

Anke Thyen

Kopernikanische Bescheidenheit und Rigorismus

Das ambivalente Erbe der deutschen Spätaufklärung
nach Kant und Schiller

1. Ein Missverständnis

2004 ein Kantjahr, 2005 ein Schillerjahr – beide wurden und werden gebührend gefeiert. Vielleicht genießt der Dichter und Denker vor dem »Alleszermalmer« aus Königsberg einen gewissen Sympathievorsprung, aber das lässt sich nicht wirklich ausmachen.

Kant und Schiller – zwei Idealtypen der Aufklärung. Anlass genug, ihrer Konstellation nachzugehen. Kant, Vollender der europäischen Aufklärung, ist zugleich ihr Kritiker. Schiller, Aufklärer des Menschlichen im Menschen und der Erscheinungen seiner Freiheit. Laien wie Fachleute schreiben ihm zu, Kants Vernunft- und Pflichtenrigorismus überwunden zu haben. Bei Schiller zeige die Aufklärung ihr menschliches, ihr emotionales Antlitz, bei Kant nur die dürren Konstruktionen der Vernunft.

Der Vortrag will zeigen, dass Schillers »Überwindung« Kants ein Missverständnis ist, dem sowohl Schiller selber als auch nicht wenige seine Bewunderer unterliegen. Ein Missverständnis, das exemplarische Bedeutung für das Verständnis der Aufklärung im weiteren und der deutschen Spätaufklärung im engeren hat und damit auch für das Selbstverständnis einer Moderne, die sich in die Tradition der Aufklärung stellt.

2. Hintergrund ›Aufklärung‹

Schillers Kant-Rezeption ist ein eigenes Kapitel im Buch der Aufklärung. An Kant und Schiller wird exemplarisch eine Polarisierung sichtbar, die nicht selten als eine von Aufklärung und Gegenaufklärung bezeichnet wird. Diese Unterscheidung ist sachlich zweifelhaft und behindert ein Verständnis der Aufklärung. Sie ist kein einheitliches Phänomen, aber sie teilt sich auch nicht in die eine große Strömung und eine Gegenströmung, in der noch Vorländer neu aufgelegte *Geschichte der Philosophie* ihre Systematik verständlich machen will. Danach haben wir es mit einer deutschen Aufklärung von Pufendorf über Wolff, Mendelssohn und

Lessing bis Kant und den Gegenströmungen bei Oetinger, Hamann, Herder, Jacobi – und Schiller? – zu tun.

Die Aufklärung ist, wie Kondylis gezeigt hat, eine Ausprägung des *neuzeitlichen Rationalismus*. Wenn man unter Rationalismus »die zweckmäßige, formallogische einwandfreie Verwendung der argumentativen Mittel« versteht, »die das Denken zur Verfügung stellt«, wo es um die »Untermuerung einer Grundhaltung« (Kondylis 1986: 36f.) geht, dann ist die Aufklärung rationalistisch.

Der gemeinsame Nenner des Rationalismus, die Aufklärung eingeschlossen, ist jedoch *nicht* der *Vernunftbegriff* (vgl. Kondylis 1990: 336), sondern die *Rehabilitation der Sinnlichkeit* (Kondylis). Die Aufklärung richtet sich zwar aus *Vernunft* gegen Offenbarung und Autorität, aber die Vernunft ist nicht Inhalt der neuen Orientierungen, sondern sie gewährleistet die rationale Prüfung vernunftfähiger Vermögen und Prinzipien. In diesem Sinne kann man von rationalistischer, empiristischer, intellektualistischer, materialistischer, mechanistischer, idealistischer oder nominalistischer Vernunft sprechen. Inhaltlich wird die Einheit der Aufklärung durch die anti-intellektualistische, anti-elitäre, anti-asketische *Rehabilitation der Sinnlichkeit* charakterisiert. Sie folgt aus der anthropologischen Wende, die der neuzeitliche Rationalismus gegen die ontologisch-scholastische Tradition vollzieht. Innerhalb dieses Gesamtrahmens hat die Rehabilitation der Sinnlichkeit unterschiedliche Gestalten angenommen. Sie umspannt den klassisch cartesischen Rationalismus im engeren, die materialistische, anti-asketische französische Aufklärung, den englisch-schottischen Empirismus, die deutsche Spätaufklärung, Kant und schließlich den deutschen Idealismus. In Frankreich und England ist sie in der Tendenz deutlich materialistisch, anti-asketisch und a-religiös nihilistisch.

Die Sinnlichkeit muss also nicht *gegen* die Aufklärung rehabilitiert werden. Sie ist, wie Engfer eindrucksvoll gezeigt hat, *das* Thema der Aufklärung, ihre *Entdeckung*. Die Rehabilitation der Sinnlichkeit ist die spezifische, für die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus charakteristische Reaktion auf das vielleicht tiefste Problem der Philosophie seit Platon: die Theoretisierung der »Beziehungen von Geist und Sinnlichkeit« (Kondylis 1986: 19).

Für unseren Zusammenhang ist eine folgenreiche begriffliche Entdifferenzierung bedeutsam, die Identifizierung von *Rationalismus* mit *Intellektualismus*. Diese Verwechslung des *Inhalts* der Vernunft mit ihrer *erkenntnistheoretischen Beschaffenheit* stammt geistesgeschichtlich aus der romantisch-konservativen Polemik gegen die mit Intellektualismus identifizierte Auf-

klärung. »Das Bekenntnis zur Vernunft« kommt freilich keineswegs »einem Bekenntnis zum Intellekt als oberstem und wertvollstem Vermögen gleich« (Kondylis 1990: 336; vgl. Kondylis 1986: 40). Das intellektualistische Missverständnis ist ein Phänomen der deutschen Spätaufklärung, das den Blick auf die Aufklärung verstellt und ihre vielseitigen, nicht zuletzt politischen Impulse schwächt.

