Schillers transscendentaler Idealismus.

Von W. Windelband.

Was die Philosophie für Schiller bedeutet hat, ist im Allgemeinen leicht erkennbar und fraglos festzustellen: was aber Schiller für die Philosophie bedeutet hat, ist eine nicht ganz so einfach und selbstverständlich zu beantwortende Frage. Auch darüber allerdings besteht kein Zweifel, dass der Dichter mehr als irgend ein anderer von Kants Schülern dafür gewirkt hat, den Geist und die Gesinnung der kritischen Philosophie in die allgemeine Vorstellungsweise überzuführen und im Bewusstsein der deutschen Bildung heimisch zu machen, und dass diese seine Wirkung mit ununterbrochener Mächtigkeit noch bis auf den heutigen Tag von seinen philosophischen Dichtungen und ästhetischen Abhandlungen ausgeht. Allein damit ist noch nicht entschieden, welchen Anteil Schillers eigenes Denken an der Fortentwicklung der Kantischen Lehre, an der Ausgestaltung und Umgestaltung des kritischen Idealismus gehabt hat. In dieser Hinsicht sind die Ansichten wohl noch nicht völlig geklärt. Es ist nicht zu leugnen, dass Schiller selbst sehr deutlich die Punkte gekennzeichnet hat, an denen er, wenn nicht vom Geist, so jedenfalls vom Buchstaben der Kantischen Philosophie abwich, und dass er dabei zwar nicht über die Prinzipien, aber um so mehr über einige Ausführungen der kritischen Lehre hinauszugehen sich bewusst war. Ob man von diesem letzteren Bewusstsein sagen darf, der Dichter habe damit sich selber missverstanden, weil er mit seiner vermeintlichen Neuerung wesentlich doch im Baunkreise der Kantischen Philosophie bleibt — das wird schliesslich darauf hinauskommen, wie hoch man die Notwendigkeit des Zusammenhanges jener Prinzipien mit diesen besonderen Anwendungen einschätzt. Diese Schwierigkeit gilt nicht nur für Schillers Verhältnis zu Kant. Die kritische Gedankenwelt war kein starres, unverrückbar festgelegtes System; sie war es

weniger als die irgend einer anderen Philosophie. Sie stellte vielmehr eine in sich bewegte Mannigfaltigkeit dar, deren unerschöpflicher Reichtum eine Fülle lebendiger Beziehungen und Verwickelungen enthielt und zur Entfaltung bringen musste. Da war es und bleibt es denn schwer, das Mass der Verschiebung eindeutig zu bestimmen. Fichte konnte seine Lehre noch für die recht verstandene Kantische halten, als er — nicht bloss nach Kants eigenem Urteil — offensichtlich längst darüber hinausgegangen war: Schiller kann selbst da noch für einen echten Kantianer gelten, wo er über den Meister hinauszugehen glaubte. Auf der einen Seite kann man die gesamte Entwicklung des deutschen Idealismus als die Ausbildung des Systems der Vernunft betrachten, das durch die Kritik begründet worden war: auf der andern Seite kann jede Phase dieser Entwicklung vermöge der Herausarbeitung eines besonderen Moments, das sie charakterisiert, als ein Abweichen von Kant und ein Hinausgehen über ihn dargestellt werden. Und dies muss dann auch für die spezifischen Lehren anerkannt werden, bei denen Schiller seine Selbständigkeit empfand und betonte. — Sie haben das Recht dazu um so mehr, wenn sie sich als Ansatzpunkte erkennen lassen, an denen nachher kräftigere Seitentriebe aus dem Hauptstamme herausgewachsen sind.

Eines aber wird man bei der Feststellung der Bedeutung Schillers für die Entwicklung der Philosophie immer im Auge behalten müssen: das ist, dass er niemals eigentlich darauf aus war, ein System der Philosophie oder eines ihrer Teile, etwa der Ästhetik, lediglich als solches und um des Systems willen auszubilden. Das Motiv seines Philosophierens war zunächst das persönliche Bedürfnis nach einer begrifflichen Begründung jener Kulturpsychologie der Kunst, die den innersten Kern seiner Überzeugungen ausmachte und in der alle Fäden seiner Individualität, alle Interessen seiner Lebensführung zusammenliefen. Diese seine Lebensgedanken in einer Weltanschauung sicher zu verankern, war für den Dichter der Inbegriff seines metaphysischen Bedürfnisses, und als ihm die optimistische Harmonielehre der Aufklärung in die Brüche gegangen war, da ging er mit harter, immer neu ansetzender Begriffsarbeit daran, das neue philosophische Evangelium sich anzueignen. Sobald es ihm aber gelungen war, sich mit seinen Interessen in diesem Gebiete anzusiedeln und jene Grundüberzeugung, die er mitbrachte, in diesem festen Boden Wurzel fassen zu lassen, war der philosophische Teil seiner Lebensarbeit

