

§ 59. Friedrich Schiller

Hans Feger

Primärliteratur. – Darstellung.

PRIMÄRLITERATUR

Angeführt werden die Erstausgaben der wichtigsten philosophischen Schriften sowie die einschlägigen Werkausgaben. Bibliographie:

Erstausgaben

- 221 Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen (Stuttgart 1780).
- 222 A. Philosophische Briefe, in: Rheinische Thalia, I/3 (Leipzig 1787) 100-139; Raphael an Julius. Fortsetzung der philosophischen Briefe, in Rheinische Thalia, II/7 (Leipzig 1789) 110-120. – B. Zusammengestellt unter dem Titel «Philosophische Briefe», in: Kleinere prosaische Schriften, I (Leipzig 1792) 99-162.
- 223 A. Was kann eine gute stehende Schaubühne wirken? In: Rheinische Thalia, I/1 (Leipzig 1787) 1-27. – B. Unter dem Titel «Die Schaubühne, als eine moralische Anstalt betrachtet», in: Kleinere prosaische Schriften, IV (Leipzig 1801) 3-27.
- 224 A. Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? In: Teutscher Merkur 1789,4 (Weimar November 1789) 105-135. – B. Unter dem selben Titel in: Kleinere prosaische Schriften, I (Leipzig 1792) 54-98.
- 225 A. Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, in: Neue Thalia I/1 (1792) 92-125. – B. Unter dem selben Titel in: Kleinere prosaische Schriften, IV (Leipzig 1802) 75-109.
- 226 A. Ueber Anmut und Würde, in: Neue Thalia, III/2 (Leipzig 1793) 115-230. – B. Unter dem selben Titel in: Kleinere prosaische Schriften, II (Leipzig 1800) 217-354.
- 227 A. Vom Erhabenen, in: Neue Thalia, III/3 (Leipzig 1793) 320-394. – B. Zweiter Teil unter dem Titel «Über das Pathetische» in: Kleinere prosaische Schriften, III (Leipzig 1801) 310-372.

- 228 Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten, in: Die Horen, V/3 (Tübingen 1796) 78-91.
- 229 A. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen, in: Die Horen, I/1 (Tübingen 1795) 7-48. Fortsetzung in: Die Horen, I/2 (Tübingen 1795) 51-94. Weitere Fortsetzung unter dem Titel: «Die schmelzende Schönheit», in: Die Horen II/6 45-124 – B. Zusammengestellt unter dem selben Titel in: Kleinere prosaische Schriften, III (Leipzig 1801) 44-309.
- 230 A. Über das Naive, in: Die Horen, IV/11 (Tübingen 1795) 43-76; Die sentimentalischen Dichter, in: Die Horen, IV/12 (Tübingen 1795) 1-55; Beschluß der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichter, nebst einigen Bemerkungen einen charakteristischen Unterschied unter den Menschen betreffend, in: Die Horen, V/1 (Tübingen 1796) 75-124. – B. Zusammengestellt unter dem Titel «Über naive und sentimentalische Dichtung», in: Kleinere prosaische Schriften, II (Leipzig 1800) 1-216.
- 231 Über das Erhabene, in: Kleinere prosaische Schriften III (Leipzig 1800) 1-43.
- 232 Kallias oder über die Schönheit, in: Briefwechsel zwischen Schiller und Körner III (Berlin 1847) 5-72.
- 233 Vollständiges Verzeichnis der Randbemerkungen in Schillers Handexemplar der <Kritik der Urteilskraft>, in: Materialien zu Kants <Kritik der Urteilskraft>, hg. von Jens Kulenkampff (Frankfurt a. M. 1974) 126-144.

Werk-, Brief- und Einzelausgaben

- 241 Briefe. Kritische Gesamtausgabe, hg. und mit Anmerkungen versehen von Fritz Jonas, I-VII (Stuttgart u.a. 1892-1896).
- 242 Werke. Nationalausgabe, begründet von Julius Petersen, hg. von Norbert Oellers und Siegfried Seidel (Weimar 1943-). – Geplant auf 42 Bände.
- 243 Sämtliche Werke, I-V. Auf Grund der Originaldrucke, hg. von Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert, in Verbindung mit Herbert Stubenrauch, (München 1958-1959) (im Folgenden zitiert).

- 244 Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Text, Materialien, Kommentar, hg. von Wolfgang Dörsing (München, Wien 1981) 245.
- 245 Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung, hg. von Jürgen Bolten (Frankfurt a. M. 1984) 354.
- 246 Theoretische Schriften, in: Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. von Rolf-Peter Janz, VIII (Frankfurt a. M. 1992).

DARSTELLUNG

Friedrich Schillers Bedeutung für die Philosophie ist erst seit den Anfängen des Neukantianismus unbestritten. Seit Kuno Fischer 1858 in Jena unter dem Titel «Schiller als Philosoph» eine Reihe brillanter Vorlesungen hielt und Friedrich Albert Lange im letzten Abschnitt seiner <Geschichte des Materialismus> (1866, 2. Aufl. 1873/75) den «Standpunkt des Ideals» aus Schillers philosophischen Dichtungen entwickelte, haben u.a. Karl Vorländer (1894 [*352]), Eugen Kühnemann (1895 [*353]), Bruno Bauch (1905 [*354]), Wilhelm Windelband (1905 [*355]) und Ernst Cassirer (1916 [*356], 1924 [*357]) in ihren philosophiehistorischen Arbeiten in großer Selbstverständlichkeit die Relevanz des Philosophen Schillers herausgestellt (zuletzt Beiser 2005 [*390]), doch auch auf die Eigentümlichkeit hingewiesen, dass seiner Philosophie unabhängig von seiner Dichtung und seinem dramatischen Werk nicht beizukommen sei. Noch die Schiller-Biographie von Rüdiger Safranski (2004 [*389]) leitet aus der Verbindung von Philosophie und Dichtung bei Schiller die wesentlichen Impulse für die Entstehung des Deutschen Idealismus her, wohingegen die richtungsweisenden Studien über die Ursprünge des Deutschen Idealismus von Dieter Henrich (Grundlegung aus dem Ich, 2004) und Manfred Frank («Unendliche Annäherung». Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, 1997) nicht erkennen lassen, dass Schiller Wesentliches zum Deutschen Idealismus beizutragen hatte. Dieser Widerspruch in der Bewertung Schillers ist darauf zurückzuführen, dass das Verhältnis von Idealismus und Realismus bei Schiller nicht wie bei Kant vom Erkenntnisbegriff her bestimmt wird, sondern vom Schönen und Erhabenen, die Vernunft und Natur so miteinander vermitteln, dass sie

