

Universität Zürich, Pädagogisches Institut  
Abteilung für historisch systematische Pädagogik  
Professor Dr. Fritz-Peter Hager

**Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund**  
**von SCHILLERS**  
*Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*

Hausarbeit  
eingereicht von:

Moritz Nestor  
Griesernweg 33  
8037 Zürich

April 1993

## Inhaltsverzeichnis

|                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| Vorbemerkung .....                                                             | 3  |
| 1. Zur Entstehung der "Briefe" im Kontext der Französischen Revolution.....    | 3  |
| 2. Genetische Methode bei ROUSSEAU und transzendentaler Weg bei SCHILLER ..... | 5  |
| 3. HÖLDERLIN - HUMBOLDT - SCHILLER.....                                        | 7  |
| 4. GOETHE und SCHILLER .....                                                   | 9  |
| 5. KANT und SCHILLER .....                                                     | 10 |
| <i>Zur Kritik der reinen Vernunft</i> .....                                    | 11 |
| <i>Zur Kritik der praktischen Vernunft und der Metaphysik der Sitten</i> ..... | 12 |
| <i>Über Pädagogik</i> .....                                                    | 13 |
| <i>Zur Kritik der Urteilskraft</i> .....                                       | 15 |
| 6. SCHILLERS ästhetische Erziehung .....                                       | 18 |
| 7. Schlussbemerkung .....                                                      | 22 |
| 8. Literatur.....                                                              | 23 |

## Vorbemerkung

In SCHILLERS *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* aus dem Jahre 1795 bündeln sich Gedankenströme aus Aufklärung, Deutscher Klassik und dem Deutschen Idealismus. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Briefe erschliesst sich daher aus SCHILLERS Kontakten mit literarischen Grössen seiner Zeit, so vor allem mit GOETHE und HÖLDERLIN sowie aus seiner Beziehung zu HUMBOLDT, der entscheidend am Entstehen der Briefe mitbeteiligt war. SCHILLERS KANT-Rezeption steht hierbei jedoch zweifellos im Zentrum. Die ästhetische Erziehung baut auf KANT auf und ist ohne ihn nicht verstehbar, denn SCHILLER greift in ihr KANTS Philosophie auf, um aus ihr heraus eine Theorie der **Freiheit durch Schönheit** zu entwickeln. Neben der Affinität von SCHILLERS transzendentalen Weg zu ROUSSEAUS genetischer Methode stehen daher die Wurzeln der ästhetischen Erziehung bei KANT im Zentrum dieser Betrachtungen.

SCHILLERS Kerngedanke ist die Autonomie der Schönheit, das heisst die Möglichkeit von Freiheit als innerer Freiheit, welche SCHILLER als *conditio sine qua non* der politischen Freiheit bestimmt. Auf diese Problematik soll anhand der Bezüge zur Französischen Revolution kurz eingegangen werden.

### 1. Zur Entstehung der *Briefe* im Kontext der Französischen Revolution

Bereits 1793 arbeitet SCHILLER an einer Kunsttheorie, die Thema eines Briefwechsels mit KÖRNER ist und schliesslich unter dem Titel *Kallias, oder über die Schönheit* veröffentlicht werden soll. In *Über Anmut und Würde* wird das Thema der Körner-Briefe später weiterentwickelt. Erstmals veröffentlicht SCHILLER 1875/76 in der *Deutschen Rundschau* eine Anzahl Briefe, die sogenannten *Augustenburger Briefe*, deren Originale beim Brand des königlichen Schlosses zu Kopenhagen verlorengehen. Sie waren der persönliche Dank SCHILLERS an den Prinzen FRIEDRICH CHRISTIAN von Schleswig-Holstein-Augustenburg für ein dreijähriges Stipendium, das SCHILLER zum ersten Mal ohne Existenznöte leben liess. Die Neufassung der Briefe erscheint 1795 unter dem Titel *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen* in den *Horen*. 1795 wird die zweite, erneuerte und erweiterte Fassung ebenfalls in den *Horen* veröffentlicht. An ihnen hatte SCHILLER zusammen mit HUMBOLDT gearbeitet. 1801 erscheint die letzte Fassung von SCHILLERS Hand.

Für den geistesgeschichtlichen Hintergrund der *Briefe* ist bedeutsam, dass ihre Entstehung auch in die Zeit der Französischen Revolution fällt und die Neufassung von 1795 entscheidend von ihr geprägt ist; hat dieses Ereignis die Geister der Zeit doch tief bewegt. Die *Briefe* sind implizit auch Auseinandersetzung mit der Revolution, wenn sie auch weit darüber hinaus eine philosophische Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeiten des Schönen entfalten und eine allgemeine Theorie der Volkserziehung beinhalten. Macht FICHTE die Möglichkeit eines sittlichen Staates von der Bildung **einzelner Genies** abhängig (vgl. FICHTE 1846, 286f.), so will SCHILLERS ästhetische Erziehung das Sittliche **in allen Individuen** verankern - "eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert" (SCHILLER 1968, 330). Sein Humanismus geht also primär vom

Individuum aus (vgl. VOLKMANN-SCHLUCK 1964, 21.). Hierin spiegelt sich neben ähnlichen Gedanken HUMBOLDTs auch der Einfluss WIELANDs, der ebenfalls meinte, jede Veränderung könne nur am Individuum ansetzen (V. WIESE 1959, 450). Wobei SCHILLER im neunten Brief sehr wohl das Zirkel-Argument diskutiert, welches FICHTE vorbringt: Moralische Bildung des Individuums als *conditio sine qua non* der politischen Freiheit ist von einem gewissen Mass an politischen Bedingungen abhängig: "Auf der andern Seite muß die Selbständigkeit seines Charakters gesichert sein und die Unterwürfigkeit unter fremde despotische Formen einer anständigen Freiheit Platz gemacht haben [. . .]." (SCHILLER 1968, 330) Dieser Kreis ist für SCHILLER gerade durch Kunst durchbrechbar, denn sie ist für SCHILLER *autonom*:

"Von allem, was positiv ist und was menschliche Konventionen einführen, ist die Kunst wie die Wissenschaft losgesprochen, und beide erfreuen sich einer absoluten Immunität von der Willkür des Menschen. Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit besteht [. . .]." (SCHILLER 1968, 333)

Aufgrund dieser Immunität ist Kunst autonom und Ansatzpunkt für die innere Freiheit. ENGELS polemisierte gerade wegen dieser entschiedenen Ablehnung der Revolution zugunsten von Bildung scharf gegen SCHILLER, dessen Freiheitsvorstellung angeblich nur "Flucht aus der platten Misere in die überschwengliche Misere" sei (LUCÁCS 1969, 22), und LUCÁCS vermutet abschätzig ein "Sichabfinden mit dem gegenwärtigen Zustand" als angebliche Konsequenz der SCHILLERSchen Freiheit (ebd.).

Schon in der frühen Revolutionszeit war HUMBOLDT nach Paris gefahren und hatte berichtet, wie diese lediglich zur Wiederkehr der alten Willkürherrschaft unter neuem Vorzeichen führte. Über die Septembermorde und als LUDWIG XVI. ermordet wird, ist SCHILLER hell empört: "diese elenden Schindersknechte" (Jonas, Bd. 3, 246). GOETHE, WIELAND, HERDER, KLOPSTOCK und SCHILLER standen alle von Anfang an kritisch der Revolution gegenüber; SCHILLERS Ästhetik enthält - auf diesem Hintergrund betrachtet - auch eine Theorie der Freiheit, die Kritik an der Französischen Revolution und eine Absage an Gewalt ist (vgl. KAISER 1974, 113). Hatte KANT in der praktischen Fassung des kategorischen Imperativs gefordert, der Mensch dürfe nie Mittel zum Zweck sein, sondern sei Zweck an sich, so baut SCHILLERS Freiheitsbegriff hierauf auf, wenn er politische Freiheit von der Bildung eines neuen Bewusstseins **in den Menschen** abhängig macht, ohne das jede politische Freiheit trügerisch ist. Freiheit muss für SCHILLER die unmittelbare Möglichkeit humaner Existenz des Individuums sein. Hierin ist sich SCHILLER mit HUMBOLDT einig, der angesichts seiner Erfahrungen die Revolution mit einer Anatomievorlesung am lebenden Körper verglich: "qu'il ne faut pas donner des leçons d'anatomie sur un corps vivant" (HUMBOLDT 1969, 34f.). Die Bedingungen der Möglichkeit von Humanität sind für SCHILLER zunächst **im Menschen** zu legen, und **Schönheit** ist Weg der Verwirklichung.

## 2. Genetische Methode bei ROUSSEAU und transzendentaler Weg bei SCHILLER

Der SCHILLERSche Begriff des Naturzustandes greift auf ROUSSEAUS gleichnamige Vorstellung zurück. Dieses methodische Kernstück der *Briefe* ist für SCHILLER Resultat der transzendentalen Methode, die deutliche Parallelen zur genetischen Methode der ROUSSEAUSchen *Discourse* erkennen lässt. Hier ordnet sich SCHILLERS ästhetische Erziehung als Aufgreifen und neuhumanistisches Weiterentwickeln der aufklärerischen Grundposition ein, der Mensch sei ein von Natur her zu sich selbst erziehbares und daher auch zu erziehendes Wesen.