vollbracht. Allein es handelte sich dabei für ihn nicht nur um diese persönliche Selbstverständigung, sondern die begriffliche Klarheit über die Stellung der Kunst in den Vernunftwerten der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwicklung galt dem philosophierenden Dichter zugleich als das wesentliche und unerlässliche Bindeglied in dem Zusammenhange der neuen Bildung der wahrhaften Humanität, die er für sein Zeitalter heraufzuführen sich berufen und mitberufen fühlte.

Hiernach ist auch Schillers Stellung zu Kants transscendentalem Idealismus zu bemessen. Der Dichter hat den gewaltigen Gedanken des Philosophen mit der ganzen Kongenialität seiner Persönlichkeit ergriffen: er fand darin den festen Ankergrund seines eigensten Wesens. Aber die Art, wie er auf diesem neuen geistigen Lebensgrunde seine eigene Aufgabe löste und die Begriffe für seine Überzeugung zurechtlegte, war von Anfang an frei von aller schülerhaften Befangenheit: mit voller Beherrschung der Gedanken prägt er ihnen seine eigene, aus der allgemeinen Redeweise glücklich herausgearbeitete Form auf; er verschmäht es auch nicht, Reinholdsche oder Fichtesche Wendungen, wo sie ihm leichter zum Ziele zu führen scheinen, sich anzueignen. Gelegentlich hat er sogar später einmal in den Formeln der Identitätsphilosophie geredet. Das Wesentliche und Wertvolle ist ihm immer, zu zeigen, dass in dem Prinzip, worin er das Eigenste der neuen Philosophie mit Recht erblickt, die gemeinsame Wurzel alles moralischen und alles ästhetischen Lebens aufgedeckt ist.

Darum ist Schillers Zugehörigkeit zum transscendentalen Idealismus in erster Linie diejenige einer Grundüberzeugung: dass es für das Bewusstsein keine andere Realität, keine anderen „Gegenstände“ giebt als diejenigen, die es aus seiner eigenen Vernunftbethätigung heraus erzeugt. Die Verwandlung der Welt in die Gegenstände des Bewusstseins ist die entscheidende That des kritischen Philosophen. Und dies Entscheidende hat Schiller genau so scharf gesehen und genau so fest ergriffen wie Fichte. Es ist der Grundton, auf den alle philosophischen Leistungen Schillers gestimmt sind. Wenn man diese Spontaneität des Geistes in der Erzeugung seiner Gegenstände Freiheit nennt, so gilt es in diesem — aber freilich nur in diesem! — Sinne, dass Freiheit der Centralbegriff des Schillerschen Denkens, wie des Kantischen und des Fichteschen ist.

Aber die allgemeine Formel der Autonomie, die das Wesen des transscendentalen Idealismus ausdrückt, enthält eine Mehrheit von Bedeutungen in sich, die in Kants Lehre sich vielfach mit einander verschlingen und je nach dem Vorwiegen der einen oder der anderen dem Grundgedanken von der Erzeugung des Gegenstandes aus der Spontaneität des Bewusstseins eine verschiedene Färbung geben. Es ist nicht nur für die Feststellung von Schillers Verhältnis zur kritischen Philosophie, sondern auch für das Verständnis von Kants Lehre und Entwicklung und für die Einsicht in die Motive der auf ihn folgenden Bewegung förderlich und erforderlich, diese Verschiedenheiten deutlich herauszuheben: sie belehren zugleich über den Ursprung und den Rechtsanspruch der verschiedenen Deutungen, welche die Kantische Lehre selbst früher und später erfahren hat.

Als das „Bewusstsein“ nämlich, dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können drei verschiedene Instanzen betrachtet werden: das Individuum, die Menschheit, das „Bewusstsein überhaupt“. Erst in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit machen sie zusammen das Ganze des kritischen Horizontes aus: aber dieser erscheint in sehr verschiedener Beleuchtung, wenn er aus dem einen oder dem andern dieser Gesichtspunkte allein oder auch nur hauptsächlich betrachtet wird.

