

# PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

DR

5

2013

Special Issue on:  
**READING SCHILLER:  
ETHICS, AESTHETICS, AND  
RELIGION**

Guest Editor:  
*Laura Anna Macor*

ISSN 2036-4989

Philosophical Readings  
philosophicalreadings.org

## ARTICLES

- Laura Anna Macor*  
Introducing the New Schiller 3
- Jeffrey L. High*  
*Rede über die Frage: Gehört allzuviel Güte, Leutseeligkeit und grosse Freygebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?* Socrates as Secular Jesus in Schiller's First Karlsschule Speech 7
- Cordula Burtscher*  
Schiller, Hume und die Religionspsychologie. Zu dem Gedicht *Resignation* und dem Bücherbestand der Karlsschule zu Schillers Schulzeit 50
- Katerina Deligiorgi*  
Schiller's *Philosophical Letters*: Naturalising Spirit to Moralise Nature 63
- Lucía Bodas Fernández*  
La cuestión de la división del trabajo en *Algo sobre la primera sociedad humana según el hilo conductor de los escritos de Moisés* 79
- Giovanna Pinna*  
L'individualità universale. Soggettività e poesia in Schiller a partire dalla *Bürger-* e dalla *Matthisson-Rezension* 103
- Wolfgang Riedel*  
Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* 118
- María del Rosario Acosta López*  
"Only a Matter of Style": A Controversial Issue between Schiller and Fichte. Regarding Schiller's *On the Necessary Limitations in the Use of Beautiful Forms* 172
- Ritchie Robertson*  
*On the Sublime* and Schiller's Theory of Tragedy 194
- Norbert Oellers*  
Poesie als Spiel. Der Klassiker Schiller (*Wallenstein* und *Die Braut von Messina*) 213

## REVIEWS

- Emiliano Acosta, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit* (Amsterdam-New York: Rodopi, 2011) (E. Magri); Jörg Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption* (Berlin-Boston: de Gruyter, 2011) (J. Driscoll Colosimo); Yvonne Nilges, *Schiller und das Recht* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2012) (L. A. Macor) 223

## ABSTRACTS AND INDEXING

232



## Philosophical Readings

*Online Yearbook of Philosophy*

*Philosophical Readings*, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

**Executive editor:** Marco Sgarbi, *Università di Verona*.

**Associate editor:** Eva Del Soldato, *University of Pennsylvania*.

**Assistant editor:** Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid*.

**Review editor:** Laura Anna Macor, *Università di Padova*.

**Editorial Advisory Board:** Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università Cattolica di Milano*; Piergiorgio Grassi, *Università di*

*Urbino*; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Moradacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Stefano Poggi, *Università di Firenze*; Riccardo Pozzo, *Consiglio Nazionale delle Ricerche*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla*.

**Editorial Board:** Raphael Ebgi, *Università San Raffaele di Milano*; Luca Gili, *Katholieke Universiteit Leuven*; Eugenio Refini, *Villa I Tatti. The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies*; Alberto Vanzo, *University of Warwick*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università di Padova*.

**Board of Consultants:** This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

**Submissions:** Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

### Introducing the New Schiller

.....  
*Laura Anna Macor*

*Dipartimento di Filosofia, Sociologia,  
Pedagogia e Psicologia Applicata  
Università degli Studi di Padova  
(Italy)*  
.....

A decisive shift has occurred in Schiller-scholarship over the past decade: from being passed off as a dilettante and amateur in the field of philosophy, Schiller has now emerged as a key-player. Notwithstanding all the customary allegations of inconsistency, lack of method, and wholesale inaccuracy, Schiller appears to have carved himself a new niche in the philosophical firmament owing to a slow but accelerating process of general reassessment.

Following the valuable but by now distant attempts by the Neo-Kantians,<sup>1</sup> the first steps in this direction were made in the Eighties by scholars of German literature: Hans-Jürgen Schings (1982, 1996),<sup>2</sup> Dieter

---

<sup>1</sup> Kuno Fischer, *Schiller als Philosoph* (Frankfurt/M.: Hermann Verlag, 1858), 17–31; Friedrich Ueberweg, *Schiller als Historiker und Philosoph* (Leipzig: Reißner, 1884).

<sup>2</sup> Hans-Jürgen Schings, “Schillers ‘Räuber’. Ein Experiment des Universalhasses”, in: *Friedrich Schiller. Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung*, ed. by Wolfgang Wittkowski (Tübingen: Niemeyer, 1982), 1–25; Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten* (Tübingen: Niemeyer, 1996).

Borchmeyer (1987, 1989),<sup>3</sup> and Wolfgang Riedel (1985, 1995)<sup>4</sup> set research on a crucial new footing, the fruits of which are only now becoming apparent. Indeed, it is only in the last decade that a programmatic process of reinterpretation and requalification has been undertaken. Frederick Beiser (2005) has the merit of having diagnosed and partially delivered Schiller-scholarship from the malady that afflicted it, first by highlighting the complete absence of philosophical studies on Schiller’s writings and thought, then proposing a solution of his own.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Dieter Borchmeyer, “Die Tragödie vom verlorenen Vater. Der Dramatiker Schiller und die Aufklärung – Das Beispiel der ‘Räuber’”, in: *Friedrich Schiller. Angebot und Diskurs*, ed. by Helmut Brandt (Berlin – Weimar: Aufbau Verlag, 1987), 160–184; Dieter Borchmeyer, “Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller”, in: *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. by Jochen Schmidt (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 361–376.

<sup>4</sup> Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der ‘Philosophischen Briefe’* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985); Wolfgang Riedel, *Jakob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlschule (1773–1782). Mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Bibliographie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995).

<sup>5</sup> Frederick Beiser, “A Lament” (2005), in: *Friedrich Schiller. Playwright, Poet, Philosopher, Historian*, ed. by Paul E. Kerry (Bern: Peter Lang, 2007), 233–250; Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Interdisciplinary collaboration and methodological cross-fertilization between Philosophy and German Studies increased sharply in subsequent years with the result that publications on Schiller have emerged from both sides. Whether as collections of essays or monographs, publication in this area has intensified, and, more importantly, has expanded geographically: alongside the more traditional German and English, Italian, French, and Spanish have also become important languages, with significant contributions being published in each of them. In terms of the innovative character of contributions over the past years, even the titles of some of the more insightful works may serve to convey a first impression: *Schillers Rebellionskonzept und die Französische Revolution*,<sup>6</sup> *L'âme suspecte. L'anthropologie littéraire dans les premiers œuvres de Schiller*,<sup>7</sup> *La tragedia como conjuro. El problema de lo sublime en Friedrich Schiller*,<sup>8</sup> *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*,<sup>9</sup> *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller*

<sup>6</sup> Jeffrey L. High, *Schillers Rebellionskonzept und die Französische Revolution* (Lewiston – Queenston – Lampeter: Mellen, 2004).

<sup>7</sup> Gilles Darras, *L'âme suspecte. L'anthropologie littéraire dans les premiers œuvres de Schiller* (Paris: Editions Connaissances et Savoirs, 2005).

<sup>8</sup> María del Rosario Acosta López, *La tragedia como conjuro. El problema de lo sublime en Friedrich Schiller* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes, 2008).

<sup>9</sup> *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*, ed. by Georg Bollenbeck and Lothar Ehrlich (Köln: Böhlau, 2007).

*dall'illuminismo al criticismo (Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant)*,<sup>10</sup> *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*,<sup>11</sup> *La actualidad de Friedrich Schiller. Para una crítica cultural al inicio del siglo XXI*,<sup>12</sup> *Schiller im philosophischen Kontext*,<sup>13</sup> *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*,<sup>14</sup> *Schillers Revolution*,<sup>15</sup> *Schiller und das Recht*.<sup>16</sup>

They are for the most part very intriguing titles which display an intention to convey a specific hermeneutic message. To begin with, no more the Schiller who is

<sup>10</sup> Laura Anna Macor, *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo* (Pisa: ETS, 2008); Laura Anna Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*, von der Verfasserin aus dem Italienischen übersetzt, auf den neuesten Stand gebracht und erweitert (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010).

<sup>11</sup> *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*, ed. by Brigitte Jirku and Julio Rodríguez (Valencia: Universidad de Valencia, 2009).

<sup>12</sup> *La actualidad de Friedrich Schiller. Para una crítica cultural al inicio del siglo XXI*, ed. by Horst Nitschack and Reinhard Babel (Santiago, Chile: LOM, 2010).

<sup>13</sup> *Schiller im philosophischen Kontext*, ed. by Cordula Burtscher and Markus Hien (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011).

<sup>14</sup> Jörg Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption* (Berlin – Boston: de Gruyter, 2011).

<sup>15</sup> Hans-Jürgen Schings, *Revolutionsetüden. Schiller – Goethe – Kleist* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012), 13–144.

<sup>16</sup> Yvonne Nilges, *Schiller und das Recht* (Göttingen: Wallstein, 2012).

merely a reader of Kant and passive – as well as allegedly incompetent – popularizer of his theories, but a fully conscious Schiller who, in theoretical terms, is both lucid and fully present. Furthermore, no longer exclusively the mature Schiller, indebted to Kant for the initial push to start doing philosophy, but also and above all the young Schiller studying philosophy at the *Karlschule*, who, even after finishing his studies in 1780, continued to read, study and revisit themes and authors that belong officially to the philosophical canon. Therefore also no longer only the Schiller who was interested in aesthetics, but also the Schiller who was deeply engaged in moral, political, and juridical questions. No longer the Schiller who derived from the historical and cultural context of his time the drive to adopt certain arguments and positions, but a Schiller who developed well-rounded political ideas prior to the outbreak of the French Revolution, and above all before the despotic developments which accompanied the massacres of September 1792, which were eventually marked by the execution of the King Louis XVI and the annihilation of the Girondists. No longer a Schiller claiming to share Kant's rigorism without actually espousing it; no longer a Schiller totally lacking in inner consistency, but a writer with deviations, unfinished narratives, perhaps even contradictions, just like every other great Western mind.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> For a concrete example, I refer here to my: "Kant

Given the enormous scale of the reassessment, which is still ongoing, it is entirely legitimate to speak in terms of a full-scale "paradigm-shift within Schiller-scholarship".<sup>18</sup>

This book aims to be a part of this new trend in Schiller studies, and draws upon the combined efforts of scholars of German literature and historians of philosophy while taking into account the recent territorial expansion. The multi-lingual nature of this collection aims to capture this new geographical and cultural scope of research, as does the manner in which the essays are set out and their thematic range.

*Reading Schiller* takes its lead from texts by Schiller, from their "letter", with a view to showing how genuine, unprejudiced attention to Schiller's arguments can serve to break down many of the interpretational myths of the 20th century, at the same time restoring Schiller to the full theoretical stature he deserves. For this reason, all the texts may be seen as an inquiry in the form of a "spiral", starting with one or more texts and moving towards a wider context, only to return to the start with new historiographic tools. Major works are analyzed, such as *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*, *Über das Erhabene*, *Wallenstein*,

---

and Schiller on Pure Ethics: Why Philosophers Should Concern Themselves with German Literature (and vice versa)", *Estudos Kantianos*, I (2013), 125–138.

<sup>18</sup> Valerio Rocco Lozano, "Los cambios de paradigma de la 'Schiller-Forschung'", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 46 (2009), 205–213.

and *Die Braut von Messina*, as well as early works and works usually considered marginal, such as the first *Rede* held in the *Karlschule*, the poetic work *Resignation*, the fragmentary novel *Philosophische Briefe*, and the essays from *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde* and *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch Schöner Formen* to *Bürger-Rezension* and *Matthisson-Rezension*.

The thematic scope is broad and aims to cover the extremely wide range of interests and areas of expertise of the author, from metaphysics and religion to politics, aesthetics and ethics. The reviews included at the end of the book seek to give due acknowledgement to the most important works published recently and their highly innovative character. Here, too, the international and multi-lingual nature of the research has been closely attended to, ensuring that the nationalities of reviewer and reviewed, as well as the language of the book being reviewed and its review, are different.

Overall, the selection of authors (of the essays, reviews, and reviewed books) reflects as faithfully as possible the current, state-of-the-art research on this topic, and includes high-profile, internationally renowned scholars as well as promising young researchers who are just starting their academic careers. In other words, an encouraging picture, which raises hopes that the current climate of research shall endure.

**“Rede über die Frage: Gehört allzuviel Güte, Leutseeligkeit und grosse Freygebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?”  
Socrates as Secular Jesus in Schiller’s  
First Karlsschule Speech\***

.....  
Jeffrey L. High

Department of Romance, German, Russian  
Languages & Literatures  
California State University Long Beach  
(USA)  
.....

*I am not an Athenian, nor a Greek,  
but a citizen of the world.*

Socrates (Plutarch, *Of Banishment*; 1<sup>st</sup> century CE)<sup>1</sup>

\* My most sincere thanks to Sophia Clark, Colleen Brown (California State University Long Beach), Lisa Beesley (Vanderbilt University), and Henrik Sponsel (University of California, Irvine) for their research support and help in preparing this manuscript.

<sup>1</sup> Moses Mendelssohn calls Socrates “Weltbürger” in his “Leben und Charakter des Sokrates” (1767). Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, ed. David Friedländer, fifth edition (Berlin: Nicolai, 1814) 9. In his “Ankündigung der *Rheinischen Thalia*” (Announcement of the Journal *Rheinische Thalia*) of 11 November 1784, Schiller declares: “Ich schreibe als Weltbürger, der keinem Fürsten dient” (I write as a citizen of the world, who serves no prince; NA 22:93). The term “Weltbürger” was by no means uncommon in the second half of the eighteenth century (see NA 23:274) and Kant had recently used the phrase “weltbürgerliche Absicht” in his February 1784 essay “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,” which Schiller did not actu-

*You are of this world; I am not of this world.*  
— Jesus Christ (John 8:23; 1<sup>st</sup> century AD)

In his praise of the life and death of Jesus Christ (“those of a God”) over the life and death of Socrates (“those of a sage”) in *Emile, ou De l’éducation*, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) provides evidence that by 1762 a moral-philosophical practice of comparing the mortal philosopher with the divine prophet was common knowledge: “What prejudices, what blindness one must have to dare to compare the son of Sophroniscus to the son of Mary?”<sup>2</sup> Citing Rousseau in

ally read until 1787. The fact that Schiller immediately proceeds to explain that he lost his fatherland, Württemberg, due to the political response to his first drama, *Die Räuber* (The Robbers, 1781), in which Karl Moor refers to Plutarch’s *Lives of the Noble Greeks and Romans* in his very first line in the drama (NA 3:20), indicates that his use of the term “Weltbürger” (citizen of the world) might also have been inspired by Plutarch’s characterization of Socrates.

<sup>2</sup> Rousseau’s early contribution to the discussion of the relative virtues of Christ and Socrates in *Emile* (1762) comprises the praise of the dramaturgical spectacle of Christ’s life and death over those of Socrates: “I also admit that the majesty of the Scriptures amazes me, and that the holiness of the Gospel speaks to my heart. [...] Can it be that he whose history it presents is only a man himself? Is his the tone of an enthusiast or an ambitious sectarian? [...] Where is the man, where is the sage who knows how to act, to suffer, and to die without weakness and without ostentation? When Plato depicts his imaginary just man, covered with all the opprobrium of crime and worthy of all the rewards of vir-



1785, the revolutionary English theologian Joshua Toulmin (1740-1815), the author of the book chapter “Christ and Socrates” on the “respective excellencies” of the two, wearily concludes that it is time to “drop the subject,” for Socrates’ time has passed: “Let Socrates retire at his [Christ’s] coming, and leave the chair of instruction vacant for a greater teacher than himself.”<sup>3</sup> By 1803, Joseph Priestley (1733-1804) feels compelled to write a short book — dedicated to Toulmin — in defense of Christ entitled *Socrates and Christ Compared*,<sup>4</sup> which, like Toulmin’s essay, has the dualist heretical distinction of comparing not only

---

tue, he depicts Jesus Christ feature for feature. [...] What prejudices, what blindness one must have to dare to compare the son of Sophroniscus to the son of Mary? What a distance from one to the other! The death of Socrates, philosophizing tranquilly with his friends, is the sweetest one could desire; that of Jesus, expiring in torment, insulted, jeered at, cursed by a whole people, is the most horrible one could fear. Socrates, taking the poisoned cup, blesses the man who gives it to him and who is crying. Jesus, in the midst of a frightful torture, prays for his relentless executioners. Yes, if the life and death of Socrates are those of a wise man, the life and death of Jesus are those of a god.” Jean-Jacques Rousseau, *Emile: or On Education*, trans. Alan Bloom (New York: Basic Books, 1979) 306-307.

<sup>3</sup> Joshua Toulmin, “Dissertation VIII. Christ and Socrates,” in *Dissertations on the Internal Evidences and Excellence of Christianity: And on the Character of Christ, Compared with that of Some Other Celebrated Founders of Religion and Philosophy* (London: J. Johnson, 1785) 169-194. Here 170, 185, and 194.

<sup>4</sup> Joseph Priestley, *Socrates and Jesus Compared* (Philadelphia: P. Byrne, 1803).

the philosophies, missions, and deaths, but the relative advantages and merits of the mortal Socrates and the divine Christ, the latter of whom both Toulmin and Priestley portray as the unquestioned earthly embodiment of the only god. These are not merely comparisons of parallel philosophies, lives, and deaths, but documentations of a genuine rivalry over primacy of influence. At stake is the answer to the question of which of the two is the more appropriate moral role model for the future of humankind. Rousseau, who is foremost concerned with the literary-historical character Christ<sup>5</sup>; as well as Toulmin and Priestley, who are sincerely invested in defending the divinity of Christ; bear witness to an awareness of — and in the latter two cases discomfort with — the palpable rise of Socrates as Secular Jesus in the second half of the 18th century.<sup>6</sup> Few thinkers

---

<sup>5</sup> In his open approval of Christ as the preferred martyr in *Emile* and in *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation* (1756-1757), Rousseau appears to be an exception in 18<sup>th</sup> century France. See Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau: la conscience en face du mythe* (Paris: Lettres Modernes, Minard, 1967).

<sup>6</sup> “Curious as it might seem to partisans of Seneca, Erasmus, or Montaigne, no such myth of Socrates ever existed prior to the eighteenth century. The pagan martyr had, to be sure, enjoyed a goodly share of respect and veneration. But it somehow required the peculiar conjunction of intellectual currents at work in this supposedly iconoclastic era to catapult him to the position of sacred relic.” Katherine Carson, in her review of Trousson’s book cited above, “Socrates Observed: Three Eighteenth-



were as consistent in the promotion of Socrates to this end, and of the idea that it was in fact Christ's time that had passed, as Friedrich Schiller (1759-1805), beginning in 1779 with his first composition on moral philosophy, "Gehört allzuviel Güte, Leutseeligkeit und grosse Freygebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?" (Does all too much Kindness, Sociability, and great Generosity necessarily Constitute Virtue?).<sup>7</sup>

Schiller's First Virtue Speech — a second followed in 1780<sup>8</sup> —, in its designation of Socrates (469 BCE-399 BCE) as "den erhabensten Geist, den je das Altertum gebär" (the most sublime spirit ever born to the ancient world; NA 20:3) over the traditional candidate, Christ,<sup>9</sup> is emblematic of a

---

Century Views," in *Diderot Studies* 14 (1971) 273-281. Here 274.

<sup>7</sup> Friedrich Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe*. i.A. des Goethe und Schiller-Archivs, des Schiller-Nationalmuseums und der Deutschen Akademie, ed. Julius Petersen et al. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1943ff). Here volume 25:304. Subsequent references as "Virtue Speech"; subsequent citations appear as "NA" with volume and page number(s). Unless otherwise indicated, all translations are mine [J.H.].

<sup>8</sup> "Die Tugend in ihren Folgen betrachtet" (1780; NA 20:30-36).

<sup>9</sup> Schiller's use of the term "Alterthum" (ancient period, approximately 4000 BC-700 AD) should not be understood to indicate that Schiller means to limit the discussion to Greco-Roman antiquity and thus exclude Christ from consideration geographically or culturally. Far from limiting himself to classical antiquity, Schiller specifically uses the term "Alterthum" in his characterization of Cathmor, a

significant moment in Late Enlightenment secularist thought in three regards:

1) the essay addresses a primary concern of late 18<sup>th</sup>-century thinkers, namely, the common philosophical and political agendas of reason free from religion;

2) on a practical level, the essay conspicuously relegates the divine and thus alien martyr Christ to one of many influences in the history of earthly virtue; and

3) on a theoretical level, the essay marks the beginning of Schiller's programmatic dismissal of the tribal-state religious practice of disguising moral choice as — and coercing civic behavior through — divine dictate to the annals of untimely historical necessities.<sup>10</sup>

---

character in James MacPherson's *Ossian* (1765). If Cathmor or a text regarding him ever existed previously, it would have been in medieval Scotland. Schiller's antiheroes in the essay, who serve as counterexamples to the virtue of Socrates, range in time from Absalom (around 1000 BCE) to Julius Caesar (100 BCW-44 BCE), Catiline (108 BCE-62 BCE), and Augustus (63 BCE-14 AD); to François Ravallac (1578-1610); and range in location from ancient Hebron to early modern Paris. Schiller specifically advises the listener (or reader) to look at the books of the Bible for virtuous role models: "Siehe an die heilige Bücher!" (Just look at the holy books; NA 20:6).

<sup>10</sup> Note that Schiller pursues this same agenda in his exposé on Moses as a brilliant politician, but not a divine messenger, in "Die Sendung Moses" (The Mission of Moses, 1790). See Jeffrey L. High, "Clever Priests and the Missions of Moses and

Schiller's essay is representative of the positions taken by a number of leading Enlightenment thinkers; including (but by no means limited to) "the German Socrates" Moses Mendelssohn (1729-1786), Benjamin Franklin (1706-1790), and Thomas Jefferson (1743-1826); who not only see Socrates as a practical moral-political role model for the pursuit of happiness in the Age of Revolution, but consciously feature him in parallel narratives in which not only Socrates, but Christ himself, appear as a *Secular Jesus*, compared to and logically intended to displace the miraculous view of Christ, who himself had once risen as a *Divine Socrates*.<sup>11</sup> Like the present essay, none of the texts discussed below address in any detail the textual accuracy of the 18th century views of Socrates and Christ, nor do they address the question of Socrates' religiosity. The term "secular" here thus does not refer to a historical Socrates or his beliefs as described in the sources, but to Socrates reception in select 18th-century narratives that portray him as a human willing to give his only life for the earthly, rational concepts of virtue, truth, and happiness. Ergo, Socrates appears here only in his function as a role model for national and global citi-

---

Schiller: From Monotheism to the Aesthetic Civilization of the Individual," in Elisabeth Krimmer and Patricia Ann Simpson, eds., *German Classicism and Religion* (Rochester: Camden House, 2013) 79-98.

<sup>11</sup> According to Trousson, Denis Diderot was the first to suggest a Socrates tragedy written for the stage in *Traité de la Poésie dramatique* in 1758 (Trousson, 47).

zenship, representing the establishment of a sphere of public authority based on self-knowledge through reason that secures freedom of and from faith and religion in civil and public affairs.

### I. Prelude: Moses Mendelssohn's "Leben und Charakter des Sokrates" and *Phädon*

**A**mong the texts taught by Schiller's professor Jakob Friedrich Abel (1751-1829) at the Karlsschule was Moses Mendelssohn's book *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele* (Phaedo, or On the Immortality of the Soul), an adaptation of Plato's seventh dialogue on the death of Socrates.<sup>12</sup> The broad resonance of Mendelssohn's book is indisputable: by the time Schiller was sixteen years old (1776), it had appeared in four editions (1767, 1768, 1769, and 1776). The first some fifty pages of the book comprise Mendelssohn's essay, "Leben und Charakter des Sokrates" (The Life and Character of Socrates), based on "the sources"<sup>13</sup> and English poet John

---

<sup>12</sup> See Laura Anna Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010) 31.

<sup>13</sup> In the course of the text, Mendelssohn mentions/cites Xenophon's *Memorabilia*, Plato, Aristotle, and Aristophanes, though it is evident that the radicalism of the Socrates portrayed by Mendelssohn and then by Schiller, derives from Plato's portrayal. See Louis-André Dorion, "The Rise and Fall

Gilbert Cooper's (1722-1769) *Life of Socrates* (1750). Cooper's book features a spirited foreword in defense of Socrates and "true religion" (Deism/Naturalism) aimed at Socrates' detractors (evidently Christians), whose characters are informed by either "designing Deceits of the Heart" or "the involuntary Errors of a misled Understanding."<sup>14</sup> Mendelssohn, like Cooper, frames Socrates' study of nature and humanity in modern eudaemonist terms; indeed, he more rewrites Plato's portrayal than adapts it for modern tastes,<sup>15</sup> noting that his contribution is concerned with the "Harmonie der moralischen Wahrheiten,

---

of the Socratic Problem," in *The Cambridge Companion to Socrates*, ed., Donald R. Morrison (New York: Cambridge UP, 2011) 1-23, here 3-6.

<sup>14</sup> Mendelssohn cites the second edition of 1750 (Mendelssohn, XL): John Gilbert Cooper, *The Life of Socrates* (London: R. Dodsley, 1750) v-vii, x.

<sup>15</sup> Mendelssohn explains, for example: "Seine [Platos] Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so leicht und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen [...] In dem dritten Gespräch mußte ich völlig zu den Neueren [Philosophen] meine Zuflucht nehmen, und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem siebzehnten oder achtzehnten Jahrhundert sprechen lassen" (His [Plato's] arguments for the immateriality of the soul appear, at least to us, so weak and quirky, that they scarcely deserve to be refuted [...] In the third dialog I had to resort entirely to modern philosophers and have my Socrates speak almost like an international sage from the seventeenth or eighteenth century; Mendelssohn, XXXVI-XXXVII), and calls his *Phädon* "Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eigenen Ausarbeitung" (something between a translation and an original rendition; Mendelssohn, XXXVIII).

und insbesondere von dem System unserer Rechte und Obliegenheiten" (harmony of moral truths, and in particular with the system of our rights and responsibilities; Mendelssohn, XXXIX). Mendelssohn defines Socrates' path from the "finstere Schrecknisse des Aberglaubens" (darkest horrors of superstition; Mendelssohn, 8) and "Vorurteil" (prejudice; Mendelssohn, 26) that inform "Gemüther, die nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen" (the minds of those who are not ruled by reason; Mendelssohn, 7), through "Tugend und Weisheit" (virtue and wisdom; Mendelssohn, 8, 11), to the end of all human pursuits, "wahre Glückseligkeit" (true happiness; Mendelssohn, 5, 7, 12, 14, 26): "Die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts war sein [Sokrates'] einziges Studium" (The happiness of the human race was his [Socrates'] only study; Mendelssohn, 26). Mendelssohn attacks the sophists as "Priester des Aberglaubens" (priests of superstition, Mendelssohn, 8), who exploit religion to their own ends (Mendelssohn, 7), a religion that panders to "Vorurteil, oder Aberglaube" (prejudice or superstition; Mendelssohn, 26) and leads "zur offenbaren Gewalttätigkeit, Kränkung der menschlichen Rechte, Verderbniß der Sitten u.s.w." (to open violence, violation of human rights, moral depravity, etc.; Mendelssohn, 26) and "heillose Ungerechtigkeit" (unholy injustice; Mendelssohn, 28). The political consequence is an ignorant, self-enforcing populace, whose "blinden Eifer" and "pöbelhaften

Wahne” (blind zeal, mob delusion; Mendelssohn, 27) is easily manipulated by the “Bosheit einiger Mächtigen, die Heuchelei der Priester, und die Niederträchtigkeit feiler Redner und Demagogen” (malice of a powerful few, hypocrisy of the priests, and the despicable behavior of venal orators and demagogues; Mendelssohn, 27).

One of the most notable features of Mendelssohn’s essay is the nature of the subtle negation of the significance of Christ’s death in contrast to that of Socrates. In the introductory essay itself, Mendelssohn’s interest in Socrates is clearly stated as morality within the limits of mortality: “[...] das Unendliche im Endlichen nachzuahmen, die Seele des Menschen jener ursprünglichen Schönheit und Vollkommenheit so nahe zu bringen, als es in diesem Leben möglich ist” (to copy the eternal in the finite and to bring the spirit of the human being as close to that original beauty and perfection as is possible in this life; Mendelssohn, 4). In contrast, Mendelssohn concedes that the superstitious beliefs of the average ancient Greek facilitated adherence only to the “albernste Religion” (silliest religion; Mendelssohn, 8). Mendelssohn stresses that Socrates’ strategy against the sophists features an assault on “unrichtige Begriffe von der Vorsehung und Regierung Gottes” (false ideas about providence and the rule of God) specifically regarding “die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen” (the reward for goodness and the punishment of

evil; Mendelssohn, 14).<sup>16</sup> To this end, Mendelssohn praises a specific advantage of the Socratic method, namely, the sequestration of the unknowable: “[...] so war ihm erlaubt, das nicht zu wissen, was er nicht wissen konnte, oder durfte” (thus he was free not to know what he could not or was not allowed to know; Mendelssohn, 15); which justified Socrates’ refusal to provide answers to unanswerable questions beyond “Dieses weiß ich nicht” (This I do not know; Mendelssohn, 15), but to pursue them through further interrogation.

Not only did Socrates see divine reward and punishment as unknowable, and thus dishonest and distracting, Melitus’ charge that Socrates “habe dem jungen Menschen [Alcibiades] die Verachtung der Religion beigebracht” (taught contempt for religion; Mendelssohn, 33), indicates that Socrates’ dismissal of the unknowable itself was a violation of coerced worship of the Olympian gods and thus posed a danger to “die Vorschriften der Religion und der Politik, gegen welche er die Jugend gleichgültig gemacht haben sollte” (the rules of religion and politics, toward which he had allegedly made the youth indifferent;

<sup>16</sup> Mendelssohn, 14. The third dialogue of Mendelssohn’s *Phädon*, which chronicles the death of Socrates, includes the greatest number of contradictions with Christian concepts of the afterlife. On the first page of the third dialogue, Socrates establishes that there is no evidence in nature for the concept of an eternity in Hell: “Aus der Natur und den Eigenschaften erschaffener Dinge läßt sich in diesem Falle nicht mit Gewißheit schließen” (Mendelssohn, 168).

Mendelssohn, 24). Indeed, according to Mendelssohn, Socrates' refusal to be initiated in the Elysian Mysteries was a strategy aimed specifically at reserving the right to demystify the coercive myth of divine judgment and frame virtue and vice in a social context.<sup>17</sup> In this sense, Socrates sentences his accusers to earthly judgment

<sup>17</sup> Mendelssohn points out his own belief that the Elysian Mysteries were no threat to Socrates' philosophy, since they comprised nothing other than "die Lehren der wahren natürlichen Religion" (the teachings of the true natural religion; Mendelssohn, 34), the simple deistic of all creation. This view mirrors the thesis presented in Karl Leonhard Reinhold's *Ueber die ältesten hebräischen Mysterien* (On the Most Ancient Hebrew Mysteries, 1788), the primary source for Schiller's "Die Sendung Moses" (1790; NA 17, 385). Schiller concludes: "Es scheint ausser Zweifel gesetzt, daß der Inhalt der allerältesten Mysterien in Heliopolis und Memphis, während ihres unverdorbenen Zustands, Einheit Gottes und Widerlegung des Paganismus war" (It appears to be beyond any doubt that the content of the most ancient mysteries in Heliopolis and Memphis, during their uncorrupted state, were the unity of everything in God and the refutation of paganism; NA 17:385). Mendelssohn's speculation as to why Socrates refused to be initiated in the Elysian Mysteries may contain a hint as to why notable free-thinkers Schiller and Jefferson appear never to have joined Masonic lodges: "Wenn Socrates sich weigerte, die Einweihung anzunehmen, so geschah es wahrscheinlich, um die Freiheit zu behalten, diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten" (If Socrates refused to accept the initiation, then it is likely that this was in order to maintain the freedom to spread the secrets without punishment, a freedom the priests sought to revoke through the oath of initiation; Mendelssohn, 34).

for his unjustified death sentence: "Ich gehe zum Tode, zu welchem ihr mich verurtheilt habet: und sie zur Schmach und Unehre, zu welcher sie von der Wahrheit und Gerechtigkeit verdammt werden" (I go to death, to which you have condemned me, and you go to disgrace and dishonor, to which you are damned by truth and justice; Mendelssohn, 40). If, as Mendelssohn and his portrayal of Socrates logically imply, all sentient beings have the same experience in the afterlife, then there is no reason to believe in punishment for sin or reward for virtue, and there is no reason to be thankful for atonement through the death of Christ (penal substitution), which promised only a dependent series of benefits that the death of other freedom fighters, such as Socrates, did not: forgiveness of sin, and therewith the salvation of the soul, and a heavenly afterlife. In the specific removal of these speculative and supernatural elements (judgment, heaven, and hell) from common Christian eschatology in his portrayal of Socrates, Mendelssohn establishes moral transformation and the sublime model of martyrdom as an empirical, earthly affair.<sup>18</sup> Mendelssohn's essay thus glosses over the main violation of reason committed in Soc-

<sup>18</sup> Mendelssohn's portrayal of judgment as an earthly concern foreshadows one of Schiller's most important lines on the subject in the poem "Resignation" (1786), which dismisses the biblical portrayal of Judgment Day: "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" (World history is Judgment Day; NA 1:168).

rates' dying days, namely his rationalization of an afterlife and the reduction of his otherwise heroic death to a function of the logic of the belief in an afterlife, which is addressed in great length in Dialog III of Mendelssohn's *Phädon* (Mendelssohn, 189-209). As for the details, Socrates responds: "[...] Alles dieses, mein Freund! Weiss ich nicht" (All this, my friend! I do not know; Mendelssohn, 209).

In the introduction to the 1814 edition of Mendelssohn's *Phädon*, editor David Friedländer captures the spirit of the late 18th century eudaemonist critics of religious orthodoxy (as evident in Mendelssohn's and Schiller's essays) in a few summary phrases. Friedländer calls the "Revolution in dem Gedankenreiche aller denkenden Menschen" (revolution in the realm of thought of all thinking individuals) an unavoidable result of the "Verknüpfung wachsender Einsicht mit Streben nach Glückseligkeit" (combination of growing insight and the pursuit of happiness; Friedländer, VI). He describes Glückseligkeit und Fortdauer" (happiness and stability; Friedländer, VII) as inextinguishable human longings, and he summarizes Mendelssohn's ultimate motivation: "[...] durch seine Schriften Tugend und Wohlwollen unter den Menschen verbreiten" (to spread virtue and good will among the people through his writings; Friedländer, XXIV). Friedländer subtly addresses the dangers of heresy in the 1760s, describing discussions of the earthly limits to speculation on the destiny of mankind as a work

of secrecy: "[...] Untersuchungen der Art scheinen in jenen Jahren mit einer gewissen Scheu, fast wie Mysterien bewacht worden zu seyn, so daß sie nur unter vertrauten Freunden Statt finden durften" (Such research projects appear in those years to be guarded with a certain caution, almost like religious mysteries, so that they could only occur between trusted friends; Friedländer, X). Friedländer also cites Mendelssohn's letter to Thomas Abbt (1738-1766) of 9 February on the fear of earthly persecution as motivation for using Greek pen names to promote a free discussion of "Die Bestimmung des Menschen"<sup>19</sup>: "Wenn ja orthodoxe Theologen hinter unsere Briefe kämen, so liefen wir denn doch nur Gefahr, in effigie verbrannt zu werden" (Friedländer, XIII). For Mendelssohn, the direct result of the dangerous discussion with Abbt on the destiny of humankind is his *Phädon*, which begins with the essay "Das Leben und Charakter des Sokrates." As Karl Fink has pointed out,

<sup>19</sup> "the destiny of humankind"; Friedländer, XII. Both Abbt's "Zweifel über die Bestimmung des Menschen" and Mendelssohn's "Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend" were coordinated responses to Johann Joachim Spalding's *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748). For a discussion of the origins of the term, the dynamics between the three texts, and Schiller's professor Johann Friedrich Abel's use of the texts in his courses at the Karlsschule, see Macor, 25-30, and Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller: Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der "Philosophischen Briefe"* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985) 156-176.



citing Mendelssohn's "The Life and Character of Socrates" and his *Jerusalem, Oder über religiöse Macht und Judentum* (*Jerusalem, Or on Religious Power and Judaism*, 1783), Mendelssohn's treatment of Socrates is a vehicle toward the promotion of the secular state:

Mendelssohn had argued that Socrates had dedicated his life to one of the fundamentals of democracy: the pursuit of happiness [...] Mendelssohn found Socrates happy in his moment of death. And so Mendelssohn balanced his own capacity for analytical reasoning with empathetic modes of discourse, particularly in his view that the separation of church and state (*Staat und Religion*) is more successfully accomplished as a matter of practical rather than theoretical discourse: "This is in politics one of the most difficult tasks, which for centuries has been looking for a solution, and only occasionally here and there perhaps with more success pragmatically applied than theoretically resolved."<sup>20</sup>

Looking back from 1814, Friedländer's introduction captures the hostile atmosphere surrounding the reasoned discussion of religion toward the end of the separation of church and state during Schiller's college years, during which Germany's premiere

<sup>20</sup> Karl J. Fink, "Kleist's Justice Beyond Tears: Kohlhaasian Manifestos after Kleist," in: *Heinrich von Kleist: Artistic and Political Legacies*, eds., Jeffrey L. High and Sophia Clark (Amsterdam: Rodopi, 2013) 23-44. Mendelssohn writes that "dieses ist in der Politik eine der schwersten Aufgaben, die man seit Jahrhunderten schon aufzulösen bemühet ist, und hie und da vielleicht glücklicher praktisch beygelegt, als theoretisch aufgelöst hat." (Moses Mendelssohn, *Jerusalem, Oder über religiöse Macht und Judentum* (Berlin: Maurer, 1783) 3.

dramatist, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), was prohibited from writing on religious topics in 1778 for his publication of a series of arguments for natural religion and against orthodox Christianity entitled *Fragmente eines Ungenannten* (*Fragments of an Unnamed Author*; 1774-1778) by Hermann Samuel Reimarus (1694-1768).<sup>21</sup> Schiller himself was the subject of open charges of polytheism and blasphemy in 1788 for his poem "Die Götter Griechenlands" (*The Gods of Ancient Greece*).<sup>22</sup>

<sup>21</sup> "Against the Lutheran orthodoxy, whose scholarly writings endeavored to, as it was called, harmonize, the four gospels into one narrative in which inconsistencies were explained away, Reimarus suggested that these inconsistencies existed because the resurrection and other supernatural happenings simply never occurred. After Jesus's death the apostles and gospel writers had to scramble to set forth a system of miraculous stories to support their claims, just as any system of revealed religion will." Friederike von Schwerin-High, "Gotthold Ephraim Lessing's religious pluralism in *Nathan the Weise* and *The Fragments Controversy*," in *Enlightenment and Secularism*, ed., Christopher Nadon (Atlanta: Mercer University Press, 2013) 273-288.

<sup>22</sup> In the August 1788 edition of *Deutsches Museum*, poet Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750-1819) published the most prominent attack on Schiller and his "Die Götter Griechenlands," "Gedanken ueber Herrn Schillers Gedicht: 'Die Götter Griechenlands'" (*Thoughts on Mr. Schiller's Poem: 'The Gods of Ancient Greece*). See Jeffrey L. High, "Friedrich Schiller, Secular Virtue, and 'The Gods of Ancient Greece,'" in *Enlightenment and Secularism*, ed., Christopher Nadon (Atlanta: Mercer University Press, 2013) 315-324. Subsequent citations as "High, Secular Virtue and



## II. Happiness and the Moral-Philosophical Function of Socrates' Death in Schiller's First Virtue Speech

In "Gehört allzuviel Güte, Leutseeligkeit und grosse Freygebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?," his first essay on moral philosophy and aesthetics, Schiller quietly lays the philosophical foundation for a life-long program to promote a reasoned, secular alternative to a faith-based role model, embarking from and concluding with the thesis that the destiny of humankind is happiness, and the path to happiness is virtue. The essay presents the case for virtue in three parts, the first presenting Socrates as the role model for virtue, the second presenting the case against the outward appearance of virtue driven by ulterior motives, and the third on the importance of inner struggle in the difficult choice of virtue when it is to one's own personal disadvantage. These are followed by a lengthy and unsteady summary in which Schiller performs a balancing act between the appearance of piety and a spirit of heresy. The influence of Scottish Enlightenment eudaemonism and reconciliation philosophy in Schiller's thought is nowhere more self evident than in the Virtue Speech, which features the key concepts of disinterested virtue, the role of virtue in the perfection of the individual and civil society, and the means and end of happi-

The Gods of Ancient Greece" with page number(s).

ness as the destiny of humankind. The thesis that good acts are neither those which cause mere private happiness, nor those which are outwardly good, but done for ulterior motives, both of which are inspired by self interest, is the titular problem of Schiller's Virtue Speech. Striving to counter the concept of the state of nature described by John Locke and David Hobbes by establishing a harmony of public virtue and private self-interest, Shaftesbury stressed in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) that to the harmonious and whole member of society, not all pleasure is necessarily good, and not all "good" acts necessarily moral.<sup>23</sup> Subsequently, Francis Hutcheson (1694-1746) argued in his *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) —"In Which the Principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended"<sup>24</sup>

<sup>23</sup> "But when Will and Pleasure are synonymous; when everything which pleases us is called pleasure, and we never choose or prefer but as we please; 'tis trifling to say 'Pleasure is our good.' For this has as little meaning as to say, 'We choose what we think eligible'; and, 'We are pleased with what delights or pleases us.' The question is, 'whether we are rightly pleased, and choose as we should do. [...] And as for some low and sordid pleasures of human kind, [...] I should never afford them the name of happiness or good." Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed., John M. Robertson (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1964). Here volume II, part II, section I, pages 29-30.

<sup>24</sup> The quote is from the title page of the 1725 edition of Hutcheson's *An Inquiry into the Original of our*

— and *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (1728) that virtue yields pleasure because it conforms to the natural “moral sense” of virtue, a feeling faculty separate from reason, while vice yields pain because it offends the natural moral sense. Embarking from the universality of the moral sense, Hutcheson coined the utilitarian motto that the altruistic regulative idea of ethics is to achieve the “greatest Happiness for the greatest numbers,” resulting in the greatest perfection and the greatest good, as stated in *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725).<sup>25</sup> Adam Ferguson (1723-1816) criticized Locke’s

---

*Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises*, reprinted in: *Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, ed., Peter Kivy (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973) 3. Subsequently cited as “Hutcheson 1725” with page number.

<sup>25</sup> Francis Hutcheson, *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*, in *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, reprint of the second edition of 1726 (New York: Garland Publishing, 1971) 109-304. Here section I, article 1, page 117. In comparing the moral Qualities of Actions, in order to regulate our Election among various Actions propos’d, or to find which of them has the greatest moral Excellency, we are led by our moral Sense of Virtue to judge thus; that in equal Degrees of Happiness, expected to proceed from the Action, the Virtue is in proportion to the Number of Persons to whom the Happiness shall extend; [...] and in equal Numbers, the Virtue is as the Quantity of the Happiness, [...] so that, that Action is best, which procures the greatest Happiness for the greatest numbers; and that, worst, which, in like manner, occasions Misery.” Hutcheson: *Good and Evil*, section III, part VIII, page 177.

theory of an “imagined state of nature”<sup>26</sup> in his *An Essay on the History of Civil Society* (1767),<sup>27</sup> arguing that even the “rudest state of mankind” distinguished itself through the “desire of perfection.”<sup>28</sup> As is the case with Schiller in a series of subsequent texts, Ferguson, like Shaftesbury and Hutcheson before him, equates the measure of perfection with the happiness achieved.<sup>29</sup> Ferguson’s book *An Essay on the History of Civil Society* contains two substantial chapters elaborating the philosophy of happiness, entitled “Section VII: Of Happiness” and “Section VIII: The Same Subject continued,” though the entire work is informed by the postulates, “to diffuse happiness, is the law of morality”

---

<sup>26</sup> Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, reprint of the 4th edition of 1773 (London: Gregg International Publishers, 1969). Here part I, section I, page 3. Subsequently cited as “Ferguson” with chapter, section, and page number.

<sup>27</sup> The German translation of *An Essay on the History of Civil Society* was published in 1768: *Versuch Über die Geschichte der Bürgerlichen Gesellschaft* (Leipzig: Junius, 1768).

<sup>28</sup> Ferguson, part I, section I, page 13. Kettler suggests that Ferguson considered Locke’s theory “socially irresponsible,” which demonstrates a correspondence between Fergusons work and Jefferson and Schiller’s social programs based on happiness (Kettler, 118, 111). Schiller cited Garve’s translation of Ferguson’s *Institutes of Moral Philosophy* in his first dissertation (NA 20:30-36).

<sup>29</sup> Schiller’s second Karlsschule speech, *Die Tugend in Ihren Folgen betrachtet* (1779-80), and his rejected first dissertation, *Philosophie der Physiologie* (1779), equate the terms “perfection” (*Vollkommenheit*) and “happiness” (*Glueckseligkeit*). See NA 20:11, 30.

(Ferguson, I, VI:62.) and “the happiness of individuals is the great end of civil society” (Ferguson, I, IX:95).

On the first page of the Virtue Speech, Schiller coins a resilient guiding construct for both his future critical thought and artistic production on freedom and happiness when he poses the teleologically informed question as to what decides between virtue and vice. He finds the answer in “die moralische Quelle der That” (the moral source of action; NA 20:3), “Liebe zur Glückseligkeit” (love of happiness; NA 20:3). Thus begins a decades long pursuit of happiness through art intended to resonate and effect change in the sphere of public authority. Here in 1779 as in his later writings, “der scharfsehende Verstand” (the sharp insight of reason, [later *Formtrieb*]; NA 20:3), pitted against “Neigung” (impulse and inclination; NA 20:3), guides the moral decision-making process. Reason tests each choice according to whether it will lead to greater happiness than its alternative, the deciding factor.<sup>30</sup> To this moral formula, Schiller adds the measure of greater and lesser virtue: “Je heller also, je gewaltiger, je dringender die gegenseitige Neigung desto höherer Verstand

<sup>30</sup> “Der Verstand muß jede Neigung prüfen ob sie zur Glückseligkeit leite” (Reason must test whether or not each impulse will lead to happiness; NA 20:3). “Sie, diese Liebe ist es, die zwischen zwey Gegenneigungen [Tugend und Untugend] den Ausschlag geben soll” (It is this love that is the decisive factor between two competing inclinations [virtue and vice]; NA 20:3).

— desto höhere Liebe — desto höhere Tugend” (The more vibrant, more powerful, more urgent the competing inclination, the greater reason demonstrated, the higher the love, the greater the virtue; NA 20:3). If the love of greater happiness, which implies selfless conduct even in the single most extreme case, guides the individual in all choices between the competing inclinations virtue and vice, then the most grave and telling choice is that of a virtuous death over an unfree life. A paradigmatic case, indeed, according to Schiller, the defining moment in the history of moral choice, is Socrates’ decision to choose death before coercion, as a contribution to the freedom and happiness of all. Here, the third paragraph in its entirety:

Ich sehe den erhabensten Geist, den je das Altertum gebahr, dem nie dämmerte der Offenbarung Gottes ein blasser Wiederstrahl; — Er hat den Giftbecher in der Hand — Hier Liebe zum Leben, — das mächtigste Drangsgefühl, das je eines Menschen Seele bestürmte; — dort zum Pfade höherer Seligkeit ihm winkend ein zitternder Schein, ein eigner durch das Forschen seines Geistes einsam erschaffner Gedanke — Was wird Sokrates wählen? — Das Weiseste. — Izt, o Weißheit, leite du seine entsezliche Freyheit — Tod — Vergehen — Unsterblichkeit — Krone des Himmels — Versieglung blutige — große — mächtige Versieglung seiner *neuen* Lehre! — Leite seine lezte entscheidende Freyheit scharfsehender Verstand — Entschieden — getrunken das Giff — Tod — Unsterblichkeit — Seine Lehre mächtig versiegelt! — Höchster Kampf; — höchster Verstand — erhabenste Liebe — erhabenste *Tugend!* Erhabner nichts unter hohem, bestirntem Himmel vollbracht!

I see the most sublime thinker ever born in the ancient world, who never caught the faintest glimmer

of divine revelation; — He has the cup of poison in his hand — Here the love of life, — the most powerful drive that ever stormed a human spirit; — there marking the path to higher happiness a flickering light calls to him, an original idea, arrived at through of the solitary investigation of his mind — What will Socrates choose? — The wisest. — Now, oh wisdom, guide his terrible freedom — death — passing — immortality — the crown of heaven — bloody seal — great — mighty seal of his new teachings! — Guide his final, decisive freedom, sharp-eyed reason — Chosen — the poison drunk — death — immortality — mightily sealed his teachings — greatest struggle — highest reason — most sublime love — most sublime virtue! No more sublime deed done under the great starry heavens! (NA 20:3-4)

According to Schiller's introductory formula, Socrates' "greatest struggle" results in the reconciliation of competing inclinations of reason (toward "higher happiness") and the most basic of natural sensual drives (toward survival). There can be no more terrible form of moral freedom, nor any more unquestionable demonstration of "highest reason," than the choice of the more virtuous of two inclinations here, in the face of the most disadvantageous personal consequences, the ultimate act of self-determination in the choice of one's own death. Schiller, like Mendelssohn, declares Socrates' decision to die the ultimate proof of his practice of his own teachings.<sup>31</sup> With the choice of virtue over vice, Schiller

<sup>31</sup> Note the parallel between Schiller's description of the death of Socrates and Mendelssohn's: "sein Bekenntnis mit dem Tode zu versiegeln" (to sign and seal his belief system with his death; Mendelssohn, 14).

argues, humankind's "terrible freedom," namely, the requisite autonomy to choose personal disadvantage over personal advantage as a reconciliation of duty with desire, the greatest possible freedom from sensual-physical coercion is evident. But Schiller could have found other examples of such behavior and did so in almost all of his major works. What qualifies Socrates above all others as not only "most sublime thinker ever born in the ancient world," but the man who accomplished the most "sublime deed done under the great starry heavens," is his rejection of belief in a reward in the afterlife, and the assumption implied in the first line of Schiller's description, that giving one's only life without comfort — as opposed to abandoning a dreary prelude to bliss — when one should in the name of the future happiness of others, but does not have to, is the most extreme test of virtue. Schiller returns to the singularity of this test case in the subsequent paragraphs and in his later portrayals of Socrates. The first segment of the Virtue Essay concludes with his definition of the essence of virtue as altruism: "Liebe zur Glückseligkeit, geleitet durch den Verstand — Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weißheit!" (Love of happiness, guided through reason — virtue is the harmonious band that unites love and wisdom; NA 20:4). The second part of the definition, the thesis as well as the metaphorical leitmotif of the speech, appears another four times, at least once in

each segment of the speech (NA 20:4, 5, 6, 8).

In the second segment, comprising paragraphs 7-11, Schiller, like Shaftesbury and Hutcheson above, strictly differentiates between the moral inspiration of a deed and its reception, between appearance and ulterior motives. To illustrate the political application of the end of virtue as happiness of the whole, Schiller contrasts Socrates' sublime reconciliation of reason and sensuality (ennobled reason), as the example for the potential totality of the individual with a world history of tyrants and rebels, at least partially lifted from Hutcheson and Ferguson.<sup>32</sup> The contrastive analysis of their actions demonstrates a lacking totality, which results in moral perversions marked either by a dangerous one-sided dictatorship sensuality (love) or theoretical reason (wisdom), and Schiller proceeds to analyze them according to the Socrates criterion, whether or not they advanced the goal of humankind — happiness of the whole. The examples are di-

<sup>32</sup> Schiller's discussions of tyrants and rebels address Julius Caesar, Augustus Caesar, Ravaiillac, Catiline (NA, 20:4-6), and the relative merits of Brutus (NA 20:40, 161), Lycurgus (NA 20:33; 22:75, 174), and Solon (NA 20:34), a parallel to Ferguson's frequent uses of mostly the same tyrants, rebels, and lawgivers to explain moral theses: Julius Caesar (Ferguson I, X:120) Brutus (Ferguson I, VIII:84), and Lycurgus and Solon (Ferguson I, IX:98). All Ferguson references appear in Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, reprint of the 4th edition of 1773 (London 1969), with chapter and page numbers.

vided into two clear categories: the dominance of abstract reason unchecked by feeling, and the dominance of sensuality unchecked by reason, which break down as follows: 1) under the dictatorship of reason: Ravaiillac's regicide and Catiline's arsonist murder represent "verlarvtes Laster" (vice in disguise; NA 20:5); and 2) under the dictatorship of sensuality: Julius Caesar's entertainment of the masses with games and gifts as "Herrschaft" and "Ehrgeiz" (hunger for power and ambition; NA 20:5),<sup>33</sup> Absalom's "embracing the lowest citizens" as "thirst for control,"<sup>34</sup> and Augustus Caesar's desire to "become immortal" as "lasciviousness."<sup>35</sup> According to Schiller's argument, ostensibly good acts that appear to contribute to the happiness of the whole, such as rebellion against tyranny, often prove not to be motivated by virtue after all, but by selfish impulses of the mind or the body that actually threaten the happiness of the whole. Throughout, Schiller refers back to his thesis, concluding of his tyrants and rebels that either, "Hier war die Güte mit Weißheit aber nicht mit Liebe im bund" (Here kindness was in

<sup>33</sup> "Ich sehe den großen Julius das Römische Volk mit Spielen belustigen — mit Geschenken und Gaben überschwemmen" (NA 20:4).

<sup>34</sup> "Was war der Grundtrieb [...], daß er [...] in die Umarmung der niedrigsten Bürger sank? [...] der Durst nach Herrschaft" (NA 20:5).

<sup>35</sup> "unsterblich werden mit den Unsterblichen" and "wollüstiges Gefühl" (NA 20:5). Mendelssohn similarly describes the motivations of the Sophists as "Geiz, Ehrfurcht oder Wollust" (Mendelssohn 7-8).

league with wisdom [reason] but not with love [feeling]; NA 20:5), or “Hier also war Güte die Larve des in der Tiefe der Seele lauernden Lasters” (Thus here, kindness was merely masking vice lurking deep in the soul; NA 20:5).<sup>36</sup>

The third segment, on moral resistance, comprising paragraphs 12-16, represents one of the great masterpieces of Schillerian double-speak, a skill that was evidently as valuable at the Karlsschule as it would prove to be in Schiller’s dealings with censors. Indeed, it is baffling why it took until 1788 for Schiller to be accused of outright blasphemy. Returning to his description of Socrates’ decision to choose death before coercion as “höchster Kampf,” Schiller in-

<sup>36</sup> For Schiller, as evidenced by the moral focus of his earliest and his latest theoretical works, the pursuit of totality and harmony through the reconciliation of drives was the unsolved problem of humanity and thus the challenge for his drama figures. The historical figures Schiller invoked to illustrate this early moral-aesthetic theory mirror the actual later characters in his dramas. The story of Absalom, the biblical son of King David, who conspired against his father and was killed during his father’s officer Joab’s coup attempt has most of the elements of *Don Karlos* and *Fiesco*; Socrates’ sublime composure and autonomy in the face of death parallels that of Marquis Posa, Maria Stuart, and Joan of Arc; Ravaiillac’s murder of a tyrant mirrors Charlotte Corday, his revolutionary hunger for power mirrors *Fiesco*, and Catiline mirrors *Fiesco*’s hunger for power as well as Karl Moor’s terror campaign. In a further important link between the early theoretical works and the early dramas, both *Fiesco* and Franz Moor are discussed in Schiller’s second dissertation (NA 20:60) as psychological case histories already in 1779-80.

roduces the measure of “Kampf der Seele” (inner moral struggle; NA 20:6) as the measure of virtue: “Die schönste That ohne Kampf begangen hat gar geringen Werth gegen derjenigen die durch großen Kampf errungen ist” (The most beautiful deed done without struggle has precious little worth when compared to that achieved through great struggle; NA 20:6). A person with all the trappings of wealth runs no risk in an act of charity, indeed, such a person is likely to gain from such an act, thus there is no “Gegengewicht” (counterbalance) to the “Neigung Wohlzuthun” (inclination to do good; NA 20:7), and the act is merely outwardly good, but not virtuous. Following the order of considerations in his title, Schiller proceeds to address whether “Leutseligkeit” (sociability) necessarily constitutes virtue. According to the established formula, “jener Große dort der seinen Adel seine Hoheit von sich legt” (that particular person of importance there, who sets aside his nobility, his highness; NA 20:6) and fraternizes with the common man, does not demonstrate virtue, because he lacks “das Gefühl eigener innerer Erhabenheit” (the inner sense of sublime sacrifice; NA 20:6) that would serve as a counterbalance to meaningless sociability; on the contrary, such an encounter is more likely to inflate his pride: “So ist demnach allzuviel Güte und Leutseligkeit und große Freygebigkeit das harmonische Band von Liebe und Weißheit nicht; — so hat sie keinen Kampf gekostet; [...] Sie ist nicht Tugend!”

(Therefore, all too much kindness, sociability, and great generosity does not constitute the harmonious band between love and wisdom — for it cost no struggle [...] This is not virtue; NA 20:7). The subversive irony cannot be lost that Schiller will go on to praise both the Duke Carl Eugen and his extra-marital partner Franziska von Hohenheim, neither of whom were popular with the students, in terms that parallel his description of Socrates, directly after he had disqualified facile good deeds by the obscenely wealthy and socializing with the lower classes for the sake of one's own ego from the class of virtuous acts. Schiller closes the speech with a disingenuous vision of “die Söhne der Zukunft” (future sons) at Carl Eugen's funeral (referred to as a “Fest” or celebration), and yet another future generation searching — evidently in vain — through the grave markers for those of “Wirtembergs trefflicher Carl” (Württemberg's worthy Carl) and “Franziska, die Freundin der Menschen” (Franziska, the friend, [or girlfriend] of humanity; NA 20:9).

It would be unrealistic to expect Schiller to express himself entirely freely in writing at an institution where once mere feudal subjects were sentenced to teenage years spent in the total absence of freedom. This makes it difficult to discern what in the Karlsschule writings Schiller wants to write, and what he is required to write. On the other hand, there are enough examples of Schiller's surprising recklessness in this regard. In his second dissertation,

Schiller cites thirteen lines of the entirely fabricated “*Life of Moor. A Tragedy by Krake*” (NA 20:60), which is nearly word for word lines 44-56 of act V, scene 1 of *Die Räuber* (NA 3:117-118). It is highly likely that Schiller developed his trademark kaleidoscope of metaphors in response to the police state censorship of the Karlsschule.<sup>37</sup> In keeping with the practice established in his earliest poems, in the Virtue Speech Schiller works on a number of metaphorical registers, including pagan and biblical imagery from both the Old and New Testaments.<sup>38</sup> In the fifth of twenty-three

<sup>37</sup> For a familiar example of a Schiller poem that employs a blur of interfaith and deist metaphor, yet remains palatable to adherents of the most diverse beliefs, see Schiller's “An die Freude” (Ode to Joy, 1785; NA 1:169-172). See also Jeffrey L. High, “Schiller, Freude Kleist and Rache / On the German Freedom Ode,” in Dieter Sevin and Christoph Zeller, eds., *Form - Violence - Meaning: Two Hundred Years Heinrich von Kleist* (Berlin: Walter de Gruyter, 2013) 123-145, here 130-131.

<sup>38</sup> In the strictly monitored religious confines of the Karlsschule, Schiller established the inscrutable practice of mixing philosophical with mythological and religious metaphors, and expressing modern experience in ancient metaphor. This is evident from the earliest poems written at the Karlsschule — “Der Abend” (At Dusk, 1776), “Der Eroberer” (The Conqueror, 1776) to the last — “Elisium” (1780 or 1781) and “Gruppe aus dem Tartarus” (A Group from Tartarus; 1780 or 1781), and continues in his mature poetry. Calvin Thomas notes the “free blending of Christian with pagan conceptions.” Calvin Thomas, *The Life and Works of Friedrich Schiller* (New York: Holt, 1906) 67-68. For centuries, critics have confused Schiller's metaphorical expression of the inexpressible with a genuine ex-



paragraphs, an unrecognizable version of God the Creator appears in the equation: he was inspired by endless love to create a world out of chaos, he was guided by endless wisdom to give it order and harmony through immutable laws. Thus love and wisdom comprise God's relationship to all creation, and virtue, the harmonious band between love and wisdom, is the emulation of God (NA 20:4). Three paragraphs later, in the seventh paragraph, the highest "Gottheit" (deity; NA 20:5) is Jupiter. In the fifteenth paragraph, Schiller addresses an entirely nondescript God of Klopstock's ode, "Für den König" (For the King; NA 20:7, NA21:113). The eighteenth paragraph is dedicated to "Liebe" (love; NA 20:7), which is first "die Krone der Tugend" (the crown of virtue; NA 20:7) and then "Erstgebohrne des Himmels" (heaven's first-born; NA 20:7), and features four exhortations to bow before this concept of love, including one to nature, one to the human, one to an angel, and one to all (NA 20:7-8). In the nineteenth paragraph, "Weißheit! Schönste Gespielin der Liebe" (Wisdom! Most beautiful playmate of love) appears as "das meisterwerk Gottes" (God's masterpiece) and "des Schöpfers

pression of religious conviction, though, they provide no evidence why anyone might agree with them, aside from the fact that metaphors can be vague. As in the Virtue Essay, Schiller's more spiritual outbursts are routinely accompanied by heretical or blasphemous ideas. For a sampling of positions on Schiller and religion, see High, "Schiller and (no) Religion," 144.

großherrlicher Plan" (the creator's grand design; NA 20:8). All of these references are anchored in seven exhortations to worship "Weißheit," which is a synonym for "große Unendliche Natur" (great, infinite nature; NA 20:8) and "ewiges Uhrwerk" (eternal clockwork; NA 20:8). The paragraph ends with a final command to worship, love, wisdom, and "Tugend" (virtue; NA 20:8). In the twentieth paragraph, Schiller appeals to the "Göttin der Wohlthätigkeit" (Goddess of Charity; NA 20:8). There are perhaps as many as three clear allusions to the New Testament, all of which, significantly, refer to the Sermon on the Mount,<sup>39</sup> where Christ appears more than elsewhere as a human teaching humans and admonishing — in terms of separation of church and state, and in close agreement with Schiller's thesis regarding ulterior motives — that hypocrites worship in public displays of piety are at best questionable, and personal beliefs are best kept private.<sup>40</sup>

The most remarkable comment on virtue and religion comes in the final two

<sup>39</sup> "der Gottmensch auf dem Tabor" (NA 20:4); "einer mitleidigen Träne in Hütten geweint" (NA 20:5); and "Nein! Die Armen in den Hütten ruf ich itz auf [...] Im Hertenzen dieser dieser Unschuldigen wird Franziskens Andenken herrlicher gefeyert, als durch die Pracht dieser Versammlung" (NA 20:9).

<sup>40</sup> Schiller is not alone in singling out the Sermon on the Mount: "Deists like Jefferson and Franklin went so far as to believe that the only thing worth keeping of the Christian faith was the Sermon on the Mount." Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Knopf, 1992) 158.

paragraphs (15-16) of the third segment (on moral resistance, paragraphs 12-16). Again returning to “die ächte Tugend des Weisen” (the true virtue of the sage; NA 20:7) as a role model, Schiller switches metaphorical registers from the judgment of a powerful Old Testament God — who knows the source of all superficially good deeds at their conception and rewards or punishes them before they reach fruition (reminiscent of Socrates’ concept of retribution in the here and now) — to the power of virtue over the ever-changing demands of gods throughout history and thus the ever-changing pseudo-virtue of religion: “Ihm [dem Weisen] ist sie [die Tugend] ein mächtiger Harnisch gegen-trotzend den Donnern des Himmels ein gewaltiger Schirm wenn zu Trümmern gehen die Himmel, wie vor dem Winde Spreu hinwegflattert” (For the sage, virtue is a mighty armor, defying the thunder of heaven, a powerful shield when all the heavens fall to ruins, blown away like chaff in the wind; NA 20:7). Note Schiller’s uses of “Himmel” as both a singular and a plural noun. “Himmel” is a collective noun that already can mean “the heavens,” thus Schiller’s unusual use of the plural form “die Himmel” would appear to indicate a coming age when all non-metaphorical concepts of the realm of gods will collapse. To the question of whether the chaff in question is more inspired by Socrates or the Bible,<sup>41</sup> the logic appears to indicate the

former. There is no mention here of the ungodly to be blown away like chaff; on the contrary, it is the heavens that will be blown away like chaff, and left standing will be the sage, Socrates, in his impenetrable virtue. Despite the practical limits of freedom of speech at the Karlsschule, where daily prayer and an intensive curriculum in religion were mandatory, Christ warrants little more than these few veiled mentions in Schiller’s oeuvre, whereas Socrates continues to be an important figure, and Schiller’s introduction to the Virtue Speech implies that Socrates is most sublime because of — not in spite of — his ignorance of Judeo-Christian revelation. Throughout the essay, Christ is never mentioned by name. Of the positive role models mentioned by name, Socrates, Roman Emperor and stoic philosopher Marcus Aurelius (121-180 CE; NA 20:8), who promoted stoicism over Christianity, and Cathmor, the paragon of virtue in James Macpherson’s *Ossian* (1760; NA 20:8), all three are pagans.

Schiller’s thesis in the Virtue Speech is that the realm of moral-political possibility is polarized into fields of potential acts that constitute virtue and result in moral happiness (those of Socrates, Marcus Aurelius, and Cathmor) and those that constitute its many perversions, selfish pursuits of personal happiness (those of Ravallac and Catiline, Julius Caesar, Augustus Caesar,

the chaff which the wind driveth away.”

<sup>41</sup> Psalms 1:4: “The ungodly *are* not so: but *are* like

and Absalom).<sup>42</sup> In essence, every day, each individual has a fresh opportunity to save or doom the forever-endangered potential republic. This thesis demonstrates a remarkable consistency over the final decades of Schiller's life, after his study of Kant and long after he famously expressed his disgust with the French Revolution, events often said to bring about changes in Schiller's thought. In particular, the arguments in the Virtue Speech and Schiller's portrayal of Socrates as the ideal guarantor of human happiness serve as important components of Schiller's future moral-aesthetic writings. First, the choice of death and freedom over life and servitude is the lynchpin of Schiller's aesthetic and drama theory, since in this one extreme choice, the decision for death and freedom, the victory of freedom over the slavery to the desire to live is a universally moving experience and the most obvious and shocking exercise of freedom that can be portrayed

<sup>42</sup> In *Philosophische Briefe* (Philosophical Letters; 1786), that is, prior to the criticism of *Don Karlos* that prompted Schiller's theoretical defense of Marquis Posa's inferred moral failure, and before Schiller had read Kant, Schiller articulated the variations of perversion with a new vocabulary, but with the same parameters and results. Here the category "goodness in league with wisdom, but not with love" (NA 20:5) of 1779 appears as "theoretical reason" (theoretische Vernunft), an "incomplete enlightenment" ("halbe Aufklärung"), which describes the state of the dangerous ideologue. In a further parallel, theoretical reason reconciled with sensual nature ("höchster Verstand") is now "erleuchtete Verstand" (enlightened reason; NA 20:107).

to an audience. Second, the Virtue Essay is the first writing by Schiller extant that articulates the function of happiness in Schiller's moral-political theory in philosophical terms. However, the political application of Schiller's happiness discourse is already readily evident in his first published poem, "Der Abend" (At Dusk, 1777), in which Schiller refers to "andre, ach! glücksel'gre Welten" (other, oh! happier worlds; NA 1:3). It is evident from the description of the sun setting in Europe and rising across the Atlantic that by "happier worlds" revolutionary North America is intended, and that "happiness" here serves as the distinctive marker of the discourse of modern revolution.

In each of Schiller's subsequent theoretical treatises, the end and the regulative moral principle of humanity is autonomy and happiness of the whole through autonomy and happiness of the individual. In the first chapter of his rejected first dissertation, *Philosophie der Physiologie* (Philosophy of Physiology, 1779), Schiller again seeks to establish the destiny of humankind, and concludes, "Diß ist Glückseligkeit" (This is happiness; NA 20:10-11).<sup>43</sup> In the second Karlsschule speech,

<sup>43</sup> Schiller also grounded his moral aesthetics in *Philosophie der Physiologie* in Scottish terms closely resembling Adam Ferguson's gravitation analogy: "Was den Menschen jener Bestimmung näher bringt, es sei nun mittelbar oder unmittelbar, das wird ihn ergözen. Was ihn von ihr entfernt, wird ihn schmerzen. Was ihn schmerzt, wird er meiden, was ihn ergötzt, danach wird er ringen" (That which

“Die Tugend in ihren Folgen betrachtet” (The Consequences of Virtue Considered, 1779-80), Schiller asserts likewise in the first paragraph, that the source and the consequences — the means and the ends — of virtue are “Vollkommenheit” (perfection) and “Glückseligkeit” (happiness; NA, 20:30), the same pair that appear in the same context in the fourth of the *Ästhetische Briefe* (Aesthetic Letters, 1795; NA 20:354) and in *Über Naive und Sentimentalische Dichtung* (On Naive and Sentimental Poetry, 1795; NA 20:427-428). In Act III, Scene II of *Die Räuber* (The Robbers, 1781), Schiller’s main character Karl Moor asks the other robbers what is the measure of humankind’s quest, and answers his own question with, “das wunderseltame Wettrennen nach Glückseligkeit” (the astonishingly strange race toward happiness; NA 3:78). In Schiller’s speech *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet*

brings the human closer to his destiny, either directly or indirectly, will make him happy. That which distances him from this goal will cause him pain. That what hurts him, he will avoid, that which delights him, he will pursue; NA 20:11). “[...] er [der Mensch] wird ewig wachsen, aber es [das Maas der Unendlichkeit] niemals erreichen” (he [the human being] will always grow, but never achieve [the measure of infinity]; NA 20:10). Note that Schiller’s definition of the regulative idea here is a paraphrase of Mendelssohn’s Socrates: “[...] der Weg zu derselben [Vollkommenheit] ist unendlich, kann in Ewigkeiten nicht ganz zurückgelegt werden” ([...] the path to the same [perfection] is infinite, and cannot entirely be achieved in eternities; Mendelssohn, 188).

(The Stage Considered as Moral Institution) of 26 June 1784, the education of humankind toward the ultimate goal of happiness and autonomy via art is best achieved through the observable presentation of the stage: “Was wirkt die Bühne? Die höchste und letzte Foderung [...] Beförderung allgemeiner Glückseligkeit [...] Menschen- und Volksbildung” (What does the stage accomplish? The highest and ultimate challenge [...] the promotion of general happiness [...] the education of the individual and the people; NA 20:88). To this end, Schiller adds, the wise legislator introduces the stage in order to redirect the impulses and drives of the people into “Quellen von Glückseligkeit” (sources of happiness; NA 20:90). In *Philosophische Briefe* (Philosophical Letters, 1786), the path from mere belief to truth achieved through reason is a “Quelle von Glückseligkeit” (source of happiness; NA 20:107). In *Ueber die tragische Kunst* (On Tragic Art, 1790-92) and in *Ueber Anmuth und Würde* (On Grace and Dignity, 1793), it is the “Glückseligkeitstrieb” (drive to pursue happiness) that elicits feelings of desire and repulsion in the theater audience.<sup>44</sup> In *Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (On the Reason for the Enjoyment of Tragic Objects, 1792) Schiller writes: “Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sey, [...] wird wohl niemand bezweifeln”

<sup>44</sup> NA 20:149 and NA 20:282. Cf. Hutcheson: *Good and Evil*, VI, VII:261.

(No one will doubt that [...] nature's intended end for humankind is its happiness; NA 20:133). It takes Schiller an entire two and a half sentences to get to the regulative idea of the *Ästhetische Briefe*, which is "happiness."<sup>45</sup>

Not only the end of all human pursuits is the same, but the path to happiness has proven surprisingly stable. When one compares the First Virtue Speech to the later theoretical treatises, one finds the arguments from the former restated in new contexts. In *Ueber Anmuth und Würde* (1793), Schiller articulates three possible states of development; 1) dictatorship of reason (*Formtrieb*) over sensuality (*Stofftrieb*); 2) dictatorship of sensuality over reason; and 3) harmonious reconciliation of sensuality and reason and of duty and inclination, which after some fourteen years remains Schiller's prerequisite for virtue. In both the letters to Augustenburg and the *Ästhetische Briefe*, Schiller provides a direct comparison of the same two categories of perversion. In his letter to Augustenburg of 13 July 1793 and in the *Ästhetische Briefe*, Schiller describes the paradoxical gulf between the "Inhalt" (mo-

<sup>45</sup> "Glückseligkeit" is no less than the stated end to be pursued in the first paragraph of the *Ästhetische Briefe* (1795). Indeed, it is the thirteenth word of the first sentence of content after the dedication: "Ich werde von einem Gegenstande sprechen, der mit dem besten Theil unsrer Glückseligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moralischen Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung steht" (NA 20: 309).

tivation) and "Verhandlungsart" (act itself), as well as "Inhalt" (motivation) and "Folgen" (consequences) of rebellion, and employs the now sixteen-year-old "band that unites wisdom and love" again in the context of rebellion, specifically the French Revolution, which demonstrates the dictatorship of reason in its leaders, and the dictatorship of sensuality in its followers: "Wenn die Kultur ausartet, so geht sie in eine weit bösertigere Verderbniß über, als die Barbarey je erfahren kann. Der sinnliche Mensch kann nicht tiefer als zum Thier herabstürzen" (When civilization degenerates, it falls into a much more malicious state of decay than barbarism ever can. The sensual human being can't fall any deeper than an animal state).<sup>46</sup> The abstract theoretical human being, Schiller concludes, is capable of rationalizing diabolical disregard for humanity. In the third of the *Ästhetische Briefe*, Schiller promotes the cultivation of "den dritten Charakter" (the third character), the medium between sensual and rational nature. In a political context, the harmonic third character reconciles the sensual "Herrschaft bloßer Kräfte" (rule of mere might) of the "Notstaat" or "Naturstaat" (state of nature) with the rational "Herrschaft der Gesetze" (rule of law) of the "Vernunftstaat" (state

<sup>46</sup> NA 26:263. Presumably in the summer of 1793, Schiller wrote the undated note entitled *Methode*, in which he wrote: "Der Mensch ist mächtig, gewaltsam, er ist listig und kann geistreich seyn lang eh er vernünftig wird" (NA 21:90).

of reason; NA 20:315). In the fourth of the *Ästhetische Briefe*, Schiller concludes that the lack of the third character made the terror of the French Revolution not only possible but fairly unavoidable: “Soviel ist gewiß: nur das Uebergewicht eines solchen [dritten] Charakters bey einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moralischen Principien unschädlich machen, und auch nur ein solcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen” (So much is certain: only the preponderance of such a third character in a people can render a change of government harmless, and also only such a character can guarantee its endurance.”<sup>47</sup> Also in the fourth letter, Schiller again returns to the triadic model of totality and perversion of 1779: “Der Mensch kann sich aber auf eine doppelte Weise entgegen gesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören” (The human being can work against himself in a twofold sense: either as a savage, when his feelings rule over his principles; or as a barbarian, when his principles destroy his feelings; NA 20:318). The reconciliation of these two inclinations is “Totalität des Charakters” (totality of character; NA 20:318), the ennobled state of reason, which is the prerequisite for a political state of freedom, as

<sup>47</sup> NA 20:315. See the discussion of the *Ästhetische Briefe* by Nicholas Martin, who compares these excerpts. Nicholas Martin, *Schiller and Nietzsche. Untimely Aesthetics* (Oxford: Clarendon Press, 1996) 72.

Schiller formulates in the fourth of the *Ästhetische Briefe*: “Totalität des Charakters muß also bey dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig seyn soll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freyheit zu vertauschen” (Totality of character must be found in the people who would be capable and worthy of exchanging the state of necessity with the state of freedom; NA 20:318). Indeed, in each of Schiller’s treatises from 1779-1795, the end and the regulative moral principle of humanity is autonomy and happiness of the whole through autonomy and happiness of the individual. Socrates appears as an example in four of them.

### III. Socrates in Schiller’s Subsequent Works

Given the consistency of Schiller’s theory of the autonomy required for self-governing, proceeding from the dedication to “happiness” to “wisdom in league with love” and “totality of character” embodied foremost in Socrates, it is hardly surprising to find Socrates as the paradigmatic sublime hero of wisdom in the poem “Rousseau” (1782) and four further aesthetic treatises: *Brief eines reisenden Dänen* (Letter of a Traveling Dane, 1785), *Über die tragische Kunst* (On Tragic Art, 1791), the *Ästhetische Briefe* (Aesthetic Letters, 1795), and *Über Naive und Sentimentalische Dichtung* (On Naive and Sentimental Poetry, 1795). In 1782, Schiller produces a blasphemous compari-

son of Socrates, Christ, and Rousseau in his early poem, "Rousseau."<sup>48</sup> Regarding Rousseau's persecution by his own countrymen, Schiller draws a remarkable parallel between Socrates' death at the hands of the sophists and, according to Schiller's portrayal, Rousseau's death at the hands of Christians, as two cases of collusion of politics and religious orthodoxy: "Wann wird doch die alte Wunde narben? / Einst war's finster — und die Weisen starben! / Nun ist's lichter, — und der Weise stirbt. / Sokrates ging unter durch Sophisten, / Rousseau leidet — Rousseau fällt durch Christen, / Rousseau — der aus Christen Menschen wirbt" (When will ancient wounds be healed? / Once was dark — and the wise men died! / Now is lighter, — and the wise man dies. / Socrates was brought down by sophists, / Rousseau suffers — falls at the hands of Christians, / Rousseau — who sought to make Christians humans!; NA 1:62). Rousseau was specifically persecuted for removing divine

<sup>48</sup> Calvin Thomas notes: "Schiller seems to have got his idea of Rousseau chiefly from H. P. [Helfrich Peter] Sturz's *Denkwürdigkeiten von Johann Jakob Rousseau* (1779)," from which Thomas cites Rousseau's recollection of his persecution for his criticism of the papacy and of religious orthodoxy first by the Parisian parliament, then by the city council of Geneva, the Protestant minister of a village, and finally in Bern (Thomas 67-68). See also Helfrich Peter Sturz, "Denkwürdigkeiten von Johann Jakob Rousseau" in *Schriften von Helfrich Peter Sturz* (Leipzig: Weidmann, 1779) 129-179, here 150-168. Sturz compares Rousseau to Socrates on page 179 of his essay (NA 2IIA:63).

speculation from Christianity in *Emile*, much as Jefferson would do later in the *Jefferson Bible*, addressed in the next unit. In the sixth stanza of Schiller's poem, horns signal Judgment Day and the resurrection of the dead Rousseau, and in the tenth stanza, Schiller makes a sarcastic reference to the eighteen centuries to pass without improvement since Christ's birth, for, as revealed with bitter irony in the final stanza, Rousseau, like Socrates, was one in a series of Christ-like martyrs: "Rousseau doch du warst ein Christ," a play on the German word "Christ," which can mean here either "Rousseau, you, too, were a Christian," or "Rousseau, you, too, were a Christ" (NA 1:63). Given the context and the earlier comparison to Socrates, the text makes entirely more sense with the latter.

Schiller features Socrates' wisdom and his willingness to die for his principles in four further works on aesthetics and morality between 1786 and 1795. In "Brief eines reisenden Dänen," Socrates appears again as a role model for freedom. Socrates, who "für seine Weißheit starb" (died for his wisdom; NA 20:106), is not only a reminder of a better Greece, but "eine Ausforderung dieses Volks an alle Völker der Erde" (a challenge by the Greeks to all peoples of the earth; NA 20:106). The key to the achievements of ancient Greece lie not in the artworks themselves, but in the philosophy that informed them, a philosophy that accepted that the human being could strive to be "mehr als er selbst war" (more than he was; NA 20:105), and al-



lowed the thinker “jede Spekulation über die Fortdauer der Seele ersparen” (to spare himself any speculation about the afterlife of the soul; NA 20: 105). Without the moral distraction of the Christian concept of the afterlife — an incentive to behave virtuously for selfish reasons, “ein Surrogat der wahren Tugend” (a surrogate for true virtue; NA 26:330-31) — the Greeks were more free to focus on actual virtue: “Die Griechen philosophierten trostlos, glaubten noch trostloser, und handelten — gewiß nicht minder edel als wir” (The Greeks philosophized without comfort, held even less comforting beliefs, and acted — certainly no less noble than we do; NA 20:105). In *Über die tragische Kunst* (On Tragic Art, 1791), Schiller explains the importance of universality in the choice of tragic subjects for the theater, addressing grades of truth from subjective to objective, and arguing of the subjective class that in order to understand a Roman’s response to the judgment of Brutus or the suicide of Cato, one would have to be a Roman. Thus the portrayal of an event of subjective significance that requires insider knowledge is likely to have “einen engeren Wirkungskreis” (a more select sphere of influence; NA 20:161). Of the objectively tragic, Schiller writes: “Hingegen braucht man bloß Mensch überhaupt zu seyn, um durch die heldenmüthige Aufopferung eines Leonidas, durch die ruhige Ergebung eines Aristid, durch den freywilligen Tod eines Sokrates in eine hohe Rührung versetzt, um durch

den schrecklichen Glückswechsel eines Darius zu Thränen hingerissen zu werden” (Conversely, one needs only to be a human being to be moved to the great emotion by the heroic sacrifice of a Leonidas, by the quiet humility of an Aristides, by the voluntary death of a Socrates; or to be moved to tears by the terrible turn of fortune of a Darius; NA 20:161). In the *Ästhetische Briefe*, Socrates, along with the last honest politician Phocion (402-318 BCE), represents one of two isolated exceptions to a Greek culture civilized and alienated from nature to the point of near universal superficiality and dishonesty (NA 20:338-339): “Als unter dem Perikles und Alexander das goldenen Alter der Künste herbeykam, und die Herrschaft des Geschmacks sich allgemeiner verbreitete, findet man Griechenlands Kraft und Freyheit nicht mehr, die Beredtsamkeit verfälschte die Wahrheit, die Weisheit beleidigte in dem Mund eines Sokrates, und die Tugend in dem Leben eines Phocion” (When under Pericles and Alexander the golden age of arts arrived, and refined taste expanded its reign more generally, one no longer finds the strength and freedom of Greece; eloquence made falsehood truth, and the wisdom that came from the lips of a Socrates, the virtue displayed in the life of a Phocion, became merely offensive; NA 20:339). In *Über Naive und Sentimentalische Dichtung* (On Naive and Sentimental Poetry, 1795), Schiller argues that even in the satirical portrayals of Socrates by Aristophanes (448-380 BCE) and Lucian of Samosata

(125-180 CE), the attack on the reason of Socrates says more about his critics than about him: "Selbst durch den boshafte[n] Scherz, womit sowohl Lucian als Aristophanes den Sokrates mißhandeln, blickt eine ernste Vernunft hervor, welche die Wahrheit an dem Sophisten rächt, und für ein Ideal streitet, das sie nur nicht immer ausspricht" (Even amid the mean-spirited parody, to which Lucien and Aristophanes subject Socrates, serious reason peaks through, the truth of which betrays the sophist and fights for an ideal not even necessarily addressed; NA 20:447). In *The Clouds* (423 BCE), Aristophanes caricatures Socrates as a clownish sophist, which Plato mentions in *The Apology* as a contributing factor in the atmosphere that led to Socrates' trial and suicide.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Lucian not only satirizes Socrates in *The Passing of Peregrinus* (165 CE), in which Peregrinus appears as the new Socrates, but also dismisses Christ and Christianity in terms that parallel those of late Enlightenment critics: "The poor wretches have convinced themselves, first and foremost, that they are going to be immortal and live for all time, in consequence of which they despise death and even willingly give themselves into custody, most of them. Furthermore, their first lawgiver persuaded them that they are all brothers of one another after they have transgressed once for all by denying the Greek gods and by worshipping that crucified sophist himself and living under his laws." A. M. Harmon, *Lucian*, vol. 5 (Cambridge: Harvard UP, 1936) 15. See Robert E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000) 59.

#### IV. A Survey of Schiller's Contemporaries on the Secularist Function of Socrates

**B**enjamin Franklin's list of 13 main virtues, the thirteenth of which regards Humility, features a common pair of Late Enlightenment role models: "13. Humility: Imitate Jesus and Socrates" (Franklin, 38). As Franklin himself documented, he was not a Christian, but a deist. In his letter to Ezra Stiles of 9 March 1790, Franklin outlines his attitude towards Christ and Christianity, stressing that he admires Christ the moral philosopher, while indicating that he has no interest in "his Religion":

As to Jesus of Nazareth, my opinion of whom you particularly desire, I think his system of morals and his religion, as he left them to us, the best the world ever saw or is like to see; but I apprehend it has received various corrupting changes, and I have, with most of the present dissenters in England, some doubts as to his divinity; though it is a question I do not dogmatize upon, having never studied it, and think it needless to busy myself with it now, when I expect soon an opportunity of knowing the truth with less trouble. I see no harm, however, in its being believed, if that belief has the good consequence, as probably it has, of making his doctrines more respected and more observed; especially as I do not perceive that the Supreme takes it amiss, by distinguishing the unbelievers, in his government of the world, with any peculiar marks of his displeasure.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> John Bigelow, ed., *The Complete Works of Benjamin Franklin* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1888) vol. 10, 192-195. Here 194.

