

Alle andere Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will

Anmerkungen zu Schillers Philosophie des Geistes

I. Einleitung

„Kein Mensch muß müssen“ sagt der Jude Nathan zum Derwisch, und dieses Wort ist in einem weiteren Umfange wahr, als man demselben vielleicht einräumen möchte. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloß, daß er mit Bewußtseyn und Willen vernünftig handelt. Alle andere Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will. (NA 21, 38)

Mit diesen Worten beginnt Schiller seinen Aufsatz „Über das Erhabene“. Vermutlich ist diese Schrift in der ersten Hälfte der 1790er Jahre entstanden. Eine genaue Datierung ist nicht mehr möglich. Man darf aber annehmen, dass sie Schiller zur Erstveröffentlichung im dritten Band seiner *Kleineren prosaischen Schriften* im Mai 1801 gründlich überarbeitet hat. Einen Hinweis darauf mag man darin sehen, dass er im Monat zuvor, einem lang gehegten Wunsche Goethes folgend, eine Bühnenbearbeitung von Lessings Nathan für die Aufführung im Weimarer Theater vorbereitet hatte.¹ Jedenfalls ist "Über das Erhabene" die vorletzte ästhetische Schrift, die von Schiller erschienen ist. Wir haben demnach eine späte, ausgereifte Formulierung (eines Teils) seiner ästhetischen Theorie vor uns, und wollen uns ihren Inhalt in aller Kürze und Bündigkeit vergegenwärtigen.

Als „Wesen, welches will“, verliere, so Schiller, der Mensch eben Wesentliches, wenn er Gewalt oder Zwang unterliege, wenn er also „nur muß und nicht will“ (NA 21, 38). Nun muss jeder Mensch aber sterben und unterliegt damit letzten Endes einer natürlichen Gewalt. Da

¹ Die Bearbeitung war nicht besonders gravierend, und die Vorbereitungen der Aufführung in Weimar (zuerst am 28. November 1801) für Schiller ziemlich unerquicklich (vgl. Peter-André Alt, *Schiller. Leben – Werk – Zeit*, Bd. 2, München 2000, S. 487f). Schiller hatte das Manuskript für den dritten Band seiner *Kleineren prosaischen Schriften* schon April 1801 an den Drucker schicken müssen, aber man darf davon ausgehen, daß die *Nathan*-Pläne schon länger gereift waren.

der Wille auf physischem Gebiet (hier: der Wille, weiter zu leben) also an offensichtliche Grenzen stößt, verweist Schiller auf die Möglichkeit des Menschen, Gewalt "dem Begriffe nach zu vernichten", und das heißt, "sich derselben freywillig unterwerfen".² Dies zu erreichen, könne die "moralische Kultur" dem Menschen helfen. Wir erfahren durch das Gefühl des Erhabenen, dass die Naturgesetze uns nicht vollständig bestimmen und sich der Zustand unseres Geistes nicht notwendig nach dem Zustand der Sinne richten muss. Wir haben, so Schiller, ein "selbstständiges Pincipium in uns", welches von allen körperlich-sinnlichen Einflüssen unabhängig ist (NA 21, 42). Bei einem Theaterbesuch kann der Mensch erfahren, „daß folglich zwey entgegengesetzte Naturen in uns vereiniget seyn müssen" (NA 21, 42): Die eine, die ihm als Bewohner der körperlichen Welt der Erfahrung zukommt, ist die *Sinnlichkeit*, der im übrigen auch der Verstand zuarbeitet; die andere, ganz andere, *vernünftige* Natur ist von den Gesetzlichkeiten der Sinnenwelt unabhängig und kann sich ihre Gesetze selbst geben.

Die Doppelnatur des Menschen liegt im Bereich der Ästhetik der Dualität von *Schönem* und *Erhabenem* zugrunde, mit zwei je eigenen Begriffen von Freiheit. Beim *Schönen* stimmen Sinnlichkeit und Vernunft zusammen, der Mensch kann lustvoll Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Standhaftigkeit üben. Es macht gerade den *schönen Charakter* aus, Lust an der Erfüllung seiner Pflichten zu finden. Die Freiheit bei der Schönheit liegt in der Übereinstimmung zwischen Trieb und Vernunftgesetz.³ Beim *Erhabenen* hingegen – beim Großen und Ernsten,

² NA, 21, 39. Schiller nimmt hier im wesentlichen Nietzsches *amor fati* vorweg (*Die fröhliche Wissenschaft* 1882/2. Auflage Leipzig 1887, § 276, und *Ecce Homo*, entstanden 1888, publiziert posthum 1908/Leipzig 1911, „Warum ich so klug bin“, § 10).

³ Beim schönen Charakter ist nicht genau auszumachen, ob eine tugendhafte Handlung aus Lustgewinn oder aufgrund des Vernunftgesetzes ausgeführt wird. Schiller scheint sogar sagen zu wollen, daß der Handelnde durch einen solchen Charakter determiniert ist, das zu tun, was er tut: „Wenn es dieser Mensch auch bloß auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, so könnte er, ohne ein Thor zu seyn, schlechterdings nicht anders handeln, und er müßte seinen eignen Vorteil hassen, wenn er lasterhaft seyn wollte.“ (NA 21, 44) Dass guten Menschen gar nichts anders übrig bleibt, als gut zu sein, ist ein alter Topos. Ein oft genanntes Beispiel stellt Cato der Jüngere dar, vgl. Thomas Hobbes (*Of Liberty and Necessity* 1654. In: Vere Chappell (Hg.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge 1999, S. 26), Gottfried W. Leibniz (*Theodizee* 1710, 1. Teil, § 75, und 3. Teil, § 318, in: *Philosophische Schriften*, hg. von Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1996, Bd. 2.1, S. 316f, und Bd. 2.2, S. 116f) und Thomas Reid (*Essays on the Active Powers of Man* 1788, Essay IV, Kap. 4. In: ders., *Philosophical Works*, Bd. II, Hildesheim 1967, S. 600). Nicht minder berühmt für seine (angebliche) Unfähigkeit zu lügen war George Washington, über den Mark Twain sagte: „I am different from Washington; I

das immer auch etwas Furcht- oder Ehrfurcht-Einflößendes hat – befinden sich die Ideen der Vernunft im Widerspruch mit den Trieben der Sinnlichkeit: Der Mensch will eigentlich nicht, was er vernünftigerweise soll (NA 21, 43f). Die Freiheit beim Erhabenen besteht darin, dass sich der Mensch nicht von den körperlichen Notwendigkeiten „versklaven“ lässt, sondern unabhängig von diesen handelt, „als ob sein Geist unter keinen anderen als seinen eigenen Gesetzen stünde“ und so sein „absoluten moralischen Vermögens“ (NA 21, 45) die Oberhand behält. Es öffnet sich eine Kluft zwischen Physis und Psyche. Das heitere Gefühl für die Schönheit kommt früher im Leben des Menschen, doch nimmt die tiefere Empfindung des Erhabenen einen höheren Rang ein und macht den Menschen erst zum wirklich tugendhaften (NA 21, 43f).

Moral und Religion erfordern gelegentlich „Ergebung in den göttlichen Rathschluß“ oder die „Resignation in die Nothwendigkeit“ (NA 21, 40). Zugleich aber ist der „moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, [...] ganz frey. Nichts was [die Natur] an ihm ausübt, ist Gewalt, denn eh es bis zu *ihm* kommt, ist es schon *seine eigene Handlung* geworden“. (NA 21, 39) Durch eine gefühlsmäßige Anverwandlung natürlicher Gegebenheiten, durch „moralische Kultur“ gelingt es dem Menschen, „seinen Willen zu behaupten, denn der Mensch ist das Wesen, welches will.“ (NA 21, 39)

Die Lehre des Aufsatzes „Über das Erhabene“ ist typisch für Schillers ästhetische Schriften. Ähnlich wie „Über Anmut und Würde“ von 1793 oder die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ von 1795 werden hier ästhetische Fragen, Fragen der *Schönheit* also, in engstem Verbund mit Fragen der *Freiheit* verhandelt. Denn „Freyheit regiert also jetzt die Schönheit“ und „Anmuth ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freyheit; die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt.“ (NA 20, 264)

Das Problem der *Freiheit* aber verweist uns schließlich in die *Philosophie des Geistes*. Die Kategorien des Schönen und des Erhabenen, der Anmut und der Würde bei Schiller wären nicht denkbar, wenn er keine scharfe Trennung zwischen der körperlich-sinnlichen und der geistig-vernünftigen Natur des Menschen vorgenommen hätte. Schillers Schriften aus den 1790er Jahren setzen also eine Form des Dualismus voraus. Schillers Gedankenkreise um diesen Zusammenhang werden den Großteil meines Vortrags einnehmen. Am Ende werde ich

have a higher and grander standard of principle. Washington could not lie. I *can* lie but *won't*.“ („Roughing It Lecture“, in: Paul Fatout (Hg.), *Mark Twain Speaking*, Iowa City 1976, 48-64, hier: S. 60).

dann eine Frage aufwerfen, die für Schiller selbst höchstens eine rhetorische Frage gewesen wäre: Können wir denn frei sein, wenn Geist und Seele nicht unabhängig von der Materie existieren und wirken können?