Der deutschen Spätaufklärung, deren »ideologische(s) Laboratorium« (Kondylis 1986: 540), oft nicht das Bürger-, sondern das Pfarrhaus ist, fehlen die für die europäische Aufklärung ansonsten typischen Elemente Materialismus, Anti-Askese und Nihilismus. Ein Element dagegen tritt in den Vordergrund: die individuelle Freiheit religiöser Orientierung. Weil aber Religiosität und Aufklärung nicht als Alternative empfunden werden können, wird die deutsche Aufklärung zwar einerseits breiter, andererseits aber etwa im Vergleich zur französischen auch flacher. Die Sinnlichkeit wird in der Aufklärung »vornehmlich als Dynamik der Psyche gegen die Starrheit des Intellekts rehabilitiert, wobei die biologische Sinnlichkeit (etwas) zu kurz kommen muß«. In der deutschen Spätaufklärung wird die Sinnlichkeit rehabilitiert durch ihre anti-materialistische Vergeistigung. (Humboldt, Schiller, Schlegel, Schelling) »Daher die besondere Vitalität deutscher Gefühlsphilosophie und auch die Möglichkeit metaphysischer Synthesen aller Art« (Kondylis 1986: 541), die, so wäre hinzuzufügen, im Deutschen Idealismus, der romantischen Innerlichkeit, in der marxischen Entfremdungskritik, Nietzsches Metaphysik des Lebens und Heideggers Kritik der Seinsvergessenheit ihren Ausdruck finden. Es sind vor allem diese Synthesen, die das Verhältnis der Aufklärung als Epoche zu einem systematischen Aufklärungsbegriff anhaltend zur Diskussion stellen.

Die Verwechslung von Rationalismus und Intellektualismus, mit der der Anti-Intellektualismus in der deutschen Spätaufklärung *anti-rationalistische* Züge annimmt, ist der Schlüssel zum Verständnis der Kant-Kritik Schillers. Sie richtet sich, einig mit dem Hauptstrom der religiös inspirierten deutschen Spätaufklärung, gegen ein intellektualistisches Verständnis der Aufklärung, das mit der Philosophie Kants identifiziert wird. An Kant und Schiller zeigt sich exemplarisch die Polarität der Rehabilitation der Sinnlichkeit zwischen *vernunftkritischem Rationalismus* und *vernunft-skeptischem Anti-Intellektualismus*.

Kant spielt eine besondere Rolle im Geflecht der Aufklärung. Er ist europäischer Aufklärer innerhalb der deutschen Aufklärung, auf die er wie ein Katalysator wirkt. Indirekt provoziert er anti-rationalistische Kräfte. Er ist ein Wetzstein ihrer Vernunftskepsis. Dieser Vorgang ist bemerkenswert, denn er vollzieht sich völlig unabhängig von dem philosophiegeschichtlichen Faktum, dass Kant selber, inspiriert vor allem durch David Hume, den alles entscheidenden

Beitrag für die Rehabilitation der Sinnlichkeit leistet. Kant ist, das mag überraschen, eine philosophisch isolierte Einzelpersone innerhalb der deutschen Spätaufklärung und »radikals-te(r) Gegner der Aufklärung in der bei weitem überwiegenden Mehrzahl ihrer Manifestationen« (Kondylis 1986: 639). *Vollender* der Aufklärung ist er, wenn man unter ›Aufklärung‹ systematisch eine selbstrückbezügliche Reflexionskompetenz in praktischer Absicht versteht. Er ist *Gegner* der Aufklärung, wenn man unter ›Aufklärung‹ die Spätphase der anti-rationalistischen Rehabilitation der Sinnlichkeit versteht.

3 Kants moralphilosophische Aufklärung

3.1 *Guter Wille und Pflicht*

Kant erfindet kein Moralprinzip, um es der Menschheit dann anzudienen. Es geht, wie er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt, um die »Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität«, dessen »Gebrauch« in der »gemeinen Erkenntnis« – in unserem Alltagsverstand – »angetroffen wird«. (GzMS: BA XVf.) Es gibt keinen Schritt in der Argumentation, zu dem Kant nicht die Zustimmung der Leser einholen würde. Die Ethik Kants ist reflexiv an ihren Gegenstand, das Moralbewusstsein vernunftbegabter Wesen, zurückgebunden. Das bedeutet *Kritik der praktischen Vernunft*.

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nennt im ersten Satz bündig das oberste und unbedingte Gut(e), das summum bonum: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.« (GzMS: BA 1) Der unbedingt gute, ohne Einschränkung gute Wille »ist nicht durch das, was er bewirkt«, nicht durch die Zwecke, die er verfolgt, gut, »sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut«. (GzMS: BA 3) Kant ist sich der Zumutung an die Leser bewusst: Was soll das sein, ein an sich guter Wille, ein Wille, der nichts will, außer sich selbst? Man will doch immer etwas: Glück, Geld, Ehre, Ruhm, Zeit oder anderes. Im ersten Abschnitt der *Grundlegung* zeigt er, dass, wer den Ausdruck ›Pflicht‹ gebrauchen kann, das fragliche Moralprinzip schon kennt. Denn er enthält die Idee des unbedingt guten Willens.

In *drei* Schritten analysiert Kant den Begriff der ›Pflicht‹. Das ist bemerkenswert, denn er arbeitet hier mit einer modernen Methode, der Analyse des alltagssprachlichen Gebrauchs von Ausdrücken. »Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnet und

nicht sowohl gelehret als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf (...), zu entwickeln, wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen«. (GzMS: BA 7) Die folgende Analyse zeigt: moralische Verpflichtungen werden *erstens* nicht durch »pflichtmäßiges« Handeln, sondern »aus Pflicht« erfüllt. Jemand kann pflichtmäßig handeln, ohne dazu eine »unmittelbare ... Neigung« zu haben, wie etwa der Kaufmann, der seine Kunden deshalb nicht übervorteilt, weil es sein Geschäft schädigt, anstatt ohne weitere Absicht ehrlich zu sein, weil ehrlich zu sein seine Maxime ist. Also hat *zweitens* »eine Handlung aus Pflicht ... ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, *sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird*, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens, geschehen ist«. Im *dritten* Schritt zeigt Kant schließlich, dass die Pflicht das *Prinzip des Wollens* enthält: »*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*«. (GzMS: BA 13f.)

Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz – es sind Sätze wie die dieser, die Kant den Vorwurf eines preußischen Rigorismus treuer Pflichterfüllung eingetragen haben, Sätze, auf die sich auch Adolf Eichmann berief, um sich vor dem Jerusalemer Gericht damit zu verteidigen, nur seine Pflicht getan zu haben. Ein schreckliches Missverständnis des Kantischen Pflichtenbegriffs. »Pflichtmäßiges« Handeln rechnet Kant ausdrücklich nicht der Moralität zu; wohl aber, nicht anders als »aus Pflicht« handeln zu können. Kant hat die »Pflicht« nicht erfunden, sondern analysiert. Pflichtenrigorismus kann man nur entdecken, wenn man »Pflicht« auf »pflichtmäßiges« Handeln reduziert und mit hypothetischen Imperativen einer instrumentell-technischen Vernunft identifiziert. Das hat Kant nicht getan. Er hat nur gezeigt, dass eine freie Willensbestimmung im Sinne einer vernünftigen *Selbstverpflichtung möglich* ist.

3.2 Das »Gesetz«

Die drei Schritte in der Analyse der Pflicht lassen zunächst offen, was es mit dem »Gesetz« auf sich hat. Kant setzt seine Analyse fort mit der Frage, »Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein?« (GzMS: BA 17) Das Gesetz ist nichts anderes »als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der [moralischen] Handlungen« (GzMS: B 17). Das heißt: alle Handlungen, die moralisch motiviert sind, folgen einer bestimmten Gesetzmäßigkeit. »Bestimmt« heißt: dieser und keiner anderen. Dem Gesetz zu folgen bedeutet, sich unbedingt, ohne weitere Bedingung,

genötigt zu sehen, so und nicht anders zu handeln. Statt Gesetzmäßigkeit können wir auch Regelmäßigkeit, sagen. Dieser Regelmäßigkeit folgt der Handelnde oder Überlegende, immer dann, wenn er sich fragt: Kann ich wollen, dass meine Maxime ein allgemeines Gesetz werden soll? Er unterzieht also seine Maxime der Prüfung durch den kategorischen Imperativ. Das heißt, er testet die Maxime auf *Allgemeingültigkeit*, die Universalität und Unbedingtheit einschließt, nicht auf Allgemeinheit im Sinne genereller, aber nicht universeller und unbedingter Geltung.

Die Frage, vor die uns die Maximenprüfung stellt, lautet nicht: »Will ich, dass x?«, sondern »*Kann* ich wollen, dass x?« Moralität besteht darin, dass man wollen *kann*, was man will. Diese Selbstbestimmung des Willens folgt einer Regel, die Kant »Gesetz« nennt: Der Wille muss wegen der Unbedingtheit seines Nötigungscharakters faktisch oder kontrafaktisch mit dem Willen eines jeden Beliebigen »zusammenstimmen« können. *Das* zu wollen, ist vernünftig. *Diese* Vernunft und nichts anderes gebietet der Kategorische Imperativ. Er ist keine Moralleule, sondern Ausdruck des Willens, seine Handlungen auf eine bestimmte Regelmäßigkeit oder auf sein Prinzip hin prüfen zu lassen. Kategorisch ist er, insofern er aus Gründen der Selbstachtung von Vernunftwesen für moralische Handlungen das Prinzip der wechselseitigen und gleichen Achtung unbedingt verlangt. Darin unterscheidet er sich von hypothetischen Imperativen der Geschicklichkeit und der Klugheit, die material, vom Inhalt der Handlung bestimmt werden: Wenn du X willst, tu' Y.

Um moralische Sachverhalte geht es, wenn nach der Geltung von Maximen gefragt wird. Maximen, eine Verkürzung von *maxima sententiae*, sind Grundsätze oder Lebensregeln, die man durch Erziehung, Erfahrung und Einsicht gewonnen und sich zu eigen gemacht hat: nicht zu lügen, nicht zu stehlen, niemanden zu demütigen, zu instrumentalisieren, Versprechen zu halten, Menschen in Not zu helfen etc. Selbstverständlich gibt es auch schlechte Maximen: Spanne jeden vor deinen Karren, wenn es dir nützt! Lüge, wenn es Vorteile bringt! Nimm dir, was du brauchst! etc. Echte Maximen hat jeder nur ein paar im Leben. Es ist ein Missverständnis, Kant hätte unter einer Maxime jede zufällige und beliebige Handlungsoption verstanden.

Das Moralprinzip, der kategorische Imperativ, ist *kognitiv* zugänglich, *formal*, weil inhaltlich neutral sowie *universell*. Er gibt ein Verfahren an die Hand, mit dem man die Akzeptanz von Maximen überprüfen kann, wenn eine Maximenprüfung angesichts fraglich gewordener Orientierungen erforderlich ist. Wo Maximen sich bewähren, ist es nicht nötig. Entgegen anti-intellektualistischen Vorurteilen lässt die Kantische Ethik Raum für individuelle Gestaltungen des Lebens. Sie sichert auf der Basis der wechselseitigen und gleichen Achtung die Pluralität

von Lebensformen. Sie ist also, entgegen einem weiteren gängigen Vorurteil, auch nicht eurozentristisch, vielmehr eine *Minimalethik*, die das Sittliche auf die bedingungslose Verpflichtung zur Selbstachtung Aller, mithin zur wechselseitigen Achtung oder in Kants Worten: auf die »Achtung der Menschheit in meiner Person« begrenzt.

3.3 Autonomie und Würde

Einer der gängigsten Einwände gegen die Kantische Pflichtenethik macht geltend, dass die Befolgung des Sittengesetzes den Menschen überfordere, der nicht Gesetzen der Vernunft, sondern dem Gefühl und neuerdings den Gesetzen der Amygdala, dem Mandelkern der Gefühle im Gehirn folge. Die Idee der unbedingten moralischen Verpflichtung hinge gewissermaßen im luftleeren Raum der reinen praktischen Vernunft. Dieser Einwand verfehlt jedoch die Pointe der Idee der Selbstbestimmung des Willens. Wer aus äußeren Antrieben nach dem Sittengesetz handelt, handelt eben nicht selbstbestimmt, sondern fremdbestimmt. Die Bestimmung des eigenen Willens nennt Kant Autonomie, *autos nomos*: Selbstgesetzgebung. »Eigene Gesetzgebung des Willens«, Autonomie, ist nun nichts anderes als *Freiheit*. Sie sind »Wechselbegriffe« (GzMS: BA 104f.), wie Kant sagt. Sich einem Gesetz des Handelns zu unterwerfen, das man sich selber vernünftigerweise und aus freiem Willen geben könnte, ist Freiheit. Läge der Grund der Verpflichtung nicht in uns selbst, wären wir nicht frei; und das heißt bei Kant: könnten wir uns nicht *frei denken*.