Geschieht das aus dem ersten jener drei Standpunkte, so rückt die Idee der Persönlichkeit in den Vordergrund des transscendentalen Idealismus. Die Selbstgesetzgebung des Willens, die Selbstbestimmung des Handelns, die Selbstgestaltung des Lebens erscheinen als die Ideale einer Gesinnung, welche keine anderen Werte in der Welt anerkennt, als die von ihr selbst gesetzten. Diese stolze Moral der Persönlichkeit ist der aus dem Wesen des Mannes selbst stammende Einschlag in der Philosophie Kants; und wir werden kaum irre gehen, wenn wir meinen, sie sei unter den persönlichen Motiven seiner Lehre das bedeutsamste. Dieser Appell, dass der Mensch als Vernunftwesen sich und sein Leben auf sich selber stelle, war aber auch der Ton, der das lauteste Echo fand und für die neue Lehre die Jünger aus der Gesinnung heraus warb. Er hat auch Schiller ergriffen, der es aussprach, es sei gewiss von einem sterblichen Menschen kein grösseres Wort noch gesprochen, als dieses Kantische „Bestimme dich aus dir selbst“, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie sei. Das sagt der Dichter gerade da, wo er sich anschickt, in den Kalliasbriefen

seine eigne ästhetische Theorie aus Kant herauszuarbeiten; und in der Tat ist diese seine Theorie in allen ihren Phasen durch das Bestreben bedingt, die Formen zu erfassen, in denen „diese grosse Idee der Selbstbestimmung“ das Wesen des Schönen ausmacht. Das war aber nur dadurch möglich, dass Kants Idee der Autonomie in Schiller nicht nur den sittlichen Menschen, sondern auch den Künstler packte; dass der Dichter in der Erzeugung der ästhetischen Welt aus dem Bewusstsein, wie sie Kant lehrte, sein eigenstes und innerstes Schaffen wiederfand. Das ist die unsterbliche Bedeutung der Kritik der Urteilkraft.

Auch hierin ist es zuletzt die künstlerische Gesinnung, die Schiller zum Jünger Kants gemacht hat. Er war sich aus eignem künstlerischen Erlebnis der schöpferischen Kraft der genialen Phantasie bewusst; ihm war es das Geläufigste, dass die ästhetische Welt eine neue, eine andere ist als die gemeine. Kein Gegensatz kehrt in den ästhetischen Abhandlungen und in den dazu gehörigen Gedichten so häufig wieder wie der von Wahrheit und Wirklichkeit. „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie.“ Die Erhebung des Stoffs in die Form, die Vernichtung des Stoffs durch die Form, das Hinausleben aus dem „Gemeinen und Traurigwahren“ in die höhere Welt der reinen Gestaltung — und wie sonst die charaktervollen Formeln dafür lauten: immer ist die Schönheit „unsere zweite Schöpferin.“ „Wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt,“ heisst es in den ästhetischen Briefen, „der wird nie die Wahrheit erobern.“ Oder „die Wahrheit ist nichts, was so wie die Wirklichkeit oder das sinnliche Dasein der Dinge von aussen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbsttätig und in ihrer Freiheit hervorbringt“. Das ist zweifellos im intimsten Sinne des transscendentalen Idealismus gedacht, und es ist höchst interessant, wie der Dichter in diesem Sinne die kritische Erkenntnistheorie sich ästhetisch assimiliert hat. In dem intellektuellen Prozess wird der Mensch aus einem Sklaven der Natur zu ihrem Gesetzgeber: indem er aus den Empfindungen den „Gegenstand“ schafft, und ihn „betrachtet“, wird er von dem Objekte wie von der Begierde, mit der es ihn ergriff, frei und erhebt sich zu der Form, dem Nachbild des Unendlichen. So vollzieht sich schon in der Wahrnehmung jener Rhythmus der drei Zustände, wonach im physischen der Mensch die Macht der Natur erleidet, im ästhetischen sich ihrer entledigt und im moralischen sie beherrscht. Aber dieser Vorgang ist die Tat des

Subjekts, das in der Betrachtung von der gemeinen Wirklichkeit der Dinge die Form ablöst und auf ihr als dem schönen Scheine weilt. Diese Gleichgiltigkeit gegen die Realität ist in Wahrheit die Erweiterung des menschlichen Gemüts zu seiner höheren Bestimmung; der Schein ist des Menschen Werk, und an ihm übt das Gemüt nur sein Eigentumsrecht aus, wenn es in der Kunst des Scheins mit ihm spielt und in ungebundener Freiheit nach eigenen Gesetzen mit ihm schaltet.