Was heute als „Leib-Seele-Problem“ oder, moderner, als „Geist-Körper-Problem“ in der Philosophie des Geistes verhandelt wird, war zu Schillers Zeit als „Commercium-Problem“ in der Disziplin der Anthropologie verortet.⁴ Die Platnersche Definition von Anthropologie als die Lehre von „Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen“⁵ wäre auch gut als Charakterisierung des genannten Kernteils der Philosophie des Geistes brauchbar. Im vorliegenden Beitrag möchte ich mich erstens auf die Philosophie des Geistes konzentrieren, soweit sie ganz besonders für den Schillerschen Zentralbegriff der Freiheit wichtig ist. Zweitens werde ich diese Thematik nicht unter literaturwissenschaftlichem, sondern unter philosophischem Blickwinkel betrachten. Dabei werde ich drittens weniger auf den jungen Schiller abheben als vielmehr, ausgehend von der späten Schrift „Über das Erhabene“, das philosophische Schaffen Schillers vom Ende her zurück zum Anfang hin aufrollen. Viertens werden wir dabei natürlich unweigerlich der Gestalt begegnen, die nicht nur für Schiller, sondern für das ganze ausgehende 18. Jahrhundert eine Revolution der Denkungsart bedeutete.

II. Friedrich Schiller, 31, Professor für Geschichte und Student der Philosophie

Aus den oben wiedergegebenen Gedanken blitzt nämlich überall Kant. Immanuel Kant, 35 Jahre älter als Schiller, hatte seine wirkungsreichste Periode zur gleichen Zeit wie der früher reife Schiller. Kants *Kritik der reinen Vernunft* erschien 1781, in demselben Jahr, in welchem der 20-jährige Schiller seine *Räuber* drucken ließ. In den Jahren 1793 und 1795, in denen die meisten und wichtigsten philosophisch-ästhetischen Schriften Schillers erschienen, publizierte Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und *Zum ewigen Frieden*, zwei Jahre darauf, 1797, folgt sein letztes großes Werk, die *Metaphysik der Sitten*. Schiller, dem

⁴ Der Terminus „Commercium“, im Wortsinne Umgang oder (Geschäfts-)Verkehr bedeutend, scheint bereits die Existenz zweier unabhängiger Entitäten zu implizieren.

⁵ Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1772, S. XV f. Vgl. Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, Würzburg 1985, besonders S. 13-17, und Jürgen Daiber, ‚Im dunklen Orakel der körperlichen Schöpfung [...] verkündigt‘. Die Anthropologie des jungen Schiller, in diesem Band.

um mehr als eine Generation jüngerer, war es nicht vergönnt, länger als Kant zu wirken, denn er überlebte diesen nur um ein Jahr.

Um zu verstehen, wie sich das Verhältnis zwischen dem großen Philosophen und dem großen Dichter darstellte und um uns ein Bild von Schiller als Philosophen zu machen, ist es nützlich, zuerst die Chronologie zu betrachten. Wenn die Philosophie Schiller auch seit der Karlsschulzeit nicht losgelassen hatte, so gab es doch eine philosophische Periode Schillers im engeren Sinn, die sich sehr genau datieren lässt. Sie dauerte fünf Jahre, von Anfang 1791 bis Ende 1795.

Vergegenwärtigen wir uns die Situation zu Beginn des Jahres 1791, in der Schiller seine intensive philosophische Phase begann. Nachdem er 1787 die quälend lang dauernde Arbeit an seinem vierten großen Schauspiel *Don Carlos* vollendet hatte,⁶ verfiel der gefeierte Dramatiker Schiller eine dramatische Pause ein. Über ein Jahrzehnt, mehr als elf Jahre sollte es dauern, bevor sein nächstes Schauspiel, der *Wallenstein*, aufgeführt wurde.⁷ Was war in diesem Jahrzehnt geschehen? Schiller hatte sich der Geschichte zugewandt und, unter anderem mit der Hilfe Goethes, am Ende des Jahres 1788 den Ruf auf eine Professur für Geschichte an der Universität Jena erhalten.⁸ Er investierte ein ungeheures Arbeitspensum in seine *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges* – eine Geschichte, die "alle Requisiten [hatte], unter der Hand des Philosophen interessant zu werden".⁹ Doch nach dem sensationellen Erfolg dieser Arbeit bricht Schiller am 3. Januar 1791 zusammen. Er versucht, seine Jenaer Kollegs weiter abzuhalten, aber sein Gesundheitszustand verschlechtert sich rapide. Die Krankheit bringt ihn im Februar und noch einmal im Mai an den Rand des Todes.¹⁰ Schiller lebte noch 14 weitere Jahre, aber er fühlte selbst, dass er krank bleiben und jung sterben

⁶ Die erste Serie von Dramen bestand in *Die Räuber* 1781, *Fiesko* 1784, *Kabale und Liebe* 1784, *Don Carlos* 1787.

⁷ Welches dann wiederum Auftakt einer neuen, bis zu Schillers Tod anhaltenden Serie von fünf weiteren Dramen war: *Wallenstein* 1799-1800, *Maria Stewart* 1800, *Johanna von Orleans* 1801, *Wilhelm Tell* 1803, *Die Braut von Messina* 1803.

⁸ Sachlich ist dies richtig, anlässlich der Sonderausgabe seiner Antrittsvorlesung im November 1789 intervenierte Geschichtspräsident C.G. Heinrich aber und stellte klar, dass Schiller offiziell nur Professor für Philosophie war (vgl. Peter-André Alt, *Schiller. Leben – Werk – Zeit*, Bd. 1, München 2000, S. 597).

⁹ Brief an Körner vom 13.10.1789.

¹⁰ Die Symptome sind Husten mit eitrigem Blutausswurf, Atemnot, hohes Fieber, Erbrechen und Magenkrämpfe. Am 8. Juni 1791 vermeldet die *Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung* sogar Schillers Ableben und bringt – eine zwiespältige Ehre – einen hymnischen Nachruf (Alt, wie Anm. 1, S. 55).

würde. Zeitlebens ein extremer *Workaholic*, verschärfte er in der neuen Situation nur den Raubbau am eigenen Körper.

Mitten in dieser ausgedehnten Phase einer lebensbedrohlichen Krankheit, am 3. März 1791, schreibt Schiller seinem Freund Christian Gottfried Körner (1756-1831) nach Dresden:¹¹

Du errätst wohl nicht, was ich jetzt lese und studiere? Nichts schlechteres als – Kant. Seine Kritik der Urteilskraft, die ich mir selbst angeschafft habe, reißt mich hin durch ihren neuen lichtvollen geistreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hinein zu arbeiten. (NA 26,77)

Ein knappes Jahr später, am Neujahrstag 1792, berichtet er demselben Adressaten:

Ich treibe jetzt mit großem Eifer Kantische Philosophie [...] Mein Entschluss ist unwiderruflich gefasst, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch 3 Jahre kosten könnte. (NA 26, 127)

Schiller, so sollte sich zeigen, war kein Amateur-Philosoph, der sich einmal in einem geliebten Nachbarfach versuchen wollte. Er stellt sein philosophisches Licht durchaus unter den Scheffel, wenn er in einem berühmtem Brief an Goethe vom 31.8.1794 schreibt:

ich [...] schwebe [...] zwischen dem technischen Kopf und dem Genie [...] denn gewöhnlich [...] übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte (NA 27, 32)

Schiller wollte das, was er philosophisch mitzuteilen hatte, nicht „nur“, wie Dichter dies zu tun pflegen, an beispielhaften Geschichten zeigen oder vorführen. Er war getrieben vom unbedingten Willen zur systematischen Ausformulierung und Durcharbeitung einer ästheti-

¹¹ Zu den ersten Auseinandersetzungen Schillers mit der Kantischen Philosophie gehörten Diskussionen mit Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) in Jena, die schon im August 1787 (genauer: am 21.-26. August 1787) stattfanden. Reinhold, der ab 1786 *Briefe über die Kantische Philosophie* publizierte, war als erster Schüler und Propagandist Kants bekannt geworden. In *Über Anmut und Würde* (NA 20, 291, Fußnote), empfahl Schiller Reinholds Theorie des Willens in diesen Briefen mit Nachdruck, es ist aber nicht ganz klar, ob er sie selbst gelesen hat (Peter-André Alt, wie Anm. 1, S. 133, meint ja, Sabine Roehr, Zum Einfluß K. L. Reinholds auf Schillers Kant-Rezeption. In: Martin Bondeli und Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam und New York 2003, S. 105-121, hier S. 112, meint eher nein). Laut Schiller (Brief an Körner vom 29. August 1787, NA 24, 143) hat Reinhold prophezeit, dass Kant bis zum Ende des 19. Jahrhunderts „die Reputation von Jesus Christus haben müsse“.

schen Theorie.¹² In einer Hinsicht war er allerdings doch mehr Literat als Philosoph: Er setzte seine meisterliche Beherrschung der Sprache ein, um seine Thesen in immer und immer wieder erneuter Variation zu präsentieren.