Die genetische Methode besteht bei SCHILLER wie bei ROUSSEAU aus *Analyse* und *Synthese*. Erstere bedeutet für SCHILLER: Präsentation der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation und Versuch, an das organisierende Element, von dem aus alles entstanden ist, zu gelangen. Ihr Resultat ist der "natürliche Mensch" im "Naturstand". Es ist dies der Mensch, wie er nur von den Bedürfnissen der Arterhaltung bestimmt ist, aber von allen anderen Lebewesen durch Reflexion und Selbstreflexion unterschieden ist. Dies wird zum entscheidenden Element dafür, dass der Mensch zu einer Diagnose seines gegenwärtigen Zustandes gelangen kann und - darauf aufbauend - eine Verbesserung desselben einzuleiten fähig wird. Die *Synthese* setzt schliesslich alle Elemente der Analyse wieder nach der Ordnung ihres wahren Werdens zusammen, das heisst nach ihrer natürlichen Entwicklung, nicht nach ihrer im sogenannten Notstaat sichtbar werdenden Verkehrung in Unfreiheit und Willkür.

Im Naturstand leitet die Natur den Menschen, der sich "als freie Intelligenz noch nicht selbst bestimmen kann." (SCHILLER 1975, 314f.) Der Zwang der Bedürfnisse richtet den Notstaat nach Naturgesetzen ein, ehe der Mensch das kraft Vernunft selbst tun kann. Als moralische Person kann sich der Mensch damit allerdings nicht zufrieden geben. Er verläßt den Naturstaat durch die Synthese und gelangt so zum sittlichen Staat:

"Aber eben das macht ihn zum Menschen, daß er bei dem nicht stillesteht, was die bloße Natur aus ihm macht, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm antizipiert, durch Vernunft wieder rückwärts zu tun, das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen, und die physische Notwendigkeit zu einer moralischen zu erheben." (SCHILLER 1975, 315)

Reisst man den Naturzustand allerdings zu schnell ein, nimmt man dem Menschen die Mittel zur "Tierheit", die doch "Bedingung seiner Menschheit" ist. Also nicht Revolution, sondern Staatsverwandlung, denn das große Problem ist: Die physische Gesellschaft muß in der Zeit weiterexistieren können, während die moralische sich in der Idee bildet, weil um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf.

Man müsse also, so SCHILLERS Forderung, eine Stütze suchen, die den Menschen von dem aufzuhebenden Naturzustand unabhängig macht. Das ist **nicht** der **sittliche Charakter**, der ja erst werden soll, sondern der sogenannte "dritte Charakter", eine **neue Einstellung** des Bürgers, die **noch** (aber schon weniger) der Naturnotwendigkeit unterworfen ist und die schon etwas von Freiheit und Sittlichkeit durchdrungen ist. Das ist die **Brücke** von der Herrschaft bloßer Kräfte zur Herrschaft der Gesetze. Durch all-

mähliche Versittlichung des Menschen wird der Notstaat überwunden. Im folgenden bestimmt SCHILLER diese Brücke als den **ästhetischen Zustand**.

In SCHILLERS sittlichen Staat ist der Mensch Zweck an sich - KANTS kategorischer Imperativ in praktischer Form. Im Vergleich zum Mechaniker, der sein Material zu seinem Zweck gebraucht und um des Ganzen seines Produktes willen den Teilen Gewalt antut, bestimmt nun SCHILLER die Maxime für den Pädagogen und (sittlichen) Politiker, die darin besteht, *Zweck und Material* zu achten: Der Mensch ist Material und Aufgabe zugleich. Der sittliche Politiker braucht die Achtung vor der Individualität, der Mannigfaltigkeit. Der Staat ist dabei der **Repräsentant des reinen Menschen** in der Brust des Bürgers. Er (das Ganze) muß zu den Individuen (Teile) das gleiche Verhältnis haben wie die Individuen zueinander und kann das Individuum soweit achten, wie die subjektive Menschlichkeit zur objektiven veredelt wurde. Ist das Individuum sittlich, ist der Staat objektive Form seiner inneren Gesetzgebung. Ziel der Veredelung ist die **Totalität** des Charakters, und Moral bewirkt die Allgemeinverbindlichkeit des Sittengesetzes, ohne dass sie die Individualität denaturieren darf. Ihre Erhaltung inmitten von Allgemeingültigkeit darf andererseits nicht die Einheit des Gesetzes zerstören.

Der Mensch verwandelt auf diese Weise Naturnotwendigkeit in freie Wahl (moralische Notwendigkeit). SCHILLERS Methode zur Bestimmung der Befreiung des Menschen aus dem Notstaat, der nur von Willkür geleitet ist, kreist um den Begriff des Naturzustandes. Er ist nicht in der Erfahrung gegeben, sondern nur in der Idee. Durch Vernunftbestimmung ist er **gesetzt**. Es ist ein "idealischer Stand", das heisst der Mensch tut so, als würde er noch einmal in der Geschichte von vorn anfangen und entleiht diesem Konstrukt eines Urzustandes **Endzweck** und **Wahl**, was er in Wirklichkeit nie hatte. Durch diesen **freien Entschluß** bringt sich der Mensch aus dem Stand der Unabhängigkeit in den Stand der Verträge.

Bei diesem geistigen Neuanfang darf der Mensch den Notstaat, der keine wirkliche Autorität hat, ignorieren, weil dieser auf blinder Willkür beruht. Das **mündige** Volk formt so den Notstaat (SCHILLER nennt ihn auch Naturstaat) in den "sittlichen Staat" um. Der "physische Mensch" hat die gegenwärtige Gesellschaft, der sittliche ein mögliches, moralisch notwendiges Ideal von Gesellschaft. Die Vernunft muß den Naturzustand **notwendigerweise** aufheben und den physischen Menschen zum sittlichen machen. Das bedeutet, sie nimmt dem Menschen, was er **wirklich** besitzt und verspricht ihm etwas, was er besitzen **könnte und sollte**. Ohne den sittlichen Staat **existiert** der Mensch **nur**.

Die Erfahrung zeigt uns nur immer Individuen, nie die reine Menschheit, daher muß transzendental vorgegangen werden, d.h. in den Individuen müssen das Wesen des Menschen und die notwendigen Bedingungen seines Daseins gesucht werden. Das ergibt einen festen Grund der Erkenntnis. Diese transzendente Entwicklung des Schönheitsbegriffs entspricht weitgehend der genetischen Methode ROUSSEAU, der ebenfalls einen Naturzustand konstruiert, von welchem aus er sowohl eine Diagnose des gesellschaftlichen Istzustandes leisten kann als auch die pädagogische Konsequenzen entwirft.

Der Beschreibung des auf Ungleichheit basierenden Istzustandes der Gesellschaft stellt ROUSSEAU die Konstruktion eines menschlichen Naturzustandes (*bon sauvage*) gegenüber und analysiert hiermit die Gründe

und Genese des gegenwärtigen korrupten Zustandes. Der Naturzustand hat methodisch also die Funktion eines festen erkenntnistheoretischen Massstabes, anhand dessen Kultur- und Gesellschaftskritik geleistet wird, der jedoch auch positiv zur Begründung eines pädagogischen Systems dient, welches den Menschen zu wirklicher sittlicher Freiheit führen soll. Die Erkenntnis, dass der Mensch in der natürlichen Ordnung gleich ist, und ein neues Verständnis für die Natur und die Kindheit des Menschen verschafft ROUSSEAU also den methodischen Zugang zur Sollensforderung, der Mensch solle mittels einer systematisch-naturgemässen Erziehung zum Menschen gebildet werden. Ziel der Erziehung sei daher die Natur selbst. Hierin besteht auch die Affinität zu SCHILLERS Konzept der ästhetischen Erziehung, im Individuum solle das Gattungswesen entwickelt werden.

### 3. HÖLDERLIN - HUMBOLDT - SCHILLER

Ursprung der Forderung einer ästhetischen Bildung des Menschen bei SCHILLER, HUMBOLDT sowie bei HÖLDERLIN war deren Reflexion der Ereignisse der Französischen Revolution. Die Zeitkritik dieser drei Neuhumanisten basiert auf der Überzeugung, dass eine Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände nur durch die Bildung jedes Individuums herbeigeführt werden kann. Somit ist ihr Ziel durchaus auch ein politisches, da sie "liberté", "égalité", "fraternité" im wahrsten Sinne des Wortes verwirklichen wollen, in SCHILLERS Fall durch ästhetische Erziehung. Oder mit seinen Worten: "es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht." (SCHILLER 1968, 381)

Die Erfahrungen der Französischen Revolution hatten gezeigt, dass eine Revolution keine Verbesserung der Verhältnisse bedeutet. Eine Verwirklichung der sittlichen Forderungen der Revolution kann nur über eine selbsttätige Bildung jedes einzelnen und somit der gesamten Menschheit gehen. Sie macht das Individuum unabhängig von äusseren Instanzen und politischen Dogmen. HUMBOLDT, SCHILLER und HÖLDERLIN sahen - basierend auf der KANTSchen "Kritik der Urteilskraft" (1790) - das Medium einer individuellen Bildung in der Kunst, die einen selbsttätigen Erziehungsprozess des einzelnen ermöglicht. Die Forderung nach einer ästhetischen Bildung in der scheinbar auswegslosen politischen Situation des spätabolutistischen Deutschlands ist charakteristisch für die deutschen Neuhumanisten.