Franklin's brief response to Stiles' question constitutes substantially more than a polite expression of distance toward Christianity. First, Franklin writes that he considers Christ's moral philosophy and "his Religion" to be without equal. It is, however, impossible to reconcile the common usage of the term "religion," as opposed to philosophy, with the sentiments that Franklin delivers next. Franklin questions the divinity of Christ without interest in researching the matter, and, in agreement with Socrates, he does not believe that a supreme being would take any interest in whether an individual believes in any religion, much less in a specific religion. Both of these positions stand in stark contrast to Christianity as articulated in quotes attributed to Christ in the Bible, the only canonical source. Franklin summarily offers the conditional proposition that he would see no harm in Christianity, if its consequences were good, that is, if its adherents observed the teachings of Christ specifically, but not necessary those of the apostles or Church leaders. Franklin never mentions the Christian churches in the letter. Most significantly, Franklin's approval of Christ's moral philosophy without his divinity, the *sine qua non* of his promise of an afterlife, reduces Christ himself to a Secular Jesus (like Socrates). A number of Franklin's younger contemporaries focused less on the possibility that Christianity could still have a civilizing effect at the micro-level, and more on the belief that Christianity as a belief system had proven

destructive at the macro-level on two fronts, both deriving from Christ's divinity, namely, the perpetuation of an unfounded belief in the supernatural, and the coercive relationship between a god of reward and punishment and its worshippers. This rule of superstition and fear is compounded by Christian intrusion in political affairs and the personal lives of others, a development Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) calls the "failure" of Christ, which he specifically contrasts with the success of Socrates. In the *Berner Fragmente* (1793-1794), Hegel emphasizes the importance of the written word for the spread of a folk religion (*Volksreligion*) and blames Christ's followers for misunderstanding Christ's mission as a symbolic and hegemonic campaign of formal conversion to adherence (*Sittenlehre*), rather than a pedagogical and missionary program of practical morality. As Joshua D. Goldstein summarizes, "The educational success of Socrates, and the failure of Christ" results in a "new sectarianism and estrangement from others."<sup>51</sup> Of Hegel's *Berner Fragmente* and "Die Positivität der christlichen Religion" (The Positivity of the Christian Religion; 1795/1796), Frederick C. Beiser writes that morality is not possible without autonomy, which is why Hegel considers Socrates the better moral teacher: "While

<sup>51</sup> Joshua D. Goldstein, *Hegel's Idea of the Good Life: From Virtue to Freedom. Early Writings and Mature Political Philosophy* (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2006) 51.

Socrates respects the freedom of the individual, his right to find the truth for himself, Jesus preaches a prescribed path toward salvation. [...] Socrates knows that he is no better than anyone else; but Christ regards himself as a savior.” In short, the Catholic replacement of virtue with compliance means that expiatory sacrifice and undeserved eternal life necessarily comprise a dual insult to the republican freedom of the virtuous human being, while for Christian sinners of competing denominations, there is either hell to fear or no reason at all to see Christianity as a philosophy of virtue, but rather one of mere obedience.<sup>52</sup> Consequently, by the 1790s, in accordance with Mendelssohn’s description of “mob delusion” and political collusion (Mendelssohn 27), even a secularized version of Christ is established as a problematic solution for a political Age of Reason.

As Germany’s most prominent proponent of the Scottish Enlightenment’s happiness discourses<sup>53</sup> and one of Heinrich von Kleist’s (1777-1810) most frequent sources, Schiller appears to be the most likely inspiration for Kleist’s brief and certainly to

some extent fatal foray into eudemonism.<sup>54</sup> In March 1799, Kleist, a political liberal and then still a Christian-oriented free thinker, articulated the tragically flawed philosophy expressed in “Aufsatz, den sichern Weg des Glücks zu finden und ungestört – auch unter den größten Drangsälen des Lebens — ihn zu genießen!” (Essay on the Most Certain Way to find Happiness, And — Even Amidst Life’s Greatest Hardships — How to Appreciate the Journey Undeterred, 1799) as well as in a lengthy letter to his former tutor, Christian Ernst Martini, of 18 (and 19) March 1799. Kleist’s “life plan”<sup>55</sup> is supported by two pillars that would prove to be fundamentally incompatible, the (deist/agnostic/atheist) Enlightenment concept of political happiness-

<sup>54</sup> The following paragraph on Kleist is based on the arguments in Jeffrey L. High, “Schiller, Freude Kleist and Rache / On the German Freedom Ode,” in Dieter Sevin and Christoph Zeller, eds., *Heinrich von Kleist – Style and Concept: Explorations in Literary Dissonance* (Berlin: Walter de Gruyter, 2013 forthcoming) 123-145.

<sup>55</sup> In May 1799, Kleist wrote the related “Lebensplan” letter to his step-sister Ulrike, in which the quest for truth through reason (“Gründe der Vernunft”; Kleist II:489) will lead to virtue, and virtue in turn will lead to happiness. The project is still informed by a belief in life after death: “Denn schon die Bibel sagt, willst du das Himmelreich erwerben, so lege selbst Hand an” (For, as the Bible says, if you want to enter the kingdom of heaven, begin working to that end). Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 vols., ed. Helmut Sembdner (Munich: Hanser, 1984), volume II, page 489. Subsequent citations as “Kleist” with volume and page number(s).

<sup>52</sup> Frederick C. Beiser, *Hegel* (New York and London: Routledge, 2005) 129-130.

<sup>53</sup> See Jeffrey L. High, “Schillers Unabhängigkeitserklärungen: die niederländische *Plakkaat van Verlatinge*, der ‘amerikanische Krieg’ und die unzeitgemäße Rhetorik des Marquis Posa,” in *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2010) 80-108.

through-reason and Christian faith. In basing the pursuit of happiness on the rewards of virtue, in aesthetic education through observing “moral beauty” (Kleist II:305), in his prison and chain metaphors (Kleist II:305), transplanted flora metaphor (Kleist II:311); in his quotes from Schiller’s “Briefe über *Don Karlos*” (1787, Letters on Don Karlos) and “Die Schaubühne als Moralische Anstalt;” in the “virtue untested” turn from Schiller’s “Der Verbrecher aus verlorener Ehre” (The Criminal of Lost Honor; Kleist II:312), in allusions to “Der Ring des Polykrates” and “Die Götter Griechenlands,” for which latter Schiller was accused of blasphemy in 1788,<sup>56</sup> Kleist runs an almost unadulterated Schillerian program of happiness, with one remarkable, and not entirely coincidental, exception. In the two introductory paragraphs of the First Virtue Speech, Schiller articulates the thesis that the means, disinterested virtue (“Tugend,” mentioned five times), results in the end, happiness (“Glückseligkeit,” three times), before introducing his historical role model, Socrates (NA 20:3). Although it is very unlikely that Kleist had read Schiller’s First Virtue Speech, Kleist supports the thesis of his own happiness essay — the end happiness is achieved through the means, disinterested virtue<sup>57</sup> — with an alternative con-

struct remarkably similar to Schiller’s introduction of Socrates: “[...] blicken Sie einmal zweitausend Jahre in die Vergangenheit zurück, auf jenen besten und edelsten der Menschen, [...] auf Christus” (Look back into History 2000 years, to that best and most noble human being [...] to Christ; Kleist II:306).<sup>58</sup> In the final three pages of his essay, Kleist returns to role models for virtue, twice invoking Christ and Socrates in the same passage (Kleist II:314). Kleist’s evident intent is to inject religion into a philosophy of happiness (through virtue governed by reason), from which it had only recently been removed, due to its self-evident incompatibility with, if not hostility toward, reason and the happiness of Others (in both the Hegelian and Lacanian senses of the term). Kleist’s attempt to erect twin towers of virtue in Socrates and Christ stands in stark contrast to Schiller’s definitive statements on conflating reason with religion, among many others, those in *Philosophische Briefe*,<sup>59</sup> a work that clearly did inform Kleist’s es-

<sup>56</sup> See High, “Friedrich Schiller, Secular Virtue, and ‘The Gods of Ancient Greece.’”

<sup>57</sup> Kleist II:302-303. In the letter to Martini, the phrase is “die Tugend allein um der Tugend willen” (virtue for virtue’s sake; Kleist II:475).

<sup>58</sup> Ironically, Kleist concludes his contribution to the dueling martyrs debate with a Schiller quote regarding yet another secular Socrates/Christ typology, Schiller’s Marquis Posa in the drama *Don Karlos* (1787): “Unrecht leiden schmeichelt große Seelen” (Suffering is flattering to great souls; Kleist II:305).

<sup>59</sup> See for example, Julius to Raphael: “Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab. [...] Tausend Dinge waren mir so ehrwürdig, ehe deine traurige Weisheit sie mir entleideten” (You stole my faith, that gave me peace [...] A thousand things were so venerable to me, before your dreary wisdom exposed them to me; NA 20:110).

say. By 1801, Kleist testifies that he had discovered the fault line between reason and religion and concludes, based on his understanding of Kant's view of subjectivity, that the impossibility of knowledge of the afterlife has reduced the *Lebensplan* and the certain path to happiness to rubble: "Seit diese Überzeugung, nämlich, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist, [...] war der einzige Gedanke, den meine Seele in diesem äußeren Tumulte mit glühender Angst bearbeitete, immer nur dieser: dein *einziges*, dein *höchstes* Ziel ist gesunken" (Since this conviction — that no truth is discoverable here on earth — [...] in all this outer tumult the one thought working and burning in my anxious soul was this: your highest and only goal in life has sunk.)<sup>60</sup> As a result, Kleist arrives at a new position, namely that the subjectivity of "Wahrheit und Bildung" (truth and education; Kleist II:633) cannot be uncritically fused with an even less reliable Christian vision of heavenly reward and then recast as a coherent personal religion ("eine eigene Religion"; Kleist II:633). Ergo all speculation about the afterlife, which had been the goal of Kleist's exercise of earthly virtue to begin with,<sup>61</sup> is fruitless: "Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so

<sup>60</sup> Kleist's letter to Wilhelmine von Zenge of 22 March 1801 (Kleist II:634).

<sup>61</sup> See Kleist's letter to Wilhelmine von Zenge of 22 March 1801 on his concept of the afterlife (Kleist II:633).

scheint. Ist das letzte, so *ist* die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr — und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich —" (We cannot decide whether that, which we call truth is truly truth, or whether if it only seems so to us. If it is the latter, then the truth that we gather here is nothing after death — and all our striving to acquire anything we can take to the grave, is in vain —" (Kleist II:634).

Joseph Priestley's (1733-1804) *Socrates and Jesus Compared* (1803)<sup>62</sup> is an early example of the new dualist heresy of comparing the relative merits of the mortal Socrates with those of the unquestioned son of god. Priestley's book is dedicated to his friend Joshua Toulmin, himself the author of a book chapter on the "respective excellencies" of "Christ and Socrates" (1785),<sup>63</sup> in which Socrates is ultimately declared lacking in the categories of polytheism (Toulmin, 192), "divine commission," prophecies, and miracles (Toulmin, 193): "Here the character of the philosopher, is eclipsed by the superior greatness of the *Son of God*, and the *Saviour of the World*" (Toulmin, 193). Citing Rousseau's *Emile*,

<sup>62</sup> Joseph Priestley, *Socrates and Jesus Compared* (Philadelphia: P. Byrne, 1803).

<sup>63</sup> "Dissertation VIII. Christ and Socrates," in *Dissertations on the Internal Evidences and Excellence of Christianity: And on the Character of Christ, Compared with that of Some Other Celebrated Founders of Religion and Philosophy* (London: J. Johnson, 1785) 169-194. Here 170.

Toulmin concludes that Socrates' time has passed: "Let Socrates retire at his [Christ's] coming, and leave the chair of instruction vacant for a greater teacher than himself" (185). Socrates' retirement, however, was evidently premature. Given its proximity to Toulmin's attempt, Priestley's apology for "important Christian truth" (Dedication) appears redundant and superfluous on its face. Yet Priestley's vehemence demonstrates how much ground Socrates had gained on Christ in the second half of the eighteenth century. In fact, Priestley makes some curious concessions, in which Socrates actually measures up to Christ: "Both of them were friends of virtue, and laboured to promote it [...] Both the discourses and the general manner of life of Socrates and Jesus have an obvious resemblance, as they both went about gratuitously doing good [...] with respect to natural capacity, he [Socrates] was probably equal to Jesus" (Priestley, 36). Ultimately, however, while ostensibly comparing Socrates and Christ on an even playing field, Priestley repeatedly points out that the son of god is more impressive than the "heathen," "polytheist," "idolater" (Priestley, 4-5) philosopher. Priestley praises the "miracles" (Priestley, 38), "extraordinary authority" (Priestley, 40), and "the great superiority of the system of religious truth" Christ enjoys in monotheism, while bemoaning the comparative advantage of Socrates' upbringing and education to those of the son of god, who, one would think, could do without a middle class up-

bringing and college. Priestley marvels over Christ's literacy and rhetorical confidence, as if these were not to be expected from one who can claim, "All power is given unto me in heaven and in earth" (Priestley, 38), while he belittles the "exceedingly trifling" (Priestley, 41) discourses of the heathen, mocking Socrates' relatively comfortable patrician death, in contrast to Christ's more sublime readiness to suffer a death both "painful and ignominious" (Priestley, 42).

Upon completion of his book, Priestley immediately sent a copy to the President of the United States, Thomas Jefferson, who had clearly already given the subject some thought, and would continue to do so over the next two decades. Jefferson's ideas on Christ, religion, and the creator are wide-ranging, erudite, and articulated at some length, thus, the following will be limited to a brief summary of his secularist work and his comparisons of Socrates and Christ. It was Jefferson who had provided "The Declaration of Independence" with its deist register and blurred its two references to a supreme being to "the Creator" and "nature's God," terms distinct from those of Christian orthodoxy. It was also Jefferson who wrote the "Virginia Statute on Religious Freedom" of 1779, which provided the language for the First Amendment to the US Constitution (1791), in which the "separation of Church and State" is implied and de facto codified. In Paris in 1787, Jefferson had marveled at the unveiling of Jacques Louis David's "Death of Socrates"



(La Morte de Socrates, 1787), one in a series of significant Socrates paintings from the eighteenth century.<sup>64</sup> One of the earliest mentions of Priestley's book is in Jefferson's letter to Benjamin Rush of 21 April 1803, in which Jefferson declares his allegiance to a secularized Christ: "I am a Christian, in the only sense in which he [Christ] wished any one to be; sincerely attached to his doctrines, in preference to all others; ascribing to himself every human excellence; and believing he never claimed any other."<sup>65</sup> Thus the condition of Jefferson's attraction to Christ is Christ's humanity, and his interest purely philosophical. Attached to the letter is a brief outline entitled "Syllabus of an Estimate of the Merit of the Doctrines of Jesus, compared with those of others," which regards the following philosophers: "particularly Py-

<sup>64</sup> Giambettino Cignaroli (1706-1770), also known for his portrayal of another Enlightenment hero from antiquity in his "Death of Cato" of 1759, painted his "Death of Socrates" in the same year;<sup>64</sup> and Jacques-Philip-Joseph de Saint-Quentin (1738-?) won the Grand Prix de l'Académie Royale with his "The Death of Socrates" in 1762, the first year in which antique rather than biblical entries were solicited. Evidently George Washington disagreed with Schiller's assessment of the limited appeal of the death of Roman Senator Marcus Porcius Cato (95-46 BCE), perhaps a reaction to Gottsched's tragedy, *Der sterbende Cato* (1731/1732); Washington organized a performance of Addison's *Cato* (1713) for the Continental Army at Valley Forge in 1778.

<sup>65</sup> Andrew A. Lipscomb and Albert Ellery Bergh, eds., *The Writings of Thomas Jefferson: Library Edition* (Washington, D.C.: The Thomas Jefferson Memorial Association, 1903) 380.

thagoras, Socrates, Epicurus, Cicero, Epictetus, Seneca, Antoninus" (Jefferson, 381). In contrast to those of Priestley, Jefferson's remarks on Christ's poverty and lack of formal education make perfect sense, since he is clear that he is talking about a man, and not the son of God: "The question of his being a member of the Godhead, or in direct communication with it, claimed for him by some of his followers, and denied by others, is foreign to the present view, which is merely an estimate of the intrinsic merits of his doctrines." Jefferson's letter to Priestley of 9 April 1803 marks the first of his three significant responses. Aside from his first response, his vague praise of Priestley's work, Jefferson writes at length in his second response, his own goal to fulfill the idea of the syllabus mentioned above, including one point of contrast with Priestley's book: "This view would purposely omit the question of his divinity, and even his inspiration" (Jefferson, 375).

During the same period, Jefferson began work on the third response, the philosophical experiment that he would complete in 1819 or 1820, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, commonly known as "The Jefferson Bible": "It is a paradigm of his doctrines, made by cutting the texts out of the book and arranging them on the pages of a blank book." The project is undertaken in the spirit of his letter to William Short of 4 August 1820, in which he describes the challenge of removing from the New Testament "the follies, the false-

hoods and the charlatanisms” of Christ’s biographers, and their “groundwork of vulgar ignorance, of things impossible, of superstitions, fanaticisms and fabrications,” including Christ’s divinity, and leaving only about fifty full book pages of the “sublime ideas of the Supreme Being, aphorisms and precepts of the purest morality and benevolence, sanctioned by a life of humility, innocence and simplicity of manners, neglect of riches, absence of worldly ambition and honors, with an eloquence and persuasiveness which have not been surpassed” (Jefferson, 1436).

In 1813, Jefferson refers to both the “Syllabus” and the “Jefferson Bible” in a letter to John Adams, in which Jefferson again demonstrates his practice of ignoring the commentary of intermediaries, even when they are the only sources. Thus, Plato’s depiction of Socrates’ religiosity in *The Apology* and Xenophon’s depiction of the same in *Memorabilia* merit no consideration in Jefferson’s dismissal of the possibility that Socrates believed in a spiritual realm:

An expression in your letter of Sep. 14 that “the human understanding is a revelation from it’s maker” gives the best solution, that I believe can be given, of the question, What did Socrates mean by his Daemon? He was too wise to believe, and too honest to pretend that he had real and familiar converse with a superior and invisible being. He probably considered the suggestions of his conscience, or reason, as revelations, or inspirations from the Supreme mind, bestowed, on important occasions, by

a special superintending providence.<sup>66</sup>

On the contrary, in the same letter to William Short cited above, Jefferson provides insight into his materialist understanding of (his) Socrates by entirely disqualifying Plato for an inconsistent and implausible spiritual portrayal of Socrates.<sup>67</sup> Jefferson’s de-spiritualization of Socrates bears strong similarities to his dogged dedication to systematically cutting away the divinity of Christ. In the same vein, and again, in a comparison of Socrates and Christ, Jefferson dismisses the very divine foundations of Christianity in defense of his Secular Jesus:

That Jesus did not mean to impose himself on mankind as the son of God, physically speaking, I have been convinced by the writings of men more learned than myself in that lore. But that he might conscientiously believe himself inspired from above, is very possible. The whole religion of the Jews, inculcated on him from his infancy, was founded in the belief of divine inspiration. The

<sup>66</sup> *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence Between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, Lester J. Cappon, ed., (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1987) 385.

<sup>67</sup> “So again, the superlative wisdom of Socrates is testified by all antiquity, and placed on ground not to be questioned. When, therefore, Plato puts into his mouth such paralogisms, such quibbles on words, and sophisms, as a school boy would be ashamed of, we conclude they were the whimsies of Plato’s own foggy brain, and acquit Socrates of puerilities so unlike his character.” Merrill D. Peterson, ed., *Thomas Jefferson: Writings* (New York: Library of America, 1994) 1435.

fumes of the most disordered imaginations were recorded in their religious code, as special communications of the Deity [...] Elevated by the enthusiasm of a warm and pure heart, conscious of the high strains of an eloquence which had not been taught him, he might readily mistake the coruscations of his own fine genius for inspirations of an higher order. This belief carried, therefore, no more personal imputation, than the belief of Socrates, that himself was under the care and admonitions of a guardian Dæmon. And how many of our wisest men still believe in the reality of these inspirations, while perfectly sane on all other subjects. (Jefferson, 1436)

In other words, Jefferson, who is a serious devotee of the moral philosophy of Christ, writes that it is insane to believe in the divinity of Christ. As M. Andrew Holowchak concludes: "Christ is, to Jefferson, an historical figure, and he and his teachings are matters for historians and ethicists, not opportunistic theologians."<sup>68</sup>

The nineteenth and early twentieth centuries witnessed a deluge of comparisons of Socrates and Christ,<sup>69</sup> only the

<sup>68</sup> M. Andrew Holowchak, "Jefferson and Jesus," in *Dutiful Correspondent: Philosophical Essays on Thomas Jefferson* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2013) 93-110, here 102.

<sup>69</sup> See for example Gladys M. Wauchope, "Socrates and Jesus: their trials and deaths," in *London Quarterly Review* (London, England: 1862) 157, (April 1932) 171-181; Paul Carus, "Socrates: A Forerunner of Christianity," in *The Open Court*, vol. 21 (September 1907) 523-527; William Ellery Leonard, *Socrates: Master of Life* (Chicago: Open Court Publishing, 1915); R. Goldwin Smith, "Christ and Socrates," in *Canadian Magazine* 45 (October 1915) 477-484; William F. Bostick, "Jesus and Socrates," in *The Biblical World*, Vol. 47, No. 4 (April, 1916) 248-252; "Socrates or Jesus?" in *Christian Century* 42

small minority of which find comparable merit in Socrates. In 1821, Percy Bysshe Shelly (1792-1822), the author of "The Necessity of Atheism" (1811), published his similarly heretical "Epipsychidion: Passages Of The Poem, Or Connected Therewith," citing Socrates and Christ as his authorities on the morality of free love: "And Socrates, the Jesus Christ of Greece, / And Jesus Christ Himself, did never cease / To urge all living things to love each other, / And to forgive their mutual faults, and smother / The Devil of disunion in their souls."

In 1854, theologian and philosopher Robert William Mackay (1803-1882) captures more the essence of the cases made by Schiller and his contemporaries:

The Christian movement was, in many respects, analogous to the philosophic movement begun with Socrates. [...] The one effected practically what the other sought theoretically. The initial Christian re-

(October 15, 1925) 1269-1270; William Riley Van Buskirk, William Riley, *Saviors of Mankind: Lao-Tze, Confucius, Gautama, Zoroaster, Aakhnaton, Moses, Isaiah of Babylon, Socrates, Jesus of Nazareth, Saul of Tarsus, and Mahomet* (New York: Macmillan, 1929); Adelaide P. Bostick, "A comparison of the portrait of Jesus in the Gospels with the portrait of Socrates in the writings of Plato and Xenophon," in *Journal Of The National Association Of Biblical Instructors*, Vol. 3, no. 2 (January 1, 1935) 94-101; Michael Tierney, "Socrates and His Message," in *Studies: An Irish Quarterly Review*, Vol. 33, No. 132 (December, 1944) 487-497; George M. A. Hanfmann, "Socrates and Christ," in *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 60 (1951) 205-233.

quirement, repentance (μετάνοια), the establishment of a condition of mind and feeling “fit for the kingdom of heaven,” was the necessary practical result of the self-examination and self-knowledge insisted on by Socrates, and of the ethical direction given by him to the earliest systematic inquiry after truth. Ideal righteousness, the search for divine perfection, the endeavor to be “as good and wise as possible,” these were the true and only means of “escape,” (ἀποφυγή κακῶν) or salvation contemplated both by Socrates and Jesus. To the truths already uttered in the Athenian prison, Christianity added little or nothing, except a few symbols, which, though perhaps well calculated for popular acceptance, are more likely to perplex than to instruct, and offer the best opportunity for priestly mystification.<sup>70</sup>

As Mackay points out, however, the moral philosophy of Socrates was then and remained at a distinct disadvantage when pitted against the complete *idola theatri* program of Christianity for the hearts and minds of a broader audience:

But philosophy belongs to the few; the common mind, when sufficiently awakened to become conscious of disparity and disunion, pines under the impression of a corrupt and ‘fallen’ nature, and escapes from the haunting self-conviction only when, accepting as a faith what reason repudiates, it anticipates the conclusion, and grasps the absolute unity of the human and the divine as a given indubitable fact. (Mackey 20)

Mackey and the Shelleys, however, belong to an increasingly silent minority. The clear trend in post-Enlightenment compari-

<sup>70</sup> Robert William Mackay, *The Rise and Progress of Christianity* (London: John Chapman, 1854) 19-20.

sons of Socrates and Christ marks a return to pre-Enlightenment religious-intellectual orthodoxy. In 1889, R. M. Wenley prefaces his *Socrates and Christ: A Study in the Philosophy of Religion* with a series of quotes intended to bolster the argument of his work, that Christ is superior to Socrates because Christ gave life where Socrates could not.<sup>71</sup>

The first quote is from Elisabeth Barrett Browning’s verse novel *Aurora Leigh* (1856): “Subsists no law of Life outside of Life [...] The Christ himself had been no Lawgiver, unless he had given the life, too, with the Law.” In the utter lack of evidence for her declaration, its circular form, and its general incoherence, Leigh’s position on eternal life lends ironic support to those of Mendelssohn, Schiller, Franklin, and Jefferson, who are more willing to believe a law-giver than an eternal life-giver. If the quote is intended to indicate that the promise of the afterlife sealed Christ’s moral teachings, then, in aspiring to eternal life as a reward for adhering to the law, the idea violates the key measure of virtue in Schiller’s *Virtue Speech*, namely that true virtue seeks no reward.<sup>72</sup> If, by giving life,

<sup>71</sup> The present essay takes no position on the appropriateness of the mottos for Wenley’s book. R. M. Wenley, *Socrates and Christ: A Study in the Philosophy of Religion* (Edinburgh and London: Blackwood, 1889). All three quotes appear in the front matter on page ii.

<sup>72</sup> In 1786, Schiller is particularly clear on the importance of earthly life as opposed to the insignificance of speculation about an afterlife, which Schiller de-

Leigh's fragment is intended to mean Christ giving his own, then he accomplished less than Socrates by pretending to be divine and promoting a false belief in an afterlife.

Wenley's second quote is from Joseph Henry Shorthouse's historical novel *John Inglesant* (1881): "[...] it was expedient that a nobler than Socrates should die for the people, — nobler, that is, in that he did what Socrates failed in doing, and carried the lowest of the people with him to the ethereal gates." The quote, however, is precisely the argument turned on its head by the logic of the introduction to Mendelssohn's work, which served as Schiller's model in the *Virtue Speech*. If Christ had died to absolve sinners, then, according to the logic of Mendelssohn's essay, he would have accomplished very much less than Socrates and died for nothing.

The third quote is a compilation of fragments of *Lectures* from Thomas Carlyle, ironically, the author of *The Life of Friedrich Schiller* (1872), who contrasts Christ's offer of eternal life with the focus on noble death in the Socrates narrative. All square brackets indicate my attempts to reconstruct Carlyle's original:

There is no word of life in Socrates. [In another point of view we may regard it (Christianity) as the

---

scribes as "Ein Lügenbild lebendiger Gestalten" (the false promise of living figures) and "Verwesung" (decay) "in den kalten Behausungen des Grabes" (in the cold dwelling of the grave; NA 1:168).

revelation of eternity] [...] [It is this which gives to] this little period of life [, so contemptible when weighed against eternity, a significance it never had without it.] [It] ... is [thus] an infinite arena, where infinite issues are played out [. Not an action of man but will have its truth realized and will go on for ever.] ... This truth [, whatever may be the opinions we hold on Christian doctrine, or whether we hold upon them a sacred silence or not,] we must recognise in Christianity and its belief independent of all theories.

The hostility toward theory and the expression of faith in an afterlife explain both Carlyle's inattention to Socrates' overwhelming emphasis on life and Carlyle's disdain for life and embrace of death. Indeed, Schiller's Socrates is the undisputed "master of life,"<sup>73</sup> and "this little period of life" on earth and its quality are the foremost topics addressed in Plato's *Phädon* and subsequently in Mendelssohn's *Phädon* and Schiller's *Virtue Speech*: it is precisely the finality of death that makes life precious, and life's preciousness that makes self-sacrifice sublime. Although Wenley sets out in his preface to "eliminate doctrinal considerations" (Wenley, vi), the entire work is informed by its predictable conclusion: "The supremacy of Christ is further enhanced by the strange circumstance that His revelation is not, like Socrates, Luther, or of Carlyle, representative only of a specific stage in the world's development" (Wenley, 256).

In his 1927 essay, "Why I am not a

---

<sup>73</sup> William Ellery Leonard, *Socrates: Master of Life* (Chicago: Open Court Publishing, 1915).

Christian,” Bertrand Russell contrasts Christ’s belief in a punishment in hell with Socrates’ sublime tolerance of those who disagreed with him and his belief in earthly judgment, concluding: “I cannot feel that either in the matter of wisdom or in the matter of virtue Christ stands quite as high as some other people known to history. I should put Buddha and Socrates above him in those respects.”<sup>74</sup> But even among academics, the parallel truths offered by Socrates and Christ are not necessarily evidence of a moral truth beyond Christian revelation. Like Priestley’s work and a host of others since, John Scott’s *Socrates and Christ* (1929) is of interest only in that it sincerely attempts to compare the relative significance of Socrates and Christ as guides for modern morality.<sup>75</sup> Predictably, Scott dismisses Socrates with pseudo-arguments based on the evidence of bible citations: “[...] there is no parallel in Socrates to the following: ‘For God so loved the world that he gave his only begotten Son that whosoever believeth in Him should not perish but have everlasting life’” (Scott, 51). Most such efforts, informative as they may be, embark from the premise that Christ was the son of god. As a result, few in the end strive to achieve a serious comparison of the suitability of the two

<sup>74</sup> Bertrand Russell, *Why I am not a Christian and other Essays* (London: George Allen & Unwin, 1957) 19.

<sup>75</sup> John Adams Scott, *Socrates and Christ. A Lecture Given at Northwestern University* (Evanston, Illinois: Northwestern University, 1929).

characters as role models for individuals seeking a personal and political constitution based on morality achieved at through reason. Scott’s book ends on a note so un-scholarly that it would have been merciful of him to confess this in a preface:

My great teacher, Professor Gildersleeve, said that “Socrates reached an arm’s length toward Christ, — it was only an arm’s length, but it was toward Christ.” It is just this fact, that the greatest man [Socrates] of the most intellectual city and at its most exalted period saw but dimly and partially that which Jesus saw so clearly and so completely and with such assurance, which has strengthened my faith that the carpenter of Nazareth and the companion of simple men of lowly Galilee must have been something more than a man. (Scott, 52)

## V. Conclusion: Schiller and the Virtue of Socrates

In an October 2012 article entitled “Tsunami of Secularism,” a US-American minister compares the deaths of Socrates and Christ, in the process rejecting centuries of moral-philosophical progress. Having dismissed Rousseau’s secular tendencies as a problem rather than a solution, then vaguely implying that the founders of the United States were not in favor of removing religion from the sphere of public authority, the author delivers a penultimate ironic rhetorical turn — equating secularism with sophistry — the formal reverse of Schiller’s parallel of sophistry with Christianity in his comparison of Socrates and Rousseau (and of Mendelssohn’s portrayal

of the sophists as priests of superstition). He concludes: "As Christians we will be held to a higher accountability than even Socrates was held to. How do we know this? Because Jesus tells us so: 'To whom much has been given, much will be required' (Lk 12:48)." The second-hand testimony of Christ is scant enough evidence, but there is no evidence for the article's dramatic closing argument against secularism: "Hell exists and it is eternal."<sup>76</sup> That hell exists, and that Christians will be held to a higher standard than Socrates, is bad news indeed, since a great deal of evidence indicates that even most Christian intellectuals believe that the one human who rivals Christ in virtue is Socrates, perhaps the most deserving citizen of the heavenly republic, who, according to Schiller, "never caught the faintest glimmer of divine revelation" (NA 20:3). The logic in this relative clause in Schiller's *Virtue Essay* is razor sharp: the belief in the reward of an after-life for earthly "kindness, sociability, and great generosity" is a violation of the concept of virtue itself. On the other hand, there is no rational sense to be made of the metaphysical presuppositions that serve as arguments for the Christ-apologists against the relative merits of Socrates as a philosopher and martyr for humankind. These conclude without fail that Christ supersedes Socrates because Socrates was

merely human and did not promise eternal life. This conclusion, too, fails the serious measure of Schiller's *Virtue Essay*.

Franklin, among many others, offers a compromise between the demands of reason and the benefits of a pseudo-civilization based on revelation, namely, that regardless of the truth of the Biblical narrative, the world would probably be a slightly better place if Christ's doctrines were more respected and better observed (Franklin, 194). Franklin's language makes it quite clear that the group most in need of such virtue guidelines were those Lessing characterized as "der christliche Pöbel" (the Christian rabble)<sup>77</sup> and whose God Schiller described as "das wohlthaetige Traumbild des grossen Haufens" (the benevolent dream vision of the great masses; NA 25:167). To Schiller, however, as indicated by his description of Socrates as history's greatest example of the triumph of virtue, the happiness of humankind is a zero sum game, and thus no "Surrogat der wahren Tugend" (surrogate of true virtue; NA 26:339-331) will suffice to advance this end. On the contrary, surrogate virtue and the anti-intellectualism that drive it were and remain the greatest threat to the rule of reason and the happiness of the individual, a threat that the comparison of Socra-

<sup>76</sup> At: <http://yearoffaith2013.com/2012/10/27/a-tsunami-of-secularism-by-rev-benjamin-p-bradshaw/>. Accessed on 2 January 2013.

<sup>77</sup> Gotthold Ephraim Lessing, "Fragmente einer Vorrede" to *Nathan der Weise* of 1778/1779, in Gotthold Ephraim Lessing, *Werke und Briefe*, Klaus Bohnen and Arno Schilson, eds. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993) 665.



tes and Christ is uniquely situated to expose. Wenley's insidious formula of 1889 threatens to turn the clock back to a pre-Socratic concept of the responsibility of humankind for its own fate: "Judaism saw heaven from earth, Hellenism imagined earth as heaven, [...] Christianity brought heaven to earth" (Wenley, 261). Evidently, however, it did not; it merely brought the promise of heaven and the threat of hell to those who would believe it, and much worse still to those who would instrumentalize it, priests and politicians. For Schiller and many of his contemporaries, the belief in heaven as a reward for earthy virtue and the threat of a punishment in hell stood counter to the very idea of virtue. According to the Christian narrative as Wenley portrays it here, Christ in end effect removed the responsibility for philosophy from human individuals and relocated it in the promise of a heaven inconveniently located just beyond their reach for the duration of their lives. It is little wonder the secularist thinkers of the eighteenth century sought support in the non-Christian thinkers of ancient Greece. In a remarkable preemptive counter-strike to such disempowering nineteenth-century formulas as Wenley's, Cicero described Socrates as the first to "call philosophy down from the heavens," by which he meant the cosmos,<sup>78</sup> "and set her [philoso-

<sup>78</sup> See Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in*

phy, not the promise of heaven] in the cities of men and bring her also into their homes and compel her to ask questions about life and morality and things good and evil."<sup>79</sup> Cicero's statement, like Schiller's declaration that "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" (World history is Judgment Day; NA 1:168), is a declaration of secular independence from judgment by holy barbarians. On a theoretical level the First Virtue Essay marks the beginning of Schiller's programmatic dismissal of the tribal-state religious practice of disguising moral choice as — and coercing civic behavior through — divine dictate to the annals of untimely historical necessities.<sup>80</sup>

Schiller, who called religion "die Lügnerin, gedungen von Despoten" (the hired liar in the service of despots; NA 1:168) in the poem "Resignation" in 1786, shared Jefferson's and Mackey's conviction that the irrational nature of Christianity served to secure the "opportunity for priestly mystification" (Mackey, 20) of the masses.

*Early Eighteenth-Century England* (Cambridge: Cambridge UP, 1994) 42.

<sup>79</sup> Cicero, *Tusculan Disputations*, trans. by J. E. King (London: Loeb Classical Library, 1927) 434-435.

<sup>80</sup> Note that Schiller pursues this same agenda in his exposé on Moses as a brilliant politician, but not a divine messenger, in "Die Sendung Moses" (The Mission of Moses, 1790). See Jeffrey L. High, "Clever Priests and the Missions of Moses and Schiller: From Monotheism to the Aesthetic Civilization of the Individual," in Elisabeth Krimmer and Patricia Ann Simpson, eds., *German Classicism and Religion* (Rochester: Camden House, 2013) 79-98.

Schiller singled out the presence of religious authority as facile tool of political coercion in *Abfall der Vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung* (The Revolt of the Netherlands against Spanish Rule, 1788): “Das gemeinschaftliche Ziel des Despotismus und des Priestertums ist Einförmigkeit, und Einförmigkeit ist ein notwendiges Hülfsmittel der menschlichen Armut und Beschränkung” (The common aim of despotism and of priestcraft is uniformity, and uniformity is a necessary expedient of human poverty and imperfection).<sup>81</sup> The structure of Schiller’s argument in the Virtue Essay, in its focus on human reason, wisdom, love and happiness, and its uncompromising requirement that virtue be unconditional, dictates that the exercise of reason be free from religious dogma and defiant in the face of the collusion of religion and the state.

Schiller’s enduring commitment to the removal of religion from moral philosophy is nowhere more evident than in his response to Kant’s *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Religion within the Confines of Reason Alone; 1793-1794), in which Kant sought to popularize moral philosophy by demonstrating where it overlaps with Christian principles. Here Schiller dismissively summarized that in his disingenuous attempt, “die Resultate des philosophischen Denkens dadurch an die

<sup>81</sup> NA 17:55. Friedrich Schiller, *History of the Revolt of the Netherlands*, translated by A. J. W. Morrison (New York: Harper and Brothers, 1855) 54-55.

Kindervernunft anzuknüpfen und gleichsam zu popularisieren, [...] hat Kant dann weiter nichts gethan, als das morsche Gebäude der Dummheit geflickt” (to connect the conclusions of philosophical thought to the reason of children and thus popularize philosophy, [...] Kant has done nothing more than patched the rotting house of stupidity; NA 26:219).<sup>82</sup> In the logic of Schiller’s Virtue Essay, Kant’s benevolent gesture is just another chapter in the history of surrogate virtue and pseudo-civilization.

Like Socrates relocating philosophy from a metaphorical mystery to the homes of humans, Schiller’s dramatic recasting of Socrates as the most virtuous character in history is compelling, and the motivations are self-evident in the context of the Virtue Speech: if the immortal son of God, who agrees to his own execution, is impressive because he descends to the level of humans, who, unlike immortals, are wont to cling to earthly existence, then the mortal freedom philosopher who agrees to his own execution is entirely more impressive because he transcends his human nature. Ironically, if one removes the divine aspect from the Jesus story, as Thomas Jefferson did in *The Jefferson Bible*, the moral-political story gains endlessly. As it stands with Christ and Socrates, one, according to the sources, ostensibly did not really die so that sinners might not go to hell, a place or

<sup>82</sup> See Schiller’s letter to Gottfried Johann Körner of 28 February and 1 March 1793 (NA 26:219).

state for which there is no evidence; and one died for the principle — “most sublime love” — so that innocent individuals might not spend their brief mortal existences living in one of the many forms of hell on earth made possible by ignorance. Christ’s divine act of death violates the first measure of Schiller’s thesis: not only was it not an exercise of disinterested virtue, it was in fact a divine mission that brought with it a series of coercive conditions. Conversely, Socrates’ death — “most sublime virtue!” — was a selfless and unconditional gift in the name of humankind’s progress toward happiness, which is the condition of virtue.

On a practical level, in the context of Schiller’s oeuvre, the Virtue Essay conspicuously relegates the divine and thus alien martyr Christ to one of many influences in the history of earthly virtue. Christ appears in a league with the pagans Socrates, Marcus Aurelius, and the fictional Cathmor in his moral resistance to persecution on a story level, but, due to his function as a divine messenger, not in the ultimate measure of disinterested and human virtue.<sup>83</sup> Not that the story of Socrates constitutes significantly less than a Christ-like capacity for the fantastic. In *Emile*, Rousseau playfully refers to his surpris-

ingly dignified illusionist as our “magician-Socrates” (Rousseau, 175), and Mendelssohn’s biography of Socrates stresses the unusual on a biblical scale, sparing no detail in an otherwise sober portrayal of Socrates’ divine immunity to misfortune and suffering. In battle, Socrates was the greatest Athenian warrior, carrying a man on his back, walking miles in his bare feet on ice, and surviving as the only soldier in an entire army who did not contract the plague. As a poor teacher, he lived under a ban on teaching rhetoric passed against him by Charicles, with an additional personal restraining order against consorting with the youth. As a public figure, he suffered humiliation by Aristophanes in *The Clouds* and by Ameipsias in *Connus* (both 423 BC). During his political persecutions, he raised a large enough following of disciples to survive his silent betrayal by Critias, then suffered renewed persecution by sophists and priests in charges of impiety and corrupting the youth of Athens under the restored democracy. As a prisoner, he refused to participate in Criton’s escape plan, forgave of the foreman the jury, bathed himself to spare the slaves the task of washing his dead body, and demonstrated his ultimate dedication to the social contract, the rule of law, and the republic through his martyrdom in the name of truth, freedom, and the love of the happiness of humankind. Finally, he chose his own death over injustice and demonstrated sublime composure at an unjust end. And he was just a man.

<sup>83</sup> Unlike Socrates, Christ is not mentioned by name, but as the “Gottmensch auf dem Tabor” (God-man on Mount Tabor) as one in a list of teachers of virtue: “So spricht der Gesetzgeber aus den Donnern von Sina! So der Gottmensch auf dem Tabor! — So Religion — Sittenlehre — Philosophie — und aller Weisen einstimmiger Mund!” (NA 20:4).

But this is exactly the point of the Secular Jesus movement. Happiness and freedom from coercion are human — not divine — pursuits, and in a contest of dueling martyrs to be decided by moral resistance, virtue derived from reason, and the goal of human happiness, it is not only advantageous to be human rather than divine, it is a requirement. According to Schiller's "Die Götter Griechenlands" (The Gods of Ancient Greece) in 1788, the alien nature of Christ's divinity is precisely what disqualifies him, the Christian God, and the entire Trinitarian blur, as appropriate guides for humans.<sup>84</sup> When Christ (and or the Christian God) arrives in the poem to displace the Greek gods, he appears as a judgmental, punishing, joyless, sexless, and comparatively very alien immortal usurper — "ein heiliger Barbar" (a divine barbarian; NA 1:193) — displacing the mild Greek judge, "der Enkel einer Sterblichen" (the grandson of a mortal), who along with the furies, had been human enough to feel compassion for humans, "zarte Wesen, die ein Weib gebar" (tender beings, born to women; NA 20:193). Thus, Christ's famous admission, "I am not of this world," is not a selling point, but a point of dis-

qualification. Only a human — a citizen of the world — will do.

As a result of his upbringing in Württemberg, resistance in the face of coercion was Schiller's primary concern, and in the eighteenth-century church states, freedom from religion was the only hope of freedom of thought. As an artist and a theorist, Schiller was forever on the lookout for an historical human willing to die for principle, rather than merely be murdered, looking for a Secular Jesus who fulfilled the very real promise of humankind without any ulterior motives or conditions, and thus without making any further promises: "Mir deucht, ein gewisser Hyginus, ein Grieche, sammelte einmal eine Anzahl tragischer Fabeln entweder aus oder für den Gebrauch der Poeten. Solch einen Freund könnte ich brauchen" (I believe that a certain Hyginus, a Greek, collected a number of tragic plots either from or for the use of poets. I could use such a friend).<sup>85</sup> Not that Schiller had a difficult time finding such characters; Wilhelm Tell is his only main character in a completed drama who survives long after the curtain falls, and Schiller's Tell had more than demonstrated the likelihood of his willingness to die for the right cause, freedom from coercion. Schiller's Marquis Posa, like his Mary Stuart and Joan of Arc, is a Christian (Catholic), but a conspicuously Socratic Christian, involved in what his enemies be-

<sup>84</sup> There is evidence enough in Schiller's works, in particular in "Die Götter Griechenlands," to believe that Schiller's position was not far from that of his choir of demons in the poem fragment of 1776, "Triumphgesang der Hölle" (Hell's Song of Triumph): "Pfu! heilige Dreifaltigkeit" (Boo! holy trinity; NA 1:14).

<sup>85</sup> See Schiller's letter to Goethe of 15 December 1797 (NA 29:169).

lieve is a conspiracy to introduce the separation of church and state to Spain. In his audience with Philipp II, Posa demonstrates the great paradox of religious coercion with his confession — “Ihr Glaube, Sire, ist auch / der meinige” (Your faith, Sire, is my faith; NA 6:184) — and his demand — “Geben Sie / Gedankenfreiheit” (Grant freedom of thought; NA 6:191). In unraveling the puzzle of the coercion of a believer, Schiller’s comparison of Socrates and Rousseau (in the poem “Rousseau”) is telling. Although Schiller and his contemporaries either ignore reports of Socrates’ belief in the supernatural or, in Jefferson’s case, are eager to dismiss them, there is no way to deny Rousseaus’ repeated attempts to belong to a church, nor much justification to compare the virtue of Rousseau with that of Socrates. It is likely that all the eighteenth-century thinkers require from Socrates is his resistance against the religious state and his insistence on the practice of reason in the sphere of public authority, regardless of personal belief. Likewise, all other similarities notwithstanding, resistance against religious persecution is all that is required of Rousseau to make him Socrates-like.

In the *Virtue Essay*, Schiller goes to great lengths to establish that disinterested virtue is only then most evident in the most disadvantageous of moral choices — “terrible freedom” — that of the virtuous death (of a human) over an unfree life, a thesis that informs his entire career as a dramatist and an aesthetic theorist. In

“Über das Erhabene” (variously dated from 1796-1801), Schiller’s Lessingian thesis, “Kein Mensch muss müssen” (No human being must have to do anything; NA 21:38) is tested against the human capacity for moral resistance — “greatest struggle” — against the most extreme demand of sensual nature, the desire to live in the face of death, against the highest demand of ennobled reason, to be free from coercion. The history of the trial and death of Socrates, with its ancient, and importantly pre-Christian emphasis on virtue, ethics, epistemology, and logic, in an act of defiance toward a coercive state — all in the defense and service of human freedom and happiness — is singularly suited to the moral philosophy that informs Schiller’s theory of tragedy, which is rooted in the sacrificial defiance of coercion. According to Socrates, “Science says ‘We must live,’ and seeks the means of prolonging, increasing, facilitating and amplifying life, of making it tolerable and acceptable, wisdom says ‘We must die,’ and seeks how to make us die well.” According to Schiller, the individual is free to transform even death into a defiant act of free will. And the meaning of life, according to Schiller’s Socrates, is not to make it tolerable and acceptable, but to make it meaningful by contributing to the freedom and the happiness of the whole through virtue. Dying well, according to both, means dying of one’s own volition after a life of virtue — and freedom is never more evident than in a final act of defiant virtue, the hallmark of

---

Schiller's tragedies in the decades after the Virtue Speech. Accordingly, for Schiller, the notion of immortality Socrates represents in the First Virtue Speech is not metaphysical, but moral, political, and aesthetic. Mortal and dead as he was, the justification for Socrates' immortality — "No more sublime deed done under the great starry heavens!" — had never been more self-evident than in the Age of Secularist Revolution. For the empiricist Schiller in 1779, Socrates' time had only just begun.

## Schiller, Hume und die Religionspsychologie. Zu dem Gedicht *Resignation* und dem Bücherbestand der Karlsschule zu Schillers Schulzeit

.....  
Cordula Burtscher

Institut für deutsche Philologie

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

(Deutschland)  
.....

### 1. Psychologie des Glaubens

**D**avid Humes *Naturgeschichte der Religion* ist ohne Zweifel eine der bedeutendsten und wirkmächtigsten religionskritischen Schriften, die das 18. Jahrhundert hervorgebracht hat. Schon im Zeitalter der Aufklärung, zumal im deutschsprachigen Raum, stießen die Thesen des Schotten auf reges Interesse.<sup>1</sup> Vielfach war der Tenor der Rezeption zunächst negativ, rüttelte Hume mit seinem Essay doch an den Festen der Theologie. Seine Schrift heizte die Gemüter an. Die Ablehnung, die Hume entgegenschlug, war jedoch gepaart mit einer Anerkennung seiner Überlegungen. Die neue geschichtliche wie psychologische Perspektive auf die

<sup>1</sup> Ausführlich wird die Rezeptionsgeschichte der *Naturgeschichte* von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl in den Blick genommen: dies., *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, bes. S. 154–159.

Religion war nicht ohne Faszination für ein dem strengen Offenbarungsglauben entlaufenes Lesepublikum und hinterließ Eindruck bei namhaften Denkern der Epoche. Zu ihnen zählen Johann Gottfried Herder und – so wird zumindest in der Forschung vermutet – auch Friedrich Schiller.

Dem aus Riga stammenden Theologen Herder erschienen Humes Überlegungen zum affektbedingten Ursprung der Religion so nachdenkenswert, dass er sich veranlasst sah, die *Naturgeschichte* zu exzerpieren. Vom 1. bis 3. August 1766 trug er in ein Arbeitsheft ausführliche Notizen zu den einzelnen Kapiteln ein. Teils wörtlich übernommen, teils paraphrasiert und dem eigenen Interesse entsprechend etwas neu akzentuiert, lassen sich Humes Gedanken hier wiederfinden.<sup>2</sup> Bereits 1764 hatte Herder in seinem *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst* Humes Thesen verarbeitet. Die ersten Spuren von Religion seien dort zu finden, wo ein Volk „noch nicht aufgeklärt von dem Lichte des Nachden-

<sup>2</sup> Herder notiert: „Hoffnung und Furcht, die in der Menschlichen Seele arbeiten, haben über Handlungen und Zufälle Götter gesetzt: Juno Lucina, Neptun sc. – Und durch Leidenschaften müssen die Menschen aufgefordert werden? Diese ist nicht speculative Neugierde, Wahrheitsliebe; aber die Empfindung des Lebens: Sorge, Furcht, Schrecken, Rachsucht, Hunger – und in diesen unordentlichen Auftritten sehen sie die ersten Spuren der Gottheit“, Johann Gottfried Herder, *Hume: natürliche Geschichte der Religion* (1766), in: *Sämtliche Werke* (=SW), 33 Bde., hrsg. von Bernhard Suphan, Weidmann, Berlin 1877–1913, 3. Nachdruck: Olms, Hildesheim 1994–1995, XXXII, S. 193.



kens, blos den Sinnen und seinem sinnlichen Verstande folgt, unbekannt mit den Gegenständen der Natur, unter Gefahren des Lebens umherirret“ und im Zustand von „Schrecken und Furcht“ die „unsichtbare[n] Ursachen“ in die Gestalt von Göttern hinein projiziert.<sup>3</sup>

Ganz ähnlich liest es sich bei Hume, der in der affektbestimmten Natur des Menschen und der Konfrontation mit „unknown causes“ den Ausgangspunkt metaphysischer Spekulationen sieht.<sup>4</sup> Hume reduziert die Religion auf ein psychologisches Phänomen, das seine Wurzeln in zwei widerstreitenden Gefühlsextremen hat: der Hoffnung, das eigene Geschick steuern zu können, und der Furcht, die eigene Existenz könne jeden Moment vernichtet werden. „Hopes and fears“ bildeten in der Urzeit den Grundstein des Glaubens – erklärt Hume –, doch auch heute noch – so impliziert der Fortgang seiner Argumentation – stellen diese Gefühlsregungen („passions“) die eigentlichen Triebfedern der Religion dar. Im Prinzip ist die Religion nach Humes Darstellung eine menschliche Strategie, mit den Widrigkeiten des Lebens zurecht zu kommen. Der Glaube, so lautet seine These, sei nicht etwa ein Derivat der Vernunft, sondern werde von

<sup>3</sup> SW, XXXII, S. 105f.

<sup>4</sup> David Hume, *The Natural History of Religion*, in: ders., *The Philosophical Works*, 4 Bde., hrsg. von Thomas Hill Green u. Thomas Hodge Grose, IV: *Essays Moral, Political, and Literary*, Longmans, Green and Co., London 1882, Nachdruck: Scientia-Verlag, Aalen 1964, S. 309–363, hier S. 316.

Gefühlen angefeuert und entbehre jeder rationalen Grundlage.<sup>5</sup>

Verschiedentlich greift Herder diese Gedanken Humes in seinem Werk auf und verweist an einigen Stellen auch direkt auf den Schotten.<sup>6</sup> Ohne Zweifel liegt hier eine Rezeption vor, eine Auseinandersetzung

<sup>5</sup> In seiner *Natural History* ist zu lesen: „the first ideas of religion arose not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant hopes and fears, which actuate the human mind“ (ebd., S. 315). Und er fährt fort: „We hang in perpetual suspense between life and death, health and sickness, plenty and want; which are distributed amongst the human species by secret and unknown causes, whose operation is oft unexpected, and always unaccountable. These *unknown causes*, then, become the constant object of our hope and fear; and while the passions are kept in perpetual alarm by an anxious expectation of the events, the imagination is equally employed in forming ideas of those powers, on which we have so entire a dependance“ (ebd., S. 316).

<sup>6</sup> Zu nennen sind neben dem *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst* das *Journal meiner Reise im Jahr 1769* sowie die beiden über das alte Testament verfassten Schriften *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts* und *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In letzteren bezieht sich Herder ausdrücklich auf Hume, distanziert sich im Gegensatz zu den früheren Schriften jedoch von dessen Thesen, indem er die Bedeutung der Offenbarung heraushebt. Siehe im Detail: *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, SW, IV, bes. S. 356ff.; *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen*, in: Johann Gottfried Herder, *Werke in 10 Bde.*, hrsg. von Rudolf Smend (=FA), V: *Schriften zum Alten Testament*, Klassiker, Frankfurt a. M. 1993, S. 11; *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, FA, V, S. 205, 285 u. 287.

mit Humes Thesen, die von einer anfänglichen Affirmation zu einer späteren Kritik reicht.

Auch Schiller hat in seinen Schriften über die Verbindung von Religion und Furcht reflektiert.<sup>7</sup> Das Argument von der Genese der Religion aus Unwissen und Furcht taucht insbesondere in zwei seiner Schriften auf: in den *Räubern*<sup>8</sup> und im Gedicht *Resignation*. Um letzteren Text soll es im Folgenden zunächst gehen. Im Gegensatz zu den genannten Passagen aus Herders Oeuvre ist die Frage, ob Schiller wirklich Hume rezipiert, schwieriger zu entscheiden. Seit Wolfgang Riedel den Nachweis erbracht hat, dass das Gedicht eine gedankliche Parallele zur *Naturgeschichte* aufweist,<sup>9</sup> hat sich in der Forschung die

<sup>7</sup> Zu nennen sind hier: *Die Räuber*, NA, III u. IV/2, S. 95 (Franz' Reflexion über einen Furchtglauben); *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung*, NA, XVII, S. 54 (der Furchtglaube Philipps II.); *Der Geisterseher*, NA, XVI, S. 102f. (der Kindheitsglaube des Prinzen). Zu diesem Komplex verweise ich auf meine Dissertation zu Schillers Religionskritik. Sie wird betreut von Prof. Dr. Wolfgang Riedel und gefördert von der Studienstiftung des deutschen Volkes. Die folgenden Überlegungen entstammen dem weiteren Kontext dieser Arbeit.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Laura Anna Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, S. 47–51 sowie meine Dissertationsschrift.

<sup>9</sup> Vgl. Wolfgang Riedel, *Abschied von der Ewigkeit (Friedrich Schiller: ‚Resignation‘)*, in: *Gedichte von Friedrich Schiller*, hrsg. von Norbert Oellers, Reclam, Stuttgart 1996, S. 51–63, hier bes. S. 60ff.

Ansicht durchgesetzt, dass Schiller während seiner Zeit an der Karlsschule mit Humes anthropologischer Herleitung des Glaubens vertraut wurde.<sup>10</sup> Ob Schiller das Buch jemals in der Hand hielt oder dessen Thesen nur vermittelt durch seinen Lehrer Abel kennenlernte, ist dabei nicht gesichert. Gleiches gilt für Humes Schrift *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (An Enquiry concerning Human Understanding)*, der ebenfalls ein prägender Einfluss auf Schillers Denken nachgesagt wird. Die Rekonstruktion des Ideentransfers gestaltet sich bei Schiller komplizierter als im Falle von Herder. In wie weit Schiller tatsächlich Humes Schriften kannte, konnte bislang von der Forschung nicht eindeutig geklärt werden. Die folgende Untersuchung möchte einen Beitrag zur Klärung dieser Frage leisten. Ausgangspunkt der Überlegungen ist dabei das Gedicht *Resignation*, in dem Schiller wie in keiner anderen seiner Schriften Thesen des Schotten aufzugreifen scheint.

## 2. Das Gedicht *Resignation* – ein Rezeptionsphänomen?

**W**as ist der Glaube an eine postmortale Existenz schon anderes als ein „Fieberwahn“! Mit dieser Behauptung lässt Schiller die aufgeklärte Welt dem Ich seines Gedichtes

<sup>10</sup> Siehe dazu exemplarisch Peter-André Alt, *Schiller. Leben – Werk – Zeit*, 2 Bde., Beck, München 2004, I, S. 122.

*Resignation* entgegentreten.<sup>11</sup> Dieses sieht sich vor einer existentiellen Entscheidung: Soll es sein Leben nach den Tugenden ausrichten, die die Religion postuliert, und auf die Erfüllung aller Lebensträume im Jenseits hoffen? Oder doch besser dem *carpe-diem*-Diktum folgen und auskosten, was das Leben an Freuden zu bieten hat?<sup>12</sup> Tue letzteres ja nicht, hatte es zunächst die Stimme der Religion vernommen. Wer im Leben dem Glück und Genuss entsage, werde „Jenseits der Gräber“ dafür entlohnt. Dieses Versprechen der Religion glaubt die Persona der aufgeklärten Welt als Lüge entlarven zu können. Ein „Gaukelspiel“ werde dem Menschen hier gezeigt, eine „Schein“-Welt aufgebaut, die nach dem Tod in sich zusammen fallen werde. Ihre Vorhersage bewahrheitet sich. Kaum dass das Ich die Schwelle zum Tod übertreten hat, werden mit einem Schlag alle Hoffnungen aus Lebzeiten torpediert. Was ihm bleibt, ist die von einem Genius mitgeteilte Lehre:

Du hast *gehopt*, dein Lohn ist abgetragen,  
Dein *Glaube* war dein zugewognes Glück.

<sup>11</sup> Das Gedicht findet sich in NA, I, S. 166–169. Alle folgenden Zitate aus dieser Fassung.

<sup>12</sup> Die im Gedicht zur Sprache kommende Problematik einer ausschließlich religiösen Moralbegründung wird von Marina Mertens eingehend beleuchtet, vgl. Marina Mertens, *Wankende Gebäude. Inszenierung religiöser Erschütterungen bei Friedrich Schiller*, in: *Aufklärung und Religion. Neue Perspektiven*, hrsg. von Michael Hofmann u. Carsten Zelle unter Mitarbeit von Marina Mertens, Wehrhahn, Hannover 2010, S. 179–203.

Wie ein Lügengebäude bricht die Lehre der Religion in sich zusammen. Ein vom Menschen seit Urzeiten begehrt Blick hinter die Kulissen des Lebens verschafft Gewissheit – und bringt die desillusionierende Erkenntnis mit sich, dass der Mensch einer Täuschung zum Opfer gefallen ist. In der Retrospektive, die aufgrund der unwirklichen Situation einer postmortalen Reflexion möglich ist, erscheint der Glaube als ein menschliches Konstrukt, das seinen Ursprung in der Ursituation aller Völker hat. Dort, „wo des Gesezes Fackel dunkel brennt“, wo also noch keine Gesetzmäßigkeiten in der Natur erkannt worden seien und Träume anstelle von rationalen Schlüssen das menschliche Denken beherrschten, dort sei der Keim der Religion zu finden. In der Darstellung der personifizierten Aufklärung ist der Glaube an ein Leben nach dem Tod Ausdruck eines affektbestimmten Weltverständnisses. Die eigene „Nothdurft“ beflügelt die Phantasie. Gerade das Wissen um die Begrenztheit der eigenen Existenz verstärkt die Affekte. Wird zum einen „Hofnung“ geschürt, Hoffnung auf ein postmortales Glück, kommen zum anderen im Angesicht der „kalten/Behausungen des Grabes“ „Schrecken“ auf. In dieser Situation des Hoffens und Bangens hat nun der Glaube seinen Ursprung. So erklärt es zumindest die Gegenseite der Religion. Sie bezeichnet die Vorstellung von metaphysischen Mächten als eine „Wahn“-Vorstellung, die aus der psychischen Verfassung des unwissenden, affektgesteuerten Menschen erwach-

sen ist. Der Glaube an eine „Ewigkeit“ ist ihren Worten zufolge

der Riesenschatten unsrer eignen Schrecken im hohlen Spiegel der Gewissensangst[.]

Insbesondere die Wendung von „Hofnung“ und „Schrecken“ respektive „Gewissensangst“ und die Herleitung des Glaubens aus der Affektnatur des Menschen lassen zu Recht die Vermutung aufkommen, dass Schiller beim Verfassen des Gedichtes mit zentralen Thesen von Humes *Naturgeschichte* vertraut war. Als möglicher Weg, auf dem dessen Gedanken Schiller begegnet sein könnten, gelten die Prüfungsthesen seines Lehrers Jacob Friedrich Abel aus dem Jahre 1780. In dieser Schrift, die den Titel *Philosophische Sätze über die Religionen des Alterthums* trägt, findet sich eine fast wörtliche Replik der Formulierung „hopes and fears“.<sup>13</sup>

So naheliegend es ist, dass Schiller über Abels Schrift Gedanken von Hume vermittelt bekam, bleibt doch ungeklärt, ob er den schottischen Religionsskeptiker auch aus

<sup>13</sup> Abel spricht von „unsere[n] Leidenschaften“, „besonders aber Hofnung und am allermeisten Furcht“ als Voraussetzung dafür, dass die Vorstellung von einer Gottheit herausbildet wurde: Jacob Friedrich Abel, *Philosophische Sätze über die Religionen des Alterthums*, in: Wolfgang Riedel, *Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773–1782). Mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Bibliographie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, S. 85–94, hier S. 89. Siehe dazu den Kommentar ebd., S. 502 sowie Riedel, *Abschied von der Ewigkeit*, a.a.O. S. 62.

erster Hand kannte. Studierte er die Schrift selbst, wusste er mithin um die Herkunft des von seinem Lehrer vorgebrachten Arguments und hatte die *Naturgeschichte* vor Augen, als er das Gedicht *Resignation* verfasste? In mancherlei Hinsicht ‚folgt‘ Schiller – sei es bewusst oder zufällig – in seinem Gedicht den Gedanken Humes sogar treuer, als Abel dies tut: Die Thesen der Rationalitätsferne des Glaubens und der Verbindung von Religion und Irrtum finden sich bei Abel nicht in dieser Drastik wieder, wie Hume sie in seiner *Naturgeschichte* vorträgt und wie sie auch im Gedicht *Resignation* zur Diskussion gestellt werden.

Auch für Humes *Untersuchung über den menschlichen Verstand* stellt sich, wie schon angedeutet, die Frage, inwiefern der junge Schiller mit ihr vertraut war. Seit Peter-André Alts Schiller-Monographie hat die Meinung Eingang in die Forschung gefunden, diese Schrift habe zu Schillers Lektüre während seiner Zeit an der Karlsschule gehört.<sup>14</sup> In ihr hatte Hume die Grundlagen seiner empiristischen Erkenntniskritik entworfen und nicht zuletzt auch Metaphy-

<sup>14</sup> „Wesentlichen Einfluß auf Schillers spätere Beschäftigung mit dem Skeptizismus nimmt dessen [David Humes, C.B.] Kritik der Metaphysik, wie sie die *Enquiry Concerning Human Understanding* von 1748 vorträgt“, ist bei Peter-André Alt zu lesen, der im Folgenden von einer „Lektüre Humes“ durch den 17jährigen Schiller spricht, Alt, *Schiller*, I, a.a.O. S. 122.

sik- und Religionskritik geübt.<sup>15</sup> Gerade vor dem Hintergrund der anthropologischen Prägung, die Schiller als Eleve erfuhr, dürfte die von Hume propagierte *science of man* sein Interesse geweckt haben. Ein Beleg, dass er die Schrift schon zu Schulzeiten kennenlernte, steht jedoch aus.

Um den Antworten auf diese Fragen einen Schritt näher zu kommen, soll im Folgenden ein neuer Weg beschritten werden: Es soll der Versuch unternommen werden, den damaligen Buchbestand der Bibliothek zu rekonstruieren, die Lehrern und Eleven der Stuttgarter Karlschule zur Verfügung stand. Insbesondere ein Dokument aus den Akten der Akademie verspricht, zumindest ein wenig Licht ins Dunkle zu bringen.

### 3. Auf den Spuren der herzoglichen Bibliothek

**H**erzog Karl Eugen hatte am 11. Februar 1765 in Ludwigsburg eine öffentliche Bibliothek gegründet, die er über die Jahre hinweg bis zum Ende seines Lebens mit rund 100.000

<sup>15</sup> Insbesondere die Kapitel X *Über Wunder* und XI *Über eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Dasein* stellen zentrale Elemente des christlichen Glaubens vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus in Frage. Siehe dazu Jens Kulenkampff, *Einleitung*, in: David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Meiner, Hamburg 2005, S. VII–XXXII sowie Gerhard Streminger, *David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter*, Beck, München 2011, S. 268–287.

Werken bestücken ließ.<sup>16</sup> Im Jahre 1776, ein Jahr nach dem Umzug der Militärakademie von Ludwigsburg nach Stuttgart, wurde sie ebenfalls in die Hauptresidenzstadt verlegt und stand hier auch für den Unterrichtsgebrauch zur Verfügung. Welche Bücher im einzelnen vorhanden waren, ist heute nicht mehr mit absoluter Sicherheit rekonstruierbar. In den Akten der Karlschule, die im Landesarchiv Stuttgart verwahrt sind, befindet sich keine Auflistung aller zu jener Zeit angeschafften Werke. Der genaue Bestand der Bibliothek zu Schillers Schulzeit ist somit nicht erfasst. Zudem ist ein kleiner Teil vermutlich nicht erhalten geblieben, sondern fiel den Angriffen britischer Bomber in der Nacht vom 12. auf den 13. September 1944 zum Opfer. Ungefähr die Hälfte der Bestände der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, von der die herzogliche Bibliothek später übernommen wurde, verbrannte. Der „wertvollere Teil“, mithin ein Großteil der Bestände aus dem 18. Jahrhundert, konnte jedoch durch Auslagerung vor der Vernichtung gerettet werden.<sup>17</sup>

Einschlägige philosophische Werke aus dem 18. Jahrhundert finden sich unter den

<sup>16</sup> Vgl. zu den Fakten zur Bibliothek: *Württembergische Landesbibliothek Stuttgart. Ein Führer durch ihre Geschichte und ihre Sammlungen*, mit einem Vorwort von Hans-Peter Geh, hrsg. von Horst Hilger, Günter Stegmaier u. Vera Trost, Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart 1990, bes. S. 11–28 u. 34–41.

<sup>17</sup> Ebd., S. 24.

„Alten Drucken“ der Stuttgarter Landesbibliothek: Holbachs *Système de la Nature* (1770), Helvétius' *De l'homme* (1773), Sulzers *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771–1774),<sup>18</sup> Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), aber auch David Humes *Vermischte Schriften*, deren zweiter von vier Bänden die deutsche Übersetzung der Schrift *Enquiry Concerning Human Understanding* enthält.<sup>19</sup> Andere Werke, von denen die Forschung annimmt, dass der Eleve Schiller insbesondere in Abels Unterricht mit ihnen in Berührung kam, sind in Ausgaben aus dem 18. Jahrhundert nicht vorhanden. Dazu zählen La Mettries *L'homme machine* (1748), Ernst Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772)<sup>20</sup> und – im Kontext dieses Aufsatzes besonders interessant – David Humes *Naturgeschichte der Religion*. Aller Wahrscheinlichkeit nach standen diese Schriften den Eleven der Karlsschule nicht zur Verfügung.

<sup>18</sup> Beim ältesten vorhandenen Exemplar handelt es sich hier jedoch nicht um die erste Auflage von 1771–1774, sondern um einen späteren Druck aus den Jahren 1773 (Teil 1) und 1775 (Teil 2).

<sup>19</sup> Zum Bibliotheksbestand gehört die von Johann Georg Sulzer verfasste Übersetzung: *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntnis von David Hume*, Ritter. *Als dessen vermischter Schriften Zweyter Theil. Nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet*, Grund – Holle, Hamburg – Leipzig 1755.

<sup>20</sup> Platners *Anthropologie* ist in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart nur als moderner Nachdruck vorhanden.

Einleitend wurde schon darauf hingewiesen, dass sich der junge Schiller sein Wissen nicht ausschließlich durch eigene Lektüre von Primärschriften aneignete. Viele philosophische Positionen bekam er im Unterricht vermutlich zu Gehör, ohne dass er die entsprechenden Werke selbst in der Hand hielt. So geht beispielsweise Wolfgang Riedel in seiner Studie zu Schillers früher anthropologischer Bildung davon aus, dass „Schiller nur mit den wenigsten“ bahnbrechenden zeitgenössischen Werken aus dem Kontext von Medizin, Philosophie und Anthropologie „aus eigener Lektüre vertraut war“. Dennoch habe er die „Ideen“ dieser Schriften „aus den Vorlesungen und Gesprächen auf der Hohen Karlsschule kennenlernen“ können.<sup>21</sup> Der Bibliotheksbestand kann nur einen Hinweis darauf liefern, welche Schriften im Unterricht behandelt worden sein könnten. Informativ sind ferner die Prüfungsthesen der Lehrer sowie die leider sehr unvollständig erhalten gebliebenen Lehrpläne.<sup>22</sup> In keiner dieser Quellen ist jedoch David Hume erwähnt.

<sup>21</sup> Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der ‚Philosophischen Briefe‘*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. VI.

<sup>22</sup> Ausgerechnet die Unterrichtspläne der Jahre 1776 und 1777, in denen Schiller Abels Unterricht bewohnte, existieren nicht mehr. Siehe dazu Gustav Hauber, *Lehrer, Lehrpläne und Lehrfächer an der Karlsschule*, in: *Programm des Karls-Gymnasiums in Stuttgart zum Schlusse des Schuljahres 1897–98*, Carl

Von großer Aussagekraft in Bezug auf wahrscheinliche Unterrichtsinhalte ist aber ein in der Forschung bisher fast unbeachtet gebliebenes Dokument aus den Akten der Karlsschule: eine von den Lehrern erstellte Bücherwunschliste.<sup>23</sup> Wie kaum ein anderes Schriftstück bezeugt diese Quelle die Aufmerksamkeit, mit der die Lehrer der Karlsschule die wissenschaftlichen Diskurse der Zeit verfolgten. Aus ihm ist ersichtlich, welch großes Interesse Schillers Lehrer Jacob Friedrich Abel und Johann Christoph Schwab den zeitgenössischen philosophischen, anthropologischen und religionskritischen Werken entgegenbrachten – ein Interesse, von dem der junge Schiller profitierte.

#### 4. Bücherwünsche der Karlsschullehrer

**I**m Frühjahr 1781, wenige Monate nach Schillers Verlassen der Einrichtung, erging von Herzog Karl Eugen die Aufforderung an alle Professoren der Akademie, eine Liste all derjenigen Bücher zu erstellen, deren Anschaffung sie

---

Liebich, Stuttgart 1898, S. 1–58, hier S. 33 u. 40, sowie Riedel, *Abel*, a.a.O. S. 394.

<sup>23</sup> Lediglich erwähnt, jedoch inhaltlich nicht ausgewertet wird sie in dem von Horst Hilger, Günter Stegmaier und Vera Trost redigierten Führer zur *Württembergische Landesbibliothek Stuttgart* (a.a.O. S. 38). Eine erste Auswertung nimmt Wolfgang Riedel vor: Riedel, *Abel*, a.a.O.

wünschten.<sup>24</sup> Viele fachlich gegliederte Bücherlisten, die auf diese Bitte hin erstellt wurden, finden sich in den Akten der Schule. Sie lassen nicht nur Rückschlüsse zu, welche Werke zu Schillers Akademiezeiten noch nicht vorhanden gewesen sein können. Insbesondere verraten sie dem Forscher, welche Bücher den Lehrern bekannt gewesen sein müssen und ihnen so bedeutend erschienen, dass sie deren Kauf ausdrücklich empfahlen.

Johann Christoph Schwab (1743–1821), der Schiller vermutlich 1779 in den Fächern „Logik Metaphysik und Geschichte der Philosophie“ unterrichtete,<sup>25</sup> listet unter der Überschrift „Metaphysik“ u. a. die Entgegnung des Geistlichen George Campbell (1719–1796) auf David Humes Kapitel *Über Wunder* (*On Miracles*) aus dessen *Untersuchung über den menschlichen Verstand* auf.<sup>26</sup> In diesem Abschnitt hatte Hume die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten hinterfragt. Unter den vielen, meist pamphletischen Reaktionen<sup>27</sup> auf die-

---

<sup>24</sup> Es handelt sich um folgende Akte des Hauptstaatsarchivs Stuttgart: A 272, Bü. 71.

<sup>25</sup> Prof. Abels handschriftliche Aufzeichnungen über Schiller, in: Richard Weltrich, *Friedrich Schiller. Geschichte seines Lebens und Charakteristik seiner Werke*, 3 Bde., Cotta, Stuttgart 1899, I, S. 838. Vgl. dazu auch: Riedel, *Abel*, a.a.O. S. 401.

<sup>26</sup> An 38. Stelle notiert Schwab: „Dissertation sur les miracles contenant l'examen des principes posés par David Hume. Par Mr. Campbell. Trad. de l'angl. avec des remarq. par Jean Castillon. a utr. 1765.8“.

<sup>27</sup> Vielfach wurde Hume von Seiten der Kritiker unterstellt, er habe bestritten, dass Wunder prinzipiell



ses Kapitel war Campbells Schrift eine der wenigen, denen Hume Wohlwollen und Interesse entgegenbrachte und die er einer schriftlichen Auseinandersetzung für würdig erachtete.<sup>28</sup> Es ist bezeichnend, dass Schwab gerade um diese Abhandlung bitet. Offensichtlich war er nicht nur mit der Diskussion um Humes erkenntniskritische Schrift vertraut, sondern hegte besonderes Interesse an Campbells ausgewogener Stellungnahme zu den religionskritischen Thesen des Schotten. Auffällig an seiner Bücherzusammenstellung ist, dass nur wenige deutschsprachige Werke notiert sind.<sup>29</sup>

Dies ist auch der Fall bei dem von Abel erstellten „Verzeichnis der wichtigsten und

---

möglich seien. Siehe dazu Streminger, *David Hume*, a.a.O. S. 277 u. 367.

<sup>28</sup> Ebd., S. 367f.

<sup>29</sup> Zu den weiteren Schriften, deren Anschaffung Schwab vorschlägt, zählen auch zwei über John Locke (Nr. 25: „A defence of Mr. Lockes opinion concerning personal identity. Cambr. 1769.8.“ und Nr. 44: „Essay d’un systeme nouveau concernant la nature des etres spirituels fondé en partie sur les principes du celebre Mr. Locke, philos. anglois dont l’auteur fait l’apologie (par Mr. Conenz) a Neufchatel 1742.4 Tom. 8.“) sowie La Mettries berühmtes Werk *L’homme machine* (Nr. 61: „L’homme – machine (La mettrie) Leid. 1748.12.“). Nicht nur Abel, sondern auch Schwab, so ist sich die Forschung inzwischen einig, stand dem Empirismus offen gegenüber und beschäftigte sich mit religionskritischen und materialistischen Positionen. Diese These kann vor dem Hintergrund der hier notierten Schriften erhärtet werden. Siehe zu Schwabs Interesse am Empirismus auch: Riedel: *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O. S. 19 u. 26; Riedel, *Abel*, S. 397.

in der bibliothek noch mangelnden Bücher aus dem Fache der philosophie“.<sup>30</sup> Zu den von ihm aufgelisteten Schriften in deutscher Sprache zählen Ernst Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* sowie *Der philosophische Arzt* von Melchior Adam Weikard, wie Platners Buch ein einschlägiger Text der zeitgenössischen medizinischen Anthropologie.<sup>31</sup> Der Großteil der Titel ist jedoch französisch-<sup>32</sup> oder englischsprachig und spiegelt damit die ausgeprägte Orientierung der deutschen Spätaufklärung an der französischen und ganz besonders an der englisch-schottischen Aufklärung wider. Abel folgt diesem philosophischen ‚Zeittrend‘ in jeder Hinsicht. Seine Auflistung dokumentiert das große Interesse, das dem britischen Empirismus an der Karlsschule entgegengebracht wurde. Zahlreiche Vertreter der englisch-

---

<sup>30</sup> *Jacob Friedrich Abel an Herzog Carl Eugen*, 28. April 1781, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Signatur: A 272, Bü 71.

<sup>31</sup> Abel notiert: „Platner anthropologie Leipz. 1772“ sowie „Der philos Arzt Berlin 1776“. Beiden Werken wird in der Forschung ein wichtiger Stellenwert im Rahmen von Schillers Bildung an der Karlsschule beigemessen. Vgl. zu Platner und Weikard im Kontext der Anthropologie sowie zu deren Rezeption an der Karlsschule: Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O. S. 11–22.

<sup>32</sup> Neben zahlreichen französischen Schriften über die menschliche Seele setzt Abel beispielsweise Étienne Bonnot de Condillac, ein dem Sensualismus verpflichteter Erkenntnistheoretiker, auf die Liste: „Essai sur l’origine des connaissances humaines par Condillac. Amsterd. 1746“ sowie „Traite des sensations par Condillac. Lond. 1754“.

schottischen Aufklärung finden sich auf seiner Liste wie Thomas Reid, James Beattie, Adam Smith, Francis Hutcheson, Henry Home (Lord Kames) und Alexander Pope und ferner auch der Ire Edmund Burke.<sup>33</sup>

Aber auch David Hume ist vertreten. Unter der Überschrift „Schriften über die ganze psychologie“ bittet Abel um die *Philosophical essays concerning human understanding* in der 1755 erschienenen Übersetzung von Sulzer.<sup>34</sup> Später gab Hume der Schrift den Titel *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Bei der von Abel erbetenen Ausgabe handelt es sich um jene, die heute noch in der Württembergischen Landesbibliothek vorhanden ist. Es kann also davon ausgegangen werden, dass dieses Exemplar auf Abels Anstoß hin angeschafft wurde. Zu Schillers Schulzeit war es jedoch

<sup>33</sup> Im einzelnen listet Abel u. a. folgende einschlägige englischsprachige Werke auf, die mit einigen Ausnahmen (Alexander Pope: Engländer, Edmund Burke: Ire) dem Kontext der schottischen Aufklärung entspringen: „Inquiry into the human mind on the principle of common sense by Reid. Edinb. 1766“, „An Essay on the nature and immutability of truth by Beattie. Edinb. 1770“, „Theory of moral sentiment by Smith. Lond. 1767“, „Hutcheson über die Leidenschaften Liegn. 1760“, „An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue H. Hutcheson Lond. 1726“, „Elements of criticism by Home. edinb. 1762“, „Essay on criticism. by Pope Lond. 1743“ sowie „A philosophical enquiry into the origine of our ideas of the sublim and beautiful by Burcke“.

<sup>34</sup> Abel schreibt hier auf: „Philosophical essays concerning human understanding by Hume. deutsch von Sulzer. Hamb. 1755“.

mit Sicherheit noch nicht vorhanden, so dass es äußerst unwahrscheinlich ist, dass der Eleve Schiller die Schrift selbst in den Händen hielt und, wie in der Forschung bisher vermutet, zu dieser Zeit bereits studierte. Inhaltlich kennengelernt haben mag er diese sowie auch die anderen hier aufgeführten Werke sehr wohl. Ja, es kann davon ausgegangen werden, dass bereits vor der Erstellung der Bücherliste viele der in diesen Abhandlungen diskutierten Ideen in den Unterricht einfließen. Wohl kaum hätte ein Lehrer ein Buch zur Anschaffung empfohlen, ohne über den Inhalt zumindest in seinen Grundzügen informiert gewesen zu sein. Abel selbst muss mit den von ihm aufgelisteten Schriften vertraut gewesen sein, als er Schiller unterrichtete. Er mag über eine private Gelehrtenbibliothek an die Werke gelangt sein, etwas über sie gelesen oder ihren Inhalt zumindest aus Gesprächen mit intellektuellen Köpfen der Zeit erfahren haben. Sicher ist, dass er ihnen große Bedeutung zumaß. Es lässt sich daher die These aufstellen, dass diese Liste, auch wenn sie aus der Zeit *nach* Schillers Aufenthalt an der Karlsruhschule stammt, ein aussagekräftiges Zeugnis des (Philosophie-)Unterrichts ist, den Schiller *während seiner Schulzeit* genoss.

Humes *Naturgeschichte der Religion* findet sich unter den aufgelisteten Schriften allerdings nicht. Einen eindeutigen Schluss lässt diese Beobachtung nicht zu. Das Werk könnte bereits vorhanden gewesen und im Laufe der Jahre verloren gegangen sein. Dies ist allerdings ein eher unwahr-

scheinliches Szenario. Naheliegender ist es anzunehmen, dass es zu Schillers Schulzeit dem Eleven nicht zur Verfügung stand und Abel im Frühjahr 1781 sein Interesse primär auf andere Schriften richtete, so dass er nicht an eine Anschaffung von Humes religionskritischer Schrift für Unterrichtszwecke dachte. Gekannt haben mag er das Werk dennoch. Doch der erstrebte Beweis lässt sich über eine Auswertung der Bibliotheksquellen nicht erbringen.

### 5. Abschließende Überlegungen

Es muss folglich als unwahrscheinlich gelten, dass sich Schiller an der Hohen Karlsschule eingehend mit Humes *Naturgeschichte* auseinandersetzte. Doch so provokativ dessen These von der Genese der Religion aus den Affekten Hoffnung und Furcht auch war, neu war sie Mitte des 18. Jahrhunderts nicht. Andere Schriftsteller und Philosophen hatten ähnliche Überlegungen in den Jahrhunderten zuvor geäußert. So reflektierten bekanntlich bereits Epikur und Lukrez über eine irrationale Furcht als Charakteristikum der Religion.<sup>35</sup> Statius und Petronius prägten im ersten nachchristlichen Jahrhundert die Formulierung „*Primus in orbe deos fecit timor*“: Am Anfang schuf die

<sup>35</sup> Verwiesen sei auf Lukrez' Lehrgedicht *De rerum natura*, Buch I, das von Epikurs religionskritischer Lehre beeinflusst worden ist.

Furcht die Götter.<sup>36</sup> In Bezug auf den Polytheismus findet sich das Argument von der ursächlichen Verbindung von Furcht und Glaube in der Frühen Neuzeit auch in Thomas Hobbes' *Leviathan*.<sup>37</sup>

Der Gedanke, dass Glaube an Affekte gebunden ist, war schon vor der Abfassung der *Naturgeschichte* vielfach geäußert worden. Gleichwohl muss Hume als derjenige gelten, der das Argument psychologisch ausbaute und wesentlich zu dessen Verbreitung in der europäischen Geistesgeschichte beitrug. Wenn Schiller die *Naturgeschichte* auch während seiner Schulzeit vermutlich nicht gelesen hat, war ihm doch das Argument vom Ursprung der Religion aus der Furcht mit Sicherheit vertraut – aus welcher Quelle lässt sich gleichwohl nicht abschließend klären. Als naheliegend muss es weiterhin gelten, dass Abels *Philosophische Sätze über die Religionen des Alterthums* Schiller hier gedanklich inspirierten. Dass sich Abel auf Hume bezog, muss Schiller dabei nicht zwangsläufig bewusst gewesen sein. Wahrscheinlich ist es aller-

<sup>36</sup> Der Ausspruch findet sich in Publius Papinius Statius' Epos *Der Kampf um Theben* sowie in Titus Petronius' *Satyrica*. Martin P. Nilsson zufolge sind auch diese Worte letztendlich auf Epikur zurückzuführen, vgl. Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion, I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, Beck, München 1976, S. 251.

<sup>37</sup> Thomas Hobbes baut das Argument im Kapitel *Of Religion* seines *Leviathans* aus. Zu dieser ideengeschichtlichen Tradition siehe auch meine Dissertationsschrift, die den Versuch unternimmt, Schiller in diesem Kontext zu verorten.

dings schon, dass Abel den großen Religions skeptiker Hume im Unterricht namentlich nannte. Festhalten lässt sich auf alle Fälle, dass Schiller mit der These, der Glauben sei Produkt „der Riesenschatten unsrer eignen Schrecken“,<sup>38</sup> kein gedankliches Neuland betrat, sondern an eine lange ideengeschichtliche Tradition anknüpfte.

Wenn vielleicht auch nur ansatzweise während der Karlsschulzeit, so war Schiller die empiristisch-skeptizistische Philosophie des Schotten in späteren Jahren mit Sicherheit in ihren Grundzügen vertraut. Am Neujahrstag des Jahres 1792 teilte er Körner den Wunsch mit, „zu gleicher Zeit“, wie er sich mit Kant beschäftige, auch „Locke, Hume und Leibnitz [zu] studieren“.<sup>39</sup> Nicht Humes Religionspsychologie, sondern dessen empiristischer Erkenntniskritik im Allgemeinen, wie sie in der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* festgehalten ist, galt hier ganz offensichtlich Schillers Augenmerk. Das Interesse an Hume speiste sich zu diesem Zeitpunkt in erster Linie aus dessen Rolle als gedanklicher Wegbereiter Immanuel Kants.<sup>40</sup>

Auch in einem Brief vom 25. Mai desselben Jahres an Körner fällt der Name

<sup>38</sup> *Resignation*, NA, I, S. 168.

<sup>39</sup> *Schiller an Körner*, 1. Januar 1792, NA, XXVI, S. 127.

<sup>40</sup> Dieses Phänomen lässt sich allgemein in der Hume-Rezeption nach dem Erscheinen von Kants Kritiken beobachten, wie Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl in ihrer Studie *Hume in der deutschen Aufklärung* (a.a.O. S. 6) darstellen.

Hume. Schiller bestärkt seinen Briefpartner in dessen Vorhaben, eine Hume-Übersetzung anzufertigen.<sup>41</sup> Wie Körners vorangehendes Schreiben verrät, war Schiller seinem Freund bei der Suche nach einem Verleger behilflich.<sup>42</sup> Das kurz darauf von Körner fallengelassene Projekt<sup>43</sup> hatte Schillers volle Unterstützung. Die „Idee dazu ist so natürlich, und dem Zeitbedürfnisse so angemessen, daß leicht noch mehrere darauf verfallen könnten“, mahnt er seinen Freund zur Eile.<sup>44</sup> Humes Schriften ins Deutsche zu übersetzen und sie somit der hiesigen Gelehrtenwelt zugänglich zu machen, schien Schiller ein Gebot der Zeit. Stand dahinter das Bedauern, nicht selbst früher Zugriff auf die bahnbrechenden Werke des Schotten gehabt zu haben?