Es sollte mehr als drei Jahre dauern, bevor Schiller, sichtlich erleichtert, seinem neu gewonnenen Freund Goethe am 17. Dezember 1795 mitteilt:¹³

Ich habe mich lange nicht so prosaisch gefühlt, als in diesen Tagen und es ist hohe Zeit, dass ich für eine Weile die philosophische Bude schließe. Das Herz schmachtet nach einem betastlichen Objekt." (NA 28, 132)

Von einigen Nachbearbeitungen abgesehen, bleibt Schillers philosophische Bude nach dem Erscheinen von "Über naive und sentimentalische Dichtung" im Januar 1796 für immer geschlossen. Die Jahre 1791-1795 genügten, um Schillers Ruf als einer der führenden, wenn nicht *der* führende Ästhetiker Deutschlands seiner Zeit zu begründen. Für diesen Beitrag ist aber weniger Schillers Philosophie des Schönen selbst wichtig als die Voraussetzungen, auf denen sie ruht.

III. Kant

Kants Begriff der Freiheit ist zunächst negativ und meint, dass der Willen dann frei ist, wenn er nicht durch unsere sinnlichen Bedürfnisse und Triebe (die Kant als „fremde Ursachen“¹⁴ einordnen würde) determiniert ist. Damit ist aber keineswegs eine Gesetzlosigkeit impliziert. Denn Kant hat auch einen *positiven Begriff der Freiheit*: Freiheit als Autonomie. Der Wille ist demnach insofern frei, als er sich selbst das Gesetz gibt. Dieses Gesetz ist aber für Kant die

¹² Das und speziell die Anklänge an Kant haben Schiller den Spott Nietzsches eingetragen: " Und nun stehen seine Prosa-Aufsätze da – in jeder Beziehung ein Muster, wie man wissenschaftliche Fragen der Ästhetik und Moral *nicht* angreifen dürfe [... so] entfaltet er oftmals keine geringe Kunst darin, alle die Fehler, Unarten und schlechten Gelehrtenhaftigkeiten, wie sie in der wissenschaftlichen Zunft vorkommen, *nachzuahmen*, im Glauben, dies eben gehöre, wenn nicht zur Sache, so doch zum Schein der Sache" (*Menschliches, Allzumenschliches*, 3. Teil 1880/1886, § 123). Dass Nietzsche selbst keinen Drang zur systematischen Ausformulierung und Durcharbeitung einer Theorie verspürte, ist bekannt.

¹³ Ähnlich explizit hatte Schiller seine historischen Arbeiten für beendet erklärt, in einem Brief an Körner vom 21. September 1792 (NA 26, 151-153). Die historische (1787-1792) und die philosophische (1791-1795) Fünfjahresphase überlappten sich also im Umfang von 1¾ Jahren.

¹⁴ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 97 / Akad.-Ausg. IV, 446.

Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit. Das kantische Resultat lautet in Kurzfassung: „[A]lso ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“¹⁵ Freiheit des Willens, praktische Vernunft und Sittlichkeit sind bei Kant so eng aneinander geknüpft, dass sie kaum zu unterscheiden sind. Kant fordert die Dominanz des selbstgegebenen moralischen Gesetzes über Sinnlichkeit und Neigung. Die Entscheidungen des Menschen sind „pathologisch“ (d.h. durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert, aber nicht determiniert.¹⁶ Allein auf Seiten der Sinnlichkeit herrscht Notwendigkeit, auf Seiten der Vernunft hingegen gibt es Freiheit, Spontaneität, das selbstgegebene moralische Gesetz.

Diese hier nur sehr verkürzt wiedergegebene Auffassung hat zwei in unserem Zusammenhang wichtige Probleme. Zum einen ist das Verständnis der thematisch einschlägigen Dritten Antinomie aus der *Kritik der reinen Vernunft* notorisch problematisch. Es ist einfach schwer zu verstehen, wie ein und „derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern *nicht frei*“ sein kann und „doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht, ohne dass hierbei ein Widerspruch vorgeht.“ (*KrV*, B XXVII-XXVIII) Wie sollen wir uns vorstellen, dass unsere Handlungen, insofern sie Vorgänge in Raum und Zeit sind, durch Ursachen vollständig determiniert sind, also als solche Vorgänge notwendig vollzogen werden müssen, und andererseits in einer außer der Zeit liegenden Dimension doch in unserer freien Entscheidung liegen sollen? Kants verwendet viel Mühe, seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich hier fruchtbar zu machen, doch scheint ein Rästel zu bleiben.

Ein zweites, für unsere Fragestellung wichtigeres Problem der Theorie Kants, das von vielen Philosophen und insbesondere von Reinhold¹⁷ angegriffen wurde, ist das folgende. Für den Kant der *Metaphysik der Sitten* ist freier Wille immer ein vernünftiger, moralischer Wille. Gehen wir nun davon aus, dass wir nur für Handlungen verantwortlich sind, dass uns nur

¹⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98 / Akad.-Ausg. IV, 447. Vgl. auch die *Metaphysik der Sitten*, AB 5 / Akad.-Ausg. VI, 213f: „Die Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. [...] Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein.“

¹⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, B 562, 830. Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 142f / Akad.-Ausg. V, 80.

¹⁷ S. Anm. 11.

Handlungen zugerechnet werden können, die wir aus freiem Willen vollziehen.¹⁸ Aus den Kantischen Prämissen folgt dann aber logisch, dass wir nur für moralische Handlungen verantwortlich sind. Für unmoralische, mithin unfreie Handlungen können wir nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Diese Konklusion steht im Widerspruch zu grundlegenden moralischen Intuitionen: Gerade auch für „schlechte“ Handlungen wird die Verantwortung beim Handelnden gesucht. Kant hat dies gesehen und in der *Metaphysik der Sitten* versucht, dem Rechnung zu tragen, indem er das Begehrungsvermögen ausdifferenzierte in *Wille* von *Willkür*:

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nötigung *fähig* ist. Nur die *Willkür* also kann *frei* genannt werden.¹⁹

Diese Konzeption stellt den „legislativen“ *Willen* als an die Sittlichkeit gebunden vor, doch scheint die „exekutive“ *Willkür* in der Wahl der Maximen Freiheit im Sinne eines Spielraums an Möglichkeiten zu besitzen.²⁰ Im Anschluss an diese Stelle setzte sich Kant von Reinholds Willenslehre ab („wie es wohl einige versucht haben“²¹), der die Freiheit der Willkür als „Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*)“ definierte. Kants Entgegnung endet mit der Erklärung, eine solche Definition sei eine „Bastard-erklärung“. Sie hat seine Interpreten aber nicht überzeugen können.

¹⁸ Die innige Verbindung von Freiheit und Zurechnung durchzieht die ganze *Religionsschrift* Kants. Vgl. A 12, 28, 29, 32, 33 / B 14, 31, 33, 35, 37, und besonders A 45/B 48 / Akad.-Ausg. VI 44: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein.“ Eine moderne Wiederaufnahme dieses Gedankens im Kontext einer „pessimistischen“ oder „tragischen“ Position in der Willensfreiheitsdebatte findet sich in Galen Strawson, *The Impossibility of Moral Responsibility*. In: *Philosophical Studies* 75, 1994, S. 5-24.

¹⁹ Einleitung in die *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre AB 26f / Akad.-Ausg. VI 226. Zur Interpretation dieser wichtigen Stelle vgl. Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, Kapitel 7, und Sabine Roehr, *Freedom and Autonomy in Schiller*. In: *Journal of the History of Ideas* 64, 2003, S. 119-134.

²⁰ Zur Anwendung der Dichotomie von Legislative und Exekutive auf die Kantische Unterscheidung von Wille und Willkür vgl. Timmermann (2003, S. 147).

²¹ *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre AB 27 / Akad.-Ausg. VI, 226.