Die Beschäftigung mit KANTS Kritik der Urteilskraft ist für diese Neuhumanisten zentral, da aus ihr Bildungstheorien hervorgehen, nach denen der Mensch nicht nur existieren kann, sondern auch in der Lage ist, sich selbst einen Zweck zu geben. Das bedeutet, zur Ausbildung des Menschen bedarf es einer Kultur, da die Bestimmung des Menschen nicht nur Reproduktion beinhaltet, sondern auch die Entwicklung und Anregung höherer Zwecke, die nicht von Natur aus gegeben sind.

Dieses selbsterworbene Vermögen führt zur Humanisierung des Menschen und bietet für SCHILLER den Ansatzpunkt einer Theorie der ästhetischen Erziehung. Dieser Theorie liegt die Annahme zugrunde, dass sich der Mensch angesichts des Schönen in einem ästhetischen Zustand befindet. Der ästhetische Zustand

ermöglicht die Bildung des Menschen in Freiheit zur Humanität. Die ästhetische Stimmung des Menschen ist nach SCHILLER ein Geschenk der Natur und damit nicht mediatisierbar. Bildung wird verstanden als eine nie endenwollende Aufgabe und ein kontinuierlicher Prozess, der das ganze Leben des Menschen hindurch andauert.

Wie für SCHILLER ist auch für HÖLDERLIN Freiheit primär innere Freiheit, die im Gefühl des Menschen verankert sein muss. Über das Studium der KANTSchen Schriften stösst er auf die Frage der Verwirklichung von Freiheit. Sie ist seiner Meinung nach nicht zu verordnen, sondern nur durch Anregung des Innersten des Menschen, im Gemüt also, zu entwickeln. Erziehung ist damit nicht mehr ein Instrument, etwas zwanghaft zu errichten oder zu erreichen, sondern Mittel, **etwas im Innersten des Menschen zu finden, was der Anregung bedarf.**

Wie muss also Kunst beschaffen sein, damit sie einen politischen und moralischen Wandel des Menschen bewirkt? Die Kunst darf nach HÖLDERLIN nicht Mittel zum Zweck sein, das Schöne ist nicht zweckgerichtet. Da für ihn Erziehung aber immer den Zweck hat, die Menschenrechte zu verwirklichen und den Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt aufzulösen, braucht es erst eine moralische Grundlage im Innersten des Menschen, die durch die Kunst angeregt werden kann, eine direkte Parallele zu SCHILLERS Grundgedanken in der ästhetischen Erziehung. Für Hölderlin ist deshalb eine Volkserziehung nötig, in der das ungebildete Volk das Schöne begreifen lernen müsse und wozu es dessen Demonstration brauche. Dies übernehme die Religion. Die Bedeutung der Volkserziehung besteht also darin, dass sich die Empfänglichkeit für Religiöses in Empfänglichkeit für das Schöne wandeln muss. Das bildet die Voraussetzung für die Realisierung der Menschenrechte und die Vorbereitung des Menschen für wirkliche Freiheit. Hier ist die deutliche Abkehr HÖLDERLINS von SCHILLER zu sehen, für den Religion kein Mittel zur Errichtung des ästhetischen Zustandes ist, wenngleich er den Gedanken der Volkserziehung teilt.

Wie SCHILLER kritisiert HUMBOLDT den vorherrschenden Geist des Nützlichkeitsdenkens. Beide lehnen sich hierbei an die KANTSche Forderung an, daß Sittlichkeit im Innern des Menschen zu suchen sei, das Sittengesetz keinen **Nützlichkeits erwägungen** folgen sollte, sondern Begründung der absoluten Pflicht sei. Im Mittelpunkt aller Bildungs Bemühungen stehe nach HUMBOLDT "**der Mensch**, der ohne alle, auf irgendetwas einzelnes gerichtete Absicht nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Werth und Dauer verschaffen will." (HUMBOLDT 1985, S. 24) Dem "Begriff der Menschheit in unserer Person" zur Wirklichkeit zu verhelfen ist HUMBOLDTs allgemeines sittliches Bildungsziel, das er mit der Aufklärung gemeinsam hat. Im Gegensatz zu KANT schliesst für ihn die Sinnlichkeit Autonomie nicht a priori aus. Wie SCHILLER sieht auch er bereits in der Sinnlichkeit des Menschen erste Möglichkeiten zur Freiheit. Gleichwohl erkennt er das Sittengesetz an, dass der Mensch Zweck an sich sei. Anthropologische Faktoren erhalten somit ethische Bedeutung. KANT hatte dagegen die naturhaft sinnliche Seite des Menschen nicht zum Ethischen rechnen wollen.

Wie bei SCHILLER und im Neuhumanismus überhaupt liegt damit auch für HUMBOLDT der Zweck des Menschen in der Bildung des inneren Menschen. Wollte SCHILLERS ästhetische Erziehung allerdings einen sittlichen Staat in ferner Zukunft entstehen lassen, so band HUMBOLDT das Ziel der Erziehung aus-

schliesslich an das Ziel der individuellen Selbstentfaltung. HUMBOLDT fordert daher viel stärker als SCHILLER eine kräftig und individuell entwickelte Sinnlichkeit. Wie SCHILLER kennt er dabei keinen **natürlichen** Antagonismus zwischen Pflicht und Neigung, und auch für ihn ist das Ästhetische Bindeglied zwischen Sinnlichem und Sittlichem. Das formale Gesetz soll auf dem Weg der ästhetischen Erziehung auf den Einzelfall angewendet werden, was nach HUMBOLDT nicht logisch, sondern durch psychologisches Studium des Einzelfalles gelingen soll, denn Individualität ist für HUMBOLDT ein mit eigenem Recht ausgestattetes Sein. Wenn Ethik also die Individualität steigern soll, muss sie in diesem Sinne ästhetisch sein, und die Genialität der ethischen Produktion ist nach HUMBOLDT darin gegeben, dass ein **konkreter** Mensch das allgemeine Sittengesetz **verkörpert**.

Im Gegensatz zu SCHILLERS entscheidender Frage, wie gerade der sogenannte **unkultivierte** Mensch über den ästhetischen Zustand zum sittlichen geführt werden könne, damit ein sittlicher Staat möglich werde, sucht HUMBOLDT eher die differenzierteste und zur höchsten Individualität gelangte Person, die ganz auf die Entwicklung und Vollendung **ihrer** Anlagen, auf die proportionierliche Bildung **ihrer** Seelenkräfte gerichtet ist. Die individuelle Persönlichkeit steht dabei notwendigerweise in Beziehung zur Aussenwelt, deren Stoff jedoch nur Anregung für die Bildung des **Individuums** ist. SCHILLERS Ansatz ist somit insgesamt gesehen im Gegensatz zu HUMBOLDTs Konzept der Individualbildung durchaus politischer, gemeinschaftsbezogener.

SCHILLERS ästhetische Bildung will den Menschen durch den **ästhetischen Zustand** aus dem **physischen Zustand** in den **sittlichen** führen. HUMBOLDT sucht einen ähnlichen, wenn auch individuell bezogenen Ansatz. Das allgemeine Sittengesetz wird nach ihm durch **moralische Güte**, das ist, wenn die Neigung dem Willen die Hand reicht, in einer **schönen und grossen Seele**, die in sich das **sittlich Schöne** und das **sittlich Erhabene** vereint, erreicht. Dies entspricht SCHILLERS **Anmut** und **Würde** einer **schönen und erhabenen Seele**, worin Anmut die freie Harmonie von Pflicht und Neigung verkörpert, Würde aber den Sieg der Pflicht über die Neigung. HUMBOLDT hat dabei diesem SCHILLERSchen Ansatz der Verwirklichung der Idee durch Schönheit die spezielle Tönung gegeben, das Gattungsideal sei die Vereinigung des weiblichen mit dem männlichen Prinzip.

## 4. GOETHE und SCHILLER

Entscheidenden Einfluss auf GOETHEs und SCHILLERs Anschauung von der griechischen Antike, die in SCHILLERs ästhetischer Erziehung die Verkörperung der Einheit des Menschen in Anmut und Würde darstellt und der gegenwärtigen Gesellschaft gegenübergestellt wird, hatte J. J. WINCKELMANN (1717-1768) mit seiner kurzen Schrift *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (1755). WINCKELMANN hatte in Dresden römische und griechische Plastiken studiert und als vorzügliches Kennzeichen der antiken Meisterstücke deren "edle Einfalt und stille Größe" gepriesen.