Realität idealisieren. Zentrum seiner Philosophie ist die *dichterische* Einbildungskraft. Damit nimmt Schiller einen wesentlichen Grundzug romantischen Philosophierens vorweg.

Werdegang und frühe Anthropologie. – Friedrich Schiller wurde am 10. November 1759 in Marbach geboren. Nach dem Besuch der Lateinschule in Ludwigsburg trat er 1773 auf Geheiß des Herzogs Karl Eugen in die später so genannte Hohe Karlsschule ein, an der er ab 1775 in Stuttgart Medizin studierte. Schon in den Frühschriften, die er während seines Medizinstudiums verfasste (Philosophie der Psychologie, 1779; Abhandlung über die Fieberarten, 1780; Versuch über den Zusammenhang, 1780 [*221]), findet sich die Hypothese von einer sogenannten Mittelkraft («influxus physicus», nach Johann Friedrich Conbruch), durch die physische und psychische Vorgänge, Leib und Seele, Medizin und Philosophie in wechselseitigem Einfluss zueinander stehen sollen. Beeinflusst von Johann Kaspar Lavaters Physiologie, Ernst Platners und Jakob Friedrich Abels Anthropologie, Johann Georg Sulzers <Physik der Seele> und Karl Philipp Moritz' Erfahrungsseelenkunde untersucht Schiller leibseelische Interaktionen, die rationalistisch nicht erklärbar sind, da sie als solche weder Materie noch Geist sein können, sondern auf eine diesen Dualismus tendenziell überschreitende Vermittlungsinstanz zurückgeführt werden müssen. Diese «anthropologische Wende» (vgl. Riedel 1985 [*376]) als Schillers spekulativer Ausgangsort hat direkte Auswirkungen bis zu «Anmut und Würde» (1793, [*226]), «Die Räuber» (1781) und «Wallenstein» (1799). Entscheidend für die Entstehung einer Philosophie Schillers im engeren Sinne aber ist der Schritt, diese Mittelkraft in der Doppelrolle der Einbildungskraft, die nach Kants Diktum zugleich «Ingredienz» (AA, IV 89) der Wahrnehmung *und* der Erkenntnis ist, wiederzufinden. Sie leistet die Verbindung der beiden Naturen des Menschen.

Die «Philosophischen Briefe» (1786, [*222]) – der Struktur nach ein fragmentarischer Briefroman – stellen vor diesem Hintergrund den Versuch dar, den Vernunftglauben der Aufklärung mit dem Argument zu erschüttern, dass die psychische Verfassung des Menschen die Autorität der Vernunft nicht zu begründen vermag. Gerade in der naiven Frömmigkeit, wozu auch die «Ausschweifungen der grübelnden Vernunft» gehören, bekundet sich eine Theodizee, die den natürlichen Gegebenheiten der Welt entspringt («dieser Gott ist in eine Welt von Würmern verwiesen») und sich erst in der universalen Utopie der Liebe vollendet (Theosophie des Julius [*222 A: I/3 114-139; *222 B 119-151], Sämtl. Werke [*243: V 344-358]). Mit dieser Vollkommenheitstheorie, die auf Shaftesbury und Ferguson, aber auch auf Garve und Mendelssohn zurückgeht, polemisiert Schiller gegen Mandeville und Helvetius,

die die Beziehungen unter den Menschen durch «Eigennutz» organisiert sehen. Mit der anthropologischen Fundierung einer wirkungsmächtigen Neigung zur selbstlosen Sympathie lehnt sich Schiller insbesondere an die Moral-sense-Theorie Shaftesburys an, nach der der Mensch einen angeborenen sittlichen Instinkt besitzt. Die Religion interessiert ihn in diesem Zusammenhang nur, weil sie auf die Sinnlichkeit und damit zugleich auf den im Sinnlichen verharrenden Teil des Volkes wirkt. – In der Rede «Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?» (1785 [*223], Sämtl. Werke [*243: V 818-831]) behauptet er gar, dass dort, wo die Religion nachlasse oder zu einem religiösen Enthusiasmus ver falle, die Kunst an ihre Stelle treten müsse, weil sie die Moral nicht nur äußerlich bestimme, sondern sie viel prägender gerade dort zur Geltung bringe, wo die «Gerichtsbarkeit bis in die verborgensten Winkel des Herzens» reicht ([*223 A 8; *223 B 6], Sämtl. Werke [*243: V 822]). «Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze sich endigt» ([*223 A 10; *223 B 7], Sämtl. Werke [*243: V 823]). Er kehrt damit die tradierte Unterscheidung um. Während die Bilder der Religion ein bloßes Gemälde der Phantasie sind, werden sie in der Kunst, wo sie auf die *produktive* Einbildungskraft einwirken, «faßlich und wahr» ([*223 A 9; *223 B 7], Sämtl. Werke [*243: V 822]). – Die Einbildungskraft bildet das Zentrum der Schiller'schen Philosophie. In der Auseinandersetzung mit Kant zieht er aus ihr philosophische Konsequenzen, die – ohne die Grundstruktur der kantischen Erkenntniskritik anzutasten – über den Dualismus von Anschauung und Denken hinausführen und wesentliche Denkanregungen für den Deutschen Idealismus enthalten.

Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung. – Nach dem großen Erfolg der Uraufführung von Schillers Drama «Die Räuber» in Mannheim beginnt 1782 die schriftstellerische Karriere Schillers. Rasch folgen «Die Verschwörung des Fiesco zu Genua» (1783), «Kabale und Liebe» (1784) und «Don Karlos» (1787) – alles Dramen mit historischem Hintergrund. Die historischen Studien über die Niederländische Rebellion und die Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs sind wichtige Vorarbeiten für seine spätere Tätigkeit als Historiker und außerordentlicher Professor in Jena. 1787 las Schiller die in der Berlinischen Monatsschrift erschienenen geschichtsphilosophischen Aufsätze Kants. Dieser hatte 1784 in seiner Schrift «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» die Frage nach den Triebkräften der Geschichte mit dem Theorem der «ungeselligen Geselligkeit» (AA, VIII 20) beantwortet. Dieser Antagonismus, der den Menschen zum Austritt aus dem Naturzustand zwingt, wurde von Kant als unterschwellige Antriebskraft für

die Zweckgerichtetheit eines teleologischen Geschichtsprozesses gedeutet. In dem gleichen Maße, wie sich die Gefahr der Zerstörung und des Krieges abbaue, würden die Anlagen und Fertigkeiten der menschlichen Natur *ausgebildet* und in eine schrittweise sich entfaltende Rechtspraxis zu immer größerer Humanität gelenkt. Auch wenn Schiller entgegen Kant das Fundament vernünftiger Rechtspraxis in einer nur scheinbar unpolitischen Kunst suchte, übte dessen teleologische Geschichtsbetrachtung einen bedeutenden Einfluss auf seine historische Arbeiten aus (Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung, 1788; Geschichte des dreyßigjährigen Krieges, 1791/92). In seiner Antrittsvorlesung als außerordentlicher Professor für Geschichte an der Universität Jena «Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?» [*224], die er im Revolutionsjahr 1789 hält, entwickelt Schiller in Auseinandersetzung mit Schlözers «Universalhistorie» und Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» eine erste originelle Antwort auf Kants «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht». Aus der Teleologie der Natur, die Kant als einen verborgenen Plan der Geschichte annahm, wird bei ihm eine Teleologie der menschlichen Vernunft.

Die Rezeption von Kants Ästhetik. – Schiller studierte Kants <Kritik der Urteilskraft> ab Februar 1791 auf Anregung Christian Gottfried Körners, mit dem er seit 1785 eng befreundet war, und vor allem Karl Leonhard Reinholds, durch dessen «Briefe über die Kantische Philosophie» (1786/87) die kritische Lehre einem größeren Publikum zugänglich geworden war. Von Kants dritter Kritik ausgehend, erhoffte er nun, sich «nach und nach in seine Philosophie hinein zu arbeiten» (Brief an Körner vom 3. März 1791, Briefe [*241: III 136]) und Anstöße für seine ins Stocken geratene dichterische Produktion zu bekommen. Wie für Hölderlin, Novalis und Friedrich Schlegel erschloss sich auch für ihn das kantische System in der umgekehrten Reihenfolge der <Kritiken>. Mit dem Kantstudium und der so genannten Kantkrise begann die kunsttheoretische Periode seines Schaffens, die eine Phase der ästhetischen Neuorientierung einleitete. In einem Brief vom 9. Februar 1793 an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig Holstein Augustenburg spricht er von der «Gründung einer Kunsttheorie» und sogar von einem eigenen «System der Ästhetik» (Briefe [*241: III 248-250]), in einem Brief vom 28. Oktober 1794 an Goethe bekennt er sich offen zum «Kantischen Glauben» (Briefe [*241: IV 48]). Die <Kritik der Urteilskraft>, die mit der Formel von der Schönheit als «Form der Zweckmäßigkeit ... ohne Vorstellung eines Zwecks» (AA, V 236) die kopernikanische Wende der Philosophie auch in die Ästhetik hineinträgt,

wird zum Schlüsselerlebnis für Schiller. Im Herbst 1793 las er sie gleich ein zweites Mal und machte sie im Winter auch zum Thema einer Privatvorlesung über Ästhetik, die er vor 25 Zuhörern hielt. Erst fünf Jahre später, nachdem er die <Kritik der praktischen Vernunft> und wohl auch Teile der <Kritik der reinen Vernunft> gelesen hatte, wandte er sich wieder der eigentlich dichterischen Tätigkeit zu. Jetzt erst begann er auch Grundgedanken der praktischen Philosophie Kants in seine künstlerische Tätigkeit aufzunehmen, wie das «Wallenstein»-Projekt eindrucksvoll belegt.

Unter dem Eindruck der kantischen Ästhetik verfasste Schiller ab 1791 in rascher Folge grundlegende kunsttheoretische Arbeiten: «Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen» [*225] sowie «Über tragische Kunst» (1791, erschienen 1792), später die «Kallias-Briefe» (1793, erschienen erst 1847 [*232]), «Ueber Anmut und Würde» (1793 [*226]), «Vom Erhabenen» und «Über das Pathetische» (1793 [*227]), «Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten» (1793 [*228]) und schließlich die «Briefe an den Augustenburger» (1793), die in überarbeiteter Form 1795 unter dem Titel «Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen» erschienen [*229] und «Über naive und sentimentalische Dichtung» [*230]. Doch schon die ersten Schriften zur Tragödie, die Schiller unter dem Eindruck von Kants Analytik des Erhabenen schrieb, zeigen eine bemerkenswert selbständige, ja stellenweise eigenwillige Rezeption. Kant leitete das Erhabene aus einem «gemischten Gefühl» her, bestehend aus Unlust, da die Grenzen der Einbildungskraft überschritten werden, und aus Lust, da im Rückgang auf die übersinnliche Bestimmung, auch diesem Unvermögen noch ein positiver Ausdruck gegeben werden kann (AA, V 257-260, KU § 27); Schiller überträgt diesen Subreptionsvorgang auf das Konfliktschema der Tragödie und formt daraus eine Wirkungsästhetik des Erhabenen. Die Genese des Erhabenen, wie Kant sie analysiert, enthält für Schiller die Eigenschaften und Merkmale, die für eine Theorie der Tragödie konstitutiv sind. Der Vorzug dieser Kant-Adaption fällt sofort in die Augen, wenn man bedenkt, wie es Schiller dadurch gelingt, die über Burke, Mendelssohn und Lessing vermittelte lange Tradition des gemischten Gefühls des Mitleids auf Kants Theorie einer «negativen Lust» am Erhabenen zu beziehen und in der sinnlich-sittlichen Doppelnatur des Menschen zu verankern. Die moralische Zweckmäßigkeit des tragischen Vergnügens wird hier nicht mehr empirisch-psychologisierend studiert, sondern transzendental-anthropologisch aus der Selbsterfahrung des Menschen als eines sinnlich-sittlichen Doppelwesens hergeleitet. Im Unterschied zum Gefühl des Schönen führt