IV. Schiller als Kantianer und Kantkritiker

Was *sagt* Schiller zu all diesem? Einerseits kannte sein Enthusiasmus für die Philosophie „des großen Weltweisen“ (NA 20, 284) kaum Grenzen. Im Brief vom 18. Februar 1793 an Körner schreibt er:

Es ist gewiss von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme dich aus dir selbst! (NA 26, 190-197)

In den *Augustenburger Briefen* desselben Jahres bekennt er sich noch ganz zu den Grundsätzen Kants und stimmt diesem zu, dass „gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist.“²²

Doch Schiller wäre nicht Schiller, wenn er sich nicht auch kritisch gegenüber dem Bewunderten geäußert hätte. Zunächst ist festzustellen, dass alle philosophischen Schriften der ersten Hälfte der 90er Jahre von der Idee angestoßen waren, einen objektiven Begriff des Schönen zu finden – etwas, was Kant für unmöglich hielt. Wie bei Kant führen auch bei Schiller die ästhetischen Reflexionen auf das Gebiet der Ethik. Schiller leuchtet das Anführen des "radikalen Bösen" in Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aber nicht ein, zumindest prima facie ist für ihn der Mensch von Natur aus gut.²³ Generell findet Schiller

²² Brief vom 3. Dezember 1793, (NA 26, 322). Als Bestimmung des Prädikats „gut“ wäre diese Formel natürlich zirkulär (weshalb sie Schiller vielleicht nicht in die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* mit übernommen hat). Die entsprechende Referenzstelle bei Kant stammt wohl aus der Vorrede zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: „bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch *um desselben willen* geschehen“ (AB X / Akad.-Ausg. IV, 390)

²³ Den Überlegungen im ersten und zweiten Stück von Kants *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* scheint Schiller in der Selbstrezension der *Räuber* von 1782 geradewegs zu widersprechen: „Mögen noch so viel Eiferer und ungedungene Prediger der Wahrheit von ihren Wolken herunterrufen: Der Mensch neigt sich ursprünglich zum Verderblichen: ich glaub es nicht, ich denke vielmehr überzeugt zu sein, daß der Zustand des moralischen Übels im Gemüt eines Menschen ein schlechterdings gewaltsamer Zustand sei, welchen zu erreichen zuvörderst das Gleichgewicht der ganzen geistigen Organisation [...] aufgehoben sein muß, so wie das ganze System der tierischen Haushaltung“ (NA 22, 121). Später, im dritten *Brief über die Ästhetische Erziehung*

Kants Moralphilosophie zu rigoros. Auf den Punkt gebracht ist die Kritik in den folgenden beiden berühmten Spott-Xenien (Nr. 388/389) die ganz unverhüllt auf Kant gerichtet sind:²⁴

Gewissensscrupel

*Gerne dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.*

Decisum

*Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut. (NA 1, 357)*

In *Über Anmut und Würde* (NA 20, 284f) bietet Schiller allerdings eine freundlichere und differenziertere Bewertung, wonach es sich bei Kants „Härte“ lediglich um eine Darstellungsangelegenheit handelte, die insbesondere durch den „groben Materialismus in den moralischen Prinzipien“ (NA 20, 285) der Zeit herausgefordert und gerechtfertigt gewesen sei.

Dort wo *Würde* gefordert ist, befinden Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Natur und Vernunft tatsächlich im Widerstreit. In einem solchen Konfliktfalle klingt Schiller nicht weniger rigide als Kant selbst:

Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Principien in Streit gerathen, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fodert, die dem moralischen Grundsatz zuwider läuft. In diesem Fall ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Foderung der Natur dem Anspruch der Vernunft nachzusetzen, [...] Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit, und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung.²⁵

des Menschen, jedoch nennt Schiller den „natürlichen Charakter des Menschen [...] selbstsüchtig und gewaltthätig“ (NA 20, 315).

²⁴ Schopenhauer lobt diese Epigramme gegen Kants „taktlosen, moralischen Pedantismus“ und „Sklavenmoral“ als „treffend“ (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*, § 6. In ders.: *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, *Kleinere Schriften*, Zürich 1988, S. 459-631, hier S. 490).

²⁵ *Über Anmut und Würde*, NA 20, S. 291 und 294. Schiller betont den prinzipiellen Einfluß des Geistig-seelischen auf das Körperliche zeitlebens sehr stark. In seiner dritten Dissertation, dem *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, schreibt er: „die Seele bildet den Körper“ (§ 22, NA 20, 70), und ganz ähnlich heißt es in der berühmten Sentenz aus *Wallensteins Tod*: „Es ist der Geist, der sich den Körper baut“ (NA 8, 258). Trotz Schillers Distanzierung (in der Dissertation: „ohne ein

Es muss sich also im freien Menschen das moralische Gebot der Vernunft durchsetzen. In solchen Stimmungen neigt Schiller selbst zu der „strengen und grellen Entgegensetzung“ (NA 20, 284), die er Kant vorwirft:

Diese Freyheit ist aber schlechterdings nur moralisch, nicht physisch. [...] und bloß darinn muß unsre Freyheit bestehen, daß wir unsern physischen Zustand, der durch die Natur bestimmt werden kann, gar nicht zu unserm Selbst rechnen, sondern als etwas auswärtiges und fremdes betrachten, was auf unsre moralische Person keinen Einfluß hat. (*Vom Erhabenen*, NA 20, 184²⁶)

Schiller stellt den *sinnlichen Trieb* oder *Stofftrieb* dem *Formtrieb* zwar begrifflich gegenüber, doch müssen die beiden Triebe keineswegs immer im Widerspruch stehen. Denn dort, wo *Anmut* herrscht, befinden sich die beiden Seiten (Natur und Vernunft, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Wollen und Sollen) im Einklang. Die Pflicht muss nicht mehr diktieren, sondern die Maßgaben der Vernunft sind gleichsam zu einer zweiten Natur geworden. Um bekannte Schlüsselwörter Schillers zu gebrauchen: Im *Spieltrieb* gehen sinnlicher Trieb und Formtrieb eine Verbindung ein (13. Brief *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*), eine *schöne Seele* überwindet den Kantische Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit (NA 20, 288).²⁷ Während Kant fordert, dass die Praktische Vernunft sich, insofern sie autonome, freie ist, immer gegen die sinnlichen Gelüste durchzusetzen habe, macht Schiller in seinem Begriff der "schönen Seele" Raum für eine Harmonie zwischen den beiden Seiten des Menschen:

Stahlianer zu sein“) kann dies als eine Fortschreibung der animistischen Lehre des Arztes Georg Ernst Stahl gesehen werden „quod ipsa etiam anima et *struere* sibi corpus, ita ut ipsius usibus, quibus solis servit, aptum est; et *regere* illud ipsum, actuare, movere soleat, directe atque immediate, sine alterius moventis interventu aut concursu“ (*Theoria medica vera*, Leipzig 1831 [orig. 1708], Bd. I, S. 234).

²⁶ Diese markante Stelle wird von Rüdiger Safranski, *Friedrich Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München 2004, S. 11, 348, 374 (vgl. a. S. 12, 420), häufig zitiert und als Beleg für Schillers „kombattantes Verhältnis“ zu seinem kranken Körper gedeutet. Es ist allerdings fraglich, ob solcherart scharfe Entgegensetzungen mit der (v.a. in Schillers dritter Dissertation vertretenen) Idee des Menschen als eines „Mischwesens“ zu vereinbaren sind.

²⁷ Im Brief an Goethe vom 17. August 1795 schreibt Schiller, Kennzeichen des Christentums sei es, den Kantischen Imperativ aufzuheben und an dessen Stelle "eine freie Neigung" zu setzen; deshalb sei es auch "die einzige *ästhetische Religion*" (NA 28, 28).

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. [...] In einer schönen Seele ist es also, wo Sittlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freyheit besitzen, und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt. (*Über Anmut und Würde*, NA 20, 287f)

Auch ein ursächlicher – nicht nur begleitender – Anteil der Neigung macht eine Handlung nicht pflichtwidrig, sondern ist sogar ein Anzeichen für die sittliche Vollkommenheit eines Menschen:

Tugend ist nichts anders ‚als eine Neigung zu der Pflicht‘ (*Über Anmut und Würde*, NA 20, 283)²⁸

Es erscheint intuitiv erstrebenswert, Anmut und Würde in einer Person zu vereinigen. Doch man würde nun vermuten, dass dies widersprüchlich ist – denn entweder befinden sich Sinnlichkeit und Vernunft im Einklang oder im Konflikt, beides zusammen ist ungereimt. Die Koexistenz von Anmut und Würde stellt also ein Problem dar. Schiller hat dies sehr klar gesehen und Anmut und Würde ihre je eigenen Gebiete bzw. Sphären zugewiesen.²⁹ Es sei sogar eine wichtige Funktion von *Kultur*, diese Sphären zu sichern. Schiller warnt nicht nur vor dem „Egoism unsrer Sinne“, sondern ebenso ausdrücklich vor dem „Egoism unsrer Vernunft“, d.h. vor der „gewalthätige[n] Usurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo sie nicht unbedingt zu gebieten hat“ (NA 20, 350).

²⁸ Mir ist unklar, warum Schiller hier Anführungszeichen setzt. Der Ausdruck ' Neigung zu der Pflicht ' scheint nicht von Kant zu sein.

²⁹ Siehe hierzu *Über Anmut und Würde* (NA 20, 297-304) und den 13. Brief *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Schiller suggeriert, dies sei im Grunde genommen auch die Ansicht Kants: „Über die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen [...] kein Streit mehr seyn“ (*Über Anmut und Würde*, NA 20, 284), „die Sinnlichkeit [...] in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft ... liegt zwar auf keine Weise im Geiste des Kantischen Systems, aber im Buchstaben desselben könnte sie gar wohl liegen“ (13. Brief, Fußnote, NA 20, 348).