Freiheit ist also bei Kant gerade nicht die Abwesenheit von Verpflichtungen, sondern Selbstverpflichtung. Hier hat die Würde ihren Grund: Die Fähigkeit, uns auf das Prinzip Achtung zu verpflichten, verleiht uns Würde. Würde schreiben wir uns wechselseitig in Ansehung der praktischen Vernunft zu, dem Vermögen, aus freiem Willen nach einem universellen Prinzip zu handeln. Würde setzt also Autonomie und also Freiheit *voraus*. Oft wird dieser Zusammenhang verkehrt, als besäße der Mensch, buchstäblich von Natur aus Würde. Tatsächlich ist aber »Autonomie (...) der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur« (GzMS: BA 79).

Freiheit *zeigt* sich als Autonomie, sie ist Kant zufolge theoretisch nicht beweisbar, sondern nur anerkennbar, weshalb auch die Frage mancher Neurowissenschaftler, ob es Freiheit »gibt«, falsch gestellt ist. Freiheit ist eine regulative Idee, von der wir Gebrauch machen, um die Bedingung der Möglichkeit von Selbstbestimmung im Handeln als gegeben ansehen zu können. Tatsächlich »sind« wir nicht frei, wir *denken* uns frei und zwar im Blick auf die

Selbstbestimmung im Handeln. Freiheit ist eigentlich nur der äußerste Horizont der uns möglichen Orientierungen im Handeln. Wer sich selbst verpflichtet, kann nicht anders, als sich frei zu denken. Dass »Freiheit« eine »Illusion« sei, wie der Gehirnforscher G. Roth behauptet, ist ein substanzontologisches Missverständnis. Es gibt dafür nämlich überhaupt keinen Standpunkt, von dem aus es uns möglich wäre, die Freiheit, die Roth meint, als Illusion zu entlarven.

Kants Minimalethik stellt nur diesen Zusammenhang her: Wenn wir autonom handeln, erfahren wir uns als frei Handelnde. Im moralischen Handeln zeigt sich der nicht erzwingbare Gebrauch der Freiheit zur Selbstbestimmung des Willens. Sie ist kein Zustand, kein Vermögen, sondern die regulative Idee, unter der wir uns »frei denken«. Kants angeblicher moralischer Rigorismus besteht also in der Zumutbarkeit von Autonomie.

Kants Moralprinzip ist auch nicht gefühlsfeindlich und gefühlsunterdrückend. Sein Kern ist das »selbstgewirkte Gefühl der Achtung«, das zum sittlichen Handeln motiviert aus autonomer Neigung. Das Missverständnis, nach Kant dürften moralische Handlungen nicht durch Neigung bestimmt sein, geht auch auf Schiller zurück, der dichtete: »Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung/Und so wurmt es mir (sic!) oft, daß ich nicht tugendhaft bin«. Kant will allerdings Neigungen und Gefühle als »Bestimmungsgründe«, als »Triebfedern« moralischen Handelns ausschließen. Denn Gefühle lassen sich nicht erzeugen, sie können allerdings sittliches Handeln festigen und bestärken. Ein gefühlsfeindlicher Intellektualismus ist hier nicht erkennbar.

4. Schillers ästhetisch-moralische Aufklärung

4.1 Von der Ästhetik zur Ethik

Schiller studiert ab 1791 Kants ein Jahr zuvor erschienene *Kritik der Urteilskraft*. Anhaltend und enthusiastisch, denn noch im Oktober 1792, also gut anderthalb Jahre später, schreibt er an Körner: »Jetzt stecke ich biss an die Ohren in Kants Urteilskraft und werde nicht eher ruhen, biss ich diese Materie durchdrungen habe und sie unter meinen Händen etwas geworden ist« (Koopmann 2000: 223). Wohl wahr, eher wird Schiller nicht ruhen. Er will nun endlich nachliefern, woran Kant, wie er meint, »verzweifelt«: einen Begriff objektiver Schönheit, gleichrangig dem Guten und dem Wahren. Natürlich verzweifelt Kant an diesem Vorhaben nicht. In der *Kritik der Urteilskraft* gibt er den objektiven Begriff des Schönen ausdrücklich auf und vollzieht damit analog zu den beiden anderen *Kritiken* eine Wende auf das Subjekt,

hier des ästhetischen Urteils. »Das Geschmacksurteil ist (...) kein Erkenntnisurteil, (...) sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund *nicht anders als subjektiv* sein kann.« (UK: § 1)

Schönheit kommt nicht dem Gegenstand der Betrachtung an sich zu, sondern entsteht im Urteil des Betrachtenden. Seine vier Eigenschaften: interesseloses Wohlgefallen, der Anspruch auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit, Zweckmäßigkeit ohne Zweck und notwendiges, weil subjektiv allgemeines Wohlgefallen. Kant gibt den objektiven Schönheitsbegriff auf zugunsten des diskursiven Prinzips der intersubjektiven Zustimmungsfähigkeit subjektiver Urteile, das er im empiristischen Gedanken des *common sense* bei Hutcheson, Smith und Hume vorgebildet sieht.