"So wie die Tiefe des Meeres allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele." (Winckelmann, 17)

Im Gegensatz zu dem vorangegangener Literaturepochen wollte das Klassische Schönheitsideal eine gebändigte harmonische Form. Weder **Unterordnung** des Schönen unter den Verstand (wie in der Aufklärung) noch zuviel **expressives** Gefühl (wie im Sturm und Drang) gelten dabei als vorbildlich, sondern eine dem appolinischen Schönheitsideal der Antike entsprechende massvolle, strenge Form. Es war zuerst GOETHE, der WINCKELMANNs Schrift verarbeitete, und schliesslich, einem alten Plan folgend, selbst nach Italien reiste, um alles mit eigenen Augen zu sehen. Zeugnis dieser Reise, die er als Wendepunkt seines Lebens betrachtete, sind die Tagebücher der *Italienischen Reise* unter dem Motto "Auch ich in Arkadien". In Italien vollendet GOETHE seine *Iphigenie auf Tauris* (1790), den *Torquato Tasso* (1790) und den *Egmont* (1788), seine am antiken Schönheitsideal orientierten Dramen. SCHILLER greift WINCKELMANNs und GOETHEs klassisches Schönheitsideal in seinem literarischen Schaffen auf und untermauert es in den *Briefen* philosophisch. In dem von GOETHE und WINCKELMANN übernommenen und in Auseinandersetzung mit KANT philosophisch fundierten Schönheitsideal besteht eine der Quellen der Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Unmittelbar in die Zeit von SCHILLERs Wende zur Klassik fällt auch seine KANT-Rezeption, die bestimmend wurde für seine philosophische Begründung des Schönheitsbegriffs. So sind es, wie SCHILLER im ersten Brief einleitend betont, "größtenteils KANTische Gedanken" auf denen seine ästhetische Erziehung beruht (SCHILLER 1968, 311).

## 5. KANT und SCHILLER

KANTS (1724-1804) drei Hauptwerke aus den Jahren 1781 (*Kritik der reinen Vernunft*), 1788 (*Kritik der praktischen Vernunft*) und 1790 (*Kritik der Urteilskraft*) können als Angelpunkt der Philosophie der Moderne bezeichnet werden. Einerseits bilden sie den Höhepunkt der Aufklärung, andererseits weisen sie derart über sie hinaus, dass sich - unter bestimmten Akzentverlagerungen - auf ihrer Grundlage der Deutsche Idealismus entwickeln konnte. Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts - von HEGEL und SCHOPENHAUSER bis NIETZSCHE - kann als kontinuierliche Auseinandersetzung mit den von der KANTSchen Transzendentalphilosophie hinterlassenen Problemen betrachtet werden, und KANTSche Positionen spielen bis heute zum Beispiel in der Wissenschaftstheorie eine bedeutende Rolle (vor allem auch in der konstruktivistischen Theorie der ERLANGER SCHULE) oder auch in der Moralphilosophie (insbesondere in den Debatten um die Frage der Universalisierung bei HARE, NAGEL, HÖFFE, HABERMAS) und in der Ästhetik (beispielsweise in ihrer hermeneutischen Fassung bei JAUSS und BUBNER).

Die Aufgabe, die sich KANT stellt, ist die Auflösung der Widersprüche zwischen den zwei Strängen der Aufklärungsphilosophie, Empirismus einerseits und Rationalismus andererseits. In seiner theoretischen Philosophie sucht KANT die Grenzen möglicher Erkenntnis zu bestimmen, um begründetes Wissen sicher von Spekulation zu scheiden. Hierzu versucht er, die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen freizulegen. Eine Analyse der Bedingungen der Möglichkeiten von etwas nennt man "transzendental", und KANTS Philosophie wird daher "transzendentaler Idealismus" genannt, weil er die Bedingungen der Möglichkeit allen Erkennens in der Verfassung des Subjekts begründet sieht.

## ***Zur Kritik der reinen Vernunft***

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* geht KANT nun davon aus, dass Erkenntnis - logisch, nicht psychologisch betrachtet - dem Zusammenwirken zweier Faktoren zu verdanken ist, der Sinnlichkeit und dem Verstand. Beide Vermögen sind gleichberechtigt und gegenseitig aufeinander angewiesen. Die Fähigkeit des Gemüts, durch Gegenstände affiziert zu werden und zu empfinden, ist die **rezeptive Sinnlichkeit**, ohne die dem Menschen nie Gegenstände gegeben werden könnten. Hier greift KANT die Einsichten der Empiristen auf, für die Erkenntnis immer auf etwas Vorgegebenes angewiesen ist. Andererseits verwirft er die Vorstellung, die **reine sinnliche Rezeptivität** reiche für die Erkenntnis aus. Der die Sinnlichkeit affizierende Gegenstand ist zunächst nur Erkenntnis**material**, unbestimmt, aber bestimmbar. Seine Bestimmung muss zuerst durch das zweite Erkenntnisvermögen, den **Verstand**, stattfinden. Erkenntnis bildet Empfindungen eben nicht einfach ab, sondern **verarbeitet**, wozu **Begriffe** nötig sind, mit deren Hilfe der Verstand die Empfindungen nach Regeln zusammenfasst und ordnet.

Erkenntnis wird nun dadurch erlangt, dass ein Gegenstand unter einen Begriff "subsumiert" wird, was KANT am Beispiel eines Tellers verdeutlicht, der deshalb als kreisförmig erkannt wird, weil der **Begriff** des Kreises auf den empirischen Gegenstand "angewandt" wird (KrV B, 176). Das hierfür zuständige Vermögen nennt KANT die Urteilskraft: Es ist das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren.

Das KANTSche Projekt der Auflösung der Aporien der im 18. Jahrhundert vertretenen Philosophien wandte sich auch dem Problem des Determinismus zu. In der sogenannten "Freiheitsantinomie" referiert KANT das naturwissenschaftliche Naturverständnis des 18. Jahrhunderts, wonach die gesamte empirische Welt von kausalen Gesetzen derart durchgezogen ist, dass die Möglichkeit des freien, verantwortlichen Handelns ausgeschlossen ist. Demgegenüber stellt KANT die Auffassung, es gäbe so etwas wie eine "Kausalität durch Freiheit", etwas, was unsere Erfahrung zu bestätigen scheint, was aber andererseits scheinbar im Widerspruch zu den Erkenntnissen der physikalischen Naturwissenschaft steht. Die Auflösung dieser Antinomie besteht bei KANT darin, dass er These und Antithese auf zwei unterschiedlichen Ebenen ansiedelt. Demnach trifft die Determinismusthese auf das **empirische** Subjekt zu. "Kausalität durch Freiheit" kommt hingegen nur dem "intelligiblen Ich" zu, dem Subjekt der **Moral**.

Ohne Vermögen, "einen Zustand **von selbst** anzufangen" (KrV B, 561), wäre nach KANT Moral nicht möglich. Diese Lösung führt zu der grundsätzlichen Trennung zwischen "empirischem" und "intelligiblem Charakter", zwischen "homo phaenomenon" und "homo noumenon", führt damit zur sogenannten Zweiweltenlehre, die die praktische Philosophie KANTS fundiert.

## ***Zur Kritik der praktischen Vernunft und der Metaphysik der Sitten***

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* werden diese Bestimmungen auf die von HUME ausgehende Dichotomie von Sein und Sollen bezogen: "Das **Sollen** drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht

vorkommt" (KrV B, 575). Bedingung der Möglichkeit der spezifisch menschlichen Dimension des Moralischen ist die **Handlungsfähigkeit**, eine Fähigkeit, die - im Gegensatz zur **Determinierung durch Ursachen** - auf dem **Akzeptieren von Gründen** beruht. Die Ebene des Moralischen im eigentlichen Sinne ist für KANT aber erst dort erreicht, wo nicht nur Freiheit als Nichtdeterminiertheit durch Ursachen ("Freiheit im kosmologischen Verstande") betrachtet wird, sondern darüber hinaus Freiheit auch als Fähigkeit, auf die Befriedigung der eigenen Bedürfnissen zu verzichten ("Freiheit im praktischen Verstande"), gefasst wird.

Moral gründet dabei auf dem Verzicht, gemäss Neigungen zu handeln, und zwar zugunsten einer Orientierung an "Maximen", die als allgemeingültig gedacht werden können ("als ob"). Maximen, die in diesem Sinne verallgemeinerbar sind, bilden für das moralische Subjekt ein System von **Pflichten**, die den individuellen und zufälligen **Neigungen** entgegengesetzt werden müssen. So soll das moralische Subjekt - aufgefordert durch den kategorischen Imperativ, "handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde" (GMS BA, 52) - seine subjektiven Bedürfnisse transzendieren. KANT formuliert mit diesem Prinzip der "Transsubjektivität" ein Kriterium für das, was in unserem Jahrhundert als der "moral point of view" (K. BAIER) bezeichnet worden ist. Nur haftet seinem Verständnis eine spezifische Metaphysik an, wonach Pflicht und Neigung nicht nur möglicherweise kollidieren, sondern so bestimmt sind, dass moralisches Handeln **prinzipiell** immer im Gegensatz zu menschlichen Neigungen gedacht wird. KANT entwickelt eine "reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht"; seine Moralphilosophie ist dementsprechend "eine . . . völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie ... vermischt ist" (GMS BA, 32, 33).

Die KANTSche Trennung zwischen Pflicht und Neigung, zwischen "noumenon" und "phaenomenon" führte innerhalb der moralphilosophischen Diskussion - auch bei SCHILLER - zum Vorwurf des "Rigorismus" - ein Begriff, der, so KANT, "einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist". KANT fasst den Begriff des Rigorismus in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* positiv:

"Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur insofern der Mensch die in seine Maxime aufgenommen hat" (R B, 11, 12).