Schillers Architektur des menschlichen Inneren, seine Anthropologie oder Philosophie des Geistes, weicht hiermit bemerkenswert von Kant ab, und zwar – wie die Schiller-Forschung gezeigt hat³⁰ – in dieselbe Richtung, in die 1786/87 ein anderer großer Kant-Propagandist gewiesen hatte: Karl Leonhard Reinhold. Nach Schiller ist der Wille des Menschen frei. Es gibt, gleichsam obenauf sitzend, einen separaten Willensentschluss, der die Funktion hat, zwischen den Eingaben von Sinnlichkeit und Vernunft zu entscheiden. Hier ist eine zentrale Stelle aus *Über Anmut und Würde*:

Auf die Begierde und Verabscheuung erfolgt bey dem Thiere eben so nothwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung, und Empfindung auf den äußern Eindruck erfolgte. Es ist hier eine stetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring nothwendig in den andern greift. Bey dem Menschen ist noch eine Instanz mehr, nemlich der Wille, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Thier muß streben den Schmerz los zu seyn, der Mensch kann sich entschließen, ihn zu behalten. (NA 20, 290³¹)

Ähnliches finden wir zwei Jahre später im vierten Brief *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*:

³⁰ Vgl. Alt (wie Anm. 1, S. 133-142) und Roehr (wie Anm. 19). Vgl. auch Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main 1983, insb. S. 84-100 und 240-277.

³¹ Auch die Fortsetzung dieser Stelle verdient eine Wiedergabe: „Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der bloße Wille erhebt den Menschen über die Thierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. [...] Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt und die vernünftige anfängt. Der Wille steht hier zwischen beyden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will; aber er steht nicht in gleichem Verhältniß gegen beyde. Als Naturkraft ist er gegen die eine wie gegen die andere, frey; das heißt, er muß sich weder zu dieser noch zu jener schlagen. Er ist aber nicht frei als moralische Kraft, das heißt, er soll sich zu der vernünftigen schlagen.“ (NA 20, 290f) Die Kennzeichnung einer allein durch sinnliche Antriebe bestimmten Willkür als tierisch findet man auch bei Kant (Stichwort „arbitrium brutum“, *Kritik der reinen Vernunft*, A 534, 802 / B 562, 830, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre AB 5 / Akad.-Ausg. VI, 213).

Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frey zwischen Pflicht und Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nöthigung greifen. (NA 20, 316)

Als „Naturkraft“ ist der Wille bei Schiller sowohl gegenüber der „Gesetzgebung der Natur“ als auch der Gesetzgebung der Vernunft frei, nur als „moralische Kraft“ *soll* er sich auf die Seite der Vernunft schlagen (NA 20, 290). Es gibt eine oberflächliche Ähnlichkeit mit der Kantischen Unterscheidung von Wille und Willkür. Schillers „Wille“ scheint dem Begriff „Willkür“ in Kants *Metaphysik der Sitten* zu entsprechen; der Kantische „Wille“ kann somit fest an die durch die Praktische Vernunft vorgeschriebene Sittlichkeit gebunden bleiben. Wie weit diese Analogisierung aber wirklich trägt, könnte man erst nach einer je konsistenten Rekonstruktion der Systeme von Kant und Schiller zeigen.

Wie das Sollen des Vernunftgesetzes ins Verhältnis zum Sein des Naturgesetzes zu setzen ist, wird bei Schiller letztlich nicht völlig klar. In *Über Anmut und Würde* (NA 20, 285) stellt er skeptisch die rhetorische Frage, ob der „wahrhaft sittliche Mensch“ zwischen Selbstachtung und -verwerfung etwa freier wählen könne als der „Sinnensklave“ zwischen Vergnügen und Schmerz – ob es für den „reinen Willen“ etwa weniger Zwang gebe als für den „verdorbenen“. Man ist hier versucht herauszulesen, dass Schiller uns sagen möchte, dass auch der Formtrieb oder die Vernunft mit Notwendigkeit bestimmt werden und der gute Mensch ebenso wenig für sein Gutsein könne wie der schlechte Mensch für seine Schlechtigkeit. Schiller legt also nahe. Diese Interpretation würde Schiller aber nicht gerecht. Etwas später erklärt er nämlich, dass bei der *schönen Seele* nicht mehr die einzelne Handlung sittlich genannt werden kann, da diese ja natürlich aus dem Charakter der schönen Seele flösse. Die einzelne Handlung der *schönen Seele* könne dieser deshalb auch nie als Verdienst angerechnet werden. Die schöne Seele kann gar nicht anders als gut zu sein. Doch *ein* Verdienst bleibt ihr:

„Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als daß sie ist.“ (*Über Anmut und Würde*, NA 20, 287)

Diese Auffassung wirkt modern und erinnert nicht nur an Kant,³² sondern auch an Schopenhauer

³² Vgl. die in Anm. 18 zitierte Stelle aus der Religionschrift A 45/B 48.

IM *Esse* ALLEIN LIEGT DIE FREIHEIT; aber aus ihm und den Motiven folgt das *Operari* mit Nothwendigkeit [...] Der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, dass er schon IST, was er will: denn aus dem, was er IST, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut.³³

und an Sartre, dessen erstes Prinzip des Existentialismus besagte, dass sich der Mensch selbst wähle und dass er das sei, wozu er sich in einem Akt bewusster Entscheidung entwerfe.³⁴

V. Schiller über die kantische Wasserscheide hinweg

Wir haben eine Vorstellung davon bekommen, wie stark Schiller von Kant beeinflusst war. Dies wurde in der Forschung mit großer Intensität untersucht. Das Kant-Erlebnis bedeutet für Schiller zweifellos einen Bruch, der gleichsam den großen Bruch widerspiegelt, den das Auftretens Kants in der Philosophie selbst hervorgerufen hat.³⁵ Doch drängt sich die weitere Frage auf, ob es in der Entwicklung Schillers nicht auch Kontinuitäten über die Kantische Wasserscheide hinweg gegeben hat. Sollte es denn keine Rückbezüge geben auf den jungen, vorkantischen Schiller, auf die Karlsschulzeit, die ja für Schiller eine von anthropologischen und philosophischen Reflexionen sehr erfüllte Zeit gewesen war. Stellvertretend sei hier erinnert an zwei Dissertationstitel Schillers, *Philosophie der Physiologie* (Oktober 1779) und *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (November 1780), sowie an die "Skeptizismus-Figuren" Franz Moor aus den *Räubern* (1781),

³³ Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. In ders.: *Werke in fünf Bänden*, Bd. III, *Kleinere Schriften*, Zürich 1988, S. 359-458, hier S. 453f.

³⁴ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 145-176, besonders S. 149-151. Nach Safranski (wie Anm. 26, S. 12, 156) wurde Schiller wegen seiner Leidenschaft für die Freiheit „zu einem Sartre des späten 18. Jahrhunderts“. Ausführlicheres zu diesem Vergleich bietet Käte Hamburger, Schiller und Sartre. Ein Versuch zum Idealismus-Problem Schillers. In: *Jahrbuch der deutschen. Schiller-Gesellschaft* 3, 1959, S. 34-70, wiederabgedruckt in: dies., *Philosophie der Dichter. Novalis – Schiller – Rilke*, Stuttgart u.a. 1966, S. 129-177.

³⁵ Ein Beispiel: Der oben genannte Karl Leonhard Reinhold bekam bereits 1787, nur sechs Jahre nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft*, eine Professur in Jena aufgrund seiner *Briefe über die Kantische Philosophie* (s. Anm. 11).

Wollmar aus dem *Spaziergang unter den Linden* (1782) und Julius aus den *Philosophischen Briefen* (erschienen 1786).³⁶

Es gibt, so scheint mir, eine große, fundamentale Gemeinsamkeit, die es wert ist, festgehalten zu werden, da sie weder im 18. Jahrhundert noch heute als Selbstverständlichkeit gelten kann. Ich möchte sie *die dualistische Präsupposition* nennen. Von den frühesten bis hin zu den spätesten Schriften machte Schiller die *Voraussetzung*, dass der Mensch ein Wesen mit zwei „Naturen“ ist: einer körperlichen, sinnlichen, „tierischen“ und einer geistigen, vernünftigen, sittlichen. Diese Unterscheidung ist keineswegs von Kant übernommen, sondern war schon früh in Schillers Denken verankert. In seiner ersten Dissertation erfindet Schiller (wenig erfolgreich) eine „Mittelkraft“ (NA 20, 14ff.), eine Art „Nervengeist“ (NA 20, 17ff), welche dazu da ist, über „materielle Assoziation“ die Wirkung der Materie auf den Geist zu erklären (das *Commercium-Problem*).³⁷ Die spätere Dissertation bringt schon im Titel die Dualität zwischen einer tierischen und einer geistigen Natur des Menschen zum Ausdruck.³⁸ Das Thema bleibt in seinen späteren Schriften präsent, hier aber nicht als These, sondern als Basis seiner Überlegungen. Ein expliziter Hinweis hierauf findet sich in einer Fußnote zum 19. Brief *Über die ästhetische Erziehung es Menschen*:

Um aller Mißdeutung vorzubeugen, bemerke ich, daß, so oft hier von Freyheit die Rede ist, nicht diejenige gemeynt ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet,

³⁶ Vgl. Kenneth Dewhurst und Nigel Reeves, *Friedrich Schiller. Medicine, Psychology, Literature*, Oxford 1978, Wolfgang Riedel (wie Anm. 5) und Jürgen Daiber (wie Anm. 5). Der Terminus „Skeptizismus-Figur“ stammt von Hans-Jürgen Schings (für diesen Hinweis danke ich Jürgen Daiber).