Schillers zeitgenössischer schwäbischer Dichterkollege Gotthold Friedrich Stäudlin (1758–1796) beschrieb die zwischen dem Dichterstürzen und Hume bestehende Verbindung unter einem ganz anderen Aspekt. In seinem Gedicht *An Schiller. Als eine falsche Nachricht von seinem Tode erschol-*

<sup>41</sup> *Schiller an Körner*, 25. Mai 1792, NA, XXVI, S. 142. Gemeint gewesen sein könnten Humes *Essays moral and political* (1741–1742). Siehe dazu den Kommentar der NA (XXVI, S. 600).

<sup>42</sup> Körner dankt Schiller am 22. Mai 1792: „Deine Negociation wegen des Verlegers zu Shaftsbury oder Hume hat meinen ganzen Beyfall“ (NA, XXXIV/I, S. 159).

<sup>43</sup> „Meine Uebersetzerlust ist mir ganz vergangen“, schreibt Körner an Schiller am 4. Juni 1792 (NA, XXXIV/I, S. 164).

<sup>44</sup> *Schiller an Körner*, 25. Mai 1792, NA, XXVI, S. 142.

len war (1791) preist er den Dichter als den „Liebling“ „Germania[s]“: „*Shakespear* und *Hume* zugleich“, so heißt es in der Wehklage über dessen vermeintlichen Tod, hätte man in Schiller „keimen und reifen“ sehen können. Wie Shakespeare hier für den britischen Nationaldichter steht, so Hume für den britischen Nationalphilosophen. Schiller komme das „Verdienst“ zu, beide Rollen in deutschen Landen zu vereinen.<sup>45</sup>

Schiller, der deutsche Hume? Das Verhältnis, in dem einzelne Schriften Schillers und Humes ideengeschichtlich zueinander zu verorten sind, lässt Raum zum Nachdenken. So sehr Schiller den Schotten wegen seines Religionsskeptizismus und seiner Grundlegung des Empirismus geschätzt haben mag, so wenig ist eine direkte Rezeption nachweisbar, geschweige denn eine eingehende Beschäftigung mit dessen Thesen während der Karlsschulzeit. Schiller wird sich geehrt gefühlt haben, als der kommende Nationaldenker gefeiert worden zu sein. Ob er sich in der Rolle des deutschen Hume richtig verstanden gefühlt hat, ist eine andere Frage.

---

<sup>45</sup> Gotthold Friedrich Stäudlin, *An Schiller. Als eine falsche Nachricht von seinem Tode erschollen war*, NA, XXXIV/II, S. 495f.: „Mit dem Himmelgefühl der Gesundheit in Ader und Nerve,/ Wandle muthig du fort auf der Unsterblichkeit Bahn,/ Wunderbarer Proteus! und werd' in vollendeter Größe/ Deinem glücklichen Volck *Shakespear* und *Hume* zumal“, so wiederholt sich am Ende der Vergleich noch einmal.

## Schiller's *Philosophical Letters*: Naturalising Spirit to Moralise Nature

Katerina Deligiorgi  
Department of Philosophy  
University of Sussex  
(United Kingdom)

### 1. Introduction

The *Philosophical Letters* is a short piece that Schiller composed in the early eighties and published in the *Thalia* in 1786.<sup>1</sup> Unlike his letters *On the Aesthetic Education of Man* or the *Kallias* correspondence, which address real interlocutors, this work is effectively a philosophical dialogue conducted between two fictional characters, Julius, a student, and Raphael, his teacher, who are introduced as 'two young men of different characters' (L 108) and a passion for philosophy.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> According to Safranski, the composition of the 'Theosophy of Julius', which forms the main part of the Letters, dates from 1780. This is also the year when he presents his third dissertation 'On the Strong Connection Between the Animal and the Spiritual Nature in Man' (Safranski 2004, 530).

<sup>2</sup> References to the *Letters* (L) and to the *Dissertation* (D) are given to the page numbers of the German edition of *Schillers Werke Nationalausgabe* volume 20, with the addition in the case of the *Dissertation* of the paragraph number. The final letter from Raphael to Julius, which was written in 1788 by Körner, is quoted as L K and is in the volume 21 of the *Nationalausgabe*. The English translation con-

Despite their title, the *Philosophical Letters* (henceforth *Letters*) have received little attention from philosophers. It seems that there are good reasons for this neglect. An important exception to this rule, Frederick Beiser discusses quite sympathetically the 'Theosophy of Julius', the part that contains the positive philosophical doctrine of the *Letters*, and argues that Schiller's poetic exposition of concepts such as 'Idea', 'Love', 'Sacrifice' and 'God' in the 'Theosophy' is best viewed as representing a position that Schiller had already abandoned by the time of publication.<sup>3</sup> As we shall see presently, the way the correspondence between Julius and Raphael is presented together with its internal dialectic give plenty of support to this view. It appears then that there is little for the philosopher to do apart from identifying the organicist and vitalist motifs of the piece, perhaps as background for philosophical ideas developed more systematically and fully in later works. For the more historically minded, of course, the 'Theosophy' is a treasure trove full of ideas from different sources, and a lot of important work has already been done tracing influences of sentimentalist doctrines mixed here with mystical ideas about cosmic love.<sup>4</sup> But if we are interested in philosophical argument, it

sulted and often used is Schiller 1910, in which no translator is credited.

<sup>3</sup> Beiser 2005, 35. See too Safranski 2004, 97 and 222-4; and Macor 2011, 111-2.

<sup>4</sup> See Riedel 1985 and Martinson 1996.

seems that we are better off turning to the more familiar and well-discussed mature writings.

The guidance offered to the reader of the *Letters* about how she should take the doctrines contained in them reinforces this impression. Julius's 'confession of faith' (L 126) is placed in context by Schiller's prefatory remarks that appear to distance him, as author, from the views expressed in the body of the correspondence. Schiller declares *both* Julius and Raphael to be interesting only as examples of extreme positions, 'certain excesses of enquiring reason', that illustrate 'epochs of thought' and opinions that 'can only be true or false relatively' (L 108). Further, Julius himself appears to suffer a crisis of commitment to the ideas he presents, as he is unable to respond to Raphael's demand for a defence of his beliefs. The internal dialectic of the *Letters* then indicates that we should not put too much weight on Julius's claims given his frank admission of failure to provide adequate argument for them. His 'Theosophy' appears as a last, almost desperate, attempt to answer his own doubts, which are left unresolved. It is therefore reasonable to concur with received opinion that the *Letters* represent a phase of Schiller's development and views which he came to regard with some ambivalence at the very least.

A final reason that may well explain scarcity of philosophical interest in the piece is the emotive rhetoric of the 'Theosophy' which does not make for easy

reading and is unlikely to find favour with a contemporary philosophical audience.

Why then read the *Letters* philosophically at all? First the absence of a central concern of later works with aesthetic experience leaves more scope for the development of a direct connection between experience as such and morality. Second because the picture of human experience and so of the relation of human beings to their world that is presented here is claimed to be mandatory for moral reasons, something one ought to accept and something that ought to be the case, if morality is possible. The philosophy done in the *Letters* is not done in order to address philosophical problems, but rather to subordinate philosophy to morality. Whilst I am not the first to identify the moral motivation in Schiller's early work, the remarkable feature of this piece is the way it implicates philosophy with a certain distortion of moral priorities.<sup>5</sup> Even while the prefatory remarks caution against one-sided approaches and advise that the head must guide the heart, the work itself shows the philosophical limitations of Julius (who is unable to defend his position, and can only state it) and of Raphael (who may be more able to provide a philosophical criticism of Julius but does not seem to have a substantive position to defend).

In order to get a fresh look at this material, I propose to read it in light of Schiller's third dissertation, 'On the Strong Connec-

<sup>5</sup> See Macor 2011.



tion Between the Animal and the Spiritual Nature in Man' (henceforth *Dissertation*), which was published in 1780 and which contains a systematic treatment of some of the ideas Julius defends poetically in the *Letters*, in particular an 'interactionist' view of mind and body (Martinson 2005, 214).<sup>6</sup> Starting from the aporetic perspective of the *Letters*, I will look backwards to the *Dissertation* to formulate the arguments that can be brought to support Julius's position with a view to understanding its philosophical substance and motivation, and also its weak points, which contribute to Julius's vulnerability to Raphael's strictures. I hope to show that if we read the *Letters* with the *Dissertation* in view, we can get a more rounded perspective on the ideas presented here and in particular the moral motivation

<sup>6</sup> The early English edition of the *Philosophical Letters* is prefaced with an extract from Henry Maudsley's 1870 lecture on 'Body and Mind' and also from T. H. Huxley's article of the same year on Descartes. The Maudsley piece, published as *Body and Mind: An Inquiry into their Connection and Mutual Influence especially in reference to Mental Disorders* (London: MacMillan & Co 1870), was delivered as the Gulston Lectures for admission to the Royal College of Physicians in 1870. The Huxley piece appears to be 'On Descartes' "Discourse Touching the Method of Using One's Reason Rightly and of Seeking Scientific Truth", 1870. There is a further insertion towards the end of an extract from Elizabeth Barrett-Browning's 'Aurora Leigh'. This somewhat intrusive editing is perhaps an attempt to emphasise Schiller's scientific and modern credentials to a late nineteenth century audience.

for Schiller's interactionism in these early works.

## 2. Reading the *Letters* with the *Dissertation* in View

In the 'Preface' to the *Letters*, Schiller, or at least the third person who presents to the readers the correspondence between Julius and Raphael, argues that 'one-sided ... philosophy' contributes to moral degeneration and that 'an enlightened understanding ennobles the feelings [*Gesinnungen*], the head must shape the heart' (L 107). The idea presumably is that mere sympathy or moral feelings are insufficient for moral behaviour, it is unclear what the contribution of the 'head' might be. In fact, moral concerns are not very prominent or explicit in what follows, nor is it entirely clear how we should interpret the problem of 'one-sidedness' in the correspondence itself. Given the relation between one-sidedness and the moral concern raised at the outset, it is important to settle what exactly the problem is. One option is to see Julius as the 'heart' and Raphael as the 'head' or, as Julius puts it, 'cold-blooded wisdom' (L 110).<sup>7</sup> The problem of one-sidedness could then be that each side fails properly to acknowledge the other (thus *remaining* 'one-sided'). So we have an emotive defence of 'theosophy' without much argument, and a critical stance of 'scepticism and freethinking' (L

<sup>7</sup> Julius also uses: 'mournful wisdom' (L 110).

108) without much by way of positive doctrine. This interpretation fits but only partly. This is because in the body of the *Letters* it is clear that Julius acknowledges the weakness of his position and presents it almost apologetically and as a felt need (see: 'My heart sought a philosophy' L 115) and on Raphael's side we have a promise at least of a substantive attainment once certain habits of thought are let go (L 111). A further possibility is that 'one-sidedness' refers to philosophical views that commit themselves to either a form of idealism or a form of materialism. We are encouraged to see Julius as the idealist, after all his theosophy has a section called 'Idea' and professes that his system was destroyed by a 'sharp attack of materialism' (L 115). This would make Raphael a materialist. Yet, these identifications do not fit that well either. The substance of Julius's doctrine is about the intimate and strong connection of ideas and physical nature, or of mentality and materiality. Raphael, on the other hand, is rather a sceptical interlocutor stressing the limits of human understanding (see: 'You have not yet arrived at that state of mind when humiliating truths on the limits of human knowledge can have any interest for you' L K 158). I think the better option is that we view the criticisms of one-sidedness as criticisms of philosophies that fail to acknowledge the need for *interconnection* of the mental and the material. On this reading, Julius's position appears in a more interesting light as an attempt at mediation between one-sided phi-

losophies rather than as an illustration of one or another side. In particular, Julius argues that ideas (or spirit or mind) should be considered together with physical nature, without attempting to reduce one to the other (hence creating a 'one-sided' system) but without also considering them as ontologically distinct (commitment to substance dualism is not a solution to 'one-sidedness'). Of course if we are to follow this path, we need not just a clearer view of Julius's positive doctrine but also of the motivation for it, that is, some account of the problems with either substance dualism or reductive monisms. To do this we need to take his views seriously. Doing so, however, presents problems.

Both the 'Preface', as we just saw, and the body of the correspondence contain a number of distancing or qualifying statements. So for example, Julius presents himself throughout as the grateful student – 'I was a prisoner: you have led me out into the daylight' (L 111) – whose instruction is ongoing. Raphael advises him, 'You must arrive at a higher freedom of mind, where you no longer require support' (L K 156) and rather devastatingly after reading Julius's theosophy, he writes 'You must not be surprised to find that a system such as yours cannot resist the searching of a severe criticism' (L K 156). Then on Julius's side, we find expressions of self-doubt, he describes his position as 'dream' or 'invention' something that exists only in his brain (L 126). Finally, it is difficult to identify the portions of Julius's writings

that are intended to be steps in an argument and those that relate autobiographically the train of thought that led him to consider the things he does. Nonetheless we may not simply dismiss Julius's position as a youthful mistake, nor is it presented as such, rather, more subtly, we are led to think, by the very fact that Julius still considers his 'old essay' worth sharing, that Raphael's criticisms have failed to address the concerns to which Julius's theosophy seeks to deal with however imperfectly. The manner in which the 'Theosophy' is introduced as an old document Julius decides to share now with his teacher can be seen as a way of Schiller himself looking back on his own intellectual trajectory, in which case that he deems them worthy of presentation to the reading public of the *Thalia*, just as Julius deems them worthy of presentation to Raphael, suggests a continuing attachment to these views.

The problem with the *Letters* is not just that there are argumentative gaps in Julius's position, of which we are warned from the outset. More seriously for our purpose, which is to understand the philosophical motivation of the position, the problems to which it is intended to be a solution are not clearly spelt out. This is where we may usefully turn to the *Dissertation*, which develops in great detail a very similar position that argues for a 'strong' (*große*) connection between the mental and the physical. So in what follows I will be seeking to find out whether the interactionist arguments in the *Dissertation* can

help illuminate Julius's position, but also whether light can be shed on the problems that the theosophy seeks to address. I will argue that individually neither work offers enough by way of philosophical argument, but together they present interaction between the mental and the physical as a moral necessity, something that ought to be the case for the good moral order of human life.

### 3. Julius's 'Theosophy' as Interactionist Monism

Julius presents his views as following from disillusionment with an original attachment to what sounds like a subjectivist idealism: 'All things in heaven and earth have no value, no estimation, except that which my reason grants them' (L 112). The first-personal 'my' can also be interpreted not as a statement of subjectivism, but as a subjective appropriation of a more general thesis that 'reason' or possibly 'human reason' is the source of value. Whether the former or the latter better represent Julius's original stance, this is superseded by the realisation that 'reason', and more generally 'spirit', the word Schiller uses for the category of mentality, is really rather weak: 'this free and soaring spirit is woven together with the rigid, immovable clockwork of a mortal body, mixed up with its little necessities, and yoked to its fate--this god is banished into a world of worms' (L 112). Following this expression of an almost existential anxiety

we have the first statement of Julius's 'theosophy' which is presented as answering directly the dualism or free spirit/ clock-work body: 'All in me and out of me is only the hieroglyph of a power which is similar to me [*eine Kraft, die mir ähnlich ist*]' (L 116).

The notion of 'hieroglyph'—and later of 'cypher'<sup>8</sup>—is very puzzling, as it suggests that both ideas and physical nature are signs of something, 'a power', but then this something is also 'similar to me'. So if we think of the basic ontological commitments of the position we have the power (or force) to which individuals resemble in some way (they are alike, share a likeness) and then what we usually think of as the external world is not different from what is in me but are both symbols or signs of this basic power. In short we have three levels let us say, the power, the likeness to the power, and the signs of the power. This is admittedly very obscure.<sup>9</sup> However, what

<sup>8</sup> See: 'The laws of nature are the cyphers which the thinking being adds on to make itself intelligible to [another] thinking being--the alphabet by means of which all spirits communicate with the most perfect spirit and with one another' (L 116).

<sup>9</sup> See too: 'Just as in the prism a white ray of light is split up into seven darker shades of colour, so the divine personality or Ego has been broken into countless susceptible substances' (L 124). Later Schiller also says: 'The bodily form of nature passes through the attraction of the elements so that the attraction of spirits, varied and developed to the infinite would finally lead to the overcoming of all separation or... would produce God' (L 124). The 'elements' here become also 'spirits' presumably be-

is clear is what is *not* being said here and this is important: what is not being said is that the relation between inner and outer should be characterised in terms of these 'hieroglyphs'. Julius does not, in other words, subscribe to some exotic version of the doctrine of ideas, namely that the perceiving and knowing subject has direct access to ideas in the mind from which the existence and, more problematically, features of the external world are inferred.<sup>10</sup> If we press further to find what is this power that is 'like me' and is capable of creating or generating these hieroglyphs we get a position that sounds very much like Berkleyan idealism 'The universe is a thought of God' (L 115). But towards the end of this passage this is transformed into some sort of hylozoism: 'To me there is no solitude in nature. Wherever I see a body I anticipate a spirit. Wherever I trace movement I infer thought' (L 116-7). What sets Julius's position apart from both idealism and hylozoism, and justifies the characterisation of it as 'interactionist monism', is the way he spells out the mind/nature relation. It is a monism insofar as there seems to be one substance only, what he calls power or God. But both the relation of individuals to the power and to its signs suggest a more complex structure to this tentative ontol-

cause elements have not just bodily form but also spiritual being.

<sup>10</sup> See also: 'Our purest ideas are by no means images of things, but only their signs or symbols determined by necessity, and co-existing with them' (L 126)

ogy that allows for relations *between* aspects of the power that fit the interactionist model. In other words, the monism does not preclude a quite definite differentiation between two *sorts* of things, mental and physical. So rather than having one thing that simply presents itself under two aspects, we are encouraged to consider how the two differentiated things, *a* and *b*, interact with one another even though they are fundamentally parts or elements or manifestations of a single substance. The difference is that rather than a modification in *a*, being ipso facto a modification in *b*, or *a* and *b* peacefully coexisting alongside one another, Julius has a more complex story to tell about the interaction of mental and physical. This positive doctrine of interactionism can be described -and Julius describes it- without reliance on the terminology of ciphers and powers. It is a doctrine about the relation between inner and outer, and so between what is traditionally designated as the world of ideas and the world of physical nature. Clearly, given monism, these are not literally two worlds, but what is important and interesting about the position is that monism does not magically solve the interaction issue, the interaction is between two genuine aspects of the whole and is described in some detail (it is the metaphysical side that remains vague). So we can still make inroads in understanding Julius's position, if we keep firmly in view what is cited as the motivation for it, namely overcome the original dualism of free spirit/clockwork body. We

can discern two theses that carry the weight of this task: the first we may call the 'contagion thesis', the second the 'expression thesis.'

The contagion thesis can be found in statements such as the following:

(1) Harmony, truth, order, beauty, excellence, give me joy, because they transport me into the active state of their author, of their possessor, because they betray the presence of a rationally feeling being [*vernünftig empfindendes Wesen*], and let me perceive my relationship with that being (L 116).

(2) When the beautiful, the true, and the excellent are once seen, they are immediately grasped at. A condition once perceived by us, we enter into it immediately (L 117, see too 118, 125).

(3) The happiness which I represent to myself becomes my happiness; accordingly I am interested in awakening these representations, to realize them, to exalt them (L 119).

The idea Julius seeks to convey seems to be that there is a large part of our experiences including experiences of values that we 'enter into' immediately. We may distinguish three elements to the contagion thesis. First, there is a psychological element, which many of Julius's examples illustrate, that we share in and react directly to other people's feelings, we are capable of

strong sympathetic reactions. This is more in evidence in (3) and partly in (1). Second there is a further element, clearly stated in (2), that we are capable of immediate perception of values in the specific contexts in which we encounter them. This value-theoretical element states that we just get what is beautiful, true or excellent without mediation by thinking and deliberation, we are simply sensitive to such things. What justifies the 'contagion' label is the stronger claim in both (1) and (2), that we somehow *become* what we see and that this is a kind of sympathetic involvement with what is a 'rationally feeling being'. I think that this sympathetic involvement is supposed to spell out the similarity relation between individuals and the basic power of Julius's ontology, which is why he calls this the 'basis [*Grund*]' (L 117) of his position. There is a way of understanding this as a description of how things stand with us, a sort of phenomenological element that is at the same time a corrective to self-alienating dualisms. The basis of the position would then be something like this: as embodied creatures we react to our environment by picking up facts that are not inert but apt to be described in terms of 'feeling rationally' or better of reasoning by being attentive and receptive to our world. Going back to the talk of hieroglyphs and ciphers we can now interpret it as saying that the world is readable in exactly the same way that we are readable to ourselves and to others, which is to say that we do not impose our ideas to the world (as per the subjectivist

idealist position discarded at the outset) but rather that ideas are the form of uptake we have as worldly creatures.

The expression thesis can be found in passages such as:

(1) In whatever beauty, excellence, or enjoyment I produce outside myself, I produce myself (L 119).

(2) When I hate, I take something from myself; when I love, I become richer by what I love. To pardon is to recover a property that has been lost. Misanthropy is a protracted suicide; egotism is the supreme poverty of a created being (L 120).

(3) Every exercise of thinking, every fine product of the understanding is a small step to the perfection of the whole and every perfection belongs to the fuller sense of the world (L 128).

There are different elements in the expression thesis. (1) is a philosophical psychological thesis that the results of one's actions are expressions of who one is, and conversely who one is may not to be found elsewhere but in these productions ('I produce myself'). In (2) the idea that the individual subject's relations to others, as displayed or expressed in his actions, are modifications of the self is given a moral dimension so that actions that display misanthropy or egoism are expressions of lack in the self who expresses himself in this manner. If we think this in conjunction

with the contagion thesis there is a feedback loop so that the lack is then returned back to the self, since what is externalised is now become part of the self's environment. Finally in (3) we have one implication of the expression thesis that actions, understood broadly to include exercises of thought and products of the understanding, are part of an enlarged conception of the world, so 'world' is something that is ongoing and to which individuals participate. Earlier Julius says: 'Our brain [*Gehirn*] belongs to this planet; accordingly, also, the idioms of our concepts, which are treasured up in it' (L 127). If we read this again together with the contagion thesis we get the idea that the nature of our thoughts depends on the nature of the world but also that the world is not an inert thing but rather that in which our agency finds expression.

What we called 'contagion' and 'expression' are but two sides of the interactionist monism we attributed to Julius. As we said before, Julius just describes his views he does not argue for them, though he draws occasionally on examples from life, including shared experiences with Raphael, and from literature. The *Dissertation* by contrast is presented as an objective investigation into the connection of the spiritual and animal in man, and its findings are given in two 'laws', which sum up the interactionist doctrine of the work, which is hedged with Raphaelian provisos about the limitations of human understanding and the current

state of knowledge.<sup>11</sup> The presentation of the two laws follows a carefully constructed discussion that starts with a brief description of the basic operations of organic nature, the human body, and animal life. The laws in a way then summarise and formalise the previous discussion emphasising the connection between the mental side and the physical side of our constitution. However, the nature of the relation they assert between the mental and the physical is not clear: it is presented as a necessary relation the necessity of which Schiller confesses he 'cannot understand' (D 41, §1). So we may not look for proofs in the *Dissertation*. At the same time, it is not clear how there are ways of life that are exceptions to those laws, for example, ways of life modelled on Cato or Seneca whom Schiller mentions as admirable but also as misleading when it comes to formulating our moral ideals and more generally our views of how the mental and the physical relate (D 40, §1). Further more

<sup>11</sup> Professions of limitation of knowledge and of understanding, open and conclude the *Dissertation*: 'the action of the human soul is--from a necessity which I do not understand--bound fast to the action of matter' D 42, §2; 'We lay many a book aside which we do not understand, but perhaps in a few years we shall understand it better' D 75, § 27. The difference is perhaps that Raphael appears to present a thesis about metaphysical ignorance not about contingent limitations of the current state of scientific knowledge. But then what is presented as a scientific dissertation is effectively also a metaphysical treatise. So it is not clear that Schiller makes a clear distinction between the two.

general exceptions are noted after each law, which suggests that perhaps Schiller is merely noting regularities here.<sup>12</sup> One way to hold onto the idea of necessity is that of a deontic necessity, of how things ought to be, rather than how things in fact are. We shall return to this in later on. Let us first look at the laws in question.

The first law states that ‘the activities of the body correspond to the activities of the mind’ (D 57, §12). The ‘correspondence thesis’ is explained as follows:

[A]ny overstraining of a mental activity is necessarily followed by an overstraining of certain bodily actions, so that the balance or harmonious activity of the mental powers is associated with that of the bodily powers in perfect accord ... Thus, as perfection is ever accompanied by pleasure, imperfection by the absence of pleasure ... mental pleasure is invariably attended by animal pleasure, mental pain by animal pain (D 57, §12).

This is hardly a startling thesis, it appears merely to state that sentient creatures have awareness of their bodies, so pain is a mental item (feeling of pain) but also a bodily ‘action’. This does not so much resolve the mind/body problem or riddle simply re-states it as a law without saying how exactly the two interact. One suggestion is that the mental and the physical mutually influence each other – later on Schiller describes their relation as ‘transmission’ (*Übertragung*), hence not mere ‘correspon-

<sup>12</sup> Schiller treats exception in §16 and ‘limitations’ in §20, trying to minimise their impact on the laws propounded.

dence’ – so that physical wellbeing influences mental ‘powers’, presumably creating more than just an awareness of physical wellbeing. There is no explanation however for this ‘transmission’ or mutual influence. The second law simply re-asserts the relation on the other side, stating that ‘with the free action of the bodily organism, the sensations and ideas gain a freer flow; and learn that, with a corrupted organism, corruption of the thinking faculty and of the sensations inevitably follows’ (D 63, §18). This leads on to an assertion about good functioning: ‘the general sensation of a harmonious animal life is the fountain of mental pleasure, and that animal pain and sickness is the fountain of mental pain’ (ibid.). If we were looking for arguments in support of Julius’s interactionism, we would be disappointed. What we have here is at best a plausible empirical generalisation about the interconnection between feelings (in the sense of emotions and moods) and one’s physical state. In a way, this is to be expected: the purpose of the *Dissertation*, viewed now in the context of Schiller’s medical training, is to give an idea of the well-functioning human, not to speculate about philosophical matters. But this is not the whole story.

On the reading that emerges so far, the *Dissertation* propounds a modest interactionist doctrine, stating that the mental and the physical must somehow interact and provides ‘laws’ that spell out this interaction by describing regularities of ‘transmission’ between mental and physical. On this



reading the claims are empirical, based on Schiller's observations. No specific ontology is presented or favoured.<sup>13</sup> There is another way, however, of looking at the *Dissertation* and of its relation to the *Letters*. There is a passage that echoes Julius' anxiety about the free spirit being yoked to a clockwork body and how this 'god is banished into a world of worms' (L 112):

the philosopher who unfolds the nature of the Deity, and fancies himself to have broken through the fetters of mortality, returns to himself and everyday life when the bleak north wind whistles through his crazy hut, and teaches him that he stands midway between the beast and the angel (D 47, §5).

Here it is not a theosophical insight that resolves the conflict but a lesson that the human being occupies a midway position. The question is what sort of lesson is this? Or: to what sort of problem is interactionism the solution? The seeming indifference about metaphysics in the *Dissertation* sug-

<sup>13</sup> Schiller's references to our 'mixed' natures (D 57, §12) suggest possibly a dualist metaphysics, at any rate there is an absence of the 'power' monism of the 'Theosophy'. 'Mixed nature' could be just a manner of designating the two aspects of the human experience as embodied and as mental. See too: 'The changes in the world of matter must be modified and, so to speak, refined by a peculiar class of secondary power—I mean the senses—before they can produce in me any corresponding ideas; while, on the other hand, a fresh set of organic powers, the agents of voluntary movements must come into play between the inner spirit and the outward world in order to make the changes of the former tell upon the latter' D 42, §2.

gests that the question of whether there are two types of things, physical and mental substances, or one is at best of secondary interest. Nor does it seem that interactionism is a solution to the so-called problem of consciousness, that is, of locating phenomenal or mental items in a physical world. When Schiller talks about the relation between mental and physical phenomena he seems happy to accept both descriptions as perfectly good, showing no interest in reducing the one to the other (see too the discussion at the start of this section). We said earlier that the laws he proposes may best be seen as having deontic necessity, as saying that such and such *ought* to obtain. In contrast to the modest reading, that souls and bodies do in fact interact most of the time after a fashion, the deontic reading is that they ought so to do in order to function properly after some weighty conception of proper function. This fits with the emphasis placed on 'harmony' and on 'perfection'. It also places this discussion in the *Dissertation* a different context, Schiller's aim is to show not just what a healthy well-functioning human being is like, but to articulate an ideal of what it is to be a human being. Looking now back at the 'Theosophy', some of the elements of the contagion and expression theses make better sense if we think of them as guiding us to think through this ideal of the human being. For example, if individually and collectively, our being is expressed in our actions and conversely our actions and reactions to our environment shape

our being, becoming aware of this may lead to the more harmonious existence described in the *Dissertation*. These ideas do not of course amount to a fully worked out ethics of worldly being. However, we have enough here to locate the concerns of these early works in the moral domain. One debate to which these pieces could be considered as contributions is that of placing normative phenomena, broadly understood, within the view of the world presented in the natural sciences. On this view what Schiller attempts is to show how certain moral ideals, of harmony and of perfection, can fit in a more generous conception of what is natural and apt to be studied by the natural sciences. This view is especially plausible if we consider that Schiller proposes his argument in the *Dissertation*, from within one of the natural sciences that is also a practical science of healing. So what Schiller attempts is to say something about the well-functioning human that is not merely about the well-functioning body of the human, but rather supports a richer conception of health, suggested by terms such as ‘harmony’ and ‘perfection’. However the scarcity of philosophical argumentation both in the *Dissertation* and in the ‘Theosophy’ suggests that this interpretation runs the risk of misrecognising Schiller’s priorities: it is a moral problem to which he seeks to harness his thought, rather than a more specifically philosophical one. So it is not that interactionist monism offers an answer to a problem about location of normative phenomena, al-

though it purports also to address this, rather interactionist monism shows the direction our thinking ought to follow if we are to address a moral problem; to restate the earlier claim interactionist monism is about not just about what we ought to believe, but also about what ought to be the case, if morality is possible. What the problem is which motivates this response is the topic of the last section.

#### 4. The Natural Place of the Soul

**W**e may begin by contextualising the discussion of both the *Dissertation* and the *Letters*. Clearly, the issue of how the mental and the physical connect does not appear out of a philosophical void. Interactionism is mainly associated with Descartes and is the idea that the mind and the body, despite being different substances, are through their causal interactions bound closely with one another. This view was strongly criticised by Leibniz who argued that ‘there is no way to conceive that the one has any influence on the other, and it is unreasonable simply to appeal to the extraordinary operation of the universal cause in an ordinary and particular thing’ (Leibniz 1991, 36). Interestingly, Leibniz’s chief concern is different to those developed by twentieth century critics, who focus mainly on the very possibility of interaction. Leibniz rejects Cartesian interactionism because he believes that it is not *metaphysically* possible for any set of finite substances causally to

interact with one another. This impossibility arises because the causing substance would have to have the power to create a new accident in the substance on which it exercises its causal power. But the creation of such a new accident poses a problem, for it is not clear where the accident originates, whether it belongs to the causing substance or not. If the former, it would mean that the causing substance gives up somehow one of its accidents, which is not credible, because accidents by definition lack the requisite independence for the migratory solution to succeed, and so ‘the action of one substance on another is neither the emission nor the transplanting of an entity’ (Leibniz 1989, 145). If the accident does not belong to the causing substance, then it would appear out of nothing, which is scarcely preferable. In light of this, Leibnizian objection, both Schiller’s distancing himself from Cartesian substance dualism in the *Letters* and his confession of ignorance about the ‘necessity’ of the relation in the *Dissertation*, which implies a rejection of causal interaction, suggest philosophical caution rather than poetic licence. And they also suggest a degree of sustained engagement with these ideas, which were very much live issues in eighteenth century German metaphysical debates. With this in mind we can now turn to the moral significance of Schiller’s argument.

We said earlier that in the ‘Preface’ to the *Letters*, Schiller associates ‘one-sided’ philosophy with ‘degeneracy in morals’ (L 107). We also said that the charge of one-

sidedness can be variously understood, and that Julius’s position can be seen as an alternative to both reductive monisms and to dualism, in particular to the free spirit/clockwork body dualism. What remains to be analysed is what kind of *moral* problem Schiller diagnoses as one-sidedness.

Schiller starts the *Dissertation* by castigating the ‘wild enthusiasm [that] under-rates one part of our human nature, and desires to raise us into the order of ideal beings without at the same time relieving us of our humanity’ (D 40, §1). The ‘mistake’ he seeks to correct is to consider the body as inert, as a ‘prison of the spirit’, with ‘mental powers’ as independent of it and as aiming ideally to subordinate it (D 40, §1). He does not explain why this is a mistake, in particular, why it is morally relevant. What he does say is that his aim is to ‘bring into a clearer light the remarkable contributions made by the body to the workings of the soul, and the great and real influence of the animal system of sensations upon the spiritual’ (D 41, §1). The moralists who consider the body a ‘prison’ would accept presumably that bodies influence the soul, this is why they seek to subordinate the body to the soul. So at issue cannot be merely the possibility or actuality of the influence but rather its character, whether it is beneficial or not. Those who consider the body a prison clearly do not consider such influence beneficial. So Schiller’s aim is to show the *value* of the influence of the animal system of sensations upon the spiri-

tual without, as he says, going all the way to eudaimonism (*ibid.*).<sup>14</sup> This value is initially described in terms of assistance: our ‘animal nature’ assists us in the attainment of ‘higher moral ends’ (*ibid.*). But reading on it becomes clear that Schiller has a moral ideal in mind that is different from that of that of the moralists who consider the body a prison house and which cannot be realised unless a different view of the mind/body relation is formulated. So the argument is not that given such and such moral ends, if we take into account the body we will have a better chance at realising them. Rather Schiller subtly moves the goal-posts suggesting that an ideal that does not have a place for the whole of the human, body and mind, is not worthy and once we have this ideal then we need to view the relation differently if we are to realise it. If we ask for greater precision on the ideal, I think what Schiller is after is a characterisation of what he calls in the *Letters* a ‘rationally feeling being’ (L 116), where rationally feeling describes a mode of being. In support of this interpretation, we can look at two themes of the *Disserta-*

<sup>14</sup> In the ‘Preface’ to the *Letters*, Schiller emphasises the importance of the head leading the heart (L 107), presumably because the body of the correspondence is mainly about Julius’s expression of the needs of his heart as we saw. Here in the *Dissertation*, Schiller is concerned that those who despise the role of the body are in preponderance (see D 40-1, §1). However, as we said repeatedly, it is hard to pin down exactly which doctrine, or which precise theoretical division one-sidedness stands for.

*tion*, we have not yet discussed: reasoning and moral education.

Here is what Schiller says about reasoning:

We can form no conception without the antecedent will to form it; no will, unless by experience of a better condition thereby induced, without [some] sensation; no sensation without an antecedent idea (for along with the body we excluded bodily sensations), therefore no idea without an idea (D §8).

Experiences (‘sensation’) shape our ideas of things, and our ideas of things inform our will to change things including for the better. At the same time our experiences, cited at the start of this process, are not blind, they are informed by ideas and ideas belong with other ideas and so on. This cycle of what we might call active and passive reason (or ‘feeling reason’ perhaps), describes how human beings exist within their environment, where neither part of the relation is merely active spirit or merely inert matter. This brings us to the other side of the relation, culture and history. A significant portion of the *Dissertation* is given to a historical cultural discussion of human development placing the individual within his ‘culture’ (§7). This can, of course, be seen as just a sign of a faulty methodology that mixes up historical and developmental issues with what is proper to a study of human physiology. The opening emphasis on the moral significance of the work, however, suggests that this expansive sense of what is relevant, here the broader environment, is part of the overall argument.

The 'higher ends' Schiller mentions at the outset would not therefore be located in some realm of ideas but would be part of the individuals' environment and somehow perceivable as such. Of course the correlative of this view of the environment, what we may call naturalised spirit, is a self-conception of the human as part of the whole, a message that is powerfully conveyed in the *Letters*.

We are now in a position to get a better grasp of the moral relevance of the one-sidedness criticism; 'one-sided philosophy' is a moral problem if we see it as enforcing a certain obtuseness to our environment, making us oblivious to the values it embodies and which can speak to us directly and ought so to do if we are to achieve our higher moral aims. From the perspective opened by prioritizing the moral concerns of the *Letters*, we can see interactionist monism as a tentative articulation of a kind of moral realism, which is admittedly merely hinted at but which has as key elements the interaction of agent and her environment, and a due appreciation of physical and cultural constitution of agency. In conclusion, then it is possible to see the *Letters* as part of a sustained moral project that spans Schiller's intellectual career. Although the *Letters* and *Dissertation* do not give aesthetic experience the central role it acquires in later works, such as the *Aesthetic Letters* or *On Grace and Dignity*, there is a strong continuity in what we might call Schiller's moral vision. These later works may add detail and substance to this vision but do

not, on the evidence of the current reading, significantly alter it.

### Bibliography

Schiller, F., 1962, *Schillers Werke Nationalausgabe, Bd. 20. Philosophische Schriften. Erster Teil*. Ed. by Benno von Wiese, Helmut Koopmann. Weimar: Böhlaus Nachfolger.

Schiller, F., 1910, *Essays Aesthetical and Philosophical*. London: George Bell.

Beiser, F., 2005, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*. Oxford, Clarendon Press.

Leibniz, G. W., 1989, *Philosophical Essays*. Ed. and transl. by R. Ariew and D. Garber. Hackett: Indianapolis.

Leibniz, G. W., 1991, *Discourse on Metaphysics and Other Essays*. Ed. and transl. by R. Ariew and D. Garber. Hackett: Indianapolis.

Macor, L. A., 2011, "Die Moralphilosophie des jungen Schiller. Ein 'Kantianer ante litteram'", *Who Is This Schiller Now? Essays on His Receptin and Significance*. Ed. by J. L. High, N. Martin and N. Oellers. Camden House: Rochester-New York, pp. 99-115.

Martinson, S. D. (ed.), 2005, *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. Camden House: Rochester-New York.

Martinson, S. D., 1996, *Harmonious Tensions*. Newark: University of Delaware Press.

Pugh, D., 1997, *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*. Montreal and Kingston: McGill Queens.

Riedel, W., 1985, *Die Anthropologie des jungen Schiller*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Safranski, R., 2004, *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*. München: Hanser Verlag.

## La cuestión de la división del trabajo en “Algo sobre la primera sociedad humana según el hilo conductor de los escritos de Moisés”

.....  
Lucía Bodas Fernández  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Madrid  
(España)  
.....

Casi podría afirmarse que, en nosotros, las fuerzas espirituales se manifiestan, incluso en la experiencia, tan divididas como las divide el psicólogo para poder representárselas. Vemos que no sólo sujetos individuales, sino clases enteras de hombres, desarrollan únicamente una parte de sus capacidades, mientras que las restantes, como órganos atrofiados, apenas llegan a manifestarse.

Friedrich Schiller, *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*<sup>1</sup>.

Schiller escribe el texto *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795-1796, publicadas íntegramente en *Die Hören*. Traducción, Edición bilingüe, introducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 454.

<sup>2</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana según el hilo conductor de los escritos de Moisés” en *Escritos de Filosofía de la Historia*, Introducción de Rudolf Malter, trad. Faustino Oncina. Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1991, pp. 19-35.

durante su estancia en la Universidad de Jena como profesor de filosofía<sup>3</sup> en el semestre de verano de 1789. Se trata de un ensayo al parecer deliberadamente secundario que, de hecho, realiza como explicación sociológica de lo expuesto en otro texto del que Schiller se encontraba muy orgulloso, tal y como demuestra que se apresurase a publicarlo en su revista *Thalia*<sup>4</sup> y a incluirlo dentro de su prosa escogida: en este caso se trata de *Die Sendung Moses*<sup>5</sup>, también de 1789, en el que explica el surgimiento de la religión monoteísta hebrea a partir de una doctrina secreta desarrollada por sacerdotes egipcios y que Moisés, en tanto que hebreo con una identidad egipcia, habría aprendido y transmitido a los

<sup>3</sup> Como hace notar Laura Anna Macor, la extendida convicción entre los intérpretes de que Schiller había sido llamado a Jena para ocupar la cátedra de historia en lugar de la de filosofía se debe a un malentendido del propio Schiller que, en la portada de la publicación de la famosa lección inaugural se había definido a sí mismo como “Profesor der Geschichte”. Cfr. Macor, Laura Anna: *Il giro fangoso dell’umana destinazione. Friedrich Schiller dall’illuminismo al criticismo*. Pisa, Edizioni ETS, 2008, pp. 135-136.

<sup>4</sup> Ambos textos aparecen por primera vez en la revista en 1790.

<sup>5</sup> Schiller, Friedrich: “La misión de Moisés” en *Escritos de Filosofía de la Historia*, ed. cit., pp. 37-57. Cfr. Safranski, Rüdiger: *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*. München/Wien, Carl Hansen Verlag, 2004. Trad. Raúl Gabás, *Schiller o la invención del Idealismo Alemán*. Barcelona, Tusquets, 2006, p. 314

hebreos como fábula<sup>6</sup>. Si, para Moisés, había sido necesario transmitir esa verdad como fábula era porque los hebreos, al encontrarse todavía en un estadio de escaso desarrollo como pueblo, eran incapaces de acoger y comprender la verdad en cuanto tal, sin dicho disfraz de fábula. Si los sacerdotes egipcios, en cambio, habían sido capaces de desarrollar tal doctrina es precisamente debido a su posición privilegiada respecto a la posibilidad de conocimiento en tanto que clase socio-política diferenciada: la división del trabajo en la sociedad egipcia, ya en un alto grado de desarrollo, había permitido la aparición de lo que Schiller entiende como la verdad del monoteísmo, esto es, la comprensión de la razón como unidad de todas las cosas. Si bien éste es el contexto en el que Schiller escribe el texto que se pretende analizar, el objetivo principal de este artículo no será otro que el de intentar analizar precisamente la explicación sociológica de la posibilidad de ese surgimiento de la razón, esto es, la comprensión schilleriana de la división del trabajo, tanto en relación con la adquisición del conocimiento como con la idea de evolución del individuo y de la humanidad como especie. En este sentido, se estudiará así mismo el desarrollo posterior de esa división del trabajo a partir de los conceptos de *ontogénesis* y *filogénesis*, esto es, el surgimiento del individuo reprimido y de la sociedad represora, planteados por Sigmund

<sup>6</sup> Safranski, Rüdiger: *Schiller o la invención del Idealismo Alemán*, ed. cit., p. 316

Freud y, más adelante, corregidos por Herbert Marcuse no sólo desde una perspectiva materialista, sino también a partir del pensamiento schilleriano.

### 1. Historia y teleología

Si bien no es la intención de este artículo analizar el primero de estos escritos únicamente en relación con el segundo, sino que la perspectiva principal será, como se decía, la del planteamiento de la división del trabajo y la pertinencia del análisis de Schiller para ciertos desarrollos posteriores del tema en cuestión, hay que tener en cuenta que es necesario entender *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfanden der mosaischen Urkunde* dentro del contexto de *Die Sendung Moses*. Como se decía, en tanto que explicación sociológica del mismo, dado que es a partir del surgimiento de la división del trabajo en la primera sociedad humana como es posible que surja el monoteísmo que, para Schiller, es realmente el monoteísmo de la razón:

La adoración divina de los pueblos primitivos se transformó pronto, como es conocido, en politeísmo y superstición, e incluso en aquellas tribus en la que la escritura nos los presenta como adoradores del Dios verdadero, no eran las ideas sobre el Ser supremo ni limpias ni nobles, basadas en todo menos en un conocimiento lúcido y racional. *Pero tan pronto como se separaron las clases a través de la creación de un Estado en regla, y la preocupación por las cosas divinas se convirtió en la propiedad de una clase especial*, tan pronto como el espíritu humano sintió la necesidad absoluta de la liberación de todas las preocupaciones que le distraían, de entregarse a la



contemplación de sí mismo y de la naturaleza, tan pronto como se lanzaron miradas más lúcidas sobre la economía física de la naturaleza, la razón tuvo que vencer sobre los grandes y brutales errores, y la representación del Ser supremo tuvo que ennoblecerse. *La idea de una conexión general de las cosas tuvo que conducir necesariamente a la noción de una única y elevada razón*<sup>7</sup>.

En este párrafo pueden observarse claramente dos ideas fundamentales. La primera afirma tajantemente que es a partir del *conflicto* surgido a partir de la división del trabajo y de la lucha de clases cómo es posible que la razón se desarrolle, esto es, que el progreso —y hay que matizar qué se entiende aquí o que entendería realmente Schiller por “progreso”, sólo es posible a través de la lucha, no de la consecución de una supuesta armonía preestablecida. Es en esta primera idea en la que se basará el presente trabajo, partiendo de la premisa de que es necesario enfatizar el papel del *conflicto* y de la lucha dentro del pensamiento schilleriano, tal y como hace María del Rosario Acosta en su excelente trabajo *La tragedia como conjuro. El problema de lo sublime en Friedrich Schiller*<sup>8</sup>, que se distancia claramente y discute las tradicionales interpretaciones que colocan en el centro de la visión política de Schiller una suerte de armonía preestablecida en una especie de pasado idealizado y que tendría que ser recuperada en el futuro escatológicamente. Por otro lado, hay que considerar así mismo

qué valoración hace Schiller de la división del trabajo y del conflicto de clases producido a raíz del mismo y qué lugar ocupa en relación con la idea de *destino de la humanidad* que Laura Anna Macor coloca en el centro del pensamiento del joven Schiller en su monográfico sobre el mismo, *Il giro fangoso dell’ umana destinazione. Friedrich Schiller dall illuminismo al criticismo*<sup>9</sup>.

En segundo lugar, la otra idea que puede extraerse fácilmente de esta cita de *Die Sendung Moses* es que el monoteísmo del que habla aquí Schiller no es exactamente un monoteísmo en sentido teológico, sino que está pensando en el ser supremo como conexión general de las cosas y que dicha conexión no es sino la razón. La explicación de la aparición de la razón como ser supremo es el objeto de *Die Sendung Moses*, entonces. Safranski lo define como un intento de “descubrir el secreto de una religión que hizo carrera por caminos torcidos”<sup>10</sup>, esto es, de cómo el monoteísmo fue originalmente desarrollado en Egipto y cómo Moisés transmitió dicha doctrina secreta a los hebreos, cuyo papel involuntario dentro de la historia universal es el del mensajero inconsciente de la importancia del mensaje que transmite: el monoteísmo como religión ilustrada, en comparación con el politeísmo, en tanto que es hallable y comprensible por medio de la razón. Ahora bien, debido a dicha inconsciencia, los hebreos no asumieron el monoteísmo en

<sup>7</sup> Schiller, Friedrich: “La misión de Moisés”, ed. cit., p. 43, sin cursiva en el original

<sup>8</sup> Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

<sup>9</sup> Macor, Laura Anna, op. cit.

<sup>10</sup> Safranski, Rüdiger: op. cit., p. 314

su forma pura, esto es, bajo la forma de la razón como ser supremo en tanto que conexión general de todas las cosas, sino que fue mezclado con diversas supersticiones y prejuicios culturales como, por ejemplo, la necesidad irracional de concebirse a sí mismos como único pueblo elegido por dios<sup>11</sup>. Por ello, la verdad de la doctrina de Moisés no fue originalmente asumida por los hebreos desde la razón, sino desde un órgano falso: la fe y la creencia ciega. El mérito del texto de Schiller consiste, para Safranski, en haber dado a conocer esta tesis al gran público; una tesis que, si es tan provocativa, es en tanto que afirma claramente, contra la tradición teológica, que Moisés conoció el monoteísmo no por revelación, sino que fue adoctrinado para ello por los sacerdotes egipcios. Sin embargo, ésta era una idea ya conocida y promovida por masones e iluminados, como es el caso de Karl Leonard Reinhold, compañero de Jena – y de hecho, también introductor de Kant a Schiller, y miembro de estos últimos que, en 1788, había publicado *Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimauerei* (“Los misterios hebreos o la masonería religiosa más antigua”)<sup>12</sup>, un texto que no fue especialmente conocido más allá de los círculos esotéricos, pero a partir del cual Schiller elaboraría su propio traba-

jo sobre el tema. A su vez, Reinhold habría basado su tesis en algunas de las especulaciones de la egiptología más antigua, concretamente, en los trabajos de John Spencer y William Warburton<sup>13</sup>.

Ahora bien, evidentemente éstas no son las únicas referencias de Schiller, sino que, así mismo, como todos los escritos schillerianos de Filosofía de la Historia escritos entre 1789 y 1790<sup>14</sup>, *Die Sendung Moses* está claramente influenciado por el previo escrito de Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (“Ideas para una Historia Universal en sentido cosmopolita” de 1784) y, además, éste en concreto es un artículo deliberadamente muy en la línea del lessingniano *Erziehung des Menschengeschlechts* (“La educación del género humano” de 1778), en tanto que enfatiza el papel de la religión hebrea en el desarrollo moral de la humanidad. También según Lessing, en esta fase de la evolución, el monoteísmo no es aún religión racional, sino meramente una fe ciega. Tanto para Lessing como para Schiller, la figura de Moisés supone un *anticipo*, ya que implica la difusión de una verdad que la razón, por sí misma, sólo habría alcanzado a través de

<sup>11</sup> Schiller, Friedrich: “La misión de Moisés”, ed. cit., pp. 52-53

<sup>12</sup> Reinhold, Karl Leonard: *Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimauerei*. Leipzig, Göschen, 1788. Una edición reciente es la de Neckergemünd, Mnemosyne, 2001.

<sup>13</sup> Safranski, Rüdiger, op. cit., p. 315. Cfr. Spencer, John: *De Legibus Hebraeorum. Ritualibus et earum Rationibus. Libri tres*. Cambridge, 1685/La Haya, 1686; y Warburton, William: *Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a Religious Deist, 2 vols.*, 1737-1741. Reprint of the second English edition, 1741. New York, Garland Publishing, 1978.

<sup>14</sup> Macor, Laura Anna: op. cit., p. 135.

una lenta evolución<sup>15</sup>. Ahora bien, del mismo modo es necesario contextualizar brevemente el texto dentro de la disputa sobre el spinozismo: los *deus sive natura* y *hen kai pan*<sup>16</sup>, considerados ampliamente como ateísmo solapado, en tanto que la idea de dios como uno y todo implica que no existe dios como realidad personal frente al mundo y fuera de él; así como también que no hay poder que pueda ser adorado o considerado benévolo o despiadado. Como señala Beiser, la disputa sobre el panteísmo spinozista hizo revolverse por completo el panorama intelectual de la Alemania del siglo XVIII, continuando también en el siglo XIX<sup>17</sup> y, si bien Schiller no es citado como un participante relevante en dicha controversia, otra de las grandes bondades de *Die Sendung Moses* es precisamente, como también hace notar Safranski, su pequeña aportación a dicha disputa, en tanto que el dios secreto egipcio que Moisés habría transmitido a los hebreos se asemeja sospechosamente al dios ateo de Spinoza, como atestigua el hecho de que Schiller lo defina citando las palabras que se encuentran en la columna estatuaria de Isis, “Yo soy lo que está ahí” y la inscripción de la Pirámide

de Sais, “Soy todo lo que es, lo que fue y lo que será; ningún ser humano mortal ha alzado mi velo”<sup>18</sup>, y que contrastan ambos fuertemente con el personalista “Yo soy el que soy” del Antiguo Testamento. De aquí se deduce que este dios secreto de los egipcios no es sino la conexión general de las cosas, el principio de unidad de las mismas, por lo que el uso de la razón, como afirma Safranski, queda afirmado como el verdadero culto a dios<sup>19</sup>.

Ahora bien, que Schiller esté hablando del dios verdadero en tanto que la razón como principio de unidad de todas las cosas y no como una realidad personal en sentido teológico no resulta, sin embargo, tan sorprendente como quizás podría parecer a primera vista. Lo que está haciendo Schiller es apuntar hacia un tratamiento y análisis de la razón desde una perspectiva mucho más práctica. Como afirma Frederick Beiser, si bien el problema de la autoridad de la razón no era un asunto nuevo para el pensamiento alemán de la década de 1790, había sufrido una transformación a partir de la Revolución Francesa, asumiendo una forma mucho más política:

<sup>15</sup> Ibid., op. cit., p. 138. Cfr. Lessing, Gotthold Ephraim: §4 “Die Erziehung des Menschengeschlechts” en *Gesammelte Werke*, P. RILLA (ed.), VIII, Berlín, Akademie, 1954-58, p. 591

<sup>16</sup> Schiller, Friedrich: “La misión de Moisés”, ed. cit., p. 46.

<sup>17</sup> Beiser, Frederick: *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 43.

<sup>18</sup> Schiller, Friedrich: “La misión de Moisés”, ed. cit., p. 46. Así mismo, Schiller dedica un poema al asunto: *Das verschleierte Bild zu Sais* (“La imagen velada de Sais”). Publicado por primera vez en el noveno número de *Die Horen* en 1795. Cfr. Schiller, Friedrich: *Poesía Filosófica*. Traducción y estudio introductorio de Daniel Innerarity. Edición bilingüe. Madrid, Hiperión, 1991, pp. 128-133.

<sup>19</sup> Safranski, Rüdiger: op. cit., p. 316

Antes de la Revolución el problema de la autoridad de la razón se refería a los límites de la razón *teórica*, al poder de la razón para conocer entidades sobrenaturales (dios o el alma), el universo como un todo, o los criterios universales del criticismo. Después de la Revolución este problema estaba más implicado en los límites de la razón *práctica*, el poder de la razón en guiar la conducta en el ámbito de la política. Aparecen tres preguntas específicas. Primero, ¿tiene la razón pura por sí misma el poder de determinar los principios generales de nuestra conducta o debe apoyarse en la experiencia? Segundo, si se asume que la razón tiene este poder, ¿tiene también la capacidad para determinar los principios específicos del Estado? Y, tercero, ¿tiene la razón pura por sí misma el poder de hacer actuar a la voluntad de acuerdo con los ideales de la razón?<sup>20</sup>

Por otro lado, Schiller está, de hecho, formulando implícitamente al hilo de esos supuestos escritos de Moisés otra pregunta que tendría una importancia política y sociológica fundamental: ¿quién y en qué condiciones tendría acceso o sería capaz de desarrollar dicha razón? Si bien para este análisis lo que interesa son las condiciones materiales que posibilitarían o imposibilitarían dicho acceso y desarrollo de la razón, aquí, de nuevo en primer lugar, aparecería también la pregunta por la trascendencia. Como hace notar Macor, Schiller, claramente influenciado por la lectura de Kant, en este momento de la evolución de su pensamiento, entiende ya que “el ámbito de la historia” comprende ya todo el mun-

<sup>20</sup> Beiser, Frederick: *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The genesis of modern political thought 1790-1800*. Cambridge/London, Harvard University Press, 1992, p. 3

do moral, siendo la historia la que se encargará de juzgar y a la que se rendirán las cuentas en cuanto a la realización completa del hombre que, en escritos anteriores, sólo parecía posible en la dimensión ultraterrena<sup>21</sup>. Ya en un poema más antiguo, *Resignation* (“Resignación”) de 1786, Schiller había de hecho negado la posibilidad de la trascendencia, afirmando claramente que la destinación del hombre sólo puede resolverse en el ámbito mundano, así como cuestionaba el papel moral de una lógica de *retribución post mortem*<sup>22</sup> en el comportamiento humano por heterónoma, en tanto que incluso el mismo aparato metafísico y cualquier otra instancia trascendente no supone sino una mera traba para la autonomía de la razón y la moral humanas:

Goce quien no pueda creer. Esta doctrina  
Es tan eterna como el mundo. Quien pueda creer,  
Sacrifíquese. La historia universal es el juicio final.  
Tú has *esperado*, ya tienes tu premio. Tu *fé* es la dicha que te ha sido concedida.  
Puedes consultar a tus sabios; te dirán:  
Lo que desdeña el tiempo,

<sup>21</sup> Macor, Laura Anna: op. cit., p. 136.

<sup>22</sup> Respecto a la comprensión schilleriana de la lógica de retribución como una instancia heterónoma para la moral humana, es muy interesante el trabajo realizado por Gail K. Hart, *Friedrich Schiller: Crime, Aesthetics and the Poetics of Punishment*. Newark, University of Delaware Press, 2005. A través de un recorrido por diferentes dramas de Schiller, Hart analiza el rechazo de Schiller hacia los binomios vicio-castigo y virtud-premio como motores para la acción humana.

No lo restituye ninguna eternidad<sup>23</sup>.

Ahora bien, ¿en qué sentido está entendiendo Schiller ese “ámbito de la historia”? Generalmente se ha comprendido o se suele citar la visión de la historia schilleriana desde la perspectiva de la famosa lección inaugural en Jena, que tuvo lugar el 26 de mayo de 1789, y que le procuró a Schiller un enorme éxito entre sus compañeros y alumnos: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (“¿Qué significa y con qué fin se estudia Historia Universal?”), un escrito en el que Schiller celebra la modernidad como cumplimiento del destino humano. No obstante, hay que tener en cuenta que éste último es prácticamente el único escrito de Filosofía de la Historia en el que Schiller lleva a cabo una valoración unilateralmente positiva de la modernidad. En este texto que, por otro lado es genuinamente filosófico, Schiller parece sugerir que lo que interesa de la historia no es sino lo que la filosofía inscribe en ella: el filósofo aborda la historia tomando los fenómenos históricos particulares e introduciéndolos en un todo armónico subjetivo<sup>24</sup>. La historia, escrita en términos de universalidad, funciona como constructo filosófico mediante la introducción de la teleología. Una teleología que es, para Schiller, y coincidiendo aquí con el pro-

<sup>23</sup> Schiller, Friedrich: “Resignación” en *Poesía Filosófica*, ed. cit., p. 159; Cfr. Asimismo, Schiller, F.: *Philosophische Briefe*, NA, XX, p. 122.

<sup>24</sup> Schiller, Friedrich: “¿Qué significa y con qué fin se estudia Historia Universal?”, ed. cit., p. 15.

ceder teleológico de Kant, meramente regulativa. Sin embargo, ese todo meramente subjetivo de la mente del historiador, se hipostatiza de modo que la historia se desenvuelve según el principio final. Ese destino al que tiende teleológicamente la historia no es otro que la formación de los hombres<sup>25</sup>. En este primer acercamiento a la Filosofía de la Historia Schiller plantea la modernidad como la culminación de ese destino. Si bien todavía restan algunos residuos de la barbarie del pasado, toda la fuerza destinada antes a la violencia se ha condensado ahora en el trabajo, en el arte y en el saber<sup>26</sup>: se habría alcanzado la libertad humana superando la libertad animal.

Como puede verse claramente, este texto destaca y es conocido por esta entusiasta y teleológica visión de la historia, el progreso y la modernidad y, si bien es cierto que forma parte del contexto en el Schiller escribe *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfanden der mosaischen Urkunde*, también lo es que éste es un texto que, al igual que *Die Sendung Moses*, se aproxima más a la línea de la perspectiva mucho más pesimista y menos ingenua de la historia de *Der Geisterseher* (“El visionario”), la única “novela” de Schiller y que fue redactada inmediatamente antes de la exposición de la lección inaugural, apareciendo por entregas en la revista *Thalia* entre 1787 y 1789. Se trata, por cierto, de dos puntos de vista en apariencia totalmente

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 8.

opuestos: como afirma Safranski, frente a la concepción teleológica de la historia de la lección inaugural, en su primera novela Schiller parece privilegiar claramente una filosofía del instante<sup>27</sup>. Mientras que, en la lección inaugural, parece como si la historia, en su unidad total, persiguiera fines para los que necesita a los hombres, *Der Geisterseher* afirma precisamente lo contrario: esa totalidad como una necesidad insensible que lo determina todo y que no utiliza a los seres humanos con vistas a un fin superior, sino que los consume en su desarrollo implacable sin que éstos tengan por qué ser conscientes de dicho desarrollo<sup>28</sup>:

Lo que me precedió y lo que me seguirá, lo contemplo como si fueran dos mantos negros e impenetrables que penden en los dos límites de la vida humana y que todavía ningún ser humano ha alzado. Cientos de generaciones están con la antorcha en los umbrales y hacen conjeturas sobre lo que pudiera esconderse detrás. Muchos ven moverse sus propias sombras, las figuras de su pasión, proyectadas y aumentadas en el manto del futuro y, entre escalofríos, se sobrecogen ante su propia imagen<sup>29</sup>.

Lo que este párrafo expresa no es sino la afirmación de que no hay teleología ninguna; la experiencia de un absurdo, como afirma Safranski<sup>30</sup>, esto es, la ruptura de todo nexo dador de sentido y la conver-

sión incluso de los mismos seres humanos en causas eficientes. En el ámbito de la historia y de la evolución, afirma Schiller en *Der Geisterseher*, “de ningún modo debiéramos decir nunca fin”<sup>31</sup>, sino que todo principio aparentemente teleológico es un *como sí* que se toma prestado del mundo moral; un mundo que, por cierto, sólo tiene sentido dentro del alma de cada individuo<sup>32</sup>. El todo histórico, por tanto, no podrá darse ni concebirse jamás como realidad o experiencia vivida, sino que es simplemente ese *como sí*, una construcción intelectual o una especie de visión espectral, como sugiere el mismo título de *Der Geisterseher*. Al hombre como individuo sólo le es dado el estrecho marco del presente, en el que las visiones entusiastas y optimistas del pasado o del futuro como un paraíso o la inocencia perdidos o un paraíso a ganar quedan desdibujadas por la lucha y el conflicto que siempre caracterizarán al momento presente.

Hasta cierto punto, podría decirse sin embargo, con Safranski, que la lección inaugural y *Der Geisterseher* son realmente dos textos que actúan recíprocamente el uno en el otro, esto es, que la teleología del primero no es sino esa teleología del *como sí*, un principio teleológico que se toma prestado del mundo moral<sup>33</sup>, por lo que incluso desde la perspectiva de la filosofía del instante, como afirma Macor, el papel del

<sup>27</sup> Safranski, Rüdiger, op. cit., pp. 310-311.

<sup>28</sup> Schiller, Friedrich: *Der Geisterseher. Aus den Papieren des Grafen von O\*\**. Trad. Antonio Bueno, *El visionario*. Barcelona, Icaria, 1986. p. 117

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>30</sup> Safranski, Rüdiger: op. cit., p. 312

<sup>31</sup> Schiller, Friedrich: *El visionario*, ed. cit., p. 114.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>33</sup> Safranski, Rüdiger: op. cit., p. 313.

hombre en la historia no será sino contribuir, en la medida de lo posible dada su condición, a perfeccionar la vida de la especie, y a intentar “saldar su fugaz existencia dentro de esa imperecedera cadena que se desarrolla a través de todas las generaciones humanas”<sup>34</sup>. Es precisamente a partir de esta perspectiva que comprende el ámbito de la historia como esa necesidad insensible para la que se toma prestado el *como sí* del mundo moral, que Schiller escribe su versión del presunto comienzo de la historia humana, explícitamente inspirado en el kantiano *Muthmaßlicher Anfang des Menschengeschichte* (“Presunto comienzo de la Historia humana”) de 1786<sup>35</sup>. Como afirma Macor, de este último escrito kantiano, Schiller recoge la interpretación del pecado original como una *felix culpa* para el género humano, una idea por otro lado plenamente conforme con el plano ideológico totalmente ilustrado que determina esta visión del Génesis, siendo éste el primero de los escritos schillerianos que viene inserto en un marco filosófico completamente dominado por la perspectiva kantiana<sup>36</sup>. Al igual que Macor, Rudolf Malter, que introduce la edición de los *Escritos de Filosofía de la Historia* de Schiller que se maneja aquí<sup>37</sup>, sub-

raya los paralelismos de este texto schilleriano con la lectura kantiana del Génesis: la idea del destino del hombre situado en el despliegue de las fuerzas y facultades humanas promovido por la libertad; la existencia inocente en el paraíso interpretada como un estado de sumisión a la naturaleza y a los instintos y, por último, esa idea del pecado original como autodescubrimiento de la libertad y emancipación del poder unilateral de los instintos<sup>38</sup>. Así mismo, como Safranski, Malter destaca el pesimismo histórico de *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfanden der mosaischen Urkunde* frente al optimismo de la lección inaugural, ya que aquí Schiller insiste no sólo en que la lucha de la libertad en pos de su propia realización en la historia y, en tanto que historia, no puede sino proseguir, sino que también privilegia claramente el conflicto como motor de esa misma realización<sup>39</sup>; un conflicto plenamente vigente en la modernidad. Sin embargo, así mismo, Rudolf Malter no deja tampoco de entender el análisis schilleriano como una metafísica teleológica de la historia, y lo hace en contraposición a la comprensión heurístico-regulativa de Kant de la Providencia, basando su interpretación en primer lugar en el título del primer epígrafe del texto de Schiller: “Tránsito del hombre

<sup>34</sup> Macor, Laura Anna: op. cit., p. 137.

<sup>35</sup> Kant, Immanuel: *Muthmaßlicher Anfang des Menschengeschichte*. Berlinische Monatsschrift, Erstes Stück, Januar, 1786.

<sup>36</sup> Macor, Laura Anna: op. cit., p. 138.

<sup>37</sup> Malter, Rudolf: “Sobre la filosofía de la Historia” trad. Faustino Oncina, Introducción a Schiller,

Friedrich: *Escritos sobre Filosofía de la Historia*, ed. cit., pp. I-XXI

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. XIII.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. XIV.

a la libertad y a la humanidad”<sup>40</sup>. Esto es, Malter entiende a Schiller como un filósofo de la historia en el sentido fuerte del término, es decir, afín al idealismo especulativo y predecesor de la teoría hegeliana acerca de un desarrollo necesario y teleológico del espíritu. Para Malter, Schiller, siguiendo esta línea, estaría hablando e interpretando sin ulterior fundamentación la evolución de la humanidad desde el finalismo objetivo que, en este caso, vendría a resumirse como sigue: el hombre tiene un destino que no puede ser realizado en el estado inicial de sumisión a los instintos, por lo que la providencia le constriñe a salir de ese primer estado de no libertad y a actualizar, tras la pérdida de la guía de los instintos, la libertad que le es propia<sup>41</sup>. El problema que aparece, para Malter, es propio de toda la filosofía de la historia idealista: ¿cómo puede llevarse a cabo el auto-despliegue de una libertad aún latente teniendo en cuenta que es la misma libertad la que debe efectuarlo? Sería aquí donde Schiller, inconscientemente, habría recurrido a una teleología encubierta, haciendo depender el despliegue de la libertad de una instancia ajena a sí misma y, por tanto, introduciendo un elemento de heteronomía: en un primer momento es la providencia la que asume, sin suplantarla, el papel de la libertad, despertándola e iniciando el nece-

sario proceso de la humanización del hombre<sup>42</sup>.

No obstante, la interpretación de Malter, bastante tradicional por otro lado, peca de diversas insuficiencias. De hecho, en primer lugar, el mismo Malter reconoce que Schiller, en este escrito, más que preocuparse por la condición de posibilidad del despliegue de la libertad, se centra en la posibilidad de reconstruir histórico-fácticamente el tránsito de un estado no libre a otro libre, un tránsito en el que ese supuesto concepto de Providencia actuaría como detonante<sup>43</sup>, aunque no queda muy claro por qué interpreta dicho concepto más allá del *como sí*. Además, Malter parece no conceder ninguna importancia a la misma explicación sociológica de ese tránsito hacia la libertad, basada claramente en el conflicto, centrándose únicamente en exponer esa supuesta teleología encubierta. Schiller, efectivamente, está hablando del auto-despliegue de la libertad, o del comienzo del mismo, en una hipotética primera sociedad humana y, ciertamente, habla en términos de *necesidad* y desde su concepción de lo que sería la *naturaleza humana*. Sin embargo, es precisamente en función de estos dos factores por lo que no es necesario introducir la providencia como desencadenante de la verdadera libertad del hombre. Es en función de su misma *naturaleza dual* por lo que el ser humano emprende *necesariamente* el tránsito hacia la liber-

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. XIII

<sup>41</sup> *Ídem.*

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. XIV-XV.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. XIV.



tad que, por la misma razón, siempre se verá envuelta en el conflicto provocado por esa misma dualidad. Que Schiller enfatice el papel del conflicto, por otro lado, puede ser entendido también desde otra perspectiva que la de la mera desesperación histórica: éste énfasis puede comprenderse como la negación de una armonía preestablecida no en el sentido de la negación de la posibilidad de la emancipación, sino entendiendo que esa emancipación tiene como origen y base el conflicto en la naturaleza dual del hombre.

## 2. La división del trabajo y el desarrollo de la humanidad

**E**n su texto, Schiller comienza hablando de las primeras respuestas instintuales a necesidades todavía animales: el hambre y la necesidad sexual que, una vez satisfechas, dan lugar al hombre como “animal completo” que ya puede comenzar a desarrollar su razón como contemplación desinteresada, en tanto que sus primeras necesidades se hallan ya cubiertas, si bien ésta no sería una razón aún moral o libre en el sentido estricto del término<sup>44</sup>. Ahora bien, como se decía, es la misma naturaleza dual del hombre la que le lleva a dar el paso de una razón todavía esclava de los instintos a una razón libre:

<sup>44</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés”, ed. cit., pp. 19-20

Tan pronto como la razón había experimentado sus primeras fuerzas, la naturaleza le expulsó de sus brazos protectores, o mejor dicho, él mismo [lo hizo], llevado por el instinto que todavía no conocía<sup>45</sup>.

El *instinto* es entonces una base necesaria a partir de la cual el hombre se pone en camino hacia la verdadera libertad, si bien, sin embargo, un ser únicamente gobernado por el instinto jamás podría haber desarrollado su libertad; una libertad que, por tanto, queda entonces siempre enmarcada en el conflicto o tensión sempiternos entre el instinto y la razón, como demuestra la imagen que Schiller utiliza para describir el primer acto verdaderamente libre del hombre en la historia: la *felix culpa* que recordaba Macor<sup>46</sup>, y que Schiller entiende como el origen de la civilización. Se trata de la osadía del hombre contra dios, el pecado original, como la primera manifestación de la espontaneidad de la razón, de la libertad como capacidad de elección.

Esta caída del ser humano desde el instinto, que trajo el mal moral a la creación, aunque tan sólo para hacer posible el bien moral, es sin discusión el acontecimiento más feliz y mayor de la historia de la humanidad. Desde este momento se escribe su libertad<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>46</sup> Macor, Laura Anna: op. cit., p. 138.

<sup>47</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés”, ed. cit., p. 21.

Resulta extremadamente interesante una distinción aparentemente secundaria que Schiller realiza a continuación en cuanto al análisis que de esta primera manifestación de la razón hacen un hipotético *educador del pueblo* y un hipotético *filósofo* que, si bien parece desviar la atención del tema en cuestión, a la vez, supone un primer posicionamiento de Schiller en cuanto a la comprensión de las ideas de educación, conocimiento, razón, moral y libertad. Entonces, dice Schiller, en el caso del primero, esto es, del educador del pueblo, se privilegia la comprensión de esa osadía contra dios como una caída del primer ser humano, de la que realiza una valoración moral para poder extraer enseñanzas útiles: “el ser humano se transformó, de una criatura inocente en una criatura culpable, de un discípulo perfecto de la naturaleza en un ser moral imperfecto, de un instrumento feliz en un agente desgraciado”. El filósofo, en cambio, considera esa caída como un paso fundamental y necesario en pos de la perfección, “ya que el ser humano se convirtió por ello de esclavo del instinto natural, en una criatura que actúa libremente; de un autómatas en un ser moral, y con este paso se elevó y puso el pie en la escalera que con el curso de muchos milenios le lleva al autodomínio. Ahora el camino que debía emprender hacia el disfrute es más largo”<sup>48</sup>. Esta distinción entre lo que se denominaría el “moralista” y el “filósofo” y sus maneras de aproximarse a la cuestión

<sup>48</sup> Ídem.

es fundamental. Es evidente que Schiller se identifica con lo que sería la postura del filósofo, lo que lleva a diversas conclusiones que, si bien no serán desarrolladas en su totalidad en este análisis, conviene, no obstante, considerar brevemente. En primer lugar, y en conexión con la distinción previa de *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* entre “académico a sueldo” y “cabeza filosófica”<sup>49</sup>, Schiller parece tener ya bastante claro su modelo de educación y de adquisición de conocimiento ya desde el comienzo de la lección inaugural, en el que esboza programáticamente una ética de la ciencia<sup>50</sup> que, además, sugiere una clara desconfianza de Schiller frente al modelo pedagógico tradicional: frente al académico, la cabeza filosófica aspira, sin dogmatismo, con “entusiasmo a la verdad”, incluso, y sobre todo, si esa verdad implica el hundimiento del sistema establecido. Schiller está invitando a sus oyentes a la arrogancia, a salirse de la posición de “aprendices” que el modelo pedagógico impone para poder descubrir lo que se esconde en ellos sin permitir que se les adiestre como laboriosos animales de trabajo que puedan ser utilizados indistintamente<sup>51</sup>.

El modelo de educación y de conocimiento que Schiller está proponiendo no se

<sup>49</sup> Schiller, Friedrich: “¿Qué significa y con qué fin se estudia Historia Universal?”, ed. cit., p. 2.

<sup>50</sup> Safranski, Rüdiger, op. cit., p. 308.

<sup>51</sup> Schiller, Friedrich: “¿Qué significa y con qué fin se estudia Historia Universal?”, ed. cit., p. 3.

basa en la transmisión y adquisición de un conocimiento, sino en el cuestionamiento constante de la “verdad” establecida. Esto, a su vez, parece indicar que Schiller concede mucha más importancia a la aparición de la libertad de elección que a cualquier enseñanza moral útil, como atestigua por ejemplo la recurrencia constante a la idea del crimen como primera aparición de la libertad. Si bien, en este estadio de su pensamiento, la libertad de la que habla Schiller todavía guarda un gran paralelismo con la autonomía moral kantiana de la razón y su concepción de la libertad como cumplimiento del deber<sup>52</sup>, esta distinción y

<sup>52</sup> Respecto a la crítica schilleriana de la concepción kantiana del deber, que llevaría a cabo en escritos posteriores como *Über Anmut und Würde*, Lukács sin embargo insiste en que Schiller nunca consigue liberarse por completo de dichos presupuestos: esa crítica a la idea de deber kantiana está presente “no sólo en su actividad poética, cuya grandeza consiste en parte en haber creado cuadros magníficos, vivos y veraces de colisiones sociales que, traducidas al lenguaje de la filosofía moral, se llaman colisiones de deberes, sino también teóricamente. Schiller sobre todo ha puesto este problema en primer plano en sus escritos de estética, especialmente cuando trata el problema de lo trágico. Pero como filosóficamente Schiller no ha podido desprenderse nunca realmente de los presupuestos kantianos, surge en él siempre una contradicción entre su exposición de concretas contraposiciones sociales e históricas, por una parte, las cuales son vivas, auténticas, fruto de la creación poética, y sus principios presos en el kantismo, por otra parte”. Cfr. Lukács, György: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin, Aufbau Verlag, 1954. Traducción de Manuel Sacristán, *El joven Hegel y los problemas*

valoración más positiva del punto de vista del filósofo sugiere que Schiller comienza a apuntar a una libertad que es algo más que esta autonomía moral tal y como Kant la define: es libertad de elección basada en el mismo conflicto entre el instinto o, como lo denominará más tarde, la sensibilidad y la razón. El crimen originario, fundamentado en esa libertad de elección, contra la moralidad divina implica un mayor grado de perfección y libertad, más humanidad, que el cumplimiento ciego del primer deber impuesto por la divinidad. Esto no significaría en ningún caso, sin embargo, que Schiller niegue el papel de la educación: María del Rosario Acosta subraya que, al contrario que Kant, que le deja a la idea de una “providencia de la naturaleza” la tarea de mostrar la coincidencia de la moralidad con la felicidad, Schiller pone mucha más confianza en la educación para acometer dicha coincidencia que fe en la providencia<sup>53</sup>. Al igual que Acosta, Frederick Beiser insiste en distinguir a Schiller de Kant por ser “mucho más moderno y secular” mostrando una concepción del “bien supremo” mucho más “intramundana y humanista”<sup>54</sup>. El desarrollo posterior por parte de Schiller de su idea de educación —en las *Cartas* sin ir más lejos, por ejemplo, muestra, como insiste Acosta<sup>55</sup>, que la meta de la misma es el

*de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 172.

<sup>53</sup> Acosta, María del Rosario, op. cit., p. 226.

<sup>54</sup> Beiser, Frederick: *Schiller as Philosopher. A re-examination*, ed. cit., p. 188.

<sup>55</sup> Acosta, María del Rosario, op. cit., p. 226.

completo desarrollo de la humanidad del hombre en cuanto tal, esto es, el desarrollo de todas sus facultades en igualdad, única manera en que puede adquirir un verdadero modo de ser moral, esto es, libre, que sería la máxima perfección de la humanidad. Ahora bien, precisamente porque la meta de la educación no es sino el desarrollo de todas las facultades del hombre y éstas tienen distintos objetos<sup>56</sup>, no se puede dejar de enfatizar el privilegio del papel del conflicto entre las facultades en el desarrollo de la humanidad hacia su perfección. El modelo de la *felix culpa* muestra que no es sino por medio de un conflicto en la misma naturaleza humana por lo que la razón se distingue del mero instinto y comienza a

---

<sup>56</sup> Ésta es una distinción que Schiller realizará más tarde en las *Cartas*. En la Sexta Carta, la sensibilidad y la razón son entendidos como los dos impulsos que conforman la naturaleza del hombre, pero el desarrollo del individuo y su entrada en la cultura genera la ruptura de ambos: el entendimiento especulativo y el entendimiento intuitivo, que tienden, respectivamente, al mundo eidético y al mundo material, de modo que el cumplimiento de lo que cada uno anhela implica la coacción del otro: “También se fue desgarrando la unidad interna de la naturaleza humana, y una pugna fatal dividió sus armoniosas fuerzas. El entendimiento intuitivo y el especulativo se retiraron hostilmente a sus respectivos campos de acción, cuyas fronteras comenzaron a vigilar entonces desconfiados y recelosos; y con la esfera a la que reducimos nuestra operatividad, nos imponemos además a nosotros mismos un amo y un señor, que no pocas veces suele acabar oprimiendo nuestras restantes facultades”. Cfr. Schiller, Friedrich: Sexta Carta, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. cit., p. 455.

desarrollarse, estableciéndose un hiato, el de la reflexión<sup>57</sup>, entre el deseo y su satisfacción.

Ahora bien, este conflicto no sólo es el motor que permite el desarrollo de la razón y la evolución de la humanidad hacia su destino. Según Schiller avanza en la exposición del conflicto que afecta primero al individuo y, paralelamente a la especie a través de la división del trabajo, se advierte cómo, también a partir de ese mismo conflicto, surgirían los primeros males sociales: la envidia, la violencia y la venganza entre los hermanos que, finalmente, es controlada mediante la igual sumisión al padre. A través de su narración de la distribución y reparto de los roles en esa hipotética primera sociedad humana, puede decirse que Schiller está exponiendo un primer relato del individuo reprimido y de la sociedad represiva. Lo que lleva a cabo Schiller es, si se habla desde los términos del posterior desarrollo de Freud y Marcuse<sup>58</sup>, una re-

---

<sup>57</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés”, ed. cit., p. 22

<sup>58</sup> El título original de *Eros y Civilización*, *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*, muestra que la intención de Marcuse era desarrollar las implicaciones de la teoría freudiana del Eros o principio de vida en su lucha con Tánatos o principio de muerte y la relación de ambos con el desarrollo civilizatorio. Ahora bien, el razonamiento y las conclusiones de Marcuse ofrecen un panorama bien distinto del expuesto por Freud. De hecho, Marcuse enfatiza la necesidad de reinterpretar la propia teoría freudiana en términos de los propios conceptos socio-históricos de la misma. Ahora bien, todo el texto

flexión sobre el conflicto entre *Eros* y *Tánatos*, entre el principio de placer y el principio de realidad que afecta a los procesos paralelos y, al mismo tiempo, enfrentados, del progreso cultural de la humanidad y de la evolución del individuo. Se trataría de una reflexión sobre lo que Freud denominó *ontogénesis*, es decir, centrada en el estudio del origen y desarrollo del individuo reprimido que le conduciría, a su vez, a una narración sobre el surgimiento de la civilización represiva o *filogénesis*. Si bien el desarrollo de Schiller al respecto lo lleva a cabo mucho más ampliamente en las *Cartas*, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfanden der mosaischen Urkunde* supone un primer acercamiento que también puede ser entendido, como se decía, a partir de estos dos conceptos de *filogénesis* y *ontogénesis*. Aunque, al contrario que Freud y como desarrollará Marcuse, lo que es discutible es que, para Schiller, el desarrollo del individuo y el progreso de la humanidad como especie tengan que ser intrínsecos y esencialmente represivos.

---

marcusiano es casi en su totalidad una alusión y una reelaboración del pensamiento de Schiller. Cfr. Freud, Sigmund: *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930). Traducción de Ramón Rey Ardid. Madrid, Alianza, 2002. pp. 67, 78-79, 84, *passim*.; y Marcuse, Herbert: *Eros y Civilización* (*Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*. Boston, Beacon Press, 1953). Traducción de Juan García Ponce. Barcelona, Ariel, 2003. pp. 19, 21, 34-62, 63-81, *passim*.

### 3. Ontogénesis y filogénesis

Schiller comienza, como se apuntaba, exponiendo los primeros pasos de lo que él denomina el “tránsito del ser humano a la libertad y a la humanidad”: cómo la razón comienza a dar sus primeros pasos a partir de los primeros instintos y cómo la felicidad, ignorante y esclava de la satisfacción inmediata de los instintos, pasa a ser una felicidad libre mediante la mediación de la reflexión<sup>59</sup>. Al mismo tiempo, la introducción de la reflexión entre el surgimiento de una necesidad instintual y su satisfacción, esto es, la imposibilidad de satisfacción inmediata del instinto, implicaría así mismo el surgimiento de conflictos entre los primeros hombres, aunque precisamente por ese conflicto es como comienza a desarrollarse la razón:

[El hombre] Tenía que luchar con los seres humanos por su existencia, una larga, pesada y todavía no acabada lucha, pero sólo esta lucha podía desarrollar su razón y su moralidad<sup>60</sup>.

Estos conflictos parecen no perpetuarse al principio en el seno de la familia, que Schiller describe en sus comienzos de forma completamente edénica. Es dentro de la familia donde aparece por primera vez el instrumento por el cual Schiller afirma que el género humano alcanza la perfección, es-

---

<sup>59</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés”, ed. cit., p. 20.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 22.

to es, la *educación*<sup>61</sup>, así como el amor más puro por desinteresado y ajeno a la satisfacción del placer: el amor paternal y, con la aparición del segundo hermano, el amor fraternal o el amor entre semejantes<sup>62</sup> que, en un primer momento, da lugar a la posibilidad de la esperanza como expectativa de futuro:

¡Qué inagotable campo se inaugura para los seres humanos por la esperanza! Antes habían disfrutado cada placer solamente una vez, sólo en el presente. En la espera se experimentó todo gozo venidero como innumerable repetición.

Al aparecer los hermanos, es precisamente cuando finalmente se introduce la heterogeneidad y la multiplicidad en la primera sociedad humana<sup>63</sup> pero, al mismo tiempo, esa heterogeneidad acaba destruyendo la igualdad originaria de la misma. Una destrucción ínsita al mismo desarrollo de la cultura:

El proceso de la cultura se exteriorizaba ya en la primera generación. Adán cultivaba el campo; vemos a uno de sus hijos echar mano de una nueva rama de la nutrición, el cuidado del rebaño. El género humano se divide aquí en dos condiciones diferentes, en agricultores y pastores<sup>64</sup>.

Esto es, ya desde la primera sociedad humana se produce una clara y primera distribución de los roles y un primer atisbo

de diferencia de clase. No es necesario pararse a discutir el acierto de Schiller a la hora de describir la cantidad de trabajo implicado en la agricultura y la ganadería, ya que lo interesante es precisamente las características y consecuencias implicadas en la diferenciación de cada uno de los dos campos. Si bien ambos trabajos comenzaron, según Schiller, a partir de la observación de la naturaleza, la ganadería parece requerir un mayor esfuerzo intelectual<sup>65</sup>, lo que, sin embargo, revierte finalmente en una menor cantidad de trabajo físico que el implicado en la agricultura y, por tanto, una mayor cantidad de tiempo de ocio más allá de ese trabajo. De este modo,

[El pastor] no tenía otra preocupación que la de buscar el pasto y cambiarlo por otro cuando el rebaño ya lo había consumido. La más exuberante abundancia le recompensaba por esta fácil ocupación, y el fruto de su trabajo no estaba sometido a ningún cambio de estación ni de tiempo. Un disfrute uniforme era la suerte de los pastores, y su carácter la libertad y el alegre ocio. [...] De muy otra forma se comportaba la suerte con el campesino. Este estaba ligado al suelo que había cultivado de forma esclavizadora, y con la forma de vida que había elegido, renunciaba a toda libertad de existencia. Debía atender cuidadosamente la delicada naturaleza del cultivo que realizaba para ayudar a su crecimiento por medio de la habilidad y del trabajo, mientras que el otro dejaba que su rebaño se ocupara de sí mismo<sup>66</sup>.