das gemischte Gefühl des Erhabenen den Menschen über die Sinnenwelt hinaus und gewährt ihm den Blick in eine utopische Dimension. Es gibt eine «Zweckwidrigkeit in der Natur» des Menschen, die ihn leiden und dadurch *ästhetisch* eine Sphäre übersinnlicher Bestimmung erschließen lässt, in der er «nicht zum Leiden bestimmt» ist ([*225 A 104; *225 B 87], Sämtl. Werke [*243: V 363]). Mit dem Wechsel von einer ästhetischen Theorie der sinnlichen Erkenntnis zu einer Ästhetik, die die Selbsterfahrung des Menschen zum Gegenstand hat, bekommt die Natur einen utopischen Gehalt.

Im Prinzip ist dies schon der Grundgedanke, den Schiller bei Kant findet. Mit dem Studium der kantischen Ästhetik gerät ein Naturbegriff in den Blick, der einen utopischen Gehalt besitzt und von fundamentaler Bedeutung für die Verwirklichung des Menschseins ist. Im Spieltrieb, dessen Gesetzmäßigkeit Schiller an Kants freiem Spiel der Erkenntniskräfte (AA, V 217) studiert, wird der Begriff der Menschheit vollendet. Die gesuchte Totalität ist durch die Idee der Schönheit vermittelt. Unter dem Einfluss von Kants Subjektivierung der Ästhetik wandelt sich die überwiegend physiologisch orientierte Anthropologie des frühen Schiller zu einer utopischen Anthropologie, in der die Poesie – bis in die Spätschriften – den Status hat, «der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben» ([*230 A: IV/12 3; *230 B 60], Sämtl. Werke [*243: V 717]).

Mit diesem Verständnis befindet sich Schiller aber auch von vornherein in einem latenten Konflikt zu Kant, der eine Anthropologie nur «in pragmatischer Hinsicht» – also als Lebensweltphilosophie bzw. «Weltkenntnis» – zulassen wollte. Pragmatisch war sie angelegt, weil sie nicht mehr physiologisch darüber spekulieren sollte, «was die Natur aus dem Menschen macht», sondern darüber, «was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll» (AA, VII 119). Im Versuch, diese pragmatische Anthropologie durch eine ästhetische Utopie zu überformen, gerät Schiller jedoch in einen Konflikt mit dem Objektbezug im reinen Geschmacksurteil. So schreibt er in einem Brief an Körner vom 21. Dezember 1792: «Über die Natur des Schönen ist mir viel Licht aufgegangen, so dass ich Dich für meine Theorie zu erobern glaube. Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmacks qualifiziert und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben» (Briefe [*241: III 232]). Doch jeder Versuch, das Geschmacksurteil zu objektivieren, musste den Grundgedanken der kantischen Ästhetik, dass ein Gegenstand niemals *von sich aus* schön oder erhaben sei, durchkreuzen. Und doch ist es gerade dieser gegen Kant gerichtete *objektive* Schönheitsbegriff der «Kallias-Briefe», den

Schiller mit Kant «aus der Natur der Vernunft völlig a priori ... legitimieren» (Briefe [*241: III 237], Sämtl. Werke [*243: V 394]) zu können glaubt.

Objektivität des Schönen. – Die Idee, die Schiller verfolgt, ist so verblüffend wie einfach. Er folgt Kant in der grundlegenden Einschätzung, das Geschmacksurteil basiere auf der «Reflexion des Subjekts über seinen eigenen Zustand (der Lust und Unlust)» (AA, V 286). Das reine Geschmacksurteil beruht nicht auf allgemeinen Vorschriften oder Regeln, nach denen demonstriert werden kann, ob etwas schön ist oder nicht, sondern ist in der reflektierenden Urteilskraft eines jeden einzelnen Subjekts verankert. Doch zieht Schiller hieraus nicht die Konsequenz, dass das Absehen von der objektiven Beschaffenheit der Gegenstände das letzte Wort sei oder die Subjektivierung gar als ein Mangel aufgefasst werden müsse, sondern versteht sie im Gegenteil als höchste Aufstufung von Objektivität. In der ästhetischen Reflexion wird eine Position gewonnen, die Natur freilässt und das exzentrische Verhältnis des Verstandes zu ihr aufhebt, wodurch dem Subjekt das Schöne *von sich aus* entgegenkommt. Für Schiller liegt in der Konsequenz der Subjektivierung der Ästhetik bei Kant eine naturphilosophische Dimension, deren Tragweite er noch nicht ganz erfasst, für deren künstlerische Dimension er aber ein großes Gespür hat. In den «Briefen an den Augustenburger» schreibt er zu dieser noch tastenden, im Kern aber revolutionären Umgestaltung der kantischen Philosophie: «Auch die Schönheit, dünkt mir, muss wie die Wahrheit und das Recht auf ewigen Fundamenten ruhen, und die ursprünglichen Gesetze der Vernunft müssen auch die Gesetze des Geschmacks sein» (Briefe [*241: III 249]). Will man Schiller als Wegbereiter des Deutschen Idealismus interpretieren, so sind es gerade diese Spekulationen über eine *ästhetische* Vernunft, die einen wesenhaften Bezug zum Gegenstand aufnehmen, die richtungweisend sind.