Freilich fügt Schiller hinzu, der Mensch besitze dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins, in dem wesenlosen Reiche der Einbildungskraft. Er versucht nicht, und es war nicht seine Aufgabe, festzustellen, worauf die Einschränkung dieses Eigentumsrechts im Theoretischen und im Praktischen beruht: aber die Lösung dieser Aufgabe wäre vielleicht sehr schwierig, wenn nicht unmöglich auf dem Boden dieser Ästhetisierung des transscendentalen Idealismus gewesen. Mit der leisen Wendung ins Psychologische, die daran unverkennbar ist, wird die Autonomie zu einer Praerogative der einzelnen ästhetischen Persönlichkeit und gerät in Gefahr, die Fühlung mit der allgemeingiltigen Gesetzmässigkeit zu verlieren. Wie es denn charakteristisch ist, dass Schiller unter den kantischen Prinzipien der ästhetischen Urteilskraft dasjenige am fremdesten geblieben ist, wonach in dem übersinnlichen Substrat der Menschheit, d. h. im Bewusstsein überhaupt, die Möglichkeit der allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Zustandes gefunden war. Der Dichter berührt dies Prinzip, wo er von der Herrschaft des Formtriebes redet, bei der sich der Mensch zu einer Ideeneinheit erhebe, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich fasst: aber er schwächt es damit ab, dass er diesen Zustand für denjenigen erklärt, in welchem wir „nicht mehr Individuen, sondern Gattung“ sind. Das ist allerdings um so weniger verwunderlich, je mehr man bedenkt, wie schwierig es in Kants eigner Darstellung ist, das „Bewusstsein überhaupt“ von der menschlichen Gattungsvernunft zu unterscheiden. Allein bedenklicher war es, dass in Schillers Theorie des Spieltriebes die Autonomie der künstlerischen Persönlichkeit bis zu der souveränen Schrankenlosigkeit der Phantasie gesteigert erscheinen konnte, die sich unter der Mitwirkung missverstandner Lehren Fichtes später als romantische Ironie entfaltet hat.

Wie weit indessen Schiller selbst von dieser Gefahr entfernt war, lässt sich — innerhalb seiner philosophischen Untersuchungen — am besten daraus entnehmen, dass es gerade die entgegengesetzte Richtung war, in der er zuerst seine selbständige Position auf dem Boden der kritischen Ästhetik zu gewinnen suchte. Vor schrankenlosem Subjektivismus ist derjenige bewahrt, der seine Aufgabe darin setzt, den objektiven Begriff der Schönheit zu finden: und das ist bekanntlich das Thema der Kalliasbriefe. Schon dies Thema gilt zum mindesten als eine Ergänzung von Kants Analytik des Schönen, die sich auf die Kritik der Apriorität des ästhetischen Zustandes beschränkt und die Möglichkeit einer Begriffsbestimmung der schönen Dinge abgelehnt hatte. Und in der Tat folgt Schiller hier einem kräftigen, sachlich wohlbegründeten Impulse. Denn so sehr er mit Kant überzeugt war und überzeugt sein durfte, dass der ästhetische Gegenstand als solcher niemals gegeben ist, sondern immer erst in der interesselosen Betrachtung als Form und Schein entspringt, so sehr vermisste er von seinem theoretischen Bedürfnis aus in der Kritik der Urteilskraft eine Antwort auf die Frage, wie die Stoffe der Erfahrung beschaffen sein müssen, um solche Formung zu ästhetischen Gegenständen im künstlerisch gestimmten Gemüte hervorrufen oder auch nur vertragen zu können. Auch dieses theoretische Bedürfnis Schillers wurzelt in seinem künstlerischen Erleben. Wir wissen genau, wie vorsichtig und gewissenhaft er selbst in der Wahl seiner Stoffe und in der Erwägung ihrer dichterischen Formbarkeit verfuhr: musste er sich nicht Rechenschaft darüber zu geben versuchen, auf welchen Eigenschaften in den Stoffen selbst diese Verschiedenheit ihrer ästhetischen Verwertbarkeit beruhe? Diese Frage hatte Kant beim Schönen in der Tat nicht gestellt, geschweige denn beantwortet: denu sie lag ausserhalb seiner rein transscendentalen Problemstellung, die nur die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori für das Gefühlsvermögen betraf. Geradesowenig hatte er in der Kritik der reinen Vernunft die methodologische Frage aufgeworfen, welche Eigenschaften etwa die einzelnen Erscheinungen aufweisen müssen, um unter besondere Naturgesetze subsumiert zu werden. Jenes Problem der Kalliasbriefe stellte aber in keiner Weise den transscendentalen Idealismus der Ästhetik in Frage, es lag vielmehr unmittelbar in dessen Konsequenz. Ja, Schiller hätte sich darauf berufen können, dass Kant selbst in der Analytik des Erhabenen den Weg eingeschlagen hatte, genau zu untersuchen, wie