Hay una primera diferencia, por tanto, en las posibilidades de utilización del tiempo:

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>63</sup> *Ídem.*

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>65</sup> *Ídem.*

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 26.

los agricultores no tienen tiempo más que para trabajar, mientras que los pastores, al contrario, tienen tiempo precisamente para dedicarse a la *contemplación*. Puede decirse, por consiguiente, que hay una primera diferenciación de clase a partir de esta primera división del trabajo: la clase dedicada al trabajo físico únicamente y la clase que posee tiempo para dedicarse a la contemplación. Como hace notar Lukács<sup>67</sup>, la consideración crítica de la división capitalista del trabajo como centro de interés de la filosofía de la época viene iniciada por Schiller. Y no debido a una suerte de anti-capitalismo romántico, sino como contenido de ciertas tendencias ilustradas, es decir, por la contraposición del ideal ilustrado de la manifestación plena de la personalidad y la atomización del hombre provocado por la división del trabajo, lo que colocaría a Schiller como evidente precursor directo del pensamiento de Marx. Sin embargo, esta lectura de Schiller como si fuera una suerte de pensador proto-marxista genera, a su vez, ciertos problemas. En primer lugar porque, si bien en textos posteriores, las *Cartas* sin ir más lejos, Schiller desarrolla su crítica a la división del trabajo subrayando la fragmentación de la naturaleza humana que ésta provoca, en este texto Schiller analiza esta división del trabajo como una fase necesaria e ineludible del desarrollo de

la naturaleza humana, ya que el hecho de que una de las clases tenga tiempo para la contemplación es lo que permite justamente el desarrollo de la razón. Es precisamente esta lectura lo que genera la posterior crítica de Lukács al idealismo de Schiller, pero es una crítica realizada desde un contexto que no es el propiamente schilleriano, ya que parece reprochar a Schiller no haber desarrollado esta incipiente crítica a la división del trabajo hacia una visión materialista del problema en el sentido marxiano. Es cierto, por un lado, que muchas alusiones de Schiller en este texto pueden leerse e interpretarse desde esa perspectiva, por ejemplo que la dominación política unilateral y la degradación moral no tienen otra causa que la diferencia de clase. Así, sería precisamente la *desigualdad* entre el arduo trabajo de los campesinos, representados simbólicamente por Caín, y las ocupaciones más relajadas de los pastores, representados por Abel, lo que hace surgir la envidia y la hostilidad entre los hombres-hermanos, así como el imperio de la ley del más fuerte. Así continúa Schiller su descripción de la división del trabajo y sus primeras consecuencias:

Severa, por consiguiente, tornadiza y dudosa era la suerte del campesino frente a la indolente y apacible del pastor, y su alma debió embrutecerse en un cuerpo tan castigado por tal cantidad de trabajo<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Lukács, György: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción de Manuel Sacristán. México DF-Barcelona, Grijalbo, 1970. pp. 69-70.

<sup>68</sup> Schiller, Friedrich: "Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés", ed. cit., p. 27.

Al compararse con el pastor, el agricultor percibe esa desigualdad, considerando al otro un protegido privilegiado según su forma de representación sensible. Así es como surge la envidia, que aparece con la primera desigualdad entre los seres humanos. Al campesino agricultor, “la alegría despreocupada del pastor le hacía daño. Le odiaba por su felicidad y le despreciaba por su ociosidad”, siendo este el origen de la violencia, de la primera colisión del hombre con el hombre también respecto a la propiedad de la tierra<sup>69</sup>. El problema, originado en la desigualdad de la disponibilidad para cualquier otra actividad que no fuera el trabajo, incluiría entonces ahora también la disputa sobre la propiedad privada. Como puede verse, es cierto que estas afirmaciones de Schiller pueden llegar a entenderse analizando su proyecto como si éste hubiera tenido originariamente una intención similar a la de Marx, aunque, según Lukács, dicho proyecto schilleriano hubiera quedado finalmente truncado por su adherencia al moralismo kantiano y su incapacidad para abandonar el idealismo<sup>70</sup>. Si esta interpretación lukácsiana no es del todo correcta es, en primer lugar, como hace notar Beiser, porque, dentro de la distancia contextual y conceptual entre Schiller y

<sup>69</sup> Ídem.

<sup>70</sup> Lukács, György: “A propósito de la estética de Schiller” (1935) en *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*. Berlín, Aufbau Verlag, 1954. Traducción de Manuel Sacristán, *Aportaciones a la Historia de la Estética*. Barcelona-México D.F., Grijalbo, 1965. pp. 21, 23, 26, 49, 103, *passim*.

Marx, una de las principales diferencias entre ellos es que el primero sitúa como origen de la división del trabajo el desarrollo de la misma civilización, no la producción capitalista<sup>71</sup>, como efectivamente puede comprobarse al comienzo del texto sobre la primera sociedad humana, en el que claramente afirma que la división del trabajo, como “proceso de la cultura” aparecía ya en la primera generación<sup>72</sup>.

No obstante, aunque tal vez hablar de Schiller como un proto-marxista equivoque los términos, ello no implica que no exista una línea de continuidad entre él y el proyecto marxiano, siendo sobre todo evidente aquélla que conduce al pensamiento del Marx de los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, como sostiene Philip J. Kain<sup>73</sup>, pero esta similitud se refiere principalmente a la crítica de la fragmentación de la naturaleza humana individual y de la distribución social que genera y sustenta dicha fragmentación.

Como Schiller, Freud comienza *Das Unbehagen in der Kultur* (*El malestar en la cultura*, 1930) subrayando que la represión indi-

<sup>71</sup> Beiser, Frederick: *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, ed. cit., p. 104.

<sup>72</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés”, ed. cit., p. 25.

<sup>73</sup> Kain, Philip J.: *Schiller, Hegel and Marx (1943). State, society and the aesthetic ideal of ancient Greece*. Kingston and Montreal, McGill-Queens University Press, 1981. Especialmente los Capítulos I (“Schiller”) y III (“Marx, 1835-1848”), pp. 13-33 y 75-113 respectivamente.



vidual es una condición *sine qua non* para el desarrollo cultural de la especie, aunque, en lugar de entenderlo como un momento histórico necesario, entiende la represión individual como una característica esencial al proceso civilizatorio. Según la teoría freudiana de los instintos, si bien los individuos funcionan originariamente, esto es, como animales, mediante el principio del placer, tendiendo de este modo a la satisfacción instintual plena o la felicidad<sup>74</sup>, el choque con el mundo exterior o principio de realidad genera la amenaza inminente de un sufrimiento que sólo puede evitarse mediante la represión de esas pulsiones que exigen satisfacción o mediante el desplazamiento de la libido bajo el gobierno de instancias psíquicas superiores, organizadas bajo el principio de realidad<sup>75</sup>. Ese es precisamente el papel de la reflexión introducida entre la necesidad instintual y su satisfacción postulada por Schiller<sup>76</sup>. De esta forma, para Freud, la posibilidad de realización de cierto grado de felicidad queda indisolublemente ligada a esa economía libidinal<sup>77</sup> que, en el fondo, no es sino otro modo de denominar a la represión instintual indivi-

dual. La inhibición de la satisfacción individual es el primer paso hacia la cultura: la sustitución del libre albedrío del individuo por el poderío del grupo, cuyas exigencias chocan con las meramente individuales.

Para Schiller, ese poderío de grupo quedaría representado en un primer momento bajo la figura autoritaria del padre, que mediaría en las disputas entre los hermanos, de modo que estos recuperarían la igualdad perdida por la división del trabajo mediante la igual sumisión al padre:

De forma similar a la regulación de los matrimonios se creaba también un cierto régimen natural en la sociedad. La naturaleza había fundado la autoridad paterna. [...] En todo asunto conflictivo el padre de la tribu era la última instancia, y por el largo cumplimiento de este uso se fundaba finalmente una fuerza superior natural delicada, el gobierno patriarcal, que no suprimió por ello la igualdad general, sino que la fortaleció<sup>78</sup>.

Si bien, la aparición de la autoridad absoluta del padre es la única instancia capaz de instaurar el orden y de devolver la igualdad, aunque sea bajo la forma de igual sumisión a esa autoridad paterna, es una igualdad que no puede mantenerse, dado que la división del trabajo y la consecuente diferencia de clase y capacidad para poseer la tierra siguió generando más desigualdades: la dependencia de los hombres respecto a los hombres, dado que “el débil y el pobre tenía que pedir, el próspero podía

<sup>74</sup> Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien, Internationalen Psychoanalytischen Verlag, 1930. Traducción de Ramón Rey Ardid, *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 20.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>76</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés”, ed. cit., p. 22

<sup>77</sup> Freud, Sigmund: *El malestar en la cultura*, ed. cit., p. 28.

<sup>78</sup> Schiller, Friedrich: “Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés”, ed. cit., p. 29.

dar y negar” una seguridad a cambio de trabajo<sup>79</sup>. Éste es precisamente el origen de la sociedad represiva; el origen de la tiranía, fundamentado en la distribución de roles, en la que los débiles parecen adquirir la condición de objetos frente a la condición de sujetos de los poderosos. Ésta es, para Schiller, la “primera diferencia de estamentos”, esto es, más allá de la mera diferencia entre los individuos-hermanos, la primera diferencia entre clases establecidas, en la que el mismo Schiller parece apuntar a esta misma idea del pobre como instrumento, objeto para el placer del rico que “comienza a confundir los instrumentos de su felicidad con los instrumentos de su voluntad”, siendo así como aparece el despotismo<sup>80</sup> como primera forma de organización socio-política. Como afirma Freud, la libertad individual no es un bien cultural<sup>81</sup>. Es por ello que la sublimación instintiva y la frustración en la cultura son condiciones ineludibles para entrar en el seno de la misma. Freud postula una primordial y originaria hostilidad entre los hombres que la cultura se ve obligada a reprimir<sup>82</sup>. Esa hostilidad reprimida es interiorizada mediante el *superyó*, que despliega contra el individuo la misma agresividad que éste hubiera satisfecho a través de individuos extraños. Esa introyección de la agresividad que se con-

vierte en tabú y que regresa bajo la forma del sentimiento de culpabilidad a través del *superyó* es, según Freud, la génesis del sentimiento de culpabilidad, que queda esencialmente ligado a la evolución cultural como coartación progresiva de la posibilidad de realización y felicidad individuales<sup>83</sup>.

Ahora bien, el mismo Freud se pregunta, ¿puede hallarse un equilibrio entre las reivindicaciones individuales y culturales en una determinada cultura o son ambos inconciliables?<sup>84</sup>, es decir, ¿hasta tal punto llega la incompatibilidad del principio del placer y el principio de realidad que es necesaria una modificación represiva de la misma estructura instintiva individual? Al respecto afirma Marcuse: si la civilización fuera esencialmente represiva, ésta última pregunta freudiana ni siquiera tendría sentido<sup>85</sup>. Marcuse no niega la efectividad de esa represión, sino sólo que sea consustancial al concepto general de civilización: la represión es un fenómeno histórico, no natural, sino impuesta por el hombre<sup>86</sup>. Si bien Schiller, como se decía, describe y analiza la distribución de los roles y la desigualdad social consiguiente como un paso ineludible en el desarrollo de la humanidad, puede entenderse, sin embargo, no que esté postulando la represión individual como necesaria para la perfección de la humanidad,

<sup>79</sup> Ídem.

<sup>80</sup> Íbid., p. 30

<sup>81</sup> Freud, Sigmund: *El malestar en la cultura*, ed. cit., p. 41.

<sup>82</sup> Íbid., p. 56.

<sup>83</sup> Íbid., p. 79.

<sup>84</sup> Íbid., p. 42.

<sup>85</sup> Marcuse, Herbert: *Eros y Civilización*, ed. cit., p. 18.

<sup>86</sup> Íbid., p. 29.

sino que está afirmando la necesidad del conflicto mismo como condición de la posibilidad de la perfección humana, siendo la tiranía realmente un fenómeno histórico, como afirmaba Marcuse.

Para Schiller, que subraya que es precisamente la posesión exclusiva por parte de unos pocos del acceso a la felicidad lo que hace surgir la corrupción de las costumbres<sup>87</sup>, cuya generalización lleva a la aparición de la ley del más fuerte y, por lo tanto, a la conversión del poder en el derecho a la opresión y en tiranía<sup>88</sup>, éste es sin embargo un fenómeno histórico sustentado en la primera división del trabajo:

Este desorden prevaleciente en la primera comunidad se habría acabado probablemente con el orden, y la igualdad suprimida antaño entre los hombres habría conducido de un régimen patriarcal a la monarquía. *Uno de estos aventureros, más poderoso y valiente que los otros se habría elevado a señor, se habría construido una ciudad firme y fundado el primer Estado. Pero este fenómeno le llegó demasiado temprano al ser que dirige los destinos del mundo, y un suceso terrible en la naturaleza impidió de repente el paso que el linaje humano tenía en mente hacia su civilización*<sup>89</sup>

Según esta cita de Schiller, el conflicto entre los hombres debía haberse zanjado mediante la aparición del orden que él hubiera considerado justo y pertinente, esto es, la *monarquía*, de mano de uno de aquéllos

<sup>87</sup> Schiller, Friedrich: "Algo sobre la primera sociedad humana al hilo de los escritos de Moisés", ed. cit., p. 30

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 32. Sin cursiva en el original

que, en virtud de su disponibilidad para ello, hubiera desarrollado su razón lo suficientemente como para fundamentar un orden *civilizado*. Ahora bien, en el momento de la necesidad de ese orden, el desarrollo de la razón no era suficiente, "le llegó demasiado temprano", por lo que el poder de la clase de la razón, no podía sino devenir tiranía sobre la clase del instinto. El primer rey lo es gracias a unas cualidades naturales de valor y juicio<sup>90</sup>, cualidades que, sin embargo, sólo pueden desarrollarse a partir de su posición privilegiada dentro de la distribución del trabajo, generándose aquí un círculo vicioso, ya que es ese líder el que, en virtud de esa posición superior sobre el resto de individuos "se apoderaba de esta forma, silenciosamente, de la distribución de papeles y comenzó a hacer de la voluntad de él, la de ellos"<sup>91</sup>. Por eso puede decirse que la primera sociedad política, formada a partir del primer rey<sup>92</sup>, que es al mismo tiempo líder y juez<sup>93</sup>, puede ser entendida como el hipotético principio histórico de la sociedad represiva, en tanto que está fundamentada en una división del trabajo y en una distribución de los roles que, si bien es necesaria para el desarrollo de la especie, genera a su vez la opresión unilateral de una clase por otra, hasta el punto de que esa opresión parece el orden natural de las cosas. Para Marcuse, ello se debe

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>91</sup> *Ídem.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 32.

a que la adherencia al *status quo* o principio de realidad represivo ha sido implantada hasta tal punto en la estructura instintiva del hombre que éste llega a ser instintivamente reaccionario, de modo que la represión subyace a todas las formas históricas del principio de realidad en la civilización<sup>94</sup>. La conclusión de que el carácter represivo de la civilización sea realmente un hecho histórico y no perenne es algo que, realmente, puede extraerse del mismo pensamiento freudiano. De hecho, Freud distingue tres fuentes de sufrimiento o represión instintiva: la supremacía de la naturaleza, la caducidad del cuerpo (que son inevitables) y una *fuerza social*<sup>95</sup>, que es necesariamente histórica y, por tanto, *modificable*. Para Marcuse, esa es precisamente la diferencia entre la represión básica o necesaria filogenéticamente y la *represión excedente* (*Surplus-repression*)<sup>96</sup>, que es la derivada de los intereses de la dominación social<sup>97</sup>. Y esa es una forma histórica del principio de realidad que, por tanto, tiene límites históricos<sup>98</sup>. Por eso afirma Marcuse que si Freud concibe como un retroceso la eliminación de la represión excedente es porque hipostatiza una forma específica de la civilización como la naturaleza de la misma<sup>99</sup>. En la forma histórica prevaleciente del principio

de realidad, el *principio de actuación* (*Performance principle*), el principio de placer se opone necesariamente a ese principio de realidad porque la escasez hace que la satisfacción instintiva requiera un trabajo. Sin embargo, si se atiende al hecho bruto de la escasez, puede advertirse que ésta oposición es consecuencia de una organización específica de esa escasez y del modo de existencia derivado de la misma<sup>100</sup>. Esto transforma el proceso de racionalización en una razón de la dominación cuyos intereses introducen controles represivos adicionales sobre el principio del placer, esto es, la represión excedente. Así, se da una unificación represiva bajo el ego enajenado<sup>101</sup>, es decir, bajo el autoritarismo de la personalidad u hombre objetivo sobre los instintos individuales.

Que los desarrollos posteriores de Schiller de la cuestión de la división del trabajo, sobre todo en las *Cartas*, se centren en la crítica a la fragmentación de la naturaleza humana, a la *mecanización* de la sociedad y a la dominación unilateral de la razón sobre la sensibilidad y del Estado sobre los individuos, apunta claramente en esta dirección. Sin ánimo de presentar a Schiller, en la línea de Lukács, como un proto-marxista, aunque frustrado por su incapacidad de separarse del kantismo y del idealismo, este primer análisis de la división del trabajo y de la diferencia de clase y sus consecuencias, muestran a un Schiller cuya

<sup>94</sup> Marcuse, Herbert: *Eros y civilización*, ed. cit., pp. 43-45.

<sup>95</sup> Freud, Sigmund: op. cit., p. 30.

<sup>96</sup> Marcuse, Herbert: op. cit., pp. 90-91.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, pp. 127-136.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 143.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 56.

comprensión histórica de la evolución de la humanidad es mucho menos ingenua e idealista de lo que podría parecer a primera vista. Un Schiller que, consciente del carácter en sí mismo conflictivo de la naturaleza humana, es capaz, sin embargo, de entender ese conflicto no como la base que hace de la dominación unilateral de una clase por otra, de la razón sobre el instinto o la sensibilidad, la organización natural de la sociedad o de la misma estructura psíquica del individuo. El problema es, de hecho, histórico y una cuestión directamente relacionada con la *educación de la humanidad*. La dominación social de una clase por otra va haciéndose mayor según la sociedad evoluciona, haciéndose más compleja y, si bien en este primer texto Schiller, que se centra en esa primera hipotética sociedad humana, no desarrolla las consecuencias posteriores de esta evolución en la modernidad, no deja de tener en mente que la *formación* del hombre, cuya naturaleza es dual, sensible y racional, es la destinación de la humanidad. Esto implica que la degeneración del conflicto en la naturaleza humana en la dominación unilateral de una parte por otra no puede ser sino histórica y no la condición natural del individuo y la sociedad. Si bien, como en el *Kallias* (1793)<sup>102</sup>, Schiller aún no ha definido la resolución del conflicto como

<sup>102</sup> Schiller, Friedrich: *Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner*, 1793. Traducción, edición bilingüe, introducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca, *Kallias o de la belleza. Cartas a Gottfried Körner*. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 1-107.

la autorrestricción tanto de la razón como de la sensibilidad según su propia libertad interna de modo que toda singularidad pueda manifestar esa libertad<sup>103</sup>, esto es, la comprensión de la igualdad entre las partes, sí es consciente de que la formación de los hombres, esto es, el fin de la humanidad, nunca puede sacrificarse a expensas del desarrollo del Estado, como atestigua un texto del mismo año 1789 y publicado en *Thalia* en 1790, *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*:

Todo puede ser sacrificado para el bien del Estado, excepto aquello a lo que el Estado sirve como medio. El Estado mismo no es nunca la finalidad, es sólo importante como condición bajo la cual puede ser satisfecho el fin de la humanidad, y este fin de la humanidad no es otro que la formación de todas las fuerzas del hombre: el progreso. [...] En general, en la valoración de instituciones políticas podemos establecer que son buenas y dignas de alabanza en la medida en que ayuden, o por lo menos no impidan el progreso de la cultura. Esto es válido tanto para las leyes religiosas como políticas: ambas son despreciables cuando reprimen alguna fuerza del espíritu humano, cuando le imponen de cualquier forma una actividad<sup>104</sup>.

Toda constitución del Estado o de la sociedad que impida dicho fin o funcione positivamente desde arriba no es para Schiller sino despreciable. Por eso tiene razón Marcuse a la hora de partir del pensamiento

<sup>103</sup> Schiller, Friedrich: Carta del 23 de febrero de 1793, *Kallias*, ed. cit. p. 79.

<sup>104</sup> Schiller, Friedrich: “La legislación de Licurgo y Solón” en *Escritos sobre filosofía de la historia*, ed. cit. p. 69.

schilleriano para corregir la teoría cultural de Freud, ya que el carácter primordial de precariedad y necesidad de la existencia humana no le es esencialmente intrínseco como tal, sino un producto de la actividad del ser humano en la historia, cuya efectividad, sin embargo ha llegado directamente a afectar a la estructura misma de los instintos, volviéndola represiva. Sin embargo, precisamente porque ésta es una represión histórica, surgida de la precariedad y de la división del trabajo, es modificable y, de ningún modo, formaría parte del destino de la humanidad: su formación como un todo, que sólo podrá llevarse a cabo a través de un vehículo alternativo que no haga descansar el desarrollo de la razón en la represión de la sensibilidad o viceversa. El ingreso en la cultura pide a cambio un necesario antagonismo de las fuerzas, la oposición de las distintas aptitudes entre sí, pues ésta es la herramienta de la que se vale la cultura para desarrollarlas. La oposición despierta y profundiza las facultades, pero dicha oposición sólo puede ser el instrumento de la cultura, ya que mientras persista, como más tarde afirma también en las *Cartas*, la especie humana sólo se encontrará en camino hacia la verdadera cultura<sup>105</sup>. Esto es, la oposición de las fuerzas, el conflicto entre ellas, es el único *medio* del que se dispone para que pueda darse el progreso, pero si ese instrumento de la cultura se convierte en su *fin*, necesariamente

se pervierte el objeto del mismo. Ese vehículo mencionado anteriormente no será otro que la educación estética, y su fin, la formación de todas las fuerzas del hombre como un todo.

---

<sup>105</sup> Schiller, Friedrich: Sexta Carta, *Cartas sobre la Educación Estética del hombre*, ed. cit., p. 457.

## L'individualità universale. Soggettività e poesia in Schiller a partire dalla *Bürger-* e dalla *Matthisson-Rezension*

.....  
 Giovanna Pinna

Dipartimento di Scienze Umanistiche,  
 Sociali e della Formazione  
 Università degli Studi del Molise  
 (Italia)  
 .....

**A**lla teoria della poesia Schiller non ha dedicato alcun saggio specifico: le sue considerazioni in merito trovano spazio in due ampie recensioni – aventi ad oggetto rispettivamente le liriche di Gottfried August Bürger<sup>1</sup> e la poesia di paesaggio di Friedrich

<sup>1</sup> La recensione apparve anonima nella “Allgemeine Literatur-Zeitung” il 15 e il 17 gennaio 1791, suscitando diverse reazioni, tra cui quella estremamente irritata dello stesso Bürger, che in un primo momento non voleva credere che l'autore fosse Schiller e reagì con una *Antikritik*. A questa Schiller rispose a sua volta con una *Verteidigung des Rezensenten* (“Allgemeine Literatur-Zeitung”, 6.4.1791), in cui ribadiva ed articolava ulteriormente i principi su cui basava la propria analisi, cfr. *Über Bürgers Gedichte; Verteidigung des Rezensenten gegen obige Antikritik*, in F. Schiller, *Werke*. Nationalausgabe, iniziata da J. Petersen, proseguita da L. v. Blumenthal, Benno v. Wiese e N. Oellers, edita su incarico della *Stiftung Weimarer Klassik* e dello *Schiller-Nationalmuseum Marbach*, Weimar, Böhlau Nachfolger, 1943 ff., vol. XXII, p. 245-264 (d'ora in avanti NA, seguito dall'indicazione del volume e del numero di pagina).

Matthisson<sup>2</sup> – in alcuni passaggi dello scritto *Über naive und sentimentalische Dichtung* e, in misura non trascurabile, nell'epistolario. La diversità dei contesti dà di per sé indicazioni sulla non omogeneità degli assunti problematici e delle intenzioni teoriche. In *Über naive und sentimentalische Dichtung* – l'ultimo dei grandi saggi del periodo kantiano – Schiller affronta la questione delle forme della poesia moderna nel quadro della discussione sulle caratteristiche storico-antropologiche di una cultura sentimentale ovvero della riflessione, in cui il poeta deve farsi tramite degli sviluppi della cultura intellettuale del suo tempo. Il discorso è qui incentrato sul soggetto della creazione poetica e sulla conseguente definizione delle forme letterarie sulla base dei “modi di sentire” (*Empfindungsweisen*), che per il poeta moderno presuppongono la coscienza dell'avvenuta scissione tra uomo e natura. In una tale prospettiva Schiller abbozza una teoria che potremmo dire speculativa dei generi letterari fondata sull'idea del ritorno dialettico della natura perduta. Nel caso delle due recensioni, scritte rispettivamente nel 1791 e nel 1794, cui bisogna aggiungere la risposta di Schiller alla reazione dello stesso Bürger, l'analisi critica dei testi poetici è preceduta da una vera e propria teoria della poesia. Il grande rilievo che assume nelle recensioni schilleriane

<sup>2</sup> *Über Matthisson Gedichte*, NA XXII, pp. 265-283; trad. it. in F. Schiller, *La passeggiata. Natura, poesia e storia*, a cura di G. Pinna, Roma, Carocci, 1995, pp. 81-99.

l'introduzione di carattere generale, secondo una prassi critica diffusa a partire da Lessing, per cui il critico o l'esperto d'arte afferma il suo diritto ad esprimere una valutazione oggettiva e competente del prodotto letterario solo dimostrando di possedere un sicuro orientamento teorico a fondamento dei singoli giudizi, è tale da far sì che esse siano a giusto titolo considerate come autonomi saggi di poetica<sup>3</sup>.

Il filo rosso che lega questi scritti apparentemente eterogenei è il problema del rapporto tra la costituzione individuale del soggetto creatore e la comunicabilità del contenuto estetico, ovvero della soluzione del contrasto tra la libertà dell'immaginazione e la legalità universale della natura. Il problema è posto in termini generali, in riferimento alla struttura della rappresentazione artistica, nella sezione conclusiva dei *Kallias-Briefe*, dedicata espressamente al bello dell'arte. Qui la prospettiva è quella della definizione dei caratteri oggettivi della bellezza, che consisterebbe nell'accordo tra le caratteristiche specifiche dell'oggetto rappresentato e l'idealizzazione, cioè la forma attraverso cui l'artista elabora il reale. Abbandonato il tentativo di trovare, a mo' di integrazione della dottrina kantiana, la formula oggettiva della bellezza, Schiller ripropone lo stesso schema opposizionale nella determinazione della

<sup>3</sup> H. Koopmann, *Der Dichter als Kunstrichter. Zu Schillers Rezensionstrategie*, "Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft" (in seguito JDSG) XX (1976), pp. 231-246.

fonte soggettiva della produzione artistica, interrogandosi di conseguenza sulla mediazione tra creazione e produzione. Le considerazioni che seguono si propongono di illustrare la questione del rapporto tra libertà e necessità o tra natura e regola dal punto di vista della soggettività poetica, prendendo in considerazione le riflessioni di Schiller sulla poesia e in particolare sulla lirica. Si può dire infatti che, nonostante l'assenza nei testi schilleriani di intenti sistematico-normativi, da un lato la lirica funge in una concezione speculativamente orientata dei generi letterari da *genus primum*, dall'altro, Schiller cerca di definire in relazione ad essa il senso e la portata dei concetti di soggettività, di individualità e di personalità in ambito estetico<sup>4</sup>. In tale prospettiva sia i principi enunciati nelle recensioni, sia le osservazioni critiche in esse contenute sono da leggersi in parte come messa a punto di un modello poetico che persegue, con strumenti come la precisione dell'immagine e la musicalità della forma, l'individualizzazione dell'universale. Le affermazioni di Schiller sulla poesia non hanno infatti un intento puramente teorico, bensì riflettono in maniera insieme critica e progettuale sulla propria attività creativa in

<sup>4</sup> Che vi sia in Schiller una teoria della lirica è stato contestato con buoni argomenti da K. Hamburger, *Schiller und die Lyrik*, JDSG XVI (1972), pp. 299-329, una acuta ed articolata analisi critica della poetologia schilleriana, che assume tuttavia come riferimento essenziale per la definizione del genere lirico un concetto di io poetico del tutto estraneo a Schiller e riferibile piuttosto alla lirica romantica.



un genere letterario arduo ed astratto che spesso, come confida all'amico Körner, gli appare come "un *esilio*, piuttosto che come una *provincia conquistata*"<sup>5</sup>. All'analisi del genere si affianca l'autorevisione della produzione poetica, i cui risultati vengono sistematicamente discussi con Körner, con Humboldt e con Goethe, e spesso rielaborati sulla base dei loro suggerimenti.

Nella *Bürger-Rezension* Schiller esordisce osservando che le condizioni intellettuali di un'epoca improntata alla ricerca filosofica, e dunque al prevalere di una razionalità astratta e scientifica, sono sfavorevoli per la poesia, e *soprattutto* per quella di carattere lirico, che costituisce perciò un indice sensibile della funzione sociale della letteratura e dell'arte nel suo tempo. Diversa è infatti la situazione per i generi poetici "di finzione", la narrativa e il dramma, che hanno il vantaggio di potersi meglio adattare alle esigenze ed al gusto del proprio tempo: la prima grazie alla libertà formale che le consente di rappresentare duttilmente gli oggetti di maggior interesse per la società, il secondo in quanto istituzione sociale<sup>6</sup>. Tale diagnosi implica una distinzione tra i generi basata sul rapporto tra io poetico e oggetto della rappresentazione che non si differenzia troppo, almeno in linea di principio, da quella comunemente formulata nelle estetiche tardo-illuministiche da Batteux a Engel a Mendelssohn. Secondo quest'ultimo, ad esempio, la specificità del genere lirico con-

siste nell'essere espressione del sentimento individuale, rappresentazione dei "mutamenti che si verificano in un animo dominato dalla commozione"<sup>7</sup>. È dunque la focalizzazione sull'autoriflessione del soggetto e non sulle "azioni" a definirne il senso e la struttura, ed è precisamente su questo che si concentra il discorso schilleriano. Per Schiller, del resto, l'interesse teorico della lirica risiede proprio nel fatto che in essa il soggetto poetico, che costituisce il perno di tutta la sua riflessione estetica, viene per così dire isolato e posto al centro della rappresentazione, così che la valutazione critica degli elementi della lirica propria o altrui costituisce un elemento rilevante per la definizione della poesia in generale. La caratteristica propria della lirica è infatti la riduzione dell'oggettività alla dimensione soggettiva cosicché, si potrebbe dire, in essa la soggettività trova la sua espressione più pura e diretta. In una lettera a Goethe del luglio 1798 osserva che lo stato d'animo lirico (*lyrische Stimmung*) è quello che "meno obbedisce alla volontà, poiché è per così dire incorporeo, e a causa della mancanza di un riferimento materiale ha il suo fondamento solo nell'animo"<sup>8</sup>. L'immaterialità di cui Schiller parla altro non è che l'esclusivo riferirsi della soggettività a se stessa, senza

<sup>5</sup> Lettera a Körner del 25.2.1789, NA XXV, p. 211.

<sup>6</sup> Cfr. *Bürger-Rezension*, NA XXII, p. 245.

<sup>7</sup> M. Mendelssohn, *Von der lyrischen Poesie*, in Id., *Gesammelte Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, Berlin, Akademie-Verlag, 1931, vol. III, p. 336. Sulla teoria della lirica di Mendelssohn vedi L. Lattanzi, *Linguaggio e Poesia in Moses Mendelssohn*, Pisa, ETS, 2002, pp. 208 sgg.

<sup>8</sup> NA XXIX, p. 255.

l'appoggio della dimensione narrativa o drammatica, vale a dire di una serie di nessi oggettivi che orienti e delimiti l'attività creatrice della fantasia. Costruito attraverso le immagini, il contenuto lirico è pensiero che si struttura liberamente attraverso la musicalità delle figure. Caratteristica della posizione schilleriana è tuttavia la peculiare determinazione del ruolo della soggettività poetica. Diversamente dalla teoria della lirica di Mendelssohn, ad esempio, egli non considera il rapporto tra le diverse situazioni emotive del soggetto e le forme poetiche codificate bensì la configurazione intellettuale dell'io creatore, che viene tematizzata, a seconda del contesto, nella sua dimensione storico-antropologica o nel suo fondamento trascendentale. Ciò implica – ed è questa una peculiarità non solo della teoria ma anche del progetto poetico di Schiller – una radicale riduzione dell'importanza della componente sentimentale-emotiva nel processo creativo. In opposizione al modello della *Erlebnislyrik* romantica, la sua poesia, dalla *Gedankelyrik* alle ballate, non si definisce come effusione del sentimento individuale, della sfera emozionale, ma come espressione di una soggettività strutturata dall'esperienza intellettuale e dall'orizzonte problematico della propria epoca.<sup>9</sup> La libertà che Schiller attribuisce a

<sup>9</sup> È evidente peraltro che la concezione del soggetto poetico di Schiller ha un'affinità assai maggiore con le osservazioni sulla contenute nell'estetica hegeliana che con l'io poetico della lirica romantica. Su questo vedi W. Hinderer, *Von der Idee des Men-*

questo genere poetico fa sì che le tendenze fondamentali della poesia moderna in esso si manifestino con particolare evidenza. Ed è proprio la funzione del poeta moderno che gli sta a cuore. Nella *Bürger-Rezension* e in vari passaggi epistolari egli sottolinea che la lirica, “frutto giovanile dello spirito”, è un mezzo di espressione fragile nel contesto di una cultura complessa e rischia, a causa della sua esclusiva dipendenza dalla condizione sentimentale-soggettiva del poeta, di essere ridotta ad un piacevole e innocuo gioco estetico. La più volte rilevata freddezza del pubblico nei confronti di questo tipo di poesia va ricondotta a suo vedere alla difficoltà di quest'ultima di esprimere gli interessi intellettuali profondi di un “philosophirendes Zeitalter”, il che suona quasi come un'anticipazione della diagnosi hegeliana sul carattere passato dell'arte. In conseguenza di ciò, e poiché “la produttività del genere lirico è considerata come pietra di paragone su cui misurare le possibilità dell'effetto estetico in generale”<sup>10</sup>, le sue indagini critiche e teoriche intorno alla lirica si pongono come linee-guida di una poetica dell'idealizzazione e della riflessione. Un progetto che è anche una spiegazione o, se si vuole, un'autogiustificazione dell'orientamento classicista della propria produzione poetica a partire da *Die Götter Griechenlands*.

*schon. Über Friedrich Schiller*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 94 sg.

<sup>10</sup> P.-A. Alt, *Schiller. Eine Biographie*, 2 voll., München, Beck, 2000, vol. II, p. 237.

La definizione del concetto di individualità rappresenta lo snodo centrale della teoria schilleriana già nella *Bürger-Rezension*, che cronologicamente coincide con la prima fase dello studio di Kant: “Tutto ciò che un poeta può darci – vi si legge – è la sua individualità. Questa deve dunque valere abbastanza da essere esposta al mondo e ai posteri. Nobilitare quanto possibile questa sua individualità, purificarla elevandola alla più splendida e pura umanità, è il suo primo compito e il più importante, prima ancora di cercare di commuovere le persone migliori. Il valore supremo della sua poesia non può essere altro che l’essere l’impronta pura e compiuta di una interessante condizione spirituale di uno spirito interessante e compiutamente formato”<sup>11</sup>. Quel che qui si intende per individualità non riguarda evidentemente le qualità specifiche e le esperienze del singolo soggetto empirico, ma deve essere piuttosto intesa come una soggettività determinata che abbia accolto in sé le istanze di un soggetto universale, di un’individualità generalizzata. Ora, Schiller si rivolge nella *Bürger-Rezension* contro un tipo di poesia che mira all’immediatezza dell’espressione dei sentimenti, delle emozioni, delle effusioni del cuore. Tale impostazione corrisponde ad un’esigenza di “popolarità” della poesia che Bürger, poeta assai amato sia dal pubblico sia da critici raffinati come August Wilhelm Schlegel, poneva esplicitamente come fine del proprio fare poetico, mutuando posizioni her-

deriane. La critica di Schiller, che suscitò infinite polemiche<sup>12</sup>, mette in primo luogo in dubbio che un modello poetico concentrato sulle esperienze sentimentali del singolo soggetto sia adeguato alle esigenze di un’epoca orientata alla scienza ed alla riflessione critica su di essa. Due sono i criteri ai quali l’individualità poetica dovrebbe conformarsi affinché la poesia possa dirsi opera d’arte ed aspirare conseguentemente al ruolo di “accompagnatrice fedele” dell’esistenza degli uomini: idealizzazione (*Idealisierung*) e nobilitazione (*Veredelung*). Si tratta per Schiller di “esigenze primarie” per il poeta lirico, che deve dimostrare l’intima necessità del contenuto aggirando l’ostacolo dell’indipendenza dalle circostanze concrete da cui scaturisce l’ispirazione. Mentre “nobilitare” il contenuto soggettivo significa elevarlo, facendo corrispondere l’espressione del sentimento all’ethos ed alla cultura intellettuale di persone “prive di pregiudizi e moralmente educate”, “idealiz-

<sup>12</sup> Una raccolta delle reazioni suscitate dalla recensione schilleriana, considerata da molti ingiustamente severa nei confronti di un poeta di buon livello come Bürger, si trova in O. Fambach, *Ein Jahrhundert deutscher Literaturkritik (1750-1850)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1959, vol. III, pp. 458 sgg. Sulla questione si vedano, oltre al sopra citato H. Koopmann, *Der Dichter als Kunstrichter*, cit., anche W. Müller-Seidel, *Schillers Kontroverse mit Bürger und ihr geschichtlicher Sinn*, in: *Formenwandel. Festschrift zum 65. Geburtstag v. Paul Böckmann*, a cura di W. Müller-Seidel e W. Preisendanz, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1964, pp. 294-318; P.-A. Alt, *Friedrich Schiller. Eine Biographie*, cit., vol. II, pp. 230-236.

<sup>11</sup> NA XXII, pp. 246 sg.

zare” equivale a portare alla luce il fondamento “universalmente umano” della condizione soggettiva, vale a dire ciò che permane una volta eliminate le accidentalità temporanee e individuali. Un tale principio non è però congruente – come è stato osservato – con l’istanza della *Veredelung*, giacché “la pretesa di universalità del concetto di genere, come presupposto della universale comunicabilità”, verrebbe “ridotto o addirittura tolto dal suo essere limitato ad una umanità “nobilitata”<sup>13</sup>. Schiller stesso, del resto, era consapevole della difficoltà di conciliare il principio della comunicabilità universale, che si basa sulla naturalità del sentire e su una fondamentale unità antropologica, con l’esigenza di render conto nel prodotto poetico delle conquiste di una ragione storicamente costituita, ovvero, in altri termini di trasmettere il sentimento naturale attraverso i mezzi della cultura. Nella *Bürger-Rezension* idealizzazione e nobilitazione sembrano in sostanza coincidere, e Schiller cerca di risolvere la discrepanza tra l’istanza universalizzante della prima e la determinatezza storico-sociale della seconda ricorrendo all’argomento che la semplificazione necessaria a far emergere il fondamento universale, cioè naturale, delle cose va ugualmente incontro sia alle esigenze di una cultura morale ed intellettuale raffinata, sia al sentire comune degli uomini non colti. In seguito i due termini saranno più nettamente distinti e la *Veredelung*

come principio di poetica passa in secondo piano. Così nel 1795, nelle note a margine di uno scritto di Körner sulla musica, egli precisa che cosa intende per idealizzazione, distinguendola dalla nobilitazione: “Idealizzare qualcosa per me significa soltanto spogliarlo di tutte le sue determinazioni casuali e conferirgli il carattere di interna necessità. La parola nobilitare richiama sempre un miglioramento, un’elevazione morale. Il diavolo idealizzato dovrebbe essere moralmente peggiore di quanto sarebbe senza esserlo”<sup>14</sup>. Nella recensione alle poesie di Bürger il principio della *Veredelung* è tuttavia funzionale alla critica dell’idea di “popolarità” perseguita da quest’ultimo, che configura l’antimodello rispetto al quale Schiller cerca di mettere a punto le linee della propria prassi poetica.

Gli argomenti sviluppati nella recensione sono in gran parte di natura storico-culturale: il concetto di popolo nel mondo moderno, le cui fratture dopo la Rivoluzione è impossibile ignorare, è assai diverso da quello proprio di una società “naturale” e poco stratificata come quella in cui nascono i poemi omerici, il poeta moderno che voglia essere popolare deve, se non vuole semplicemente banalizzarne i contenuti e adeguarsi ad un gusto non coltivato, proporsi il compito difficilissimo di colmare attraverso la propria arte “l’abisso immane” che separa i ceti colti e moralmente educati

<sup>13</sup> Cfr. K. Hamburger, *Schiller und die Lyrik*, cit., pp. 310 sg.

<sup>14</sup> Zu Gottfried Körners Aufsatz über Charakterdarstellung in der Musik, NA XXII, p. 293.

dalle masse scarsamente istruite<sup>15</sup>. Per raggiungere tale scopo egli non può che far ricorso al fondamento naturale del proprio sentire, scegliendo la propria materia poetica “esclusivamente tra situazioni e sentimenti (*Empfindungen*) che sono proprie dell’uomo in quanto uomo. Dovrebbe vietarsi accuratamente tutto ciò a cui pertengono esperienze, decisioni e abilità che si raggiungono soltanto in condizioni positive e artificiali e, separandone in tal modo tutto ciò che nell’uomo è puramente umano, richiamare, per così dire, il perduto stato naturale”<sup>16</sup>. Schiller delinea qui un tentativo di conciliare natura e cultura che può essere letto come una prima formulazione del progetto dell’educazione estetica, consistente nella ricostituzione della complessità armonica delle facoltà umane, ora isolate e separate tra loro dall’esercizio dell’intelletto astratto e dalla specializzazione delle funzioni professionali. “Nella singolarizzazione e nella separazione dell’attività delle nostre forze spirituali, che l’estensione del campo della conoscenza e la divisione del lavoro (*Absonderung der Berufsgeschäfte*) rende necessari, è quasi soltanto la poesia ad unificare le forze separate dell’anima ed occupare in un tutto armonico testa e cuore, capacità analitica e arguzia, ragione e immagi-

nazione, per così dire ricostituire in noi l’uomo intero”<sup>17</sup>. Alla poesia è dunque assegnato il compito di contribuire a superare l’unilateralità del soggetto moderno e la lirica in particolare, che per sua natura si riferisce al soggetto nella sua interiorità, può svolgerlo solo se attraverso l’entusiasmo catalizza nel fruitore un processo simpatetico di fusione tra immaginazione e intelletto. Tuttavia, precisa Schiller, deve essere “l’entusiasmo di uno spirito coltivato”. Il giudizio durissimo che egli – a torto o a ragione – esprime sulla lirica sentimentale e popolare di Bürger, rimanda per antitesi all’orientamento poetico della *Gedankenlyrik*, anticipato in *Die Götter Griechenlands* e *Die Künstler* e messo in atto a partire dal 1795, dopo la parentesi filosofica. La musa di Bürger ha a suo vedere “un carattere troppo sensuale, spesso volgarmente sensuale” e “di rado per lui l’amore è altro che piacere o una sensibile gioia degli occhi, la bellezza non è altro che giovinezza e salute, la beatitudine una vita serena”<sup>18</sup>. Traspaiono in tale giudizio le idiosincrasie e le predilezioni di un autore che in parte rinnega la sua stessa produzione poetica giovanile: il disinteresse per i temi amorosi, ove non siano simbolo di un conflitto morale o intellettuale oppure oggetto di approfondimento tragico, il fastidio per un’idea di bellezza che non si riveli frutto di una scissione dialetticamente risolta, e l’esigenza di porre alla base della creazione poetica un

<sup>15</sup> Sul significato delle critiche di Schiller a Bürger come presa di posizione sul proprio tempo e sulla funzione dell’intellettuale nella modernità si veda il sopra citato articolo di W. Müller-Seidel, *Schillers Kontroverse mit Bürger und ihr geschichtlicher Sinn*, cit.

<sup>16</sup> NA XXII, p. 248.

<sup>17</sup> NA XXII, p. 246.

<sup>18</sup> NA XXII, p. 253.

soggetto politicamente e intellettualmente avvertito.

In una parola, per Schiller idealizzare significa sublimare la materia poetica, cogliendo i tratti essenziali dei reali contenuti di coscienza, unico modo per eludere la banalità dell'ordinario, la piattezza del sentimento espresso senza mediazioni. Il correlato poetologico di tale concezione può essere formulato in due parole, formalizzazione e simbolizzazione, e ci si torna a chiedere in che senso il poeta "ci offre la sua individualità". Su questo ruota la discussione con Humboldt negli anni 1794-1798, ed è su questo che le concezioni poetologiche dei due divergono. La materia era fornita per lo più dalle poesie che lo stesso Schiller sottoponeva al giudizio di Humboldt, del quale riconosceva la superiore competenza metrica, sia per la forma che per il contenuto. Humboldt si era chiesto in una lettera "in che misura la forma spirituale individualmente determinata sia compatibile con l'idealità", osservando poi "che la formazione di un individuo non consiste in un vago tendere verso un ideale assoluto e universale, quanto piuttosto nella rappresentazione e nello sviluppo della sua individualità nel modo più puro possibile"<sup>19</sup>. Schiller reagì in maniera indiretta a tali considerazioni, esprimendo soddisfazione per il fatto che l'amico prendesse posizione "per l'individualità e il caratteristi-

<sup>19</sup> Le affermazioni di Humboldt, contenute in una lettera andata perduta, sono ricavate dalla risposta di Schiller del 4.1.1796 (NA XXVIII, p. 154).

co", vale a dire per il moderno, ma il punto di vista da cui egli muove è esattamente opposto: quel che gli preme determinare è infatti come la condizione sentimentale e spirituale di un singolo individuo possa avere un significato universale e come tale essere comunicata e condivisa da altri individui. Mentre per Humboldt il "caratteristico" è il prodotto artistico di un'individualità geniale, laddove l'accento cade sulla specificità e inconfondibilità del genio, Schiller ritiene che l'individualità dell'artista sia effettivamente produttiva solo quando si sia spogliata della propria singolarità per attingere l'universalmente umano<sup>20</sup>. La soluzione proposta da Schiller consiste dunque in un processo di idealizzazione e di universalizzazione dell'individualità, che viene nettamente distinta dalla singolarità. Il sospetto di Schiller nei confronti di quest'ultima trova un'esplicazione di carattere antropologico-trascendentale nel ventesimo *Brief* sull'educazione estetica: "Sappiamo che egli comincia con la pura vita per finire con la forma; che è prima individuo che persona, che procede dai limiti

<sup>20</sup> Sulla concezione humboldtiana dell'individualità si veda L. Dyppel, *Wilhelm von Humboldt. Ästhetik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, pp. 178 sg. Per un confronto tra i due autori rimando a G. Pinna, *Individualität und Ideal. Zur Lyriktheorie Schillers und Wilhelm von Humboldts*, in *Die Realität der Idealisten. Friedrich Schiller, Wilhelm von Humboldt, Alexander von Humboldt*, a cura di H. Feger e H.-R. Brittnacher, Wien, Böhlau, 2007, pp. 161-174.

all'infinità"<sup>21</sup>. L'individualità rappresenta la fase iniziale della costituzione sia dell'uomo che del genere umano in generale, fase nella quale il soggetto è ancora interamente concentrato sulla soddisfazione dei bisogni fondamentali, e l'azione reciproca tra impulso sensibile e impulso formale, vale a dire il compiuto sviluppo del rapporto tra ragione e sensibilità, non è ancora sviluppata. In tale contesto al concetto di individualità è contrapposto quello di persona, che rappresenta "ciò che permane", ovvero i tratti universali del soggetto umano, in virtù dei quali il singolo entra produttivamente in contatto con gli altri soggetti<sup>22</sup>. Su tale concezione dell'individualità si fonda il classicismo universalista della teoria schilleriana della lirica, nonché i criteri cui egli si ispira nella sua attività poetica.

Alla base di tale posizione sta la convinzione che l'uomo è per natura un essere non naturale, che costituisce progressivamente la propria umanità nell'azione reciproca tra sensibilità (fondamento naturale) e forma (ragione). La ragione è in tal senso intesa come una funzione della natura, così che per Schiller la ricostituzione "della perduta condizione naturale", quasi un "ritorno del rimosso" attraverso la poesia, può e deve avvenire ad opera di un soggetto che non solo è in grado di spogliarsi

<sup>21</sup> NA XX, p. 374; trad. it. in F. Schiller, *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Palermo, Aesthetica, 2009<sup>2</sup>, p. 66.

<sup>22</sup> Cfr. NA XX, pp. 341 sgg.; trad. it. pp. 46 sgg., ed inoltre, sul concetto di persona, la nota di commento alla traduzione italiana (p. 98).

della propria particolarità o individualità empirica, ma anche di accogliere in sé la situazione storica presente nella sua complessità<sup>23</sup>. In realtà la definizione di ciò che è proprio della specie umana è connesso alla struttura progressivo-dinamica della soggettività, che a partire dal suo radicamento naturale si determina necessariamente come unità storicamente data. Detto altrimenti, la "vera natura" che solo alla poesia è dato rappresentare e che si contrappone alla "natura reale" ovvero empirica, non è attingibile per l'uomo moderno nell'immediatezza del suo sentire, ma solo attraverso la mediazione della *Bildung*.

Schiller riprende il filo del discorso sull'idealizzazione come strumento cognitivo su un piano più esplicitamente trascendentale nella recensione alle poesie di Matthisson, in cui cerca di mostrare il possibile accordo tra le strutture della razionalità, l'oggettività della natura esterna e la libertà della rappresentazione poetica. Per fornire una giustificazione estetica della poesia di paesaggio egli concentra la sua attenzione sulle condizioni soggettive da cui nasce la rappresentazione, di cui viene innanzitutto evidenziata l'intrinseca storicità: mentre per la poesia antica, quella di Omero ad esempio, vale incondizionatamente il criterio dell'oggettività nella raffigurazione degli oggetti naturali, l'unica via per i moderni è

<sup>23</sup> Sul significato dell'idea di natura per il poeta moderno vedi H.-G. Pott, *Schillers spekulative Gattungspoetik und Eichendorffs Poesie*, "Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft" L (1990), pp. 87-101.

quella di fare delle immagini della natura un ritratto dell'anima, di produrre cioè la rappresentazione simbolica di una condizione sentimentale. La discussione sulle possibilità e i limiti della rappresentazione del paesaggio in realtà per Schiller è un'occasione per formulare "alcune significative riflessioni estetiche"<sup>24</sup>, in particolare in merito al problema della comunicabilità poetica di contenuti soggettivi e del loro effettivo valore di verità.

Egli si chiede come la poesia, intesa come l'arte di "portarci attraverso un libero effetto della nostra immaginazione produttiva a determinate sensazioni"<sup>25</sup>, sia in grado di comunicare la condizione sentimentale individuale del poeta (insieme con la sua intenzione simbolica) ed allo stesso tempo lasciar agire liberamente l'immaginazione del fruitore. Per trovare un punto di coincidenza tra la propria condizione sentimentale e quella del lettore o dell'uditore, il poeta deve "saper calcolare l'effetto empirico dell'associazione" in modo tale da prescrivere all'immaginazione il percorso "che essa dovrebbe intraprendere in piena libertà e secondo le sue proprie leggi"<sup>26</sup>. Il compito apparentemente paradossale di conciliare necessità e libertà trova una spiegazione nella concezione schilleriana della funzione immaginativa e rimanda, ad un livello teorico più generale, al concetto ossimorico

della "determinabilità attiva" che definisce lo stato estetico<sup>27</sup>. L'immaginazione non è condizionata né dalla natura esterna, né dall'intelletto, ma poiché è fondata sulla ragione, sviluppa la sua azione entro "i limiti necessari" che "la natura dell'uomo porta necessariamente con sé"<sup>28</sup>, e produce immagini che sono sì indipendenti dall'oggettività della natura, ma rimandano tuttavia necessariamente all'orizzonte naturale dell'esperienza umana. La possibilità che la libertà dell'immaginazione possa essere forzata in una direzione determinata dipende dal fatto che "la stessa libertà è un effetto della natura, (...) non dell'uomo" e che "essa può essere favorita o ostacolata con mezzi naturali"<sup>29</sup>. Il presupposto di tale operazione è l'esistenza di un'unità antropologica che rende possibile la corrispondenza tra il sentire del poeta e quello del fruitore. Ciò sta alla base della qualità fondamentale dell'opera poetica, l'essere una "universalità soggettiva", il che per Schiller può darsi solo attraverso una sorta di messa in parentesi dell'individualità empirica del soggetto creatore. Il poeta deve dun-

<sup>24</sup> Così in una lettera a Körner del 4.9.1794, NA XXVIII, p. 37.

<sup>25</sup> NA XXII, p. 267; trad. it. cit., p. 83.

<sup>26</sup> NA XXII, p. 268; trad. it. cit., p. 84.

<sup>27</sup> Cfr. i *Briefe* XX e XXI dell'*Ästhetische Erziehung des Menschen*, NA XX, pp. 374-378; trad. it. cit., pp. 67-69.

<sup>28</sup> NA XX, p. 381, trad. it. cit., p. 72. Sul concetto di immaginazione in Schiller si veda H. Feger, *Schillers ästhetische Suche nach einem Grund. Zur Divergenz der Rolle der Einbildungskraft bei Kant und bei Schiller*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" LXIX (1994), pp. 28-70.

<sup>29</sup> NA XX, p. 373; trad. it. cit., p. 67.



que, come già affermato nella *Bürger-Rezeption*, “rivolgersi veramente al genere puro negli individui, deve prima egli stesso spegnere l’individuo in sé ed elevarlo a genere. Solo quando non sentirà come questo o quel determinato uomo (nel quale il concetto di genere sarebbe sempre limitato), bensì come uomo in generale, egli sarà certo che tutto il genere sentirà come lui – quantomeno può mirare a questo effetto con gli stessi diritti con i quali può esigere l’umanità da qualsiasi individuo umano”<sup>30</sup>. Vi è d’altra parte una dimensione linguistica del problema dell’individualità che sembra contrastare con questa posizione, laddove Schiller osserva che il poeta deve superare la tendenza generalizzante del linguaggio per rappresentare gli oggetti nella loro concretezza sensibile e nella loro individualità. In tal senso rappresentare poeticamente significa perseguire un processo di individualizzazione, in lotta col fatto che “il mezzo del poeta sono le *parole*, ossia segni astratti per generi e specie, mai per gli individui, e i cui rapporti sono determinati da *regole*, di cui la *grammatica* contiene il sistema”<sup>31</sup>. In realtà per Schiller l’individualizzazione dell’oggetto della rappresentazione passa per la sottomissione del

materiale verbale (regole incluse) alla forma della soggettività, cioè a un’idea. In altri termini, quel che Schiller chiama l’individualità o personalità dell’oggetto, cioè la sua verità, può risultare soltanto dall’azione immaginativo-creativa di un soggetto che abbia a sua volta sottomesso la sua individualità empirica al fondamento di autonomia della personalità.

La possibilità di effettuare quella che Schiller chiama “l’operazione simbolica”, che vale non solo per la trasformazione del paesaggio in oggetto estetico ma per la poesia in generale, consiste nel fatto che il poeta mette in relazione un oggetto reale con l’idea sulla base della condivisione di una regola conoscitiva<sup>32</sup>. Ovviamente si tratta di un nesso non determinante nel senso della conoscenza scientifica, ma analogico. A ciò fa riferimento anche il legame che Schiller stabilisce tra poesia e musica: l’“unità emotiva” prodotta dall’immaginazione poetica corrisponde ad un “atteggiamento musicale” della rappresentazione. Schiller vede un legame essenziale tra poesia e musica non solo nell’ambito della forma, ma nel costituirsi della stessa sostanza poetica<sup>33</sup>. Nella lirica la relazione è

<sup>30</sup> NA XXII, p. 268; trad. it. cit., p. 84.

<sup>31</sup> A Körner, 28.2 (e 1.3) 1793 (*Kallias-Briefe*), NA XXVI, p. 227. Questa accezione di individualità, che riguarda per l’appunto il linguaggio e l’oggetto della rappresentazione, è discussa in D. Öschmann, *Bewegliche Dichtung. Sprachtheorie und Poetik bei Lessing, Schiller und Kleist*, München, Fink, 2007, pp. 149-169.

<sup>32</sup> Un’analisi convincente della concezione simbolica (e non piattamente allegorica) della poesia di Schiller e del suo uso della mitologia è condotto in K. Berghahn, *Schillers mythologische Symbolik*, in *Friedrich Schiller. Angebot und Diskurs*, a cura di H. Brandt, Berlin-Weimar, Aufbau-Verlag, 1987, pp. 361-381.

<sup>33</sup> Schiller deriva l’idea della musica come anticipazione e principio di organizzazione del contenuto

particolarmente evidente, giacché essa è musicale, cioè astrattamente significativa, in quanto esprime degli stati emozionali non rappresentabili nel loro contenuto, così come per Kant le idee non sono rappresentabili se non simbolicamente. Nella rappresentazione poetica del paesaggio, ad esempio, il nesso tra l'oggettività degli oggetti esterni e la condizione soggettiva che essi evocano è costituito dalla sequenza, dal ritmo, dalla scansione delle immagini spaziali. Vi è in tal senso un accordo analogico tra "i movimenti interni" del sentimento umano e la necessità della sequenza del tempo. Per il kantiano Schiller la musica rimanda al tempo in quanto forma del senso interno e funge in un certo senso da regola ovvero da schema trascendentale estetico per la poesia. La questione, già discussa nella *Matthisson-Rezension*, è ripresa nello scritto *Über naive und sentimentalische Dichtung*, in cui Schiller indica "una duplice affinità della poesia con la musica e l'arte figurativa (*bildende Kunst*). A seconda cioè che la poesia imiti un *oggetto* determinato, come fanno le arti figurative, o produca, come la musica, un certo stato d'animo, senza avere quindi bisogno di un oggetto, essa può venire chiamata rappresentativa

---

poetico dalla sua stessa esperienza creativa. Il 25 maggio 1792 scriveva infatti a Gottfried Körner: "l'immagine musicale di una poesia mi aleggia davanti all'anima, quando mi siedo a scriverla, più del chiaro concetto del contenuto, su cui sono quasi sempre indeciso".

(plastica) o musicale"<sup>34</sup>. La vicinanza tra la musica e il genere "astratto" della lirica è ribadito – come è stato fatto notare da Joachim Bernauer – "nell'ultima opera poetica (e in modo latente poetologica) di Schiller", *Die Huldigung der Künste*, nella quale la poesia lirica è rappresentata nell'atto di avanzare nel corteggio delle arti accanto alla musica<sup>35</sup>. In questo contesto, dove la lirica appare come espressione della "libera capacità poetica" che "nessun limite" incatena e che si muove infinitamente "nel regno del pensiero", sono riassunti tutti i tratti caratterizzanti questo genere poetico: la libertà della forma, l'astrattezza della materia, che la approssima al pensiero filosofico, la capacità di cogliere attraverso l'energia dell'immaginazione il senso "vero" della natura<sup>36</sup>. In tal senso la lirica, che rappresenta la forma di espressione più diretta e "naturale" dell'io poetico, può essere considerata, per così dire, come l'espressione poetica originaria in virtù della sua originaria capacità di trasformare la forza creativa e rappresentativa in forma verbale e musicale. Tale concezione è ulteriormente ribadita in uno degli *Schemata zum Dilettantismus*, redatti in collaborazione con Goethe nel 1799, in cui si distingue tra una poesia lirica

---

<sup>34</sup> NA XX, pp. 455 sg. (n.); trad. it. (leggermente modificata) *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, a cura di E. Franzini e W. Scotti, Milano, SE, 1986, p. 58.

<sup>35</sup> J. Bernauer, "Schöne Welt, wo bist du?" *Über das Verhältnis von Lyrik und Poetik bei Schiller*, Berlin, Erich Schmidt, 1995, pp. 256 sg.

<sup>36</sup> Cfr. NA X, p. 290.

e una poesia “pragmatica”, cioè epica e drammatica<sup>37</sup>. È significativo che tra i vantaggi derivanti dall’esercizio della lirica vi siano menzionati “la cultura dell’immaginazione, in particolar modo come parte integrante nella formazione dell’intelletto” e “lo sviluppo del senso del ritmo”. Vi è dunque nel genere lirico una centralità del senso della forma, intesa sia come dimensione strutturale del *ductus* poetico, sia come esercizio di astrazione dall’empiria e dal molteplice fenomenico, che ne mostra la contiguità con il pensiero filosofico, contiguità di cui Schiller peraltro vedeva bene il pericolo per la propria attività di poeta.

Il richiamo alla forma da parte di Schiller non sfocia tuttavia, come si è accennato in precedenza, in una riflessione di tipo normativo, anzi, ciò che gli sembra tipico e poeticamente produttivo della lirica è proprio una certa assenza di regole. In una lunga ed importante nota di *Über naive und sentimentalische Dichtung* egli esplicita l’intento non normativo della propria concezione dei generi. Il punto di vista adottato è quello dei “modi di sentire”, cioè delle differenti condizioni soggettive che stanno alla base della creazione poetica e ne determinano la configurazione interna. È un particolare orientamento della soggettività a costituire l’oggetto poetico, e la soggettività rimanda a sua volta ad un fondamento ulteriore, la natura, di cui la ragione è in

<sup>37</sup> NA XXI, appendice. Sulla composizione di questo testo vedi il commento di Benno von Wiese in NA XXI, pp. 350-353.

definitiva una funzione originaria<sup>38</sup>. Nel poeta moderno ovvero sentimentale, che sente l’inaccessibilità di tale fondamento e la problematicità ad esso inerente e che di conseguenza coglie la natura solo attraverso la mediazione riflessiva, il contenuto poetico è improntato al rimpianto per la perdita o all’utopia della riappropriazione. La via da seguire perché la poesia possa “riunificate le separate forze” dello spirito è la rappresentazione della “verità oggettiva”, che nella *Matthisson-Rezension* era indicata come il complemento necessario della “universalità soggettiva”. Lungi dal suggerire un’imitazione di dati e condizioni della realtà, Schiller intende per verità oggettiva la necessità interna del reale, che non coincide con la sua accidentalità fenomenica. Accanto alla coerenza del senso della rappresentazione è questa l’istanza fondamentale della lirica e, in misura forse maggiore, del dramma. Non è un caso che una poetica fortemente antinaturalistica, incentrata sull’idealizzazione straniante del reale come unico possibile strumento di comprensione e di resa artistica dell’essenza del reale stesso, sia formulata nell’ultimo scritto teorico di Schiller, la prefazione alla *Braut von Messina*, che egli considerava la più lirica delle

<sup>38</sup> NA XX, p. 449. Sulla concezione schilleriana dei generi poetici cfr. H.-G. Pott, *Schillers spekulative Gattungspoetik und Eichendorffs Poesie*, cit. e P. Szondi, *Gattungspoetik und Geschichtsphilosophie. Mit einem Exkurs über Schiller, Schlegel und Hölderlin*, in Id., *Hölderlin-Studien*, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1967, pp. 105-146.

sue tragedie<sup>39</sup>. Significativamente sono proprio il *ductus* lirico (*die Ausführung*) e la densità simbolica del testo a costituirne per l'autore lo specifico significato poetico<sup>40</sup>. La verità oggettiva può essere colta e rappresentata dal poeta moderno soltanto simbolicamente, vale a dire in una forma mediata e riflessa, e solo “all'arte dell'ideale è concesso, o piuttosto è affidato il compito di afferrare lo spirito della totalità e di legarlo in una forma corporea”<sup>41</sup>. È questa la “operazione simbolica” con cui le immagini esterne sono trasformate in sostituti dello spirito umano. Schiller ne parlava nella *Matthisson-Rezension* a proposito della trasfigurazione estetica del paesaggio, ma il discorso ha una valenza più generale. Per il poeta moderno, infatti, “la natura è un'idea dello spirito che non è percepibile ai sensi” e non può essere colta se non riflessivamente dal soggetto. Tale riflessività non configura soltanto un procedimento logico della coscienza, bensì implica una determinata posizione storico-culturale del soggetto. Schiller introduce in tal modo nella discussione sulla poesia e sui generi letterari le questioni sollevate dalla reinterpretazione filosofica della *Querelle des anciens et des modernes*, intersecandole con la determinazione

trascendentale dell'attività estetica. La storicità è divenuta infatti una seconda natura dell'uomo colto, per cui non bastano più la simbologia naturale e l'entusiasmo sentimentale a fare della lirica lo specchio privilegiato dell'interiorità soggettiva. Il poeta moderno può conseguentemente essere soltanto *poeta doctus*, che produce la sintesi estetica dell'universalità individualizzata attraverso il filtro della cultura. In tale convinzione risiede la giustificazione dell'uso della mitologia nella propria lirica classica, in cui il patrimonio di immagini ereditato dalla tradizione greco-latina viene utilizzato come strumento di mediazione tra il fondamento naturale dell'uomo, inattuabile nella sua immediatezza, e la moderna cultura dell'intelletto. In una lettera a Goethe del 14 settembre 1797 Schiller ne spiega la funzione in ordine alla possibilità di dare forma sensibile all'intuizione dell'essenza delle cose: “La riduzione delle forme empiriche a forme estetiche è operazione difficile e di solito le mancherà il corpo o lo spirito, la verità o la libertà. Mi sembra che i modelli antichi, sia nella poesia che nella plastica, ci rendano il servizio di presentare una natura empirica che è già ridotta a natura poetica, e di potere, dopo uno studio approfondito, fornire essi stessi indicazioni per quella riduzione”<sup>42</sup>. L'antica mitologia, che ha colto attraverso l'intuizione le strutture fondamentali dell'essere umano e le ha trasformate in archetipi, offre al poeta moderno un universo visuale precostituito

<sup>39</sup> Sulla liricità di questa tragedia Schiller si esprime a più riprese nella corrispondenza. Si vedano ad esempio le lettere a Körner del 7.1.1803 (NA XXXII, p. 1), del 28.3.1803 (*ibid.*, pp. 25 sg.), del 22.4.1803 (*ibid.*, p. 80) e a Goethe del 5.3.1803 (*ibid.*, p. 7).

<sup>40</sup> Cfr. ad esempio le lettere a Körner del 7.1.1803 (NA XXXII, p. 1) e del 16.10.1803 (*ibidem*, p. 80).

<sup>41</sup> NA X, p. 9.

<sup>42</sup> NA XXIX, p. 131.

che parla alla fantasia, innescando nel contempo un processo di riflessione. Resta la difficoltà insita nella distanza che il lettore percepisce nel riuso della tradizione classica, consolidata sì, ma anche parzialmente dimenticata. Si tratta di una difficoltà che riflette un dilemma teorico che caratterizza tutto il pensiero di Schiller: l'impossibilità di conciliare fino in fondo l'impostazione naturalistica di matrice kantiana con una filosofia della storia che carica il soggetto del peso e della consapevolezza della tradizione.

## Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*

Wolfgang Riedel

Institut für deutsche Philologie

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

(Deutschland)

Hans-Jürgen Schings zum 75. Geburtstag

### 1. Wiederentdeckung des politischen Schiller

Die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* seien »allmählich »ausinterpretiert«, hielt Helmut Koopmann 1998 in seinem großen Bericht über die Schillerforschung seit 1950 als damaligen Gesamteindruck fest und ließ dieses Resümee auch noch 2011, in der aktualisierten Neuauflage seines *Schiller-Handbuchs*, stehen: »Sehr viel ist dem Thema wohl nicht mehr abzugewinnen«. <sup>1</sup> Ein

<sup>1</sup> Helmut Koopmann: Forschungsgeschichte. In: ders. (Hg.): *Schiller-Handbuch*. Stuttgart <sup>2</sup>2011, S. 864-1076, hier S. 981f. (vgl. <sup>1</sup>1998, S. 921f.); im Folgenden nach <sup>2</sup>2011 zit. – Schiller wird nach NA zit.: Schillers Werke. Nationalausgabe. Hg. Julius Petersen, Norbert Oellers u.a. Weimar 1943ff. – Die *Briefe über die ästhetische Erziehung* [...] firmieren im Folgenden als *Ästhetische Briefe*, *Ästhetische Erziehung* oder auch nur *Briefe*, die Briefe an den Prinzen von Augustenburg als Augustenburger Briefe. Die

etwas verfrühter Abgesang vielleicht auf die Beschäftigung mit einem Krondokument philosophischen Schrifttums um 1800! Wenn der Eindruck nicht täuscht, ist das Interesse an den *Ästhetischen Briefen* seit Erscheinen dieses Forschungsberichts eher wieder gewachsen, vorwiegend mit Blick auf den politischen Diskurs, der in ihnen geführt wird. <sup>2</sup> Dass überhaupt gegenwärtig dem politischen Schiller vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt wird, dürfte auf Hans-Jürgen Schings' bahnbrechende Studie *Die Brüder des Marquis Posa* aus dem Jahr 1996 zurückgehen. Sie lenkte den Fokus nicht nur auf Schillers (so zuvor nicht bekannte) Auseinandersetzung mit den Illuminaten im vorrevolutionären Jahrzehnt, sondern auch auf sein Verhältnis zur Französischen Revolution selbst, insbesondere in der Phase der *Grande Terreur* (1793/94). <sup>3</sup>

Sigle B steht bei der Zitation der *Ästhetischen Briefe* als Abkürzung für Brief.

<sup>2</sup> Freilich war der enge sachliche und argumentative Zusammenhang von Ästhetik und Politik der älteren Forschung nicht verborgen geblieben; gute Übersicht über die reiche Literatur zu den *Ästhetischen Briefen* bei Koopmann <sup>2</sup>2011 (Anm. 1), S. 898f., 932-936, 976-978, 980-984, 1020, 1045, 1050, 1053f., 1067f.; s. auch u. Anm. 21.

<sup>3</sup> Hans-Jürgen Schings: *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*. Tübingen 1996. Zuvor schon ders.: *Die Illuminaten in Stuttgart*. Auch ein Beitrag zur Geschichte des jungen Schiller. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* (= DVjs) 66 (1992), S. 48-87. Im Anschluss daran: Walter Müller-Seidel, Verf. (Hg.): *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*. Würzburg 2003; Jean Mondot: *Schiller et la Révolution française*.

Damit rückten, schon bei Schings, die sonst eher im Schatten stehenden Briefe an den Prinzen von Augustenburg aus dem Jahr 1793, in denen Schillers Revolutionskommentar Theorieform annimmt, in den Blickpunkt.<sup>4</sup> Und damit auch wieder die aus ihnen hervorgegangenen *Ästhetischen Briefe* selbst, wobei nun aber, wie mir scheint, mehr als früher der genetische und gedankliche Zusammenhang mit den Briefen von 1793 und deren unmittelbarem Zeitbezug die Perspektive bestimmte.<sup>5</sup> Vergleicht man die aktuelle Standardbiographie und verbindliche wissenschaftliche Gesamtdarstellung, Peter-André Alts *Schiller* (2000), mit ihrem langjährigen Vorgänger, Benno von Wieses *Friedrich Schiller* (1959), fällt dieser Unterschied sofort ins Auge. Während von Wiese die Augustenburger Briefe als eine noch weniger selbständige und ausgereifte Vorform der eigentlichen, »endgültigen Fassung« schnell in dieser aufgehen lässt und nur mehr mit ihr sich beschäftigt, widmet Alt, bevor er sich der *Ästhetischen Erziehung* zuwendet, dem Briefkonvolut von 1793 ein eigenes großes und

perspektivenreiches Kapitel.<sup>6</sup> Alles andere als eine bloße Summe der älteren Forschung, läutet es vielmehr eine neue Phase der Beschäftigung mit den Augustenburger Briefen ein.<sup>7</sup>

Schon bald darauf stieß Jeffrey L. High mit *Schillers Rebellionskonzept und die Französische Revolution* (2004) ins Herz der Sache vor. Auch er, nicht anders als Schings und Alt, auf der Basis umfangreicher Quellen-

<sup>6</sup> Peter-André Alt: Schiller. Leben – Werk – Zeit. 2 Bde. München 2000. Bd. 2, S. 111-129, Antworten auf die Französische Revolution: Briefe an den Augustenburger (1793), S. 129-153, Visionen der Kunstautonomie: *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795); s. auch ders.: »Arbeit für mehr als ein Jahrhundert«. Schillers Verständnis von Ästhetik und Politik in der Periode der Französischen Revolution (1790-1800). In: Jahrbuch der dt. Schillergesellschaft (= JDSG) 46 (2002), S. 102-133. – Benno von Wiese: Friedrich Schiller. Stuttgart 1959, S. 446-506, Politik und Ästhetik in Schillers Denken hier S. 478-503 zu den *Ästhetischen Briefen*, das Zitat S. 479; den Augustenburger Briefen widmen sich nur die einleitenden Absätze S. 478f. – Aber immerhin, von Wiese war unter den Nachkriegsgermanisten der erste, der die »entscheidende Bedeutung der Französischen Revolution für Schillers Philosophie« erkannte (ebd., S. 835); vgl. schon ders.: Schiller und die Französische Revolution. In: ders.: Der Mensch in der Dichtung. Düsseldorf 1958, S. 148-169.

<sup>7</sup> Aus der älteren Literatur hervorzuheben ein nützlicher Sammelband, der auch einen Abdruck der »Augustenburger Briefe« bot: Jürgen Bolten (Hg.): Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung. Frankfurt/M. 1984, hier S. 33-87; dazu auch die Hg.-Einleitung, ebd., S. 7-29. – Vorbildlich ediert wurden diese Briefe dann 1992 von Edith und Horst Nahler in NA 26.

D'un silence, l'autre. In: Revue Germanique Internationale (= RGI) 22 (2004), S. 87-102.

<sup>4</sup> Schings 1996 (Anm. 3), S. 210-226, Epilog. Ästhetischer Staat.

<sup>5</sup> Man hat ihn indes immer gesehen und sehen können; s. nur Benno von Wieses und Helmut Koopmanns bis heute in vielem maßgeblichen Komm. zu den *Ästhetischen Briefen* in NA 21 (1962), hier bes. S. 232-242, Entstehungsgeschichte.

studien, die Schillers Äußerungen zu den Pariser Ereignissen, besonders seit 1793, im Stil einer ›thick description‹ einbetten in breit verwebte Diskussionszusammenhänge, die man so zuvor nicht durchleuchtet sah.<sup>8</sup> Höhepunkt dieser ›dichten Beschreibungen‹ von Schillers Revolutionsanalysen und -kritik ist zweifellos das Ende 2012 erschienene Buch *Revolutionsetüden* von Hans-Jürgen Schings. Schmal von Umfang, ist es nach Ertrag ein Schwergewicht. Der Prämisse folgend, dass wir, um Position und Urteil eines Beobachters aus Weimarer Ferne richtig einschätzen zu können, möglichst genau vor Augen haben müssen, was und wie viel er von den Vorgängen in Frankreich eigentlich wusste und wissen konnte, rekonstruiert Schings minutiös Schillers einschlägigen Lektürehorizont, vor allem anhand seiner Hauptquelle, der quasi-offiziellen Tageszeitung der Revolution und zugleich deren Protokollorgan, der *Gazette national ou le Moniteur universel*.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Jeffrey L. High: Schillers Rebellionskonzept und die Französische Revolution. Lewiston/NY u.a. 2004. – Die Metapher der ›dichten Beschreibung‹ nach Clifford Geertz: Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: ders.: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 1973, S. 3-30 (dt. 1983).

<sup>9</sup> Und zwar so sehr, dass dieses Buch, je mehr es sich in diese Quelle vertieft, streckenweise zu einer Geschichte der Pariser Ereignisse selbst wird, wie wir sie – so akzentuiert und mit dieser wirkungsgeschichtlichen Perspektivierung – auf deutsch bislang nicht lesen konnten: Hans-Jürgen Schings: *Revolutionsetüden. Schiller – Goethe – Kleist*. Würzburg 2012, hier S. 13-144, Schillers Revolution; zu

Mit alledem ist der Blick auf Schillers *Ästhetische Erziehung* und ihren historischen und gedanklichen Kontext neu justiert worden; man sieht die politische Dimension des Textes wieder klarer – und auch, was es heißt, dass er, nicht nur annalistisch gesehen, ein Kind der *Grande Terreur* ist.<sup>10</sup> Zwar

den Augustenburger und *Ästhetischen Briefen* hier v.a. S. 136ff. Die Vortragsfassung dieser Studie war im Jahr zuvor erschienen: Posa in Paris oder Schillers Revolution. In: Verf. (Hg.): Würzburger Schillervorträge 2009. Würzburg 2011, S. 1-22. – Der *Moniteur* erschien seit 1789, seit 1790 mit umfangreichen Sitzungsprotokollen der französischen Nationalversammlung; Schiller las ihn spätestens seit Herbst 1792 (an Körner, 26.11.1792, NA 26, S. 169f., Nr. 145).

<sup>10</sup> Natürlich hatte schon Benno von Wiese den Konnex von »Politik und Ästhetik« für die *Ästhetischen Briefe* prononciert geltend gemacht (s.o. Anm. 6), jedoch war die ihn damals inspirierende, ihm von links nach rechts über die Ritter-Schule noch in seiner Münsteraner Zeit vermittelte Lukács-Perspektive (von Wiese 1959 [Anm. 6], S. 448f., 835) eine andere als heute, nach dem Durchgang durch die ›postmoderne‹ Verabschiedung der Geschichtsphilosophie. – Lukács hatte sich schon seit *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) mit Schiller auseinandergesetzt (Georg Lukács: Werke. Neuwied/Berlin 1962ff. Bd. 2, S. 319); einflussreich geworden sind aber vor allem zwei spätere Abhandlungen von ihm, *Schillers Theorie der modernen Literatur* (1935) und *Zur Ästhetik Schillers* (1935), beides verbreitet durch *Goethe und seine Zeit* (1947) und *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* (1954); s. Werke, Bd. 7, S. 125-163; Bd. 10, S. 17-106. – Zu Schiller selbst und seinem (zunehmend kritischen) Verhältnis zur Geschichtsphilosophie Verf.: »Weltgeschichte ein erhabenes Object«. Zur Modernität von Schillers Geschichtsdenken. In: Peter-André Alt u.a. (Hg.): Prägnanter Moment. Studien zur



nahm Schiller für die Publikation in den *Horren*, gemäß der Vorschrift, in diesem Blatt über Politik zu schweigen, eine gewisse Dämpfung des Tons vor, aber keine Abschwächung in der Sache. Der Bezugspunkt Französische Revolution – als weltgeschichtliches Ereignis einerseits und Umschlag in Terror zugleich – bleibt klar und deutlich erkennbar, zumal in den einschlägigen Briefen zwei und fünf.<sup>11</sup> Ungeschmälert übernehmen so die *Ästhetischen Briefe* sowohl den politischen Problemdruck wie auch die politische Intention der Version von 1793. Auch sie wollen ein »politische/s/ Problem« »lösen«.<sup>12</sup> Nicht irgendeines, sondern ein Zentralproblem moderner Politik (hier verstanden als Politik nach der Aufklärung). Die Französische Revolution ist ja das Schlüsselereignis der Epochenschwelle zwischen Früher Neuzeit und Moderne – der so genannten »Sattelzeit« um 1800 – nicht nur als das »Geschichtszeichen« des politischen Fortschritts, als welches Kant und viele nach ihm sie ansahen.<sup>13</sup> Indem sie

---

deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. FS Hans-Jürgen Schings. Würzburg 2002, S. 193-214. – Annalistisch: Lucian Hölscher: Neue Annalistik. Umriss zu einer Theorie der Geschichte. Göttingen 2003.

<sup>11</sup> NA 20, S. 311f., 319f.

<sup>12</sup> Ebd., S. 312, B 2 (Hervorh. v. Verf.).

<sup>13</sup> »Sattelzeit«: Reinhart Koselleck: Einleitung. In: Otto Brunner u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart 1972-97. Bd. 1, S. XV. – »Geschichtszeichen«: Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten (1798). In: Kants Werke. Aka-

dem Umschlag in Terror zugleich das Paradigma abgab für den »Rückfall in Barbarei« als mögliche Verlaufsform von Revolutionen, ist sie dieses Schlüsselereignis auch als Menetekel moderner Umsturz- und Befreiungsbewegungen.<sup>14</sup> Insofern zeigt sich Schiller hier einmal mehr als exemplarischer »Denker der Sattelzeit«; mit der ihm eigenen Klarheit und Sicherheit diagnostiziert er ein Dilemma, an dem die politische Moderne bis heute laboriert. Denn nur wenig will so schlecht zu ihrem Selbstbild passen wie die Tatsache, dass ihre Revolutionen mehrheitlich, wie unter Wiederholungszwang, jenen fatalen Umschlag durchexekutierten. Die *Ästhetischen Briefe*, dafür sind sie berühmt,

---

demie-Textausgabe. Berlin 1968 (= AKA). Bd. 7, S. 1-116, hier S. 79-93, Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei, das Zit. S. 84.

<sup>14</sup> Der Topos vom »Rückfall in Barbarei«, zumeist auf den Nationalsozialismus gemünzt, aber darauf nicht festzulegen, war zumal nach 1945 von links bis rechts geläufig; vgl. Arnold Gehlen: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft (1957). In: Gesamtausgabe. Hg. Karl-Siegbert Rehberg. Bd. 6. Frankfurt/M. 2004, S. 1-137, hier S. 127; s. ebd. S. 566-675, Über Barbarei (1977); Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. Hg. Gerd Kadelbach. Frankfurt/M. 1970, S. 92-110, Erziehung nach Auschwitz (1968), hier S. 92; S. 126-139, Erziehung zur Entbarbarisierung (1968). – Als einer der frühesten Belege für diese Denkfigur darf Schillers 2. Augustenburger Brief vom 7.7.1793 (NA 26, S. 257-268, Nr. 184) gelten: Europa und »ein ganzes Jahrhundert«, das der Aufklärung, »in Barbarey [...] zurückgeschleudert« (S. 262).

reden vom »Spiel«,<sup>15</sup> doch Ursprung und Motiv dieser Rede ist blutiger Ernst, ist eine Fatalität der Geschichte, die der aufgeklärte Blick in sie einerseits nicht verleugnen, aber andererseits auch nicht hinnehmen kann.<sup>16</sup> Zuletzt hat dies, mit Nachdruck, Walter Müller-Seidel festgehalten. Sein bedeutsames Buch *Friedrich Schiller und die Politik* von 2009 stellt gleich im ersten Kapitel, »Weltereignis einer Hinrichtung«, das Konzept der ästhetischen Erziehung in den Horizont der Enthauptung des französischen Königs am 21. Januar 1793.<sup>17</sup> Diese war als die Todesstrafe, als die sie etwa Robespierre deklariert hatte, rechtlich zweifelhaft, aber auch, da Ludwig XVI. längst entmachtet war, kein Tyrannenmord, und daher nur mehr barbarische Symbolpolitik. Schiller war empört, wollte sich auch mit einem Schreiben für den König verwenden, kam aber schließlich nicht damit zurecht.<sup>18</sup> Müller-

<sup>15</sup> NA 20, S. 353ff., B 14-27.

<sup>16</sup> Erst vor diesem aktuellen Hintergrund, noch nicht allein vor dem historischen des Dramas selbst, ermisst man das verborgene Pathos des Prologschlusses aus dem *Wallenstein*.

<sup>17</sup> Walter Müller-Seidel: *Friedrich Schiller und die Politik*. »Nicht das Große, nur das Menschliche geschehe«. München 2009, S. 9-22. – Dass Müller-Seidels letztes Buch ein Schillerbuch war, noch dazu über diese Thematik, will zur Vita dieses großen Gelehrten besonders gut passen.

<sup>18</sup> *En detail* dazu Schings 2012 (Anm. 9), S. 69-118, Der Prozeß gegen den König; s. zuvor schon Jeffrey L. High: Schillers Plan, Ludwig XVI. in Paris zu verteidigen. In: *JDSG* 39 (1995), S. 178-194. – Vgl. Schiller an Körner, 21.12.1792 (NA 26, S. 170-172, Nr. 146) u. 8.2.1793: »Ich habe wirklich eine Schrift für

Seidel nennt daher die *Ästhetische Erziehung* eine »politische Ästhetik«.<sup>19</sup> Nicht im Sinne »ästhetischer Politik« (vulgo ›Ästhetisierung der Politik‹) natürlich, sondern einer Ästhetik, die politisch ist, weil sie »auf einen Akt staatlichen Tötens antwortet«, also auftritt als Reflexion und Kritik der politischen Gewalt, der Politik *als* Gewalt.<sup>20</sup> So scharf wie heute bei Müller-Seidel und Schings, aber auch bei High und Alt, wurde dieser Zusammenhang in der älteren Schillerforschung kaum je gezeichnet. Die Ernsthaftigkeit, mit der die *Briefe* derzeit wieder diskutiert werden, rührt denn auch nicht zum wenigsten von diesem Einstellungswechsel her, den die so entschiedene Neuansbindung des Textes an seinen historischen Kontext

den König schon angefangen gehabt, aber es wurde mir nicht wohl darüber, und da ligt sie mir nun noch da [...]« (ebd., S. 183, Nr. 151).

<sup>19</sup> Müller-Seidel 2009 (Anm. 17), S. 11 u. ff. – Der Ausdruck selbst war freilich keineswegs neu; vgl. nur Klaus L. Berghahn: Nachwort. In: ders. (Hg.): *Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart 2000, S. 253-286, hier S. 254.