³⁷ Schiller witterte ganz richtig, dass eine solche Konzeption „vielleicht der Freiheit gefährlich scheinen“, dass „zuletzt der Wille mechanisch bestimmt“ werden könnte (NA 20, 26). Seine Antwort auf dieses Problem liegt in einer Unterscheidung zwischen erstem Willen („der meine Aufmerksamkeit bestimmt“) und zweitem Willen („der die Handlung bestimmt“). Nur der erste Wille sei frei, der zweite „ein Sklav des Verstands; die Freiheit liegt also nicht darin, daß ich das wähle, was mein Verstand für das Beste erkannt hat (dann diß ist ein ewiges Gesez), sondern daß ich das wähle, was meinen Verstand zum Besten bestimmen kann“ (NA 20, 27). Diese Antwort zusammen mit einer Betonung der Funktion der Aufmerksamkeit (evtl. im Anschluss an Bonnet und Abel) stellt, soweit ich sehe, Schillers einzigen expliziten Versuch dar, eine Erklärung für den sonst immer nur vorausgesetzten Dualismus zu geben. Sie ist interessant, gründlich ausgearbeitet ist er leider nicht.

³⁸ Man beachte insbesondere die §§ 12, 18 und 21 des *Versuchs über den Zusammenhang*, welche die „innigste Vermischung dieser beiden Substanzen“ (NA 20, 64) durch zwei „Fundamentalgesetze der gemischten Naturen“ (NA 20, 57) zu erfassen suchen.

nothwendig zukommt, und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. (NA 20, 373)

Die Idee der wesentlich „gemischten Natur“ des Menschen gab es bei Schiller also schon früh, vor und unabhängig von Kant. Von einem, der als „Erfinder des Idealismus“ gehandelt wird, ist das vielleicht nicht weiter erstaunlich. Doch werden wir sehen, dass nicht nur der Rückblick von heute aus gesehen, sondern auch der historische Kontext eine Erklärung dieser Tatsache fordern. Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, ist es Zeit für ein vorläufiges Resumé.

VI. Schiller wider den Materialismus

Fassen wir also zusammen. Kant hatte eine Theorie der Freiheit, die diese unmittelbar an die Selbstgesetzgebung der Praktischen Vernunft und die Moralität koppelte. Unmoralisches Verhalten kann demnach per definitionem kein freies Verhalten sein. Dann wird es aber schwer zu sehen, wie man für unmoralisches Verhalten zur Rechenschaft gezogen werden kann. Für Schiller war dies – auch wenn er es nicht bewusst als Angriffspunkt markierte – nicht hinnehmbar. In der Dichtung geht es darum, auch unmoralisches Verhalten einer Beurteilung zugänglich zu machen. Verbrecher unterscheiden sich, platt gesagt, in ihren Sympathiewerten. Während Franz Moor aus den *Räubern* nur Abscheu und Verachtung hervorruft, ist sein Bruder Karl, der wilde und mutige Räuberhauptmann, eine Figur, die dem Zuschauer am Herzen liegt. Er ist ein Held des Stücks, trotz seiner Verletzungen des moralischen Gesetzes und obwohl ihm seine unvernünftigen, unmoralischen Taten als freiwillig ausgeübte Taten angerechnet werden. Auch der *Verbrecher aus verlorener Ehre* aus der gleichnamigen Erzählung von 1786 ist ein Mann, der bei aller moralischen Defizienz am Ende des Lebens, wenn er sich „aus freier Wahl“ dem Richter stellt, eine Art von Ehre und Würde zeigt. Schillers Theorie, wonach ein selbstbestimmter Wille zwischen den je notwendigen Vorgaben von Natur- und Sittengesetz, von Sinnlichkeit und Vernunft entscheidet, erhält dem Missetäter eine Freiheit, die unser Loben und Tadeln, das Zur-Verantwortung-ziehen und die institutionalisierte Praxis von Belohnung und Bestrafung verständlich macht.

Schiller übernimmt die Kantische Transzendentalphilosophie mit ihrer Unterscheidung von Ding an sich und Ding als Erscheinung nur halbherzig. Zugleich weiß er sich mit Kant in der fundamentalen Annahme einig, dass der Mensch einerseits ein den Naturgesetzen unterworfenen Sinneswesen (bei Kant in der zeitlich sich erstreckenden Erscheinungswelt), andererseits ein dem Sittengesetz unterworfenen Vernunftwesen aufzufassen ist (bei Kant in der atemporalen Welt der Dinge an sich angesiedelt). Einerseits hat der Mensch einen Körper, andererseits hat er Geist; einerseits wirkt die Neigung, der "Stofftrieb", andererseits die Pflicht oder der "Formtrieb". Es handelt sich hier, wie gesagt, um eine Art von Dualismus. In jedem Falle entscheidend ist für Schiller, dass der Mensch die Freiheit des Willens und der Entscheidung hat. Näher zu klären bleibt die Voraussetzung, auf der Schillers Freiheitsphilosophie beruht: das spezifische Verhältnis von Körper und Geist. (Ende des vorläufigen Resumés)

Nun sind Philologie und Philosophie zwei paar Stiefel. Die Philologie interessiert sich für die Kunst der Darstellung, für das poetische Durchspielen von Positionen und Einnehmen unterschiedlicher Perspektiven. Hierin liegen Kraft und Reiz des Fiktionalen. Die Philosophie hingegen möchte herausfinden, wie sich die Dinge wirklich verhalten, und sie wird sich lange wehren, bevor sie zugibt, dass dieses oder jenes Problem nur relativ zu einer jeweils eingenommene Perspektive zu lösen ist. Schillers Verdienste als Dichter sind gewaltig und unbestritten, doch wollen wir ihn hier als Denker betrachten. Stellen wir uns also die Frage: Lag Schiller mit seiner Philosophie des Geistes richtig oder nicht?

Heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts, erscheint nicht die dualistische, sondern eine monistisch-materialistische Position, da dem Weltbild der Wissenschaft am nächsten liegend, als dominierend. Wer die Erkenntnisse der Hirnforschung mit Aufmerksamkeit verfolgt, kann allerorten hören, dass unser sämtliches Denken, Fühlen und Handeln vom Gehirn gesteuert sei; dass es keinen Grund gebe, den Menschen als Separatwesen aus dem Reich der Natur auszunehmen, sondern dass er vielmehr denselben physikalischen, chemischen und biologischen Gesetzen unterworfen sei – und nur diesen, die gleichermaßen für die übrige belebte und unbelebte Welt gelten. Beispielhaft sind die Positionen der Hirnforscher Wolf Singer und Gerhard Roth:

Da wir, was tierische Gehirne betrifft, keinen Anlass haben zu bezweifeln, dass alles Verhalten auf Hirnfunktionen beruht und somit den deterministischen Gesetzen

physiko-chemischer Prozesse unterworfen ist, muss die Behauptung der materiellen Bedingtheiten von Verhalten auch auf den Menschen zutreffen.³⁹

Mir scheint der Satz ‚Nicht das Ich, sondern das Gehirn hat entschieden!‘ korrekt zu sein, denn ‚eine Entscheidung treffen‘ ist ein Vorgang, dessen Auftreten objektiv überprüfbar ist. [...] Da aus der Dritten-Person-Perspektive eine Entscheidung getroffen wurde und nicht das Ich entschieden hat, kann es nur das Gehirn sein – ein weiterer ‚Akteur‘ ist nicht in Sicht.⁴⁰

Kann man, solchermaßen aufgeklärt⁴¹, Schillers zuweilen schwärmerisch anmutende Philosophie des Geistes noch ernst nehmen? Fehlte ihm und fehlte seiner Zeit nicht einfach das empirische Wissen über die Zusammenhänge von Gehirn und Geist, um zu einer wirklich modernen, auch den heutigen Leser überzeugenden Position zu kommen?

Die Antwort auf diese letzte Frage lautet: Nein. Denn eine Philosophie des Geistes, die derjenigen, welche von heutigen Hirnforschern wie Gerhard Roth oder Wolf Singer sehr nahe kommt, lag bereits vor. Der folgende Text stammt aus dem Jahre 1747, sein Autor Julien Offray de La Mettrie war genau 50 Jahre älter als Schiller und wie dieser Mediziner.