Schiller gefällt an Kants Bestimmungen des Geschmacksurteils, dass das ästhetische Urteil der Einbildungskraft und nicht dem Begriff entstammt. Aber er will Kants Konsequenz nicht ziehen, nach der das ästhetische Urteil ein Urteil sui generis ist. Es kann weder Wahrheit noch normative, d.h. moralische Richtigkeit in Anspruch nehmen. Und eben dies gefällt Schiller nicht: die moralische Neutralität des ästhetischen Urteils. Er beharrt auf einem normativ gehaltvollen Begriff des objektiven Schönen, zu dem er in *Über Anmut und Würde* zunächst auf einem pseudo-anthropologischen, mythologischen Weg kommt:

Schiller findet ihn in der Anmut, der antiken Allegorie der von den Grazien begleiteten Venus. Wer den Gürtel der Grazien trägt, besitzt Anmut als persönliche Eigenschaft. Die griechisch-römische Vorstellung der Allegorie ist jedoch ethisch neutral, was Schiller zu einer Umdeutung in drei Schritten zwingt. *Erstens* »entkleidet« er »die Vorstellung der Griechen von ihrer allegorischen Hülle« und entdeckt ihren eigentlichen Sinn, indem er Mendelssohns Definition der Anmut als »Schönheit in der Bewegung« aufgreift: »Anmut ist eine *bewegliche* Schönheit« (AuW: 70). *Zweitens* will er in der Schönheit der Griechen Freiheit erkennen. »Er (der Griechen) führte die Freiheit, die nur im Olympus zu Hause ist, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein«. Hier schreibt Schiller der Antike einen Freiheitsbegriff zu, den sie nicht kennt. Sie ist mit *týche* und *anánke* vertraut, dem Zufall und der Notwendigkeit, und mit *eleuthéria*, der Willkür aufgrund von eigener Leistung, Besitz und äußerer Freiheit, nicht aber mit einem neuzeitlichen Freiheitsbegriff. *Diese* Antike ist eine Erfindung Schillers. *Drittens* darf die bewegliche Schönheit nicht, wie bei den Griechen willkürlich sein, darf nicht »an ihrem Subjekte zufällig entstehen und ebenso aufhören« (AuW: 70), sondern muss objektiv sein und ihrem Gegenstand selbst zukommen, »nicht bloß – und das ist gegen Kant gerichtet (A. Th.) – der Art, wie wir ihn aufnehmen«. (AuW: 71f.)

Schiller argumentiert: Anmut kommt denjenigen »willkürlichen Bewegungen« zu, »die ein Ausdruck *moralischer* Empfindungen sind«. (AuW: 73) Quod sit demonstrandum! – will man ihm zurufen. Für die Sittlichkeit der Anmut sollte argumentiert werden, jetzt wird sie vorausgesetzt. Die Sittlichkeit der Anmut besteht in ihrer Sittlichkeit. Anmut ist bei Schiller von vornherein ein moralisches Konzept; er rekonstruiert die Sittlichkeit der Anmut nicht. Wie bei Platon ist sie der schönen Seele gegeben.

Wir können nun sehen, was unter Schillers Händen geworden ist: Die Renaissance eines normativen Schönheitsbegriffs. Damit vereint er wieder, was »die Mode – hier: Kants *Kritiken* – streng geteilt«, das Gute und das Schöne.

4.2 *Erweiterte Freiheit und ästhetische Erziehung*

Dazu ist nun aber vor allem ein veränderter Freiheitsbegriff nötig. War Freiheit bei Kant eine denknotwendige aber unerkennbare regulative Idee, analytisch mit dem Begriff eines vernünftigen Wesens verbunden, Voraussetzung von Moralität, so ist Freiheit bei Schiller ein *Telos*. Schönheit ist »Freiheit in der Erscheinung« (Schiller 1994: 18), Vorschein eines befreiten Zustandes, Vorgriff auf einen »Idealstaat«, der den »Notstaat« des »verküppelten Menschen« hinter sich gelassen hat.

Anders als Kant denkt Schiller das *Sinnenwesen* Mensch frei. Die Freiheit der Willensbestimmung wird nun auch mit *aisthesis*, der sinnlichen Erfahrung, verknüpft. »Überhaupt ist nicht eigentlich Würde, sondern Anmut, was man von der Tugend fordert.« (AuW: 123) Dazu muss er den Kantischen Freiheitsbegriff anthropologisch und moralisch erweitern. Anthropologisch wird die Freiheit, insofern sie den Zustand einer Aussöhnung des Menschen mit sich selbst, die Harmonie der entzweiten Vermögen Sinnlichkeit und Verstand bezeichnet. Die moralische Erweiterung besteht darin, dass Freiheit »dem Zivilisationsgang des Menschengeschlechts den Umweg über die ästhetische Autonomie vorschreibt.« (Brittnacher 1998: 588)

Freiheit als *Ziel*. Hermann Krings bringt – kritisch – die Konsequenzen dieser Rehabilitation eines material-teleologischen Freiheitsbegriffs auf den Punkt: »Freiheit kann nicht direkt ›verwirklicht‹ werden. Freiheit als Zustand unmittelbar zum Inhalt der politischen Programmatik zu machen oder unmittelbar Befreiung bewirken zu wollen, bedeutet Totalitarismus oder Anarchie. Freiheit ist eine Idee der Vernunft. Ihr Name ist nicht der Name für einen (utopischen) Zustand, sondern für eine unbedingte Orientierung des Handelns und seiner Ziele. Diese sind geschichtlich kontingent« (Krings 1995: 703). Es ist dieses Moment von Unbe-

dingtheit, das für Schiller nicht akzeptabel ist. Für ihn ist ›Freiheit‹ Zustand und Wesen des befreiten, des »neuen«, des veredelten Menschen. Bei Kant ist der Mensch qua Vernunft frei, mehr kann er nicht verlangen; bei Schiller soll er es noch werden. Zwei Freiheitsbegriffe, zwei Programme der Aufklärung: ein bescheidenes – Kant – und ein anspruchsvolles – Schiller.