<sup>20</sup> Müller-Seidel 2009 (Anm. 17), S. 13. – Zu ›Schiller und die Politik‹ jetzt ferner: Bern Rill (Hg.): *Zum Schillerjahr 2009 – Schillers politische Dimension*. München 2009, hier bes. S. 133-144, Helmut Koopmann: *Schillers Staatsdenken*; Nils Ehlers: *Zwischen schön und erhaben. Friedrich Schiller als Denker des Politischen. Im Spiegel seiner theoretischen Schriften*. Göttingen 2011; Thomas Ulrich: *Anthropologie und Ästhetik in Schillers Staat. Schiller im politischen Dialog mit Wilhelm von Humboldt und Carl Theodor von Dalberg*. Frankfurt/M. u.a. 2011.

mit sich brachte.<sup>21</sup> Die Schillerphilologie ist heute in der glücklichen Lage, dass ihr rei-

<sup>21</sup> Vgl. zuletzt Ulrich 2011 (Anm. 20), S. 314-374. – Auch die Traditionslinien werden neu vermessen: Antje Büssgen: Glaubensverlust und Kunstautonomie. Über die ästhetische Erziehung des Menschen bei Friedrich Schiller und Gottfried Benn. Heidelberg 2006; Balasundaram Subramanian: Die *Ästhetischen Briefe* als ›Fürstenspiegel‹ der politischen Moderne. Zum Einfluß Edmund Burkes auf Schiller. In: Georg Bollenbeck, Lothar Ehrlich (Hg.): Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker. Köln u.a. 2007, S. 87-121; Rajendra Dengle (Hg.): Schiller and Aesthetic Education Today. Goethe Society of India Yearbook 2006. New Delhi 2007; Walter Hinderer: Martin Heidegger, *Übungen für Anfänger – Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: Zeitschrift für dt. Philologie 131 (2012), S. 553-569; grundlegend jetzt Jörg Robert: Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kantrezeption. Berlin/New York 2011; ders.: Die Sendung Moses. Ägyptische und ästhetische Erziehung bei Lessing, Reinhold, Schiller. In: Riedel 2011 (Anm. 9), S. 109-174; zuletzt Yvonne Nilges: Schiller und das Recht. Göttingen 2012, S. 167-222, Revolutions-Reminiscenzen. Über die ästhetische Erziehung im »großen Rechtshandel« der Zeit (1795). – Seitens der Philosophiehistoriker: Marion Heinz: Schönheit als Bedingung der Menschheit. Ästhetik und Anthropologie in Schillers *ästhetischen Briefen*. In: Manfred Baum (Hg.): Transzendenz und Existenz. FS Wolfgang Janke. Amsterdam/New York 2001, S. 121-137; Birgit Sandkaulen: Die »schöne Seele« und der »gute Ton«. Zum Theorieprofil von Schillers ästhetischem Staat. In: DVjs 76 (2002), S. 74-85; dies: Schönheit und Freiheit. Schillers politische Philosophie. In: Klaus Manger, Gottfried Willems (Hg.): Schiller im Gespräch der Wissenschaften. Heidelberg 2005, S. 37-55; Frederick Beiser: Schiller as Philosopher. A Re-Examination. Oxford 2005, S. 119-168, Argument and Context of the *Ästhetische Briefe*. Beisers *Schiller* ist aus der englischsprachigen Literatur fraglos das Ge-

ches Wissen über die *Ästhetische Erziehung* in ausgezeichneten Handbuch-Artikeln niedergelegt ist. Neben der genannten Schillerbiographie von Alt, die ja über weite Strecken wie ein Handbuch benützt werden kann, sind hier vor allem die Beiträge von Rolf-Peter Janz, Lesley Sharpe und Carsten Zelle zu den neueren Schiller-Handbüchern zu nennen.<sup>22</sup> Von ihnen muss ausgehen und an ihnen muss Maß nehmen, wer sich heute an den *Briefen* versuchen will. Vergleicht man die beiden Artikel zu den deutschen Handbüchern, zeigt sich eine für die philosophisch-ästhetische Schillerdiskussion durchaus charakteristische Antithetik. Bei Koopmann eröffnet Janz (nach entstehungsgeschichtlichem Eingang) seine Dar-

wichtigste zum Thema; seine deutsche Rezeption hinkt indes nach; auch in Koopmanns Forschungsbericht (Anm. 1) findet er keine Erwähnung (wie allerdings weite Teile der nichtdeutschsprachigen Schillerforschung, z.B. der italienischen und iberoromanischen). – Seitens der Politikwissenschaft (ohne Bezug auf die neuere germanistische Forschung): Ehlers 2011 (Anm. 20), S. 129-167.

<sup>22</sup> Rolf-Peter Janz: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Koopmann <sup>2</sup>2011 (Anm. 1), S. 649-664 (s. <sup>1</sup>1998, S. 610-626; in der Neuaufl. unverändert); Lesley Sharpe: Concerning Aesthetic Education. In: Steven D. Martinson (Hg.): A Companion to the Works of Friedrich Schiller. Rochester/NY 2005, S. 147-168 (vgl. schon dies.: Schiller. Drama, Thought and Politics. Cambridge 1991, S. 141-169, Aesthetic Education); Carsten Zelle: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). In: Matthias Luserke-Jaqui (Hg.): Schiller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2005, S. 409-445.

stellung gleichsam programmatisch mit einem Kapitel »Ästhetische Versöhnung«.<sup>23</sup> Ihrem »utopische[n] Gehalt« bleibt er, eigenen Zweifeln und Einwänden der Schillerforschung zum Trotz, bis ins letzte Kapitel hinein verpflichtet.<sup>24</sup> Das »Schöne« als Vermittlungs- gleich »Versöhnungs«-Instanz zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, mit seinem Konkretwerden in Spiel, Schein, Schmuck usw. und seinem Effekt der »Freiheit«, ist hier nicht nur der unstrittige Sko-

<sup>23</sup> Janz <sup>2</sup>2011 (Anm. 22), S. 650f., Ästhetische Versöhnung. – Das Versöhnungsparadigma hatte einst Benno von Wiese kanonisiert: Das Problem der »ästhetischen Versöhnung« bei Schiller und Hegel. In: JDSG 9 (1965), S. 169-188. *Spiritus rector* dieser Deutungslinie war der Ritterschüler Günter Rohmoser mit dem damals berühmt gewordenen und mehrfach nachgedruckten, von Lukács (Anm. 10), Joachim Ritters epochaler Studie *Hegel und die Französische Revolution* (Opladen 1956) und von Wieses frisch erschienenem *Schiller* (Anm. 6) ausgehenden Aufsatz: Zum Problem der ästhetischen Versöhnung. Schiller und Hegel, zuerst in: Euphorion 53 (1959), S. 351-366; auch in: Bolten 1984 (Anm. 7), S. 314-333.

<sup>24</sup> Janz <sup>2</sup>2011 (Anm. 22), S. 651, 664. Vgl. Walter Hinderer: Utopische Elemente in Schillers ästhetischer Anthropologie. In: Hiltrud Gnüg (Hg.): Literarische Utopie-Entwürfe. Frankfurt/M. 1982, S. 173-186; auch in ders.: Von der Idee des Menschen. Über Friedrich Schiller. Würzburg 1998, S. 132-141. Als den entschiedensten (blochianisch geprägten) Utopiker unter den Schillerforschern wird man Klaus L. Berghahn ansprechen dürfen; vgl. Berghahn 2000 (Anm. 19); auch ders.: La revolución estética del *citoyen* Schiller. In: Brigitte E. Jirku, Julio Rodríguez Gonzáles (Hg.): El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller. València 2009, S. 67-80.

pus der *Ästhetischen Briefe*, sondern auch das schlagende Herz der Janzschen Ausführungen. Ganz anders dagegen Zelle im 2005 erschienenen zweiten (verwechslungsförderlicherweise gleichnamigen) Schiller-Handbuch von Matthias Luserke-Jaqui. Er geht vom fundamentalen Bruch in Schillers Ästhetik aus, vom Unzureichenden einer bloßen Theorie des Schönen und von der Notwendigkeit einer die ästhetische Erziehung erst komplettierenden Theorie des Erhabenen.<sup>25</sup> Und da die *Ästhetischen Briefe* dieses Erhabene mit den nicht ausgeführten Partien über die »energische Schönheit« fallengelassen haben, sind sie, ob nun der Konzeption nach oder weil eine geplante Fortsetzung nicht mehr realisiert wurde, Fragment.<sup>26</sup> Erst durch Überschreitung ih-

<sup>25</sup> Hierzu schon Carsten Zelle: Die Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat. Anthropologische Aporien in Schillers philosophischen Schriften. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart/Weimar 1994, S. 440-469; ders.: Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche. Stuttgart/Weimar 1995.

<sup>26</sup> Zelle 2005 (Anm. 22), S. 427, 431, 436. Noch die Textanordnung in den *Kleineren prosaischen Schriften* von 1801 muss dieses Angewiesensein der *Briefe* auf das von ihnen Ausgeschlossene belegen. Durch Voranstellung der 1793er Schrift *Über das Pathetische* und Nachstellung des 1801 erstpublizierten Aufsatzes *Über das Erhabene* komplettiere diese »Ausgabe letzter Hand« extern, was der *Ästhetischen Erziehung* intern fehle und lege so den beschränkten Geltungsanspruch der *Ästhetischen Erziehung* offen (S. 436).

rer Erziehung durch das Schöne auf die strengere Schule des Erhabenen hin (inklusive Abspaltung der Sinnlichkeit) gewinne man demnach den wahren, den »besseren Schiller«.<sup>27</sup> Jedenfalls einen anderen, herberen, als bei Janz.

Hier also der Schiller der Versöhnung, dort der der Entzweiung. Selbst wenn man von dieser Pointierung einiges abzieht, bleibt evident, dass die Wahrheit dazwischen liegen muss. Die folgenden Seiten plädieren daher in *politicis* für einen pragmatischen Schiller, für den »Realisten«.<sup>28</sup> Sie wollen daher den argumentativen Zusammenhang von Augustenburger und *Ästhetischen Briefen* neu ins Auge fassen und dabei das seltener untersuchte frühere Briefkonvolut einmal genauer als bisher betrachten. Drei Thesen sollen in den Kapiteln zwei bis vier belegt werden. Erstens: Die Augustenburger Briefe stellen einen eigenständigen, in sich schlüssigen Theorieentwurf dar – kein Extempore bloß vorläufiger Geltung, sondern ein durchdachtes Konzept. Zweitens: Schillers Überlegungen sind unmittelbar anschlussfähig an gegenwärtige philosophische Fragestellungen und Diskussionen. Drittens: Für die *Ästhetische Erziehung* waren die Augustenburger Briefe nicht die berühmte hinter sich zu lassende Leiter, sondern das tragende Fundament, auf dem sie steht (und

nicht sich etwa von ihm löst). Die gedankliche Reichhaltigkeit beider Texte verlangt von der Darstellung einen gewissen Reduktionismus; Konzentration auf die argumentativen Hauptlinien Schillers ist Maßgabe des Folgenden. Dabei war den Augustenburger Briefen, weil wesentlich schlechter durchleuchtet als die *Ästhetischen*,<sup>29</sup> wesentlich mehr Raum zu geben.

<sup>29</sup> Man kann dies schon an der Kommentarsituation ablesen. Zu den *Ästhetischen Briefen* liegt, nach Grundlegung in NA 21 (von Wiese/Koopmann 1962, s.o. Anm. 5), eine Reihe neuerer Kommentare vor, sowohl in den Schiller-Gesamtausgaben (Werke und Briefe. Frankfurt/M. 1988ff., hier in Bd. 8, 1992, Hg. Rolf-Peter Janz [Nachdr. als Einzausg., ebd. 2008]; Sämtliche Werke. Hg. Helmut Koopmann. Düsseldorf 1997, hier in Bd. 5; Sämtliche Werke. München/Wien 2004, hier in Bd. 5, Hg. Verf. [2008]) wie auch auch in Tb.-Einzelausg. der *Briefe* (Hg. Berghahn 2000 [Anm. 19]; Hg. Stefan Matuschek. Frankfurt/M. 2009). – Ganz anders bei den Augustenburger Briefen: Bolten 1984 (Anm. 7) hatte nur allerknappste Anm. (S. 85-87); mehr bot Janz 1992 (s.o., hier S. 1379-1385); gleich darauf folgte NA 26 mit dem wiederum grundlegenden Komm. (Nahler/Nahler 1992 [Anm. 7]), der allerdings noch sehr empfindliche Lücken aufweist (S. 788: Fehlanzeige zwischen 305,5-6 und 313,16, zu zentralen Passagen im Br. vom 11.11.1793). Berghahn 2000 (Anm. 19), der verdienstvollerweise auch die Augustenburger Briefe mit abdruckt, gibt hierzu nur eine, freilich nützliche, Konkordanz (S. 210-212).

<sup>27</sup> Ebd., S. 440.

<sup>28</sup> Nicht ganz im Sinne von *Über naive und sentimentale Dichtung* vielleicht, aber auch nicht ganz fern davon (vgl. NA 20, S. 492-503).

## 2. Humanität aus Distanzgewinn: Die Augustenburger Briefe

»Ich kann seit 14 Tagen keine französischen Zeitungen mehr lesen, so ekeln diese elenden Schindersknechte mich an«. Am 8. Februar 1793, keine drei Wochen nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. am 21. Januar, schrieb Schiller diese berühmten Zeilen an den Freund Gottfried Körner.<sup>30</sup> Vom Tag darauf datiert der erste der Augustenburger Briefe. Prinz Friedrich Christian von Augustenburg-Sonderburg (1765-1814), späterer Herzog von Schleswig-Holstein, hatte Schiller, nachdem er von dessen schwerer Erkrankung im Mai 1791 erfahren hatte (im Sommer glaubte man ihn in Dänemark gar tot), am 27. November 1791 eine jährliche Rente auf drei Jahre zugesprochen.<sup>31</sup> Mit dem Schreiben vom 9. Februar 1793 eröffnete Schiller die Serie philosophischer Briefe an ihn – als Dankesgabe für die mäzenatische Förderung und zugleich, die Verwandtschaft mit der Gattung Fürstenspiegel nicht verleugnend, als kulturpolitisches Mémoire aus gegebenem Anlass für einen aufgeklärten Landesherrn in spe. Die Originalschreiben sind 1794 beim

<sup>30</sup> An Körner, 8.2.1793, NA 26, S. 183, Nr. 151.

<sup>31</sup> Sie wurde schließlich fünf Jahre gezahlt; o.g. Schenkungsbrief des Prinzen: NA 34.I, Nr. 97; Schillers Antwort und Dank vom 19.12.1791: NA 26, S. 124-126, Nr. 101; zu Verursachung und näheren Umständen dieser für Schiller existentiell wichtigen Förderung NA 26, S. 562-578, Komm. zu Nr. 97-103.

Brand des Kopenhagener Schlosses verbrannt. Grundlage aller postumen Drucke sind überlieferte Abschriften von sechs Briefen (vom sechsten ist nur der Anfang erhalten) aus den Monaten Februar bis Dezember 1793.<sup>32</sup> Argumentativ, auch durch explizite Aufnahme des Gedankenfadens jeweils zu Briefbeginn, schließen sie nahtlos aneinander an, so dass nichts der Annahme entgegensteht, die überlieferte Serie könnte in sich komplett sein. Da es aber eine Äußerung von Schiller gibt, die nahelegt, es habe noch Weiteres gegeben, ist nicht auszuschließen, dass der fragmentarische sechste Brief vielleicht nicht der letzte war.<sup>33</sup> Doch wieviel auch immer hier fehlen mag – was wir haben, präsentiert sich als ein Ganzes, vielleicht nicht ganz vollständig, aber doch hinreichend integral. Folgen wir also dem Gang seiner Argumente.

<sup>32</sup> NA 26, S. 183-187, 9.2.1793, Nr. 152 [1]; S. 257-268, 13.7.1793, Nr. 184 [2]; S. 295-314, 11.11.1793, Nr. 208 (mit einem »Einschluß«, S. 301-314) [3]; S. 314-322, 21.11.1793, Nr. 209 [4]; S. 322-333, 3.12.1793, Nr. 210 [5]; S. 337f., Dez. 1793, Nr. 213 [6]. Danach im 2. Kap. oben im Text mit Seitenzahlen in Klammern zit.

<sup>33</sup> Zur Überlieferungsgeschichte NA 26, S. 671f., Komm. Aufgrund einer Briefstelle vom 10.6.1794 (an den Prinzen von Augustenburg, NA 27, S. 8) vermuten Nahler/Nahler Fehlendes *innerhalb* des auf uns gekommenen Bestands (NA 26, S. 672). Die lückenlos erscheinende Argumentation über diese Briefe hinweg stützt diese Vermutung nicht unbedingt.

## 2.1 Theoretische Voraussetzungen. Schiller und Sulzer

**B**rief eins, vom 9. Februar 1793 (183-187, Nr. 152), schlägt das Thema vor. Eine »Aesthetick« oder »Philosophie des Schönen« (186) soll entwickelt werden, im Anschluss an »Kant«, der allerdings in der *Kritik der Urteilskraft* nur »die Fundamente« einer solchen »Kunsttheorie«, »wo nicht gegeben, doch vorbereitet« habe (184). Das Gebäude selbst stehe indes noch aus. An seinen Bau, oder doch wenigstens an ein erstes Stockwerk, will sich Schillers »philosophischpoetische Vision« (187) wagen. Warum ausgerechnet Theorie der Kunst? Nicht aus kunstinternen Gründen, sondern wegen der über die Sphäre des rein Ästhetischen hinausgreifenden, psychodynamischen Wirkungen des Schönen auf den Menschen. Als »seelenbildende« *téchne* wird die »Kunst« hier eingeführt, ja mehr noch, als »die wirksamste aller Triebfedern des menschlichen Geistes« (185). Und auch der Grund für diese Wirkungskraft wird genannt, die Tatsache, dass wir das Schöne, sei es der Natur oder der Kunst, und hier sowohl der Malerei, der Dichtung wie der Musik, »fühlen und nicht erkennen« (185). Nicht der Intellekt ist das Organ der ästhetischen Rezeption, sondern das Gefühl, die Empfindung.

Schiller folgt hier in der Tat Kant, der das ästhetische oder »Geschmacksurtheil« nicht als »Erkenntnisurtheil« fasst, sondern als nicht-kognitive »Empfindung des

Wohlgefallens«, die in einem gänzlich begriffslosen »Gefühl der Lust« (oder im gegenteiligen Fall der »Unlust«) gründet.<sup>34</sup> Kant wiederholt hier indes nur die *communis opinio* des 18. Jahrhunderts. Johann Georg Sulzers Handbuch *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (1771/74) etwa, weit verbreitet und benutzt und sowohl Kant wie Schiller bestens bekannt, traktiert in jedem einschlägigen Artikel diesen Grundsatz, dass »über das, was gefällt oder mißfällt«, allein die »Empfindung entscheidet«, also ein Gefühl von »Lust« und »Unlust«, nicht aber die »Erkenntniß«, die nur »über das urtheilet, was wahr, oder falsch ist.«<sup>35</sup> Sulzer war es auch, der, im Anschluss an David Humes *Treatise of Human Nature* (1739/40), immer wieder die anthropologische Asymmetrie zwischen Erkennen und Empfinden, ihre unterschiedliche Einflusskraft auf das menschliche Verhalten betonte. »Keine einzige deutliche Idee kann bewegen«, also eine Handlung auslösen, sondern nur der subrationale Impuls der

<sup>34</sup> *Kritik der Urteilskraft* (1790), § 1, AKA 5, S. 203f.

<sup>35</sup> Johann Georg Sulzer: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter aufeinander folgenden, Artikeln abgehandelt. Neue verm. Aufl. [Hg. Friedrich von Blanckenburg]. Leipzig 1786-87, Bd. 2, S. 43-45, Art. »Empfindung«; S. 297, Art. »Geschmack«; Bd. 4, S. 331, Art. »Sinnlich«; u.ö. – Im Einzelnen dazu und mit weiteren Belegen Verf.: Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Schings 1994 (Anm. 25), S. 420-439.

Lust: »Empfindungen« seien die einzigen »wahren antreibenden Kräfte in der Seele«. In der Psyche, wie Sulzer und die »empirische Psychologie« der Aufklärung sie entwarfen, war das cartesische *cogito* schon nicht mehr der Herr im Haus.<sup>36</sup>

Wir beginnen zu verstehen, warum sich Schiller ausgerechnet 1793 in die Philosophie der Kunst vertiefen will. Da die Kün-

<sup>36</sup> Vgl. Johann Georg Sulzer: Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. 2 Tle. Leipzig 1773-81 (Nachdruck Hildesheim/New York 1974). Hier v.a. Tl. 1, S. 225-243, Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich das Vermögen, sich etwas vorzustellen [= erkennen] und des Vermögens zu empfinden, befindet (1763); ebd., S. 199-224, Von dem Bewußtseyn und seinem Einflusse in unsre Urtheile (1764), hier S. 213, das Zit. oben. Dazu im Einzelnen Verf. 1994 (Anm. 35), S. 410-423, Psychologia empirica oder die Theorie der Empfindungen. – Vgl. David Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur. Hg. Reinhardt Brandt. 2 Tle. Hamburg 1989, bes. Tl. 2, S. 150-156, Von den Motiven des Willens, bes. S. 152f. (»Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte«). Zumal dies Kapitel scheint mir zu den zentralen psychologischen Quellen Sulzers zu gehören. Zu Humes Anthropologie bündig die Hg.-Einleitung, ebd., S. XI-L. – Schiller war über diese und verwandte Positionen, zumindest grob, aus dem Philosophieunterricht bei Jacob Friedrich Abel im Bilde; vgl. Verf.: Exoterik, Empirismus, Anthropologie. Abels Philosophie im Kontext der deutschen Spätaufklärung. In: Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1772-1782). Hg. Verf. Würzburg 1995, S. 402-450; ders.: Schiller und die Popularphilosophie. In: Koopmann <sup>2</sup>2011, S. 162-174.

ste auf die Empfindung wirken, beeinflussen sie direkt das menschliche Verhalten. In diesem affektpsychologischen Sinne »seelenbildend«, sind sie zur Menschenführung wie geschaffen. Schiller war schon früh von der pädagogischen Kraft der Künste überzeugt. *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* So fragte die Mannheimer Theaterrede von 1784, und gab bereits zur Antwort: Fast alles, was der »Beförderung allgemeiner Glückseligkeit« durch »Menschen- und Volksbildung« aufhilft. Als »öffentliche« Institution eines aufgeklärten Gemeinwesens ist sie Schule der Gesellschaft, Medium der sozialen Integration – machtvoller noch als die »Religion« (beide machen »den Zusammenhang der Gesellschaft [...] inniger«) – und in diesem Sinne eine »moralische«, das Zusammenleben der Menschen verbessernde »Anstalt«.<sup>37</sup> Schillers Zutrauen in die soziale Macht der Bühne ist nur von seinen affektpsychologischen Prämissen her verständlich. Wenn es primär Empfindungen und nicht Einsichten sind, die das menschliche Tun und Lassen lenken, und wenn die Kunst den Menschen primär über das Empfindungs- und nicht über das Erkenntnisvermögen anspricht, dann müssen Bildungseffekte der Kunst (hier des Thea-

<sup>37</sup> NA 20, S. 87-100, die Zit. S. 88, 91f.; beim Neudruck 1801 änderte Schiller den Titel in *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* um; zur Schaubühnenrede vom Verf.: Schriften zum Theater, zur bildenden Kunst und zur Philosophie vor 1790. In: Koopmann <sup>2</sup>2011, S. 595-610, hier S. 595-601, Theater.



ters), weil sie subkutan »die Empfindungen bestimmen«, »tiefer und daurender wirk[en]« als jede philosophische Aufklärung, ja als »Moral und Geseze« selbst.<sup>38</sup>

Dieser Überzeugung war schon Sulzer, und es ist kein Zufall, dass von allen kunsttheoretischen Autoritäten der Zeit er als einziger in der Schaubühnenrede einmal namentlich erwähnt wird.<sup>39</sup> Schon damals hatte Schiller mit der *Allgemeinen Theorie* gearbeitet; die Artikel *Schauspiel*, *Schauspiele* und *Schauspielkunst* zählen zu den maßgeblichen Quellen der Rede. Und auch Sulzer hatte aus seiner Einsicht in die nahezu vollständige Affektgesteuertheit des menschlichen Verhaltens bereits die soziale und politische Utopie einer ästhetischen Psychagogik im Dienste der Aufklärung gezogen. In den Künsten besitze der »weise« Gesetzgeber und jeder Aufklärer und »Menschenfreund« das »Werkzeug«, »aus dem Menschen [...] alles [zu] machen, dessen er fähig ist.«<sup>40</sup> Die neue, erfahrungsseelenkundliche »Theorie der Sinnlichkeit« liefere ihm den Schlüssel zur »völligen Herrschaft über den Menschen«, denn wer die Empfindungen regiere, regiere die ganze Person.<sup>41</sup> Eine recht unverhüllte Theorie der psychischen Manipulation haben wir hier vor uns. Dass sie nicht nur zum Wohle des Menschen angewandt

<sup>38</sup> NA 20, S. 93.

<sup>39</sup> NA 20, S. 90.

<sup>40</sup> Sulzer <sup>2</sup>1786/87 (Anm. 35), Bd. 3, S. 58-81, Art. »Künste; Schöne Künste«, hier S. 62, 64.

<sup>41</sup> Ebd., S. 76.

werden könnte, liegt außerhalb von Sulzers Vorstellungshorizont. Für ihn weist sie den nach allen rationalistischen Irrungen endlich gefundenen, einzig erfolgversprechenden Weg zur Zivilisierung des Menschen auf. Denn weder Vernunftgründe noch staatliche Gewalt können moralisches Handeln erwirken, schon gar nicht erzwingen, wohl aber unwillkürlich-unbewusst »triggernde« Lust/Unlust-Stimuli, auch die der Kunst: sie »reizen« den Menschen »unwiderstehlich zu seiner Pflicht.«<sup>42</sup> Ästhetische Erziehung als Instrument des aufgeklärten Wohlfahrtsstaates! Mit ihrer Hilfe werde der »gute Regent wie ein anderer Orpheus die Menschen selbst wider ihren Willen, aber mit sanftem liebenswürdigen Zwange, zu fleißiger Ausrichtung alles dessen bringen, was zu ihrer Glückseligkeit nöthig ist.«<sup>43</sup> Hier kommt Schillers Hoffnung auf theatralische »Beförderung allgemeiner Glückseligkeit« in der Schaubühnenrede her.

Und nicht nur in dieser. Wir sehen nun auch, welcher zeitgenössische philosophische Diskurs eigentlich angezapft wurde, als Schiller zehn Jahre später dem Augustenburger Prinzen die »Kunst« als eine »seelenbildende« Macht, ja als »die wirksamste aller Triebfedern des menschlichen Geistes« (185) zu tieferem Bedenken empfahl. Mit Kant und den »Grundsätze[n]

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd., S. 64. Einlässlicher zu Sulzers »ästhetischer Erziehung *avant la lettre*« Verf. 1994 (Anm. 35), S. 427ff.

der kritischen Philosophie« (184) hatte all dies zunächst einmal wenig zu tun. Sondern mit den Überzeugungen der ›empirischen Psychologie‹ oder ›Anthropologie‹ der Spätaufklärung, mit denen Schillers Denken von früh an in der Wolle gefärbt war. Nicht nur für den Historiker ist daher die Verbeugung vor Kant, mit der die Augustenburger Briefe einsetzen, in gewisser Weise eine Nebelkerze. Sie war aber auch mehr als nur ein Tribut an den allerneuesten Diskussionsstand. Schiller sah bei Kant und den Kantianern seiner Umgebung vieles in philosophisch zünftiger Manier ausgeführt, was ihm als Ziel seiner eigenen Überlegungen – jedenfalls partiell – auch vorschwebte. Um aber zu verstehen, wie seine Texte aus dieser Zeit funktionieren, müssen wir erst einmal klar sehen, von wo er eigentlich gedanklich herkam.

## 2.2 Unzeitgemäße Betrachtungen oder Woran scheiterte die Revolution?

**B**rief zwei, vom 13. Juli 1793 (257-268, Nr. 184), stellt sich den erwartbaren Einwand, dass »Untersuchungen über das Schöne« (257) im Jahre 1793 unzeitgemäße Betrachtungen seien: »Ist es nicht ausser der Zeit, sich um Bedürfniße der aesthetischen Welt zu bekümmern, wo die Angelegenheiten der politischen ein so viel näheres Interesse darbieten?« (259) Damit ist Schiller bei der Revolution, und damit bei der argumentativen Verkoppelung von Politik und Äs-

thetik. Keineswegs wird die Französische Revolution hier schon nach Intention und »Inhalt« (260) von vornherein verworfen. Vielmehr werde durch dieses »politische Schöpfungswerk« das »grosse Schicksal der Menschheit zur Frage gebracht«, das »dem Menschen das Heiligste seyn muß«, nämlich das nach hundert Jahren Aufklärung schon längst drängende Problem des richtigen »Gesellschaftszustand[s]«: »Eine Angelegenheit, über welche sonst nur das Recht des Stärkeren und die Konvenienz zu entscheiden hätte, ist vor den Richterstuhl reiner Vernunft anhängig gemacht« (260). Nicht daran also setzt Schillers Kritik an, sondern am *Wie* dieses »grossen Rechtshandel[s]«, an »seiner Verhandlungsart«, seinem konkreten Verlauf. In ihm sei aber gerade nicht das Erhoffte »eingetreten, daß die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen, der Mensch als Selbstzweck respektiert und behandelt, das Gesetz auf den Thron erhoben, und wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht worden« wäre (ebd.). Für Schiller eine Erfahrung von schockhafter Qualität. Alle Erwartungen der Aufklärung mit einemmal dahin. »Ehe diese Ereignisse eintraten«, konnte man sich vielleicht doch dem »lieblichen Wahne« hingeben, »daß der unmerkliche aber ununterbrochene Einfluß denckender Köpfe, die seit Jahrhunderten ausgestreuten Keime der Wahrheit [...] die Gemüther allmählich zum Empfang des Besseren gestimmt und so eine Epoche vorbereitet haben müßten, wo die Philosophie den mora-

lischen Weltbau übernehmen, und das Licht über die Finsterniß siegen könnte«. Doch der »Versuch des Französischen Volks, sich in seine heiligen Rechte einzusetzen, und eine politische Freiheit zu erringen«, entpuppte dies als leere Illusion; »Unvermögen« und »Unwürdigkeit« der Revolutionäre, der Führer sowohl wie der Massen, schürten nur die Risiken dieses ungeheuren Experiments und haben am Ende, den Zeitfeil der Geschichte gleichsam umkehrend, »einen beträchtlichen Theil Europens, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbarey und Knechtschaft zurückgeschleudert« (261).

Wie konnte es zu dieser – in Schillers Augen – welthistorischen Katastrophe kommen? Das Scheitern der Revolution, so seine scharf gezeichnete Diagnose, ist in einem ganz bestimmten Sinne schon das Scheitern der Aufklärung. Als »bloß theoretische Kultur« war sie zu schwach, »die Gemüther allmählich zum Empfang des Besseren zu stimmen«. Mit dem Ergebnis, dass die »Generation«, die dieser »günstigste« »Moment« der Geschichte vorfand, »ihn nicht wert«, ja »verderbt« war. Sowohl in den »civilisierten Klassen«, hier durch »Erschlaffung«, wie im einfachen Volk, dort durch »Verwilderung« (262f.). Die Dekadenz der Oberschichten ist für Schiller Resultat der »Aufklärung« selbst, nämlich, zumal in Frankreich, ihrer Wende zu einem sinnlichkeitsfixierten Materialismus (»Epikureismus«), der, anstatt Mündigkeit, Mut und Tatkraft zu befördern, den Menschen in »Passivität« und »Abhängig-

keit [...] vom Physischen« dränge (263). Die Unterschichten hingegen wurden von der Aufklärung gar nicht erreicht; sie – und hier ist Schillers Erschrecken noch größer – sind auf der Stufe vorzivilisatorischer »Thierheit« (262) stehen geblieben. Der Mob auf den Pariser Straßen belegt ihm nur, dass das ungebildete ›Volk‹ nicht rousseauistisch idealisierter *populus*, sondern vernunftloser *vulgus* sei, der von oben regiert werden müsse. Eine heute nicht mehr mehrheitsfähige Ansicht, gewiss auch perhorresziv übersteuert, aber Schiller bringt Argumente bei, um seine Illusionslosigkeit zu begründen:

In den niedern Klassen sehen wir nichts als rohe, gesetzlose Triebe, die sich nach aufgehobenem Band der bürgerlichen Ordnung entfeßeln, und mit unlenksamer Wuth ihrer thierischen Befriedigung zueilen. Es war also nicht der moralische Widerstand von innen, bloß die Zwangsgewalt von außen, was bisher ihren Ausbruch zurück hielt. Es waren also nicht freye Menschen, die der Staat unterdrückt hatte, nein, es waren bloß wilde Thiere, die er an heilsame Ketten legte. Hätte der Staat die Menschheit [in ihnen] wirklich unterdrückt, wie man ihm Schuld gibt, so müßte man Menschheit sehen, nachdem er zertrümmert war. Aber der Nachlaß der äussern Unterdrückung macht nur die innere sichtbar, und der wilde Despotismus der Triebe heckt alle jene Unthaten aus, die uns in gleichem Grad aneckeln und schaudern machen (263).<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Von welchen Untaten man in Weimar aus dem *Moniteur* wusste, berichtet jetzt Schings 2012 (Anm. 9), als einstiger Barockforscher ein erprobter *atrocitas*-Experte. – Zu diesem Kapitel aus der Geschichte der Grausamkeit ferner grundlegend Daniel Arasse:

In beiden Klassen zeigt sich für Schiller, dass nicht vom Wissen, sondern vom »Karakter«, nicht so sehr vom Inhalt des Denkens, auch nicht vom richtigen, sondern »von der Denkungsart«, der »Mentalität« der Bürger alles abhängt, wenn es um »Reform[e]n« geht, die »politische und bürgerliche Freiheit« »realisiren« wollen, die »Bestand haben« und einen entsprechenden »Staat« stabil halten sollen (264). Den »Karakter« aber zu beeinflussen, blieb nach Schiller (der hier wieder nah bei Sulzer steht) der »philosophische[n] Kultur« der Aufklärer schon von ihrem rationalistischen Ansatz her verwehrt. Ihr Programm der »Berichtigung der Begriffe« griff von vornherein zu kurz; »Reinigung der Gefühle« wäre gefragt gewesen: »Aufklärung der Begriffe kann es allein nicht ausrichten, denn von dem Kopf ist noch ein gar weiter Weg zu dem Herzen, und bey weitem der größere Theil der Menschen wird durch Empfindungen zum Handeln bestimmt«. Solche Herzensbildung aber, siehe oben, »ist vorzugsweise das Geschäft [...] der ästhetischen Kultur«; als »wirksamste[s] Instrument der Charakterbildung« ist sie die Antwort auf das eigentliche »Bedürfniß unsers Zeitalters«, nämlich über die reine Verstandesaufklärung hinauszugehen und durch »Veredlung der Gefühle« die »Reinigung des Willens« herbeizuführen. Gerade jetzt also muss man sich

---

La guillotine et l'imaginaire de la terreur. Paris 1987 (dt. 1988).

um Theorie und Praxis des Schönen »bekümmern« (265f.).

### 2.3 Schwenk in die Anthropogenese: Urszene der Distanzgewinnung

**B**rief drei, vom 11. November 1793 (295-314, Nr. 208) besteht aus zwei Teilen, einem kürzeren Anschreiben (295-301) und einem längeren Anhang oder, so von Schiller überschrieben, »Einschluß« (301-314). Den argumentativen Fortgang leistet nicht das Anschreiben selbst, sondern dieser »Einschluß«, den man als das theoretische Kernstück der Augustenburger Briefe bezeichnen muss. Das Anschreiben selbst hingegen stellt ein retardierendes Zwischenstück dar. Schiller hält die Argumentation an, um auf den Einwand des Prinzen einzugehen, ob nicht doch der »Mangel an theoretischer Kultur«, an Aufklärung der Köpfe, »der größere Theil des Übels« sei (297). Schiller will sich dadurch nicht beirren lassen, aber dem Prinzen doch die Ehre einer ausführlichen Antwort geben. Sie enthält keine neuen Argumente, weshalb wir sie hier übergehen können, und führt nach kurzem Umweg geradewegs zu dem Punkt zurück, an dem Brief zwei schon einmal geendet hatte. Danach, im »Einschluß« (der wohl schon vor dem kritischen Brief des Prinzen als Folgeschreiben vorbereitet war und fertig vorlag), schreitet der Gedankengang wieder voran, wiederum als in sich schlüssiges Kapitel.

Es gilt zu erweisen, dass und wie die Kunst eigentlich auf die Seele wirkt. Der zeitgenössischen ästhetischen Systematik entsprechend,<sup>45</sup> faltet Schiller dies in zwei Richtungen aus, die des »Schönen« und die des »Erhabenen«; in diesem erkennt er das Heilmittel gegen die »Erschlaffung« der Ober-, in jenem das wider die »Verwilderung« der Unterklassen (305). Dass die Dynamik des Erhabenen – Ermächtigung der ›geistigen Natur des Menschen‹ durch Depotenzierung der ›tierischen‹ – dem ›Epikureism‹ und seiner ›Abhängigkeit vom Physischen‹ aufhelfen sollte, musste Schiller mehr als naheliegend scheinen. Im Anschluss an Kants »Analytik des Erhabenen« hatte er vor allem in *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (1792) und *Vom Erhabenen (Zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen.)* (1793) die erhabene, genauer: erhebende Wirkung auf das Gemüt von der Größen- und Schreckenserfahrung im Naturerleben auf die Erfahrung des Tragischen im Theater übertragen und dergestalt die Tragödie als Einübung in ein letztlich stoizistisch zu nennendes Selbstverhältnis entworfen.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Vgl. nur Kants Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764), AKA 2, S. 205-265.

<sup>46</sup> Vgl. Kant, Kritik der Urtheilskraft, §§ 23-29, AKA 5, S. 244-266; Schiller, NA 20, S. 133-147, 171-195. Zum stoizistischen Profil dieses Theoriekapitels bei Schiller Verf.: Die Freiheit und der Tod. Grenzphänomene idealistischer Theoriebildung beim späten Schiller. In: Bollenbeck/Ehrlich 2007 (Anm. 21), S. 59-71; Trinidad Piñeiro Costas:

Auch eine ästhetische Erziehung, und fraglos in genauestem Schillerschen Sinne!<sup>47</sup> Und vielleicht, weil er es hier bereits ausgeführt hatte, behandelt Schiller dieses Hauptstück seiner Ästhetik in den Augustenburger Briefen gleichsam nur noch im Vorbeigehen (und lässt es später in den *Ästhetischen Briefen*, kaum dass es unter dem Stichwort »energische Schönheit«<sup>48</sup> aufgebracht wird, alsbald wieder fallen). Einleuchtender aber wäre bei einem so gewichtigen Textfaktum ein Motiv auf der Ebene von Schillers Fragestellung und Ansatz selbst.

Wer allerdings rein argumentationslogisch sucht, wird es nicht finden. Man muss, gleichsam mit Sulzer und Schiller selbst, der Spur der Empfindungen und Affekte im Text folgen, der Spur des größeren Schreckens. Und danach saß der Schock angesichts der destruktiven Energie der revolutionären Massen (›Wildheit‹) offenbar noch tiefer als der Abscheu vor der Dekadenz der Oberschichten. Denn letztere stellt ein historisch spätes, ein sekundäres ›Kultur‹-Phänomen dar. Anders hingegen die entfesselte Barbarei des ›Volkes‹. Denn in ihm, das an der Aufklärung nicht teilhatte, ja überhaupt den Zivilisationsprozess höchstens ansatzweise oder gar

Schillers Begriff des Erhabenen in der Tradition der Stoa und Rhetorik. Frankfurt/M. u.a. 2006.

<sup>47</sup> Auf ihr liegt, wie angesprochen, der Akzent bei Zelle 2005 (Anm. 26).

<sup>48</sup> NA 20, S. 361, B 16; dazu der Komm., NA 21, S. 266f.

nicht durchlaufen hat, tritt eine ältere, naturnähere Schicht im Menschen zutage, was immer auch ›Natur‹ sei. Von den Augustenburger Briefen her wird daher klar, dass die »Verwilderung«, die Schiller den Unterschichten zuschreibt, eher missverstanden wird, wenn man sie als Denaturierung begreift. Er meint die Rückkehr zur tierischen Wildheit, oder was dasselbe ist, die Wiederkehr der ursprünglichen Natur des Menschen. Auf deren entsetzliche Epiphanie unter den Franzosen – am Ende eines Jahrhunderts der Aufklärung! – antwortet sein Schrecken, und auf ihn die theoretische ›Reaktionsbildung‹ der übereindeutigen und systematisch nicht gedeckten, vielmehr durch Ausblendung des Erhabenen erkaufte Konzentration allein auf das Schöne.

Dieses Erschrecken zwingt Schiller zugleich die Auseinandersetzung mit seinem rousseauistischen Gedankenerbe auf. Wenn der vorzivilisierte, voraufgeklärte Mensch nicht der *bonté naturelle* unterstand, sondern das »wilde Tier« (263) war, als welches er jetzt, des Außenhalts der sozialen Ordnungen ledig, auf den Pariser Straßen wiederkehrt, dann ist von einem sittlichkeitsbegründenden Naturinstinkt, er heiße »*pitié*«, »moral sense«, »Mitleid« oder »Sympathie«, nichts zu erwarten.<sup>49</sup> Dann

<sup>49</sup> Zur »*pitié*« als einer sogar schon Tieren eigene »*vertu naturelle*«, die dem (ebenfalls natürlichen) Egoismus und Aggressionstrieb steuert und aus der alle weiteren Tugenden fließen (»*de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales*«): Jean-Jacques

muss die Menschlichkeit des Menschen woanders herkommen, aus einer Transformation seiner ursprünglichen Natur, einem Prozess der »Humanisierung« (315) und »Entbarbarisierung«, einem ›Prozess der Zivilisation‹. Damit schlägt die aktualitätsgesteuerte Frage, wie die in der Revolution wiedererwachte Bestie Mensch (»Hyäne«, »Panther«)<sup>50</sup> zivilisiert werden könnte, unmittelbar um in die anthropogenetische, wie dieses Wesen, das in gebildeten Klassen und Nationen ja auch zu nichtbestialischer Gestalt gefunden hat, überhaupt einmal zivilisiert werden konnte. Unversehens gelangt Schiller so in ein ganz neues – und scheinbar ganz fernes – Feld, in die menschliche Entwicklungsgeschichte. Aber nicht um dem Heute auszuweichen! Ganz

Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755). In: ders.: *Schriften zur Kulturkritik*. Frz.-dt. Hg. Kurt Weingand. Hamburg <sup>2</sup>1971, S. 61–269, hier S. 169f., 173. – Zum Kontext Verf.: *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der Philosophischen Briefe*. Würzburg 1985, S. 176–182, »Eigennutz« und »Wohllollen«; ders.: *Für ein Naturprinzip der Sittlichkeit. Motive der Mitleidsdiskussion im 18. Jahrhundert*. In: Nina Gülcher, Irmela von der Lühe (Hg.): *Ethik und Ästhetik des Mitleids*. Freiburg/Br. u.a. 2007, S. 15–31. – Zu Schiller selbst in diesem Kontext ebd., S. 24–31 (zum tragödienpoetischen Mitleidsbegriff des späteren Schiller); Verf. 1985 (s.o.), S. 176–203, *Apologie der Liebe* (zur »Sympathie«-gestützten Moralphilosophie des jüngeren).

<sup>50</sup> Zum Kontext der Hyänen- und Panthermetaphorik (keineswegs ein ausschließliches Privileg der »Weiber«) aus der *Glocke* (NA 2.I, S. 237) s. Schings 2012 (Anm. 9), S. 122f.

im Gegenteil, er sucht dort nach einem festen, anthropologischen Fundament für die Möglichkeit einer ästhetisch vermittelten »Karakterbildung«.

Aus diesen Gründen schwenkt die Argumentation im dritten und zentralen Augustenburger Brief von der synchronen Achse in die diachrone um, von der Gegenwartsanalyse zur menschlichen Vor- und Frühgeschichte, dorthin zurück, wo alles begann, zum Übergang vom »Thier« zum Menschen. Was hat »den rohen Sohn der Natur verfeinert« (306), was ihn aus dem animalischen Zustand herausgetrieben zu, wenn auch eingeschränkter, »Rationalität« und »Freyheit« (310)? Sind moralische Autonomie und Vernunftbestimmtheit bei einem trieb- und empfindungsgesteuerten Wesen wie ihm überhaupt möglich, und was wären die anthropologischen »Bedingungen ihrer Möglichkeit«? Oder noch einmal mit Schiller selbst: »wie werde ich von dieser sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit den Uebergang finden« (ebd.)?<sup>51</sup> In einem

<sup>51</sup> Die Augustenburger Briefe stellen hier schon dieselben Fragen wie später *Menschliches, Allzumenschliches*: »Wie kann etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, [...] interesseloses Anschauen aus begehrlchem Wollen, Leben für andere aus Egoismus [...]« (Friedrich Nietzsche: *Menschliches Allzumenschliches* [1878]. In: *Sämtliche Werke*. Studienausgabe. Hg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari. Berlin/New York 1980. Bd. 2, S. 23, I.1). Nur dass sie im Unterschied zu Nietzsche diesen Gegensatz nicht sogleich als einen scheinbaren erklären, sondern den Menschen wirklich in etwas anderes, als sein Ursprung

Drei-Stufen-Modell der menschlichen Entwicklung will er diese Frage beantworten (311-313).

Die »erste Stufe« zeigt den Menschen als reines »Naturwesen«, seinen »Lust« /»Unlust«-Empfindungen gänzlich ausgeliefert und damit der unnachgiebigen Logik des Selbsterhaltungsprinzips – »Hunger und Liebe«<sup>52</sup> im Rohzustand: »Entweder stürzt er sich auf die Gegenstände und will sie in sich reißen, in der Begierde; oder die Gegenstände stürzen sich feindlich auf ihn, und er stößt sie von sich, in der Verabscheuung« (311). Gier und Furcht, ausagiert in direkter Brutalität, beherrschen Schillers hypothetischen Naturmenschen, der hier als der »trotzigste Egoist unter allen Thiergattungen« (314) immer nach Hobbes und nicht nach Rousseau modelliert ist.<sup>53</sup> Stets muss er wol-

---

es war, übergehen lassen wollen. – Zu Nietzsche und Schiller Gilbert Merlio: Schiller-Rezeption bei Nietzsche. In: Bollenbeck/Ehrlich 2007 (Anm. 21), S. 191-213; Verf.: *Homo Natura*. Literarische Anthropologie um 1900. Würzburg 2011, S. 144ff.

<sup>52</sup> Die Weltweisen (1795, u.d.T. Die Thaten des Philosophen), NA 1, S. 268f., hier S. 269.

<sup>53</sup> Nach Hobbes' *De cive* (1647), aus dessen Widmungs-Vorrede heraus sich das Plautus-Zitat »*lupus est homo homini*« verselbständigt und als Topos verbreitet hat. »Nach Hobbes« ist systematisch, nicht einflussphilologisch gemeint (Schillers Kenntnis der Egoismus-Anthropologie, vielfach gut untersucht, geht vielmehr auf frühe Auseinandersetzung mit Helvétius' *De l'homme*, 1773, dt. 1774, zurück; vgl. zuletzt Roland Krebs: *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*. Paris 2006). – Vgl. Thomas Hobbes: *Vom Menschen. Vom Bürger* (Elemente der Philosophie II/III). Hg. Günter Gaw-

len, gleich, ob er etwas haben, fressen, fliehen oder töten will; und er muss dieses Wollen sofort realisieren, auf der Stelle. Zwischen Ich und Objekt gibt es keinerlei Abstand; der Reflexbogen, mit einem moderneren Ausdruck gesprochen, schließt beide unmittelbar kurz. »In dieser drückenden Dependenz von Naturbedingungen« – den inneren der Empfindungen und den äußeren der sie auslösenden Reize – »vegetiert der Mensch« der ersten Stufe, bis [...]« (311).

lick. Hamburg <sup>3</sup>1977, S. 59 u. 75ff., Kap. 1. – Schillers sonstiges Votum für den antihobbes'schen Naturtrieb der »moralischen Empfindungen« (*moral sense* und *sympathy* der Schotten, Rousseaus und Lessings Mitleid) findet sich in diesem »Einschluß« zu Br. 3 denn auch gut kantianisch marginalisiert (»bloß Affektionen der leidenden Kraft«) und beiseite geschoben (307f.). Sprechend in diesem Zusammenhang auch, dass die Tragödienschriften dieser Jahre den poetischen Mitleidsbegriff zwar aufnehmen, ihm aber doch eine einigermaßen unkonventionelle Wendung geben, indem sie in ihm – Lessing oder Rousseau hätten dies für paradox gehalten – eine ästhetische Distanzstruktur betonen (Verf. 2007 [Anm. 46], S. 26ff.). Sie ist zwar etwas anderes als Käte Hamburgers bekannte »Distanzstruktur des Mitleids« (Das Mitleid. Stuttgart 1985, <sup>2</sup>1996, S. 100ff., 114), dafür passt sie aber gut zum weiter unten in diesem Kap. zu Entwickelnden. – Gier und Furcht ließen sich aber auch als eine Variante des Humeschen *hopes and fears*-Topos aus dessen *Natural History of Religion* (1757, dt. 1759) lesen, der sich ja, Schiller bestens bekannt, ebenfalls auf den Naturmenschen bezieht; s. Verf.: Abschied von der Ewigkeit. In: Norbert Oellers (Hg.): Interpretationen. Gedichte von Friedrich Schiller. Stuttgart 1996, S. 51–63 (zu *Resignation* von 1784).

Ja bis – »auf der zweyten Stufe« etwas »ihn frey macht«. Dieses etwas ist »die Betrachtung« (ebd.). Schon hier meint Schiller die ästhetische, hier als ganz elementare Erfahrung verstanden: »Das Wohlgefallen der Betrachtung ist das erste liberale Verhältniß des Menschen gegen die ihn umgebende Natur. Wenn das Bedürfniß seinen Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne. Die Begierde zerstört ihren Gegenstand, die Betrachtung berührt ihn nicht« (ebd.). Eine kühne Übertragung! Schiller entnimmt dem ästhetischen Diskurs der Zeit das Rezeptionsmodell des »interesselosen Wohlgefallens«, transferiert es aus der kulturell hoch elaborierten Kunstsphäre in die historische Anthropologie und platziert es dort an den Anfang aller menschlichen Zivilisationsgeschichte überhaupt, als »Urszene« der Anthropogenese.

Der Begriff des interesselosen Wohlgefallens, für die Nachwelt vor allem mit Kants Geschmackstheorie verbunden,<sup>54</sup> war schon vorher ein geläufiger ästhetischer Topos, und nicht nur dank Sulzers *Allgemeiner Theorie*.<sup>55</sup> Schiller selbst hatte

<sup>54</sup> Kritik der Urtheilskraft, § 2, Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse, AKA 5, S. 204f., hier S. 205: »Man will [beim Schönen] nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag«.

<sup>55</sup> Friedrich Just Riedel: Theorie der Schönen Künste und Wissenschaften. Jena 1767, S. 17: »Schön ist,



ihn schon als Karlsschüler für die Jahresprüfungen 1777 zu lernen.<sup>56</sup> ›Ohne alles Interesse‹ und in diesem Sinne ›frei‹ ist danach die ästhetische Wahrnehmung, weil sie nur auf die in der ›bloßen Vorstellung‹ gegebene »Form« (312) eines Gegenstandes schaut (und auch nur diese per ›Geschmack‹ beurteilt), dabei aber seiner ›Existenz‹ gegenüber gleichgültig ist, also von dessen möglichem realen ›Wert‹ oder ›Nutzen‹ für den Betrachter völlig absieht. Durch dieses Absehen, diese Abstraktion von der Wirklichkeit des Angeschauten, wird die Anschauung aus den Vitalbezügen und Selbsterhaltungsfunktionen, die sie sonst beeinflussen, ausgekoppelt. Hunger

---

was ohne intereßirte Absicht sinnlich gefallen und auch dann gefallen kan, wenn wir es nicht besitzen«; S. 34: »Probierstein der Schönheit« ist das »an sich unintereßirte Wohlgefallen«; Sulzer <sup>2</sup>1786/87 (Anm. 35), Bd. 4, S. 247-253, Art. ›Schön‹, hier S. 248f.: »Das Schöne gefällt ohne Rücksicht auf den Werth seines Stoffs, wegen seiner Form [...] Für den Eigennützigten ist Schönheit nichts, weil man sie durch bloßes Anschauen genießt«; vgl. Bd. 2, S. 296-304, Art. ›Geschmack‹, hier S. 296: »Man nennt dasjenige schön, was sich ohne Rücksicht auf irgend eine andre Beschaffenheit, unsrer Vorstellungskraft auf eine angenehme Weise darstellt, was gefällt, wenn gleich man nicht weiß, was es ist, noch wozu es dienen soll«.

<sup>56</sup> Er war Respondent der Prüfungsthesen zur Ästhetik, die sein Philosophielehrer Abel den Eleven in diesem Jahr vorgelegt hatte: Aesthetische Sätze. In: Abel (Anm. 36), S. 37-43, hier S. 39, § 1: »Der Geschmack [...] beschäftigt sich nur mit Gegenständen, die Vergnügen und Misvergnügen durch ihre blosse Vorstellung, ohne eigenthümliche Beziehung der Gegenstände auf uns, erzeugen«.

und Liebe, die ›tierische‹ Gier, sind auf Seiten des Betrachters suspendiert, und eben dies rückt das Objekt der Betrachtung, wie Schiller schreibt, »in die Ferne« (311). Das ist sein Punkt! In dieser Abstraktionsleistung erkennt er ein Humanum erster Ordnung, das über die Sphäre des Ästhetischen weit hinaus greift, tief ins Politische und Moralische hinein. Indem Schiller die ästhetische Sphäre ins Elementare wendet, weitet er sie anthropologisch aus, zu etwas Allgemeinem und jenseits bloßer Kunsterfahrung allgemein Durchgreifendem. Daher seine einerseits gewagte, aber andererseits auch plausible Intuition, dass die ›ästhetische‹ Wahrnehmungsform, die doch ein spätes, hochkulturelles Phänomen zu sein scheint, in Wirklichkeit am Anfang der Anthropogenese aufgetreten sein, ja ihren eigentlichen Beginn ausgemacht haben muss. Was mit dem modernen Kunstbetrachter im Akt der ästhetischen Wahrnehmung geschieht, nämlich dass für die Dauer dieses Aktes die »blinde Macht der Natur in ihm [...] gebrochen« wird (304), muss schon mit dem ersten Menschen geschehen sein.

Schiller entwirft in diesem Brief so etwas wie eine historische Anthropologie des Kulturerwerbs aus dem Distanzgewinn. Der Mensch als Mensch – im Unterschied zum Menschen als Tier – lebt in habitueller Abständigkeit, ist ein Distanzwesen. Deshalb ist die ästhetische (›freie‹) Betrachtung der Schlüssel zu seinem Dasein und die ›interesselose‹ Subjekt-Objekt-Relation die Wurzel seiner Sittlichkeit. In konsequenter

Rückprojektion ›erfindet‹ Schiller so eine entwicklungsgeschichtliche Urszene, in der genau dies zum ersten Mal geschieht, der psychodynamische (›seelenbildende‹) Aufbau einer solchen, der ›ästhetischen‹ analogen Distanz. Sie entfernt den Menschen aus der Natur, setzt ihn heraus aus dem festen Korsett der Empfindungen, die als innere Instanzen der Außenweltreize ihn in seine natürliche Umwelt hineinpassten wie ein Organ in den Organismus. Dieses enge Gehäuse der unmittelbaren Natureinbettung öffnet sich nun: »es wird Raum zwischen dem Menschen und den Erscheinungen«; die »Naturkräfte, welche vorher drückend und beängstigend auf den Slaven der Sinnlichkeit eindringen, weichen bei der freyen Kontemplation zurück« (311).

›Es wird Raum ...‹ – der fast schon schöpfungsgeschichtliche Beiklang der Formulierung markiert die Relevanz dieser Textabschnitte. Von ihnen her müssen Schillers Augustenburger Briefe, zumal der dritte, als einer der frühesten anthropologischen Versuche angesehen werden, avant la lettre die ›Weltoffenheit des Menschen‹ und ihren Ursprung zu thematisieren. Sie rücken damit unvermutet in die Vorgeschichte der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts ein, deren Leittopos ja diese »Weltoffenheit«<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928). In: Gesammelte Werke. Bd. 9. Bonn <sup>2</sup>1995, S. 31; Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt (1940). In: Gesamtaus-

geradezu war. Und zwar rücken sie hier an eine prominente Stelle, die allerdings schon besetzt ist – durch Herder, von dem die philosophische Anthropologie sich seit Arnold Gehlen (in der »Einführung« zu *Der Mensch*, 1940) herleitet. Allerdings bezieht Gehlen dies weniger auf den Begriff der »Weltoffenheit« als auf sein damit eng verbundenes »Mängelwesen«-Theorem, das er in Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* von 1772 »genial« vorformuliert findet.<sup>58</sup> Methodisch geht er indes von Zeitgenössischem aus, von Jakob von Uexkülls epochemachender Unterscheidung von menschlicher »Welt« und tierischer »Umwelt«.<sup>59</sup> Danach ist das Tier über den »Funktionskreis von Merk- und Wirkwelt« (ein ›Reiz-Reaktions‹-Kreis) in seine Umwelt nicht nur eingepasst, sondern regelrecht fixiert. Beim Menschen hingegen sind diese Automatismen so weit

gabe (Anm. 14), Bd. 3.I, S. 34ff.; in gewisser Weise auch Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (1929/30), §§ 42ff. In: Gesamtausgabe. Abt. II. Bd. 29/30. Frankfurt/M. <sup>3</sup>2004, S. 261ff.; guter Überblick: Peter Probst: Art. ›Weltoffenheit‹. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer. Basel 1971-2007 (= HWPh). Bd. 12, Sp. 496f.

<sup>58</sup> Gehlen 1940 (Anm. 57), S. 90-93 (›Herder als Vorgänger‹), das Zit. S. 90; vgl. Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). In: Werke. Hg. Wolfgang Pross. Bd. 2. München 1987, S. 251-357, hier S. 266ff.

<sup>59</sup> Jakob von Uexküll: *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909). Berlin <sup>2</sup>1924; ders.: *Theoretische Biologie* (<sup>2</sup>1928). Frankfurt/M. 1973.

abgeschwächt, dass die Welt auf Abstand rückt und sich seinem Blick in ihrer Gänze darbietet, auch weit jenseits lebensweltlicher Größenordnungen. Er allein ist daher, wie Gehlen es resümierend auf den Begriff bringt, »umwelthoben«, eben »weltoffen«.<sup>60</sup> Das ist aber, ebenso wie dasjenige Herders, Schillers Thema gewesen, der diese Offenheit überdies aus einem *behaviour*, der Verhaltensform des Distanzblicks, und nicht aus der Sprache ableitet. Der Platz seines Mit-Weimaraners in der Vorgeschichte der philosophischen Anthropologie wäre daher gerechterweise zu teilen.<sup>61</sup> Jedenfalls ließe sich der Weltoffenheitsdiskurs des 20. Jahrhunderts bestens an Schillers Theorie der Anthropogenese aus dem Distanzgewinn anschließen.

Und dies auch außerhalb der philosophischen Anthropologie selbst! Aby Warburgs berühmter »Denkraum der Besonnenheit« gehörte etwa hierher, auch metaphorologisch. Wie Schiller ging es Warburg, wenn auch im Blick auf einen anderen historischen Kontext, um die durch einen solchen »Raum« zwischen »Mensch und Objekt« erwirkte »Befreiung« vom panischen Affektdruck (hier der Furcht), um eine durch Distanzgewinn erkämpfte Emanzipation des Betrachters vom Gegenstand seiner Anschauung – aus den gefürchteten Göttern des antiken Mythos und der mittelalterlichen Magie werden die nur mehr ästhetisch aufgefassten Götterbildnisse der Renaissancekunst.<sup>62</sup> Und so, ganz analog, schon bei Schiller, der hier zwar nicht an die Renaissance denkt, sondern an die Antike selbst, hier aber dasselbe Phänomen erkennt: »Weil sie [die alten »Götter«] nicht mehr als bloße Naturkräfte

<sup>60</sup> Gehlen 1940 (Anm. 57), S. 34; vgl. Uexküll <sup>2</sup>1928 (Anm. 59), S. 334-340, Welt und Umwelt; auch für Heideggers Differenzierung zwischen tierischem und menschlichem »Welt«-Verhältnis war Uexküll wichtig (Heidegger 1929/30 [Anm. 57], S. 284ff., 327, 351, 365, 383).

<sup>61</sup> Weit voneinander entfernt liegen die Konzepte freilich nicht, Herder und Schiller nähern sich nur von verschiedenen Seiten aus derselben Sache. Ein Grund mehr, sie hier zusammenzunehmen. – Gehlen, der historisch mehr kannte als philosophische Anthropologen sonst, hatte immerhin schon beide in einem Atemzug seiner Ahnengalerie einverleibt, Schiller freilich unter anderem Blickwinkel und mit anderem Textbezug (*Über Anmut und Würde*) als hier (Gehlen 1940 [Anm. 57], S. 30f.).

nenheit« gehörte etwa hierher, auch metaphorologisch. Wie Schiller ging es Warburg, wenn auch im Blick auf einen anderen historischen Kontext, um die durch einen solchen »Raum« zwischen »Mensch und Objekt« erwirkte »Befreiung« vom panischen Affektdruck (hier der Furcht), um eine durch Distanzgewinn erkämpfte Emanzipation des Betrachters vom Gegenstand seiner Anschauung – aus den gefürchteten Göttern des antiken Mythos und der mittelalterlichen Magie werden die nur mehr ästhetisch aufgefassten Götterbildnisse der Renaissancekunst.<sup>62</sup> Und so, ganz analog, schon bei Schiller, der hier zwar nicht an die Renaissance denkt, sondern an die Antike selbst, hier aber dasselbe Phänomen erkennt: »Weil sie [die alten »Götter«] nicht mehr als bloße Naturkräfte

<sup>62</sup> Aby Warburg: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920). In: Gesammelte Schriften. Hg. Horst Bredekamp u.a. Abt. I. Bd. 1. Tl. 2. Berlin 1998, S. 487-558, 647-656, hier S. 491f., 531, 534 (»Denkraum der Besonnenheit«). – Auch hier weist das Wort auf Herder, aber die Sache auch auf Schiller. Als Übersetzung von *sophrosyne* lag »Besonnenheit« zwar als geläufiger Begriff der klassischen Ethik vor, aber Warburg benützt ihn nicht als Bezeichnung einer Tugend, sondern im Sinne Schopenhauers als Begriff für ein »nicht- oder vorethisches Humanum«, für die, so auch hier, »Distanz« zur Welt, die den Menschen vom Tier unterscheidet; diesen Sprachgebrauch hatte Schopenhauer wiederum von Herder übernommen, bei dem diese Distanz allerdings, seinem Ansatz entsprechend, durch die Sprache geschaffen wird; vgl. Herder 1772 (Anm. 58), S. 273f.; zur Begriffsgeschichte E. Heintel: Art. »Besonnenheit«, in: HWPh 5, Sp. 848-850.

auf ihn stürmen [und entsprechende Affektattacken auslösen], so gewinnt er Raum, sie mit dem ruhigen Blick der Betrachtung zu fixieren. [...] Das göttliche Ungeheuer des Morgenländers [...] zieht sich in der griechischen Phantasie in die freundliche Form der Menschheit zusammen«; die Götter »werfen die Gespensterlarven ab« und verlieren, wie die Natur selbst, ihren Schrecken und ihre Macht (318). Der gewonnene ›Raum‹ bei Schiller ist kein anderer als Warburgs ›Denk-Raum‹. Hans Blumenberg, dessen Mythos-theorie an Warburg ebenso anschloss wie der von ihm mitinspirierte *Poetik und Hermeneutik*-Band *Terror und Spiel* schon im Titel, nannte, was in diesem Raum gewonnen wurde, die Depotenzierung des »Absolutismus der Wirklichkeit« und bezeichnete damit die hypothetische Urszene seiner eigenen »Anthropogenese«-Erzählung, des Ausgangs des Menschen aus dem – wir kennen ihn nun schon – trieb-, affekt- und reiz-reaktions-bestimmten »status naturalis«. <sup>63</sup>

<sup>63</sup> Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M. 1979, S. 9-39, Nach dem Absolutismus der Wirklichkeit, hier S. 9ff.; vgl. schon ders.: *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*. In: Manfred Fuhrmann (Hg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. München 1971, S. 11-66.

## 2.4 Der Grund der Sittlichkeit: Wechselseitige Anerkennung

**B**rechung des Absolutismus der Wirklichkeit, Distanzierung der Außenweltreize, Dämpfung des Empfindungsdrucks – wie immer man es nennt, hieraus soll etwas entspringen, was nicht mehr in diesem Sinne ›Natur‹ ist, sondern ihr ›Anderes‹ oder Gegenteil, <sup>64</sup> »Logos« <sup>65</sup> (Blumenberg), »Besonnenheit« (Warburg), »Vernunft« (Schiller): »Ich habe also bei dem Wohlgefallen der freyen Betrachtung meine Rationalität eröffnet« (312). Und wie später bei Warburg wird die so eröffnete Rationalsphäre bei Schiller betreten durch den ›Übergang‹ der ästhetischen Erfahrung. Gegenüber der nur wenig älteren Fassung seiner Urszenen-Erfindung, der Vorlesung *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* aus dem Jahr 1790, ist diese Denkfigur neu. Schon dort stellte sich Schiller die Frage nach dem »Uebergang des Menschen zur Freiheit und Humanität« und las, a-theologisch und spekulationslustig in einem, *Genesis* 1 als eine Art frühgeschichtlicher Quelle, mit der man der Anthropogenese auf die Spur kommen

<sup>64</sup> Ein unverwüsthliches dichotomisches Denkschema, an welchem die modernen Wissenschaften vom Menschen zwar immer wieder rütteln (s. zuletzt Philippe Descola: *Par-delà nature et culture*. Paris 2005; dt. 2011), von dem sie aber andererseits auch nicht richtig loskommen – *tertium datur?*

<sup>65</sup> Blumenberg 1979 (Anm. 63), S. 18.

könnte. Im Stil einer märchenhaften Allegorie und träumerischen Erinnerung an den, wir würden heute vielleicht sagen, Auszug der Menschengattung aus dem Urwald in die Savanne, erzähle die Geschichte von Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in Wirklichkeit von nichts anderem als von der Emanzipation des Menschen aus der »Vormundschaft des Naturtriebs«, dem »Abfall« vom »Leitbände« des »Instinkt[s]«, der ihn als »vernunftloses Thier« beherrscht hatte.<sup>66</sup> In dem Schiller dergestalt die »Stimme Gottes in Eden« naturalistisch zurückübersetzt in die »Stimme« jenes »Instinkts«, kehrt er die Bedeutung der biblischen Erzählung in ihr Gegenteil um: Aus dem (»vermeintlichen«!) »Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot«, nicht vom »Baum der Erkenntniß« zu essen, wird das »erste Wagstück« der »Vernunft« des Menschen auf dem »gefährlichen Weg« zur »Freiheit«, der »erste Anfang seines moralischen Daseins«, und enthüllt sich also das ganze Unglücksdrama von Schuld und Strafe als die in Wahrheit »glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte«.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> NA 17, S. 398-413, hier S. 398-401, die Zit. S. 398f.

<sup>67</sup> Ebd., S. 399. – Spekulationen (»Mutmaßungen«) über den/die ersten Menschen waren in der Spätaufklärung *en vogue*; vgl. nur Isaak Iselin: Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit. 2 Bde. Frankfurt/ Leipzig 1764 (1791); Kant: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786). In: AKA 8, S. 107-124. Kants Aufsatz kannte Schiller (NA 17, S. 398). Ob auch Iselins

Von der Übergangsfunktion des Ästhetischen ist hier keine Rede. Diesseits jenes anthropogenetischen Uranfangs aber hatte Schiller der Kunst eine entwicklungsge- schichtliche Hebammenrolle auch früher schon einmal zugewiesen, im geschichts- philosophischen Großgedicht *Die Künstler* von 1789. Auch dieses folgte dem Stilprin- zip der säkularisierenden Kontrafaktur theologischer Groß Erzählungen. Seine narrative Folie war Lessings 1780 anonym erschienene *Erziehung des Menschengeschlechts*, und seine Pointe bestand darin, die erzieherische Instanz, die die Menschen zur Vernunft führt und bei Lessing eine abstrakt gefasste »Offenbarung« war, die erst durch »Gott«, dann durch »Christus«, dann durch den Zeitgeist des 18. Jahrhun- derts spricht, zu ersetzen durch den *alter deus* der zeitgenössischen Kunst- und Lite- raturtheorie, das »Originalgenie«.<sup>68</sup> Nur ein

---

Werk? Dieser Diskurs insgesamt wie auch Schillers Einbettung in ihn verträge neue zusammenhängende Aufarbeitung; vgl. zuletzt Ulrich 2011 (Anm. 20), S. 211-225. – Die neuere Literatur zu Schillers historischen Schriften bis 2007 verzeichnet Jürgen Eder: Schiller als Historiker. In: Koopmann 2011 (Anm. 1), S. 695-742, hier S. 742.

<sup>68</sup> *Die Künstler*, NA 1, S. 201-214 [Erstfassung von 1789]; Gotthold Ephraim Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In: *Werke*. Hg. Herbert G. Göpfert u.a. Darmstadt 1996. Bd. 8. S. 489-510. – Mit der Genietheorie war Schiller seit der Karls- schule vertraut; vgl. Abels sog. »Genie-Rede« von 1776: Rede, über die Entstehung und die Kennzei- chen grosser Geister. In: Abel 1995 (Anm. 36), S. 181-218; zum Kontext ebd., S. 552-569, Komm.; ins- besondere das Inventionsvermögen des Genies ist

emphatisch-heroisches Künstlerkonzept wie die Genielehre der Aufklärung konnte ein Narrativ wie das der *Künstler* tragen, nur dem Künstler als ›großem Geist‹ oder ›Genie‹ konnte die geschichtsphilosophische Aufgabe zugetraut werden, buchstäblich an Gottes Statt (oder wie ein halbgöttlicher, freilich recht unschelmischer ›Trickster‹) die Menschheit »durch das Morgenthor des Schönen / [...] in der Erkenntniß Land« und schließlich ins ewige »Licht«<sup>69</sup> zu führen. Die mäeutische oder Übergangsfunktion des Ästhetischen für die Entwicklung des Menschen, in diesem ambitionierten Gedicht liegt sie, wenn auch in etwas anderer, auch konventionellerer Form als später, schon vor.<sup>70</sup> Dort das ›Genie, hier das ›interesselose Wohlgefallen‹ – in beiden Fällen schlägt Schiller aus prominenten Denkfiguren der zeitgenössischen Kunsttheorie anthropologisches, menschheitsgeschichtliches Kapital.

Damit zurück zu den Augustenburger Briefen: Brief vier, vom 21. November

---

ist natürlich für die Geschichtsphilosophie der *Künstler* wichtig.

<sup>69</sup> NA 1, S. 202, 214. – Zu den *Künstlern* jetzt grundlegend: Robert 2011 (Anm. 21), S. 223-292, *Die Künstler*. Aus der Vorgeschichte der *ästhetischen Erziehung*: Alessandro Costazza: »Wenn er auf einen Hügel mit euch steigt [...]«. Die ästhetische Theorie in Schillers Gedicht *Die Künstler*. In: Alt u.a. 2002 (Anm. 10), S. 193-214.

<sup>70</sup> Schiller selbst sah diese Differenz; vgl. an Körner, 3.2.1794, NA 26, S. 342, Nr. 216: »in den ersten 10 Bogen meiner Briefe ist der Stoff aus meinen Künstlern philosophisch ausgeführt«, d.h. mit größerer »Strenge«.

1793 (314-321, Nr. 209) geht über das bis dahin entwickelte Modell der »Humanisierung« durch »Wohlgefallen ohne Sinneninteresse« (315) einen wesentlichen Schritt hinaus durch Umkehrung der Perspektive. Nicht wie das Ich auf Welt und Andere schaut, steht nun im Fokus, sondern wie es von ihnen betrachtet wird, wie es ihnen sich zeigt (und zeigen will). Der einstige tierische »Räuber«, dessen »gieriger Blick« in der Natur nichts anderes sah »als eine Beute, über welche seine Begehrlichkeit herstürzen konnte« (314), hat nicht nur selbst inneren Abstand gewonnen gegenüber seinen Triebzielen, in derselben Distanz steht er nun auch vor dem fremden Auge; auch er ist zu einem Objekt der »ruhigen Betrachtung« geworden (317). Sein Liebesimpuls kann sich daher nicht mehr wie gewohnt als Überfall (»herstürzen«) realisieren. Genötigt, »auf den Eindruck acht zu haben, den er auf andere macht«, lernt er zu »gefallen«, und »will« es schließlich auch. Für Schillers Anthropogenese-Spekulation das zweite *punctum saliens*: »Schon diese einzige Regung macht ihn zum Menschen« (316). Aus ihr allein, dem »Er will gefallen«, resultiert Schillers ganze Ableitung der »Humanisierung« aus der »Liebe zum Putz« in diesem Brief (315). Der Gedanke ist klar. Die ästhetische Distanz macht nicht nur das Ich frei, sondern auch sein Gegenüber. Auch dieses verfügt über das ›liberale‹ Weltverhältnis der ›freien Betrachtung‹, und deren Zustimmung kann nicht erzwungen werden. Dies ändert das Zusammenleben der Menschen von

Grund auf. Der Mensch »schmückt sich«, mit »Schönheit« das »Weib«, mit »Tapferkeit« der »Mann« (316f.). Beides wird jedoch zur positiven Reizqualität nur im Auge des Gegenübers, oder anders gesagt, wer »gefallen will«, »muß« den freien Gusto der Anderen – wie der Künstler das Urteil des Publikums – »respektieren« (320).

Damit ist das entscheidende Wort gefallen, und die verhaltensanthropologische, zugleich moralisch-politische Pointe des vierten Briefs tritt offen zutage. Und nichts Geringes geht Schiller in ihr auf! Aus der fortgetriebenen Analyse der ästhetischen Erfahrung spinnt er für sich bereits heraus, was alsbald, und gänzlich unabhängig von ihm, zu einem Grundgedanken der neueren praktischen Philosophie werden wird: die Idee der (idealiter »herrschaftsfreisymmetrischen) »Intersubjektivität«, das Interaktionsmodell der »wechselseitigen Anerkennung«. Schiller besitzt diese Begriffe noch nicht, auch nicht den der »Anerkennung«, der erst einige Jahre später durch Fichte und Hegel in die philosophische Diskussion kommt, gleichwohl erfasst er mit seinem Begriffs- und Metapherninstrumentarium klar das »Spiegelverhältnis der Intersubjektivität als Grundschema sozialer Interaktion.«<sup>71</sup> Und genau in diese

<sup>71</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts* (1796). In: *Fichtes Werke*. Hg. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971. Bd. 3, S. 41-56, § 4, hier S. 44ff.: wechselseitige »Anerkennung« als Beziehungsform »vernünftiger Individuen«. Von hier

Richtung baut die Passage, die das Menschenwesen in Schillers Urszene durchläuft, den »gesellschaftliche[n] Umgang« des Frühhominiden um: »Abhängiger von den Meinungen anderer [...], muß der [einstige] rohe Egoist den Ungestüm seiner Affekte bezähmen, um«, und hier fällt jenes entscheidende Wort noch einmal, »die Freyheit außer sich zu *respektieren*, weil er der Freiheit gefallen will«<sup>72</sup> (317). Prinzip der wechselweisen Anerkennung! Hegels »gedoppeltes Thun« der »Bewegung des Selbstbewußtseyns in der Beziehung auf ein anderes«, in der »das Thun des Einen« immer zugleich »das Thun des Andern ist«, ist dabei zwar noch nicht im Sinne der Ex-

---

übernimmt Hegel den Anerkennungsbegriff in seine berühmte »Herr und Knecht«-Analyse: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807). In: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Darmstadt 1999. Bd. 2, hier S. 109-116, Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns; Herrschaft und Knechtschaft. – Grundlegend hierzu die Forschungen von Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg/München 1979; *Methodische und systematische Probleme in Fichtes Grundlage des Naturrechts*. In: Klaus Hammacher (Hg.): *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hamburg 1981, S. 290-308; *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M. 2000 (= *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*. Hg. Herbert Schnädelbach. Bd. 1), hier S. 101-106. Bester Überblick, zur Sache selbst wie zur Forschung: Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 3.2. München 2008, S. 203-207, 238-241.

<sup>72</sup> Hervorhebung vom Verf.

zessivdialektik der *Phänomenologie des Geistes* durchleuchtet; aber den Kern der Sache, dass nämlich die »Bewegung des Anerkennens«, weil sie Reziprozität voraussetzt, eine gespiegelte und insofern nicht nur eine »gedoppelte«, sondern schon in sich »doppelsinnige« ist,<sup>73</sup> enthält auch Schillers Formulierung schon. Erst recht sein berühmtes »Grundgesetz« des »ästhetischen Staats« aus dem Schluss der *Ästhetischen Erziehung* – »Freiheit zu geben durch Freiheit«<sup>74</sup> –, das die im vierten Augustenburger Brief gewonnene Einsicht übernimmt und ihr durch Akzentverstärkung noch etwas mehr Pathos verleiht: Freiheit geben, durch Freiheit, die man hat – und bekommen hat. Nimmt man das ›Geben‹ dieser Formel mit dem ›Respektieren‹ des Briefs zusammen, dann hat man die gebend-empfangende Doppelbewegung der Anerkennung, soweit sie Schiller in seinen spekulativen Näherungen in noch Ungedachtes hinein aufgegangen war, in schönster Vollständigkeit vor sich.

Mit diesem – aus dem Erfahrungsmodus der ›freien Betrachtung‹ geborenen – Verhaltensmodus der Anerkennung frem-

<sup>73</sup> Hegel 1807 (Anm. 71), S. 109f.

<sup>74</sup> NA 20, S. 410, B 27; vgl. auch S. 409: »er muß Freyheit lassen, weil er der Freyheit gefallen will«. Jene Schlüsselformel der *Briefe* neu ins Bewusstsein gehoben hatte vor über 30 Jahren Jeffrey Barnouw: »Freiheit zu geben durch Freiheit«. Ästhetischer Zustand – Ästhetischer Staat. In: Wolfgang Wittkowski (Hg.): Friedrich Schiller. Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung. Tübingen 1982, S. 138-161.

der Freiheit ist für Schiller die anthropologische ›Bedingung der Möglichkeit‹ von Soziabilität und Moralität gegeben: »So unterwirft sich der Schönheit stille Macht nach und nach die rohe Natur, initiert [sie] den Wilden zum Menschen« (318). Damit verlässt Schiller nicht nur das anthropologische Paradigma Rousseaus und seine Ableitung der Moralität aus dem Naturtrieb Mitleid, sondern auch das ästhetische Sulzers mit seiner rein manipulativen Psychagogik durch Kunst; er befindet sich, gewissermaßen traumwandelnd, auf dem Weg zu Hegel, und über ihn hinaus, weit in die ›philosophischen Diskurse der Moderne‹ hinein.<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Die erheblich breiter zu nehmen sind, als Jürgen Habermas seinerzeit sehen konnte (oder wollte): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985. Der Schiller-Exkurs darin (S. 59-64) hängt zwar ganz im hegelianischen Paradigma der Nachkriegszeit und beschwört noch einmal die Lukács-Linie von Schiller zu Marx, entschädigt aber da, wo der reproduktive Duktus unterbrochen wird und das Vokabular der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) einschließt, mit der von dorthin soufflierten schönen Intuition, dass es in Schillers Ästhetik um »kommunikative Vernunft«, »Intersubjektivität«, »Verständigungsverhältnisse« geht (S. 62f.). – Von Schiller (via Hegel) zu Marx: Lukács 1962ff. (Anm. 10), Bd. 10, S. 22ff.



## 2.5 Lob des Zweitbesten: Schillers pragmatische Wende

**B**rief fünf, vom 3. Dezember 1793 (322-333, Nr. 210), setzt ein mit der Wiederholung des Bekenntnisses zu Kant, nun aber nicht wie im ersten Brief in ästhetischer, sondern in moralphilosophischer Hinsicht:

Ich bekenne gleich vorläufig, daß ich im Hauptpunct der Sittenlehre vollkommen Kantisch denke. Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen unsrer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert diese [z.B. als ›moralische Empfindungen‹] auch seyen. [...] Ich nehme mit den rigidesten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse, und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Gut ist (nach den Kantischen Grundsätzen die ich in diesem Stück vollkommen unterschreibe) gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist. (322)

Ein Credo, wie es entschiedener nicht sein könnte. Dennoch, lesen wir weiter in diesem Brief, wird schnell deutlich, dass es nur strategisch-rhetorische Funktion besitzt. Schiller stellt den kategorischen Imperativ auf den höchsten denkbaren Sockel – und belässt ihn dort. Er schiebt ihn in die Philosophie ab, um die Praxis davon zu entlasten. Es fiel ja auf, dass er schon im dritten Brief, als er die drei Stufen der menschlichen Entwicklung darlegen wollte, nur auf die erste und zweite ausführlicher einging. Die »dritte Stufe« wird im Vergleich dazu recht kurz abgetan: »Hier [...] lasse ich die Sinnlichkeit ganz hinter mir

zurück, und habe mich zu der Freiheit der Geister erhoben« – fertig! Mehr ist dazu nicht zu sagen? Gleich darauf räsoniert er stattdessen über die »Rigidität« des Kantischen »Sittengesetz[es]« und rückt sie interessanterweise in die Nähe des Triebdikats, mit dem »die Natur dem Slaven der Sinne gebietet« (313). Zweimal Heteronomie also, in der Natur und in der Vernunft? Wir kommen in der *Ästhetischen Erziehung* darauf zurück. Im fünften Brief nun wird Kants »unmittelbare Bestimmung des Willens durch das Gesetz der Vernunft« (323) von anderer Stelle aus aufgebohrt. Der anthropologische Realist in Schiller verschafft sich Gehör: wir Menschen seien »keine Götter« (332) und von »der menschlichen Natur« sei daher »nie und nimmer zu erwarten«, »daß sie ohne Unterbrechung und Rückfall gleichförmig und beharrlich als reine Geisternatur handle« (330). »Beispiele wahrer Tugend« seien immer nur die »Ausnahmen«, »nicht« die »Regel«, und daher, wie Schiller hier schreibt, »zufällig« (333). Dies müsse die praktische Philosophie zur Kenntnis nehmen, auch die Folgen daraus: »wenn wir, bey aller Ueberzeugung sowohl von der Nothwendigkeit als von der Möglichkeit reiner Tugend, uns gestehen müssen, wie sehr zufällig ihre wirkliche Ausübung ist, [...] würde es«, »bey diesem Bewußtsein unsrer Unzuverlässigkeit«, »die frevelhafteste Verwegenheit seyn, das Beste der Welt [i.e. das gesellschaftliche Allgemeinwohl] auf dieses Ohngefähr unsrer Tugend ankommen zu laßen« (330).

Mit anderen Worten, der kategorische Imperativ besitzt zwar unbedingte Geltung, aber nur »in der Theorie«, nicht »in der Anwendung«; hier, im wirklichen Leben, muss vielmehr selbst der »rigideste Ethiker« »von der Strenge seinen Systems [...] etwas nachlassen« (331). Eine nach jener so strikt kantianischen Eröffnung denn doch erstaunliche Wendung. Man muss sie eine pragmatische nennen. Schiller, das theoretisch Beste sehr wohl kennend, aber auch seine praktische Ohnmacht klar sehend, entscheidet sich als Anthropologe und Menschenkenner für das Zweitbeste, aber Machbare. Das Schlüsselwort des fünften Briefs heißt daher – statt »Moralität« – »Legalität« (329ff.)! Denn: »Je zufälliger [...] unsre Moralität, um desto nothwendiger ist es, Vorkehrungen für die Legalität zu treffen« (330), also dafür zu sorgen, dass sich die Menschen, auch wenn sie dem kategorischen Imperativ nicht gewachsen sind, rechtmäßig und zivilisiert verhalten. Damit ist die kantische Ethik als politische Option verabschiedet; das Ansinnen jederzeitigen pflichtgemäßen Handelns aus bloßer Achtung vor dem Sittengesetz taugt nicht als Fundament einer sozialen Ordnung, gleichgültig, ob vor oder nach der Revolution. Die Erwartung, dass vielleicht bei weniger blutigem Verlauf eines Staatsumbaus im Sinne der Aufklärung anschließend jene dritte Stufe des reinen Vernunfthandelns eintreten könnte, klingt jedenfalls nirgends an. Im Gegenteil, von Brief fünf aus gesehen, reduziert sich diese Stufe ebenfalls auf ein nur in der Theorie

richtiges Ideal, das in der Anwendung sofort zu falschen Vorstellungen zerfällt. Vielleicht aus diesem Grund sind ihr im dritten Brief nur wenige Zeilen gewidmet. Doch so oder so, wo das Allgemeinwohl »durch unsre zufällige Tugend gar übel besorgt seyn würde«, sind andere Kräfte gefragt, um »die Gesetzmäßigkeit der Handlungen da zu sichern, wo die Pflichtmäßigkeit der Gesinnungen nicht zu hoffen ist« (also fast überall). Diese »starken Anker« sind für Schiller »Religion und Geschmack« (331). Als praktisch wirksame »Surrogat[e] der wahren Tugend« leisten sie, was diese nicht vermag, das »Wohl der Welt [...] zu bevestigen« (ebd.). Lob des Zweitbesten!

Schon wie ein Soziologe blickt Schiller hier auf das Problem. Er sieht die Religion rein funktional, als soziale, nicht als metaphysische Institution. Indem sie dem triebverwurzelten und daher egoismusanfälligen Individuum normativen Außenhalt gibt, dient sie als Garant seiner Sozialverträglichkeit: »Der gemeine Mann wird sich vieles nur als Christ verbieten, was er als Mensch sich erlaubt hätte« (333). In dieser Funktion ist die Religion hauptsächlich für das ›Volk‹ zuständig. Schillers Bild von ihm, erschreckensgesteuert, hat freilich viel von einem Phantasma. Von der Aufklärung nicht erreicht, durch keinen Zivilisationsprozess gegangen, verharrt es immer noch jenseits der anthropogenetischen Urscene, auf der Tierstufe. Da Triebdämpfung durch Distanzgewinn bei ihm deshalb nicht greift, muss seine Sozialdisziplinie-

runge über Hoffnung auf Triebbefriedigung (sein Opium, wie man es später nennen wird) laufen: »da ist es die Religion, die auch dem sinnlichen Trieb noch ein Objekt anweist, und ihm für die Opfer, die er der Tugend zu bringen hat, hier und dort, eine Entschädigung zusichert« (ebd.).<sup>76</sup> Das ›Volk‹ ist für Schiller, zumal nach der *Grande Terreur*, kein mögliches Subjekt von Bildungsfortschritten, sondern Objekt von Regierung; an ihm ist alles, worauf er seine eigenen Hoffnungen setzt, »ästhetische Kultur«, Formen sozialer »Schönheit«, »verloren« (331); künftiges Humanisierungsgeschehen läuft, von »Ausnahmen« (333) immer abgesehen, vorderhand an ihm vorbei; es muss verwaltet werden.