Erfahrungsinhalte an Grösse oder Kraft beschaffen sein müssen, um zwar nicht selbst erhaben zu sein, aber das Gemüt in den Zustand zu versetzen, worin sie als erhaben beurteilt werden.

Dabei läuft die Schillersche Lösung des so gestellten Problems auf eine Vorstellungsweise hinaus, welche die höchste und reifste Form des transscendentalen Idealismus zur Voraussetzung hat: denn die Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, diese innere Notwendigkeit der Form an einer sich selbst erklärenden Erscheinung, diese Heautonomie, die eine objektive Beschaffenheit der Gegenstände sein soll, weil sie ihnen bleibt, auch wenn das vorstellende (Einzel-) Subjekt ganz hinweggedacht wird, — alle diese aus dem kritischen Begriffsarsenal geholten Bestimmungen sind doch nur dann verständlich, wenn die Naturerscheinungen, die jenes objektive Merkmal des Schönen an sich haben sollen, selbst schon als Gegenstände des Bewusstseins überhaupt gedacht werden. Niemals ist Schiller dem letzten Höhepunkte des Transscendentalismus näher gewesen als hier, wo er sich von dem sog. subjektiven Idealismus zu Gunsten einer objektiven Definition der Schönheit zu entfernen scheint. Und wie reif er bei der Zusammenfassung seiner gesamten Untersuchungen diese begrifflichen Beziehungen durchschaut hat, zeigen die Worte, die er am 25. Okt. 1794 an Körner schrieb: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiss objektiv, aber bloss als eine notwendige Aufgabe für die sinnliche vernünftige Natur; in der wirklichen Erfahrung aber bleibt sie gewöhnlich unerfüllt. Es ist etwas völlig Subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden; aber objektiv sollte es so sein.“

Solchen Aussprüchen gegenüber wird man sich doch freilich schwer des Eindrucks erwehren können, dass die Energie des Schillerschen Denkens von der Ausbildung, Anwendung und Ergänzung der Kantischen Prinzipien leise zu ihrer Umbildung hindrängt, ohne diese selbst noch zu vollziehen. Denn von dieser Art der Stellungnahme zur Kantischen Ideenlehre war der Schritt nicht weit zu Schellings „transscendentalem Idealismus“, von dem sich dann die Aussicht auf die „Philosophie der Kunst“ und die Hegelsche Ästhetik eröffnet. Schiller selbst hat diesen Schritt nicht gethan. Denn er verfolgte diesen Weg nicht weiter. Ihm genügte dieser sein Beitrag zur Ausführung des Gedankens, den ja im Grunde genommen auch schon die Kritik der Urteilskraft ausgesprochen hatte: dass der Stoff der Naturerscheinungen und

das Formprinzip der Vernunft in letzter Instanz auf einander hinweisen und zweckvoll auf einander abgestimmt sind. Die Durchführung überliess er den Systematikern; er selbst wendete sich nun ganz der Aufgabe zu, die ihm vor allem am Herzen lag: mit den Kantischen Begriffen die Stellung der Kunst im Zusammenhange der menschlichen Lebensentwicklung zu begreifen. Eben damit aber kehrte Schillers transscendentaler Idealismus von jenem Ausblick auf das Metaphysische zu der wesentlich anthropologischen Auffassung zurück.

