhabenen fest. Die *doppelte* Ästhetik Kants und Schillers sei schon von Herder zugunsten des Schönen eingeebnet worden, und auch Hegels Dialektik des Schönen habe die „Depotenzierung“ des Erhabenen vorausgesetzt. Die moralische Kontrapunktierung dieser ästhetischen Kategorie vertrug sich wohl schlecht mit dem restaurativen, biedermeierlichen Zeitgeist. Zelle grenzt allerdings von diesen, die beunruhigende Dialektik harmonisierenden Tendenzen die gleichfalls gedoppelte Ästhetik des *Apollinischen* und *Dionysischen* bei Nietzsche ausdrücklich ab, wobei letztere Kategorie ebenfalls mit der gemischten Empfindung zugleich des Grausens und des Entzückens verbunden erscheint. Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Doch berufen sich nicht zufällig postmoderne Philosophen bevorzugt auf Nietzsche, wobei Jean-Francois Lyotard sogar das Erhabene als „Oppositionskategorie“ wiederbelebt hat. Dieser entwarf eine „Ethik der Ästhetik“, die die Andersartigkeit des dem Betrachter Fremden und Unverständlichen nicht dem Eigenen und Vertrauten einzuverleiben versucht. (Ebd. S. 143 ff) Obwohl hiermit auf eine überraschende Aktualität der Kategorie des Erhabenen hingewiesen worden ist, muss man doch Zelles Auf-

spaltung der Anthropologie Schillers in eine „utopische“ und eine „tragische“ widersprechen!

Glück und Unglück mögen als Begriffe entgegengesetzt sein, sie schließen einander aber im Kontext gelebten Lebens keineswegs aus, sondern stellen lediglich zwei Seiten derselben Medaille dar. Weshalb man aus den beiden „Genien“ auch keine unterschiedlichen Menschenbilder ableiten darf, denn sie sind beide Bestandteile des Lebens eines jeden Menschen. Anmut und Würde, Schönes und Erhabenes, bezieht Schiller ausdrücklich auf Glück und Unglück. Beide ethisch relevante ästhetische Gemütslagen entsprechen für ihn der „vollständigen anthropologischen Schätzung“, auf die er seine Ästhetik bezogen sehen wollte. Deswegen sollte auch die gewinnende Schönheit sich mit der problematischen Erhabenheit in ein und demselben Menschen verbinden, damit ihn Natur und Schicksal für alle Wechselfälle des Lebens gerüstet fänden. Doch mag Schiller selbst dadurch, dass er in die umfassende „Schönheit in der Idee“ nicht nur die „schmelzende“, sondern auch die „energische Schönheit“ des Erhabenen einbezog, unbeabsichtigt deren sich dann in der Romantik herausbildender Entkernung Vorschub geleistet haben. Was der konsequenten Stimmigkeit seiner eigenen Dialektik jedoch keinen Abbruch tut, die der sinnenfrohen Anmut einen charakterfesten Gefährten zur Seite gibt, ohne beider ästhetische Scheinhaftigkeit je zu verleugnen. Auch sind ihm die „notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ immer bewusst geblieben. (Vgl. H.V, S. 67 ff). Die Relativierung des Schönen und die Verschärfung des Plädoyers für das Erhabe-

ne um die Jahrhundertwende sind auf die Zuspitzung der persönlichen und gesellschaftlichen Lebenssituation zurückzuführen. Schiller wollte der offensichtlichen Gefahr des Defätismus in der bürgerlichen Intelligenz und des empfindsamen Rückzugs in die Innerlichkeit entgegenwirken, vielleicht sogar dem aufkommenden metaphysisch getönten *deutschen Idealismus* begegnen, der zum Kantischen Kritizismus auf Distanz zu gehen anfang. Solche, das beginnende 19. Jahrhundert kennzeichnenden Tendenzen mögen sich auch in der Erosion der ästhetischen Kategorie des Erhabenen niedergeschlagen haben. Jedenfalls hielt der kritische Kantianer Friedrich Schiller entschieden dagegen: „Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, ist also eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowohl wegen ihres Ursprungs aus dem selbständigen Denk- und Willensvermögen unsere *Achtung* als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwicklung verdient.“ (H.V, S. 806)

Literatur

BEGEMANN, Christian: Furcht und Angst im Prozess der Aufklärung. Frankfurt/M. 1987
 ELIAS, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Frankfurt/M. 1981/1982
 GLASER, Hermann/ STAHL, Karl Heinz: Die Widergewinnung des Ästhetischen. Perspektiven und Modelle einer neuen Soziokultur. München 1974
 HABERMAS, Jürgen: Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen. In ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, S. 59 –64

von HENTIG, Hartmut: Ergötzen, Belehren, Befreien. Schriften zur ästhetischen Erziehung. München, Wien 1985
 HONNETH, Axel/ JOAS, Hans: Soziales Handeln und menschliche Natur. Frankfurt/New York 1980
 KANT, Immanuel: Kritik der ästhetischen Urteilskraft. In Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band V, 1968, S. 171 ff
 KULENKAMF, Jens: Materialien zu Kants „Kritik der Urteilskraft“. Frankfurt/M. 1974
 MARCUSE, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1977
 NOETZEL, Wilfried: Humanistische Ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs- und Geschmackspädagogik. Weinheim 1992 (Neuaufgabe voraussichtlich 2006)
 NOETZEL; Wilfried: Mit Anmut und Würde. Professor Dr. Schillers Anthropologie und Lebenskunstphilosophie. In „Aufklärung und Kritik“ 2/2005, S. 165-176
 SCHILLER, Friedrich: Sämtliche Werke, hrsg. von P.-A. Alt, A. Meier u. W. Riedel, Hanser-Ausgabe, Band I-V (H.), München 2004
 ZELLE, Carsten: Angenehmes Grauen. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert. Hamburg 1987
 ZELLE, Carsten: Ästhetik des Erhabenen: Von Longin bis Lyotard. Fern-Universität-Gesamthochschule Hagen, Fachbereich Erziehungs-, Sozial- und Geisteswissenschaften, 1999