Man muss sich hierbei vergegenwärtigen, dass das Schöne nicht nur als subjektiver Schein verstanden, sondern als ein Objekt interpretiert wird, das auch von sich aus diesen Schein hervorruft, ja dass seine Autonomie eine *objektive* Beschaffenheit des Gegenstandes selbst ist («Heautonomie»), die ihm auch dann noch bleibt, wenn – wie Schiller in der Tat erwägt – «das vorstellende Subjekt ganz hinweggedacht wird» (Briefe [*241: III 275], Sämtl. Werke [*243: V 416]). Die «Kallias-Briefe» (1793), die aus einem Briefwechsel mit Körner entstehen, untersuchen, wie Gegenstände der Natur und der Kunst beschaffen sein müssen, um zur symbolischen Anschauung der Freiheit geeignet zu sein. So gilt auf der einen Seite nach wie vor ganz kantisch: «Die Schönheit oder vielmehr der Geschmack betrachtet alle

Dinge als *Selbstzwecke* und duldet schlechterdings nicht, dass eins dem andern als Mittel dient oder das Joch trägt» (Briefe [*241: III 280], Sämtl. Werke [*243: V 421]). Auf der anderen Seite wird dieses «subjektive Prinzip doch ins objektive hinübergeführt» (Briefe [*241: III 259], Sämtl. Werke [*243: V 403]) und zwar insofern, als schöne Dinge auch von sich aus Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von Zwecken, Regeln und begrifflichen Bestimmungen zeigen müssen. Eine Schlangenlinie ist schön, weil sie in ihrer Bewegung frei ist; ein Gefäß ist schön, wenn es seinen Gebrauchsscharakter verbirgt; der Flug eines Vogels ist schön, wenn er seiner Natur folgt. Idee und Anschauung sind in dem schönen Gegenstand so «verbunden ..., daß beide *eine* Erkenntnisregel miteinander teilen» (Briefe [*241: III 256], Sämtl. Werke [*243: V 401]). In der ästhetischen Reflexion tritt überraschend der von aller Kontingenz befreite Gegenstand selbst als die Natur bzw. «Person des Dings» (Briefe [*241: III 269], Sämtl. Werke [*243: V 411]) hervor. Nichts anderes meint die berühmte Formel von der «Freiheit in der Erscheinung» (Briefe [*241: III 256], Sämtl. Werke [*243: V 401]). Nicht das «sinnliche Scheinen der Idee» (Hegel) ist damit gemeint, sondern die glückliche Fügung, die eintritt, wenn die ästhetische Anschauung auf Selbstbestimmung als ein «Analogon der reinen Willensbestimmung» (Briefe [*241: III 256], Sämtl. Werke [*243: V 401]) trifft.

Erst mit dieser Naturverankerung des ästhetischen Scheins ist es Schiller erlaubt zu sagen, dass das Schöne ein Gegenstand ist, der ein *neues* Subjekt erfordert, nämlich den Menschen, sofern er *ganz* Mensch ist. Aus ihm geht eine neue Schöpfung hervor, die doch eine Weiterentwicklung und Steigerung der ersten Natur ist. Die Formel von der «Freiheit in der Erscheinung» ist zuallererst eine naturphilosophische Spekulation, durch die die Unvordenklichkeit des Grundes der menschlichen Freiheit in der Natur ästhetisch erfasst wird. Von hier aus ergeben sich alle weiteren Abweichungen von der kantischen Philosophie.

Konsequenzen. – 1) Unmittelbare Konsequenz ist ein neues Seinsverständnis. Während bei Kant die Ästhetik aus der Erkenntnistheorie entwickelt wird, gründet sie Schiller – wie auch Hölderlin – auf die praktische Philosophie. Bis in die Spätschrift «Über den moralischen Nutzen Ästhetischer Sitten» (1796) hat ihn dieser Gedanke beschäftigt: «Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein» ([*226 A 179-180; *226 B 294], Sämtl. Werke [*243: V 464]). Dieser Versöhnungscharakter der Ästhetik als einer Theorie über die Aufhebung der Entzweiung von Mensch und Natur ist wohl die bedeutsamste Kantkorrektur im idealistischen Kunstverständnis Schillers, ja im Blick auf Kants Teleologiekonzept formuliert Schiller hier