Das ist ein klarer Bruch mit der ursprünglichen Absicht, die Doppelstrategie der ästhetischen Erziehung so einzusetzen, dass die Schule des Schönen dem prinzipiell ›sinnlichen‹, unaufgeklärten und akut ›verwilderten‹ Volk und die Schule des Erhabenen den zwar aufgeklärten, aber epikureisch ›erschlafte‹ Oberschichten zugute kommen soll (305). Wir sahen schon, wie die erhabene Erziehung in jenem dritten Brief zügig marginalisiert und das Augenmerk ganz auf die Erziehung durch das Schöne gerichtet worden war (s.o. Kap.

<sup>76</sup> Schiller hat die in *Resignation* (NA 2.I, S. 401-404, pass.; s.o. Anm. 51) attackierte Tauschlogik dieses Trostes (irdische Güter für überirdische) nicht vergessen; vgl. die ihm zugeschriebenen, in der Finanzsprache gehaltenen Bemerkungen von 1794 dazu (NA 22, S. 178).

2.3). Nachdem aber dergestalt erstens die erhabene Erziehung der Oberschicht ad acta gelegt ist und nun zweitens die Unterschicht von der schönen Erziehung ausgeschlossen wird, verschiebt Schiller insgeheim – und das ist eine der intrikatesten Pointen seines fortschreitenden Nachdenkens – seine Hauptidee einer Erziehung durch Schönheit, freie Betrachtung, Geschmack usw. auf die andere Seite des sozialen Spektrums und behält sie ausschließlich den dafür überhaupt Empfänglichen, also den Gebildeten, vor. Für das Volk, das weder schön noch erhaben zur Mündigkeit erzogen werden kann, bleibt als Klippschule der Unmündigen die Religion. Fraglos auch eine Art Realismus!<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Als reine Herrschaftstechnik tritt die Religion hier geradezu in die Funktionsrolle der Sulzerschen Psychagogik; wie diese soll sie den Menschen dirigieren, als *subjectum regiminis*, nicht als ›Subjekt‹ von Freiheit. – Beide weisen so übrigens auf ein weiteres Analogon, die illuminatische Politik der Menschenführung, und berühren damit eine Kernfrage der politischen Theorie Schillers, die Frage nach der Passung von Zwecken und Mitteln. Können oder dürfen gute Zwecke auch mit solchen Mitteln verfolgt werden, die den Normen und Wertsetzungen der Zwecke widersprechen? Das Posaproblem der *Briefe über Don Karlos* (1788)! Vgl. NA 22, S. 169ff. Br. 11. Hierzu Schings 1996 (Anm. 3), S. 163-186, Despotismus der Aufklärung. Illuminatendebatte und *Briefe über Don Carlos*; Walter Müller-Seidel: Der Zweck und die Mittel. Zum Bild des handelnden Menschen in Schillers *Don Carlos*. In: JDSG 43 (1999), S. 188-221, bes. S. 214ff., Die gute Sache und die schlimmen Mittel; Verf.: Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und die Illuminaten. In: Müller-Seidel/Verf. 2003 (Anm. 3), S. 107-125, hier

Für die Gebildeten hingegen, auch für die Gebildeten unter ihren Verächtern, kommt die Religion hier nicht als ein Mittel, das Leben auszuhalten, in Betracht, sondern allein ob ihrer Trostfunktion in Todesnähe (die sie allerdings im ›Volk‹ genauso ausübt). Auch darauf ist Schillers Blick ein ziemlich pragmatischer, und ebenso auf den Menschen, für den es ans Sterben geht und der die physische Vernichtung, gegen die all seine Empfindungen und Vitaltriebe sich erbittert wehren, konfrontieren und die Todesangst bewältigen muss. Zwar werden zunächst die bekannten Denkfiguren der Theorie des Erhabenen – die man hier nun doch einmal bräuchte – bemüht (Abspaltung der Sinnlichkeit und Erhebung über sie durch Zufluchtnahme in die »reine Form der Vernunft«), aber der realistische Grundtenor des Briefs schlägt auch in diesen Textpassagen durch; nur »Wenige«, und auch diese »nur in ihren glücklichsten [meint hier: stärksten] Momenten« besäßen »zu dieser Gemüthsoperation« die erforderliche »Kraft« (332). Wie der kategorische Imperativ, so kippt auch der Erhebungsappell der Theorie des Erhabenen im Praxistest der *faits sociaux* ins Irrelevante. Wo seine Erfüllungshäufigkeit über statistische ›Ausnahmen‹ nicht hinauskommt, kann

---

S. 120ff. – Die Perspektive auf diese Zweck/Mittel-Frage hat sich freilich von 1788 zu 1793 in sehr bestimmter Weise verschoben: Was Schiller damals für mündige Subjekte ablehnte, die Leitung von außen, akzeptiert er jetzt – für das unmündige Volk.

von ihm keine Lösung eines schlechthin allgemeinen, massenhaft auftretenden Problems, wie Tod und Todesangst es nun einmal sind, erwartet werden. So bleibt auch hier für den Regelfall nur das Zweitbeste, die Empfehlung, wo es mit der rationalen Erhebung über den Tod hapert, ein bewährtes ›Surrogat‹ nicht zu verschmähen und »für diesen äußersten Fall Religionsideen in Bereitschaft zu halten, um dem unabweisbaren Lebenstrieb in einer andern Ordnung der Dinge eine Befriedigung versichern zu können« (ebd.) – auch wenn dies weder mit der reinen Theorie des Erhabenen so richtig übereinstimmt, noch man sich andererseits den Unsterblichkeitsvorstellungen der ›positiven Religionen‹ noch bruchlos anschließen kann.<sup>78</sup>

Ansonsten aber gilt die angesprochene schichtspezifische Arbeitsteilung: Was »die Religion [...] dem sinnlichen Menschen«, ist »der Geschmack dem verfeinerten« (ebd.), Stütze der Soziabilität. Funktional ist beides gleichgestellt, wo aber seine Sympathien liegen, lässt Schiller nicht im Zweifel. Wie dann auch die *Ästhetische Erziehung* ist die politische Anthropologie der Augustenburger Briefe eine Theorie der *happy few*. Menschheit und Menschlichkeit gibt es nur im oberen Drittel der Sozialpyramide, und auf dessen Habitusqualitäten (aber wohlweislich nicht auf die an diesem Punkt der Argumentation ein wenig störenden, ›erschlaffungs‹-bedingten Laster) hebt Schiller hier ab: »Geschmack« im Umgang,

---

<sup>78</sup> Vgl. dazu Vom Erhabenen, NA 20, S. 180-182.

der dem Verhalten »Mäßigung« abverlangt, der »gute Ton«, mit dem »sich der civilisierte Mensch bey Aeusserung seiner Affekte« dieselbe Kontrolle »auflegt« (325), »Anstand« und »Ehre« (333) als analoge Konventionen der Verhaltensmoderation, und auch der schon im Vorbrief genannte »Tackt« (319f.) – die Folie des europäischen Adelsideals<sup>79</sup> schlägt erkennbar durch, oder, wie Schiller an anderer Stelle einmal schreibt, das Ideal des »vollendeten Weltmann[s]«. <sup>80</sup> Das »Gesetz« seines Verhaltens ist ein zweifaches und reziprokes, nämlich »Schone fremde Freiheit« und »zeige selbst Freiheit«, <sup>81</sup> also das im vierten Brief beschriebene der ästheti-

<sup>79</sup> Nach Heinz Otto Burger: Europäisches Adelsideal und deutsche Klassik. In: ders.: »Dasein heißt eine Rolle spielen«. Studien zur deutschen Literaturgeschichte. München 1963, S. 211-232, 297-301.

<sup>80</sup> An Körner, 23.2.1793, NA 26, S. 199-217, Nr. 155 (5. sog. »Kallias-Br.«), hier S. 216. Natürlich gehören auch die beiden Titelwörter der gleichzeitigen Abhandlung *Über Anmuth und Würde* (1793, NA 20, S. 251-308) in obige Begriffsreihe. – Schiller war mit dem ehemals Hof-, jetzt Weltmannsideal nicht nur durch die hofnahe Sozialisation in der Karlsschule, sondern vor allem, ab 1788, durch den Shaftesbury-Kenner Wieland in Berührung gekommen (*moral grace*-Begriff, *virtuoso*-Ideal); dazu wegweisend: Walter Hinderer: Beiträge Wielands zu Schillers ästhetischer Erziehung. In: JDSG 18 (1974), S. 348-387; auch in: Hinderer 1998 (Anm. 24), S. 41-75. Schon Ernst Cassirer sah ob dieser Zusammenhänge in Shaftesbury (nicht in Kant) den *spiritus rector* der Schillerschen Ästhetik: Schiller und Shaftesbury. In: Publications of the English Goethe Society. NF 11 (1935), S. 37-59.

<sup>81</sup> NA 26, S. 216.

schen Distanz und ihres Prinzips der wechselseitigen Anerkennung. Als Musterbeispiel solcher sozialen »Delikatesse und Feinheit« erschien Schiller niemand anderer als der Adressat seiner Lehrbriefe selbst, der Prinz von Augustenburg.<sup>82</sup> An den dänischen Hof ist daher als erstes zu denken, wenn es am Ende der *Ästhetischen Briefe* heißt, »daß der schöne Ton in der Nähe des Thrones am frühesten und am vollkommensten reift«. <sup>83</sup>

Im Verhaltenstypus des *real fine gentleman* sieht Schiller das von ihm zuvor als primäres Humanum herauspräparierte Distanz- und Anerkennungsprinzip gelebte Wirklichkeit geworden; nur in einer schmalen sozialen Schicht zwar, dort aber als tatsächlich funktionierende Praxis, als evidente soziale Empirie. Trotz seiner sehr geringen gesellschaftlichen Reichweite, aber wegen seines – in seiner Sphäre – sehr hohen Wirkungsgrades setzt Schiller daher den Geschmack als eine der Großinstitution Religion vergleichbare Instanz des Allgemeinwohls an. Eine »Instanz«, die, indem sie die Individuen durch kollektiven (und kollektiv verinnerlichten) Außenhalt versittigt, die sozialstatistisch irrelevante kantische »Tugend ersetzt« (325).

<sup>82</sup> An Körner, 13.12.1791, NA 26, S. 117, Nr. 97. Es geht dabei nicht nur um die »sittlich schöne Handlung« (an Baggesen, 16.12.1791, ebd., S. 120, Nr. 100) des generösen »Geschenk[s]« selbst: »die Delikatesse und Feinheit, mit der der Prinz mir dieses Anerbieten macht, könnte mich noch mehr rühren« (an Körner, ebd., S. 117).

<sup>83</sup> NA 20, S. 412, B 27.

Bei aller funktionalen Äquivalenz aber zieht Schiller zwischen diesen beiden die Legalität des menschlichen Verhaltens sichernden Instanzen Religion und Geschmack eine scharfe Grenze, die auch ein klares Gefälle der moralischen Wertigkeit markiert, und damit einen Unterschied ums Ganze. Denn nicht dadurch ist der Geschmack der »Legalität unsers Betragens im höchsten Grade beförderlich«, dass er, wie die Religion in dieser Sichtweise, Zugeständnisse an den Triebegoismus (die ›Sinnlichkeit‹) macht, sondern dadurch, dass er ihn – Effekt des Prinzips Distanz und wechselseitige Anerkennung – im Gegenteil abschwächt und mäßigt. Und im besten Falle, hier schießt ein sonst hier nicht weiterverfolgtes Motiv aus *Anmut und Würde* ein, dadurch, dass er sogar die »Neigung« zur Negation des Egoismus, zu altruistischer Güte erweckt (328f.).<sup>84</sup> Nur hier, in der Welt des Geschmacks, nicht im Massenregime der Religion, ist daher für Schiller Menschlichkeit möglich, und also nur in kleinsten Kreisen, in jenen »wenigen auserlesenen Zirkeln«,<sup>85</sup> von denen die *Ästhetischen Briefe* zur Irritation vieler Interpreten am Ende sprechen, niemals in der Gesamtgesellschaft.

<sup>84</sup> Vgl. Über Anmuth und Würde, NA 20, S. 283, 302f.

<sup>85</sup> NA 20, S. 412, B 27.

## 2.6 Fragmentarische Utopie: Identität von Privat- und Allgemeininteresse

**B**rief 6 (337f., Dezember 1793, Nr. 213), der letzte auf uns gekommene dieser Serie, ist nur fragmentarisch überliefert. Man mag seinen quantitativen Mangel ausgeglichen sehen durch ein gewisses Pathos, mit dem er nun, nach dem Legalitätspragmatismus des Vorbriefs, aufwartet. Was sich dort im eben zitierten Neigungsbegriff allenfalls angedeutet hat, wird nun expliziter, der utopische Überschuss des Geschmackskonzepts. Denn durch bloße »Gesetzmäßigkeit des Betragens«, so Schiller nun weiter, seien »die Menschen [...] noch lange nicht vereinigt«, sondern bestenfalls »nicht unter einander entzweyhet« (337).<sup>86</sup> Um aber »die Menschen wahrhaft und innig zu vereinigen«, reiche »Legalität allein« nicht aus; diese könne »bloß verhindern, daß Ungerechtigkeit nicht das Band der Gesellschaft zerreiße« (ebd.). Doch Schiller will noch etwas mehr als das sozusagen bloß defensive Umgangsapriori des wechselweisen ›Respekts‹, jedenfalls in diesem Brief wieder. Die Frage lautet also: Stiftet das abstrakte Prinzip der Anerkennung schon »eine harmonische Einheit« (ebd.) unter den

<sup>86</sup> Hervorh. vom Verf. – »Entzweihen«, im begriffsgeschichtlichen Vorfeld des späteren hegelianischen Entzweigungsparadigmas, bei Schiller öfter (*Ästhetische Erziehung*, NA 20, S. 332, B 6; *Über naive und sentimentalische Dichtung*, ebd., S. 438).

Mitgliedern der Gesellschaft (ob auch unter Einschluss des Volkes, bleibt ungesagt)? Und die Antwort: Dafür fehlt noch etwas, nämlich »noch ein *eigenes positives Band*«<sup>87</sup> (ebd.). Dieses erkennt Schiller in der »Geselligkeit«, hier verstanden als eine ›Transitivität‹ der Interaktion, eine Ich-Überschreitung, die über bloße ›Anerkennung‹ hinausgeht. Sein Modell, und darin äußern sich nun weniger die höfischen als die bürgerlichen Ideale des 18. Jahrhunderts, ist der »gesellige Karackter«, der im Umgang mit seinen Mitmenschen nach aktivem »Umtausch der Ideen«, vor allem aber nach »Mittheilung der Empfindungen« verlangt (ebd.).<sup>88</sup>

Die soziale Verkehrsform, in der Schiller dies verwirklicht sieht, ist die »Konversation« (338), natürlich die durch »Geschmack« und »guten Ton« geprägte (337). In ihr soll jeder an dem, was der andere denkt und »empfindet«, »Theil nehmen können« (ebd.). Diese Anteilnahme ist ein wenig herzlicher gedacht, als einige Jahre später von Goethe in der Unterhaltung zwischen Wilhelm Meister und dem

Fürsten gezeichnet.<sup>89</sup> Die Erwartung, dass im gegliückten Gespräch »der Eine das Vergnügen des Andern theile« (338), knüpft denn auch an Früheres an, an die empfindsameren Ideale des jüngeren Schiller. Zwar ist diese Gefühlskommunikation nicht mehr so emphatisch als »Sympathie«-Rausch und enthusiastische Geister-Verschmelzung gedacht wie in der frühen Liebeslyrik, etwa den ›Laura-Oden‹ aus der Anthologie auf das Jahr 1782, und – ein ›vereinigungsphilosophischer‹ Grundtext der Zeit – in der *Theosophie des Julius* aus den *Philosophischen Briefen* von 1786, und auch noch wie in den *Künstlern*.<sup>90</sup> Aber die Hoffnung auf Durchlässigkeit der Ichgrenzen, die solches Mit-Leiden, Mit-Empfinden (*sympathein*) überhaupt ermöglicht, klingt doch an, zumal in der Betonung, dass auch die »Empfindungen« kommuniziert werden sollen. Hieran hängt ein – hier ebenfalls nicht ganz vergessenes – utopisches Potential, das sich nicht allein auf privaten Seelenaustausch bezieht, son-

<sup>87</sup> Hervorh. vom Verf.

<sup>88</sup> Zur »Geselligkeit« im 18. Jh., auch zur germanistischen Geselligkeitsforschung, der lehrreiche, am Beispiel des Geselligkeitsvirtuosen J.W.L. Gleim (1719-1803) entwickelte Überblick von Wolfgang Adam: Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert. In: Der Freundschaftstempel im Gleimhaus in Halberstadt. Kat. Gleimhaus Halberstadt. Leipzig 2000, S. 9-34.

<sup>89</sup> Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre (1795/96). In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 7. München 2005, S. 175ff., hier S. 178 (III/8).

<sup>90</sup> NA 1, S. 214; Philosophische Briefe, NA 20, S. 107-129, hier S. 115-126, Theosophie des Julius (ca. 1780), S. 119-125, Liebe; Aufopferung; Gott. Zur traditionsgeschichtlichen Stellung von Schillers Liebesphilosophie Gerhard Kurz: Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin. Stuttgart 1975, S. 16-31, Liebe und Selbstheit. Die Tradition der Vereinigungsphilosophie im 18. Jahrhundert; Verf. 1985 (Anm. 49), S. 176-203.

dern auf das soziale Ganze zielt. Die Mannheimer Rede hatte ein solches gesamtgesellschaftliches Potential der Gefühlskommunikation noch gesehen und daher den Empfindungsmultiplikator Schaubühne als eine soziale Synthesemaschine begriffen, in der die »Menschen aus allen Kreisen, Zonen und Ständen [...] durch eine allwebende Sympathie verbrüderet, in Ein Geschlecht wieder aufgelöst« werden.<sup>91</sup>

Zu dieser emphatischen Utopie einer als Gefühlskollektiv realisierten ›Gesellschaft als Gemeinschaft‹ führte nach Entwicklung des ›Humanisierung durch Distanz‹-Gedankens für Schiller kein Weg mehr zurück.<sup>92</sup> An ihre Stelle tritt das bescheidener Ideal menschlicher Verständigungsgemeinschaften, die aber, der entscheidende Punkt, auch den durch Distanzgewinn kultivierten Empfindungen ihren Raum geben. Ganz aufgegeben ist der Blick aufs große Gemeinsame aber auch hier nicht.

<sup>91</sup> NA 20, S. 100.

<sup>92</sup> Auch dies eine exemplarische Theoriekonstellation bei Schiller, die mitsamt ihrem Problembestand in der weiteren Moderne wiederkehren wird, am augenfälligsten in der Soziologie um 1900, in der Antithese zweier bedeutender Bücher, die heute noch für diesen Gegensatz stehen: Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) (Neuausg. Darmstadt 2005) und Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) (Gesammelte Schriften. Hg. Günter Dux u.a. Frankfurt/M. 2003. Bd. 5, S. 7-133). – Hierzu grundlegend Wolfgang Eßbach u.a. (Hg.): Plessners *Grenzen der Gemeinschaft*. Eine Debatte. Frankfurt/M. 2002, bes. S. 183-194, Cornelius Bickel: Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner.

Im letzten Satz des Brieffragments klingt die Idee einer gesamtgesellschaftlichen Synthesis noch einmal an. Die geeigneten »Subjekte der Konversation«, heißt es da, wären solche, die die »Fähigkeit besitzen, ihr Privatgefühl zum allgemeinen zu erweitern, und das allgemeine Interesse zu dem ihrigen zu machen« (338). Ein doppelt lesbarer Satz! Er ist einmal und offensichtlich, im Anschluss an Kants »subjective Allgemeinheit«<sup>93</sup> des Geschmacksurteils (so dass in ihm privates und allgemeines Wohlgefallen zusammenfallen), ästhetisch gemeint – zumal im ersten Halbsatz, der aufs »Gefühl« (auch bei Kant Grundlage des ästhetischen Urteils)<sup>94</sup> abstellt. Der zweite Halbsatz aber hat stattdessen »Interesse« und ruft so – denn ›Interesse‹ ist nach Kant und Schiller aus allem Ästhetischen ausgeschlossen – jene ganz andere Identität von Privat- und Allgemeininteresse auf, die als Ideal oder ›regulative Idee‹ noch jede politische Theorie, die sich auf den Traum der Vernunft einließ, beflügelt hat. Auch hier also bleibt Schiller beweglich. Fast möchte man es für bedacht halten, dass die so sehr dem Realitätssinn verschriebenen Briefe just mit diesem Satz abbrechen. An ihrem kontingenten Ende entlassen sie den Leser mit einem fernen Echo jenes Traums.

<sup>93</sup> Kritik der Urtheilskraft, AKA 5, S. 211f., § 6, das Zit. S. 212.

<sup>94</sup> Ebd., S. 203f., § 1.



### 3. Die vorpolitischen Grundlagen des modernen Staates

Schillers Beobachtungen und Überlegungen könnten heute, gut zweihundert Jahre später, aktueller nicht sein. Ihr Problem ist kein anderes als das derzeit wieder gestellte der ›vorpolitischen Grundlagen des modernen Staates‹. Der verhaltensmotivierende Einfluss des demokratischen, liberalen Rechtsstaates ist ja, weil er von der Idee des mündigen Bürgers ausgeht, grundsätzlich beschränkt. Seine Gesetze, durch Sanktionsandrohungen bewehrt, steuern deshalb mehr als über positive über negative Impulse, sprich Verbote. Sie markieren die Grenzen des rechtskonformen Verhaltens und befördern dieses hauptsächlich dadurch, dass sie rechtswidriges, in gewissem Maße auch sozialfeindliches Verhalten verhindern, mindestens eindämmen. Über diese Rechtskonformität hinaus können sie aber nichts erzwingen, weder auf der Ebene innerer Einstellungen noch auf der Ebene praktischen Handelns. Persönliches Engagement für das allgemeine Wohl, egal in welcher Form, kann nicht befohlen werden und ist, je liberaler der Staat, desto mehr auf das Prinzip der Freiwilligkeit gestellt. Alles, was die bloße Rechtskonformität in Richtung Beförderung des menschlichen Zusammenlebens übersteigt, liegt so per se jenseits staatlicher Gebotsmacht. Oder besser gesagt, es liegt ihr voraus; es muss in der Gesellschaft schon vorhanden sein – als Disposition oder Bereitschaft, als individu-

elle Motivlage oder kollektiver Habitus, konkret gesprochen, als Tugend, Solidarität, Mitmenschlichkeit. Und da ohne diese Bereitschaften die Gesellschaft zerfällt, liegt hier eine Voraussetzung ihrer eigenen Reproduktion vor, die Staat und Rechtsordnung allein nicht gewährleisten können.

Die Frage nach diesen »vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates« ist vor einigen Jahren wieder aufgebracht worden durch eine vielbeachtete öffentliche Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, späterem Papst Benedikt XIV., die 2004 in München stattgefunden und eine bis heute anhaltende Resonanz erfahren hat.<sup>95</sup> Sie geht bereits zurück auf eine These des Verfassungsrechtlers und Rechtsphilosophen Ernst-Wolfgang Böckenförde aus dem Jahr 1967, die als ›Böckenförde-Theorem‹ oder ›Böckenförde-Dilemma‹ Eingang in die Literatur gefunden hat: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann« (weil, wie beschrieben, Gesetze Solidarität oder Tugend nicht erzwingen kön-

<sup>95</sup> Jürgen Habermas: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? – Joseph Ratzinger: Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates. In: dies.: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg/Br. u.a. 2005, S. 15-37, 39-60 (danach zit.); der Habermas-Beitrag auch in ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 2005, S. 106-118.

nen).<sup>96</sup> Wo kommen diese also her, was sind die Quellen der Menschlichkeit einer menschlichen Gesellschaft, wenn es die Gesetze nicht sind?

Dies waren bereits die Fragen des 18. Jahrhunderts und – die Fragen Schillers. Die Moralphilosophie der Zeit suchte diese vorgeseztlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens entweder in der menschlichen Natur oder Antriebsstruktur selbst (*moral sense*, *pitié* usw.) oder, antithetisch dazu, in der menschlichen Rationalität, die das Handeln aus Einsicht freiwillig den Vernunftgeböten (kategorischer Imperativ, Pflicht usw.) unterwirft. Beides mag jeweils auf seine Weise zu optimistisch angesetzt sein, aber es sind Antworten auf die Böckenförde-Frage. Genau hier setzt auch Schiller an. Die »entgleisende«<sup>97</sup> Revolution stellt ihn vor die Frage, worin die Fundamente des Zusammenlebens liegen, wenn weder die Triebnatur (siehe »Verwilderung«) noch die

Vernunft (siehe »Erschlaffung«) Soziabilität und Moralität des Menschen gewährleisten können. Also sucht er jenseits der beiden von ihm im einen Fall als unrichtig und im anderen als ohnmächtig erachteten Vorschläge Rousseaus (bzw. der Schotten) und Kants nach jenem »einigenden« oder »sozialen Band« (Habermas), das die gesellschaftliche »Welt zusammenhält« (Ratzinger).<sup>98</sup> Auch Schiller begreift dieses »positive Band«, wie er es einmal nennt, als vorpolitisches; noch hinter der »Legalität« liegend, sei es auch nur durch ein »Werkzeug [...], welches der Staat nicht hergiebt«, zu schaffen und zu sichern.<sup>99</sup> Dieses vorpolitische Band sind für Schiller die in der »Urszene« durch ästhetischen Distanzgewinn humanisierten Empfindungen, und das Werkzeug seiner Reproduktion – die ästhetische Erziehung.

Dies ist freilich eine Antwort, wie sie weder bei Ratzinger noch bei Habermas (auch nicht bei Böckenförde) vorgesehen ist. Beide bieten andere, vertraute Instanzen auf: Habermas die Vernunft, Ratzinger die Religion; dieser vertritt seine Position offensiv (er sieht in der Religion das ge-

<sup>96</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoft zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1967, S. 75-94; auch in ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/M. 32000, S. 92-114, hier S. 112.

<sup>97</sup> »Entgleisend« ist ein Schlüsselwort der Habermas/Ratzinger-Debatte; vgl. Habermas' »entgleisende Säkularisierung« (Habermas/Ratzinger 2005 [Anm. 95], S. 17, 26); Ratzinger spricht analog von den »Pathologien der Vernunft« wie »der Religion« (S. 56), Habermas wiederum von »gesellschaftlichen Pathologien« (S. 31).

<sup>98</sup> Ebd., S. 24, 39.

<sup>99</sup> Augustenburger Briefe, NA 26, S. 337, Br. 6 (Nr. 213); Ästhetische Briefe, NA 20, S. 332, B 9. Der Gedanke selbst war ihm nicht neu. Schon die Schaubühnenrede wusste, dass das Medium, das den sozialen Zusammenhalt »inniger machen« soll, noch hinter den »Geseze[n]« liegen muss, denn diese wirken nur defensiv, d.h. sie »hemmen nur Wirkungen, die den Zusammenhang der Gesellschaft auflösen« (NA 20, S. 91).

suchte Band), jener defensiv (er sieht es zwar in der säkularen Vernunft, ist sich aber nicht ganz sicher). Dass Ratzinger in der Religion, ihren metaphysischen und sozialen Wertsetzungen, nicht nur die historisch gewachsene Herkunft, sondern auch den künftigen Quell der sozialen Energien erkennt und also auf die »heilende und rettende« (nicht auf die »archaische und gefährliche«) »Macht« der Religion setzt, ist erwartbar und konsequent.<sup>100</sup> Die Kontinuität einer zwei Jahrtausende alten Überlieferung, mag sie auch zuzeiten schwächer und brüchiger sein, ermutigt sogar dazu, wie immer in »dürftiger Zeit«.

Habermas auf der anderen Seite hält die Vernunftoption hoch und baut auf den »Verfassungspatriotismus« aufgeklärter Bürger.<sup>101</sup> Er hofft damit, explizit auf Kant sich berufend, genau auf die Gestalt der »praktischen Vernunft«,<sup>102</sup> die Schiller, in der Auseinandersetzung mit Kant selbst, als viel zu unzuverlässig (»zufällig«) ansah, um zur sicheren Grundlage einer gemeinwohlorientierten Gesellschaft zu taugen. Den entscheidenden Punkt Schillers, dass es in der Frage der vorpolitischen Grundlagen um Empfindungen mindestens ebenso sehr, wenn nicht sogar mehr, geht wie um Einsichten, sieht Habermas gar nicht; bruchlos übernimmt er den blinden Fleck der Rationalisten des 18. Jahrhunderts.

<sup>100</sup> Ratzinger in: Habermas/Ratzinger 2005 (Anm. 95), S. 46.

<sup>101</sup> Habermas, ebd., S. 18ff., 24f.

<sup>102</sup> Ebd., S. 18.

Vernunftphilosophisch verengt, sucht er die Quellen für den motivationalen Überschuss, den solidarisches oder karitatives Handeln über die rationale Einsicht hinaus benötigt, nur in der Ideenwelt, nicht im subrationalen Bereich der Empfindungen und Gefühle, und findet solchen zusätzlichem Gedankentreibstoff – in der Religion. Nicht so sehr als soziale Institution oder als Ensemble ritueller Praktiken wird sie hier also gebraucht, sondern als Textkorpus und historisches Ideenarchiv (»heilige Schriften und religiöse Überlieferungen«<sup>103</sup>), als Reservoir »sinnstiftender« Denkformen und Imaginationen. Die Visionen des Vollkommenen und Ideale des richtigen Lebens, wie sie die mangel- und wunschgetriebene Einbildungskraft, gestützt auf das Bewusstsein höherer Inspiration, in allen religiösen Kulturen hervorbrachte, dürften deshalb vom modernen Bewusstsein nicht als voraufgeklärt abgespalten werden, sondern müssten, wie bei Lessing, als Versprechen künftiger Vernünftigkeit in ihm »aufgehoben« bleiben.<sup>104</sup> In der christlichen Idee der »Got-

<sup>103</sup> Ebd., S. 31.

<sup>104</sup> Vgl. hierzu schon eine andere, gleichfalls sehr bekannt gewordene Rede, auf die der Münchner Debattenbeitrag argumentativ aufsetzt: Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt/M. 2001, bes. S. 22 (»Sinnstiftung«) u. ff., 26 (»aufgehoben« im Sinne Hegels). Zu diesen beiden Reden präzisierend ders.: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger; Die Gren-

tesebenbildlichkeit des Menschen« sei vor-gedacht (vorgeträumt) worden, was im modernen Begriff der allgemeinen Menschenwürde als vernünftige Einsicht und Regel zu sich kommt.<sup>105</sup> Säkulares Denken, wo es *nicht* ›nietzscheanisch‹, *nicht* »positivistisch«, *nicht* »dezisionistisch«, *nicht* ›kontextualistisch‹ (*nicht* kulturalistisch/kulturrelativistisch), *nicht* »defaitistisch« und *nicht* ›auf die Spitze getrieben‹ »vernunftkritisch«,<sup>106</sup> also *nicht* ›entgleist‹, sondern habermasianisch rektifiziert ist, wäre eines, das sich dieses vorsäkularen Ideen- und Traumerbes versichert und es in »rettenden Übersetzungen« (und nicht in ›vernichtenden!‹) dem gegenwärtigen Geist bewahrt.<sup>107</sup> Eine ehrenwerte Position, getragen von Trauer über den Verlust von Mitte und metaphysischem Obdach.<sup>108</sup> Was Karl Löwith einst als pathetischen Kern des Linkshegelianismus rekonstruiert hatte, die Säkularisierung der Heilsgeschichte,<sup>109</sup>

---

ze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: Habermas 2005 (Anm. 95), S. 119-154, 216-257.

<sup>105</sup> Habermas 2001 (Anm. 104), S. 29f., sowie ders. in: Habermas/Ratzinger 2005 (Anm. 95), S. 32.

<sup>106</sup> Ebd., S. 30, 20, 19, 28.

<sup>107</sup> Ebd., S. 32; Habermas 2001 (Anm. 104), S. 29.

<sup>108</sup> Ebd., S. 24 (»Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere«), auch S. 27, zum kryptotheologischen Motivgrund der Kritischen Theorie.

<sup>109</sup> Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Ge-

wird hier elegisch eingeklagt. Der moderne Utopiker, dem seine aus jenen ›Übersetzungen‹ hervorgegangenen ›grossen Erzählungen‹ entgleiten, beugt sich zurück *ad fontes* und besinnt sich der religiösen Originale und ihrer »noch nicht ausgeschöpft[en]« »semantischen Potentiale«.<sup>110</sup> Hier schließt sich ein Kreis, in dem freilich, Pointe der Konstruktion, weniger die theologischen Überlieferungen selbst, als vielmehr die Tradition ihrer säkularen Übersetzungen – also ihrer Transkriptionen in die zunächst aufgeklärte, dann idealistische und schließlich marxistisch-spätmarxistische Geschichtsphilosophie, die alle aus diesen Potentialen schöpften – ›gerettet‹ werden soll.<sup>111</sup>

Eine bemerkenswerte Konstellation, die zweihundert Jahre nach Schiller die Lage um 1800 seltsam reproduziert. Schiller hatte zunächst, circa 1786, seine neuplatonisch inspirierte Jugendtheologie aus der *Theosophie des Julius* (ein *grand recit* der Entfremdung vom und Erlösung zum Einen = »Gott«), dann, spätestens 1793, die zur aufgeklärten Geschichtsphilosophie säku-

---

schichtsphilosophie (1949/53). In: Sämtliche Schriften. Stuttgart 1981-88. Bd. 2, S. 7-239.

<sup>110</sup> Habermas 2001 (Anm. 104), S. 25; im späteren Aufsatz heißt es »Wahrheitspotential«: Habermas/Ratzinger 2005 (Anm. 95), S. 36.

<sup>111</sup> Noch einmal wie »Benjamin« Messianismus in Geschichtsphilosophie übersetzen! So lautet das ›sentimentalische Ach‹ dieser Passagen; ebd., S. 32; vgl. schon Habermas 1985 (Anm. 74), S. 21ff., Exkurs zu Benjamins Geschichtsphilosophischen Thesen.

larisierte Heilsgeschichte aus der Vorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789) aufgegeben und danach die Geschichte in seinen Tragödien in derart illusionsloser Weise dargestellt, dass es dem Fortschrittsdogmatiker Hegel die Sprache verschlug.<sup>112</sup> Schiller stand mit dieser Nüchternheit unter den deutschen Denkern seiner Epoche denn auch ziemlich alleine da. Fast in toto lebte der deutsche Idealismus von jenen ›Übersetzungen‹ aus christlich-theologischen Originalen. Für Schiller jedoch war es schon am Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Denkform Geschichtsphilosophie vorbei; Geschichte sei radikal nichtteleologisch zu denken, als offener und kontingenter Prozess, ja als Risikogeschichte, die jederzeit – siehe Französische Revolution – anders kommen kann, als gedacht.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Aber auch schon beim Studium des Dreißigjährigen Krieges (1790/92) hatte Schiller diese Einsicht gewonnen. Zu dieser Entwicklung im einzelnen Verf. 2002 (Anm. 10), zu Schiller und Hegel (auch zum *Wallenstein* und zu Hegels entsetzter *Wallenstein*-Rezension von 1801) ebd., S. 208ff.; ferner zu den Tragödien sowie zum *Tell* Verf.: Religion und Gewalt in Schillers späten Dramen (*Maria Stuart*, *Die Jungfrau von Orleans*); Unwiederbringlich. Elegische Konstruktion und unentwickelte Tragödie im *Wilhelm Tell*. In: ders. 2011 (Anm. 9), S. 23-44, 45-62.

<sup>113</sup> Schillers Kritik der Geschichtsphilosophie ist enthalten in der 1801 publ. Schrift *Über das Erhabene* (NA 21, S. 38-53); dazu Verf. 2002 (Anm. 10), S. 205-211, Kritik der Universalgeschichte oder: Die Weltgeschichte als erhabenes Objekt.

Schillers distanzierte Sicht der Religion in den Augustenburger Briefen hängt hiermit unmittelbar zusammen. Da er, im Unterschied zu Habermas, keine ›großen Erzählungen‹ mehr braucht, braucht er auch kein Archiv ihrer theologischen Vorformen mehr. So rechnet er zwar, wie Ratzinger und Habermas, auch die Religion zu den vorpolitischen Grundlagen des modernen Staats, doch da er diesen als einen aufgeklärten fasst, hat sie für ihn keine ›heilende‹, also diese Grundlagen direkt schaffende (Ratzinger), aber auch keine sie indirekt sichernde Funktion mehr, die ihr durch ›Aufhebung‹ religiöser Gehalte ins heutige Bewusstsein zukäme (Habermas); sie wird gebraucht für die noch Unaufgeklärten, aber die sie gebrauchen, sind es schon nicht mehr. Für Schiller lebt die Religion als authentische Geistesgestalt, ob antik, christlich oder anderswie, nur im »naiven« Zeitalter. Das metaphysische Gehäuse, in das sie den Menschen stellt, ist das Gehäuse der Naivität. In dieses Gehäuse oder ›Obdach‹ findet das moderne, »sentimentalische« Bewusstsein nicht mehr zurück. Wenn es darin ein »Ideal« erkennt und als solches auch anerkennt, dann als eines, das für es selbst unerreichbar »verloren« ist: ein »Gegenstand der Trauer«, eines schmerzlichen Verlustbewusstseins, also derjenigen spezifisch modernen (»sentimentalischen«) »Empfindungsweise«, die Schiller »elegisch« nennt.<sup>114</sup> Die Theorie

<sup>114</sup> NA 20, S. 448f. – Die Dichotomie naiv/sentimentalisch aus *Über naive und sentimental-*

des Naiven und Sentimentalischen liegt 1793 noch nicht vor; erst zwei Jahre später erscheint der große Essay. Aber schon jetzt ist die Religion in ihrer Bedeutung für die Gegenwart extrem zurückgenommen, keinesfalls stellt sie für die aufgeklärte Gesellschaft, wie Schiller sie sieht, ein lebendiges ›Ideal‹ dar.<sup>115</sup> Ohne noch die einstige naive Geltung zu besitzen, aber auch noch nicht mit der romantisch intensivierten sentimentalischen Aura ausgestattet, in der sie als Gegenstand der Sehnsucht, nicht mehr nur der Trauer, das metaphysische Bedürfnis der Modernen attrahiert, steht sie in den Augustenburger Briefen gleichsam institutionell versachlicht da – eine glanzlose, aber tüchtige *ancilla rei publicae*. Man muss diese Sicht nicht teilen; sie dokumentiert aber, dass die Diskussion des Böcken-

---

*sche Dichtung* ist immer vor dem Hintergrund des Schillerschen ›Abschieds von der Ewigkeit‹ zu lesen. Und umgekehrt gilt: Das Religiöse ist das Naive. Wo die späten Dramen Religion thematisieren, greift diese Perspektive des abständigen (sentimentalischen) Blicks auf das Naive; vgl. Verf. 2011 (Anm. 112); klärend zum Thema Norbert Oellers: Schiller und die Religion. In: Walter Hinderer (Hg.): Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne. Würzburg 2006, S. 165–186.

<sup>115</sup> Für eine ›postsäkulare‹ Perspektive ist Schiller verloren; er ist der typische Vertreter des von ihr diagnostizierten ›europäischen Sonderwegs der Säkularisierung‹. Zu letzterem Klaus Eder: Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg für die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung. In: Berliner Journal für Soziologie 2002, H. 3, S. 331–343; Habermas/Ratzinger 2005 (Anm. 95), S. 33, 54.

förde-Dilemmas auch anders als ausschließlich im Blick auf die Religion – und auch anders als ›sentimentalisch‹ – geführt werden kann.

In dem Verzicht auf das theologische Erbe einerseits und der moralphilosophischen Abgrenzung von Kant andererseits wird Schiller zu einem der wenigen Denker, die um 1800 rein anthropologisch denken, und bleibt es auch dort, wo er Ideale entwirft und vertritt.<sup>116</sup> Auch die vorpolitischen Grundlagen einer menschlichen Gesellschaft sucht er daher ausschließlich in anthropologischen Voraussetzungen und in ›Werkzeugen‹, die bei diesen ansetzen. Und hier steht, neben der Religion als kollektivem Ordnungsfaktor, der ihn theoretisch nicht weiter beschäftigt, als zweite vorgesetzte ›Instanz‹ des Allgemeinwohls der »Geschmack« im Mittelpunkt seines Interesses. Nach Herkunft ein ästhetischer Begriff, wird er hier zur Chiffre für elementare soziale Verkehrsformen wie Distanz und Anerkennung sowie für ›transitive‹ Kommunikationsformen, die Menschlichkeit ermöglichen, weil sie nicht nur auf den Transfer von Gedanken und Ideen abheben, sondern auch den Wechseltausch der Empfindungen und Gefühle befördern. Nur der »ganze Mensch«, könnte man mit einem Schlüsselbegriff der

---

<sup>116</sup> In Schillers gesamter klassischer Ästhetik spielen die Religion oder das Göttliche keine erkennbare Rolle mehr. Auch das unterscheidet ihn von anderen großen Ästhetikern seiner Zeit, von Jean Paul bis Hegel.

*Ästhetischen Briefe* sagen, ist ein menschlicher Mensch.<sup>117</sup> Dieses vorpolitische ›Band‹ ist ein rein anthropologisches. Ohne Zuhilfenahme metaphysischer Instanzen abgeleitet aus der Naturgeschichte des Menschen und aufgefasst als ein nicht allein über Vernunft, sondern immer auch über Gefühle und Empfindungen wirkender Bindemechanismus, leistet es die soziale Integrationsarbeit, die in vorsäkularen Kulturen die Religion erbringt,<sup>118</sup> und in säkularen die reine praktische Vernunft, jedenfalls in Schillers Augen, nicht.

Damit ist für die moderne Diskussion über die vorgesezten Grundlagen säkularer Kulturen eine dritte Option eröffnet. ›Eröffnet‹ nicht im genealogischen Sinne – Schiller hat diese Diskurse und Forschungen nicht begründet –, sondern nur

<sup>117</sup> NA 20, S. 359, B 15.

<sup>118</sup> Auch die Binfunktion der Religion (*religio*) läuft ja nicht nur über »Glaubenswahrheiten« und »religiöse Überzeugungen« (Habermas 2001 [Anm. 104], S. 23; Habermas/Ratzinger 2005 [Anm. 95], S. 35), sondern mindestens ebenso sehr über Gefühle, kollektive Empfindungslagen und Affektkommunikation ab. Hier spielt immer auch religiös unspezifische, Credo-neutrale Emotionalität herein. Ohne sie könnte die Sozialform ›Gemeinde‹ das an ihr zu recht Bewunderte nicht leisten, nämlich Gesellschaft ›als Gemeinschaft‹ zu leben; dieses emotive, nicht jederzeit an ›propositionale Gehalte‹ geknüpfte Band dürfte nicht unwesentlich dazu beitragen, dass »im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben [kann], was andernorts verloren gegangen ist« (Habermas in: Habermas/Ratzinger 2005 [Anm. 95], S. 31).

im systematischen (topischen). Inmitten eines kritizistisch-transzendentalphilosophisch respektive spinozistisch-identitätsphilosophisch beherrschten Feldes steht er, in der relativ eigenständigen Position des ästhetisch und historisch informierten Anthropologen, als ein experimenteller Denker der Sattelzeit da, der Fragen stellt und Wege sucht, von denen sich erst sehr viel später und unabhängig von ihm herausstellen wird, wie relevant und theoretisch fruchtbar sie eigentlich sind. Das rein anthropologische Nachdenken über die ›naturgeschichtlichen‹ Wurzeln der menschlichen Soziabilität bahnt sich im 19. Jahrhundert seinen Weg über Nietzsche, im 20. über Freud – bei beiden noch wie bei Kant und Schiller mit ›mutmaßlichen‹ anthropogenetischen Urszenen-Denkspielen<sup>119</sup> – und weiter über die schon ins Spiel gebrachte philosophische Anthropologie der Jahrhun-

<sup>119</sup> Vgl. nur Nietzsches Konjekturalanthropogenesen von *Menschliches, Allzumenschliches* (Anm. 51; hier S. 57-105, Zur Geschichte der moralischen Empfindungen) bis *Jenseits von Gut und Böse* (1886) und *Zur Genealogie der Moral* (1887) (Werke [Anm. 51], Bd. 5). Nietzsches Richtung und Intention ist fraglos eine andere als die Schillers; vergleichbar ist nur der Ansatz, in allem Nachdenken über Mensch und Moral strikt anthropologisch zu bleiben. Ebenso bei den onto- und phylogenetischen Mutmaßungen der Psychoanalyse über den Ursprung der Soziabilität (›Überich‹), von der ödipalen ›Triangulierung‹ bis zur »Urhorde« und der Genealogie der Moral aus dem »Vatermord«. Zu letzterem Sigmund Freud: *Totem und Tabu* (1912/13). In: Studienausgabe. Hg. Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt/M. 1989. Bd. 9, S. 287-444, hier S. 424ff.

dertmitte bis hin zur empirisch gesättigten neurologischen und evolutionären Anthropologie von heute.<sup>120</sup> Diese quer durch die Moderne reich aufgefächerte anthropologische Option kommt indes in der Münchner Debatte über die vorpolitischen Voraussetzungen des säkularen Staates überhaupt nicht vor; daher vielleicht auch ihr altbackener Anstrich. Hier fehlte es an theoretischem Mut, der Tatsache ins Auge zu sehen, dass – wenn überhaupt? – vielleicht nur auf diesem dritten Weg Antworten zu finden sind auf die Rätselfrage, »woher das Sanfte und das Gute kommt«.<sup>121</sup> Denn diese Antworten, so es sie gäbe, dürften vermutlich weder theologische noch hegelianische sein.

#### 4. Anthropologischer Freiheitsbegriff: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*

**E**in knappes Jahr nach dem letzten erhaltenen Lehrbrief an den Prinzen von Augustenburg, im No-

<sup>120</sup> Siehe die reiche Literatur von António R. Damásio (Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn. München 1994) bis Michael Tomasello (Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt/M. 2009; Warum wir kooperieren. Berlin 2010).

<sup>121</sup> Gottfried Benn: Menschen getroffen (1955). In: Sämtliche Werke. Hg. Gerhard Schuster u.a. Bd. 1. Stuttgart. 1986, S. 301: »Ich habe mich oft gefragt und keine Antwort gefunden, / woher das Sanfte und das Gute kommt, / weiß es auch heute nicht und muß nun gehn«.

vember 1794, ging die erste Lieferung für die Druckfassung, die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, an Cotta in Tübingen ab. Im Januar 1795 erschienen diese ersten neun Briefe im ersten Heft der Horen (B 1-9). Gleichzeitig schickte Schiller die nächsten sieben Briefe an den Verlag, die im zweiten, Februarheft gedruckt vorlagen (B 10-16). Bis Juni war dann auch die dritte und letzte Lieferung fertig, die noch im gleichen Monat im sechsten Horen-Heft erschien (B 17-27).<sup>122</sup> Was übernahm er aus den Augustenburgern, was ist neu? Ein einfacher Aufriss mag hier Übersicht schaffen:<sup>123</sup>

B 1-3 schließen sachlich eng an die frühe Fassung an: Plan zu einer Theorie des Schönen und der Kunst, Bekenntnis zu Kant (309, B 1); Ausgang vom durch die Revolution aufgeworfenen »politische[n] Problem« (311f., B 2); seine Lösung durch die Kunst (auch hier als »Uebergang«, 315, B 3).

B 4-6 gehen neue Wege: Der Gedanke der »Karakterbildung« wird präzisiert durch die Idee der »vollständigen anthropologischen Schätzung« (316) des »ganzen« Menschen und das Ideal der »Totalität des Charakters« (318), bei dem die beiden Na-

<sup>122</sup> Vgl. NA 21, S. 237-242, Komm. – Zitate aus den *Ästhetischen Briefen* werden in diesem Kap. nach NA 20 oben im Text mit Seitenzahlen in Klammern nachgewiesen; B steht bei diesem Konvolut für Brief/Briefe.

<sup>123</sup> Vgl. die Konkordanz der Entsprechungen bei Berghahn 2000 (Anm. 19), S. 210-213.



turen des Menschen, Trieb und Vernunft, Sinnlichkeit und Sittlichkeit ausbalanciert sind (B 4). Die Zeitkritik («Verwilderung»/«Erschlaffung», 319) wird von der engen Fokussierung auf Frankreich etwas gelöst und verallgemeinert, der Mangel an »Empfindsamkeit« (320), der jene Balance aus dem Lot brachte, herausgestellt (B 5) und diese Diagnose in das neu eingeführte historische Schema Antike/Moderne (später *cum grano salis*: naiv/sentimentalisch) eingespannt. Dabei rückt die antike »Simplicität« (321) in die Position des Ideals, da in ihr, mangels moderner Arbeitsteilung und ihrer vereinseitigenden, »entzweyenden« Folgen für die Individuen (323f.), jene »Totalität« schon einmal realisiert war (B 6). Diese berühmte Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Individuen als »Charaktermasken« ihres Berufs («Abdruck seines Geschäfts«, ebd.) tritt hier an die Stelle des Volksverisses aus den Augustenburger Briefen, den ein besonnenerer Schiller in die Druckfassung so wohl nicht aufnehmen wollte.

B 7-9 biegen in den Gedankengang der Augustenburger Briefe zurück: Wenn die Bildung integraler Charaktere die Großaufgabe »für mehr als ein Jahrhundert« (329) ist, dann ist, gemäß der Diagnose in B 5, die »Ausbildung des Empfindungsvermögens [...] das dringendere Bedürfnis der Zeit« (332, B 8). Diese Schule des Herzens wird geleistet durch Kunst und Schönheit (B 9), und zwar, wie gehabt, eigentlich nur durch die »Schönheit«, nicht

durchs Erhabene (340, B 10).<sup>124</sup> Für sie, so kündigt der Schluss von B 10 das nun Folgende an, soll ein »reiner Vernunftbegriff« entwickelt werden, und zwar »gefolgert« aus dem Begriff der »sinnlichvernünftigen Natur« des Menschen (340), also aus seiner anthropologischen »Doppelnatur« oder, mit einem älteren Ausdruck Schillers, aus dem »Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen«.<sup>125</sup>

B 11-22 unternehmen diesen Begründungsversuch, und zwar auf einem, wie Schiller es nennt, »transzendentalen Weg«

<sup>124</sup> In B 10 deutet sich eigentlich, ausgehend von der doppelten Aufgabe, »Rohigkeit« (= Verwilderung) und »Erschlaffung« zu bekämpfen (336), der Doppelweg der Schule des Schönen und des Erhabenen an, doch wird er gerade nicht entwickelt: »Von dieser doppelten Verirrung soll es [unser Zeitalter] durch die Schönheit [!] zurückgeführt werden« (ebd.). Der Doppelweg wird erst in B 16 wieder angesprochen («schmelzende und energische Schönheit«, 361), aber, wie in der Literatur immer wieder festgestellt, alsbald wieder stillschweigend fallengelassen.

<sup>125</sup> Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen (1780). In: NA 20, S. 37-75. – Es ist dies das altherwürdige Problem des *commercium mentis et corporis*, das in der Spätaufklärung zum Leitthema der neuen »Anthropologie« wurde; vgl. Verf. 1985 (Anm 49), S. 61-153, Theorien des »Comercium mentis et corporis« in Schillers philosophisch-medizinischen Dissertationen; zur Vorgeschichte Rainer Specht: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1966. Neuerer Überblick: Alexander Košenina: *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*. Berlin 2008, S. 7-22, Der ganze Mensch. Anthropologie als Schlüsseldisziplin.

(341). Ein seit jeher für die Schillerliteratur verwirrender Schritt. Denn die Problem-disposition in B 10 war ja keine transzendentalphilosophische, sondern eine anthropologische: der Mensch, seine zwei Naturen, tierische und geistige, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Trieb und Vernunft – es ist immer das gleiche Dual. Nur beides zusammen macht ihn zum Menschen, und nur die ausgewogene Balance zwischen beidem zum »ganz[en] Mensch[en]« (359, B 15); sie verleiht ihm ›Totalität des Charakters‹. Eigentlich eine klare Konstruktion. Aber Schiller, der immer lernbegierige, meint hier, sich auf die philosophische Avantgarde in Jena einlassen zu müssen, auf Carl Leonhard Reinhold und Johann Gottlieb Fichte, und hier speziell auf die – nun in der Tat transzendentalphilosophisch konzipierten – »Trieb«-Lehren aus Reinholds *Briefen über die Kantische Philosophie* (1786/87) und *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) sowie aus Fichtes eben erschienener *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794).<sup>126</sup> Die Folge dieser Rezeption ist, vereinfacht gesagt, dass das anthropologische Dual Körper/Geist überlagert wird durch die neuen, ›transzendental‹ genannten Dichotomien »Zustand« und »Person«

<sup>126</sup> Hierzu klärend Alt 2000 (Anm. 6), Bd. 2, S. 133ff.; knapp auch Zelle 2005 (Anm. 22), S. 428. – Auf Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* beruft sich Schiller explizit (NA 20, S. 348, B 13, Fn.); vgl. Fichtes Werke (Anm. 71), Bd. 1, S. 83-328, zum Triebbegriff hier S. 287ff., § 7ff.

(341) und, daraus abgeleitet, »Stoff-« und »Formtrieb« (352, 345). Und da hier dann auch noch die platonische Ontologie und ihre Trennung von Erscheinung und Idee hereinspielen, vermischen sich und konfliktieren ineinander ganz unterschiedliche Systematiken.<sup>127</sup> Je stärker man die Briefe auf die transzendente oder platonische Seite zu ziehen versucht, desto mehr treten die Friktionen und Widersprüche zwischen den jeweiligen disjunktiven, antithetischen, hierarchischen, komplementären usw. Wechselwirkungen innerhalb dieser Gegensatzpaare hervor. Daraus ergeben sich erhebliche interpretatorische Probleme für diese Briefgruppe, an der sich die Schillerforschung zuzeiten entsagungsvoll abgearbeitet hat.<sup>128</sup> Man kommt hier nicht weit,

<sup>127</sup> Vgl. Hans Georg Pott: Die Ästhetik Schillers mit Bezug auf Hegel (1994). In: ders.: Schiller und Hölderlin. Studien zur Ästhetik und Poetik. Frankfurt/M. u.a. 2002, S. 29-47, hier S. 36. – Zur anthropologischen Kontur der klassischen Ästhetik Schillers Ulrich Tschierske: Vernunftkritik und ästhetische Subjektivität. Studien zur Anthropologie Friedrich Schillers. Tübingen 1988. Zur Frage ihres Platonismus David Pugh: Dialectic of Love. Platonism in Schillers Aesthetics. Montreal 1996; zuvor schon ders.: Schiller as Platonist. In: Colloquia Germanica 24 (1991), S. 273-295.

<sup>128</sup> Wolfgang Janke: Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit. In: Kant-Studien 58 (1967), S. 433-457; auch in: Bolten 1984 (Anm. 7), S. 229-260; Fritz Heuer: Darstellung der Freiheit. Schillers transzendente Frage nach der Kunst. Köln/Wien 1970; ders.: Schillers Plan einer transzendentalphilosophischen Analytik des Schönen. In: Philosophisches Jb. 80 (1973), S. 90-132; Jeffrey Barnouw: »Der Trieb,

und es empfiehlt sich, die Problematik der *Ästhetischen Briefe* genetisch anzugehen und ihre Herkunft aus einem anthropologischen Ansatz zum Ausgangspunkt der Analyse zu nehmen.<sup>129</sup> Denn Schiller setzt die neuen Begriffe und Unterscheidungen letztlich nur wie Tropen ein, das heißt, er fasst mit dieser Terminologie sein altes, aus der *commercium*-Anthropologie der Spätaufklärung stammendes Konzept der menschlichen Doppelnatur nicht sachlich, sondern nur metaphorisch neu. Person und Zustand, Form- und Stofftrieb sind auf die Antithetik von geistiger und tierischer Natur, Vernunft und Trieb vollständig, ohne theoretische Verluste, zurückführbar. Ihnen liegt keine platonische Hierarchie zugrunde, die beiden Hälften des Duals sind nach ihrer Wertigkeit völlig äquivalent. Der »Zusammenhang« beider

---

bestimmt zu werden«. Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte. In: DVjs 46 (1972), S. 248-293; gekürzt in: Bolten 1984 (Anm. 7), S. 261-275; Hans-Georg Pott: Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. München 1980.

<sup>129</sup> Ähnlich (vielleicht nicht ganz in dieser Schärfe): Alt 2000 (Anm. 6), Bd. 2, S. 137ff.; Zelle 2005 (Anm. 22), S. 424ff.; vgl. knapp auch schon Verf. 2004 (Anm. 29), S. 1222f. – Gut erkannt ist die Problematik jetzt bei Lars Meier: Kantische Grundsätze? Schillers Selbstinszenierung als Kant-Nachfolger in seinen Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: Cordula Burtscher, Markus Hien (Hg.): Schiller im philosophischen Kontext. Würzburg 2011, S. 50-63, hier S. 56-60, Der ›transzendente Weg‹ als Sackgasse.

Naturen macht den Menschen, wie schon in der frühen Dissertation,<sup>130</sup> und nicht etwa nur eine, privilegierte, dieser beiden Hälften. In ihrer gegenstrebigem Fügung verlangen sie – wie Schillers frühe Anthropologie eine »Mittelkraft« – ein Drittes und Vermittelndes, das sie in Balance bringt, »ausgleicht«,<sup>131</sup> den »Spieltrieb« (353, B 14). In dem von ihm generierten »mittleren Zustand« (366, B 18) heben sich Stoff- und Formtrieb wechselseitig zu »Null« (349, 377, 379) auf. Sie verlieren ihre je einseitige Dominanz (»Nöthigung«) und geben in der dergestalt völlig freischwebenden, im »Spiel« (B 14ff.) realisierten, gleichsam äquilibristisch-tänzerischen ›Totalität des Charakters‹ der »Freyheit den Ursprung« (373, B 19). Diese ›Genealogie der Freiheit‹ ist gegenüber den Augustenburger Briefen neu (aber nicht, weil sie transzendental begründet wäre); auf sie wird deshalb weiter unten näher einzugehen sein.

B 23-27 kehren zur Grundlinie der Augustenburger Briefe zurück. Die entwicklungsgeschichtlichen Gedanken klingen an, wenn auch zunächst nur sehr schwach: Vom Empfinden zur Vernunft gelangt der

---

<sup>130</sup> In der »Vermischung« der beiden Naturen liegt des Menschen »Vollkommenheit« (Versuch über den Zusammenhang, NA 20, S. 68, auch S. 64).

<sup>131</sup> Schiller: Philosophie der Physiologie (1779). NA 20, S. 10-29, hier S. 13 u.ö.; dazu Verf. 1985 (Anm. 49), S. 61-100, Die »Mittelkraft«-Hypothese der *Philosophie der Physiologie*. – Von einer »merio-pathischen« oder »Mittellagenanthropologie« spricht daher treffend Zelle 2005 (Anm. 22) noch im Blick auf die *Ästhetischen Briefe* (S. 425, 429 u.ö.).

Mensch durch einen »Uebergang« oder eben »mittleren Zustand«, besagte »ästhetische Freyheit« (383, B 23); das ist nun wieder ganz die Distanz-Freiheit der Augustenburger Briefe. Auch das uns von dorthier bekannte Drei-Stufen-Modell kehrt wieder, hier als »physischer«, »ästhetischer« und »moralischer« Zustand (388, B 24). Und wie in den Augustenburger Briefen, nur noch dezidierter, wird die dritte oder »reine Vernunft«-Stufe, kaum dass sie eingeführt wurde, als unnötig fallengelassen (B 25): Der Mensch müsse nicht (könne auch gar nicht) reiner »Geist« werden, um frei zu sein, er sei »schon in der Gemeinschaft [›Zusammenhang!‹] mit der Sinnlichkeit frey, wie das Faktum der Schönheit lehrt« (397). Das ist Augustenburger Originalton, zu dem mithin der »transzendente Weg« wie ein gewaltiger Umweg, aber am Ende sehr direkt zurückführt. Danach nimmt Schiller seine uns schon bekannten kulturanthropologischen Überlegungen wieder auf; der »Übergang« vom Tier zum Menschen kehrt verschoben, aber sehr verkürzt, wieder als »Eintritt« des »Wilden [...] in die Menschheit« (399, B 26), und diese entwicklungs-geschichtliche Passage wird markiert (»verkündigt«) durch »die Freude am Schein, die Neigung zum Putz und zum Spiel« (ebd.). Die vieldiskutierte Kategorie des »Scheins«<sup>132</sup> tritt dabei nur an die Stelle des

Begriffs der »Form«<sup>133</sup> und bezeichnet wie dieser das Objekt der »freien« oder ästhetischen Betrachtung und des »interesselosen Wohlgefallens«, die ja beide von seiner »Existenz« (Kant) abstrahieren – daher hier »Schein«. In der Freude an ihm wird also nichts anderes als der ästhetische Distanzgewinn erworben: Aus der »uninteressierten freyen Schätzung des reinen Scheins« entspringt die »totale Revolution seiner [des Menschen] ganzen Empfindungsweise«, sie macht den »eigentlichen Anfang der Menschheit«, meint hier immer auch: der Humanität (405, B 27). Aus der Neigung zum Putz (»er schmückt sich«, »will selbst gefallen«; 408) wird anschließend auch hier das Prinzip der Anerkennung destilliert (»er muß Freyheit lassen, weil er der Freyheit gefallen will«, 409), der Triebegoismus wird durch sie gebrochen und das Individuum soziabel gemacht (»Die ungesellige Begierde muß ihrer Selbstsucht entsagen«, 411), Humanisierungseffekte wie »Takt« (409) und »Höflichkeit« (403) stellen sich ein, die uns schon bekannten Weltmanns-Qualitäten. Neu hinzukommt die Liebe zum »Spiel« – zum äußeren, geselligen Spiel wie zum inneren Spiel der »Einbildungskraft«, der freien Assoziation (»freyen Ideenfolge«, 406f.). In ihnen realisiert der freilaufende Spieltrieb erstens, wie schon gesagt, die »Freyheit« (409f.) – von allen äußeren Zwängen wie von den inneren »Nötigungen« der Triebe und der Vernunft – und zweitens in diesem Frei-

<sup>132</sup> Alt 2000 (Anm. 6), Bd. 2, S. 146ff.; Janz <sup>2</sup>2011 (Anm 22), S. 659-662; Zelle 2005 (Anm. 22), S. 435.

<sup>133</sup> NA 26, S. 312 (Nr. 208), Br. 3.

heitszustand die innere Balance der beiden Naturen, die ›Totalität des Charakters‹. Wo dies kollektiv in Formen der Geselligkeit gelingt, wobei Schiller eher an kleinere Gruppen, Gemeinschaften oder Gesellschaften denkt (»Zirkel«, 412), dort »existiert« das Reich der Freiheit (409f.), ›Gleichheit‹ (412) und Brüderlichkeit, nämlich Menschlichkeit (»Freyheit zu geben durch Freyheit«, 410) – der »ästhetische Staat« (410, 412).

Was ist hier gedanklich passiert? Ist das die Antwort für ein »politisches Problem« (312)? Vielleicht. Schiller hat sich, indem er den Grund der Soziabilität, Moralität und Freiheit des Menschen in einer als anthropologisch elementar angesetzten ästhetischen Erfahrung ausmachte, bewusst in die vorpolitische Ebene begeben, und am Ende, wenn er auf das Ziel, die praktische Realisierung dieser Trias zurückkommt, – bleibt er auch in ihr. Der ästhetische Staat ist kein politischer, sondern ein vorpolitischer, vorstaatlicher, ein rein gesellschaftliches ›Reich‹. Und es erstreckt sich nicht auf die Gesamtgesellschaft, sondern auf Inseln in ihr, wenn man so will, auf ›andere Zustände‹ fern der sozialen Normalität. Diese Zustände formulieren keine Utopie, keinen kontrafaktischen Traum, kein bloß als normative Idee existierendes Ideal, sie sind vielmehr – wichtig für Schillers gesamtes Konzept – gelebte Realität, wenn auch, wie bei anderen Zuständen üblich, seltene. Man kommt also den *Ästhetischen Briefen* mit der Kategorie Utopie nicht bei. Im Unterschied zu ihr, als philosophischer Denkform wie

als literarischer Gattung, führen sie – ihr anthropologisches Erbteil – einen realistischen Diskurs. Schillers Verabschiedung der Geschichtsphilosophie als säkularisierter Heilsgeschichte wird durch die *Ästhetischen Briefe* nicht revidiert oder in Frage gestellt. Auch in ihnen führt vielmehr der ›pragmatische‹ Schiller das Wort. Sie beschreiben kein Sollen oder ›Möchtegern‹,<sup>134</sup> sondern etwas Wirkliches und wirklich Erfahrbares, etwas dem Menschen ohne Überstrapazierung seiner Natur oder Überdehnung seiner Möglichkeiten Erreichbares. Brechung des Absolutismus der Wirklichkeit durch den Denkraum der Besonnenheit, Moderation der sozialen Verkehrsformen durch wechselseitige Anerkennung, Rettung der Gefühlsnatur des Menschen in die Totalität des Charakters, Realisierung dieser Totalität in Formen der Geselligkeit, Leichtigkeit des Daseins im Spiel – all dies liegt nicht im Nirwana des Unerreichbaren. Es ist nur politisch nicht erreichbar. Vorpolitisch aber schon, vorzugsweise, aber nicht nur, im privaten Raum. In dieser – durch soziologische Evidenz gedeckten – Verlagerung vom Staat auf die Gesellschaft liegt Schillers politischer Realismus. Darin Resignation, Eskapismus oder ähnliches zu erkennen, ver-rät nur die Lust, den Robespierre geben zu wollen, wenn auch nur auf dem Papier. Die

<sup>134</sup> Diesen hübschen Ausdruck hat, als philosophischen, Wilhelm Schmidt-Biggemann einmal eingeführt (Sinn-Welten, Welten-Sinn. Eine philosophische Topik. Frankfurt/M. 1992).

Revolutionsideale Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit können als Dreieinigkeit politisch nicht verwirklicht werden. Denn wohl lassen sich Freiheit und Gleichheit gesetzlich garantieren, Brüderlichkeit aber nicht. Sie bleibt politischer Traum. Sowohl der Ort ihres trinitarischen Vollanspruchs wie der ihrer fallweisen Realität kann daher nur ein vorpolitischer sein.

Dementsprechend ist auch der Freiheitsbegriff der *Ästhetischen Briefe* kein politischer, sondern ein vorpolitischer, ja mehr noch, kein moralischer, sondern ein anthropologischer. Dies erhellt schon aus seiner Ableitung, die zwar transzendental genannt, aber anthropologisch gedacht ist. Der Abschied von Kants Moralphilosophie liegt zum Grunde: Gänzlich unkantisch forciert B 14 den im fünften Augustenburger Brief nur angedeuteten Gedanken, dass das Vernunftgebot in seiner Wirkung auf den Menschen dem Naturzwang analog sei (während hier doch gerade die Differenz zwischen »Causalität durch Freiheit« und »Causalität nach Gesetzen der Natur«<sup>135</sup> zu beachten wäre): »Beyde Triebe [Stoff- und Formtrieb] nöthigen also das Gemüth, jener durch Naturgesetze, dieser durch Gesetze der Vernunft«; hier der »Zwang der Empfindung«, dort der »Zwang der Vernunft« (354). Schon der Ansatz, von Begriffen einer äußerlichen, »physischen« Kausalität wie »Zwang« und

»Nötigung« ausgehend, ist psychologisch-vorethisch: Triebdruck und Vernunftanforderungen stellen das Gemüt unter Stress. Eine völlig inhaltsneutrale Betrachtungsweise, die gleichsam nur auf die Stärke des Druckimpulses sieht! Eine Stelle aus B 17 macht dies noch einmal deutlicher: »Angespannt [...] nenne ich den Menschen sowohl, wenn er sich unter dem Zwange der Empfindungen, als wenn er sich unter dem Zwange von Begriffen befindet. Jede ausschliessende Herrschaft eines seiner beiden Grundtriebe ist für ihn ein Zustand des Zwanges und der Gewalt« (365). Das ist anthropologische Faktorenanalyse, nicht »Metaphysik der Sitten«.

Wenn die Vernunft herrscht formal derselbe Zwangszustand ist wie das Triebdiktat, dann ist Freiheit nur jenseits davon, also nicht, so die antikantianische Konsequenz, auf dem Vernunftpol dieses Duals zu finden. Schiller sucht hier auch etwas ganz anderes als Vernunftfreiheit, etwas Körpernäheres, beinahe schon Medizinisch-Diätetisches, Freiheit als Entspannung, als Absenz von Stress: Der »sinnlich« oder »geistig angespannte Mensch« soll »aufgelöst« (365), in einen spannungsfreien (»mittleren«) Zustand versetzt werden. Und natürlich ist dies kein politischer Zustand, kann es gar nicht sein, sondern als der »ästhetische«, als den Schiller ihn hier immer bezeichnet, ein anthropologischer. Er wird im Unterschied zu politischen und moralischen Freiheitszuständen nicht realisiert durch »Spontaneität der Vernunft«, sondern durch homöostatischen

<sup>135</sup> Kant: Kritik der reinen Vernunft (<sup>2</sup>1787), AKA 3, hier S. 308-313 (»dritte Antinomie«). Vgl. NA 26, S. 313, Nr. 210.

Kräfteausgleich innerhalb der Doppelnatur, durch – quasiphysikalische – wechselseitige Kraftaufhebung: »In dem ästhetischen Zustande ist der Mensch also Null« (377). Im Unterschied zur Vernunftfreiheit bedarf diese anthropologische Freiheit auch keiner Begründung durch ein metaphysisches Prinzip (scholastisch durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen),<sup>136</sup> sondern ist ein Geschenk der Natur, der »sinnlichvernünftigen Natur« (340) des Menschen selbst. Im Unterschied zur politischen Freiheit hinwiederum ist sie nicht Organon unserer Souveränität, sondern unseres Schwebens.

Solche Freiheit als Spannungs- und Stressfreiheit bezeichnet die Anthropologie des 20. Jahrhunderts als »entlastetes Verhalten«.<sup>137</sup> Für Schiller realisiert es sich im Spiel. Sein Verwirklichungsraum ist das »Als ob«; es ist nicht »erst gemeint«, zeitigt wie das spielverwandte Probehandeln keine Folgen, die negativ oder sonstwie schwer ins Leben eingreifen. Das Spiel abstrahiert also von der Existenz des Spielenden in genau derselben Weise wie die ästhetische Betrachtung von der »Existenz

des Gegenstandes« (Kant). Insofern ist es Erzeugnis des Distanzgewinns; der Absolutismus der Wirklichkeit ist in ihm nicht nur gebrochen, sondern annulliert. Daher – Schiller sieht das sehr genau – ist das Spiel dem Fiktiven verwandt.<sup>138</sup> Spiele der »Einbildungskraft«, die sich im Modus der freien Assoziation »abspielen« (»Phantasiespiele«, »Spiel der freyen Ideenfolge«, »ungezwungene Folge von [endogenen] Bildern«, »freyer Bilderstrom«,<sup>139</sup> 406f.), liegen besonders in seinem Fokus. Nicht nur wenden sie den Entlastungseffekt un-

<sup>136</sup> Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. Madrid 1957. Bd. 2, S. 3, Prima secundae, Prologus.

<sup>137</sup> Arnold Gehlen: Über einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens (1950). In: ders.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied 1971, S. 73–87. Der Hinweis auf Gehlen und sein Konzept des entlasteten Verhaltens in diesem Zusammenhang wurde schon früher gelegentlich gegeben: Zelle 2005 (Anm. 22), S. 434; Verf. 2004 (Anm. 29), S. 1222 u.ö.

<sup>138</sup> Vgl., aber es wäre ein zu weiter Anlauf, dies argumentativ hier hereinzuholen, dazu jetzt grundlegend Karl Eibl: *Animal Poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*. Paderborn 2004, S. 277–352, Die Lust, das Schöne und das Spiel; zuvor auch schon Wolfgang Iser: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt/M. 1991.

<sup>139</sup> Die Assoziationspsychologie des 18. Jhs. kannte Schiller aus dem Studium: *Philosophie der Physiologie*, NA 20, S. 19–26, §§ 8–10. Die rätselhafte Stelle vom »materiellen Spiel« der Einbildungskraft in B 27 (NA 20, S. 406) klärt sich von dort und der dort adaptierten *idea materialis*-Lehre der Aufklärungspsychologie her auf; zum Kontext Abel 1995 (Anm. 36), S. 39, 474f., 481f. – Man lese von diesen Passagen in B 27 aus einmal einen Grundtext der psychoanalytischen Assoziationspsychologie (oder umgekehrt von ihr aus diese Passagen): Carl Gustav Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (1912). München 1991, S. 21–47, Die zwei Arten des Denkens; dazu Verf.: *Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn*. In: Helmut Pfotenhauer u.a. (Hg.): *Poetik der Evidenz*. Würzburg 2005, S. 163–201, hier S. 164f.

mittelbar ins Innermentale, sondern auch – denn wir befinden uns ja im Vorraum des künstlerischen Ingeniums und seiner Erfindungsgabe – ins Produktive. Nur in diesem innermentalenen Abstand vom Wirklichkeits-, Trieb- und Vernunftdruck entsteht das Kunstwerk, das dann an den Betrachter genau diesen Distanzgewinn wiederum zurückgibt. Dergestalt realisiert sich die – anthropologische – Freiheit nur in lebensweltlichen ›Freiräumen‹, in denen der Ernst, der diese Lebenswelt sonst beherrscht, suspendiert ist. Aber – sie realisiert sich! Die Pointe von Schillers Ableitung der Freiheit aus der Doppelnatur ist auch hier, dass in ihr kein Sollen, sondern ein Sein beschrieben wird.<sup>140</sup> Auch die Frei-

<sup>140</sup> Wie ja die auf Schiller folgende (und sich auch immer wieder auf ihn beziehende) Anthropologie und Ethologie des Spiels bezeugt. Vgl. nur aus dem hier bereits mehrfach herangezogenen Referenzraum des frühen 20. Jhs.: Karl Groos: *Das Spiel*. Zwei Vorträge. Jena 1922; F.J.J. Buytendijk: *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb*. Berlin 1933; Johan Huizinga: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (holl. 1938, dt. 1939). Reinbek 1956. Huizingas Untertitel greift exakt den Schillerschen kulturanthropologischen Ansatz auf – freilich ohne es zu wissen, denn diesen Ansatz hat Huizinga überhaupt nicht wahrgenommen (ebd., S. 162). Zum Spielbegriff innerhalb der Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne: Olivier Agard: *L'anthropologie des jeux de pouvoir chez Helmuth Plessner*. In: Mechthild Coustillac, Françoise Knopper (Hg.): *Jeu, compétition et pouvoir dans l'espace germanique*. Paris 2012, S. 43-62. Zur Geschichte des Spielbegriffs im Überblick: A. Cor-

heit des Spiels mag aufs Ganze der Gesellschaft gesehen ›kleine Münze‹ sein, aber dafür ist sie keine leere Utopie, sondern Wirklichkeit des ›entlasteten Verhaltens‹.<sup>141</sup> In sehr bestimmter Weise werden die *Ästhetischen Briefe* dergestalt, mit ihrem spezifischen Freiheitsbegriff, zu einer ›Theorie des Glücks‹, jedenfalls einer Möglichkeit von Glück für ein ›sinnlichvernünftiges‹

---

bineau-Hoffmann: Art. ›Spiel‹. In: HWPh 9, Sp. 1383-1390.

<sup>141</sup> Jedenfalls in dieser Gehlenschen Lesart. – Anders bei Herbert Marcuse, der zwar, seinerseits von Freud herkommend (und gegen ihn sich wendend), Ähnliches ins Auge fasst, es aber ins Große und damit Utopische wendet: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud (1957; 1952 amerik. u.d.T. *Eros and Civilisation*). In: *Schriften*. Frankfurt/M. 1978-89 (Springer 2004). Bd. 5, S. 115-202, *Jenseits des Realitätsprinzips*. Der entlastete Zustand ist hier der ›repressions-‹ bzw. ›realitätsprinzipfreie‹ (pass.). Die Metapher der Repressionsfreiheit liegt zwar nahe bei Schiller (mit dem sich Marcuse auch auseinandersetzt, S. 156ff.), aber, und darin besteht der Unterschied zu Schiller, diese Freiheit soll sich eben nicht allein im Spiel, sondern im System der gesellschaftlichen Arbeit realisieren, nicht in Momenten des Glücks, sondern in einer dauerverglückten Normalität. – Entgegen einer langen Deutungstradition steht Schiller weniger in der geistigen Nachbarschaft Marcuses als in derjenigen Gehlens. Oder anders, Schiller gehörte aus heutiger Sicht nicht mehr nur den Links-, sondern ebenso den Rechtshegelianern des 20. Jhs., und nicht nur den Versöhnungstheoretikern, sondern auch den Distanzdenkern der Zivilität (s. Plessner, o. Anm. 92).



Wesen, das erst im Distanzgewinn wurde, was es ist.<sup>142</sup>

An dieser Wendung lässt sich der Differenzpunkt zu den Augustenburger Briefen präzise fassen. Mit ihr gehen die *Ästhetischen Briefe* über die frühere Version und – über den unmittelbar zeitgeschichtlichen Impuls der *Grande Terreur* hinaus. 1793 erkannte Schiller im Distanzgewinn die Grundlage der Soziabilität und Humanität des Menschen; der Versuch, die ›Bedingung der Möglichkeit‹ von Menschlichkeit, von menschlichen Verhaltens- und Vergesellschaftungsformen offenzulegen, war seine (theoretische) Antwort auf den unmenschlichen Verlauf der Revolution. Vielleicht wollte er auch damals schon mehr, als diesen gleichsam nur defensiven Effekt jener Abständigkeit herauszustellen; der sechste Augustenburger Brief deutet solches an, blieb aber, und mit ihm das ganze Konvolut, Fragment. So wie diese Briefe überliefert vorliegen, werden sie beherrscht von dieser ›defensiven‹ anthropologischen Intention. Sie wollen der Ter-

<sup>142</sup> Sehr gut passend also, dass im 6. Heft der *Horen* zugleich mit der 3. Lieferung der *Ästhetischen Briefe* Goethes *Römische Elegien* abgedruckt sind. Dazu und zum ›sachlichen‹ Konnex beider Werke Verf.: Eros und Ethos. Goethes *Römische Elegien* und *Das Tagebuch*. In: JDSG 40 (1996), S. 147-180, hier S. 170-175, Der Zentaur. – Dass es in der Philosophie des Schönen um »Glück« geht, belegt das 1795 in den *Horen* erschienene Epigramm *Schön und Erhaben*: (NA I, S. 272; 1803 u.d.T. Führer des Lebens); dazu Verf.: *Der Spaziergang*. Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller. Würzburg 1989, S. 97, Fn. 3.

rorbereitschaft des Menschen etwas im Menschen selbst entgegenhalten, was ihr realiter – nicht nur in der Idee oder als ein Sollen – wehren kann. Die Briefe von 1795 übernehmen dies zur Gänze, aber sie erkennen in diesem Distanzgewinn darüber hinaus den Quellgrund eines Überschusses, der über die soziale Befriedungsfunktion hinausgeht und menschliche Ausnahmestände ermöglicht, heitere Ekstasen, in denen sich Individuen wie Gruppen (›Geselligkeit‹) für Augenblicke aus den engen Grenzen der *conditio humana* befreien – im Spiel. Terror und Spiel! Vom Terror (seiner Abwehr) zum Spiel (der Eröffnung seiner Möglichkeit) geht dergestalt der Gedankenweg dieser Doppelbriefe. Nur im ersten Punkt bleiben sie direkt auf die Französische Revolution (aber dieser Anlass ist austauschbar) bezogen; im zweiten haben sie sich von diesem ›dunklen Grund‹ freigeschrieben.

Philosophie des Schönen als politische Anthropologie? Ja, indem sie die Unterscheidung von politisch und vorpolitisch einführt (der Sache, nicht den Begriffen nach) und mithilfe dieser Unterscheidung die Sphären und ihre Zugehörigkeiten sortiert. Jede ›ästhetische Erziehung‹ – die ursprüngliche der anthropogenetischen Urscene, die in *real fine gentlemen*-Sozialisationen historisch und aktuell immer wieder gelingende und auch jede denkbare künftige – wirkt immer nur in den gesellschaftlichen Raum hinein und von hier allenfalls indirekt und mittelbar in den politischen, und noch indirekter und

mittelbarer, wenn überhaupt, in den staatlich-gesetzlichen. Die politische Pointe der *Ästhetischen Briefe* besteht letztlich darin, dass sie den politischen Raum selbst vom *pursuit of happiness* entlasten und dem Menschen als Ort der Erreichbarkeit seines individuellen und kollektiven Glücks nicht den Staat, sondern den vorpolitischen Raum der Gesellschaft zuweisen (mit Böckenförde gesprochen, Gesetze können nur dafür Sorge tragen, dass jener *pursuit* nicht verhindert wird). In ihr, ihren Öffentlichkeiten und privaten Sphären, Schutzzonen und Nischen, zentrumsfernen Sansoucis und urbanen Lebensräumen, realisiert sich der »ästhetische Staat«, genauer, denn es gibt nicht nur einen, realisieren sich die vielen kleinen »ästhetischen Staaten«. Nicht immer wurde erkannt, dass es sich bei diesem Begriff um eine Metapher handelt, und zwar um eine eigentlich irritierende, denn sie bezeichnet gerade kein politisches oder gar staatliches, sondern ein vorstaatliches, ein gesellschaftliches Phänomen. Diese Unterscheidung ist jedoch klar zu beachten, will man Schillers Ansatz verstehen. Die Entlastung des Politischen von Zielen, die es nicht erreichen kann, verhindert den Absolutismus der Politik, jene »totale Politik«, wie sie die Französische Revolution Schiller im Spiegel des *Moniteur* vor Augen geführt hat. Genau in diesem Sinne sind die *Ästhetischen Briefe* eine Antwort auf ein politisches Problem. Sie weisen die Tendenz der Politik, totalisierend ins individuelle und gesellschaftliche Leben einzugreifen, zurück.

Mittel und Wege, das Kultiviertheits- und Moralitätsniveau der Menschen zu erhalten, vielleicht zu verbessern, suchen sie nur dort, wo solches auch möglich ist, im vorpolitischen Raum.<sup>143</sup>

Die *Briefe* sind daher auch keine Programmschrift für staatliche Erziehungskampagnen und pädagogische Reformutopien. Es ist ja so offenkundig wie erstaunlich, wird aber wenig bemerkt, dass in diesen *Briefen* über die »ästhetische Erziehung des Menschen« keinerlei konkrete Vorschläge zu einer künftigen Erziehung der Menschen gemacht werden, wie man sie aus dem philanthropisch-pädagogischen 18. Jahrhundert sehr gut kennt. Auch der volkspädagogische Schwung der Schaubühnenrede findet sich hier nicht. Viel konkreter hatte jene Rede angegeben, wie eine »proaktive« Erziehung der Menschen durch die Kunst, durch das Theater, geschehen kann. Die Hinweise der *Briefe* über die Wirkungen der schmelzenden und energischen Schönheit fallen demgegenüber sehr abstrakt und, besonders bei letzterer, ma-

<sup>143</sup> Schiller weiß, dass diese Anstrengungen keine Garantien bieten; Geschichte ist Risikogesichte. Für das Eintreten dieses Risikos, mit dem auch in zivilisierten Jahrhunderten jederzeit zu rechnen ist, hat er als »Notstandsgesetzgebung« (Zelle 1994 [Anm. 25]) oder »Notstandsmoral« (Verf. 1989 [Anm. 142]) seine Theorie des Erhabenen in der Hinterhand. Vgl. wiederum *Schön und Erhaben: »Zweyerley Genien sind, die durch das Leben dich leiten [...] Nimmer widme dich einem allein [...]«* (NA I, S. 272). Ob aber deshalb der erhabene Schiller der »bessere« ist?

ger aus. Der Befund ist daher unzweideutig. ›Ästhetische Erziehung‹ meint kein pädagogisches, erziehungspolitisches oder gar staatliches Programm, das inskünftig zu realisieren wäre, sondern beschreibt, was – entwicklungsgeschichtlich gesehen – geschah und geschehen musste, damit das Menschenwesen sich humanisiert, und was sich – kultursoziologisch betrachtet – in der Gesellschaft von Fall zu Fall, aber vielleicht hinreichend kontinuierlich, ereignet und sich nur in ihr ereignen kann, aber nicht politisch planen und gesetzlich sicherstellen lässt. ›Ästhetische Erziehung‹, das ist ein fragiles Moment der Stabilisierung in der gebrechlichen Einrichtung der Welt, kein Katechon.