Da aber alle Fähigkeiten der Seele von dem eigentümlichen Bau des Gehirns und des ganzen Körpers dermaßen abhängen, dass sie sichtlich nur dieser organische Bau selbst sind, so haben wir es hier mit einer vortrefflich eingerichteten Maschine zu tun. [...] jenes anregende und ungestüme Prinzip, das Hippokrates *ενορμωον* (die Seele) nennt [...] existiert, und es hat seinen Sitz im Gehirn, am Anfang der Nerven, durch die es seine Macht auf den ganzen Körper ausübt. Daraus erklärt sich alles, was sich überhaupt erklären lässt [...] Deshalb ist die Seele nur ein Bewegungsprinzip oder ein empfindlicher materieller Teil des Gehirns, den man [...] als eine Haupttriebfeder der ganzen Maschine ansehen kann [...] Eine Maschine sein,

³⁹ Wolf Singer, Verschaltungen legen uns fest. In: Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004, S. 30-65, hier: S. 37.

⁴⁰ Gerhard Roth, Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise? In: Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main 2004, S. 66-85, hier: S. 77.

⁴¹ Über die Qualität der angeführten Argumente Singers und Roths soll mit diesem Wort nichts gesagt sein.

empfinden, denken, Gut von Böse ebenso unterscheiden können wie Blau von Gelb, kurz mit Intelligenz und einem sicheren moralischen Instinkt geboren sein und trotz alledem nur ein Tier sein, sind also Dinge, die sich ebensowenig widersprechen wie Affe oder ein Papagei sein und dennoch verstehen, sich Vergnügen zu schaffen. [...] Ziehen wir also [aufgrund zahlreicher physischer Beobachtungen] den kühnen Schluss, dass der Mensch eine Maschine ist und dass es im ganzen Weltall nur eine Substanz gibt, die freilich verschieden modifiziert ist.⁴²

La Mettrie stellte seine Thesen aufgrund einer Vielzahl von Beobachtungen an tierischen und menschlichen Phänomenen auf. Natürlich war seine empirische Faktenbasis mit jener der heutigen Neuropsychologie überhaupt nicht zu vergleichen, aber die relevanten Schlussverfahren weisen durchaus Ähnlichkeiten auf. Aus der schwerlich abweisbaren Tatsache, dass psychisches und physisches Geschehen sich nicht nur wechselseitig beeinflussen (die Influxus-Hypothese), sondern allem Anschein nach immer engstens Hand in Hand gehen, wird geschlossen, dass das Psychische einfach nur eine Manifestationsform des Physischen und dass das Geistig-seelische keine vom Körperlichen unterschiedene Substanz ist.⁴³

Schiller hat diesen Text sicherlich gekannt. Er genoss während seines Medizinstudiums eine ausgezeichnete philosophische Ausbildung – man verfolgte an der Karlsschule das Ziel, den Arzt nicht nur zum Kenner der Physiologie, sondern des ganzen Menschen zu machen.⁴⁴ Schiller stimmte mit La Mettrie überein, als er bei seiner Beschäftigung mit der Wechselwirkung von Geist und Körper zwei „Fundamentalgesetze der gemischten Naturen“ aufstellte,

⁴² Julien Offray de La Mettrie, *Der Mensch eine Maschine*, Stuttgart 2001, S. 66f, 72, 76f, 86 und 94.

⁴³ Descartes hatte im *Discours* (1637) argumentiert, der kategoriale Unterschied zwischen Maschinen oder Tieren einerseits und Menschen liege in der Sprache und einer universell einsetzbaren Intelligenz. Auf die Frage, ob eine Maschine denken und fühlen, Geist und Seele haben könne, meinte Locke (im *Essay Concerning Human Understanding*, 1689, Buch IV, Kap. 3, § 6), das könne man nicht wissen. La Mettrie war von Lockes Vorurteilslosigkeit angetan, ging aber mit seiner bejahenden Antwort viel weiter als dieser. Voltaires „Je suis corps et je pense: je n'en sais pas davantage“ aus den *Lettres philosophiques ou lettres anglaises* (Paris 1964, S. 66, orig. 1734) kann als Missing Link zwischen Locke und La Mettrie gelten.

⁴⁴ Ernst Platner forderte in seiner *Anthropologie*, dass „ein Arzt ein Philosoph seyn müsse“ (wie Anm. 5, S. IX, zitiert nach Riedel, wie Anm 5, S. 18). Laut Schillers Zueignung seiner dritten Dissertation hat der Württembergische Herzog Karl Eugen mit Gründung der Karlsschule „die Hippokratische Kunst aus der engen Sphäre einer mechanischen Brodwissenschaft in den höhern Rang einer philosophischen Lehre erhoben“ (NA 20, 38). In der Selbstrezension der *Räuber* schreibt Schiller, dass „der Dichter ja auch Arzt“ sei (NA 22, 129).

die Körperlichkeit als eine wesentliche Eigenschaft des Menschen hervorheben. Auch Schiller sprach an vielen Stellen umstandslos vom menschlichen Körper als von „der Maschine“.⁴⁵ Das Maschinenmodell stößt aber an eine definitive Grenze, sobald es um den menschlichen Geist geht. des Menschen geht. Schiller macht den Schnitt an derselben Stelle wie das schon Descartes getan hatte.⁴⁶

Was hat Schiller dazu geführt, diese naturalistisch-materialistische Philosophie abzulehnen? Man kann den Einfluss seines verehrten Philosophie-Lehrers Jacob Friedrich Abel (1751-1829) anführen, der nicht nur der englischen empiristisch-sensualistischen Philosophie von Locke und Hume, sondern auch dem „härteren“ französischen Materialismus vom Schlage eines Diderot (1713-84), Helvétius (1715-71), d'Holbach (1723-89) oder eben La Mettrie gegenüber zwar offen war, den letzteren aber am Ende doch ablehnte.⁴⁷ Doch betrachten wir, wie Schiller selbst argumentiert, wenn er sich vom Materialismus distanziert? *Dass* er sich davon distanziert hat, und zwar sehr früh, wissen wir bereits von einer Karlsruherede vom 10. Januar 1780:

⁴⁵ *Philosophie der Physiologie*, § 5 (NA 20, 15-17), *Versuch über den Zusammenhang ...* (NA 20, 37-79, mit 25 einschlägigen Verwendungen), *Spaziergang unter den Linden* (NA 22, 74-79, hier: 75), Brief an Körner vom 7. Mai 1785 (NA 24, 4-7, hier: 6), und – vielleicht die späteste Stelle – *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (NA 20, 133-147, hier: 136). Schon Platner hatte im Kontext seiner Definition der Anthropologie den Körper als Maschine bezeichnet; vgl. Wolfgang Riedel (wie Anm. 5), S. 14.

⁴⁶ *Discours de la méthode*, 5. Teil, Abschn. 10: "Wenn es Maschinen mit den Organen und der Gestalt eines Affen oder eines anderen vernunftlosen Tieres gäbe, so hätten wir gar kein Mittel, das uns nur den geringsten Unterschied erkennen ließe zwischen dem Mechanismus dieser Maschinen und dem Lebensprinzip dieser Tiere; gäbe es dagegen Maschinen, die unseren Leibern ähnelten und unsere Handlungen insoweit nachahmten, wie dies für Maschinen wahrscheinlich möglich ist, so hätten wir immer zwei ganz sichere Mittel zu der Erkenntnis, dass sie deswegen keineswegs wahre Menschen sind" (S. 91-93): erstens die Sprache (mit Worten und Zeichen) und zweitens die Vernunft als Universalinstrument.

⁴⁷ Vgl. Jakob Friedrich Abel, *Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782)*, hg. von Wolfgang Riedel, Würzburg 1995, sowie Riedels Einleitung und Kommentare, besonders S. 416-440 und z.B. S. 484f, 510-513, 522-526, 572-574. Riedel arbeitet überzeugend heraus, wie der Empirismus in der Philosophie Deutschlands vor allem unter den Fahnen der Anthropologie und der empirischen Psychologie Einzug fand.

So hat sich der unvollkommene Geist eines La Mettrie, eines Voltaire auf den Ruinen tausend verunglückter Geister eine Schandsäule aufgerichtet, ihres Frevels unsterbliches Denkmal!⁴⁸

Weitere Evidenz erhalten wir aus der *Theosophie des Julius*, einem früh entstandenen Teil der *Philosophischen Briefe*

Ich forsche nach den Gesetzen der Geister – schwinge mich bis zu dem Unendlichen, aber vergesse zu erweisen, daß sie wirklich vorhanden sind. Ein kühner Angriff des Materialismus stürzt meine Schöpfung ein. [...] Die Philosophie unsrer Zeiten [...] hat es sich angelegen sein lassen, diesen himmlischen Trieb [der Liebe H.R.] aus der menschlichen Seele hinweg zu spotten, [...] in] einer kleinmütigen Indifferenz aufzulösen. Im Knechtsgefühle ihrer eignen Entwürdigung haben sie sich mit dem gefährlichen Feinde des Wohlwollens, dem Eigennutz abgefunden, ein Phänomen zu erklären, das ihrem begränzten Herzen zu göttlich war. Aus einem dürftigen Egoismus haben sie ihre trostlose Lehre gesponnen, und ihre eigene Beschränkung zum Maasstab[sic!] des Schöpfers gemacht.⁴⁹

Etwa 10 Jahre später, nach dem großen Kant-Erlebnis, ist das Urteil keineswegs günstiger geworden. Im fünften Brief *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* lesen wir:

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 Verderbniß durch Maximen befestigt. Wir verläugnen die Natur auf ihrem rechtmäßigen Felde, um auf dem moralischen ihre Tyranney zu erfahren [...]. Die affektirte Decenz unsrer Sitten verweigert ihr die verzeihliche erste

⁴⁸ „Die Tugend in ihren Folgen betrachtet“, Rede gehalten am 10.1.1780 (NA 20, 33). Trotz ihrer Übereinstimmung bzgl. der Möglichkeit denkender Materie ist es problematisch, La Mettrie und Voltaire über einen Kamm zu scheren, denn ähnlich wie Schiller hat letzterer ersterem vorgeworfen, er zerstöre die „Ketten der Tugend“ und die „Bande der Gesellschaft“ (zitiert nach Holm Tetens, Nachwort. In: La Mettrie, wie Anm. 42, S. 101).