Denn wenn das Schillersche Hauptproblem, dessen Lösung für den Dichter sachlich seit den „Künstlern“ feststand und stehen geblieben ist, jetzt unter die Gesichtspunkte des transscendentalen Idealismus gerückt wurde, so war das entscheidende Moment die Auffassung des ästhetischen Lebens als der spezifischen Leistung des Menschen. Nur in seiner sinnlich-übersinnlichen Doppelnatur sollten die Bedingungen für diese Funktion gegeben, eben deshalb aber auch in dieser Funktion selbst die vollständigste Bestätigung seines Wesens enthalten sein. Diese Voraussetzung vom Menschen als dem Mittelgliede zweier Welten hatte Schiller dereinst den herrschenden Vorstellungen entnehmen können: aber sie war auch in die Kantische Weltanschauung übergegangen, und sie bildete eines der Grundmotive der Kritik der Urteilkraft. Natur und Freiheit — so hiess es hier —, die sonst geschiedenen Reiche der theoretischen und der praktischen Vernunft, finden in dem ästhetischen Bewusstsein ihre Vereinigung: aber gerade deshalb legte auch Kant darauf Wert, dass das Schöne und das Erhabene nur Erscheinungen für den beiden Sphären zugehörigen Menschen seien. Ganz in diesem Sinne behandelt Schiller die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Transscendentalpsychologie, die an Fichtesche Bestimmungen anklingt, konstruiert er bekanntlich den Spieltrieb als die Ausgleichung des Gegensatzes der beiden Triebrichtungen im Menschen. Diese Konstruktion hat zwar ihr Vorbild in dem Spiel der Vorstellungsvermögen oder Erkenntniskräfte, das in der Kritik der Urteilkraft die transscendentalpsychologische Grundvoraussetzung bildete: aber sehr viel energischer als Kant hob Schiller hier hervor, dass das ästhetische Leben dem Menschen wesentlich und einzig angehöre. Weder unter ihm in der Natur noch über ihm in der Geisterwelt giebt es Schönheit: in ihm allein als dem sinnlich-übersinnlichen Doppelwesen ist sie möglich und als Ausprägung dieses seines spezifischen Wesens not-

wendig. Während die theoretische Vernunft über ein Reich der Natur gebietet, dem das empirische Wesen des Menschen nur als ein Teil neben andern eingeordnet ist, während die praktische Vernunft ihr Freiheitsgesetz für „alle vernünftigen Wesen“ überhaupt errichtet, zu denen der Mensch nur als eines der Glieder einer übersinnlichen Weltordnung gehört, hat es die ästhetische Vernunft einzig und allein mit dem Menschen als diesem gegebenen Doppelwesen zu thun. Hier ist demnach die kritische Untersuchung wirklich auf das Verständnis der Organisation der menschlichen Vernunft gerichtet, und die Auffassung der Kantischen Lehre, welche das ganze Geschäft der Transscendentalphilosophie unter diese Aufgabe stellt, findet in dem transscendentalpsychologischen System der Schillerschen Ästhetik ihr bedeutsamstes Vorbild, das z. B. gerade bei Alb. Lange auch historisch als solches gewirkt haben mag. Um so begreiflicher aber ist es, dass Schiller in diesen „Briefen“ mit jenem „objektiven“ Begriffe der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, zu dem er in den Kalliasbriefen vorgedrungen war, direkt nichts anfangen konnte.

Aus der Lehre vom Spieltrieb, die Schiller in dieser Weise entwickelte, ergab sich notwendig das doppelte Verhältnis, wonach der ästhetische Zustand einerseits als die unumgängliche Überleitungsstufe aus der sinnlichen in die intellektuell-moralische Bestimmtheit des Menschen, andererseits als die vollkommenste und höchste Ausprägung seines ganzen, nur ihm eigenen Wesens gelten musste. Beide Seiten der Sache sind in ihr selbst gleichmässig begründet und gehören deshalb für Schiller, wie schon in den „Künstlern“, notwendig zusammen, ohne mit einander zu streiten: sie können nicht auf verschiedene Entwicklungsstufen des Schillerschen Denkens verteilt werden. Vielmehr ist eigentlich erst hier dem Dichter die begriffliche Lösung des Problems gelungen, das ihn und Körner in ihrem Briefwechsel als das wichtigste beschäftigt: unter einem höheren Prinzip das Verhältnis des ästhetischen und des moralischen Lebens zu einander zu bestimmen. Es ist das intimste Lebensinteresse Schillers, das hier seine Befriedigung findet: die Beziehung seines persönlichen Berufs auf die allgemeine sittliche Bestimmung des Menschen. Wir verstehen, wie nach dieser innersten Beruhigung der lang zurückgehaltene Quell seiner dichterischen Schöpferkraft sich in mächtigem, hinreissendem Strome ergossen hat.