Die neuen Theoreme der *Ästhetischen Briefe*, Totalität des Charakters, Genealogie der Freiheit aus der menschlichen Doppelnatur, Realisierung dieser Freiheit in Spiel und Schein, setzen die gedankliche Linie der Augustenburger Briefe in bemerkenswert konsequenter Weise fort. Es sind dies alles Modi der Distanzgewinnung: in der Totalität des Charakters vom Spezialisierungsdruck (und vom daraus resultierenden Deformationszwang) der modernen Arbeitsteilung, in der Freiheit vom doppelten Zwang der Triebnatur und Vernunft, im Spiel vom Ernst des Lebens, im Spiel der Einbildungskraft vom Realitätsprinzip.<sup>144</sup> Somit bestätigt sich, dass hierin,

<sup>144</sup> Der Scheinbegriff bringt zwar ein neues Wort, aber wie gesagt keinen neuen Gedanken über das interesselose Wohlgefallen hinaus. Der transzen-

in der Denkfigur des Distanzgewinns, ob nun anthropogenetisch, sozialtheoretisch, kulturanthropologisch oder poetologisch gewendet, Grundintuition und gedanklicher Antrieb dieser beiden Briefwerke bestehen, die ›ursprüngliche Einsicht‹, um deren willen Schiller sie schrieb. In dieser Denkfigur liegt die ungeheure Modernität dieser Doppelbriefe von 1793/95 begründet. Sie ist, jedenfalls bis heute, noch bei weitem ›nicht ausgeschöpft‹.<sup>145</sup>

---

dentale Weg kommt in dieser abschließenden Aufzählung auch nicht vor, weil er *als dieser*, wie ebenfalls gesagt, in die Irre führt und sein substantieller Ertrag, die Ableitung der Freiheit aus dem *commercium*, ja genannt ist.

<sup>145</sup> Aber man macht sich jetzt daran; bei Carsten Zelle in Bochum entsteht eine Doktorarbeit, die genau ins Zentrum dieses ideengeschichtlichen Frageraumes zielt: Carina Middell: Schillers ästhetische Anthropologie im Kontext zeitgenössischer Menschheitsgeschichten und ihre Parallelen zur Philosophischen Anthropologie (Arbeitstitel).

## “Only a Matter of Style”: A Controversial Issue Between Schiller and Fichte. Regarding Schiller’s “On the Necessary Limitations in the Use of Beautiful Forms”

.....  
 María del Rosario Acosta López  
 Departamento de Filosofía  
 Universidad de los Andes (Bogotá)  
 (Colombia)  
 .....

Philosophy is the poem of reason. Without philosophy, incomplete poet; without poetry, incomplete thinker.  
 Novalis. *Logological Fragments*.

### 1. Reciprocal action [*Wechselwirkung*] between image and concept: more than a matter of style

In 1975, Fichte received a letter from Schiller, editor of *Die Horen* journal, in which he was informed that his paper: “Concerning the Spirit and the Letter within Philosophy in a Series of Letters” [*Über Geist und Buchstabe in der Philosophie in einer Reihe von Briefen*]<sup>1</sup> would not

<sup>1</sup> This is the first version Fichte would write of this work. It was written in the epistolary genre and was composed of three letters (cf. J.G. Fichte (1962) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart. From now on GA followed by the volume, issue and pages. In this case: cf. GA I/6: 333-361).

be published. At the time Fichte was not in the least unknown, he was even a member of the journal’s editorial committee, along with important personalities such as Wilhelm von Humboldt, and Goethe and Herder later on. Schiller’s reasons for refusing to publish this paper were never clear to Fichte and, despite his increasingly offended statements, the paper was never published in the journal.

Sincerely expressing the reasons for his decision, Schiller’s first letter stated:

I looked forward to enrich the journal’s philosophical section with your article, your subject of choice lead me to expect an intelligible and interesting piece of work that could reach out to everyone. What have I received and what do you want me to submit to the public? The worn out subject, in the worn out epistolary style, and all this pursuant to a rather eccentric plan that makes it impossible to gather together each of the parts of your article. I regret to say this but be it as it may, I am not satisfied either with its form [or “clothing”: *Einkleidung*] nor with its content, the article is lacking precision and clarity, two qualities that usually characterize your work.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Letter from Schiller to Fichte, June 24, 1795, GA III: 334: „Durch Ihren Aufsatz hoffte ich den philosophischen Theil des Journals zu bereichern, und der Gegenstand, den Sie wählten, ließ mich eine allgemein verständliche und allgemein interessierende Untersuchung erwarten. Was erhalte ich nun, und was muthen Sie mir zu, dem Publikum vorzulegen? Die alte von mir noch nicht einmal ganz geendigte

To the unwary reader, and perhaps to Fichte himself, the reasons behind this criticism might have not been entirely clear. From Fichte's perspective his work would still have been fit for publishing if the issue at stake were, for instance, a disagreement with the paper's contents. At the time it was an undeniable fact that both authors had significant philosophical differences. This, however, had not lead Schiller to deny publishing Fichte's papers in the journal. Accordingly, Fichte's first published article in *Die Horen*, "On Stimulating and Increasing the Pure Interest in Truth" [Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses an Wahrheit], insisted on the fact – against Schiller's position – that aesthetics should necessarily be subjugated to ethics. To Fichte, "the aesthetic drive should most certainly be subjugated, in the human being, toward the drive to truth and toward the highest drive of all: the one that seeks

---

Materie, sogar in der alten schon von mir gewählten Briefform und dieß alles nach einem so eccentricen Plan, daß es unmöglich wird, die Parthieen Ihres Aufsatzes in ein ganzes zusammen zu halten. Es thut mir leid es zu sagen, aber es liege nun woran es wolle, so befriedigt mich weder die Einkleidung noch der Inhalt, und ich vermisse in diesem Aufsatz die Bestimmtheit und Klarheit, die Ihnen sonst eigen zu seyn pflegt". I could not find an English translation of Schiller and Fichte's letters. Therefore, all the quotes in this paper were translated from German into English with the help of Tania Ganitsky, to whom I also have to thank for the translation of the entire paper.

ethical goodness"<sup>3</sup>. Moreover, such subjection would subsequently be incorporated, in a systematic level, to the section dedicated to art in Fichte's 1798 *System of Ethics* [Das System der Sittenlehre]. Even though, at that time, Schiller revised the article's "style", and Fichte claimed for it to be published in its original version<sup>4</sup>, the argument did not have further consequences.

The paper Fichte was now submitting to be considered for publication in the journal ("Concerning the Difference between the Spirit and the Letter within Philosophy"), insisted on the same matter by suggesting that the idea of "raising human beings towards the dignity of freedom and, along with it, towards freedom itself by means of aesthetic education, falls into a vicious circle"<sup>5</sup>. Once again his statement was clearly criticizing, although not explicitly, Schiller's aesthetical education project. To the latter, the circle Fichte points out was not vicious at all but rather the only way to understand the possibility of truly "overcoming aesthetic duty"<sup>6</sup>: the aesthetic character or

---

<sup>3</sup> Fichte GA I/3: 84. „So ist der ästhetische Trieb im Menschen allerdings dem Triebe nach Wahrheit und dem höchsten aller Triebe, dem nach sittlicher Güte, unterzuordnen“.

<sup>4</sup> Cf. Fichte GA III/2: 227.

<sup>5</sup> Fichte GA I/6: 348. „[...] und die Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit, und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreise herum“.

<sup>6</sup> Cf. F. Schiller *Aesthetic Letters* translated by Wilkinson and Willoughby and reprinted in F. Schiller *Essays*, Walter Hinderer and Daniel Dahlstrom

stage must show itself both as means and end if its purpose is to avoid the risk of turning freedom into the submission of sensibility to reason once again<sup>7</sup>.

However, if these differences had never been an obstacle, there was no reason they should become one now. Therefore, aside from the aforementioned contents, the real problem must have been a *matter of style*; a difference regarding the principles of “exposition [Vortrag]” that were most adequate for the broad (“popular”) circulation of philosophy, which Fichte swiftly defended in the following letter:

Not for the first time do I discover today that we have very different principles concerning the popular exposition [Vortrag] of philosophy. I have already acknowledged this aspect in your own philosophical works. [...] The popular character in your expositions concerns an overflowing use of images *instead* of abstract concepts. The popular character of my exposition mainly resides in the method I subscribe to, and this has lead you to abruptly regard my first *Letters* as dull and

---

(ed.) (Continuum: New York): 86-178. From now on LAE, followed by the letter’s number and then the translation’s page. For the present quote: LAE XXIII: 155. Wilkinson and Willoughby translate “übertreffen” as “transcending”, I prefer “overcoming”.

<sup>7</sup> Further on Schiller’s proposal will be examined closely. For an in depth analysis of the idea of “overcoming aesthetic duty” [eine ästhetisches Übertreffen der Pflicht], cf. M.R. Acosta “¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant”, *Episteme N.S.* December 2008, 28:2, 3-24.

superficial [...] To me, images do not *take the place* of concepts, they rather *precede* or *follow* them, as a simile [als Gleichniß]. [...] Unless I am mistaken, all ancient and modern writers with a well-known reputation due to their expository skills have proceeded just as I do. Your way of presenting philosophy however, is completely new [...] You tie down imagination –which can only be free– and wish to compel it to *think*. *And this it cannot do.*<sup>8</sup>

Using images *in place* of concepts, trying to *replace* the appearance of concepts through poetic images, and hence compelling imagination to *think*, something which, according to Fichte, it cannot do, are the accusations with which Fichte answers to Schiller’s critique.

---

<sup>8</sup> Letter from Fichte to Schiller, June 27, 1795, GA III/2: 338-339 (some of the italics are mine). „Daß wir über den populären philosophischen Vortrag sehr verschiedene Grundsätze haben, erfahre ich nicht erst seit heute; ich habe es schon aus Ihren eignen philosophischen Schriften gesehen. [...] Sie setzen die Popularität in Ihren unermeßlichen Vorrath von Bildern, die Sie fast allenthalben Statt des abstrakten Begriffs setzen. Ich setze die Popularität vorzüglich in den Gang, den ich nehme –das hat Sie verleitet meine ersten Briefe zu schnell für seicht, und oberflächlich zu halten–. [...] Bei mir steht das Bild nicht an der Stelle des Begriffs, sondern vor oder nach dem Begriffe, als Gleichniß. [...] Wo ich nicht irrte, haben alle alte, und neuere Schriftsteller, die in dem Ruhme des guten Vortrags stehen, er so gehalten, wie ich es zu halten strebe. Ihre Art aber ist völlig neu. [...] Sie feßeln die Einbildungskraft, welche nur frei seyn kann, und wollen dieselbe zwingen, zu denken. Dass kann sie nicht“.

Therefore, it is worthwhile to go back to Schiller's first letter in order to understand what Fichte strongly responded to:

We must have entirely different concepts of what makes a presentation appropriate; I confess I am not the least content with yours throughout these letters. In a good presentation I require, above all, parity of tone and, if it must have aesthetic value, *reciprocal action* [Wechselwirkung] between image [Bild] and concept, and not an alternation [Abwechslung] between both, as frequently happens in your letters.<sup>9</sup>

*Reciprocal action* instead of alternation. The issue at hand is not to completely replace the image with the concept, as Fichte seems to suggest in his reply, but rather – as Schiller will clarify in the next letter – to “also show imagination [by means of an image]” what has already been “presented [by means of a concept] to the understanding” and is “very strongly related, however, with it [with the concept]”<sup>10</sup>. The type

<sup>9</sup> Letter from Schiller to Fichte, June 24, 1795, GA III/2: 334–335 (italics are mine). „Wir müßen aber ganz verschiedene Begriffe von einer zweckmäßigen Darstellung haben, denn ich gestehe, daß ich mit der Ihrigen in diesen Briefen gar nicht zufrieden bin. Von einer guten Darstellung fordre ich vor allen Dingen Gleichheit des Tons, und wenn Sie aesthetischen Werth haben soll, eine Wechselwirkung zwischen Bild und Begriff keine Abwechslung zwischen beyden, wie in Ihren Briefen häufig der Fall ist“.

<sup>10</sup> Letter from Schiller to Fichte, August 3, 1795, GA III/2: 361. „so liebe ich es und beobachte es zugleich aus Wahl, eben das was ich dem Verstande

of relationship taking place here can be better understood if we refer to these words' context. Perhaps proceeding this way will clarify the reason this discussion, which only *seems* to reflect on the most adequate “style” [Manier] for a valuable “philosophical exposition”<sup>11</sup>, actually reveals a much deeper disagreement<sup>12</sup>.

One must keep in mind, in the first place, that Schiller's argument purposely makes use of his opponent's weapons: the concept of *reciprocal action* [Wechselwirkung]. In the second part of his 1794 *Foundation of the entire doctrine of Scientific Knowledge* [Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre] (a work Schiller knows and quotes explicitly in the *Aesthetic*

---

vorlegte auch der Phantasie (doch in strengster Verbindung mit jenem) vorzuhalten“.

<sup>11</sup> Cf. Letter from Schiller to Fichte, August 3, 1795, GA III/2: 360.

<sup>12</sup> A rigorous approach to Schiller's and Fichte's argument on this matter, the translation of their correspondence, and an in-depth analysis of Fichte's posture, have been published in Spanish by Manuel Ramos and Faustino Oncina, in J.G. *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller* ((1998) Valencia: Universidad de Valencia). Oncina and Ramos extensively include the grounds of this argument in an introduction to what would be Fichte's aesthetic proposals. However, even though this study has been very useful to me, and it is the starting point of this paper, I do not entirely agree with its interpretation of Schiller's posture. There are important subtleties in Schiller's proposal that Fichte did not distinguish and that Oncina and Ramos –perhaps for the same reasons– do not point out in their study. I will thus dedicate the present article to focus on this problem.

*Letters*<sup>13</sup>), Fichte had introduced this term to describe the specific relationship that takes place between human beings' two main drives, the drives to sensibility and reason: when understood as a training stage for humanity to completely develop within us, the drive to sensibility may help reason recognize its own limits. Consequently, even though in this stage sensibility is still subjugated to reason, reason is also subjected to sensibility; hence, a form of "reciprocity" is instituted between both human drives<sup>14</sup>. However, to Fichte this is only an "intermediate" and training stage that must be permanently overcome by a superior stage in which both drives are reduced and subjected to a unique and essential concept of humanity: the drive to self-activity. That is, a drive exclusively determined by rational precepts that works rather like the Kantian notion of autonomy does. "The highest good", states Fichte in his "Lectures Concerning the Scholar's Vocation" [Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten], also from 1794, "is the complete harmony [Übereinstimmung] of a rational being with

himself"<sup>15</sup>. "Man's final end", he clearly points out beforehand, "is to subordinate to himself all that is irrational, to master it freely and according to his own laws"<sup>16</sup>. Thus, reason must most definitively overcome sensibility if the concept of human perfection is to be fulfilled.

The concept of aesthetic education in the *Aesthetic Letters* is mainly based on Schiller's discomfort with the need for the triumph of reason, whose most perfect stage leaves sensibility out; this need is present in both Kant's and Fichte's reflections. Thus, Schiller takes up Fichte's concept of reciprocal action exclusively to retrieve the possibilities it brings along in order to consider, not only an intermediate stage, but rather the best possible stage for mankind:

Once you postulate a primary, and therefore necessary, antagonism between these two drives, there is of course no other means of maintaining unity in man than by unconditionally *subordinating* the sensuous drive to the rational. From this, however, only uniformity can result, never harmony, and man goes forever being divided. Subordination there must of course be; but it must be reciprocal. [...] Both principles are therefore at once subordinated to each other and coordinated with each other, that is to say, they stand in reciprocal relation to one another [Wechselwirkung]: without form no matter, without matter no form.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Cf. Schiller, LAE XIII: 121.

<sup>14</sup> Cf., for example, the second part of *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Grundlage des theoretischen Wissens), at the end of the "Deduction der Vorstellung", in J. G. Fichte. *Sämmtliche Werke*, I.H. Fichte (ed.) (Berlin: Veit & Comp 1845/1846): I 239.

<sup>15</sup> J.G. Fichte in D. Breazeale (tr. and ed.) *Early Philosophical Writings* (Ithaca: Cornell University Press, 1988): 152.

<sup>16</sup> J.G. Fichte, *Ibid*: 151.

<sup>17</sup> F. Schiller, LAE XIII: 121.



Consequently, Schiller retrieves the concept of *Wechselwirkung* not only to pay tribute to Fichte –which, be it as it may, he does–, but also and especially to make it the starting point from which where he will definitively step aside from the Fichtean concepts of freedom and culture. Therefore, Schiller seems to consider that the concept’s great possibilities slipped through Fichte’s fingers:

To watch over these, and secure for each of these two drives its proper frontiers, is the task of culture, which is, therefore, in duty bound to do justice to both drives equally: not simply to maintain the rational against the sensuous, but the sensuous against the rational too. Hence, its business is two-fold: first, to preserve the life of sense against the encroachments of freedom, and second, to secure the personality against the forces of sensation.<sup>18</sup>

These affirmations both approach and distance themselves from ideas about culture expressed by Fichte in some of his writings. For example, in his “Lectures Concerning the Scholar’s Vocation”, Fichte affirms that culture must aim to satisfy all human beings’ needs and drives, but only in order to finally achieve freedom or emancipation from nature.<sup>19</sup>

The reference to *reciprocal action* made by Schiller in his letter to Fichte in June of 1795 is therefore better understood within the context of this debate. Thus, in a dispute that apparently seems to focus on

<sup>18</sup> F. Schiller, LAE XIII: 121-122.

<sup>19</sup> Cf. J. G. Fichte, *Early Philosophical Writings*: 171ff.

style, Schiller suggests and introduces a philosophical (anthropological) debate deeply related to a difference of thought regarding the ultimate goal and process of the ideal for humanity. For both, the issue at stake here is the fulfillment of freedom, but in Fichte’s case this is still, as it is in Kant’s case, an exclusively rational moral freedom, whereas to Schiller the issue is related to a freedom he calls, in his *Aesthetic Letters*, “aesthetic freedom”<sup>20</sup>.

Schiller had already begun to develop his critique to the Kantian –and, as so, to Fichte’s– concept of freedom as autonomy in his 1793 essay *On Grace and Dignity* [Über Anmuth und Würde]:

By the fact that nature has made of him a being both at once rational and sensuous, that is to say, a man, it has prescribed to him the obligation not to separate that which she has united; not to sacrifice in him the sensuous being, were it in the most pure manifestations of the divine part; and never to found the triumph of one over the oppression and the ruin of the other. It is only when he gathers, so to speak, his entire humanity together, and his way of thinking in morals becomes the result of the united action of the two principles, when morality has become to him a second nature, it is then only that it is secure; for, as far as the mind and the duty are obliged

<sup>20</sup> Cf. F. Schiller, LAE XX: 146.

to employ violence, it is necessary that the instinct shall have force to resist them.<sup>21</sup>

To Schiller, freedom—and, along with it, the ultimate expression of humanity—can only be fulfilled as a reciprocal action between both aspects of human nature, between both drives (which cannot be reduced to one another, as Fichte claims). He would later clarify this point in his *Aesthetic Letters*: “the activity of the one [drive] both gives rise to, and sets limits to, the activity of the other” in such a way that

each in itself achieves its highest manifestation precisely by reason of the other being active. Such reciprocal relation between the two drives is, admittedly [...] a problem that man is only capable of resolving completely in the perfect consummation of its existence.<sup>22</sup>

The issue at stake here is not to replace the scissions with a concept of absolute harmony. Nor is it to believe that Schiller aims at a “naïve” position that would seek to do away with the differences between both drives, and, therefore, between what his discussion with Fichte represents as the twofold relationship of matter and form: both at the level of an anthropological idea

<sup>21</sup> F. Schiller “On Grace and Dignity”, in *The Aesthetic Essays* (Project Gutenberg, 2006), although the translation has been slightly modified from the German edition: Cf. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Helmut Koopman y Benno von Wiese (eds.). (Weimar: Hermann Böhlau, 1962). From now on NA followed by the volume. In this case: NA XX: 284.

<sup>22</sup> F. Schiller, LAE XIV: 125.

of human perfection (of the “highest good” for humanity) and in the context of a “valuable philosophical exposition”. If any kind of reference points at the possibility of unity or reconciliation it is always meant, in Schiller’s case, to take place within the conflict itself. No suppression or overcoming of a dual anthropological notion is suggested here, but rather a different means to assume this duality: a means that does not require violence but rather a tense relationship (one might also say that only because of this tension can violence be avoided), and that aims to replace the idea of definitive supremacy and subjugation with the idea of “fragile balance”, which Schiller considers “the condition of all humanity”<sup>23</sup>.

The odd thing here is that both in his *Aesthetic Letters* and in *On Grace and Dignity*, Schiller seems to closely relate this philosophical debate regarding the Kantian and Fichtean positions on freedom to a particular “philosophical style”:

Like the analytical chemist, the philosopher can only discover how things are combined by analyzing them, only lay bare the workings of spontaneous nature by subjecting them to the torment of his own techniques. In order to lay hold of the fleeting phenomenon, he must first bind it in the fetters of rule, tear its fair body to pieces by reducing it to concepts, and pre-

<sup>23</sup> F. Schiller, LAE XXVI: 166.

serve its living spirit in a sorry skeleton of words.<sup>24</sup>

This is why “in the account of the analytical thinker”, “natural feeling cannot find itself again in such an image” and “truth should appear as paradox”<sup>25</sup>. Because of this, Schiller insists it is necessary to remember “human nature forms a whole more united in reality than it is permitted to the philosopher, who can only analyze, to allow it to appear”<sup>26</sup>. Therefore, the reciprocal action between image and concept Schiller writes about in his letter to Fichte is closely related to his perspective on freedom; and both “style” and “philosophy” thus seem to go hand in hand in Schiller’s thought. In these passages Schiller suggests that style leads to or ends up condemning a particular view of the world and, along with it, a particular idea of humanity: one which might be more emancipated (more “aesthetic”) or one which is chained down and determined by the separations that characterize the analysis which the understanding works with. Schiller seems to warn us of the fact that the analytical procedure used in certain philosophy is condemned to “forget” the fact that what the analysis is forced to separate is not separated in reality. How we talk about the world, the way we designate it, also determines how we think, un-

<sup>24</sup> F. Schiller, LAE I: 87-88.

<sup>25</sup> F. Schiller, LAE I: 88.

<sup>26</sup> F. Schiller “On Grace and Dignity”; cf. NA XX: 286.

derstand and finally appropriate it. Consequently, to think about style is not of minor importance in philosophical discussions.

Perhaps the close relationship between image and concept that Schiller refers to while he reflects on the *style* of a good-quality exposition is now clearer: there is no matter without form, there is no form without matter, as he wrote in his *Aesthetic Letters*. Similarly and most importantly, but exactly for the same reasons, plain alternation [Abwechslung] between image and concept, as he tells Fichte insistently, will not do. The idea that the first should replace the latter, as Fichte’s response suggested, is also far from the point. The relationship between image and concept must rather be given through *reciprocal action*, a mirror image of “complete” philosophical spirit and of the idea of a “complete” humanity.

## 2. Three Types of Philosophical Exposition: the Limitations and Possibilities of Imagination in Discourse

To Schiller, a specific relationship between images and concepts is necessarily related to the experience that whoever writes wishes to arouse in the reader. To appeal to reciprocal action is not, in this sense, entirely detached from the relationship between drives or faculties that even a philosophical exposition should provoke in its reader:

Regarding the investigation itself, I constantly tend to focus on the whole of emotional forces and on influencing all of them at once. Consequently, I do not solely wish to clarify my thoughts to others, but rather, at the same time, to share my entire soul and influence both their sensible and spiritual forces.<sup>27</sup>

The issue here is not a simple exposition of abstract concepts aimed exclusively at the faculty of understanding, and directed to a reader who would only be interested in a strictly logical presentation of an argument. A writer whose concerns are exclusively centered on this issue would be but a “philosopher of the letter”, or what Schiller calls in his previous works an “employed wise man” in opposition to a true “philosophical mind”:

In the same cautious way in which the employed wise man [der Brotgelehrte] separates his science from the rest, the philosophical minded man makes an effort to broaden his field of work in order to relate it to others. While an employed wise man separates, a philosophical spirit unites. Soon the latter is convinced that in the field of understanding, as in the world of senses, everything is interrelated, and his instinct –eagerly seeking concordance– will not be satisfied with fragments [...]. The philoso-

<sup>27</sup> Cf. Letter from Schiller to Fichte, August 3, 1795, GA III/2: 360: „Meine beständige Tendenz ist, neben der Untersuchung selbst, das Ensemble der Gemüthskräfte zu beschäftigen, und soviel möglich auf alle zugleich zu wirken. Ich will also nicht bloß meine Gedanken dem andern deutlich machen, sondern ihm zugleich meine ganze Seele übergeben, und auf seine sinnlichen Kräfte wie auf seine geistigen wirken“.

phical spirit reaches higher instances by means of its always new and more beautiful intellectual forms, while the employed wise man (within the eternal inactivity of spirit) protects the sterile uniqueness of his scholastic concepts.<sup>28</sup>

Hence, a work aiming to express such philosophical spirit cannot solely involve a detailed, systematic, and merely logical analysis of concepts. Schiller points out a true philosophical spirit “loves truth more than his own philosophical system”<sup>29</sup>, and will therefore never be satisfied with a “merely scientific” analysis. A true philosophical spirit can reach even higher instances by encountering increasingly beautiful “intellectual forms” through an exposition that enriches truth and gives way for it to achieve its greatest and most appropriate expression. Thus, beauty is not a simple “beautiful appearance” that leaves contents untouched.

This is also why Schiller’s first letter to Fichte insists on the importance of the

<sup>28</sup> Cf. F. Schiller, “Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte” (München: Carl Hansen Verlag): 11-12: „Wo der Brotgelehrte trennt, vereinigt der philosophische Geist. Frühe hat er sich überzeugt, dass im Gebiete des Verstandes, wie in der Sinnenwelt, alles ineinander greife, und sein reger Trieb nach Übereinstimmung kann sich mit Bruchstücken nicht begnügen [...] Durch immer neue und immer schönere Gedankenformen schreitet der philosophische Geist zu höherer Vortrefflichkeit fort, wenn der Brotgelehrte in ewigen Geistesstillstand das unfruchtbare Einerlei seiner Schulbegriffe hütet“.

<sup>29</sup> Cf. F. Schiller, “Was heißt und zu welchem Ende ...”: 11.

“aesthetic value” of philosophical presentations<sup>30</sup>. The issue is not for contents to be adapted or even sacrificed to “beautiful forms”; it is neither, as Fichte accuses Schiller of in the next letter, to replace the philosophical exposition of concepts by a poetical exposition of images. The issue is rather to find a “graceful clothing”, a “truly beautiful way of writing” in which thought and intuition, content and images, understanding and imagination, appear in need of each other as they mutually strengthen and stimulate one another. When images are the “graceful clothing” of concepts, they give the spirit form and are made up by this spirit themselves.

Schiller will thoroughly explain this in his “On the Necessary Limitations in the Use of Beautiful Forms” [Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen],<sup>31</sup> a work written in response to the controversial argument between him and Fichte. In it, the above-mentioned “employed wise man” is cited once again, personified by different figures throughout the work’s entirety. All of these figures, however, seem to make a clear and yet

tacit reference to Fichte. He is therefore described as the kind of narrow-minded dogmatic who can only “understand by differentiating”<sup>32</sup>. Thus, as a reader, he can only be an “ordinary judge or critic” [ein gemeiner Beurtheiler], incapable of appreciating “the triumph of presentation [Darstellung]”. This is, Schiller continues, the capacity to produce a “harmonious unity where the parts are blended in a pure entirety”<sup>33</sup> by means of philosophical writing and exposition. Only this allows discourse to successfully “address the harmonized entirety of man”<sup>34</sup>.

The essay begins by introducing what Schiller designates the three common types of philosophical exposition: the *merely* scientific one, the popular one, and the sensuous or aesthetic presentation<sup>35</sup>. The first one seeks to exclusively show understand-

<sup>30</sup> Cf. Letter from Schiller to Fichte, June 24, 1795, GA III/2: 334: „aesthetischen Werth“.

<sup>31</sup> The English version I am using of “Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen” (NA XXI: 9-27) can be found in *The Aesthetical Essays* (Project Gutenberg, 2006): “On the Necessary Limitations in the Use of Beautiful Forms”. Since the translation will be occasionally modified according to the German version, the German reference in NA will always follow the English one.

<sup>32</sup> F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 14 [„er nur zu unterscheiden versteht“].

<sup>33</sup> F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 14 [„die vollkommene Auflösung der Theile in einem reinen Ganzen“].

<sup>34</sup> F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 14 [„dem harmonierenden Ganzen des Menschen“].

<sup>35</sup> Schiller occasionally refers to the “merely scientific” exposition as the “philosophical exposition”, and calls the “sensuous presentation” “beautiful”. However, in order to clarify these classifications I will exclusively use the word “beautiful” to designate what Schiller will further on call a “*truly* beautiful presentation”. Regarding the philosophical exposition, these are all different types of philosophical exposition, as it is clarified further on in Schiller’s work as well as in this paper.

ing the strict necessity that governs the logical chain of concepts, thereby subjugating imagination (even violently if necessary) to the understanding's needs:

The [merely scientific] exposition must be so fashioned as to overthrow [niederzuschlagen] this effort of the imagination by the exclusion of all that is individual and sensuous. The poetic impulse of imagination must be thus curbed by distinctness of expression, and its capricious tendency to combine must be limited by a strictly legitimate course of procedure.<sup>36</sup>

In this sense, the merely scientific exposition appears as "mechanical work": it is deprived of life due to the restrictions forced upon imagination. This type of exposition can only "impart an artificial life to the whole" through exclusively causal and systematic connections<sup>37</sup>.

The second type, the popular address [der populäre Unterricht], chooses to use specific cases and examples over concepts. For this reason it demands more of imagination and works much more with it, yet only in a *reproductive* and not in a *productive* stage: here, writes Schiller, imagination intervenes "only to reproduce, to renew previously received representations, and not to produce, to express its own self-creating power [ihre selbstbildende

Kraft]"<sup>38</sup>. Therefore, through this type of exposition, imagination –focused specifically on a "pedagogical" function and, as such, on a supplementary one– ends up tied down once again to the understanding's necessities. Consequently, imagination is not allowed "ever to forget that it only acts in the service of the understanding" and thus the possibilities for it to actually and actively take part of the sensible aspect of discourse are excluded<sup>39</sup>.

The significance of the sensible comes along with the third type of exposition, sensuous presentation [sinnliche Darstellung], "when it conceals the general in the particular, and when the fancy produces the living image [das lebendige Bild]"<sup>40</sup>. Schiller points out that this exposition's advantage is that it offers "a complete picture, an entirety of conditions, an individual"<sup>41</sup> precisely where there could only be abstract determinations. However, as it enriches and clears way for imagination, thus allowing it to fulfill this unity, it reduces and curtails the understanding since "it only confines to a single individual and a

<sup>36</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 6.

<sup>37</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 9.

<sup>38</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 7.

<sup>39</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 9.

<sup>40</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 8.

<sup>41</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 8.

single case what ought to be understood of a whole sphere”<sup>42</sup>.

This essay is clearly meant to respond to Fichte, or at least the ideas in it are entirely inspired on the discussion and disagreements between him and Schiller. What Schiller at first describes as a “merely scientific” exposition is later related, tacitly referring to Fichte’s terms, to the role of the “instructor” [der Lehrer], of a person solely interested in indoctrinating and who consequently produces, at the most, a “solid dogmatic address [gründlicher dogmatischer Vortrag]”<sup>43</sup>. Such an instructor, Schiller goes on, “has only in view in his lecture the object of which he is treating”<sup>44</sup>, and is not in the least concerned about his listener’s state of mind, nor, in this sense, about using a *form* of discourse that may correspond to or evoke a state of mind: he is entitled to do so, Schiller continues, since he may previously assume that his listeners are eagerly disposed to listen and that they have a patient ability to apprehend through fragments what will later have to be united as a systematic whole. The instructor, Schiller explains, “gives us a tree with its roots, though with

the condition that we wait patiently for it to blossom and bear fruit”<sup>45</sup>.

However, one must not be led to believe, as some critics are inclined to<sup>46</sup>, that Schiller confronts this tendency – exclusively concerned with the contents of discourse as it subjugates and puts *form* at the contents service– with the idea of a sensuous presentation and a “beautiful diction [schöner Ausdruck]” (the third above-

<sup>45</sup> F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 11.

<sup>46</sup> Without having to name a list of secondary references I will simply point at Kerry’s classic interpretation ((1961) *Schiller’s Writings on Aesthetics*. Manchester: Manchester U.P.), Paul de Man’s suggestions (“Kant y Schiller” in (1998) *La ideología estética*. Madrid: Cátedra), Constantin Behler’s *Nostalgic Teleology: Friedrich Schiller and the Schemata of Aesthetic Humanism*. (Berna: Peter Lang), and the above-mentioned interpretation developed by Oncina and Ramos (cf. Introducción to *Filosofía y estética*). In this matter I am much closer to Beiser’s reading (cf. Appendix 1 in (2005) *Schiller as Philosopher*. Oxford: Oxford U.P.). Beiser seems to suggest, however, that Schiller finally chooses philosophical or scientific exposition: I would rather like to propose that even though Schiller never renounced to philosophical exposition, it completely coincides with the one he describes as “truly beautiful”. Thus, his essay introduces a difference similar (and parallel) to the distinctions he makes in the aesthetic essays between mere sensible beauty and a more ideal beauty that is capable of making the beautiful and the sublime coincide. For an in depth discussion on the subject cf. M.R., *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller* ((2008) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia): Cap. IV.

<sup>42</sup> F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 8.

<sup>43</sup> Cf. F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 11-12.

<sup>44</sup> F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 12.

mentioned alternative)<sup>47</sup>. The latter does suggest an active participation of the sensible, an element which, be it as it may, is present in Schiller's critiques of both Kant and Fichte. If this were the issue, the way Fichte describes Schiller's exposition would be correct: an exposition in which concepts serve images and are replaced by them in favor of the exposition's harmony.

"Beautiful diction", Schiller recalls, seems precisely contrary to the instructor's exposition. The latter's main concern is "to make his knowledge practical [die Kenntnisse praktisch zu machen]"<sup>48</sup>; this can be guaranteed if the discourse is directed at the senses and if the presentation is offered as a whole instead of being exclusively concerned with fragments. Unlike the instructor's address, beautiful diction "is satisfied with gathering its flowers and fruits, but the tree that bore them does not become our property, and when once the flowers are faded and the fruit is consumed our riches depart"<sup>49</sup>.

Thus, Schiller is clearly not at ease with the characteristics of "beautiful diction" either. But this is not a good enough reason to believe that his philosophical works cast off this second alternative. Some Schillerian studies (I am thinking especially on De Man's, Behler's, and even Fichte's own

criticisms) are not focused on understanding what he might have tried to achieve through his "style", but rather on what he would have finally obtained through it: they suggest, thus, that through his writings Schiller would have accomplished an indoctrination of reason through the senses. As De Man and Behler even put it, Schiller would have sought to (even dangerously) reunite what reason (the understanding) cautiously and for practical reasons would have tried to keep separated. Does Schiller ultimately aim, as De Mans suggests, to "resolve" dialectically, to "close" and consequently to also "aesthetize" what Kant very cautiously aimed at leaving irremediably opened and unresolved?

Certainly none of these questions could actually be resolved by what Schiller *says* in his works: one would have to examine rigorously their form of exposition and how it corresponds to the purposes the author clarifies specifically in each of them. Thus, many of the contemporary Schillerian critiques echo Fichte's original accusations; and they especially focus on an aspect of Schiller's thought that cannot be set easily aside. This is the case since, as Schiller himself is aware of and acknowledges in his letters to Fichte, the issue at stake is not "only a matter of style": it is rather related to the core of Schiller's philosophical project. As presented in the previous section, thinking on the relationship between form and content involves a way of understanding philosophy's practical purposes, which

<sup>47</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 11.

<sup>48</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 12.

<sup>49</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 11.



goes beyond and yet relates to the reflection on style. Thus, what is at stake here is a reflection on how to understand philosophy's ethico-political responsibilities, and the way in which language also determines a relationship with and a conception of truth. Consequently, Fichte's accusation also inaugurates a reading of Schiller that ultimately leads to the accusation of an "aesthetization" of truth and, lastly, an "aesthetization" of politics. Such criticism should not be taken lightly, especially under the light of 20<sup>th</sup> century history and events; where philosophy, unfortunately, has played a significant role<sup>50</sup>.

Without completely dismissing the problem as to resolve a long tradition of secondary criticism on Schillerian thought, it would be useful to focus on the nuances of Schiller's response in: "On the Necessary Limitations in the Use of Beautiful Forms". Perhaps this might help clarify the fact that some of these critiques, especially the ones related directly to Fichte's accusations, presuppose a series of dichotomies, polarities, and concepts that Schiller himself is, on the contrary, trying to dislocate and question

<sup>50</sup> For an in-depth analysis of contemporary criticism regarding the "dangers" involved in Schillerian philosophy", as well as a possible answer to them on behalf of Schiller's aesthetical-political proposal, cf. M.R. Acosta, "Making other people's feelings our own: From the Aesthetic to the Political in Schiller's Aesthetic Letters", en: High, J., Martin, N. y Oellers, N. (eds.) *Who is this Schiller now?* ((2011) London/New York: Camden House): 187-203.

—not only through theory but especially through the exercise of another kind of writing.

### 3. "Compelling Imagination to Think": *der darstellende Schriftsteller*

It is true, as Beiser<sup>51</sup> points out, that Schiller never explicitly stated which of these three alternatives was best fitted for his style; therefore, his readers must draw their own conclusions single-handedly. However, the reason for this might be that the "writing style" Schiller was interested in proposing could not be classified in any of these three alternatives<sup>52</sup>. Hence, the essay does not end there, it continues and describes a more complex form of exposition. Schiller relates it to what he calls "the truly beautiful", which he opposes to both "a vulgar or more common fashion of beauty" [das Schöne gemeiner Art], and "a vulgar or more common way of perceiving beauty" [die gemeine Art, das Schöne zu empfin-

<sup>51</sup> Cf. F. Beiser, *Schiller as philosopher*: 265.

<sup>52</sup> As I pointed out before, this is where my interpretation slightly steps away from Beiser's suggestions; still, the consequences of what this means are not very different from the ones he proposes. After all, Beiser's work is just a brief Appendix that questions the importance of Schiller's argument with Fichte in order to understand the Schillerian proposal. In this sense, it is rather an invitation to think deeper on this problem: an invitation the present paper responds to.

den]<sup>53</sup>. When it comes to the truly beautiful, Schiller goes on (following Kant's *Critique of Judgment*), "the most perfect conformity to law" is required, "but it must appear as natural"<sup>54</sup>. This type of exposition "does not take the understanding apart to address it exclusively", but rather, without sacrificing necessity in the exposition, it manages to address his listener's "harmonized whole" in "pure unity"<sup>55</sup>.

This is the art of the writer who is as close as possible to the "highest level of presentation [Darstellung]", and who Schiller describes as *der darstellende Schriftsteller*<sup>56</sup>. To this writer writing is not only a *means* to expose content; he is capable of turning writing itself into a place in which contents are given their most appropriate form in order to come forward in their highest possibilities. In this sense, *der darstellende Schriftsteller's* writing seeks to "present", "exhibit", and "stage" (the meaning of these words relate to what

"Darstellung" means to Schiller<sup>57</sup>) a *complete image* of a concept. The complete image is the goal that guides this possibly ever-lasting search, although Schiller acknowledges that such an expression would also be the most complete form of the concept itself, inseparable and completely interdependent on the form that gives it meaning. At the beginning of his work, Schiller stated that "something sensuous always lies at the ground of our thought"<sup>58</sup>; the type of writing proper to *der darstellende Schriftsteller* allows us to grasp the complete meaning of such an affirmation.

A writer who manages to use this type of exposition, Schiller goes on, is not "confined to communicate *dead ideas* [as it happens with mechanical, abstract and strictly logical expositions]; he grasps the living object with a living energy, and seizes at once on the entire man—his understanding, his heart, and his will"<sup>59</sup>. Conse-

<sup>53</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 13.

<sup>54</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 13: „Die höchste Gesetzmäßigkeit muss da sein, aber sie muss als Natur erscheinen“.

<sup>55</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 13-14: „spricht als reine Einheit zu dem harmonierenden Ganzen des Menschen“. It is also important to keep in mind that the expression "harmonierendes Ganzes" makes reference to the fact that beautiful exposition can at the same time address all of the listeners' faculties, and make them all concur with each other.

<sup>56</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 14.

<sup>57</sup> For a more in depth discussion on the importance of Schiller's notion of "Darstellung", cf. M.R. Acosta, *La tragedia como conjuro...: 191-198*, and the detailed study of F. Heuer, *Darstellung der Freiheit. Schillers Transzendente Frage nach der Kunst* ((1970) Köln: Böhlau Verlag).

<sup>58</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 8. „so ist doch immer zuletzt etwas sinnliches, was unserm Denken zum Grund liegt“.

<sup>59</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 15: „Dafür schränkt sich aber seine Wirkung auch nicht darauf ein, bloß todte Begriffe mitzuteilen, er ergreift mit lebendiger Energie das Lebendige und bemächtigt sich des ganzen Menschen, seines Verstandes, seines Gefühls, seines Willens zugleich“.

quently, as one might have been led to believe, this writer does not renounce to a rigorous philosophical exposition. In the same way Schiller's previous discussion with Kantian practical philosophy does not seek to "lessen" the Kantian duty but rather to go beyond duty itself in order for reason and the sensible to concur (what he describes himself as the "overcoming of aesthetic duty"<sup>60</sup>), here Schiller proposes an equally aesthetic overcoming of the merely scientific form: a type of writing as rigorous as the logical-scientific expression that, nonetheless, has no violent effect on imagination:

It is certain that it is necessary to be quite the master of a truth to abandon without danger the form in which it has originally been found; a great strength of understanding is required not to lose sight of your object while giving free play to the imagination. [...] he who *besides* [transmitting his knowledge under a scholastic form] is in a condition to communicate it to me in a beautiful form shows [...] that he has assimilated it and that he is able to make its image pass into his productions and into his acts.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> F. Schiller, LAE XXIII: 155. Again, for an in depth discussion about this concept, cf. M.R. Acosta, "¿Una superación estética del deber?: 11-17.

<sup>61</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 15-16: „Gewiss muss man einer Wahrheit schon im hohen Grad mächtig sein, um ohne Gefahr die Form verlassen zu können, in der sie gefunden wurde; man muss einen großen Verstand besitzen, um selbst in dem freyen Spiele der Imagination sein Objekt nicht zu verlieren. Wer mir seine Kenntnisse [...] zugleich [...] in einer schönen Form mit[...]theil[t], der beweißt [...] dass er sie in seine

Through this type of exposition *der darstellende Schriftsteller* produces the effect that both a rigorous scientific exposition and a beautiful diction speaker wish to provoke: he manages to clearly and deeply communicate the truth to his audience as he tries "to make this knowledge practical"<sup>62</sup>. In order to do this he must have already received –similarly as the beautiful soul does in the case of moral principles– the guarantee provided by abstract universality that allows imagination to act freely without threatening to replace or violently relate to concepts. To let imagination loose this way he must also have the strength that comes with greatly taking in the legality of the principles of the understanding. As happens with the beautiful soul, the concepts formed by the conjunction of the understanding with the imagination are the product of a spontaneous performance that is only made possible by a "second nature" that arouses when the path from merely scientific knowledge "to the state of a living intuition"<sup>63</sup> has been traced.

Regarding this issue, and keeping in mind the argument carried out through their letters, Fichte insisted on the fact that this perspective ultimately exerts the worse kind of violence on imagination; let us recall what he wrote to Schiller on this sub-

Natur aufgenommen und in seinen Handlungen darzustellen fähig ist“.

<sup>62</sup> Cf. F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 12.

<sup>63</sup> Cf. F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 16.

ject: “Your way of presenting philosophy however, is completely new [...] You tie down [feßeln] imagination –which can only be free– and wish to compel it to *think* [zwingen zu denken]– *and this it cannot do*”<sup>64</sup>. However, Schiller addresses this critique almost directly in his essay: if only few of us are “simply capable of thinking, it is infinitely more rare to meet any who can *think with imagination* [darstellend denken]”<sup>65</sup>. This is why, he continues, sooner or later *der darstellende Schriftsteller* has to face a certain “narrow minded” critic who, unable to carry out the double task his writing requires, will have to start out

by translating it to understand it—in the same way that the pure understanding, left to itself, if it meets beauty and harmony, either in nature or in art, must begin by transferring them into its own language—and by decomposing it, by doing in fact what the pupil does who spells before reading.<sup>66</sup>

Here Schiller is also almost explicitly referring to the critiques Fichte stated in the letter at stake:

<sup>64</sup> Carta de Fichte a Schiller, Junio 27 de 1795, GA III/2: 339 (italics are mine).

<sup>65</sup> Cf. F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 14.

<sup>66</sup> Cf. F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 14: „denn ein solcher muss ihn freylich erst übersetzen, wenn er ihn verstehen will, so wie der bloße nackte Verstand, entblößt von allem Darstellungsvermögen, das Schöne und Harmonische in der Natur wie in der Kunst erst in seine Sprache umsetzen und auseinander legen, so wie der Schüler, um zu lesen, erst buchstabieren muss“.

I think this [the fact that imagination is compelled to think] explains why reading your philosophical works is exhausting for others as well as for myself. First, I have to translate everything you say in order to understand it, and the same happens to others. [...] Your philosophical works are bought and admired, but they have not been understood at all. I am not referring to your poetic and historical works [...], nor to the philosophical depth I admire in you; *I am only speaking about your style.*<sup>67</sup>

Let us now return to the heart of the problem. The peak of this argument might be that Fichte did not understand that the dilemma was not “only a matter of style” and that Schiller was not just proposing a different type of philosophical exposition. Fichte seemed convinced that his contender was only seeking a more popular and accessible style that could ultimately produce complete opposite effects on the public. Fichte insisted on this last fact and Schiller acknowledged it himself: “I admit that currently and in the future many of the objects of my writing, perhaps the greatest of them, are of a barely communicative nature –some of them cannot be communicated at all–, this is why I am delighted to admit your criticism”<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Letter from Fichte to Schiller, June 27, 1795, GA III/2: 339.

<sup>68</sup> Letter from Schiller to Fichte, August 3, 1795, GA III/2: 364: „Ich gebe zu, dass jetzt und künftig manches – vielleicht das beste in meinen Schriften von der Beschaffenheit ist, dass es sich schwer ja manchen gar nicht mittheilen lässt, und den Vorwurf den Sie mir dadurch machen will ich Ihnen mit Freuden zugeben“.

To Schiller, however, the argument's core was elsewhere:

If principles were the only thing standing between us –he writes Fichte– I would try with all my might to have you take my side or to take yours; but we *perceive* [empfinden] differently, we are indeed of very different types of nature, and I am unaware of any remedy against this.<sup>69</sup>

In the light of our previous considerations, the affirmation “we *perceive* differently” could also be translated as “we *think* differently”. If thinking and sensuous experience [Empfindung] don't belong to completely different spheres of discourse and if, in the light of Schillerian thought, a certain form of exposition is not only a means to transmit results that have been previously attained and defined but rather the place where thinking can unfold, to Schiller this argument evokes a much deeper issue than Fichte was willing to acknowledge himself. More than a new style, Schiller was proposing –through his criticism of Fichte, his aesthetic education project, and, consequently, also through his own way of writing– a *new way of thinking*. By insisting on the recognition of the rights of sensibility, on the introduction of imagination's activity in conceptual

thought, and on a reciprocal action between images and concepts, Schiller was suggesting a reinterpretation of how philosophy should understand itself; the activity of thinking; and thus, ultimately, the interdependent relationships between thought and language, between content and forms of expression.

Imagination –Schiller responds to Fichte– also participates productively, and not only reproductively, in the thinking process. It does not have to be suppressed nor entirely controlled by the understanding since there is a third alternative in the relationship between images and concepts: an agreement of mutual recognition and fostering between both instances. However, Schiller clearly considers that this agreement cannot exclusively or completely take place through mental activity; just as the understanding and imagination are presented as two interdependent activities and faculties, thought and discourse are also two instances or moments in one same process: thought's forms will not be complete until expressed, presented in language. Therefore, exposition is another moment in our comprehension, and not only the mere re-presentation of something that has previously been clearly understood.

A philosopher must consequently learn to see and communicate the world with the “poetic energy [Dichtungskraft]” that Schiller mentions in his *Aesthetic Letters*. Through his writing and abilities of expression, the philosopher, as the poet, can use

<sup>69</sup> Letter from Schiller to Fichte, August 3, 1795, GA III/2: 364 (italics are mine): „Wären wir bloß in Prinzipien getheilt, so wollte ich es herzlich versuchen, entweder Sie auf meine Seite zu ziehen, oder zu der Ihrigen zu übergehen; aber wir empfinden verschieden, wir sind ganz verschiedene Naturen und dagegen weiß ich keinen Rath“.

his imagination productively and “intercept the rays of truth’s triumphant light” even before they “can penetrate the recesses of the human heart”<sup>70</sup>. Since probably only a few can think this way (“darstellend denken”)<sup>71</sup>, the expressive philosopher, as is the case with the great poet, will always have to face and confront “vulgar criticism”, which in the absence of “the feeling for this harmony [...] only runs after details, and even in the Basilica of St. Peter attends exclusively to the pillars on which the ethereal edifice reposes”<sup>72</sup>. This is why

<sup>70</sup> Cf. F. Schiller, LAE IX: 109.

<sup>71</sup> F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 14

<sup>72</sup> Cf. F. Schiller “On the Necessary Limitations...”; NA XXI: 14. Kant also uses the example of the Basilica of St. Peter in his *Critique of Judgment* when he refers to imagination’s productive activity in the case of the experience of the sublime: when imagination is initially bedazzled by what is presented to it, and is unable to grasp in one same glance the entirety of space, it does not renounce to the experience and admit failure, but rather transforms it into an aesthetic emotion. There are some experiences that can never be represented adequately (by the understanding); and Schiller, keeping them in mind, seems to relate this inadequacy to imagination’s productive capacity to overcome this initial incapability. Similarly, when thinking about *der darstellende Schriftsteller*, Schiller seems to be thinking about a presentation capable of expressing and producing the interdependent relationship between images and concepts (probably, moreover, in connection to what Kant describes, in the *Critique of Judgment*, as “aesthetical ideas”, sensible presentations for what no representation seems adequate). The relationship between Schiller’s proposal and his reading of Kantian aesthetics cannot be thought about in

an artist, the same as a philosopher, must be able to rise above his time’s taste and judgment – “Work for your contemporaries, but create what they need, not what they praise”<sup>73</sup>–. He should leave the “sphere of the actual”<sup>74</sup> to understanding and rather aspire to make truth appear in beauty, where it comes to light in all its might since “not only thought [Gedanke] can pay it homage, but sense, too, can lay loving hold on its appearance”<sup>75</sup>.

“Philosophy”, Fichte clearly says to Schiller, “is originally wordless; it is pure spirit”<sup>76</sup>. This is why Fichte thinks that exposition is only a matter of style, and that style has no essential part in what philosophy is originally concerned with. This is also the reason why, when images are at stake, Fichte considers that they can only appear “before or after concepts, as a simile”<sup>77</sup>. Ultimately, this is perhaps why Fichte is compelled to translate Schiller’s images into concepts: because he does not understand that his concepts are already, and in a certain way, images; and thus translation, understood as an exercise of “deuration”,

depth here. To read a more complete analysis on the subject, cf. M.R. Acosta, *La tragedia como conjuro...*: 106-112.

<sup>73</sup> F. Schiller, LAE IX: 110.

<sup>74</sup> F. Schiller, LAE IX: 109.

<sup>75</sup> F. Schiller, LAE IX: 110.

<sup>76</sup> Letter from Fichte to Schiller, June 27, 1795, GA III/2: 336: “Die Philosophie hat ursprünglich gar keinen Buchstaben, sondern sie ist lauter Geist”.

<sup>77</sup> Cf. again Letter from Fichte to Schiller, June 27, 1795, GA III/2: 339: „vor oder nach dem Begriff, als Gleichnis“.

only destroys what Schiller's opposing viewpoint considers alive and in permanent movement. "An eloquent writer –says Schiller– knows how to extract the most splendid order from the very center of anarchy, and he succeeds in erecting a solid structure on a constantly moving ground, on the very torrent of imagination"<sup>78</sup>. To understand thought's movement from another perspective is, in Schiller's case, to understand that thought is always in movement. Thus, to move constantly on unsteady grounds and build over and over on what has not stopped flowing is essential to the challenge of philosophizing. If "something sensuous always lies at the ground of thought"<sup>79</sup>, then this ground is ever moving. Only such a "ground" can turn writing, the "letter" of philosophy, into something alive enough "to bring scientific knowledge back again to the state of a living intuition"<sup>80</sup>.

On this matter, in his "Concerning the Spirit and the Letter within Philosophy in a Series of Letters", Fichte wrote: "some coarse observers are tempted to accredit the driving force, that *only the spirit pos-*

*esses*, to the body's form and structure"<sup>81</sup>. On the contrary, to Schiller, a philosophical work –and, along with it, what Fichte relates exclusively to the "spirit"– loses a considerable amount of value and strength if it cannot be presented aesthetically at the same time. In other words, to Schiller, a writer must revive over and over the same dilemma that a poet has to bear: the search for appropriate, impossible, images (body) that can adequately express what is to be said, but is essential transformed as it is being said. This is how it (what is being said) gains its true strength and power.

There is no one better fit than Schiller to illustrate this everlasting search for the difficult balance between philosophy and aesthetic force, between the necessary clarity of concepts and the strength of images. The words Schiller uses in his works do not only describe the results of a previous experience or reflection: they are the experience itself, an experience that is recreated and put into movement through its own narration. The contents of his philosophical project work the same way. Schiller insists on reciprocal action between reason and sensibility, on the tense balance between both of these drives, thereby defining human action through elements of contingency, finitude, and permanent and necessary dialogue with a world that is not en-

<sup>78</sup> F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 10: „So erschafft sich der beredte Schriftsteller aus der Anarchie selbst die herrlichste Ordnung, und errichtet auf einem immer wechselnden Grunde, auf dem Strome der Imagination, der immer fortfließt, ein festes Gebäude“.

<sup>79</sup> Cf. again F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 9.

<sup>80</sup> Cf. again F. Schiller "On the Necessary Limitations..."; NA XXI: 16.

<sup>81</sup> Cf. GA I/6: 359: „und nicht sehr feine Beobachter sind daher versucht, der Gestalt und dem Baue des Körpers die bewegende Kraft zuzuschreiben, die nur der Geist hat“.

tirely in our power to control<sup>82</sup>. This relationship and its effects are also present in the discussion on philosophical style. This discussion reflects on philosophy itself and on how it understands thought. It leads to comprehending the boundaries of thought, its mobility, finitude, and, consequently, the everlasting impossibility of an absolute correspondence, a complete incarnation, and a completely adequate exposition of truth. A truth that is nothing but this permanent inadequation; a truth that is always in the process of its own creation.

### References

- Acosta, M.R. (2008) *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- (2008) “¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant”, *Episteme N.S.* December, 28:2, 3-24.
- (2011) “Making other people’s feelings our own: From the Aesthetic to the Political in Schiller’s Aesthetic Letters”, in: J. High, N. Martin, and N. Oellers (eds.) *Who*

*is this Schiller now?* London/New York: Camden House: 187-203.

Behler, C. *Nostalgic Teleology: Friedrich Schiller and the Schemata of Aesthetic Humanism*. Bern: Peter Lang.

Beiser, F. (2005) *Schiller as Philosopher*. Oxford: Oxford U.P.

De Man, P. (1988) “Kant y Schiller”, in *La ideología estética*. Madrid: Cátedra.

Fichte, J.G. (1962ff) [GA] *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart

—[1794] “On Stimulating and Increasing the Pure Interest in Truth” [Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses an Wahrheit]. In GA I/3: 83-90.

—(1845/1846) [1794] *Foundation of the entire doctrine of Scientific Knowledge* [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre]. In *Sämmtliche Werke*, Band I, I.H. Fichte (ed.). Berlin: Veit & Comp.

— (1988) [1794] “Lectures Concerning the Scholar’s Vocation” [Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten]. In *Early Philosophical Writings*, D. Breazeale (tr. and ed.). Ithaca: Cornell University Press: 137-184.

— [1795] “Concerning the Spirit and the Letter within Philosophy in a Series of Letters” [Über Geist und Buchstabe in der Philosophie in einer Reihe von Briefen]. In GA I/6: 333-361.

— Letters between Fichte and Schiller, June 21 to August 4, 1795. In GA III/2: 325-364.

— (1998) *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*. Faustino Oncina, F. and Manuel

<sup>82</sup> Unfortunately, I cannot discuss in depth here the way in which Schiller’s practical proposal, being an aesthetic one, dialogues with the contingency that characterizes human praxis. This is especially clear in his essay “Concerning the Sublime” (tr. Daniel Dahlstrom, in F. Schiller, *Essays*: 70-85). For a closer look at this issue, cf. M.R. Acosta, *La tragedia como conjuro...: 327 ss*; and M.R. Acosta “Making other people’s feelings our own...”.



Ramos (tr., ed. And introductory study). Valencia: Universidad de Valencia).

Kerry, W. (1961) *Schiller's Writings on Aesthetics*. Manchester: Manchester U.P.

Schiller, F. (1984) [1789] "Was heißt und zum welchem Ende studiert man Universalgeschichte". In *Werke in Drei Bänden*. München: Carl Hansen Verlag. Band II: 9-22.

—(1962ff) [NA] *Nationalausgabe*. Helmut Koopman and Benno von Wiese (eds.). Weimar: Hermann Böhlaus.

—[1793] "On Grace and Dignity" [Über Anmuth und Würde]. NA XX: 251-308.

— [1795] "On the necessary limitations in the use of beautiful forms" [Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen]. NA XXI: 3-27.

—(1993) [1795] [LAE] *Aesthetic Letters*. Tr. Wilkinson and Willoughby, in *Essays*, Walter Hinderer and Daniel Dahlstrom (ed.), New York: Continuum; 86-178.

— (2006) *The Aesthetical Essays*. Project Gutenberg.

## *On the Sublime* and Schiller's Theory of Tragedy

Ritchie Robertson

Faculty of Medieval and Modern Languages

University of Oxford

(United Kingdom)

The essay 'On the Sublime' forms an essential part of Schiller's theory of tragedy, which has recently been called a major philosophical contribution to the subject, ranking alongside those made by Hegel or Nietzsche.<sup>1</sup> Schiller's mature ideas about tragedy are set out in a number of essays written between his abandonment of the theatre (after *Don Carlos*, completed in 1787) and his resumption of dramatic writing with *Wallenstein* (written between 1797 and 1799). Of these essays, those dealing most directly and extensively with tragedy are 'On the Basis of Pleasure in Tragic Subjects' ('Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen', written in 1791) and 'On the Pathetic' ('Über das Pathetische', written and published in 1793). 'On the Sublime' was written later than these essays, probably some time after the great treatise 'On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters' ('Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen', published 1795), since in

<sup>1</sup> Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination* (Oxford: Clarendon Press, 2005), p. 238.

it Schiller describes the experience of the sublime as the culminating and final stage of aesthetic education. Since it was published only in 1801, in a collection of Schiller's shorter prose works, any more precise dating is a matter of controversy.<sup>2</sup> Some conceptual and verbal links with *Wallenstein* and Schiller's next tragedy, *Maria Stuart* (written 1799-1800, published 1801), would suggest a late date, perhaps not long before 1801, but this view goes against the current scholarly consensus. To place it in its intellectual context, and to see what questions Schiller was seeking to answer, we need to provide 'On the Sublime' with two genealogical lines. One of these will show how the theory of the sublime became a central topic in eighteenth-century aesthetics, and how Schiller gave it a distinctive moral turn and incorporated it into his theory of tragedy. The other will show how, after conceptions of the tragic hero as Stoic had long gone out of fashion, Schiller used his theory of the sublime to revive them with additional psychological and moral depth.

### 1. The theory of the sublime from Longinus to Kant

The sublime as a topic in aesthetics goes back to the treatise *Peri Hypsous* (literally *On the High*),

<sup>2</sup> See the discussion by Carsten Zelle in Matthias Luserke-Jaqui (ed.), *Schiller-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart und Weimar: Metzler, 2005), pp. 479-80.

written by an unknown author in the first century AD. The single extant manuscript calls him Longinus, the name by which he is conventionally known. For him, the sublime, or the high or lofty style, is a rhetorical category. He writes about grandeur in poetry and oratory, and about the literary devices with which to achieve it, taking his examples mainly from Homer but also from the Book of Genesis:

Similarly, the lawgiver of the Jews [i.e. Moses], no ordinary man - for he understood and expressed God's power in accordance with its worth - writes at the beginning of his *Laws*: 'God said' - now what? - "Let there be light", and there was light; "Let there be earth", and there was earth.<sup>3</sup>

This reference to Genesis often led later readers to suppose that Longinus must have been a Christian, but it is most likely that he was a classically educated Jew. His treatise was rediscovered only in 1554, and began to be influential in the seventeenth century, when it was translated and discussed by Nicolas Boileau.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 'On Sublimity', in D.A. Russell and M. Winterbottom (eds), *Ancient Literary Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 470.

<sup>4</sup> See his *Traité du sublime et merveilleux* (1672), which is discussed in Carsten Zelle, "Angenehmes Grauen": *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert* (Hamburg: Meiner, 1987), pp. 76-80, as part of a comprehensive study of the eighteenth-century aesthetic of terror and sublimity. For a shorter, more argumentative account of the subject, see James Kirwan, *Sublimity* (London: Routledge, 2005).

The rediscovery of Longinus also meant a reinterpretation. Instead of a style of writing, the sublime was understood as a mode of experience that demanded expression in such a style. This mode was understood to be complex, even paradoxical: one well-known formulation was 'delightful horror'.<sup>5</sup> Writers on aesthetics first inquired into the objects that called forth such a feeling, then into the qualities of the objects (and of their literary or visual representation), and finally into the psychological analysis of the feeling itself.

The complex experience of the sublime did not fit into conceptions of beauty. Sublime objects were discussed by Joseph Addison in his *Spectator* essay, 'The Pleasures of the Imagination'. He concentrates on 'great' objects which give pleasure, such as 'huge Heaps of Mountains, high Rocks and Precipices, or a wide Expanse of Water'.<sup>6</sup> An extensive discussion of sublime objects and their qualities was developed and memorably expressed by the young Edmund Burke in his *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, published in 1757. Here the beautiful is a foil to the sublime. The beautiful is a source of simple pleasure. Beautiful objects are small, delicate, smooth, with mild colours and gentle variation of shapes. Flowers, birds, domestic animals can be

<sup>5</sup> John Dennis, quoted in Zelle, "Angenehmes Grauen", p. 87.

<sup>6</sup> *The Spectator*, ed. by Donald Bond, 5 vols (Oxford: Clarendon Press, 1965), 23 June 1712, vol. 3, p. 540.

beautiful, like ‘the fair sex’, thanks to their ‘delicacy’ and ‘timidity’.<sup>7</sup> ‘Beautiful’, in short, virtually means ‘pretty’. By contrast, the sublime for Burke provides a complex pleasure, related to the imminence of pain and terror:

Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain, and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the *sublime*; that is, it is productive of the strongest emotions which the mind is capable of feeling.<sup>8</sup>

The sublime is evoked not only by powerful objections that threaten us with destruction, but also by objects that are immense, innumerable (like the stars), magnificent, and obscure. Thus Milton’s evocation of hell in *Paradise Lost* is powerful by virtue of its vastness and darkness. To explain why these objects cause a complex pleasure, Burke resorts to physiology. The complex sensations of the sublime work on the mind as demanding exercises do on the body; they limber up ‘those finer and more delicate organs, on which, and by which, the imagination, and perhaps the other mental powers act’.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. by Adam Phillips, Oxford World’s Classics (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 106.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 122.

The best-known theorist of the sublime, Kant, acknowledges his debt to Burke.<sup>10</sup> His early essay, ‘Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime’ (‘Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen’, 1764), develops Burke’s distinction with many examples. For a far-reaching theory of the sublime, however, we have to wait until the *Critique of Judgment* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790). According to Kant, the beautiful is found in limited objects, and the sublime in those that are limitless. The beautiful is simple, as for Burke; the sublime is complex, in that it involves a double movement, ‘das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben’.<sup>11</sup> Our vital energies are at first suspended by sensations of terror, pain, or revulsion, then restored with additional strength. What causes this renewal of strength? The dynamically sublime – that of physically powerful objects – inspires us first with fear, then with the reflection that tempests or volcanoes are, after all, only physical objects, whereas our reason gives us a moral strength that is immeasurably superior to them. The mathematical sublime, illustrated by the innumerable stars in the Milky Way and other galaxies, overwhelms us at first with its unimaginable

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Werke*, ed. Wilhelm Weischedel, 6 vols (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), v. 368-9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, v. 329.

quantity, then calls forth the reflection that the very idea of number is a product of our reason, and that as thinking beings we are superior to mere quantity.

Three features of Kant's theory can be singled out as important in themselves and as fruitful for Schiller's development of it. First, sublime emotions may at first seem irrational, but Kant grounds them firmly in human reason. Earlier in the century, intense and ardent emotions, especially the enthusiastic celebration of God's power as seen in natural phenomena like storms, had found expression in the free-verse odes of Klopstock, while titanic passions were expressed in the drama of the *Sturm und Drang*. Such emotions seemed about to escape all rational bounds. Kant, however, brings them back under the dominion of reason. Second, Kant insists that it is not objects that are sublime, but our response to the objects. The sublime exists only in our own mind ('Gemüt').<sup>12</sup> So an inquiry into the sublime must be an inquiry into the constitution of our minds. And thirdly, Kant associates the sublime also with morality. The sublime is associated with moral qualities. Moral goodness is not beautiful but sublime, and evokes respect rather than love:

Hence it follows that the intellectual and intrinsically final (moral) good, estimated aesthetically, instead of being represented as beautiful, must rather be represented as sublime, with the result that it arouses more a feeling of respect (which disdains

<sup>12</sup> *Ibid.*, v. 353.

charm) than of love or of the heart being drawn towards it – for human nature does not of its own proper motion accord with the good, but only by virtue of the dominion which reason exercises over sensibility.<sup>13</sup>

Thus the sublime overrides the beautiful, and even involves a kind of violence towards our sensory nature. Moral goodness is at first sight repellent; only by exerting force upon our senses can we appreciate its grandeur. Hence a military commander, thanks to his courage, is a much more sublime figure than a statesman with his petty calculations, and war, if waged lawfully, is more sublime than commerce.

Although he already knew some of Kant's shorter essays, Schiller engaged with the major works, the *Critiques*, only in the 1790s.<sup>14</sup> Recovering from an illness in spring 1791, he tackled the *Critique of Judgement* and was soon captivated. On 3 March 1791 he announced to his friend Körner that he was studying Kant, and enthused: 'His *Critique of Judgement*, of which I have obtained my own copy, captivates me by its new, illuminating, brilliant ideas, and has made me very keen to work my way gradually into his philosophy.'<sup>15</sup> The

<sup>13</sup> Kant, *The Critique of Judgement*, tr. James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1952), pp. 123-4; *Werke*, v. 362.

<sup>14</sup> See Peter-André Alt, *Schiller: Leben – Werk – Zeit*, 2 vols (Munich: Beck, 2000), ii. 78-85.

<sup>15</sup> 'Seine Kritik der Urtheilskraft, die ich mir selbst angeschafft habe, reißt mich hin durch ihren neuen lichtvollen geistreichen Inhalt und hat mir das große Verlangen beygebracht, mich nach und nach in sei-

following winter he read the *Critique of Pure Reason*, and in October 1792 he made a further thorough study of the *Critique of Judgement*, heavily annotating his copy. Although his enthusiasm for Kant was later to fade somewhat, his immersion in Kant's works was crucial for Schiller's development of a mature theory of tragedy.

## 2. Transformations of the heroic ideal

The sublime in Schiller has another genealogy which may be traced more briefly.<sup>16</sup> The seventeenth century, which rediscovered Longinus, was also the age of heroic drama and heroic fiction. The tragedies of Corneille and Dryden centre on great souls who inspire awestruck admiration through their courage, their steadfastness, and their endurance of suffering. These virtues are passive as well as active, and as such they owe a great deal to the classical morality of Stoicism formulated by Cicero and Seneca and presented to the modern world by Justus Lipsius in his much-read *On Constancy* (*De constantia*, 1584). The neo-Stoic hero endures the blows of fate with a fortitude grounded in his rational self-control. We find such heroes in Shakespeare: Julius

---

ne Philosophie hinein zu arbeiten.' Quoted in Alt, ii. 83.

<sup>16</sup> See Karl Viëtor, 'Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur', in his *Geist und Form: Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte* (Bern: Francke, 1952), pp. 234-66.

Caesar professes to be 'constant as the Northern star'; Horatio in *Hamlet* is 'not passion's slave' and 'more an antique Roman than a Dane'.<sup>17</sup> This steadfastness in the face of adversity meant that the hero could also be a martyr. In many Baroque tragedies the hero or heroine courageously endures torments, as the heroine of Gryphius' *Catharina von Georgien* (1657) does when threatened with martyrdom by the pagan tyrant Chach Abbas, who is also in love with her. For the seventeenth century, such stoic heroism could arouse the emotions later defined by the term 'sublime'.

In the eighteenth century, however, such heroism became suspect. The Enlightenment questioned the heroic ideal. Baroque dramas seemed antiquated and bombastic. Heroic novels such as *Die asiatische Banise*, written and read by the seventeenth-century nobility, declined into adventure stories for children. The article 'Héroïsme' in the *Encyclopédie* says that a hero, despite arousing popular admiration is often in reality 'the shame and scourge of the human race'.<sup>18</sup> While the active hero was rejected for causing misery, the passive hero was rejected as incredible and absurd. The hero of Gottsched's *The Death of Cato* (*Der sterbende Cato*, 1732), who declares that he is far less upset by the deaths

---

<sup>17</sup> See Geoffrey Miles, *Shakespeare and the Constant Romans* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

<sup>18</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Neuchâtel: Faulche, 1765), viii. 181.

of his sons than by the fall of the Roman Republic, soon came to inspire ridicule rather than admiration. Schiller expresses this change in taste when in 'On the Pathetic' he denounces French neoclassical tragedy for its empty rhetoric and its lack of natural emotion:

We can hardly believe that the hero of a French tragedy really suffers, because he holds forth about his emotional state with complete calm, and his continual attention to the impression he is making on others never lets him give free rein to the natural feeling in him.<sup>19</sup>

If the hero was to be restored to the stage, such a figure must be natural. His or her motivation and psychology must be intelligible and must invite the empathy of the audience. Schiller, who trained as an army doctor and was familiar with the medicine and anthropology of the late eighteenth century, maintained that both his hero and his villains in his first play, *The Robbers* (*Die Räuber*, 1781), were created with close attention to psychological plausibility. Their

<sup>19</sup> This and other translations are mine unless otherwise stated. 'Kaum können wir es einem französischen Trauerspielhelden glauben, daß er *leidet*, denn er läßt sich über seinen Gemütszustand heraus wie der ruhigste Mensch, und die unaufhörliche Rücksicht auf den Eindruck, den er auf andere macht, erlaubt ihm nie, der Natur in sich ihre Freiheit zu lassen' (FA viii. 424). Schiller's works are quoted from Friedrich Schiller, *Werke und Briefe*, Bibliothek deutscher Klassiker, ed. by Otto Dann and others, 12 vols (Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992-2005), and identified by FA with volume and page number.

violent passions were the expression of nature. When he returned to drama after a ten-year interval, however, the theory of the sublime gave him a new model on which to construct a dramatic hero. Such a figure must display the natural emotions which could inspire an audience's sympathy. But he or she must also have the strength of character to subdue these emotions in the name of a higher principle such as duty. An example given in 'On the Pathetic' is the Roman hero Regulus, who was taken prisoner by the Carthaginians and released so that he could undertake a diplomatic mission in Rome; he had to promise to return to Carthage, and kept his promise, although he knew that on his return he would be tortured and killed. Regulus was a favourite hero for dramatists who adhered to neo-Stoicism, such as Schiller's Austrian contemporary Heinrich von Collin with his *Regulus* (1802). Schiller himself shows an allegiance to neo-Stoicism by quoting Seneca: 'A courageous spirit, struggling with adversity, is a pleasing spectacle even for the gods.'<sup>20</sup>

Sublime behaviour falls into two categories which Schiller distinguishes in 'On the Pathetic'. The conduct of Regulus in returning to Carthage illustrates the sublimity of action ('das Erhabene der Hand-

<sup>20</sup> The quotation comes from Seneca's *De providentia*, II, 9: 'ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus'. On the affinities between Schiller and neo-Stoic drama, see Walther Rehm, 'Schiller und das Barockdrama', in his *Göttersille und Göttertrauer* (Bern: Francke, 1951), pp. 62-100.

lung'), while the passive stoicism which endures the blows of fate and thus rises superior to them is the sublimity of composure ('das Erhabene der Fassung', FA viii. 440). The visual arts can only depict the latter, since painting and sculpture, as Lessing showed in *Laokoön*, cannot tell a story, and the sublimity of action involves both the hero's decision and its outcome. Drama, however, as a form of narrative, is able to present both.

The theory of the sublime, then, helped Schiller to present morally admirable heroes who were also credible in their human frailty. We shall see presently how this works out in dramatic practice. First, however, the essay 'On the Sublime' demands a detailed exegesis.

### 3. Schiller's theory of the sublime

Schiller's theory of the sublime in tragedy is summed up in a dense paragraph from 'Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen'. The whole of 'On the Sublime' may be understood as an extended gloss on this passage. It runs:

The feeling of the sublime consists on the one hand of the feeling of our *impotence* and limited power to embrace an object, but, on the other hand, of the feeling of our *superior power*, which fears no limits and masters *spiritually* that to which our sensory forces succumb. Thus the object of the sublime opposes our sensory faculty, and this discordance must necessarily arouse unpleasure in us. But it is simultaneously an inducement to bring to consciousness another faculty within us, superior to the

one to which the imagination succumbs. Thus a sublime object, precisely because it opposes our sensuality, accords with reason and causes delight through the higher faculty while causing pain through the lower one.<sup>21</sup>

Written when Schiller was still working his way through Kant, this passage retains the rather clumsy Kantian vocabulary ('Unzweckmäßigkeit', 'zweckmäßig') to express the dual structure of the sublime, in which initial unpleasure ('Unlust') leads to a different kind of pleasure. The dual structure of the sublime corresponds to the dual nature of humanity, inasmuch as the unpleasure is that of the senses, while the resulting pleasure is that of a higher faculty, the reason. The later essay, 'On the Sublime', gives a much fuller and more fine-grained account of the sublime.

Schiller begins 'On the Sublime' with a bold statement about human nature. The

<sup>21</sup> 'Das Gefühl des Erhabenen besteht einerseits aus dem Gefühl unsrer *Ohnmacht* und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aber aus dem Gefühl unsrer *Übermacht*, welche vor keinen Grenzen erschrickt und dasjenige sich *geistig* unterwirft, dem unsre sinnliche Kräfte unterliegen. Der Gegenstand des Erhabenen widerstreitet also unserm sinnlichen Vermögen, und diese Unzweckmäßigkeit muß uns notwendig Unlust erwecken. Aber sie wird zugleich eine Veranlassung, ein anderes Vermögen in uns zu unserm Bewußtsein zu bringen, welches demjenigen, woran die Einbildungskraft erliegt, überlegen ist. Ein erhabener Gegenstand ist also eben dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerstreitet, zweckmäßig für die Vernunft und ergötzt durch das höhere Vermögen, indem er durch das niedrige schmerzet' (FA viii. 239).



distinctive feature of humanity is autonomy: being able to exercise one's will. The whole of nature is an interplay of forces; humanity is part of nature, distinguished from the rest by acting consciously and voluntarily. In Schiller's repeated definition: 'man is the being who will'.<sup>22</sup> This assertion immediately creates a problem. For humanity is subject to all kinds of external forces. Yet insofar as we remain subject to them, and suffer their affects against our will, we are not fully human. So we have to overcome them, and can do so in two ways. First, we can resist natural and physical forces by physical means (thus we can protect ourselves against the elements by building houses, against diseases by means of medical science). But there remains at least one natural fact against which we are powerless, namely the fact of death. With luck, we can postpone death, but we cannot avert it. Since we cannot overcome death physically, we must do so in the second way that Schiller describes: not realistically ('realistisch'), but idealistically ('idealistisch'). That is, we use our intellect to step outside the order of nature and to accept death, not as an unwelcome external force, but as something to which we inwardly consent.

Schiller is interested in the strength of character which can enable one to confront not only death, but one's fear of death. Somebody who was not afraid of death in

<sup>22</sup> 'der Mensch ist das Wesen, welches will' (FA viii. 822).

the first place would not fit Schiller's argument. The strength of character that Schiller wants is illustrated in the following parable:

There are two spirits given us by Nature to accompany us through life. The one, companionable and gracious, shortens our laborious journey by his cheerful play, makes it easy to bear the chains of necessity, and leads us with joy and mirth to the dangerous points where we must act as purely spiritual beings and discard all that is physical – to the recognition of truth and the exercise of duty. Here he abandons us, for his domain is the sensory world alone, and his earthly wing cannot carry him beyond it. But now the other comes, grave and silent, and with his strong arm he carries us across the yawning abyss.<sup>23</sup>

Schiller elucidates his own parable by explaining that the first spirit, who accompanies us to the brink of the abyss and then abandons us, is that of beauty. The second spirit, who enables us to cross the abyss, is that of sublimity. His definition of the sublime broadly follows Burke and Kant in

<sup>23</sup> 'Zwei Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der eine, gesellig und hold, verkürzt us durch sein munteres Spiel die mühevollen Reise, macht uns die Fesseln der Notwendigkeit leicht und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles Körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntnis der Wahrheit und der Ausübung der Pflicht. Hier verläßt er uns, denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebiet, über diese hinaus kann ihn sein irdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindlichte Tiefe' (FA viii. 826).

understanding it as a mixed emotion, composed, however, not of pain and pleasure, but of sorrow and rejoicing. Thus Schiller immediately gives a psychological and above all a moral turn to the sublime. He explains further that the presence of these two feelings demonstrates our moral independence. For since the same object cannot relate to us in two different ways, we ourselves, conversely, must relate to it in two different ways, because we have within us two different natures, each of which relates to the object in a different way. The mixed emotion of the sublime reminds us that we are sensory beings who can be distressed by sensory events, but also that have another, independent principle within us which enables us to rise above the world of the senses.

To underpin this argument, Schiller briefly recurs, without using the terms, to Kant's concepts of the mathematically sublime and the dynamically sublime. Objects which surpass the powers of our imagination, and objects which threaten to annihilate us, nevertheless cause pleasure. This shows that we respond to them with more than just our physical nature. Behind our merely physical response, of bafflement or terror, there is another response which discloses our own inner greatness.<sup>24</sup> And, by the cunning of nature, it is through our external senses, which perceive the innumerable stars or the power of an erupting vol-

<sup>24</sup> 'das absolut Große in uns' (FA viii. 827).

cano, that we are directed to something that lies beyond the sensory world.

Schiller then pursues the moral implications of this discovery. In the experience of beauty, there is a harmony between our natures and the sensory world around us. In the experience of beauty, our rational nature breaks free of the sensory world. To show how this distinction might play itself out in human life, Schiller gives us a hypothetical narrative. He asks us to imagine a good-natured, kindly, popular person who leads a pleasant life until confronted by misfortune such as illness, disgrace, impoverishment, or indeed the imminent prospect of death. Abandoned by his fair-weather friends, he has to face the new and frightening challenge with the aid of his own moral resources.

The distinction here is familiar; it was already adumbrated by Kant in his early essay 'On the Feeling of the Beautiful and the Sublime': 'A person governed by the former feelings [compassion and agreeableness] is said to have a *good heart*, and such a person is *good-natured*; whereas somebody who is virtuous on principle is rightly credited with a *noble heart* and is described as *upright*.'<sup>25</sup> Or, in simple language, we may call it the difference between being

<sup>25</sup> 'Man nennet ein Gemüt, in welchem die erstere Empfindungen [d.h. 'Mitleiden und Gefälligkeit'] regieren, ein *gutes Herz*, und den Menschen von solcher Art *gutherzig*; dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundsätzen ein *edles Herz* beilegt, ihn selber aber einen *rechtschaffenen* nennt.' Kant, *Werke*, i. 837.

nice and being good. Goodness is not always kindness: it may require one to be harsh towards others and towards oneself.

In order to attain the sublime, to show the strength of character demanded by severe challenges, one must become what Schiller calls a person of moral cultivation.<sup>26</sup> Only such a person, Schiller says, can truly claim to be free, because he is not dependent on the attractions of the sensory world. Telemachus, the son of Ulysses, was not free so long as he led a pleasant life with the goddess Calypso; but when his tutor Mentor summoned him to his princely duty, he embarked on the path leading to the sublime.<sup>27</sup>

At this point in his essay Schiller fulfils a promise which he had made earlier, to show how aesthetic experience itself can lead one towards sublimity. Early in the essay he had written: 'Fortunately, however, not only does his rational nature contain a moral disposition which can be developed by the intellect, but even in his sensually rational nature, i.e. in his human nature, there is an aesthetic tendency in the same direction, which can be aroused by certain sensory objects and by purifying his feelings can be cultivated to produce this

<sup>26</sup> 'Der moralisch gebildete Mensch' (FA viii. 824).

<sup>27</sup> This example does not come from the *Odyssey*, but from Fénelon's didactic novel *Télémaque* (1699), which in Schiller's day was still a popular book and was considered suitable reading especially for children.

idealistic flight of the mind.<sup>28</sup> Schiller then proceeded to evoke the strength of character required for sublimity, but did not say how such strength was obtained. Now he returns to the subject.

Both sublimity and beauty, Schiller says, are copiously present throughout nature. Beauty appeals to children and helps in their education. Fortunately, however, one cannot fully appreciate beauty until one is mature and has cultivated one's aesthetic taste. For if one could have a complete aesthetic education at an early age, one would never want to do anything else. One would reject sublime spectacles, such as the starry sky, with mere incomprehension, and run away in terror from anything dangerous. As it is, the slow process of maturation gives one time to acquire a set of intellectual concepts and moral principles, and to develop an appreciation of the sublime.<sup>29</sup>

Schiller now waxes eloquent about how magnificent natural settings enlarge the minds and hearts of the people who inhabit them. Even by going on a walk amid natu-

<sup>28</sup> 'Glücklicherweise aber ist nicht bloß in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, welche durch den Verstand entwickelt werden kann, sondern selbst in seiner sinnlich vernünftigen d.h. menschlichen Natur eine *ästhetische* Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewisse sinnliche Gegenstände geweckt und durch Läuterung seiner Gefühle zu diesem idealistischen Schwung des Gemüts kultiviert werden kann' (FA viii. 824).

<sup>29</sup> 'die Empfindungsfähigkeit für das Große und Erhabene' (FA viii. 831).

ral surroundings one is more likely to develop original ideas or take heroic decisions than if one stays in one's study or in frequents the rooms where high society gathers. City-dwellers, confined in narrow spaces, acquire equally narrow minds, whereas nomads, always aware of the broad sky above them, are equally open and free in their character. Great human qualities, the sublime virtues, are likely to flourish all the more amid wild nature. The volcanic landscape of Sicily, the mountains and waterfalls of the Scottish Highlands, are more inspiring than the dull regularity of Holland:

Who would not sooner marvel at the wondrous struggle between fertility and destruction in the fields of Sicily, or feast his eyes on the wild cataracts and mist-shrouded mountains of Scotland, the grand natural world of Ossian, than admire in tidy Holland the painful victory gained by patience over the most recalcitrant of elements?<sup>30</sup>

Schiller here shares the fascination of the pre-Romantic generation with wild and magnificent landscapes but also the belief that such landscapes would produce noble, courageous, and freedom-loving characters. One of the most popular British

<sup>30</sup> 'Wer bestaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwischen Fruchtbarkeit und Zerstörung in Siziliens Fluren, weidet sein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Ossians großer Natur, als daß er in dem schnurge-rechten Holland den sauren Sieg der Geduld über das trotzigste der Elemente bewundert?' (FA viii. 833).

poems of the time was James Beattie's *The Minstrel* (1771-4), which tells how a young man brought up in the rugged Highlands develops a sensibility filled with 'Romantic visions', and celebrates virtue as 'the child of liberty' in contrast to the corruption of courts.<sup>31</sup> In Schiller's *Wilhelm Tell* it is the Swiss, brought up among the Alps, who are lovers of liberty, and especially Tell himself, who as a hunter spends more time than the others among awe-inspiring landscapes. Even Maria Stuart, whom one might not have imagined as an outdoor type, is an enthusiast for the Scottish Highlands: when released into the park at Fotheringhay, the sound of the horn makes her recall hunting there:

Noch mehr! O die bekannte Stimme,  
Schmerzlich süßer Erinnerung voll.  
Oft vernahm sie mein Ohr mit Freuden,  
Auf des Hochlands bergigten Heiden,  
Wenn die tobende Jagd erscholl. (FA iii. 79)

Often I heard that voice on the mountains,  
Bitter and sweet to remember today;  
O how joyously we would gather,  
Gallop across the purple heather,  
While the noisy hounds would bay!<sup>32</sup>

In this part of the essay Schiller gives expression to a range of cultural anxieties. If he joins so enthusiastically in the contem-

<sup>31</sup> James Beattie, *The Minstrel, in two books, with some other poems* (London: Charles Dilly, 1784), pp. 39, 50.

<sup>32</sup> *Mary Stuart, in Five German Tragedies*, tr. by F.J. Lamport (Harmondsworth: Penguin, 1969), p. 255.

porary taste for wild landscapes, it is in part because he fears that modern life is becoming too orderly and too comfortable. Heroism, greatness, enthusiasm seem under threat. But a comfortable, well-regulated life, Schiller insists, is not the highest goal of human existence:

Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt (FA viii. 835).