In der gleichen Schrift setzt sich KANT explizit mit SCHILLERS Kritik in *Über Anmut und Würde* (1793) auseinander. Schon hier ist SCHILLERS Kritik als Einspruch gegen die strikte KANTSche Trennung von Moral und ästhetisch wahrnehmbarer Sinnlichkeit zu verstehen. Für SCHILLER ist - im Anschluss an Shaftesburys Begriff der "moral grace" - das Phänomen der "schönen Seele", an dem eine ästhetische Ausprägung des moralisch Guten gesehen werden kann, Indiz der Verbindung der zwei bei KANT auseinanderzuhaltenden Sphären.

In seiner Erwiderung hält KANT fest, dass der Pflichtbegriff keine Beimischung von empirisch wahrnehmbarem Angenehmem zulässt: "Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht". KANT ist sich völlig klar darüber, dass das einzige motivierende Gefühl im Bereich der

Moralität die "Achtung" oder "Ehrfucht" vor dem moralischen Gesetz sein kann. In einer Fussnote in der Religionsschrift räumt er jedoch ein, dass es eine bestimmte "ästhetische Beschaffenheit" der Tugend gibt: "das fröhlich Herz in Befolgung seiner Pflicht". Das moralisch handelnde Subjekt ist gerade nicht "ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen", ein Gemütszustand, der auf einen "verborgenen Hass des Gesetzes" hindeutet. Diese Tatsache gestattet zwar "die Begleitung der Grazien", ist aber nur eine empirische und insofern kontingente Begleiterscheinung moralischen Handelns. Damit darf gerade nicht die **Motivation** der Sittlichkeit berührt werden, da dies die Unterscheidung von Pflicht und Neigung als Kategorien auflösen würde.

Diese für die Architektonik des KANTSchen Systems zentrale Dichotomie erzeugt unüberbrückbare Probleme, versucht man, sich die empirische Einpflanzung der Achtung vor dem moralischen Gesetz zu erklären. In seinen Vorlesungen *Ueber Pädagogik* hat KANT zwar die notwendige Aufweichung der kategorialen Grenzen zu denken versucht, prinzipiell jedoch bleibt die Dichotomie bestehen.

### ***Über Pädagogik***

Hatte KANT in seiner praktischen Philosophie versucht, das allein durch Vernunft gegebene sittliche Gesetz zu begründen, so fragte er sich nun, wie der Mensch als vernünftiges und zugleich von sinnlichen Begierden bestimmtes Wesen durch Erziehung dazu gelangen könne, nach dem Sittengesetz zu leben, und zwar in dem Sinne, dass er sich dem sittlichen Gesetz nicht einfach unterwerfe, sondern sich - gleichsam in einem Akt selbstbestimmender Freiheit - so unterwerfe, daß er sich dieses Gesetz **selbst gibt**. In seiner Vorlesung über Pädagogik (1803) versuchte KANT, die praktische Philosophie mit pädagogischen Überlegungen zu vermitteln.

KANTS Überlegungen zur Pädagogik beginnen mit der anthropologischen Bestimmung des Menschen. Grundlegender Gedanke ist dabei - wie in der praktischen Philosophie - die "Freiheit" menschlichen Handelns.

"Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen." (P, 193)

Da er die Vernunft nicht sogleich gebrauchen kann, muss er von anderen nach vernünftigen Grundsätzen erzogen werden. "Weil er nicht sogleich imstande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt, so müssen es andere für ihn tun" (P, 193), eben die, die ihn erziehen. Diese Überlegung gipfelt in den erhebenden Sätzen KANTS: "Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was Erziehung aus ihm macht." (P, 195)

Die Aufgabe der Erziehung besteht nun darin, die natürlichen Anlagen des Menschen zum sittlich Guten zu entwickeln; sie sind "nicht schon fertig in ihn gelegt" (P, 198), "es sind blosser Anlagen und ohne Unterschied der Moralität." (P, 198) Daraus folgt dann: "Sich selbst besser machen, sich selbst kultivieren, und ... Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch." (P, 198) Ziel der Erziehung ist also die

moralische Erziehung im Sinne einer nach den Gesetzen der Vernunft sittlich gebildete Menschheit. "Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustande des menschlichen Geschlechts, d.i. der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung erzogen werden." (P, 199) Auf diese Weise soll die Erziehung des Einzelnen zur sittlichen Bildung des Menschheitsgeschlechts führen.

Die Erziehung beginnt zunächst mit der physischen Erziehung. Hier empfiehlt KANT, man solle Kinder nicht zu warm halten, ihnen kein zu weiches Lager geben, nicht gleich zu Hilfe eilen, wenn sie schreien, kurz, man solle alles vermeiden, was das Kind schwächt, verzärtelt und verwöhnt. Vor allem müsse das Kind "diszipliniert werden" (P, 212). "Disziplin verhütet, dass der Mensch nicht durch seine tierischen Antriebe von seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche." (P, 176) "Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen" (P, 194). Dies ist die Aufgabe der physischen Erziehung, da das Kind noch keinen Begriff von Sittlichkeit hat. Allerdings muss hierbei darauf geachtet werden, dass die früh geübte Disziplin nicht sklavisch mache (vgl. P, 216); das Kind muss immer **seine Freiheit fühlen**, aber auch die **Freiheit anderer achten lernen**. Nichts sei schädlicher als eine "sklavische Disziplin" (P, 216), die darauf zielt, "den Eigenwillen zu brechen". (P, 216)

Hier wird der Zwiespalt in KANTS System - der, wie gezeigt, auch die praktische Philosophie durchzieht - deutlich: Durch früh erfahrenen Zwang, nicht jeder Neigung und jedem sinnlichen Bedürfnis nachzugeben, soll das Kind zur Möglichkeit der freien sittlichen Selbstbestimmung durch Vernunft erzogen werden. Das Mittel der Erziehung ist also einerseits Zwang oder auch Strafe, das Erziehungsziel andererseits ist Freiheit.

Auf die physische Erziehung, die die Grundlage zur sittlichen Bildung des Menschen legt, folgt die scholastisch-mechanische Bildung (vgl. P, 207), mittels derer der Mensch Geschicklichkeit zur Erreichung aller möglichen (heteronomen) Zwecke erlangt, hierauf die pragmatische Bildung (vgl. P, 207), durch die der Mensch zur Klugheit in gesellschaftlichen Dingen, also "zum Bürger gebildet" (P, 207) wird.

Durch die Bildung zu Klugheit und Geschicklichkeit lernt der Mensch den Gebrauch der Vernunft, allerdings nur zu eigenen, heteronomen Zwecken (im Sinne hypothetischer Imperative), nicht zu autonomen selbstgesetzgebenden sittlichen Zwecken (im Sinne des kategorischen Imperativs). Der Mensch muss sich aber, will er sittlich handeln, dem vernünftigen Gesetz selbstgesetzgebend unterordnen. Deshalb müsse er in der Erziehung daran gewöhnt werden, nach reinen Vernunftmaximen, das heisst aus Pflicht zu handeln, und zwar aus reiner, kategorischer Achtung vor dem sittlichen Vernunftgesetz, der Mensch solle nicht Mittel zum Zweck werden.

Auch hier wird KANTS Dilemma deutlich: Der freie sittliche Vernunftgebrauch - Ziel der Erziehung schlechthin - wird nur möglich, wenn der Mensch entgegen allen sinnlichen Triebfedern handelt. Durch Erziehung muss er sich also daran gewöhnen, seine "natürlichen" Triebfedern zu bezwingen, um sich in freier, vernunftgeleiteter Selbstentscheidung dem Sittengesetz zu unterwerfen. Dies mündet in solch widersprüchlichen Sätzen wie den folgenden: "Eines der grössten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen

könne. Denn Zwang ist nötig." (P, 206) Man müsse bereits im Kindesalter den "Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden". (P, 206) "Man muss dahin sehen, dass das Kind sich gewöhne, nach Maximen und nicht nach gewissen Triebfedern zu handeln." (P, 232)

KANTS Erziehungslehre zielt demnach auf die Bedingungen der Möglichkeit des autonomen, selbstbestimmten sittlichen Vernunftgebrauchs. So widersprüchlich es klingt - und diesen Widerspruch versucht SCHILLER in der ästhetischen Erziehung zu überwinden -, es kann nach KANT nicht das Ziel der Erziehung sein, den Gebrauch der Vernunft zu lernen, denn es handelt sich um eine apriori gegebene Vernunft. Erziehung kann nur durch frühe Gewöhnung die **Bedingungen der Möglichkeit** des Vernunftgebrauchs, nämlich die Fähigkeit der Beschränkung sinnlicher Begierden und Neigungen, schaffen. Der Mensch ist und bleibt nach KANT zwei Welten zugehörig: als sinnlich affiziertes Wesen der Natur und als vernunftbegabtes Wesen dem Reich vernünftiger Zwecke.

### ***Zur Kritik der Urteilskraft***

KANTS drittes Hauptwerk, die *Kritik der Urteilskraft*, hat in der Architektonik des KANTSchen Systems die Funktion, die Kluft zwischen natürlicher und moralischer Welt zu überbrücken. Hauptgegenstand dieser dritten Kritik ist die Analyse der reflektierenden Urteilskraft, die KANT als Mittelglied zwischen (theoretischem) Verstand und (praktischer) Vernunft fasst. Hier geht es um die Frage, was es heisst, wenn wir einen Gegenstand "schön" nennen, also nach KANT ein "Geschmacksurteil" fällen. Der Untersuchung des Geschmacksurteils ist das erste Buch der *Kritik der Urteilskraft*, eine Analyse des Schönen, gewidmet. Sie besteht in der Herausarbeitung der vier "Momente" des Geschmacksurteils nach Qualität, Quantität, Relation und Modalität.