Was aber dem kritischen Denker Schiller hier vorschwebt, ist, wie wir heute sagen würden, nicht mehr und nicht weniger als die Frage nach der lebendigen Beziehung der Vernunftwerte zu einander: Wir wissen, wie Kant ursprünglich darauf ausgegangen war, sie in reinlicher Scheidung aus einander zu halten: aber die Kritik der Urteilskraft, sein höchstes Werk, hatte, wie sie das Verhältnis der teleologischen Betrachtung zur Erkenntnis der Naturgesetzmässigkeit in mustergiltiger Weise bestimmte, so auch die Beziehungen des ästhetischen Verhaltens im Schönen wie im Erhabenen zu der sittlichen Natur des Menschen herausgearbeitet. Fern von aller engen und ängstlichen Unterstellung der Kunst unter moralisierende Zwecke, war hier die bedeutsame Verbindung des ästhetischen Lebens mit den höchsten Wertbestimmungen der Menschheit vollauf begriffen worden. Freilich hatte Kant in der kritischen Reinlichkeit seiner Unterscheidungen gerade diese Beziehungen aus dem Umkreise der „reinen“ Schönheit verwiesen und sie bei der „angehängten“ untergebracht, zu der schliesslich doch auch — wie es Schiller selbst gezeigt hat — das Erhabene zu rechnen ist. Schillers Begriffsbestimmungen hatten das „bedeutungslose“ Schöne von vornherein aus der Welt geschafft: die „Freiheit in der Erscheinung“, die er auch als „Vernunftähnlichkeit“ bezeichnete, liess die Selbstbestimmung aus jeglicher Gestalt des Schönen uns „zurückstrahlen“. Hier sieht man vielleicht am einfachsten, wie alle die heutigen Theorien der „Einfühlung“ nur die mühseligen Versuche sind, mit den Mittelchen der empirischen Psychologie die Kantisch-Schillersche Idee dem alltäglichen Bewusstsein mundgerecht zu machen.

In der That hatte Schiller in der Idee der Selbstbestimmung das höhere Prinzip gefunden, dem sich der moralische und der ästhetische Wert gleichmässig unterordneten. Dass auch der logische Wert, die Wahrheit, in dieselbe Ordnung gehört, berührte er nur gelegentlich: aus der Gesamtheit seiner Interessen ist es zu verstehen, dass er das Hauptgewicht auf die Koordination des moralischen und des ästhetischen Wertes legte. Diese Koordination aber wurde selbstverständlich zu einer Wechselwirkung: wie das Schöne sich in der Bedeutsamkeit vollendet, mit der die sittliche Bestimmung des Menschen als frei gestaltete Form in die sinnliche Erscheinung tritt, so kann zwar die Erhabenheit der Pflichterfüllung in ihrem Triumphe über die sinnliche Neigung moralisch

nicht überboten werden, aber es giebt ein „ästhetisches Übertreffen der Pflicht“ in der edlen Gesinnung.

Diese Theorie der „schönen Seele“ steht nun wieder an sich, wie es Schiller selbst sehr richtig hervorgehoben hat, in keinem Widerspruch mit der Kantischen Ethik; aber sie enthält eine anders gerichtete Anwendung ihrer Prinzipien und tritt deshalb in Gegensatz zu derjenigen, die Kant seinem eigenen Wesen gemäss ausgeführt hatte. Das Verhältniß der beiden im Menschen verknüpften Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, zeigt bei Kant wie bei Platon ein doppeltes Gesicht: es besteht zwischen ihnen einerseits der notwendige Gegensatz, ohne den die Norm und der Imperativ gegenüber der gegebenen Wirklichkeit ihren Sinn verlieren würden, und andererseits die Zusammengehörigkeit, vermöge deren allein auf eine, wie auch immer beschränkte Verwirklichung der Norm im Wirklichen zu rechnen ist. Die negative Seite dieses Verhältnisses hat Kant, zumal in der eigentlichen Moral, mit der Rigorosität betont, die Schillers Widerspruch und Spott hervorrief; aber auch Kant hat in seinen grossen Gesamtansichten des Lebens die schliessliche Gestaltung der Sinnenwelt zur Verwirklichung der Freiheit deutlich gezeichnet. Schiller aber hat sich zu der Notwendigkeit des Gegensatzes bedingungslos für alle Fälle bekannt, in denen das höhere Ziel seiner ästhetischen Ausgleichung noch nicht erreicht ist.