einen Begriff inverser Teleologie, der den Dualismus, den Kant in seinem System festgeschrieben hat durch eine ästhetische Erziehung gegenläufig wieder aufhebt. In den Matthisson-Rezensionen von 1794 heißt es: Der Vernunft ist die Erscheinung des Schönen «ein Sinnbild ihrer eigenen Handlungen, der tote Buchstabe der Natur wird zu einer lebendigen Geistersprache, und das äußere und innere Auge lesen dieselbe Schrift der Erscheinungen auf ganz verschiedene Weise» (Sämtl. Werke [*243: V 1000]). Und in «Anmut und Würde» – einer Schrift, die Kant trotz seiner Kritik als eine «mit Meisterhand verfasste» rühmt (AA, VI 23) – zeigt Schiller, dass sich im lustvollen Gefühl des Schönen eine andere Art von Freiheit zeigt als die des selbstbestimmten Handelns. Gegenüber der Pflichterfüllung zeigt die «schönen Seele», wie Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen. Während jene «die Autonomie des Willens als der praktischen Freiheit des Handelns» sei und die Idee der Pflicht mit einer Härte vertrete, «die alle Grazien davon zurückschreckt» ([226 A 181; *226 B 296] Sämtl. Werke [*243: V 465]), sei diese die Freiheit der Einbildungskraft im spielerischen Zusammenwirken mit dem Verstand. Entscheidend hierbei ist, dass Schiller den postulatorischen Charakter der praktischen Vernunft nicht mehr begrifflich, als Gegenstand einer bloß theoretischen Kultur, sondern *bildlich* expliziert – und dies ganz im Gegensatz zu Rousseau und Shaftesbury. Eine moralische Handlung ist schön, wenn sie wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur erscheint. Schiller hält damit – im Unterschied zu Kant – ein Handeln aus (schönen) Neigungen für vereinbar mit den Maßstäben der Sittlichkeit. «Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Charakter versichert hat, dass es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen» ([*226 A 186; *226 B 303]; Sämtl. Werke [*243: V 468]). Die Idee einer ästhetischen Erziehung zeigt auf, wie moralische Sollensgrundsätze durch die kulturstiftende Funktion einer autonomen Kunst so habitualisiert werden können, dass sie nicht mehr nur als «Nötigung» plausibel gemacht werden müssen.

2) Als mittelbare Konsequenz wird die Ästhetik bei Schiller zu einer Theorie der Künste, die zwar dem Gebiet der Philosophie entspringt, aber erst in der Anwendung auf die Künste ihre ganze, auch für die Philosophie richtungweisende Relevanz erhält – ganz im Unterschied zu Kant, bei dem in der <Kritik der Urteilskraft> die Einheit der Philosophie zum Thema wird und zwar aus einem Bedürfnis heraus, welches die in sich entzweite Philosophie auf ihrem

eigenen Gebiet allein nicht stillen kann, sondern sie zur Ästhetik als einer Randwissenschaft greifen lässt. In Schillers Idee einer ästhetischen Vernunft deutet sich dagegen der (romantische) Gedanke der Aufhebung der Philosophie in Poesie an, den neben Hölderlin vor allem Friedrich Schlegel begeistert aufgriff und der ihn dazu inspirierte, «Neue Briefe über die ästhetische Erziehung» zu schreiben. Es deutet sich aber zugleich auch eine Perspektive an, von der Hegel in seinen «Vorlesungen über die Ästhetik» (1835-38) zurecht bemerkte, dass «die Kantische Subjektivität und Abstraktion des Denkens durchbrochen und d[er] Versuch gewagt [wird], über sie hinaus die Einheit und Versöhnung denkend als das Wahre zu fassen und künstlerisch zu verwirklichen» (Werke Suhrkamp Ausgabe: XIII 89 / Hotho-Nachschrift). Für beide diametral entgegengesetzten Positionen ist Schillers Ästhetik der Stichwortgeber. – 3) Eine wenig bemerkte Traditionslinie führt von Schillers Anthropologisierung der transzendentale Einbildungskraft Kants zu Schellings Entwurf der Kunst als Gipfel der Philosophie. Es ist genau diese Anthropologie, die als entscheidendes Verbindungsglied zur Naturphilosophie und Kunstphilosophie des jungen Schelling fungiert. Durch den Nachweis des integrativen Spiels der ästhetischen Vernunft gelingt es Schiller, vom Ansatz einer ganzheitlichen Vernunftkonzeption her über Kant hinauszugehen und den ästhetischen Zustand als einen Zustand erfüllter Unendlichkeit zu denken, in dem die Naturbestimmung des Menschen zur Erfahrung kommt, er sich also in der Möglichkeit seiner eigenen Vollendung interpretieren kann. Während Schelling jedoch aufgrund dieser Überlegungen der Kunst eine metaphysische Verweisungsfunktion zuschreibt, «da Kunst, im Ganzen eines Systems geordnet ... nicht mehr von einer dualistischen Ontologie geprägt [ist], derzufolge unsere Welt als geringere von der Hinterwelt geschieden bleibt» (Schulz 1985 [*377: 270]), wird sie von Schiller sozialanthropologisch auf eine Mitteilungsform moderner dezentrierter Welterfahrung reduziert, an denen er Kriterien eines moralisch-ästhetischen Verhaltens studiert. Darüber Auskunft geben die kulturpädagogischen Überlegungen der «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen», die wegen ihres programmatischen Charakters die wohl wichtigste kunsttheoretische Schrift Schillers sind.

Ästhetische Erziehung. – In den «Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen» versucht Schiller, wie auch in der Schrift «Über naive und sentimentalische Dichtung» [*230], die «ästhetische Vernunft» als Instanz der Entfremdungskritik von der idealisierenden Funktion der Einbildungskraft her zu entfalten. Kerngedanke dieser Entfremdungskritik ist die Idee einer ästhetischen Erziehung, die das Problem lösen soll, wie

durch die geschichtliche Rückverwandlung von Kultur in Natur sich auch die Natur geschichtlich entwickelt und die menschliche Selbstentfremdung in einen Prozess gelenkt wird, der sie gegenläufig zurücknimmt (Inversion). Allein die Kunst besitzt das kritische Potenzial, den Verlust der Ganzheitlichkeit und die Naturwidrigkeit des gegenwärtigen Zeitalters zu überwinden, indem das «Naive» der Natur durch die «sentimentalische Dichtung» in einem angestrebten «Ideal» wiedererlangt wird. Anlass zu dieser Kritik ist die Französische Revolution, die Schiller in ihrem Verlauf für moralisch gescheitert hält, obwohl er ihre Werte grundsätzlich billigt. Dank der ästhetischen Erziehung durch eine idealisierende Kunst soll es gelingen, eine bürgerliche Revolution zu bewerkstelligen, ohne die Auswüchse der Französischen Revolution zu riskieren. Ästhetische Erziehung als Propädeutik für politische Vernunft lautet das Programm. Schillers Revolution im Geiste bedarf eines Bildungsbegriffs, der den moralischen Gesetzen eine Stütze verschaffen soll.