4.3 Kulturkritik und neuer Mensch

Die Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* macht nun auch deutlich, dass die Erweiterung des Freiheitsbegriffs einen anderen als den reflexiven Kritik-Begriff Kants voraussetzt. Schiller übt, wie Rousseau, historisch-pragmatische Kulturkritik und zwar in dem speziellen Sinne einer Kritik an der *Selbstentfremdung* des Menschen. In *Über Anmut und Würde* kann man die Vorbereitung eines ästhetisch-moralisch begründeten Freiheitsbegriffs erkennen, aber erst in der Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* entfaltet er seine anthropologischen Implikationen. Ihre Entstehung fällt in das Jahr 1793, mit dem der systematische Terror der Französischen Revolution beginnt. Schillers Reaktion ist schiere Verzweiflung. Auf die Vernunft glaubt er nicht mehr bauen zu können, im Gegenteil, der Traum der Vernunft gebiert Ungeheuer, die das Glück, das Schöne, das Gute, das Menschliche zerstören. Für Schiller steht der desaströse Zusammenhang zwischen Intellektualismus und »Entartung« der Vernunft außer Frage, als er die Hoffnung auf den befreiten Menschen in den Mühlen der Französischen Revolution aufgerieben sieht zwischen Barbarei und Depravation: »Ein ganzes Jahrhundert, in Barbarey und Knechtschaft zurückgeschleudert«, schreibt er seinem Gönner Herzog Friedrich Christian am 17.3.1793 (zit. nach Janz, 613, NA 26, 262). Die »entfesselten« »Triebe« der »niedern (...) Klassen, so Schiller, überführen die »bürgerliche Ordnung« in die Barbarei, in das »Elementarreich« (5. Brief, SW 24) des physischen »Notstaates« (3. Brief, SW 18). Auf der anderen Seite geben ihm »die zivilisierten Klassen den noch widrigern Anblick der Schlawheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist« (5. Brief, SW 24).

Das Projekt der Vernunft – gescheitert? Hier, in der kulturkritischen Perspektive auf eine Dialektik der Aufklärung, die sich als zentrale kulturkritische Figur über die Romantik, Nietzsche, und Marx, die Lebensphilosophie, Simmels Tragödie der Kultur bis zu Horkheimer und Adorno fortsetzt, wird es sichtbar: Schillers *Motiv* zur Rehabilitation der *aisthesis* im Programm einer *ästhetischen Erziehung*. Die Orientierung an der Vernunft reicht nicht aus. Zu-

erst muss der moralische Charakter gebildet werden, bevor politische Freiheit realisiert werden kann. Nicht die »Aufklärung des Verstandes« – deutlich gegen Kant –, sondern die »Ausbildung des Empfindungsvermögens« sei das »dringendere Bedürfnis der Zeit« (8. Brief, SW 35; NA 20, 332). Es geht um die Wiederherstellung der »Totalität des Charakters« (SM, 4. Brief, 23), den Schiller bei den Griechen erreicht, dann aber der Dialektik des Fortschritts in Wissenschaft und Politik zum Opfer fallen sieht. Die griechische Harmonie zwischen »moralischer Einheit« und »Mannigfaltigkeit der Natur« (4. Brief, SW 23) ist zerstört, der »neuere« Mensch nur als »Bruchstück« (6. Brief, SW 27) ausgebildet.

Kulturkritik ist im Kern Kritik der *Selbstentfremdung* des Menschen. Auch das lässt sich exemplarisch an Schiller studieren. Wie Rousseau und später Marx, sieht er in der Aufhebung der Entfremdung ein politisches Konzept. Aber ihre Grundlage ist ästhetisch, ihr »Werkzeug (ist) die schöne Kunst« (SW 35), schreibt Schiller im 9. Brief (SW 35). »Alle Verbesserung im Politischen soll von der Veredlung des Charakters ausgehen«. Eine »höhere Kunst« stellt wieder her, was die depravierte Kunst – Schiller meint Kultur – zerstört hat: die »Totalität in unsrer Natur« (6. Brief, SW 31).

Die *Ästhetische Erziehung* wäre aber nicht der großartige, der berührende Text, der er ist, sähe Schiller nicht die Gefahren einer ästhetischen Proto-Politik in der »*Dialektik*« der Schönheit. »In schlimmen Händen« kann »ihre seelenfesselnde Kraft für Irrtum und Unrecht« verwendet werden (10. Brief, SW 40). Schiller ist sich der anti-aufklärerischen Tragweite dieses Einwandes bewusst, weshalb die folgenden Briefe fast ausschließlich seiner Entkräftung dienen. Man spürt förmlich, Schiller weiß, es geht um Erfolg oder Scheitern seiner intellektuellen »Selbsttätigkeit«.

Schiller entkräftet den Einwand, der mit Hinweis auf historische Beispiele einer ideologischen Vereinnahmung des Schönen die Gefahren einer Dialektik der Schönheit zu bedenken gibt, indem er ebenso überraschend wie schlicht *Erfahrungen* im Umgang mit dem Schönen keine Autorität zugesteht: »Vielleicht ist die *Erfahrung* der Richterstuhl nicht«. (10. Brief, SW 42) Schiller will die Schönheit gegen Missbrauch immunisieren und steuert dieses Ziel auf einem unvermuteten Weg der Argumentation an: Der Begriff der Schönheit hat eine andere »Quelle« als die Erfahrung. Durch ihn soll vielmehr »*erkannt*« werden, ob das, »was in der Erfahrung schön heißt, mit Recht diesen Namen führe« (10. Brief, SW 42). Schiller beschreitet, wie er selbst sagt, den »transzendente(n) Weg«. Dem »*reine(n) Vernunftbegriff* der Schönheit«, einem im Unterschied zu Kants also erkenntnisgeleiteten, kommt die Aufgabe zu »die Schönheit (...) als eine *notwendige Bedingung der Menschheit* auf(zu)zeigen« (10. Brief, SW 42).

Mit anderen Worten: Schiller bindet die ästhetische Erziehung zur *Empfindungsfähigkeit* an die *Erkenntnis* des Schönen a priori. Kant kritisiert diesen Typ begrifflicher Übergänge als Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Fehlschlüsse der Vernunft, die auf einer »Verwechslung des Verstandesobjekts mit der Erscheinung« (KrV: B 326) beruhen und so unverständliche begriffliche Zwitterwesen schafft. Der transzendente Begriff der Schönheit kann aber nie, wie Schiller glaubt, ein empirisch brauchbarer Maßstab sein. Durch einen nicht in der Erfahrung gegebenen Begriff der Schönheit soll erkannt werden, was schön ist. Schiller hat neben Sinnlichkeit und Verstand wohl nicht an eine dritte Quelle von Erkenntnis und Erfahrung, einen Sinn für Schönheit gedacht, eher an die platonische Idee des Schönen. Was seinen transzendenten Weg nicht besser verständlich macht, der immerhin zeigen soll, wie sich Freiheit in den Erscheinungen realisiert.