Freedom from the constraints, but also from the allures, of the sensory world is the central theme of Schiller's essay. That freedom can be at risk, not only from a purely aesthetic education which fails to inculcate courage and ambition, but also from a way of life too exclusively regulated by the intellect ('Verstand') which satisfies humanity's lower needs at the expense of the higher ones that belong to the reason ('Vernunft'). When he expresses a preference for wild landscapes like that of Sicily over domesticated landscapes like that of Holland, Schiller acknowledges that the latter is a much more comfortable place to live, but insists that humanity was made for freedom rather than comfort:

Nobody will deny that humanity's physical well-being is better provided for in Batavia's [Holland's] meadows than beneath the untrustworthy crater of Vesuvius, and that the intellect, which seeks to understand and order, is much better suited in a regular market-garden than in a wild natural land-

scape. But humanity needs more than life and well-being, and has another destiny than merely to understand the phenomena around him.<sup>33</sup>

In this anxiety about the development of civilization, which satisfies humanity's physical needs while allowing our moral and spiritual needs to atrophy, Schiller touches on a major and enduring theme in German cultural criticism. We may think of the 'last humans' in Nietzsche's *Also sprach Zarathustra*, who have no conception of love, creation, or yearning, who have abolished pain, exertion, and danger, lead lives dominated by comfort, equality, and unanimity, and are convinced that only they know what happiness is – "We have invented happiness" – say the last humans and they blink –'.<sup>34</sup>

However, Schiller certainly does not think that history is leading towards such a future utopia (or dystopia). A remarkable feature of 'On the Sublime' is that it includes some remarks on history that run directly counter to the historical optimism

<sup>33</sup> 'Niemand wird leugnen, daß in Bataviens Triften für den physischen Menschen besser gesorgt ist als unter dem tückischen Krater des Vesuv, und daß der Verstand, der begreifen und ordnen will, bei einem regulären Wirtschaftsgarten weit mehr als bei einer wilden Naturlandschaft seine Rechnung findet. Aber der Mensch hat doch ein Bedürfnis mehr als zu leben und sich wohl sein zu lassen, und auch noch eine andere Bestimmung, als die Erscheinungen um ihn herum zu begreifen' (FA viii. 833).

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, tr. by Graham Parkes, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 16.

which Schiller had expressed a few years earlier in his inaugural lecture as professor of history at Jena, ‘What is universal history and why does one study it?’ (‘Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?’, 1789). After evoking a gruesome image of pre-civilized existence, Schiller describes man’s conquest of Nature, the abolition of serfdom, the spread of useful commodities through international trade, and the preservation of the peace of Europe through a balance of power among equally well-armed states. That was in May 1789. A few weeks later, on 14 July, the fall of the Bastille initiated a series of revolutionary events which Schiller initially welcomed but which he rejected when they culminated in the execution of Louis XIV and Marie Antoinette and in the Reign of Terror.

Schiller’s disillusionment not only with the French Revolution, but with any attempt to discern necessary progress in history, is apparent when he turns abruptly from his warning against dystopia to a pithy account of the nature of history.<sup>35</sup> History has no inbuilt plan. It is nothing but a continual conflict of natural forces:

The world as a historical object is basically nothing but the conflict of natural forces with one another

<sup>35</sup> On this aspect of the essay, see Wolfgang Riedel, ‘“Weltgeschichte ein erhabenes Object”. Zur Modernität von Schillers Geschichtsdenken’, in *Prägnanter Moment: Festschrift für Hans-Jürgen Schings*, ed. by Peter-André Alt et al. (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002), pp. 193–214.

and with humanity’s freedom, and the outcome of this struggle is what history tells us.<sup>36</sup>

By natural forces Schiller does not mean only, or mainly, the physical conditions which frame human life. He means the emotions and passions which motivate people’s actions throughout history – first of all the mere need to survive, then greed, ambition, fear, hatred, and vengefulness. Very few people have emancipated themselves from these forces so far as to act with moral freedom: Schiller instances the famously upright Cato, the Athenian Aristides who was nicknamed ‘the Just’, and the Athenian general Phocion who was likewise famous for his sense of justice.<sup>37</sup> There is no intelligible plan in history, Schiller continues, contradicting (without mentioning it) Kant’s essay ‘Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose’ (‘Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht’, 1784). In contrast to Schiller, Kant persisted in believing in the possibility of human progress even after the débâcle of the Revolution. He based his argument, however, not so much on the Revolution itself,

<sup>36</sup> ‘Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grunde nichts anders als der Konflikt der Naturkräfte untereinander selbst und mit der Freiheit des Menschen, und den Erfolg dieses Kampfs berichtet uns die Geschichte’ (FA viii. 835).

<sup>37</sup> All three are the subjects of biographies by Plutarch, whom Schiller, like Karl Moor in *Die Räuber* (FA ii. 30), read enthusiastically. See Alt, *Schiller*, i. 96.

as in the enthusiastic response to the Revolution, which acknowledged the principle of right.<sup>38</sup> Although Schiller would suggest a more hopeful view of revolution in *Wilhelm Tell* (1804), his view of history in 'On the Sublime' is relentlessly negative. Individual historical events can be explained, but there is no plan underlying the whole. History is simply the antagonist against which humanity can, and on rare occasions does, assert its freedom. A similar view of history is present in *Wallenstein* (1799), in which the forces of history cannot be mastered either by Wallenstein's or by Octavio's plotting, and the characters invoke various versions of fate ('Schicksal', 'Verhängnis') as a makeshift explanation for the incalculable events in which they are caught up.<sup>39</sup>

Approaching the end of his essay, Schiller picks up the threads scattered in the early pages. Much as humanity would like to live in harmony with nature, this is rarely possible, and neither strength nor skill can secure one against the malice of destiny ('Tücke der Verhängnisse' (FA viii. 836), a phrase recalling the language of *Wallenstein*). The only way to retain one's freedom in the face of overwhelming physical forces is to accept them, to sever oneself from the sensory world, and thus to

<sup>38</sup> See *Der Streit der Fakultäten* (1798), in Kant, *Werke*, vi. 361.

<sup>39</sup> On the vocabulary of fate in *Wallenstein*, see Ritchie Robertson, 'Wallenstein', in Paul Kerry (ed.), *Friedrich Schiller: Playwright, Poet, Philosopher, Historian* (Bern: Peter Lang, 2007), pp. 251-72.

commit moral suicide ('sich moralisch zu entleiben').

What this strange phrase means is indicated when Schiller turns from real-life misfortunes to the artificial ones expressed in tragic drama. Tragedy often involves the pathetic, as when we see characters undergoing undeserved suffering. In real life, misfortune often descends on people who are unable to cope with it. In drama, however, the spectacle of suffering strengthens us by appealing to the principle of autonomy which is revealed by the sublime. The suffering of characters on the stage is itself sublime. By awakening our inner moral strength, it deprives fate of its overwhelming power. It obliges us to muster our inner resources by confronting us with 'the grave countenance of necessity'.<sup>40</sup> Tragedy, therefore, is not for the weak. It compels us to face suffering, reminds us that suffering happens constantly, but makes suffering bearable.

Schiller seems to intend this account of the morally strengthening experience of the sublime as a supplement to the programme of aesthetic education set out in the 'Aesthetic Letters'. There the emphasis was all on the harmony which humanity could attain through art, by reconciling the formal drive ('Formtrieb') and the material drive ('Stofftrieb') in the urge to play ('Spieltrieb'). Art, as the highest form of

<sup>40</sup> 'das ernste Angesicht der Notwendigkeit' (FA viii. 837). Cf. *Wallenstein*: 'Ernst ist der Anblick der Notwendigkeit' (FA iv. 161).

play, thus countered the one-sided development of human faculties resulting from the specialization which modern civilized life makes unavoidable. So the over-intellectual person with a highly developed 'Formtrieb' could regain contact with his more sensual side, while the person largely confined to physical tasks or practical considerations (the province of the 'Stofftrieb') could be taken out of himself and introduced to a wider world. 'On the Sublime' does not contradict this conception of human harmony, but addresses a different issue. After all, however well-balanced one may be, one will still have to rise to the occasion when confronted by sudden disasters such as foreign invasion or revolutionary turmoil. In such a desperate situation, harmony is not enough. One will have to leave beauty behind and advance to the sublime:

The beautiful is of benefit only to *humanity*, the sublime to the pure spirit within him; and because it is our destiny to follow the laws of pure spirits even within the constraints of the sensory world, the sublime must supplement the beautiful in order to make our aesthetic education into a complete whole and to extend the human heart's emotional capacity in full keeping with our destiny, which means taking it beyond the sensory world.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> 'Das Schöne macht sich bloß verdient um den *Menschen*, das Erhabene um den *reinen Dämon* in ihm; und weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die *ästhetische Erziehung* zu einem vollständigen Ganzen zu machen und die Empfindungsfähigkeit des

What are we to make of this as a theory of tragedy? We may be repelled by the hortatory tone that Schiller adopts towards the end of the essay. But his theory does avoid some of the perennial problems of tragic theory. Above all, it sidesteps the question of poetic justice. Many people expect tragedy to show, if not the triumph of the good, then at least the downfall of the bad. Tragedies which deny the spectator such satisfaction are particularly hard to accept: the notorious example is *King Lear*, which so affronted the optimistic outlook of the Enlightenment that Nahum Tate rewrote it with a happy ending. Yet plays in which characters are allocated their just deserts risk being implausibly remote from the way things actually happen in the world. Schiller addresses this problem head on. In the historical world, as Schiller conceives it in this essay, there is no underlying plan, and therefore no moral order. Critics of tragedy often complain that it shows us the morally abhorrent spectacle of undeserved suffering; Schiller is impatient with squeamish and feeble people who complain because they do not find their moral ideals realized in the world (FA viii. 825), who confuse beauty with morality (FA viii. 829-30), or who cannot face the inevitable (FA viii. 837). For him, it is obvious that trag-

menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern' (FA viii. 838). On the implications of Schiller's word 'Dämon', see FA viii. 1384.



edy shows undeserved suffering, since that is what life consists of. The point of tragedy is that it shows the possibility of heroic people rising above suffering and asserting their inner freedom.

In this respect, tragedy can have a didactic function: not in the sense that it shows how things should be, but in that it shows us examples of heroic fortitude. Hence tragedy is morally fortifying:

The more often the spirit renews this autonomous action, the easier it becomes with practice, and he wins a greater advantage over the sensory urge, so that even when an imaginary and artificial misfortune turns into a real one, he can treat it as though it were artificial, and – highest flight of human nature! – dissolve real suffering into sublime emotion.<sup>42</sup>

Just as the experience of the sublime, for Burke, served to limber up our mental capacities, so for Schiller the tragic theatre is thus a kind of moral gymnasium. By observing the hero's sublime reaction to suffering, we are enabled to behave in a similar way when confronted with real, not fictional misfortune. But how plausible is this? Schiller may seem to be falling back into

<sup>42</sup> 'Je öfter nun der Geist diesen Akt von Selbsttätigkeit erneuert, desto mehr wird ihm derselbe zur Fertigkeit, einen desto größern Vorsprung gewinnt er vor dem sinnlichen Trieb, daß er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein ernsthaftes wird, imstande ist, es als ein künstliches zu behandeln und, der höchste Schwung der Menschennatur! das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen' (FA viii. 837).

the view of the theatre as a source of moral and psychological instruction which he put forward in the speech he delivered at Mannheim, 'What can a good theatre actually accomplish?' ('Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?' (1784) (FA viii. 194). In 'Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen' Schiller insists that art has its effect through arousing our pleasure, not through direct didacticism (FA viii. 234-5). In the *Ästhetische Briefe*, he formulates a subtle account of how art affects us by restoring balance and harmony among our emotions. Such an explanation will not serve for his theory of the sublime, however, because the sublime requires us to move beyond the harmony of beauty and even exercise a kind of violence on our aesthetic sense. In 'On the Sublime' Schiller seems to take the answer for granted, but in 'Über das Pathetische' he spells it out. What matters is not the accidental circumstances in which a tragic hero fulfils his duty. Since we can reasonably expect never to be entrusted with a diplomatic mission from Carthage to Rome, the example of Regulus is not one we can literally follow. By contemplating such a fate in tragedy, however, and by taking a complex pleasure in the spectacle, our potential for moral behaviour is strengthened, and it is that potential, or faculty ('Vermögen'), not the external circumstances, that we share with the tragic hero:

What we share with him is merely the *potential* for a similar obedience, and by perceiving in his poten-

tial our own as well, we feel our spiritual strength increased.<sup>43</sup>

The moral effect of tragedy therefore depends on the complex pleasure of the sublime and on sympathy with the hero. By exercising our moral powers vicariously, it increases our potential to exercise them in reality.

#### 4. Sublimity in practice: *Maria Stuart*

The theory of tragedy discussed here will not fit every play, or every protagonist, even among the plays written after Schiller's return to the stage in the late 1790s. In the heroine of *Die Jungfrau von Orleans*, who after a long course of suffering is miraculously freed from imprisonment and plunges into the battle to liberate her country, we can see the sublimity of action. Wallenstein's daughter Thekla, who listens with enforced calm to the narrative of her lover's death, illustrates the sublimity of composure. But it would be unwise to try to relate all Schiller's late plays, diverse as they are, to the conception of tragedy outlined in his essays of the 1790s.

It is, however, a commonplace of Schiller interpretation that the action of *Maria*

<sup>43</sup> 'Es ist bloß das *Vermögen* zu einer ähnlichen Pflichtmäßigkeit, was wir mit ihm teilen, und indem wir in seinem Vermögen auch das unsrige wahrnehmen, fühlen wir unsere geistige Kraft erhöht' (FA viii. 447).

*Stuart* bears a particularly close relationship to the tragic scheme indicated in 'On the Sublime'. I quote a neat formulation of this view from a perhaps unexpected source, Terry Eagleton's study of tragedy – incidentally, the most stimulating exploration of the subject to have appeared in recent years:

*Maria Stuart*, a powerful, fast-paced drama which displays a fine economy of structure, is also formally tragic in its conclusion, as Maria is sent to her death by Queen Elizabeth; but she dies with monumental dignity, outfacing her own guilt as a murderer, forgiving her enemies and thus outflanking in magnificence of soul the great (and feminist-minded) Elizabeth herself. The play thus demonstrates Schiller's belief, argued in his essay on tragedy, that there is an inner freedom which resists all mere earthly defeat, and which, like the Kantian sublime, knows that its infinite sovereignty is more than a match for whatever might threaten it.<sup>44</sup>

Within this overall scheme, there are of course interpretative problems. Critics disagree on whether Maria undergoes a gradual process of purification throughout the play – with a distressing relapse when she denounces Elisabeth in Act III – or whether she makes a sudden transforma-

<sup>44</sup> Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (Oxford: Blackwell, 2003), pp. 83-4. The relation between the play and the essay is briefly but usefully sketched by Klaus Köhnke, 'Schillers *Maria Stuart* – philosophische Theorie und dramatische Praxis', in Hans-Jörg Knobloch and Helmut Koopmann (eds), *Schiller heute* (Tübingen: Francke, 1996), pp. 99-113 (pp. 105-11).

tion.<sup>45</sup> Those who uphold the former view point out that in Act I Maria speaks remorsefully of her past crimes and that her nurse Hanna Kennedy testifies to her moral ascent: 'I know that you have never sinned again'<sup>46</sup> ('Ich bin ein Zeuge Eurer Besserung', FA v. 22). Against that, we may note that Maria, far from being resigned to her captivity, is constantly plotting to escape, and that even after Mortimer has frightened her by his sexual advances, she still hopes for his help. It is only when she hears the scaffold being erected for her execution that she resigns herself to the inevitable, as Kennedy affirms:

We cannot ease ourselves away from life!  
But in a moment, swiftly, we must make  
The change between this life below and life  
Eternal; and my lady was vouchsafed  
By God to cast all earthly hopes away  
With fortitude, and in this moment set  
Her faith in Heaven with a courageous soul.<sup>47</sup>

Man lös't sich nicht allmählig von dem Leben!  
Mit einem Mal, schnell augenblicklich muß  
Der Tausch geschehen zwischen Zeitlichem  
Und Ewigem, und Gott gewährte meiner Lady  
In diesem Augenblick, der Erde Hoffnung  
Zurück zu stoßen mit entschloßner Seele

<sup>45</sup> For the former view, see E.L. Stahl, *Friedrich Schiller's Drama: Theory and Practice* (Oxford: Clarendon Press, 1954), pp. 106-14; for counter-arguments, Karl S. Guthke, *Schillers Dramen: Idealismus und Skepsis* (Tübingen: Francke, 1994), pp. 220-33.

<sup>46</sup> *Mary Stuart*, p. 203.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 297.

Und glaubenvoll den Himmel zu ergreifen (FA v. 125).

Similarly, in 'On the Sublime', we are told that the ascent to the sublime is not a gradual process. It is a sudden step, in which someone caught in a crisis reveals true strength of character by abruptly rejecting the sensory world:

It is not gradually (for there is no transition from dependency to freedom) but by a sudden shock that autonomous spirit tears itself free from the toils in which refined sensuality has entangled it, and that bind all the more tightly, the more transparent their texture is.<sup>48</sup>

It is by a sudden resolution, which Schiller does not present on the stage but reports at second hand, that Maria, after her life of luxury, sex, and crime, shows what she is really made of and faces her execution.

This, however, gives rise to further critical disputes. Some object that the truly penitent Maria is too good to be true, that she is a plaster saint rather than a dramatic character. Other complain that she is not saintly enough, retaining marked traces of her former self. Elisabeth has, with refined sadism, ordered Leicester, whom she suspects to have been in love with Maria, to

<sup>48</sup> Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist (FA viii. 830).

superintend the latter's execution. Maria has certainly been in love with Leicester, for on seeing him she almost faints. On recovering herself, she gives him a steady gaze which he cannot face, and remarks gently that she had once hoped to enjoy his love, and now, on the verge of immortality, does not mind admitting it. Some commentators think that a heroic martyr should no longer have such feelings, and that by introducing them Schiller has undermined her sublimity.<sup>49</sup> We should remember, however, how Schiller denounced French classical theatre for presenting heroes who showed no natural feelings. Maria is above all a warm and natural person; her passionate outburst in Act III is far more humanly attractive than the cold-blooded haughtiness of Elisabeth; and this further evidence of her human feelings makes the sublimity of her martyrdom all the more convincing. Moral strength, Schiller had written in 1791, is most impressive when it triumphs not only over external obstacles but over one's own emotions: 'feelings, urges, emotions, passions, just as much as physical necessity and fate. The more terrible the opponent, the more glorious the victory.'<sup>50</sup>

The sublime is thus an essential component in Schiller's theory of tragedy. But it is a modern sublime, based not only on Schiller's studies in medicine and anthropology, but also on his desire, while preserving the dignity and distancing of art, to represent heroism in a plausible and engaging way and thus to uplift his audience without resorting to didacticism.

<sup>49</sup> See Nikolas Immer, *Der inszenierte Held: Schillers dramenpoetische Anthropologie* (Heidelberg: Winter, 2008), pp. 364-5.

<sup>50</sup> 'also Empfindungen, Triebe, Affekte, Leidenschaften so gut als die physische Notwendigkeit und das Schicksal. Je furchtbarer der Gegner, desto glorreicher der Sieg' (FA viii. 241).

## Poesie als Spiel. Der Klassiker Schiller (*Wallenstein* und *Die Braut von Messina*)

Norbert Oellers

Institut für Germanistik, Vergleichende  
Literatur und Kulturwissenschaft  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität  
Bonn  
(Deutschland)

Schiller hat – vergleichbar in dieser Hinsicht Lessing und Casanova – viel gespielt, nicht nur als Autor, sondern auch als Kenner und Liebhaber einiger Brettspiele (insbesondere des Schachspiels) sowie verschiedener Kartenspiele, des komplizierten Tarok zum Beispiel oder des einfacheren L'hombre. Ob und wie sehr seine Neigung zum Genuss von Frauen, Tabak und Alkohol etwas mit Spieleleidenschaft zu tun hatte, wird der Kenner seines an Exzessen nicht armen Lebens als rhetorische Fragen für durchaus berechtigt halten. Von diesen Spielarten sei hier nicht weiter die Rede (also nicht von ›games‹), da es um den Dichter und einige seiner um 1800 geschriebenen Werke, vor allem seiner Dramen (›plays‹) geht.

Schillers höchste Schätzung des Spiels findet sich in seinen Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* in dem oft zitierten Satz: »[...] der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch

ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« (NA 20,359<sup>1</sup>) Vielleicht schrieb Schiller diesen Satz am 7. Januar 1795 auf; an diesem Tag heißt es in einem Brief an Goethe: »Soviel ist indeß gewiß, der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Carricatur gegen ihn.« (NA 27,116) Die Kombination der beiden Sätze ergibt, dass der Dichter als Spieler der wahre Mensch (oder: ganz Mensch) ist.

Von dem Dichter (dem Künstler) Schiller als Spieler sei im Folgenden hauptsächlich gesprochen: wie seine Kunst (seine Dichtung) den Charakter des Spiels erkennen lässt. Doch mögen zwei Vorbemerkungen nicht überflüssig sein.

Jeder Schillerkenner weiß, dass »Spiel« und »spielen« zu des Dichters Lieblingsvokabeln gehören; es gibt sie in seinen Werken und Briefen vielleicht über 1.000-mal, meist in den gewöhnlichen Bedeutungen von ›ein Spiel treiben mit‹, ›aufs Spiel setzen‹, ›eine Rolle spielen‹ o. ä., aber auffallend häufig auch in ästhetischen Kontexten wie etwa bei der Feststellung, »daß der Ernst in dem Roman [in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*] nur Spiel, und das Spiel in demselben der wahre und eigentliche Ernst ist« (NA 28,233<sup>2</sup>); oder: das Ästhetische sei immer »Ernst und Spiel zugleich [...], wobei der Ernst im Gehalte und das Spiel in der

<sup>1</sup> Die Schiller-Zitate dieses Beitrags sind der Schiller-Nationalausgabe (= NA), Weimar 1943 ff. entnommen.

<sup>2</sup> Brief an Goethe vom 28. Juni 1796.

Form gegründet ist« (NA 29,119<sup>3</sup>); oder: es gehöre »zum Wesen der Poesie, daß in ihr Ernst und Spiel immer verbunden seyen«. (NA 29,234<sup>4</sup>) An Goethe dies alles, und die Erinnerung an die Bestimmung in den ästhetischen Briefen, dass sich der Meister der Kunst (also der wahre Mensch, der Dichter, der Spieler) darin beweiße, »daß er den Stoff durch die Form vertilgt« (NA 20,382)<sup>5</sup>, drängt sich förmlich auf und dazu die Erläuterung, dass Stoff und Inhalt bei Schiller nicht immer unterschieden sind (als behandelte und unbehandelte ›Gegenstände‹), während Gehalt stets den – im Wortsinne – bedeutenden Inhalt meint.

An Goethe soll sich auch die zweite Vorbemerkung knüpfen. Die spielerisch hervorgebrachte Kunst ist eine ars serena, eine von der Wirklichkeit ungetrübte, eine heitere Kunst, wie es im letzten Vers des *Wallenstein*-Prologs heißt: »Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst.«<sup>6</sup> Goethe hat daraus, als er den Prolog am 12. Oktober 1798 bei der Wiedereröffnung des umgebauten Weimarer Hoftheaters sprechen ließ, etwas anderes gemacht: »Ernst ist das Leben, heiter sey die Kunst!« (NA 8N II, 390) Zu denken ist: Goethe wusste, dass menschliche Kunst (seine Kunst nicht an-

ders als die Schillers) niemals vollkommen gelingen kann, sie solle aber immer die Tendenz haben, heiter zu sein. Doch damit würde er eine heitere Kunst (gewissermaßen eine ars serenissima) trennen von jedweder Kunst, die Menschen hervorbringen in der Lage sind. Mit einer solchen Spitzfindigkeit ist Goethes Eingriff in den Schiller-Vers nicht befriedigend zu erklären. Oft genug hat er ja, sich selbst betrachtend, von der Heiterkeit des Künstlers gesprochen, die aus trüben Stimmungen, aus tiefer Melancholie erwachse und in seinen Werken ihren Niederschlag finde.<sup>7</sup> Die Variante fürs Theater (»heiter sey die Kunst«) wird einen anderen, einen einfachen (wenngleich hochproblematischen) Grund gehabt haben: Der Theaterdirektor Goethe nahm auf das Publikum Rücksicht, das schwerlich den Kunstcharakter des Bühnenstücks gegenüber der tragischen Handlung, wie sie ja schon mit *Wallensteins Lager* präludiert war, in den Vordergrund stellen wollte (oder konnte). Auf den Gedanken, die *Wallenstein*-Dichtung werde durch die Nichterfüllung des Postulats, Kunst solle heiter sein, in seiner Qualität herabgesetzt (weil der Stoff sich durch die Form nicht abdrängen lasse), ist Goethe vermutlich nicht gekommen. Seine große *Wallenstein*-Besprechung in Cottas *Allgemeiner Zeitung* (im März 1799) macht unzweifelhaft deutlich, wie sehr er des Freun-

<sup>3</sup> Brief an Goethe vom 17. August 1797.

<sup>4</sup> Brief an Goethe vom 8. Mai 1798.

<sup>5</sup> Dass ›vertilgen‹ hier nicht ›vernichten‹ oder ›ausrotten‹ meint, sondern ›zum Verschwinden bringen‹, ›bedeutungslos machen‹ o. ä., sollte nicht fraglich sein.

<sup>6</sup> Zitate aus *Wallenstein* nach dem Text des Erstdrucks in NA 8N II.

<sup>7</sup> Siehe dazu Anja Höfer, *Heiterkeit auf dunklem Grund. Zu einem zentralen Begriff in Goethes Kunstanschauung*, München 1997, passim.

des opus magnum als Kunstwerk zu schätzen wusste, auch – als Spiel.

Auf das längst Bekannte, oft Behandelte, aber nicht immer gründlich Bedachte ist noch einmal aufmerksam zu machen: Schillers Schönheits-, Kunst- und Form-Überzeugungen, wie sie in seinen ästhetischen Schriften der Jahre 1793–1795 formuliert sind, lassen sich ohne die Lehren Kants, vor allem die in der *Kritik der Urteilskraft* ausgesprochenen nicht denken. In diese Zusammenhänge gehört natürlich auch die Spieltheorie Schillers, die mit der Kants aufs schönste übereinstimmt, die Theorie des Spielerkünstlers und Kunstspielers, der, gerade weil er mit seinem Lehrer in Prinzipien einig war, den verständlichen Wunsch hatte, auf dessen Schultern stehend noch weiter zu sehen, und ein System der Schönheit als objektiv bestimmbar, rational erklärbar zu entdecken glaubte, mit dem die – wenigstens für ihn – leidige Subjektivität von Geschmacksurteilen, die für Kant selbstverständlich (freilich aus Gründen a priori erklärbar) war, aus der Ästhetik zu eskamotieren sei. Doch nichts von diesem Versuch<sup>8</sup>, sondern etwas von den Spielbestimmungen, wie sie sich bei Kant und Schiller finden.

Kant wies »den obersten Rang« unter den Künsten der Dichtkunst zu, weil sie

<sup>8</sup> Vgl. dazu die grundlegende Abhandlung von Dieter Henrich, »Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), S. 527–547.

»die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt [...]. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäßig gebraucht werden kann.«<sup>9</sup> Die im Spiel sich beweisende Freiheit der Einbildungskraft (oder: Phantasie, oder: Imagination) ist demnach das Kennzeichen des Dichters, der spielend zweckmäßig zu Werke geht, da es ihm um die Vermittlung von Schönheit und damit – ganz im Sinne der Schillerschen Abhandlung – um ästhetische Erziehung geht. Die Schönheit selbst wird bei Kant definiert als »Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.«<sup>10</sup> Ausgeschlossen ist bei Kant wie bei Schiller, was der Kunst nicht anhängen darf: dass sie moralische Zwecke verfolge. Und auch darin gibt es

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Karl Vorländer, Leipzig 1913, S. 183.

<sup>10</sup> Ebd., S. 77.

zwischen Kant und Schiller keine Differenz: dass sich das Wohlgefallen am Kunstschönen »mit der bloßen Beurteilung seiner Form«<sup>11</sup> verbinde, dass also nicht die Materie (der Stoff), auch nicht der ›Gegenstand‹ (der noch nicht behandelte ›Inhalt‹), sondern allein die spielend hervorgebrachte Form ästhetische Qualifizierungen erlaube. Dass der Schein, der aus dem freien Gebrauch der Einbildungskraft entsteht und in die Wirklichkeit des so genannten gemeinen Lebens Eingang findet, mit dieser Wirklichkeit nicht unmittelbar etwas zu tun hat, sich aber auch nicht von ihr sondern lässt, gehört zu den Grundüberzeugungen des von Kant inspirierten Klassikers Schiller, auch wenn dieser zuweilen glauben wollte, der Künstler könne ohne alle Empirie auskommen.<sup>12</sup>

Mit, wie er glaubt, gesicherten ästhetischen Überzeugungen geht Schiller nach seiner ›philosophischen Phase‹ 1795 aufs Neue an sein poetisches Geschäft, das er nach über einem Lustrum der Zurückhaltung auf dem lyrischen Feld wieder auf-

<sup>11</sup> Ebd., S. 140.

<sup>12</sup> Im Brief an Goethe vom 14. September 1797 heißt es: »Aus Verzweigung, die empirische Natur, womit er umgeben ist, nicht auf eine aesthetische reducieren zu können, verläßt der neuere Künstler von lebhafter Phantasie und Geist, sie lieber ganz, und sucht bei der Imagination Hülfe gegen die Empirie, gegen die Wirklichkeit. Er legt einen poetischen Gehalt in sein Werk, das sonst leer und dürftig wäre, weil ihm derjenige Gehalt fehlt, der aus den Tiefen des Gegenstandes geschöpft werden muß.« (NA 29,131) Vgl. dazu Schillers Brief an Goethe vom 4. April 1797 (NA 29,55–57).

nimmt. Dabei verliert er nie das Bewusstsein seiner eigenen Schwäche: dass der Freiheit der Einbildungskraft immer wieder der Zwang der Reflexion entgegensteht und dadurch auch die Kunst mit dem ernstesten Leben in Berührung kommt, sich mit ihm wohl auch vermischt.

Es ist selbstverständlich, dass Schillers ästhetische Überzeugungen ihn auch bei seinen Raisonsments über die Werke anderer Autoren leiten, über die Goethes im Besonderen. Nach der Lektüre der beiden ersten *Wilhelm Meister*-Bücher erklärt er sein Wohlgefallen damit, dass in dem Werk »alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und so menschlich wahr« sei (NA 27,116<sup>13</sup>). Und am Ende versinken »Ernst und Schmerz [also der Ernst des Lebens] durchaus wie ein Schattenspiel«, und es wird »der leichte Humor [also die Heiterkeit] vollkommen darüber Meister« (NA 28,232 f.<sup>14</sup>). Freiheit, Klarheit, Leichtigkeit, Heiterkeit – mit diesen Begriffen beschreibt Schiller ein übers andre Mal das Ausgezeichnete von Poesie, das ihn an Goethes Werken förmlich fasziniert. (»Der reiche Wechsel Ihrer Phantasie«, heißt es am 15. September 1797, »erstaunt und entzückt mich, und wenn ich Ihnen auch nicht folgen kann, so ist es schon ein Genuß und Gewinn für mich, Ihnen nachzusehen.« [NA 29, 132])

Bevor von den Spielen Schillers um 1800 (gemeint sind seine Dramen von *Wallen-*

<sup>13</sup> Brief an Goethe vom 7. Januar 1795.

<sup>14</sup> Brief an Goethe vom 28. Juni 1796.



stein bis *Die Braut von Messina* und einige Gedichte) die Rede ist, sei noch einmal betont, dass die diesen Spielen vorangegangenen spieltheoretischen Überlegungen, die Schiller nach der Begegnung mit Kant anstellte, so intensiv waren, dass sie als endgültig und damit als auf Schillers letztes Lebensjahrzehnt übertragbar angesehen werden können. Schon in der vermutlich Ende 1791 entstandenen Abhandlung *Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* wird davon gesprochen, dass nur durch das freie Spiel der poetischen Einbildungskraft das Trauerspiel als »ein ernsthaftes Geschäft« beim Leser und Zuschauer den »Reiz des Vergnügens« auslösen und damit die »höchste ästhetische Wirkung« erfüllen könne. (NA 20,135) Und ähnlich heißt es, mit Blick auf den Kunstrezipienten, in der ebenfalls 1791 geschriebenen Abhandlung *Ueber die tragische Kunst*, dass in der Dichtung behandeltes Leiden »das freye Spiel unsrer Einbildungskraft« nicht aufheben könne, anders als das Leiden, »von denen wir Zeugen sind« (NA 20,159). Die Dichtung bringt es gerade deshalb, weil sie als freies Spiel ein weites Feld von Interpretationsmöglichkeit schafft, dahin, die Phantasie vor dem Zugriff des auf eindeutige Erkenntnisse fixierten Verstandes zu bewahren.<sup>15</sup> Schließlich noch zwei Sätze aus *Ueber das Pathetische* – eine der vielen Varianten bei der Formulierung einer ästhetischen Grund-

überzeugung: »Bey der ästhetischen Schätzung [...] wird der Gegenstand auf *das Bedürfniß der Einbildungskraft* bezogen, welche nicht *gebieten*, bloß *verlangen* kann, daß das Zufällige mit ihrem Interesse übereinstimmen möge. Das Interesse der Einbildungskraft aber ist: sich *frey von Gesetzen* im Spiele zu erhalten.« (NA 20,214)

Dass und wie das ernste Leben, das sich vor allem in den Verheerungen der Geschichte zeigt, dem modernen Dichter den Stoff für seine Spiele liefert, behandelt Schiller gründlich im zweiten Teil seiner letzten großen Abhandlung *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*.

Der erste Vers des *Wallenstein*-Prologs erklärt, warum Zuschauer ins Theater gehen: um »Der scherzenden, der ernsten Maske Spiel« beizuwohnen (damit sie schließlich bestätigt finden, was am Ende des Prologs gesagt wird). Der Prolog bereitet den Hörer auch auf eine nicht alltägliche Spiel-Spezies vor: die des Reimes; gemeint sind hier die Knittelverse, die in *Wallensteins Lager* an Dichtungen des 17. Jahrhunderts erinnern sollen, damit der Zuhörer sich nicht in der Blankverse-Welt seiner eigenen Zeit wähne und gleichzeitig erfahre, dass der ernste Stoff auf scherzhaft spielerische Weise für die gehobene Unterhaltung durch Poesie gedacht sei. In Versen, so hatte Schiller im November 1797 an Goethe geschrieben, lasse sich nichts ›Gemeines‹ schreiben, Verse forderten »schlechterdings Beziehungen auf die Einbildungskraft«, während die Prosa »bloß für den gewöhnlichen Hausvers-

<sup>15</sup> Vgl. dazu besonders die Abhandlung *Vom Erhaltenen* aus dem Jahr 1793 (NA 20,171–195).

tand« sei. (NA 29,159) Und so bietet auch das ›gemeine‹ Treiben der Soldaten (»Soff und Spiel und Mädels die Menge«; V. 272) für die Einbildungskraft reiche Betätigungsmöglichkeiten (bis hin zur Freiheit, auch an des Dichters Regimentsmedikus-Zeit zu denken). Die Hinleitung zur hohen Tragödie erfolgt durch das kunstvolle Arrangement eines nur scheinbar auf Ort und Zeit festgelegten, zufällig ins Bild gerückten Lagerlebens, das ahnen lässt, was folgt: das anscheinend planlose Hin und Her eines großen Feldherrn, der nicht deshalb tief fällt, weil er schwankt und zögert und zweifelt, schon gar nicht, weil er den seinem Kaiser gegebenen Eid bricht, sondern weil die ins Zeitlose sich weitende Geschichte, die keine Nemesis mehr kennt, es so mit sich bringt.

In den beiden Hauptstücken des großen Werks, in *Die Piccolomini* und *Wallensteins Tod*, hat Schiller vielleicht deshalb so oft von »Spiel« und »spielen« sprechen lassen (vorzüglich im Zusammenhang mit dem Handeln und Nichthandeln des den getreuen Generälen nicht begreiflichen Generalissimus, der »Die Menschen [...], gleich des Bretspiels Steinen, / Nach seinem Zweck zu setzen und zu schieben« weiß [Tod, V. 2855 f.]), – vielleicht deshalb, weil er damit auf die Freiheit des Dichters, der mit der Unfreiheit des Spielers Wallenstein spielt, aufmerksam machen möchte? Kann sein, kann sein auch nicht. (Vgl. *Wallensteins Tod*, V. 3660 f.)

Auf einen kurzen Wortwechsel zwischen Wallenstein und Illo sei noch aufmerksam

gemacht. Nachdem des Feldherrn Verratspläne durch die Gefangennahme Sesinas ans Licht gekommen sind, entsteht eine höchst prekäre Lage, die schließlich zu Mord und Totschlag führt. »Wie?«, fragt Wallenstein. »Sollt' ich's nun im Ernst erfüllen müssen, / Weil ich zu frey gescherzt mit dem Gedanken? / Verflucht, wer mit dem Teufel spielt! –« Darauf Illo: »Wenn's nur dein Spiel gewesen, glaube mir, / Du wirst's in schwerem Ernste büßen müssen.« (*Wallensteins Tod*, V. 112–116) Der Teufel als Spielkamerad Wallensteins? Da dessen Spiel auf einen Zweck berechnet war (einen Zweck, der mit der gedachten Königswürde wesentlich zu tun hatte), ist es falsch und damit Teil des ernstesten Lebens.

Der Kunstspielcharakter der Wallenstein-Tragödie wird nicht nur durch ge- glückte Verse, durch dramaturgische Kunstgriffe und fesselnde Situationen betont, sondern auch dadurch, dass der Dichter in die geschichtlichen Ereignisse, die den Hintergrund des Dramas bilden, energisch eingriff, indem er die Freiheit seiner Einbildungskraft dazu nutzte, die so wichtige Figur des schwärmerischen Idealisten Max Piccolomini (des »nächsten nach dem Hauptcharakter«<sup>16</sup>) zu erfinden, mit dem der schöne Schein einer unwirklichen Welt nicht nur zerstört, sondern auch entlarvt wird. Dass alle seine Pappenheimer ihm freiwillig in den Tod folgen, ist nur erträglich, weil das Schreckliche (das Hegel

<sup>16</sup> NA 29,15 (Brief Schillers an Goethe vom 28. November 1796).

so furchtbar, weil dominant erschien<sup>17</sup>) in der heiteren Kunst aufgehoben ist – nicht im dreifachen Sinne des Philosophen; denn es verliert, da es auf der höheren Ebene der Kunst gebraucht wird, auf der Ebene der realpolitischen Wirklichkeit seine Funktion; nichts wird ›bewahrt‹. Eine weitere ›Erfindung‹ des spielenden Dichters ist von großer Bedeutung für die Tragödie (die Tragödie des Zufalls, des nicht verstandenen Schicksals, des trügerischen Glücks etc.): dass Wallenstein nicht – wie es die Geschichte kennt – von der Hand Deveroux', sondern von der Hand Buttlers den Tod erleidet. Der nach der historischen Überlieferung aus einem vornehmen irischen Adelsgeschlecht stammende Chef eines Dragonerregiments wird bei Schiller zu einem erbärmlichen Opportunisten aus kleinen Verhältnissen, der Wallenstein ermordet, weil dieser ihm nicht, wie versprochen, zum Grafentitel verholfen hat. Damit werden die geschichtlichen Fakten nicht verfälscht, auf die es in der Kunst auch nicht ankommt (weshalb Geschichtsdramen, die belehren wollen, aus dem Kanon der schönen Literatur entfernt werden

<sup>17</sup> Vgl. Hegels vermutlich schon im Spätsommer 1800 geschriebene, aber erst nach seinem Tod veröffentlichte *Wallenstein*-Besprechung, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's *Werke*, Bd. 17, Berlin 1835, S. 411–413. Die Besprechung schließt: »[...] es steht nur Tod gegen Leben auf, und unglaublich! abscheulich! der Tod siegt über das Leben! Dieß ist nicht tragisch, sondern entsetzlich! Dieß zerreißt das Gemüth, daraus kann man nicht mit erleichterter Brust springen!«

sollten), sondern die Geschichte wird so erweitert, dass in ihr alles möglich wird, was sich über das Tun und Lassen von Menschen ausdenken und frei zur Erscheinung bringen lässt. Damit will Schiller, der Dichter, der »Wahrheit« näher kommen, an deren Stelle er vordem (so im *Don Karlos*) »schöne Idealität« gesetzt hatte.<sup>18</sup>

Zum Künstler gehört ganz wesentlich die nie völlig gelingende Bemühung, Wahrheit zu erfinden im (und als) Spiel jenseits einer erfahrbaren Wirklichkeit. Unter dieser Prämisse sind auch die folgenden Dramen Schillers durchschaubar. Lange brütete der Dichter über dem ersten *Maria Stuart*-Akt, weil er, wie er an Goethe schrieb, »den poetischen Kampf mit dem historischen Stoff darinn bestehen mußte und Mühe brauchte, der Phantasie eine Freiheit über die Geschichte zu verschaffen« (NA 30,73<sup>19</sup>). Abgesehen von der sprachlichen Form, die nicht weniger als die Komposition des Geschehens der Phantasie jenseits des historisch Überlieferten bedurfte, ist in diesem Fall wieder von nicht geringer Bedeutung, dass Schiller in der Wahl der handelnden Figuren und in der Darstellung der Ereignisse souverän, also frei verfuhr, da er, zum Beispiel, die Schlüsselszene des Dramas, die Begegnung der beiden Königinnen im Park von Fotheringhay, ausdachte und in der Gestalt des Mortimer einen Agenten

<sup>18</sup> Vgl. NA 28,204 (Brief Schillers an Wilhelm von Humboldt vom 21. März 1796).

<sup>19</sup> Brief an Goethe vom 19. Juli 1799.

des Katholizismus und – damit zusammenhängend – einen Repräsentanten einer betrüglichen Scheinwelt in Szene setzte, von der die Maria Stuart-Forschung nichts weiß.<sup>20</sup> Der Dichter spielt seine Überlegenheit gegenüber dem Historiker eben dadurch aus, dass er, um mit Aristoteles zu sprechen, nicht »berichtet, was wirklich geschehen ist«, sondern darstellt, »was geschehen könnte. Deshalb ist auch die Dichtkunst etwas Philosophischeres und Gewichtigeres [oder: Kostbareres, Gehaltvolleres; »σπουδαιότερον«] als die Geschichtsschreibung. Denn die Dichtkunst behandelt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung das Einzelne.«<sup>21</sup>

Gerade in der Befreiung von historischer Überlieferung liegt das Besondere (um nicht zu sagen: das Kostbare) der Schillerschen Dichtung. Das ist in der *Jungfrau von Orleans*, einem Werk, dem Goethe die allergrößte Schätzung erwies, ebenfalls mit Händen zu greifen. Unter den vielen Fehleinschätzungen, denen gerade dieses Trauerspiel in der Literaturwissenschaft und auf dem Theater seit jeher ausgesetzt war, ist die geläufige Beurteilung Karls VII. als eines kindlichen, wenn nicht gar kindischen kriegsmüden Feiglings beson-

<sup>20</sup> Vermutlich wurde Schiller zu seiner Mortimer-Figur angeregt durch den aus dem Englischen von Benedikte Naubert übersetzten Roman *Die Ruinen, eine Geschichte aus den vorigen Zeiten* (Leipzig 1786); vgl. NA 9N I,400.

<sup>21</sup> Aus dem 9. Kapitel der *Poetik* des Aristoteles, in: *Ästhetik der Antike*, hrsg. von Joachim Krueger, Berlin – Weimar 1964, S. 276 f.

ders auffallend, weil nicht ernst genommen wird, was der König mit schönen Versen ausdrückt, nämlich die Sehnsucht nach einem glücklichen, einem arkadischen Zeitalter:

Das ist ein Scherz, ein heitres Spiel, ein Fest,  
Das er sich selbst und seinem Herzen giebt,  
Sich eine schuldlos reine Welt zu gründen,  
In dieser rauh barbar'schen Wirklichkeit.  
Doch was er großes, königliches will –  
Er will die alten Zeiten wieder bringen,  
Wo zarte Minne herrschte, wo die Liebe  
Der Ritter große Heldenherzen hob,  
Und edle Frauen zu Gerichte saßen,  
Mit zartem Sinne alles Feine schlichtend.  
(V. 512–521.<sup>22</sup>)

Im heiteren Spiel der die Geschichte transzendierenden Kunst wird die königliche Utopie förmlich zerrieben, so dass von ihr nichts bleibt als ihr Ausdruck – als Poesie. Wieder hat Schiller, diesmal geschwinder als bei der Arbeit an *Maria Stuart*, der Geschichte aufgesetzt, was sie nicht kennt: den Tod Johannas in der Schlacht, die Figur Lionels, die zur Lösung der Heldin aus göttlichen Verfügungen führt mit dem Ergebnis, dass sie Mensch wird und schuldig, also strafbar; denn: »Ein blindes Werkzeug fodert Gott«. (V. 2578) Johanna ist, in Schillers Spiel, die ganz und gar Fremde auch nach ihrem Fall in die Menschlichkeit, da ihre Erfahrungen, die sie weiter mit Gott

<sup>22</sup> Zitate aus der *Jungfrau von Orleans* nach dem Erstdruck in NA 9N II.

lig, sagt: den Göttern<sup>23</sup>) macht, in einer entgötterten Welt schwer vermittelbar sind. Doch es bleibt die schöne Kunst, es bleibt ein Werk, das nicht zuletzt in der Verwendung der geschickt variierten Verssprache seinesgleichen sucht (und wenig später in der *Braut von Messina* auch findet). Bevor mit Bemerkungen zu diesem Stück der Lauf durch Spiele Schillers vorläufig beendet wird, sei ein ganz kurzer Blick auf einige seiner zwischen 1795 und 1799 entstandenen Gedichte geworfen.

Mit dem Abschluss seiner ästhetischen Abhandlungen fiel, wie bereits erwähnt, Schillers erneute Hinwendung zur Lyrik zusammen. Zu den ersten der 1795 entstandenen Gedichten gehört *Der Tanz*, eine Hymne in 16 Distichen, in dem Metrum also, das Schiller wie kaum ein anderer so meisterhaft beherrschte. Das Gedicht handelt von schönen Erscheinungen in »Elysiums Hain« (V. 4<sup>24</sup>), wo »der Verwandlungen Spiel« (V. 13) bestimmt wird durch »des Wohllauts mächtige Gottheit« (V. 23) – eine Vorstellung von etwas idealisch Jenseitigem, das in der Wirklichkeit keine Entsprechung hat, weil menschliche Handlungen immer kollidieren mit der Einsicht in das Schöne, das als ewig gedacht wird. Der letzte Vers drückt das in einer rhetorischen Frage aus: »Handelnd fliehst du das Maß, das du im Spiele doch ehrst?« Das Kunst-

sple-Thema beschäftigte Schiller in vielen seiner Gedichte, auch in solchen, die hochpoetisch sind wie *Das Glück* (in 33 Distichen) aus dem Jahr 1798 (Thomas Manns schwärmerisch gepriesenes Lieblingsgedicht<sup>25</sup>) und *Nänie* (in 7 Distichen) aus dem Jahr 1799. Dort wird der Preis des von den Göttern verliehenen Schönen gesungen, mit dem Versprechen an die nicht derart Begabten, im Anschauen des Schönen auch teilzuhaben am Göttergeschenk; hier (in der Totenklage) wird die Sterblichkeit alles Schönen beklagt, mit dem Trost, dass die Kunst den Weg des Dahingehenden in die Ewigkeit begleite: »Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten, ist herrlich, / Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.« (V. 13 f.)

Die Superiorität der aus der Freiheit der Phantasie gewordenen Kunst gegenüber allem »Gemeinen« durchzieht Schillers Denken und Dichten seit seinem Kant-Studium, besonders intensiv seit dem Beginn seiner Freundschaft mit Goethe. Einen besonderen Ausdruck findet dieses Denken und Dichten in dem vorletzten seiner vollendeten Dramen, in der *Braut von Messina* und der in diese Dichtung einführenden Vorrede *Ueber den Gebrauch des Chors in der Tragödie*. »Jeder Mensch [...] erwartet von den Künsten der Einbildungskraft eine gewisse Befreiung von den Schranken des Wirklichen«. Damit die Erwartung nicht in ein »leeres Spiel« münde, an dessen Ende der

<sup>23</sup> Vgl. Schillers Brief an Goethe vom 3. April 1801 (NA 31,27).

<sup>24</sup> Zitate aus Schillers Gedichten nach NA 1 und NA 2 I.

<sup>25</sup> Vgl. Thomas Mann, *Versuch über Schiller*, Berlin – Frankfurt a. M. 1955, S. 83–85.

Mensch wieder zurückkehrt »in die wirkliche Welt [...] mit ihrer ganzen drückenden Ende«, müsse der mit und in seiner Phantasie spielende Künstler darum besorgt sein, »den Menschen nicht bloß in einen augenblicklichen Traum von Freiheit zu versetzen, sondern ihn wirklich und in der That frei zu *machen* [...]« (NA 10,8) Bestimmungen aus zehn Jahre zurückliegenden theoretischen Schriften werden wieder aufgenommen, so die Festlegung, dass in der hohen Kunst »der Stoff [...] nicht mehr sichtbar seyn« dürfe (NA 10,12), oder die Forderung, daß der Zuschauer »auch in der heftigsten Passion seine Freiheit behalten« solle: »er soll kein Raub der Eindrücke seyn, sondern sich immer klar und heiter von den Rührungen scheiden, die er erleidet.« (NA 10,14)

Nun glaubte Schiller, in der *Braut von Messina* seinem Ideal von dem heiteren Spiel der Kunst nahe zu kommen, nicht zuletzt durch den Glanz des poetischen Sprechens, das er vor allem dem geteilten Chor übertrug, und ganz sicher durch die Erfindung einer monströsen Fabel, von der er annahm, der kunstgebildete Zuschauer und Leser werde von ihr so wenig Notiz nehmen, dass sie wenigstens fast »vertilgt« erscheine durch die Form, die sich als Poesie erweise. Unter diesen Aspekten ist die Tragödie von den feindlichen Brüdern allerdings nie beim großen Publikum angekommen. Es ist nicht schwer, die Gründe anzugeben, die zum Scheitern dieses Kunstspiels des Spielkünstlers Schiller geführt haben; sie liegen in der turbulenten Handlung,

auf die sich das Interesse der meisten Rezipienten wie selbstverständlich konzentriert.

Nur Wenige haben das Stück nicht nur verstanden, sondern auch hochgeschätzt. Zu ihnen gehört Clemens Brentano, der 1814 nach dem Besuch einer *Braut von Messina*-Aufführung in Wien eine Besprechung veröffentlichte, die dem Geist des Stückes eindringlich nachspürt; sie beginnt: »In keinem seiner Werke hat Schiller so nach Gestalt gerungen als in der Braut von Messina; die Chöre stehen wie widerhallende Säulen, die Mutter und die Kinder wie die Gruppe der Niobe zwischen ihnen, das Ganze ist beinahe architektonisch und steinern; aber es sind tönende Steinbilder, Memnonssäulen der alten Welt, welche klingen, da ihnen die wunderbare Aurora der modernen romantischen Kunst ihre Strahlen an die Stirne legt und sie zauberisch belebt.«<sup>26</sup>

Indem Brentano *Die Braut von Messina* als poetisches Spiel würdigte, öffnete er ein Interpretationsfeld, das die Schillerforschung selten betreten und noch seltener bestellt hat. Dem Mangel wird nur selten durch Aufsätze, Vorträge und Diskussionen begegnet, die den Spieler Schiller dort aufsuchen, wo er sich am liebsten aufgehalten hat: auf dem weiten Feld einer den Schein der Wahrheit verbreitenden Kunst, die denen, die sich ihr anvertrauen, Möglichkeiten des Spielens anbieten – *une promesse de bonheur*.

<sup>26</sup> Clemens Brentano, *Werke*, hrsg. von Friedhelm Kemp, Bd. 2, 2. Aufl., München 1973, S. 1080.

Emiliano Acosta, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit* (Rodopi: Amsterdam – New York 2011), 318 pp.

**I**l saggio di Emiliano Acosta persegue uno scopo fin dal principio molto netto e chiaro: condurre un confronto fra Fichte e Schiller al livello di un agone filosofico ispirato dalla differenza fra due costellazioni di senso indipendenti ed irriducibili l'una all'altra. Non si tratta, quindi, di una nuova ricerca storiografica sui rapporti fra Fichte e Schiller, né della giustificazione di una possibile filiazione delle tesi dell'uno da quelle dell'altro, bensì, come l'autore precisa nella conclusione del saggio, dell'esercizio del pensiero decentrato (sulla scorta delle teorie di H. Boeder, G. Deleuze, F. Guattari e K.-E. Kaehler), il quale si potenzia attraverso l'abitudine a mettere a fuoco i contrasti e le disgiunzioni piuttosto che le continuità e le derivazioni. Prendendo esplicita distanza dalle interpretazioni che collocano il rapporto Fichte-Schiller in un continuo storico segnato dall'influenza del pensiero del primo sull'opera del secondo (H.-G. Pott), così come dalla tendenza ad isolare i due autori in quanto esponenti, rispettivamente, di due diversi generi di discorso, quello filosofico-scientifico contro quello estetico (U. Franke e R. Görner), Acosta si avvale di un'originale strategia metodologica, che si potrebbe definire dialettica, perché basata

sulla sistematicità e relazionalità degli argomenti sviluppati dai due pensatori.

Più precisamente la costruzione dialettica indagata da Acosta attraverso i testi di Fichte (periodo di Jena, in particolare nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) e Schiller (testi in prosa, soprattutto gli *Ästhetische Briefe*) si basa sulla nozione di azione reciproca, la categoria che, nella tradizione metafisica, è solitamente collocata fra quelle di relazione, subito dopo qualità e quantità. Giustamente Acosta ascrive a tale concetto una rilevanza decisiva nel contesto dell'Idealismo tedesco, in quanto la reciprocità è impiegata, soprattutto da autori come Schiller e Fichte, quale forma del rapporto speculativo fra libertà e necessità, così come fra intelletto e sensibilità. Ma è proprio a tale riguardo che l'affinità di posizioni fra Fichte e Schiller diventa una divergenza antinomica, in quanto per Schiller la reciprocità esprime la permanenza della dualità come armonia: intelletto e sensibilità interagiscono reciprocamente senza mai raggiungere la compiuta integrazione, ma stabilendo un equilibrio dinamico. Per Fichte, invece, la nozione di azione reciproca è caratterizzata in modo decisivo dalla causalità, che impone la subordinazione di un elemento rispetto all'altro, determinando una polarità irrisolta.

Alla luce di tale programma il saggio di Acosta si articola in due parti, ciascuna dedicata all'esplorazione del concetto di reciprocità in modo autonomo in ciascun pensatore. L'obiettivo dell'autore è mostrare che la divergenza nell'uso di tale categoria

affonda nei due filosofi in una differenza di quadri concettuali: l'uno (Schiller) ispirato al concetto della persona nel tempo; l'altro (Fichte) radicato nell'ideale di uno *Streben* che rimane irrisolto nella sfera dell'individualità empirica. In altri termini Acosta non riduce la differenza fra Schiller e Fichte al dualismo fra estetica e metafisica, ma ritiene, anzi, che entrambe le opzioni siano valutabili quali possibili alternative di una medesima istanza teoretica ed esistenziale, che coinvolge la sfera morale e sociale del soggetto. Nello specifico il capitolo dedicato a Schiller è una dettagliata rilettura dei *Briefe* alla luce di una precisa *Denkart*, quella della differenziazione del pensiero da se stesso, il quale si ritrae secondo diverse modalità (pensiero ordinario, filosofico e genio artistico) al fine di guadagnare la dimensione del bello. In un'analisi molto serrata Acosta mostra le tappe attraverso cui il pensiero si realizza quale libera capacità estetica, ovvero come esperienza di uno *Streben* che tende alla realizzazione dell'armonia fra ideale e reale nella concreta realtà morale e sociale. Perciò Acosta sottolinea che l'esperienza estetica rivendicata da Schiller ha una valenza pratica, sia pure di tipo morale ed utopico e non programmatico.

In particolare, secondo l'autore, Schiller proporrebbe nella seconda parte dei *Briefe* una deduzione trascendentale del bello, da intendersi come proseguimento della filosofia kantiana (p. 132). A tale proposito manca una precisa definizione di ciò che Acosta intenda per trascendentale nel caso

di Schiller. Si direbbe che l'autore identifichi il trascendentale con l'imperativo della ragione a perseguire il perfezionamento indefinito dell'io finito (p. 137), un monito che punta, peraltro, ad attualizzare nel presente il ricordo dell'armonia estetica elaborata dai Greci (p. 133). Tuttavia la nozione di imperativo e quella di trascendentale non sono equivalenti e sorge il dubbio se il bello debba essere inteso come la conoscenza della possibilità a priori dell'esperienza estetica, disponibile ad ogni individuo che abbia fatta propria la *Denkart* illustrata dai *Briefe*, o come ideale regolativo di tipo pratico e contingente. Il problema del trascendentale si può ricollegare al concetto di persona sviluppato da Schiller come essenza e principio della natura sensibile. Sotto questo punto di vista Schiller illustrerebbe "il fatto" della causalità esercitata dalla persona sulla natura come condizione permanente della soggettività, come coesistenza di impulsi opposti (persona e natura) che non possono essere ricompresi in un istinto di tipo superiore, in quanto l'opposizione fra persona e natura affonda nella storia e non è sempre esistita, come prova il caso dei Greci (p. 150-1). Ma, se tale contrasto è culturale e storico, è ancora valida la denominazione di "trascendentale" per una simile opzione filosofica?

D'altra parte è proprio in ragione dell'aderenza della persona al tempo che il discorso di Schiller si presta, secondo Acosta, all'agone filosofico con il pensiero di Fichte: se il principio attivo della reciprocità è per Schiller la persona, così come questa



evolve e muta storicamente, instaurando un rapporto paritetico con il suo altro; per Fichte, invece, la reciprocità è cifra del superamento della causa agente rispetto al causato e quindi della radicale asimmetria fra i due elementi opposti. L'incompatibilità fra i modelli di Schiller e Fichte non dipende, a giudizio dell'autore, dalla differenza di generi argomentativi adottati, ma dalla differenza di soluzioni affidate alla medesima strategia categoriale. Per questo motivo il capitolo dedicato a Fichte si concentra soprattutto sulla *Grundlage* del 1794, in cui Fichte elaborerebbe un sistema di filosofia trascendentale, la quale è interpretata da Acosta come una totalità, ritenendo che negli altri scritti fichtiani non si trovino sviluppati gli elementi funzionali alla costruzione dell'agone con Schiller.

In particolare l'autore esamina i diversi passaggi mediante cui il sistema viene elaborato da Fichte, ripercorrendo lo svolgimento della riflessione astratta a partire dalla posizione dell'Io come auto-identità, fino alla limitazione reciproca di Io e non-Io quale universale condizione di possibilità delle categorie logiche. A tale proposito l'autore giustamente rileva che la genesi delle categorie condotta da Fichte differisce da quella kantiana in modo essenziale, in quanto non si tratta della deduzione metodica delle regole per il pensiero degli oggetti, bensì dei fondamenti reali della coscienza (p. 235). Quest'ultima è dedotta come svolgimento ulteriore dell'Io e, proprio in quanto la reciprocità è forma di ogni possibile sintesi intellettuale, l'intelligenza, che si e-

splica sempre attraverso le categorie, pensa a sua volta secondo il modo della reciprocità (p. 247). Se ciò rende conto della capacità della facoltà teoretica, tale argomento prova, al contempo, come l'intelligenza sia condizionata dall'affezione da parte dell'oggetto, ovvero dall'urto con il Non-Io. Condizione ultima dello svolgimento dell'intelligenza è, infatti, a motivo della reciproca limitazione di Io e Non-Io, il contrasto con l'essere altro. Poiché la reciprocità che si trova sviluppata nell'ambito teoretico è affetta da questa fondamentale passività, la restaurazione della libertà dal lato del soggetto è consegnata alla sfera della determinazione pratica, in cui si prova come il Non-Io possa essere invece causato dall'Io. In ambito pratico la causalità si trova quindi rovesciata rispetto a quanto accadeva in sede teoretica, poiché il lato attivo diventa adesso l'Io. Ciò conferma, al tempo stesso, che la nozione di reciprocità non è indipendente o altra da quella di causalità, producendo sempre un'asimmetria fra gli elementi in gioco.

Conseguentemente la *Grundlage* esibisce la vita dell'Io come tensione irrisolta e contraddittoria fra opposte azioni causali, ovvero come uno *Streben* che non perviene mai alla pacificazione, consistendo nell'inquietante azione dell'attivo sul passivo. L'Io vive solo come causalità, la quale per Fichte "non è causalità", in quanto non condiziona mai effettivamente il Non-Io, bensì tende indefinitamente a determinarlo (p. 259). Il confronto del paradigma fichtiano con quello di Schiller mostra, però, che la contrapposizio-

ne persiste a vantaggio dell'istanza della razionalità rispetto a quella della sensibilità. La critica di Acosta al primo Fichte è, in questo senso, analoga a quella sollevata da Hegel in *Fede e sapere*. In sintonia con Hegel, Acosta ravvisa in Fichte l'insanabile subordinazione del sensibile all'intellettuale, in quanto la reciprocità non è adoperata da Fichte come garanzia della persistenza della dualità, bensì come movimento che tende alla posizione di un'unità assoluta.

Alla luce di ciò è possibile rileggere le posizioni di Schiller e Fichte come due precise scelte metodologiche che conducono, peraltro, secondo Acosta, a due diversi orientamenti etici relativamente ai rapporti fra Stato e società. Se il primo Fichte propone l'ideale utopico di una società senza Stato, in cui tuttavia gli artisti sono chiamati a scendere a compromessi con la società (p. 286); Schiller propone invece la condizione estetica come sede di un imprescindibile rinnovamento morale, che non esclude, ma anzi valorizza, il ruolo dell'arte come conciliazione dell'uomo con se stesso (p. 183). Sebbene né Fichte né Schiller identifichino lo Stato etico con quello estetico, è tuttavia evidente che diverso è il ruolo che essi assegnano alla funzione dell'arte e della cultura nella società. In realtà Acosta mette a fuoco tale divergenza etica nella conclusione del saggio, mentre maggiore spazio meriterebbe la questione del "compromesso" fichtiano dell'intellettuale con la società. Nondimeno si direbbe che sia questo il punto in cui culmina la tensione dell'intero agone, come se l'autore avesse condotto l'intero studio con

lo scopo di illuminare tale differenza ultima in ambito politico fra i due pensatori. In base ai diversi orientamenti etici la disgiunzione fra Schiller e Fichte non potrebbe essere, infatti, più radicale, ma questa divergenza non potrebbe essere presentata se non all'interno di una questione metodologica comune, che giustamente l'autore ha identificato con il concetto di reciprocità.

Se, quindi, da un lato, la dimensione dell'agone è necessaria per ripensare condizioni e limiti di ciascuna opzione filosofica; dall'altro è evidente che tale confronto critico non è necessario, ovvero non ha una ragion d'essere storica o genetica, ma ha senso solo ed unicamente per il pensiero decentrato che voglia far luce sulla natura delle differenze concettuali (p. 290). Si potrebbe aggiungere che non è solo il pensiero decentrato a valersi di tale metodologia dialettica, ma ogni esercizio filosofico attento alla costruzione degli argomenti e dei quadri concettuali in uso. Sotto questo punto di vista il lavoro di Acosta merita senz'altro attenzione per l'importanza assegnata ad una fondamentale categoria metafisica, elaborata come una costellazione di senso autonoma, ma presentata, al tempo stesso, nella sua fondamentale latenza di senso, in quanto suscettibile di essere impiegata secondo due diverse modalità: come interazione fra attività o impulsi differenti (Schiller) e come limitazione fra causa ed effetto (Fichte).

Elisa Magrì

*Scuola Normale Superiore (Pisa)*

Jörg Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption* (Berlin – Boston: de Gruyter, 2011), 478 pp.

Jörg Robert claims for Schiller's particular mode of thought the unique trait of being "zugleich beharrlich und wandlungsfähig" (p. 422). In addition to the charm of brevity, this statement has the compelling qualities of being both true and important, especially where the origins and tendencies of Schiller's classical aesthetics are at issue. His *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption* participates in the noticeable, and laudable, push in recent scholarship to reclaim Schiller from the appearance of an unqualified indenture to Kant, and to reassert the philosophical and aesthetic continuities between his *Sturm und Drang* and classical periods. The characterization of a Schillerian *Klassik* fueled by an "Ästhetik par provision" (p. 18) put forth here proves far more engaging than the traditional view of a narrowly focused aesthetic program chiseled in marble and utterly divorced from earlier projects and influences. Robert's ambitious study is long, dense, intricate, and, in my view, quite successful. Most impressively, it requires the author to operate throughout in the matrix of philosophical incongruity and aesthetic ambivalence he identifies as Schiller's native realm. He defends the poet as a complex and eclectic philosophical thinker, even when Schiller would fail to recognize him-

self as such. (I thank Robert in particular for the compact and useful formulation: "Wenn Schiller noch im ersten *ästhetischen Brief* davon spricht, dass 'es größtenteils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden', so liegt darin geradezu eine Verken- nung der eigenen Wurzeln", p. 27).

In a study that devotes significant space to themes of optics and perspective, it is interesting to observe the author's tendency to approach his object from the side; which is to say that he relies heavily on marginal(ized) texts to ground his corrective interpretation of Schiller's aesthetics. The *Fieberschrift* and the *Bürger-Rezension* receive a full chapter each. Such "minor" texts are sometimes paired with major ones, both, it seems, in order to lend the former significance, and to establish a foundation for a revised view of the latter. The *Fieberschrift*, for instance, is brought into thematic connection with *Die Räuber*, whose feuding brothers are here understood as the embodiments of distinct fever presentations. In a similar vein, the caustic *Bürger-Rezension* is cleverly reframed as a medical case study similar to that of the pupil Grammont from Schiller's *Karlsschule* days. Discussion of the fragment *Die Polizey* encompasses texts as far-ranging as *Fiesko* and the *Ästhetische Briefe*. While not exactly a minor text, *Die Künstler* surprises and gratifies in its role as interpretive touchstone in this study. Robert makes a nuanced and persuasive case for viewing *Die Künstler* as the quintessential Schil-

lerian text, and places it at the center of a web of motivic connections that weaves together works as seemingly divergent in theme, genre, and authorial intent as the *Ästhetische Briefe*, *Der Geisterseher*, *Don Karlos*, *Die Sendung Mose*, *Die Maltheser*, and, most interestingly, Adam Weishaupt's *Anrede an die neuauftzunehmenden Illuminatos dirigentes*.

The author's prose is thoroughly academic, though he occasionally strikes a mildly conversational tone. My preference for a lighter, more playful style is undoubtedly rooted in my own nationality and constitutes no real criticism of Robert, who can and does turn a nimble phrase. I did detect a slight tendency to become somewhat associative in his argumentation when drawing parallels between Schiller's life and work, as he does with some frequency in the discussion surrounding *Die Künstler*. There is a distinctly fanciful note, for instance, in such observations as "*Die Künstler [sind] vorstellbar als akademische Festrede, vorgetragen an einer nicht näher zu spezifizierenden Bildungsanstalt, einer Karlsschule für Künstler, aus Anlass des Abschieds der Zöglinge*", and "*Indem Schiller die beiden Desiderara Kunst und Weiblichkeit – im platonischen Mythos der doppelten Venus identifiziert, kompensiert er die zwei Beraubungen der eigenen Kindheit*" (p. 280). This is a minor point, however, as such musings do not really jeopardize the study's rigor, but rather add a bit of welcome color. My greater objection, and even here I cannot necessarily

claim that it is a legitimate one, is to the image of Schiller as a hard-nosed philosophical thinker and theoretician that emerges in this and in similarly oriented studies. I cannot help but wonder, fairly or otherwise, whether the clarity of mind and mastery of the philosophical matter showcased there truly belong more to the scholar than to the poet.

Robert's *Vor der Klassik* is a substantial work with much to interest the serious student of Schiller. It belongs in graduate libraries in my country and other outposts of *Auslandsgermanistik*. Within the German-speaking world, it easily earns its shelf space in any university library.

Jennifer Driscoll Colosimo  
*University of Puget Sound*

**Yvonne Nilges, *Schiller und das Recht* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2012), 399 pp.**

**I**l volume di Yvonne Nilges è una novità assoluta. Versione rielaborata della *Habilitationschrift* presentata dall'autrice nell'estate del 2010 presso la Neuphilologische Fakultät dell'Università di Heidelberg, esso si concentra per la prima volta in maniera sistematica e storicamente accurata su "Schiller come poeta e pensatore del diritto" (p. 7). Certo, ci sono già stati alcuni tentativi (pochi, a dire il vero) in questo senso, che sono però risultati essere o necessariamente brevi (nel caso di articoli) o troppo orientati in senso speculativo senza un'adeguata attenzione alle fonti, in partico-

lare a quelle relative alla formazione giuridica di Schiller (nel caso di volumi). Il contributo di Nilges prende invece le mosse proprio dal percorso formativo alla *Karlsschule*, dove Schiller viene in prima istanza avviato alla giurisprudenza (1774–1775), salvo poi decidere di passare allo studio della medicina all'inizio del 1776. Oltre e aldilà dell'ormai abituale attenzione per il monologo di Franz Moor sull'indimostrabilità del delitto che sta pianificando ai danni del vecchio padre, e per il racconto *Der Verbrecher aus verlorener Ehre*, Nilges attraversa l'intera produzione schilleriana, alla ricerca (pienamente riuscita) di idee, tesi e metafore giuridiche.

L'analisi è articolata in quattro sezioni, contenente ciascuna da due a cinque capitoli, comprende una ricca e aggiornata bibliografia, un indice dei nomi e si chiude con i ringraziamenti.

La prima sezione è intitolata *Theater und Erzählung als Gerichtsverfahren: Vom Strafgericht der Mächtigen zum Heil-Prozess des Menschen* ed è dedicata alla comprensione del ruolo letterario e argomentativo di drammaturgia e narrativa come procedimenti giudiziari, dove il ruolo di giudice è affidato al pubblico e, rispettivamente, al lettore. I testi scelti per mettere in atto questo tipo di interpretazione sono la cosiddetta *Schaubühnen-Rede* del 1784, che serve da vero e proprio documento programmatico per l'intreccio di teologia e diritto in un'affascinante sovrapposizione di Giudizio Universale e processo mondano, e il racconto *Der Verbrecher aus Infamie* (1786), il

cui impegno nella promozione di un nuovo diritto penale appartiene del resto alle (poch) certezze finora accumulate dalla *Schiller-Forschung* in ambito di giurisprudenza. E in effetti la novità apportata da Nilges non è tanto l'analisi testuale del racconto, quanto la sua connessione con il percorso formativo seguito da Schiller alla *Karlsschule* sotto la guida Johann Georg Friedrich Heyd, il suo unico docente di diritto. Vengono analizzati con attenzione e competenza filologica manoscritti e documenti didattici relativi al biennio giuridico di Schiller, conservati presso la Württembergische Landesbibliothek e lo Hauptstaatsarchiv di Stoccarda. Questo permette di relativizzare l'immagine progressista della *Karlsschule* che gli studi sui curricula di medicina e filosofia hanno permesso di acquisire, non estendendola anche al curriculum giuridico. Montesquieu e Beccaria non appartenevano infatti al canone delle letture previste da Heyd, e Schiller dimostra – questo sì, ancora una volta! – grande autonomia nell'appropriarsene ciononostante.

La seconda sezione è intitolata *Die Geburt des modernen Rechtsstaats aus dem Geiste der Historie: Schiller, der Zeitbürger, auf dem Weg in die Moderne* e prende in considerazione le opere storiografiche di Schiller e i saggi di filosofia della storia, in particolare il testo *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1789–1790). Nell'*Abfall der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung* (1788) Nilges rintraccia la prima occorrenza, all'interno dell'opera di Schiller, del termine tecnico *Menschenrechte* e ripercorre

l'accostamento a Grozio, escluso dal programma della *Karlsschule* e, quindi, ulteriore prova dell'indipendenza intellettuale di Schiller. Molti altri sono gli elementi innovativi contenuti in questa sezione; sia sufficiente richiamare qui lo schieramento per la democrazia rappresentativa (contro la democrazia diretta di Rousseau), per il diritto internazionale e per una sorta di Comunità Europea. In tutti questi casi, il ritratto che ne emerge è di uno Schiller altamente informato, molto coinvolto e sorprendentemente lungimirante.

La terza sezione è intitolata *Revolutions-Reminiszenzen: Über die ästhetische Erziehung des Menschen im 'großen Rechtshandel' der Zeit (1795)* e tratta un corpus di scritti e temi apparentemente più scontato. Nilges affronta infatti gli scritti estetico-filosofici dei primi anni Novanta, solitamente identificati dalla loro (presunta) dipendenza da Kant, e riesce a presentarli in una nuova luce. Il lessico giuridico utilizzato nel noto saggio epistolare (cfr. per esempio i termini *Staat* e *Repräsentant*) acquisisce finalmente uno spessore non meramente retorico e diventa chiave di accesso per un'inedita genealogia concettuale. La fonte di maggior peso è in questo caso Rousseau, già presente nella seconda sezione, e qui interpellato ancora una volta come interlocutore di primo piano, anche se tutt'altro che problematico.

La quarta sezione è intitolata *Recht und Gerechtigkeit in Schillers Dramen* e rintraccia le tesi formulate nel corso dell'indagine all'interno di alcuni drammi schilleriani, dal

*Don Karlos* (1787) al frammento del *Demetrius* (1805) passando per *Wallenstein* (1799), *Maria Stuart* (1800) e *Wilhelm Tell* (1804). Il *Don Karlos* viene presentato come la prima opera drammaturgica di Schiller in cui i temi del diritto vengono messi al centro dell'azione, e questo spiega l'assenza dei *Räuber* (1781), del *Fiesko* (1783) e di *Kabale und Liebe* (1784). Senza tornare sul già citato monologo di medicina forense di Franz Moor, ci si potrebbe chiedere se davvero il *Fiesko* sia esente da implicazioni giuridiche, ma è pur vero che Nilges ne parla a proposito della semantica politica schilleriana, soffermandosi sull'accezione di *demokratisch* presupposta nel famoso apologo narrato da Fiesko ai suoi concittadini (p. 120). Merita una menzione particolare l'attenzione concessa a Louis-Sébastien Mercier, fonte indiscussa eppur trascurata di Schiller (pp. 229–233). Il passaggio al *Wallenstein* è segnato da un radicale raffreddamento dell'ottimismo politico ancora percepibile nella *Audienszene* tra il Marchese di Posa e Filippo II, se non addirittura – come Nilges cerca di rendere plausibile attraverso l'influenza di Justus Möser – da un leggero sbilanciamento per il versante conservatore. *Marie Stuart* permette il recupero di riflessioni elaborate nella prima sezione di questo volume, data la sua cornice giudiziaria; in questo caso è agevole vedere in filigrana Luigi XVI e Maria Antonietta. Di contro all'evidente critica alle procedure processuali della neonata Repubblica Francese – e come una sorta di contromodello – il *Wilhelm Tell* restituisce

una vera e propria summa delle convinzioni giuridiche schilleriane, che in questo caso trovano tutte felice realizzazione: dignità umana, diritti umani, democrazia rappresentativa, diritto internazionale, ma anche rifiuto della pena di morte, diritto di resistenza e parità della donna (!). Questa ultima sezione, e con essa l'intero lavoro, si chiude con il *Demetrius-Fragment*, che conferisce nuovamente credibilità all'assunto giovanile di un'istanza giudicante aldilà dei confini dell'opera stessa (da identificarsi nel pubblico) e garantisce al volume una sorta di circolarità strutturale.

Nel complesso, l'impressione che si evince dal lavoro di Yvonne Nilges è di uno Schiller estremamente autonomo nella scelta delle fonti e selettivo nell'adozione delle idee, ma anche di uno Schiller che ha la capacità di individuare le opere più rivoluzionarie del suo tempo, oltre e aldilà di barriere disciplinari oggi avvertite come vincolanti. Questo vale anche e soprattutto per il 'giovane Schiller', prima e indipendentemente dagli eventi che solitamente vengono adottati come sollecitazioni iniziali e imprescindibili per il suo successivo sviluppo intellettuale: l'incontro con Kant e lo scoppio della Rivoluzione Francese, compresa la svolta terrorista-dispotica a essa impressa a partire dai massacri di settembre del 1792. Inoltre, Schiller diventa una sorta di antesignano degli assunti odierni in tema di diritto e diritti – basti citare il caso del *labelling approach*, volto a denunciare la dinamica socialmente condizionata del crimine e, quindi, a promuovere una nuova ac-

cezione di pena come riabilitazione e reintegrazione nel tessuto sociale (p. 81). Non a caso, nel corso della lettura ci si imbatte molto spesso in espressioni come "*avant la lettre*" e in aggettivi come "visionär" (cfr. per esempio, pp. 11, 83, 129, 137, 153, 159).

La monografia di Nilges va quindi ad aggiungersi ai recenti lavori di germanisti e storici della filosofia, che stanno rivalutando lo spessore teorico (vuoi in prospettiva morale, estetica o politica) di Schiller e stanno finalmente procedendo verso un complessivo ripensamento del suo ruolo nella cultura (non solo letteraria) moderna.

Laura Anna Macor  
*Università degli Studi di Padova*

## Abstracts and Indexing

**Author:** Jeffrey L. High

**Affiliation:** Department of Romance, German, Russian Languages & Literatures – California State University Long Beach

**Contact:** Jeffrey.High@csulb.edu

**Title:** Rede über die Frage: Gehört allzuviel Güte, Leutseeligkeit und grosse Freygebigkeit im engsten Verstande zur Tugend? *Socrates as Secular Jesus in Schiller's First Karlsschule Speech*

**Abstract:** Schiller's First Virtue Speech, "Gehört allzuviel Güte, Leutseeligkeit und grosse Freygebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?" (1779), designates Socrates as the most sublime spirit ever born to the ancient world. Schiller's choice of Socrates is representative of the views of a number of leading Enlightenment thinkers; including Moses Mendelssohn, Benjamin Franklin, and Thomas Jefferson. All four not only portray Socrates as a practical moral-political role model for the pursuit of happiness in the Age of Revolution, but consciously feature him in parallel narratives in which Socrates (as well as Christ himself) appears as a *Secular Jesus*, a role model for virtue, national, and global citizenship. The common goal of these narratives is the establishment of a sphere of public authority based on self-knowledge through reason that secures freedom of and from faith and religion in civil and public affairs by relegating divine dictates to the annals of untimely historical necessities.

**Keywords:** Friedrich Schiller, Socrates, Jesus Christ, Moses Mendelssohn, Happiness, Virtue, Secularism

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 7-49.

**Author:** Cordula Burtscher

**Affiliation:** Institut für deutsche Philologie – Julius-Maximilians-Universität Würzburg

**Contact:** cb@cordula-burtscher.de

**Title:** Schiller, Hume und die Religionspsychologie. Zu dem Gedicht *Resignation* und dem Bücherbestand der Karlsschule zu Schillers Schulzeit

**Abstract:** The inspiration for this paper is the question of whether Schiller had been aware of David Hume's *Natural History of Religion* and its thesis of the origin of religion out of 'hopes and fears' when he wrote his poem *Resignation*. The first section of the paper examines the stock of Karl Eugen, Duke of Württemberg's library. The second section discusses and analyses a document from the archive of the *Karlsschule* which throws light on the philosophical debates prevalent during Schiller's school years. The sources consulted suggest that Schiller's thoughts concerning the origin of religion should not be seen in terms of reception but rather in a broader context of the history of ideas being the development of ideas which started with Lukrez.

**Keywords:** Resignation, David Hume, Psychology of Religion, Criticism of Religion

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 50-62.

**Author:** Katerina Deligiorgi

**Affiliation:** Department of Philosophy – University of Sussex

**Contact:** K.Deligiorgi@sussex.ac.uk

**Title:** Schiller's Philosophical Letters: *Naturalising Spirit to Moralise Nature*

**Abstract:** The paper analyses passages from Schiller's *Philosophical Letters*, a text that is rarely if at all discussed by philosophers today. There are a number of likely reasons for this neglect, it is an early piece, published in 1786 but composed partly much earlier than this, and it consists mainly of criticism of Schiller's earlier views. So there appears to be little here by means of positive argument, an impression strengthened by the form of the piece, which is a dialogue between two fictional characters, Julius and Raphael, a student and his teacher. The piece is worth attending to however because it



contains an interesting thesis concerning the mental and the physical namely, not only that they can co-exist, as in various versions of so-called 'soft naturalism', but rather that they must co-exist if we are to have a coherent and realistic view of ethics.

**Keywords:** Physicalism, Naturalism, Mentality, Culture

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 63-78.

**Author:** *Lucía Bodas Fernández*

**Affiliation:** *Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Autónoma de Madrid*

**Contact:** [luciabodas@gmail.com](mailto:luciabodas@gmail.com)

**Title:** *La cuestión de la división del trabajo en Algo sobre la primera sociedad humana según el hilo conductor de los escritos de Moisés*

**Abstract:** This article focuses upon the division of labour issue departing from a secondary essay written by Schiller in 1789: *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde*. Despite that Schiller fully develops his conception on the division of labour in his *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), this essay entails an early approach to the problem specifically related to the ideas of the development of reason and human destination in both the context of the opposition between human individual faculties and the parallel conflict between individuals and socio-political organization. Schiller's historical and theoretical approach to this problem allows its interpretation from the more contemporary perspective of the emergence of the repressed individual and the repressive society, as it was developed by Sigmund Freud and, subsequently, amended and broadened by Herbert Marcuse from a materialistic point of view.

**Keywords:** Division of Labour, Conflict, Development of Human Faculties, Repression, Teleology

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 79-102.

**Author:** *Giovanna Pinna*

**Affiliation:** *Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione – Università degli Studi del Molise*

**Contact:** [giovanna.pinna@unimol.it](mailto:giovanna.pinna@unimol.it)

**Title:** *L'individualità universale. Soggettività e poesia in Schiller a partire dalla Bürger- e dalla Matthisson-Rezension*

**Abstract:** This paper focuses on Schiller's theory of poetry. At the core of Schiller's reflection on the topic is the relationship between the individual character of artistic creation and the universal significance of the content. Creation consists in an idealizing process, that is to say, in a search for the essence of reality, whose subjective facet is the universalization of individual thoughts and feelings. This 'universal individuality', as contradictory as it may appear, is argued for explicitly in Schiller's writings on lyrical poetry, which he regards as the *genus primum* of poetic production qua direct expression of subjectivity.

**Keywords:** Schiller's Aesthetics, Subjectivity, Theory of Poetry

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 103-117.

**Author:** *Wolfgang Riedel*

**Affiliation:** *Institut für deutsche Philologie – Julius-Maximilians-Universität Würzburg*

**Contact:** [wolfgang.riedel@uni-wuerzburg.de](mailto:wolfgang.riedel@uni-wuerzburg.de)

**Title:** *Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*

**Abstract:** This paper deals with Schiller's political thought since 1793, particularly focusing on the Augustenburger Briefe and the essay *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*. Despite their well known genealogic relationship, scholarship has until now seen the former as a mere antecedent of the latter, without giving them due attention. It is only in

recent times that scholars have begun extensively investigating the Augustenburger Briefe, and this essay is intended to follow this new path. In this way, I will show that 1) they are an autonomous work, which is worth dealing with independently of the later essay; 2) they present philosophical ideas which have not lost their validity; 3) they are not dispensable for those who work on the *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*.

**Keywords:** Augustenburger Briefe, Aesthetic Education, Revolution, Political Anthropology

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 118-171.

**Author:** *María del Rosario Acosta López*

**Affiliation:** *Departamento de Filosofía – Universidad de los Andes (Bogotá)*

**Contact:** *acosta.mariadelrosario@gmail.com*

**Title:** “*Only a Matter of Style*”: *A Controversial Issue Between Schiller and Fichte. Regarding Schiller’s On the Necessary Limitations in the Use of Beautiful Forms*

**Abstract:** The present article aims to approach in detail the reasons that lead to a discussion between Schiller and Fichte in 1795 on the appropriate philosophical ‘style’ of writing. This discussion led Schiller to publish *On the necessary limitations in the use of beautiful forms*. I intend to show that, to Fichte, this argument is based exclusively on a matter of style that only relates to philosophy supplementarily, whereas in Schiller’s case the question on ‘style’ leads directly to the heart of his philosophical and aesthetic-political proposal. To Schiller, as I will show, writing is a constitutive moment of truth; in consequence, an adequate philosophical presentation (*Darstellung*) is also one in which the truth’s most complete and perfect configuration takes place.

**Keywords:** Schiller-Fichte Controversy, Style, Philosophy, Literature

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 172-193.

**Author:** *Ritchie Robertson*

**Affiliation:** *Faculty of Medieval and Modern Languages – University of Oxford*

**Contact:** *ritchie.robertson@mod-langs.ox.ac.uk*

**Title:** *On the Sublime and Schiller’s Theory of Tragedy*

**Abstract:** Schiller’s account of the sublime is here traced back along two genealogical lines: theories of the sublime from Longinus via Burke to Kant; and the ideal of fortitude shown by neo-Stoic heroes in Baroque drama, which Schiller updated by making it psychologically plausible in the light of eighteenth-century anthropology. In Schiller’s model, the hero shows sublime strength of character by withstanding not only the undeserved suffering imposed by history, which Schiller now sees as an endless conflict of natural forces, but also his/her own inner weakness. The close connection between Schiller’s essay and *Maria Stuart* is explored, and the touch of vindictiveness which Maria shows in her last speech is explained as the natural emotion which distinguishes her from a Baroque martyr.

**Keywords:** Schiller, Sublime, Stoic, Baroque

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 194-212.

**Author:** *Norbert Oellers*

**Affiliation:** *Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur und Kulturwissenschaft – Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*

**Contact:** *n.oellers@uni-bonn.de*

**Title:** *Poesie als Spiel. Der Klassiker Schiller (Wallenstein und Die Braut von Messina)*

**Abstract:** This paper deals with the ‘playing artist’ around 1800 against the background of Schiller’s thesis according to which the human being is a

complete human being only insofar as he/she plays. To this end, Schiller's aesthetic credo on the way to *Wallenstein* is investigated, and the *Wallenstein*-trilogy itself is conceived of as a 'playing engagement' with a fatal reality, which cannot be 'saved'. *Die Jungfrau von Orleans* is also given some attention, and *Die Braut von Messina* is seen as the attempt to realize the theory of the *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Anyway, this was Clemens Brentano's view.

**Keywords:** Freedom, Clarity, Play, Cheerfulness of Art

**Location:** *Philosophical Readings*, 5 (2013), pp. 213-222.