Man muss, um dieses «Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen» ([*229 A 12; *229 B 53], Sämtl. Werke [*243: V 573]): Schiller setzt für den Weg zu einer weltbürgerlichen Gesellschaft auf die Kunst. Das gründliche Missverständnis der marxistischen Schiller-Deutung bestand in der Annahme, dass die ästhetische Erziehung im Kern eine a-politische sei (vgl. Lukács 1954 [*357a]). Anders als Kant versteht Schiller den Antagonismus der Kräfte nicht nur als ein blindes Mittel der Natur, das der Entwicklung menschlicher Anlagen dient, sondern als das große Instrument der Kultur. Er bildet die Grundlage einer Theorie der Tragödie, in welcher der Zwiespalt von Ideal und Wirklichkeit nie ganz überwunden, sondern unter der Hand immer wieder restituiert wird. Der agonale Trieb – als eine Wunde der Kultur – steigert zwar die Entwicklung der Menschheit und lässt auch die geglückte Identität, die Schiller in der Totalität des griechischen Charakters verwirklicht sieht, weit hinter sich, muss aber selbst noch einmal durch eine höhere Kunst überwunden werden, die den ganzen Menschen repräsentiert. Vor dem Hintergrund des antagonistischen Triebwiderspruchs der Moderne analysiert Schiller Kriterien für eine wirklichkeitsüberbietende Kunst.

Politische Ästhetik. – Mit den Mitteln der Politik und des Rechts kann der Vernunftstaat keine bessere Menschheit begründen, sind sie doch selbst noch Teil des Übels, das er überwinden will. Die Utopie der Totalität im ästhetischen Spiel steht nicht in seiner Verfügungsgewalt. Der Versuch einer Staatsverbesserung aus Prinzipien, wie ihn die Französische Revolution unternimmt, musste an der Aufgabe einer Umdefinition des

Verhältnisses von Kunst und Wirklichkeit scheitern: «Wäre das Faktum wahr, wäre der außerordentliche Fall wirklich 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, so wollte ich auf ewig von den Musen Abschied nehmen, und dem herrlichsten aller Kunstwerke, der Monarchie der Vernunft, alle meine Thätigkeit widmen. Aber dieses Faktum ist es eben, was ich zu bezweifeln wage.» (Briefe an den Augustenburger, Briefe [*241: III 332]). Die politische Ästhetik, die sich hier abzeichnet, hat den unpolitischen Anschein einer schönen und unverbindlichen Kunst des Ideals; ihre subversive Seite aber zielt geradewegs darauf ab, über den Geschmack der Menschen allmählich eine «Revolution in seiner ganzen Empfindungsweise» (27. Brief [*229 A: II/6 112; *229 B 290], Sämtl. Werke [*243: V 662]) in Gang zu setzen, die «absolute Immunität von der Willkür des Menschen» besitzt. Es ist dieser reine Vernunftbegriff der Schönheit als notwendige Bedingung der Menschheit, den Schiller im Spieltrieb entdeckt und mit dem er «nicht auf den Staatsbürger in dem Menschen, sondern auf den Menschen in dem Staatsbürger zielen» will (Über das Pathetische [*227 B 367], Sämtl. Werke [*243: V 534]). Politische Kritik und Humanitätsideal, die hier eng miteinander verwoben sind, bilden den Kern der kulturpädagogischen Alternative zur Französischen Revolution. Schiller denkt über einen «ästhetischen Staat» nach, der gar keine Grenzen mehr hat, der «dem Bedürfnis nach ... in jeder feingestimmten Seele» existiert, obwohl man ihn der Tat nach «wohl nur, wie die *reine Kirche* und die *reine Republik* in einigen wenigen auserlesenen *Zirkeln* finden» kann (27. Brief [*229 A: II/6 123-124; *229 B 308-309], Sämtl. Werke [*243: V 669]).

Er aktiviert den ästhetischen Zustand als einen Spielraum, in welchem der Mensch «in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter den Gesetzen der Vernunft materiell handelt» (19. Brief [*229 A: II/6 61; *229 B 211], Sämtl. Werke [*243: V 631]) und misst ihm den Status eines vorausseilenden Bewusstseins bei, in welchem die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst antizipativ verwirklicht ist. Auf diese Weise geht er auch hier, an Kant anknüpfend, über ihn hinaus. Für ihn aktiviert der Spieltrieb Bedingungen der Möglichkeit einer Idealität, die der agonalen Sphäre des modernen Triebwiderspruchs entkommt. Seine transzendental-anthropologische Ableitung des Spieltriebs bezieht sich so nicht auf eine wie auch immer geartete Faktizität, sondern auf eine Potenzialität, die nirgendwo anders zur Erfahrung kommen kann als in der autonomen Kunst. Gäbe es aber

Fälle, wo der Mensch «diese doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er sich zugleich seiner *Freiheit bewusst* würde und sein *Dasein empfindet*, wo er sich zugleich als Materie fühlte und als Geist kennenlernte, so hätte er in diesen Fällen ... eine *vollständige Anschauung seiner Menschheit*, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zu einem *Symbol seiner ausgeführten Bestimmung*, folglich (weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist) zu einer *Darstellung des Unendlichen* dienen» (14. Brief [*229 A I/2 79; *229 B 159-160], Sämtl. Werke [*243: V 612]).