Auch diese bekannteste Differenz zwischen dem Dichter und dem Philosophen ist also an sich nur von gradueller und sekundärer Bedeutung, indem sie sich erst auf dem Boden einer prinzipiellen Gemeinsamkeit entwickelt. Aber in den Argumenten, mit denen Schiller dabei seine Stellung verteidigt, kommen Motive zum Wort, in denen sich wiederum leise Antriebe tieferer Abspaltung ankündigen. Es handelt sich um den Wert der Legalität. Schiller macht darauf aufmerksam, dass eine dem Sittengesetz konforme Handlung, die nur als eine schöne Wirkung einer glücklichen Natur anzusehen ist, zwar vor dem Richterstuhl der kritischen Moral sittlich indifferent bleibt, darum aber doch ihren positiven Wert nicht etwa im gemein utilistischen Sinne, sondern unter dem Gesichtspunkte behält, dass damit die Verwirklichung des Sittengebotes in dem Zusammenhange des gesellschaftlichen Lebens erreicht ist. Diese objektive Realisierung des Sittengesetzes gilt also bereits als ein eigener Wert neben der subjektiven Grund-

bestimmung, dass nichts gut sei als der gute Wille. Indem Schiller hier die erzieherische Bedeutung der ästhetischen Veredlung der Empfindungen im Vernunftinteresse der Gesamtheit hervorhebt, bereitet er die Auffassungsweise vor, die in Hegels Unterscheidung der subjektiven Moralität von der objektiven „Sittlichkeit“ ihr letztes Wort gesprochen hat.

Damit hängt noch ein Anderes zusammen. Das Ideal der schönen Seele ist schliesslich doch der erste Protest gegen die Maximenhaftigkeit der Kantischen Moral, für die alles Einzelne seinen ethischen Wert nur durch die Übereinstimmung mit einem allgemeinen Gesetze erhalten sollte. Je mehr die ethische Billigung mit der ästhetischen verschmilzt, um so mehr nimmt sie — nach den Prinzipien der Kritik der Urteilskraft — den Charakter des Einzelurteils an, dessen Wertungsgrund nicht mehr in einem Begriffe zu suchen ist. Und so wächst hier wieder die Urmacht der Persönlichkeit heran, deren ethischen Wert Kant zwar im Allgemeinen auf die höchste Höhe gehoben, deren individueller Gestaltung er aber in seiner Lehre nicht hatte gerecht werden können.

Alle diese grossen Fragen über die Verhältnisse der Kulturwerte zu einander kommen nun natürlich auch bei Schiller in den lebendigsten Fluss, wenn sie unter die geschichtsphilosophische Betrachtung gestellt werden, deren eigenste Aufgabe ja gerade die Beantwortung dieser Fragen ist. Hier kommen deshalb, wenn man Schillers Verhältnis zu Kant ins Auge fasst, alle die Differenzen zu Tage, die bisher im Einzelnen betrachtet wurden. Während der Königsberger Philosoph den Sinn der Geschichte in der Herbeiführung der besten Staatsverfassung sieht, hat der Dichter das ästhetische Leben in den Mittelpunkt der historischen Bewegung gestellt. Dem Historiker Schiller, dem die Universalgeschichte schliesslich doch wesentlich Kulturgeschichte war, ist die Gestaltung eines Reichs vollkommener Bildung, der „ästhetische Staat“, das Beste, was von der Erziehung der Menschheit zu hoffen ist.

Allein so weit hier die sachlichen Bestimmungen bei Kant und bei Schiller aus einander gehen mögen, so tief bleibt die Verwandtschaft im eigentlichen philosophischen Prinzip. Das kommt am besten bei den Fragen nach dem Anfang der Geschichte, nach

dem Verhältniß der historischen Bewegung zu ihren natürlichen Bedingungen heraus. Für Schiller wie für Kant ist die Geschichte keine Notwendigkeit natürlicher Entwicklung: sie ist das Werk der menschlichen Gattung, ihre That der Freiheit, ihre Selbstbestimmung zur Erfüllung ihrer Aufgabe. Das ist die letzte und höchste Gesinnungsgemeinschaft beider Denker im transscendentalen Idealismus.