Man kann nur mutmaßen, ob sich Schiller der erdrückenden begrifflichen Probleme seines Vorhabens bewusst war. Jedenfalls verlässt er, kaum bemerkt, den transzendenten Weg und schwenkt ein auf den anthropologischen: Stoff- und Formtrieb des Menschen sind beim »neueren« Menschen nicht im harmonischen Gleichgewicht. Das Bleibende am Menschen, die *Person*, und das Wechselnde am Menschen, sein kontingenter *Zustand* (10. Brief, 42) sind asymmetrisch ausgebildet, entweder einseitig stofflich-weltlich-sinnlich oder einseitig formal-vernünftig-moralisch. Erst die »Veredlung« des Menschen im Tempel der Kunst stellt eine Harmonie in Aussicht: Schulung der Empfindung durch Kontemplation – *convenire in templum*.

Den begrifflichen Zusammenhang zwischen der Schönheit als notwendiger Bedingung der Menschheit und der Freiheit des sich nicht länger selbstentfremdeten Menschen bleibt bei Schiller ein Stück platonische Metaphysik. An der Stelle, an der man die systematische Verklammerung von Schönheit und Freiheit erwartet, bringt er das *Göttliche* ins Spiel, das die beiden Bedingungen des Menschen, identische Personalität und kontingente Zuständigkeit, eint. Die erste Bedingung ist die »Idee des absoluten, in sich selbst gründenden Seins, d.i. die *Freiheit*«, die zweite die Idee des »abhängigen Seins oder Werdens, die *Zeit*« (11. Brief, SW 43). Ihre Vermittlung in der ästhetischen Erfahrung leistet eine transzendente Instanz: das Göttliche im Menschen. Kann die »höchste Intelligenz«, die »Gottheit«, ihre »Realität« »aus sich selber schöpf(en)«, so muss der Mensch sie »erst *empfangen*« aus »etwas außer ihm Befindliches«.

Schillers Argument ist offenkundig: Es ist die »Tendenz« des endlichen Wesens Mensch zum Göttlichen, die eine authentische Wahrnehmung des Schönen als Erscheinung der Freiheit

sicherstellt. Schiller entwirft eine pantheistische Utopie des neuen Menschen, die an Spinoza, nicht an Kant anschließt. »Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zu der Gottheit, wenn man etwas einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziel führt, ist ihm aufgetan in den Sinnen«. (11. Brief, SW 44) Eine *petitio principii*: Die Vermittlung von Freiheit und Sein in der a priori *erkennbaren* Schönheit, ist eben keine Leistung des sinnlichen Menschen, sondern wird in seinem göttlichen Wesen vorausgesetzt. Schillers Rehabilitation der Sinnlichkeit gerät so unter der Hand zu einer Rehabilitation der intellektuellen Anschauung – Kants Vernunftkritik, deren erklärter Gegner die intellektuelle Anschauung ist, diametral entgegengesetzt – und mündet in ein Konzept der vergeistigten Sinnlichkeit. Ob er diese Konsequenz in ihrer Tragweite übersieht, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls schlägt in dieser klassischen Hochzeit von Schönheit und Vernunft die Geburtsstunde des Deutschen Idealismus. Der Versuch einer *transzendentalen* Begründung der Schönheit als Werkzeug gegen die Selbstentfremdung des Menschen gelingt jedoch nicht. Schiller kann nicht zeigen, was die Schönheit, Bedingung des Menschseins, vor den Gefahren ihres ideologischen Missbrauchs bewahrt. Schiller überwindet Kants vernunftkritische Freiheitsunterstellung nicht, sondern ersetzt sie durch die Utopie des befreiten Menschen, der seine »Vorgeschichte« hinter sich gelassen hat.

5 Kopernikanische Bescheidenheit und Rigorismus

Wie sind sie verteilt: kopernikanische Bescheidenheit und Rigorismus? Ist Schiller der Bescheidene, der die Zumutungen der kopernikanisch gewendeten Vernunft auf ein erträglich menschliches Maß gebracht hat, und Kant der vernunft- und moraltheoretische Rigorist? Beide die, für die sie gehalten werden?

Die kopernikanische Wende, die Kants *Kritiken* vollziehen, begrenzen das Wissen, das Gute und die Urteilskraft auf subjektive Vermögen des Menschen. Sie erklären den Verzicht auf objektive metaphysische Prinzipien und Begriffe. Dass allein der kritische Weg offen ist, wie Kant sagt, ist ebenso eine Zumutung wie eine Befreiung. Selbstbestimmung ist ein hoher Anspruch, aber ohne ihn ist die Emanzipation von dogmatischer Autorität, Ideologie und Aberglauben, ist Aufklärung nicht möglich. Angesichts des prinzipiell und faktisch begrenzten Wissens, Handelns und Urteilens folgt aus dem kritischen Weg aber auch eine kopernikanische Bescheidenheit.

Schiller nimmt die Kantischen Begrenzungen zurück. In der ästhetischen Erfahrung scheint die keineswegs bescheidene Idee einer Totalität des mit sich selbst versöhnten Menschen im Stande der Freiheit auf. Diese Utopie muss mit einer Dialektik der Schönheit und ihrem politisch-ideologischen Missbrauch rechnen. Schillers Freiheit und ihre ästhetischen Spielräume sind letztlich auf Kants Prinzip der universellen und gleichen Achtung angewiesen, wollen sie diesen Gefahren entgehen. Sie ist die Voraussetzung für den Pluralismus, ohne den die Idee einer freien ästhetischen Bildung keinen Sinn macht, und sie ist zugleich deren begrenzender normativer Maßstab.