Das Geschmacksurteil ist erstens "interesselos". Dies zeigt KANT, indem er das Urteil, etwas sei schön, mit den Urteilen, etwas sei angenehm oder gut, vergleicht. Er zeigt, dass sowohl ein empirisches, auf Neigung basierendes Urteil, als auch ein moralisches Urteil, trotz aller in den moralphilosophischen Schriften herausgearbeiteten Unterschiede, auf ein Interesse des Menschen bezogen ist. Im ersten Fall haben wir ein Interesse daran, unsere Bedürfnisse zu befriedigen; im zweiten Fall ist "das höchste Interesse" bei uns angesprochen, das heisst, es kann für unser Handeln nicht gleichgültig sein, was das Richtige ist. In KANTS Worten: "Wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es, **objektiv**, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei" (KU B, 16). Nur in Ansehung des Schönen wird kein Interesse angesprochen: "**kein** Interesse, *weder* das der Sinne, **noch** das der Vernunft, zwingt den Beifall ab" (KU B, 15).

Dieser Gedanke wird zur Begründung des dritten Moments des Geschmacksurteils unter dem Gesichtspunkt der "Zwecklosigkeit" zum Teil wiederholt. KANT sieht Schönheit zwischen den beiden sich scheinbar ausschliessenden Bestimmungen des Menschen als noumenon und phaenomenon: "Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische aber doch vernünftige Wesen [ . . . ]; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt" (KU B, 15). Zwischen der

reinen praktischen Vernunft und dem Bereich der Sinnlichkeit liegt das Schöne, das an beiden "Welten" teilhat.

In den zweiten und vierten Momenten des Geschmacksurteils unterscheidet KANT wieder das Urteil über das Schöne vom Urteil über das Angenehme. Während Urteile des letzten Typs (des "Sinnen-Geschmacks") rein **subjektiv** sind, erhebt jemand, der etwas als "schön" bezeichnet, einen "Anspruch auf die allgemeine Gültigkeit seines Urteils" (KU B, 23). Diesen Sachverhalt fasst KANT mit den Begriffen "allgemein" und "notwendig". Das Geschmacksurteil ist jedermann vermittelbar, der Begriff des "Gemeinsinns" hält dies fest. Mit "Gemeinsinn" wird aber keine begrifflich mitteilbare Erkenntnisfähigkeit bezeichnet, sondern "die allgemeine Mittelbarkeit eines **Gefühls**" (KU B, 66). Grundlage des ästhetischen Urteils ist also ein besonderer Typus von Gefühl, das interessanterweise kein "Privatgefühl", sondern "ein gemeinschaftliches" ist (KU B, 67).

Während der Anspruch auf Allgemeingültigkeit das Geschmacksurteil vom Urteil über das Angenehme unterscheidet, wird es von moralischen Urteilen wie von Erkenntnisurteilen dadurch unterschieden, dass es "ohne Begriff" vonstatten geht. Während in der bestimmenden Urteilskraft die Vorstellung eines Gegenstands unter einen Begriff gebracht wird, damit beispielsweise ein Teller als rund erkannt werden kann, ist das Geschmacksurteil durch eine besondere Zwangslosigkeit ausgezeichnet, die darin besteht, dass keine solche Unterordnung einer Anschauung unter einen Begriff stattfindet:

"Das Geschmacksurteil unterscheidet sich darin von dem logischen: dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Objekt, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumiert, weil sonst der notwendig allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können." (KU B, 145)

Die reflektierende Urteilskraft erweist sich so als die zwanglose Vermittlerin zwischen Anschauungen und Begriffen. Die mit der Erfahrung des Schönen eigentümlich verbundene Zwangslosigkeit wird von KANT auch anhand einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Erkenntniskräften beschrieben. Hier werden die Erkenntniskräfte - das heisst einerseits die Einbildungskraft, die für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauungen verantwortlich ist, andererseits der Verstand, der die Vorstellungen mittels der Einheit des Begriffs vereinigt - in einen "Zustand eines **freien Spiels**" versetzt: "Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt" (KU B, 28) Hier dürfte die Wurzel von SCHILLERS Begriff des "Spiels" liegen, ist doch in seinem persönlichen Exemplar der *Kritik der Urteilskraft* dieser doppelt unterstrichen. (Floss 1988, 115)

An anderer Stelle legt KANT eine zweite Fassung der Bestimmung des Urteils der reflektierenden Urteilskraft vor. Hier stellt er fest, dass es im Geschmacksurteil doch eine Art Subsumtion gibt, nicht aber eine der Anschauung durch den Begriff wie im Erkenntnisurteil, sondern der Einbildungskraft selber unter den Verstand, eine Subsumtion aber, die gleichwohl beide Vermögen in ihrer Spezifität belässt:

"[. . .] der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des **Vermögens** der Anschauungen oder Darstellungen (d.i. der Einbildungskraft) unter das **Vermögen** der Begriffe (d.i. den Verstand),

sofern das erstere **in seiner Freiheit** zum letzten **in seiner Gesetzmässigkeit** zusammenstimmt" (KU B, 146).

An dieser Stelle sieht KANT eine Versöhnung von Freiheit - wie sie in der Einbildungskraft verkörpert wird - und Notwendigkeit, wie sie der Verstand darstellt, im Subjekt. Es ist diese Vorstellung der Möglichkeit der Versöhnung der zwei anscheinend entgegengesetzten Grundmodi, die von der Frühromantik und SCHILLER aufgegriffen und in den Bereich des **Intersubjektiven** verlegt wird.

Zusammenfassend sind drei Momente des im Geschmacksurteil erfassten Schönen hervorzuheben: Erstens vermittelt das Schöne zwischen der phänomenalen und der noumenalen Welt; zweitens enthält es die Möglichkeit des "Gemeinsinns", einer Kommunikabilität an jedermann; und drittens scheint das Schöne - wofür der Begriff des "Spiels" steht - Paradigma der Zwanglosigkeit zu sein.

Alle drei Momente werden vom Deutschen Idealismus aufgegriffen und insbesondere in der Frühromantik utopisch umgearbeitet zur Konstruktion der Vorstellung einer ästhetisch versöhnten Gesellschaft, die auf der Einheit von Sein und Sollen in den einzelnen Individuen basiert. SCHLEGEL fordert beispielsweise in seinem Aufsatz *Ueber das Studium der griechischen Poesie* (1797) eine Verbindung von "öffentlicher Sitte" und "öffentlichem Geschmack" (SCHLEGEL 1972, 94). Im sogenannten *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*, das in HEGELS Handschrift überliefert ist, und gemeinsame frühe Ideen von HÖLDERLIN, SCHELLING und HEGEL formuliert, wird die Überzeugung dargelegt, "dass der höchste Akt der Vernunft der, indem sie alle Ideen umfasst, ein ästhetischer Akt ist, und dass Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind". Aus der Suche nach einer Lösung der von der KANTischen Moralphilosophie hinterlassenen Motivationsfrage wird der Aufruf zur Schöpfung einer "neuen Mythologie": "Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch, machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muss sich der Philosoph ihrer schämen [...]" (HEGEL, 235-236).

## 6. SCHILLERs ästhetische Erziehung

SCHILLER benutzt in der ästhetischen Erziehung KANTS *Kritik der Urteilskraft* für seine Frage: Wie ist Freiheit möglich, wo sie doch **nicht ankommandierbar** ist? SCHILLER meint dabei, KANT sei in der Beantwortung der Frage zu subjektiv gewesen. Im ersten Brief betont SCHILLER daher, dass die Grundgedanken der praktischen Philosophie KANTS, auf denen seine Schrift ruht, der **Naturanlage** entstammten. Das Ziel der ästhetischen Erziehung ist immer noch aufklärerisch: Der natürliche moralische Instinkt solle durch Einsicht mündig gemacht werden.

Im zweiten Brief fordert SCHILLER daher ein **vernünftiges** Urteil über die Französische Revolution, was dem Zeitgeist fremd sei. Um Freiheit zu verwirklichen, müsse man "durch das Ästhetische" den Weg suchen, und Gesetze der Vernunft sollten die politische Gesetzgebung leiten.

Das Fernziel, der moralische Staat, baut - wie SCHILLER im vierten Brief mit KANTS Ethik ausführt - auf dem **Sittengesetz** auf. Bereits durch seine Triebe werde jedoch der Mensch zu sittlichem Verhalten geführt. Diese nötigen den Willen dabei nicht; sie stimmen nur ausreichend genug mit der Vernunft überein, um zur Sittlichkeit zu taugen. Die Vernunft will Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes (Form). Der Mensch ist aber **Form** und **Inhalt**, zwischen **Einheit** und **Mannigfaltigkeit** (Individualität), wobei das **Bewußtsein** die Einheit und das **Gefühl** die Mannigfaltigkeit erkennt. Die Revolution hat den Naturstaat zum Wanken gebracht. Politische Freiheit scheint möglich, aber ihre "moralische Möglichkeit" fehlt. Politische Freiheit braucht die moralische Bildung des Individuums.