⁴⁹ NA 20, 115 und 121. In der „Vorerinnerung“ zu den *Philos. Briefen* (NA 20, 108) schreibt Schiller: „Sceptizismus und Freidenkereie sind die Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes.“ Eine ganze Reihe der frühen Schriften Schillers widmen sich der Entwicklung einer Philosophie der Liebe.

Stimme, um ihr, in unsrer materialistischen Sittenlehre, die entscheidende letzte einzuräumen. Mitten im Schooße der raffinirtesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit heraus zu bringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der Gesellschaft. Unser freyes Urtheil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, unseren Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unsern Willen ihren Verführungen, nur unsre Willkühr behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte.⁵⁰

Wie erkennen, dass Schillers explizite Äußerungen über den Materialismus eine eindeutige Antwort auf die Frage geben, warum er die materialistische Philosophie nicht akzeptierte. Nicht theoretische Gründe wie etwa bei Descartes, sondern moralische Argumente scheiden für Schiller den Materialismus als ernsthafte Möglichkeit aus: Er führt Schande und Frevel, Entwürdigung und Eigennutz, Trostlosigkeit, Verderbnis, Tyrannei, Egoismus, Drangsal, despotische Meinungen und bizarre Gebräuche in seinem Gefolge. Eindeutiger kann man das Böse nicht mehr markieren.

Dazu passt gut, dass der „überlegende Schurke“⁵¹ Franz Moor aus den *Räubern* dem Zuschauer als menschengewordene materialistische Philosophie des Geistes vorgestellt wird.⁵² Es verwundert nicht, dass Franz Vater und Bruder ermorden will. Er ist (in Schillers eigenen Worten) ein „Missmensch“,⁵³ ein „Monstrum der *sich selbst befleckenden Natur*“.⁵⁴ Er hat – den Gedanken kennen wir bereits – „seinen Verstand auf Unkosten seines Herzens verfeiner[t]“⁵⁵ und erwarb sich eine „herzverderbliche“ und „abscheuliche“ Philosophie.⁵⁶ Ihm „ist das Heiligste nicht heilig mehr – [...] ist die Menschheit, die Gottheit nichts“.⁵⁷ Dabei neige der Mensch ursprünglich keineswegs zum Verderblichen. Wie könnte man also eine so

⁵⁰ NA 20, 320. Offensichtlich fallen Wille und Willkür an dieser Stelle auseinander. Es deutet aber nichts darauf hin, dass Schiller sich hier die Kantische Unterscheidung von Wille und Willkür (vgl. Abschnitt III) zu eigen gemacht hat.

⁵¹ Selbstrezension der *Räuber*, NA 22, 120.

⁵² Vgl. Franzens Reflexionen in I/1, II/1, IV/2 und V/1.

⁵³ Vorrede zur ersten Auflage der *Räuber*, I, NA 3, 5.

⁵⁴ Selbstrezension der *Räuber*, NA 22, 121.

⁵⁵ Vorrede zur ersten Auflage der *Räuber*, I, NA 3, 6.

⁵⁶ Selbstrezension der *Räuber*, NA 22, 122.

⁵⁷ Vorrede zur ersten Auflage der *Räuber*, NA 3, 6.

korumpierende Weltanschauung billigen? Sie *darf* einfach nicht wahr sein, wenn man nicht am Schicksal der Welt verzweifeln will.⁵⁸

Wie heutigen sind nicht mehr so fest davon überzeugt, dass der Materialismus – auch in Gesellschaft des oft mit ihm einhergehenden Determinismus – notwendig in die moralische Verderbnis führt. Wir wissen, dass man Determinismus und Materialismus auch anders beurteilen kann. Einige Hirnforscher empfehlen (tentativ), aufgrund der empirischen Erkenntnisse der heutigen Neurophysiologie das Strafrecht abzurüsten und generell durch psychologische oder physiologische Behandlungen zu ersetzen. Mehr als ein Jahrhundert früher empfand Nietzsche „den Satz von der strengen Notwendigkeit der menschlichen Handlungen“, die Erkenntnis von der „völligen Unfreiheit des menschlichen Willens“ und „der völligen Unverantwortlichkeit“ des Menschen als Befreiung.⁵⁹ Nicht weniger pathetisch als Schiller verkündet er:

Dies alles einzusehen kann tiefe Schmerzen machen, aber darnach gibt es einen Trost: solche Schmerzen sind Geburtswehen. Der Schmetterling will seine Hülle durchbrechen, er zerrt an ihr, er zerreißt sie: da blendet und verwirrt ihn das unbekannte Licht, das Reich der Freiheit. In solchen Menschen, welche jener Traurigkeit *fähig* sind – wie wenige werden es sein! –, wird der erste Versuch gemacht, ob die Menschheit aus einer *moralischen* sich in eine *weise Menschheit umwandeln könne*. Die Sonne eines neuen Evangeliums wirft ihren ersten Strahl auf die höchsten Gipfel in der Seele jener einzelnen: da ballen sich die Nebel dichter als je, und nebeneinander lagert der hellste Schein und die trübste Dämmerung. Alles ist Notwendigkeit – so sagt die neue Erkenntnis; und diese Erkenntnis selber ist Notwendigkeit. Alles ist Unschuld: und die Erkenntnis ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld. (*Menschliches, Allzumenschliches*, 1. Teil, § 107)

⁵⁸ Zu Thematik dieses Absatzes vgl. Jürgen Daiber (wie Anm. 5). Daiber hat mich darauf hingewiesen, daß die beiden anderen „Skeptizismus-Figuren“ des jungen Schiller, der Wollmar des *Spaziergangs* und der Julius der *Philosophischen Briefe*, keine unmoralischen Negativ-Persönlichkeiten sind. Nachdem für den jungen Schiller die materialistische Auffassung von Körper und Seele „nur Thoren oder Bösewichter bethören [kann]“ (*Philosophie der Physiologie*, NA 20, 12), muss es sich bei Wollmar und Julius wohl um Toren handeln.

⁵⁹ *Menschliches, Allzumenschliches*, 2. Teil 1880/1886, §§ 33 und 50, und 1. Bd. 1878, §§ 105 und 107.

Solches Pathos ist nicht nach jedermanns Geschmack. Nietzsche hatte eine andere Berufsausbildung genossen als Roth und Singer, er trifft sich mit ihnen aber in der Feststellung, oder besser: in der These der menschlichen „Willen-Unfreiheit“.⁶⁰ Dieser Beitrag soll für keine der beiden Positionen werben, es genügt, darauf hingewiesen zu haben, dass materialistische Positionen diejenigen, die sie annehmen, nicht notwendigerweise zu schlechten Menschen, ja nicht einmal notwendigerweise zu unfreien Menschen macht.⁶¹ Schiller jedoch hat, wie viele seiner Zeitgenossen, es gar nicht für nötig gehalten, für die negative Wirkung des Materialismus Argumente zu geben, sie schien ihm wohl einfach zu selbstverständlich. Noch kurz vor seinem Tod, im letzten Brief an Wilhelm von Humboldt im April 1805 bekennt er:

Und am Ende sind wir ja beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge.⁶²

⁶⁰ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 2. Teil 1880/1886, § 33.

⁶¹ Nach Ansicht vieler zeitgenössischer Philosophen können wir durchaus zugleich in einer deterministischen und materialistischen Welt leben und frei sein. Kants war auch der Ansicht, daß Prä determinismus und Freiheit kompatibel seien. Dies kommt in der folgenden Stelle aus der *Kritik der praktischen Vernunft* besonders schön zum Ausdruck: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei.“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 177f / Akad.-Ausg. V, 99)

⁶² NA 32, 206. — Diesen Aufsatz widme ich dem ehrenden Gedenken an Jörg Traeger, den ebenso liebenswürdigen wie bewundernswerten Kollegen aus unserer Philosophischen Fakultät I.