Schillers Konzept der Schönheit als »Freiheit in der Erscheinung« mündet in eine platonisch-romantische Utopie der ästhetisch vermittelten Idee des Guten. Sein beabsichtigter Effekt ist die rigorose Moralisierung des gesamten Lebens. Überall ist authentische Selbsterfahrung des Menschen gefragt, an der das Ethische seinen Maßstab hat. Die *Ästhetische Erziehung* zielt auf die »Veredlung« des Menschen. Bescheiden ist das nicht. Kant macht sich am »krummen Holz«, aus dem der Mensch gemacht ist, nicht zu schaffen. Das verbietet der Anspruch der Würde, die aus seiner Autonomie folgt. Kant beschränkt sich auf den Appell zum *sapere aude!* – dem aus seiner Sicht einzigen Weg in eine glückswürdige Lebensform. Rigoristisch ist das nicht. Schiller sieht sich angesichts der enttäuschten Erwartungen an die Aufklärung genötigt, der Freiheit einen Inhalt zu geben. Sie wird zur Vision des zu sich selbst gekommenen Menschen. Kant weiß, dass diese anthropologisch motivierte Instrumentalisierung der Freiheit die Autonomie bedroht und in die Metaphysik zurückführt. Er zieht dem eine entschiedene, ja: rigorose, liberale Haltung vor.

Um den Kantischen Pflichtenrigorismus zu kritisieren, muss man ihn erfinden. Er ist eine Erfindung der deutschen Spätaufklärung. Ihr Anti-Intellektualismus hat bis heute sowohl philosophische als auch politische, wo nicht bildungspolitische Wirkungen.

Friedrich Schiller, Dichter und Denker eines an Selbstentfremdung leidenden Zeitalters, verleiht der Aufklärung ein gefühlvoll menschliches, ein schönes und zur Freiheit wild entschlossenes Antlitz, vielleicht ein deutsches Antlitz. Die »Freiheit in der Erscheinung« ist nicht vor Missbrauch gefeit. Kants maximen-prüfendes Vernunftwesen ist es auch nicht, aber es verfügt über intersubjektiv wirksame Instrumente des rationalen Diskurses, um diesen Gefahren zu begegnen. Die Kunst macht nicht frei, sie kann nicht zur Sittlichkeit erziehen. Das ist nur Menschen im Umgang mit Menschen und ihren Angelegenheiten möglich. Ästhetische Erfahrung, so Kants liberale Quintessenz bereichert und bildet den Menschen, sie ist keine

notwendige Bedingung moralischer Integrität. Nicht die Schönheit macht ihn frei, sondern Akte des Selberdenkens.

Allerdings – den »seelenfesselnden« ästhetischen Erfahrungen, die Schillers Gedichte und Dramen erschließen, wird dadurch nichts genommen. Vor ihrem Missbrauch schützt die Orientierung an der Aufklärung Kants. Unter dieser Voraussetzung sind und bleiben sie beide, Kant und Schiller, Aufklärer.

Im Herbst 2006 erscheint bei Velbrück Wissenschaft:
Anke Thyen, *Moral und Anthropologie. Untersuchungen zur Lebensform ›Moral‹*.

Literatur

- Berief, R., *Selbstentfremdung als Problem bei Rousseau und Schiller*, Idastein 1991.
- Brittnacher, H.R. (1998), »Über Anmut und Würde«, in: *Schiller-Handbuch*, hrsg. von H. Koopmann, Stuttgart.
- Cassirer, E. (2001), *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe, hrsg. v. B. Recki, Hamburg.
- Cassirer, E. (1971), *Idee und Gestalt*, Darmstadt.
- Engfer, H. J. (1996), *Empirismus und Rationalismus. Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn.
- Habermas, J. (1992), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.
- Humboldt, W.v./J. Grimm (1958), *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung*, Stuttgart.
- Janz, R.P. (1998), „Über die ästhetische Erziehung in einer Reihe von Briefen“, in: *Schiller-Handbuch*, hrsg. von H. Koopmann, Stuttgart.
- Kant, I. (1980), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt/M., 5. Aufl. 1980.
- Kant, I. (1982), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Werkausgabe Bd. XI, hrsg. von W. Weischedel, 4. Aufl., Frankfurt/M..
- Kant, I. (1981), *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Band III und IV, hrsg. von W. Weischedel, 5. Aufl., Frankfurt/M.
- Kant, I. (1974), *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt/M.
- Kondylis, P. (1986), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München, zuerst Stuttgart 1981.

- Kondylis, P. (1990), »Nachwort« in Band 3, Neuzeit bis Kant, K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, neu hrsg. von H. Schnädelbach unter Mitarb. v. A. Thyen, Reinbek bei Hamburg, S. 328-345.
- Koopmann, H., *Schiller-Handbuch*, Stuttgart 1998.
- Koopmann, H. (2000), *Schillers Leben in Briefen*, Weimar.
- Krings, H./Böckenförde, E.W. (1986 und 1995), Artikel »Freiheit«, in: *Staatslexikon*, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Sonderausgabe der 7., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i.B., Spp. 696-717.
- Kühn, M. (2003), *Kant. Eine Biographie*, aus dem Englischen von M. Pfeiffer, München.
- Limbach, J (2001), *Schiller und das Recht*, Marbacher Schillerreden, Marbach.
- Luserke-Jaqui, M. (2005), *Friedrich Schiller*, Tübingen.
- Meyer-Sickendiek, B. (2004), »Scham und Grazie. Zur Paradoxie der »schönen Seele« im achtzehnten Jahrhundert« (28.4.2004), in: Goethezeitportal, URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/meyers_seele.pdf> (5.9.2005).
- Oellers, N. (1996), *Friedrich Oellers. Zur Modernität eines Klassikers*, hrsg. v. M. Hofmann, Frankfurt/M.
- Oellers, N. (2005), *Schiller. Elend der Geschichte, Glanz der Kunst*, Stuttgart 2005.
- Safranski, R. (2004), *Friedrich Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München.
- Schiller, F. (1994), *Über Anmut und Würde*, in: *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, bibliograph. Erg. Ausgabe, Stuttgart.
- Schiller, F. (2005), *Daß der Mensch zum Menschen werde. Dichtung, Schriften, Briefe*, Frankfurt/M.
- Schiller, F. (1994), *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, bibliograph. Erg. Ausgabe, Stuttgart.
- Schillers Werke*. Auswahl in zehn Teilen, hrsg. v. A. Kutscher, Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart o.J.
- Schnädelbach, H. (2005), *Kant*, Leipzig.
- Schnädelbach, H. (1987), »Über historische Aufklärung«, in: ders., *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt/M. S. 23-46.
- Ueding, G. (1990), *Friedrich Schiller*, München.