Wie ROUSSEAU geht SCHILLER von der Entfremdung des gegenwärtigen Menschen von seinem eigentlichen Wesen aus. Er setzt diesem das griechische Menschenbild mit seiner Einfachheit, Einheit von Phantasie und Vernunft, Sinnen und Geist entgegen. Weil der Mensch seiner Zeit nicht die "Menschlichkeit in seiner Natur" ausbilde, sei er nicht durch **freie Einsicht** mit dem Ganzen verbunden, und der Staat bleibe ihm so fremd, weil er kein Gefühl für die allgemeinen Belange hat. Der reine Verstand ordnet die Sinnenwelt, der empirische unterwirft ihn der Erfahrung. Dieses Wechselspiel bildet beide Anlagen zur höchsten Reife, was den ganzen Menschen stärkt. Primäres Ziel ist die Aufhebung der Entfremdung und die genügende Entwicklung der menschlichen Natur, ehe politische Freiheit möglich ist. Sodann ist die **veredelte Natur** selbst Künstlerin, was SCHILLER garantiert, daß politische Lösungen dann auch wirklich im Individuum verankert sind. Es ist dann aus **freien Stücken** mit dem Ganzen verbunden ist, das heisst, die Natur selbst weist den Weg, den die Moral gehen muß.

Vernunft **findet** nur das Sittengesetz, Wille und Gefühl aber **vollstrecken** es. Das Denken braucht vor allem **Mut**. Aufklärung des Verstandes muß also in den Charakter zurückfließen und vom Charakter **ausgehen**, weil der Weg zum Kopf durch das Herz geöffnet werden muß. SCHILLER versteht die Ausbildung des **Empfindungsvermögens** als das dringendste Bedürfnis der Zeit, denn nur das vom Verstand bejahte und von den Sinnen geliebte Sittengesetz macht Freiheit und Moral möglich. Das ist die Wahrheit in **Schönheit**.

Der Schönheitsbegriff der ästhetischen Erziehung ist kein Erfahrungsbegriff, sondern ein Vernunftbegriff und wird **transzendental** gewonnen. Er soll zeigen, ob, was als schön **gilt**, wirklich schön **ist**, d.h. er korrigiert das **Urteil** und kann **schon** aus der sinnlich-vernünftigen Natur erkannt werden. SCHILLER bestimmt damit Schönheit als **notwendige Bedingung der Menschheit**, als Begriff der "reinen Menschheit".

Der Mensch ist **Person** (bleibend) und **Zustand** (wechselnd), für SCHILLER Ausgangspunkt seiner Bestimmung der Autonomie der Kunst: Die Person ist **ihr eigener Grund**, sie ist in sich selbst gründendes Sein, und das ist **Freiheit**. In der Persönlichkeit des Menschen liegt damit die Anlage, aus Möglichem Wirkliches zu schaffen. Ohne Sinnlichkeit ist der Mensch aber nur Form, ohne Geist nur Materie. Sinnlichkeit macht die Persönlichkeit zur **Kraft**, aber nur die Persönlichkeit kann das **Wirken** zum **Wirken des Individuums** machen, das heißt die Einheit von Gefühl (Stoff) und Geist (Form) bewirken. Diese Einheit der Persönlichkeit wird nun durch zwei Triebe bewirkt: Der sinnliche einerseits ermöglicht die Vollendung der Anlage, fesselt aber den Geist an die Sinnenwelt. Der Formtrieb andererseits will Freiheit und Einheit der Persönlichkeit, d.h. will **Wahrheit und Recht**. Die höchste Erweiterung des menschlichen Seins findet sich dort, wo der Formtrieb herrscht. Dann ist der Mensch Gattung geworden. In diesem Zustand ist der Mensch **mitfühlend** und Gefühl ist mit Charakter sowie volle Sinnlichkeit mit vollem Verstand gepaart. Trotz Sittengesetz handelt der Mensch nicht sittlich, wenn er nicht imstande ist, "fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unsrigen zu machen" (SCHILLER 1968, 350). Dieses **Gefühl** entwickelt sich durch Erziehung und Selbsterziehung. Aufgabe der Vernunft ist die Herstellung der **Wechselwirkung** der beiden Triebe, eine Idee, die SCHILLER aus Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) übernimmt (SCHILLER 1968, 347f.). Sie ist die Idee der Menschheit, ein unendliches Ziel, dem sich die Menschheit allmählich nähert, ohne es je zu erreichen. Da, wo der Mensch Freiheit **erkennt** und **fühlt**, hat er eine **vollständige** Anschauung vom Menschen, die Entfremdung ist aufgehoben. Durch diese Erfahrung wird der **Spieltrieb** geweckt. Die Sinnlichkeit nötigt den Menschen durch Naturgesetze, alle Selbständigkeit auszuschließen. Der Formtrieb nötigt den Menschen durch Gesetze der Vernunft, alle sinnliche Empfänglichkeit auszuschließen. Der Spieltrieb aber, der sie beide eint, nötigt den Menschen moralisch und physisch. Er setzt also, weil er Zufälligkeit und Nötigung aufhebt, den Menschen **physisch und moralisch in Freiheit**. Damit schließt sich die Bestimmung der **Freiheit** im Begriff der **Schönheit**, denn eine wirklich im sinnlich-vernünftigen Menschen verankerte Achtung des **Menschen als Zweck an sich** - die Forderung des kategorischen Imperativs - entsteht erst, wenn der andere Mensch unsere **Neigung** interessiert **und** unsere **Achtung** hat. Dann verschwinden Zwang der Sinne und Zwang der Vernunft, und der Mensch **liebt den Mitmenschen**, d. h. er **spielt in Freiheit mit seiner Neigung und Achtung**. Der Spieltrieb schafft die **lebende Gestalt**, die **Schönheit**, den Moment, da die Form eines Menschen im Empfindung **lebt**, und dessen Leben sich gleichzeitig im Verstand formt. Aus transzendentalen Gründen soll der Spieltrieb - das heißt Menschheit - sein. Und damit soll **auch Schönheit sein**. Das **Spiel** ist damit das, was weder objektiv noch subjektiv zufällig und doch weder äußerlich noch innerlich nötig ist. Freiheit liegt also im Zusammenwirken beider Naturen.

Durch Sinneseindrücke entsteht - vermittelt der Tat des Geistes - eine Vorstellung. Dadurch wird der Verstand zur **wirkenden Kraft**. Der Gedanke als Handlung des absoluten Vermögens muß durch Sinne angeregt werden, aber sein Resultat ist nichts Sinnliches. Er handelt autonom. Schönheit aber führt vom Sinnlichen zum Geistigen. Der endliche Geist wird nur durch Sinnlichkeit aktiv und gelangt zum Sittengesetz durch Stoff. Freiheit ist damit die Wirkung der Natur und kann durch natürliche Mittel gehemmt oder gefördert werden. Der Spieltrieb ist Anfang der Freiheit, diese also Resultat innerer Bildung.

Der Mensch und die Menschheit werden jedoch früher Individuum als sie Persönlichkeit sind, für SCHILLER ein weiterer Schlüssel zum Freiheitsproblem. Im Naturzustand handelt die Sinnlichkeit für den Menschen, im Zustand des Denkens soll die Vernunft moralische Notwendigkeit an Stelle der physischen setzen. Der Mensch kann aber nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen. Er muß zuvor die **Determination** durch Sinnlichkeit aufheben. Um in den **aktiven** Zustand der Bestimmung durch moralische Notwendigkeit zu gelangen, muß der Mensch, indem er zur **Bestimmungslosigkeit** zurückkehrt, eine Phase der **Bestimmbarkeit** durchlaufen. Bei diesem Prozeß der Neuorientierung darf der Mensch die Realität nicht verlieren. Die Determination zu vernichten, ohne das Individuum auszulöschen, vollbringt der Zustand der **ästhetischen Bestimmbarkeit**, eine **freie Stimmung**, in der der Spieltrieb herrscht.

Die ästhetische Stimmung führt den Menschen nicht zu Erkenntnis und Gesinnung, die **Würde** bleibt durch sie unbestimmt. Sie versetzt den Menschen **von Natur** in die Lage, aus sich selbst zu machen, was er will, das heisst als leib-seelische-Einheit autonom sein zu können. Jetzt hat er seine ganze Freiheit zurückgewonnen. Die ästhetische Stimmung ist daher "Menschheit der Anlage nach". Sie ist des Menschen zweite Schöpferin, macht "Menschheit" **möglich**. Andererseits ist sie aber der fruchtbarste Zustand für Erkenntnis und Moral, denn in ihr zeigt sich dem Menschen die **Menschheit in ihm** ungetrübt. Unser Gefühl angesichts der Schönheit eines Kunstwerkes ist dabei immer eine **Annäherung an das Ideal der Menschheit**. Je allgemeiner und je weniger eingeschränkt dabei die Richtung ist, die dem Gemüt gegeben wird, desto edler ist das Ergebnis. In einem wirklich schönen Werk tut der Inhalt nichts, die Form aber alles, sie wirkt auf das Ganze des Menschen. Nur von der Form ist also ästhetische Freiheit zu erwarten. Das eigentliche Geheimnis des Künstlers ist es daher, **den Stoff durch die Form zu vertilgen**.

Der sinnliche Mensch kann also nur vernünftig werden, wenn man ihn ästhetisch macht. Wahrheit und Pflicht verdanken ihre Kraft **nur sich selbst**. Schönheit macht sie zur wirklichen Kraft. Das ist dann der Fall, **wenn der Begriff zum Verstand spricht und das Sittengesetz zum Willen**. Wahrheit wird so durch das Denken **selbsttätig** und **in Freiheit** hervorgebracht.

Schönheit veranlasst diese Selbsttätigkeit, da sie schon innerhalb der Sinnlichkeit die Macht der Empfindung bricht. Der ästhetisch gestimmte Mensch muß also nur wollen, dann handelt er moralisch. Von der rohen Sinnlichkeit zur Schönheit jedoch muß etwas ganz Neues entstehen: Der sinnliche Mensch muß seine Natur veredeln, was der Wille nicht kann. Er soll durch Schönheit ja erst entstehen. Spricht man von einer Handlung in Hinblick auf das Moralgesetz, kann man nie **mehr** tun als seine Pflicht. Sie kann nur vorschreiben, daß der **Wille** heilig sei, "nicht daß auch schon die Natur sich geheiligt habe. Es gibt also zwar kein moralisches Übertreffen, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen

heißt edel." (SCHILLER 1968, 384) Das **edle** Verhalten übertrifft die Verbindlichkeit des Sittengesetzes, das **erhabene** Verhalten tut das nicht.

Im physischen Zustand erleidet der Mensch die Macht der Natur. Im ästhetischen Zustand befreit er sich von ihrer Macht. Im moralischen Zustand beherrscht er die Macht der Natur. Dies sind drei Phasen, die der Mensch notwendigerweise durchlaufen muss. Der physische Zustand oder **Naturzustand** des Menschen ist eine **Idee**. (s.o.) Der Beginn der Menschlichkeit kommt mit der **Freiheit**. Die erste Tat der Vernunft ist, sinnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen. Das heisst, Vernunft fordert das Absolute und nötigt den Menschen, zu den Ideen aufzusteigen. Mitten im Naturzustand vom Denken überrascht, will der Mensch aber plötzlich sein **Individuum** verabsolutieren statt das Sittengesetz. Auf sein **Denken** angewendet, führte das zur Allgemeingültigkeit von Wahrheit und Moralität. Aber auf das Empfinden angewandt, führt es nur zum **absoluten Bedürfnis**. Das bewirkt **Sorge und Furcht**. Damit der Mensch nach der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes streben kann, muß er die Sinnenwelt **völlig** verlassen. Noch halb im Naturzustand sucht er, was er noch nicht erkennt, im **Gefühl** und macht das Streben nach Vorteil zum Weltgesetz.

Wenn das Sittengesetz zum ersten Mal in der Sinnenwelt auftritt und nur verbietet, kränkt es die Eitelkeit der Sinnlichkeit, die daher in der Sittlichkeit lange nur äußeren Zwang erblickt, bis der Mensch die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst erkennt. Dann erkennt die Sinnlichkeit, dass das Sittengesetz den Menschen in Wirklichkeit befreit. "Ohne die Würde des Gesetzgebers in sich zu ahnen, empfindet er bloß den Zwang und das ohnmächtige Widerstreben des Untertans." (SCHILLER 1968, 389) Er glaubt in diesem Zustand, daß **alles** Recht und **alle** Gesetze **nur positives Recht** seien, nicht, daß es allgemeingültige, ewige Gesetze gibt.

**Im ästhetischen Zustand** - dem Vermittelnden - ist die Welt dem Menschen Gegenstand, und er erkennt sich als Person. Diese Reflexion ist die **erste Freiheit** des Menschen in der Natur. Ihre Notwendigkeit verblasst jetzt, das Bewusstsein konzentriert sich und schafft ein **Nachbild des Unendlichen** - die **Form**. Der Mensch wird **ruhig**, es wird **in** und **außer** ihm Licht, und er wird zum Gesetzgeber der Welt, weil er sie denkt. Dies ist seine **Freiheit**. Mit dieser **Selbständigkeit** gegenüber der Natur hat er keine **Angst** mehr vor ihr und behauptet seine **Würde**. Damit ist für SCHILLER das "sapere aude" erst wirklich eingelöst, liegt doch für ihn die Schwierigkeit der Aufklärung in der Frage des **Mutes**, sich seines Verstandes ohne Hilfe zu bedienen.

Der **ästhetische Zustand** liegt als Brücke zwischen den beiden jetzt besprochenen. Schönheit ist eine Idee mit Sinnlichkeit. Der Mensch muss denken, um Schönheit empfinden zu können, aber nur durch ein Gefühl hat er eine Vorstellung von ihr. Das ist der Übergang von der Abhängigkeit zur moralischen Freiheit. Jetzt ist nicht mehr die Frage, wie man von der Schönheit zur Wahrheit kommt, denn die Wahrheit liegt dem Vermögen nach schon in der Schönheit. Jetzt ist nur noch die Frage, wie der Mensch von bloßen **Lebensgefühlen** zu **Schönheitsgefühlen** kommt. Gefühlsmäßig angeregt ist er jetzt, und das war das Kernproblem der Bestimmung der Freiheit.

Die ästhetische Stimmung ist dabei ein **Geschenk der Natur**, kommt nicht aus der Moral. Der ästhetische Zustand tritt ein durch die **Freude am Schein** - kein logischer Schein, der Wirklichkeit mit Wahrheit verwechselt, sondern ästhetischer -, Neigung zum Putz und zum Spiel: Die Realität der Dinge haftet an den Dingen, ihren Schein aber macht der Mensch.

## 7. Schlussbemerkung

In der vorliegenden Behandlung der geistesgeschichtlichen Hintergründe der SCHILLERSchen Briefe über die ästhetische Erziehung steht vor allem KANTS Werk im Zentrum der Auseinandersetzung, da SCHILLER dessen Philosophie benutzt, um zu einer ästhetischen Theorie der Freiheit zu gelangen. Die Bezüge zu Goethe - insbesondere in der Frage der Beurteilung der Französischen Revolution und der Hinwendung zum klassischen Griechentum - konnte dabei nur marginal gestreift werden, auch eine intensivere Auseinandersetzung der vielfältigen Bezüge zu Humbolds ästhetischer Theorie konnte gewiss nicht umfassend behandelt werden. Auch wäre es interessant, die geschichtsphilosophischen Bezüge, die sich von SCHILLERS *Briefen* aus zu Herder, der sich ja gerade wegen des "Rigorismus" heftig von KANT abwandte, ergeben, zu untersuchen. Durch die Beschränkung sind jedoch - so bleibt zu hoffen - die Grundpfeiler der geistesgeschichtlichen Hintergründe in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* sichtbar geworden. Weiteres hätte den Rahmen der Arbeit gesprengt.

## 8. Literatur

- BAUMGARTEN, A. G. *Aesthetica*. Zitiert nach: SCHWEIZER, H. R.: *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Basel 1973.
- FICHTE, J. H. (Hrg.) *Fichte's sämtliche Werke*. Band 8. Berlin 1846.
- FLOß, U. *Kunst und Mensch in den ästhetischen Schriften Friedrich Schillers. Versuch einer kritischen Interpretation*. Köln 1988.
- HUMBOLDTt, W. *Theorie der Bildung des Menschen*. In: DERS.: *Bildung und Sprache*. Hrsg. von K. MENZE. Paderborn 1985.
- JONAS, F. *Schillers Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. 7 Bände. Stuttgart/Leipzig/Berlin/Wien 1892-1896.
- LUCÁCS, G. *Zur Ästhetik Schillers*. In: *Werke*. Band 10. Neuwied/Berlin 1969, S. 17-106. (1. Auflage 1935)
- KANT, I. *Über Pädagogik*. In: DERS.: *Vermischte Schriften. Mit Einleitung, Anmerkungen, Personen- und Sachregister neu herausgegeben von Karl Vorländer*. Leipzig 1922. (= Philosophische Bibliothek Band 50, Felix Meiner.) [Zitiert als: P]
- DERS. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Hrg. von WILHELM WEISCHEDEL. Band 8. Frankfurt/Main 1989. [Zitiert als: R]
- DERS. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe*. Hrg. von WILHELM WEISCHEDEL. Band 7. Frankfurt/Main 1989. [Zitiert als: GMS]
- DERS. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Hrg. von WILHELM WEISCHEDEL. Band 3 und 4. Frankfurt 1982. [Zitiert als: KrV]
- DERS. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Werkausgabe*. Hrg. von WILHELM WEISCHEDEL. Band 7. Frankfurt/Main 1974. [Zitiert als: KU]
- N.N. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. 1796 oder 1797. In: HEGEL, G. W. F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Band I, S. 235-236.
- SCHILLER, F. *Werke. Nationalausgabe*. Band 21. Weimar 1962-63. (zitiert als NA)
- SCHILLER, F. *Sämtliche Werke*. Band V. München 1968.
- SCHLEGEL, F. *Schriften zur Literatur*, München 1972.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. *Die Kunst und der Mensch*. Frankfurt/Main 1964.
- WIESE, B. v. *Friedrich Schiller*. Stuttgart 1959.
- WINCKELMANN, J. J. *Werke in einem Band*. Berlin/Weimar 1969.