Übersetzt in die Sprache der Triebdynamik heißt das: Die Rezeption des Schönen entfacht einen neuen (Spiel-)Trieb im Menschen, in welchem seine beiden Grundtriebe, der Formtrieb und Stofftrieb, so miteinander verbunden sind, dass sie ihre antagonistische Funktion verlieren. Sie evoziert eine ganz und gar neue *Freiheitserfahrung*. Harmonie und Totalität sind eine Form von (ästhetischer) Freiheit, weil sie jede Nötigung aufheben, welcher der Mensch ausgesetzt ist, wenn Entzweiung und Dominanz nur eines Triebes herrschen. Mit der praktischen Freiheit Kants hat die ästhetische Freiheit nichts mehr zu tun (26. Brief). Wie beiläufig führt Schiller die neue und folgenreichere Formel vom Menschen als Zweck *seiner selbst* ein, um mit ihr die kantische Formel vom Menschen als Zweck *an sich selbst* zurückzunehmen. An die Stelle der kantischen These, der Mensch sei Zweck *an sich selbst*, weil die Autonomie seines Willens nicht als bloßes Mittel zur Erlangung einer Absicht betrachtet werden kann, tritt die Forderung, dass der Mensch als *individuelle* Person Zweck seiner selbst sei und sich als solcher auch selbst, d.h. als personale Identität des Handelnden, zu realisieren habe. Die humanistische Forderung nach Entfaltung des ganzen Menschen führt in seiner Sichtweise dazu, den ästhetischen Freiheitsbegriff über den moralischen zu stellen. Die konstitutive Rolle des Schönen für die Idee der Realisierung der ganzen Menschennatur besteht darin, dem Menschen angesichts des Schönen eine (doppelte) Erfahrung zu vermitteln, in der er sich zugleich seiner *Freiheit bewusst* wird und sein *Dasein empfindet*. «Vereinbarkeit beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit», nennt Schiller dies im 25. Brief ([*229 A: I/6 100; *229 B 270], Sämtl. Werke [*243: V 654]). Der Vorschein des Schönen rächt weder die Wirklichkeit am Ideal noch ersetzt er den Ernst der praktischen Realität, die Moral und Politik. Er hält vielmehr dem Ernst und der Wirklichkeit ein Bild dessen vor, was der Mensch *sein* kann, wenn er sich in der Fülle seiner Möglichkeiten sieht und sich doch in Differenz zu ihnen begreifen muss. Die Paradoxie von «Freiheit zu geben durch Freiheit» (27. Brief [*229 A: II/6 120; *229 B 303], Sämtl. Werke

[*243: V 667]) – seit jeher Stein des Anstoßes eines jeden vernünftigen Denkens – entfaltet hier ihre ganze Dialektik.

Der ästhetische Bildungstrieb arbeitet dadurch «unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet» (27. Brief [*229 A: II/6 120; *229 B 302], Sämtl. Werke [*243: V 667]). Schiller überwindet mit ihm auch den idealistischen Grundgedanken einer sich selbst ermächtigenden Subjektivität. «Gut ist eine Lehrart, wo man vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet; schön ist sie, wenn sie sokratisch ist, d.i. wenn sie dieselben Wahrheiten aus dem Kopf und dem Herzen des Zuhörers herausfragt. Bei dem ersten werden dem Verstand seine Überzeugungen in forma abgefordert, bei dem zweiten werden sie ihm abgeloct» (Briefe [*241: III 283], Sämtl. Werke [*243: V 423]). Eine utopische Dimension erwirbt sich dieser ästhetische Idealismus aus einer vertieften Einsicht in die Wirklichkeit selbst. Ihm ist von Anfang an eine Bewegung eigen, «in der die sich zu sich ermächtigen wollende Subjektivität gerade durch die Erfahrung ihrer Ohnmacht zum eigentlichen Verständnis ihrer selbst kommt» (Walter Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, 1955, 6-7).

Dadurch erst wird es möglich, das Werden als einen *Übergang* durch Freiheit zu verstehen. Um die Identität im Übergang zu bewahren und nicht zu opfern, muss Notwendigkeit in ein Werden überführt werden, gilt es «die *Zeit in der Zeit* aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren» (14. Brief [*229 A: I/2 79; *229 B 161], Sämtl. Werke [*243: V 612-13]). Und so zeigt gerade Schillers Blick auf die historischen Möglichkeiten der Französischen Revolution dasjenige Moment der Reue, das aus der Überwindung der Zeitlichkeit der Geschichte entspringt und das doch von dem Bewusstsein getragen ist, an der Überwindung ihrer (scheinbaren) Notwendigkeit gescheitert zu sein. Diese Reue will die Wirklichkeit in den Zustand der Möglichkeit zurückführen, der *vor* der Veränderung des Werdens lag. In diesem Sinn möchte Schiller die Französische Revolution wieder-holen. Sie ist ihm ein Ereignis, das im Scheitern der Verwirklichung der Freiheit und des Vernunftstaates gerade diejenigen Momente aufzeigt, die zu deren Gelingen beitragen können.

Sekundärliteratur

- 351 Kuno Fischer: Schiller als Philosoph. Vortrag gehalten in der Rose zu Jena am 10. März 1858 (Frankfurt a. M. 1858) XI, 170. – Weitere Ausg.: Leipzig 1868; 2. neubearb. und verm. Aufl., Heidelberg 1891, 396.
- 352 Karl Vorländer: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit, in: Philosophische Monatshefte 30 (1894) 225-280. 371-405. 534-577.
- 353 Eugen Kühnemann: Kants und Schillers Begründung der Ästhetik (München 1895) IX, 185.
- 354 Bruno Bauch: Schiller und die Idee der Freiheit, in: Kant-Studien 10 (1905) 346-372.
- 355 Wilhelm Windelband: Schillers transzendentaler Idealismus, in: Kant-Studien 10 (1905) 398-411.
- 355a Bertha Mugdan: Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie (Berlin 1910) 86.
- 356 Ernst Cassirer: Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte (Berlin 1916) XIX, 575. – Zu Schiller: 419-471. – 3. unv. Aufl., Darmstadt 1961, XVII, 368.
- 357 Ernst Cassirer: Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze (Berlin 1921) II, 200. – Zu Schiller: 77-108. – Nachdruck: Darmstadt 1975.
- 357a Georg Lukács: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik (Berlin 1954) 438. – Vgl. 11-96.
- 358 Paul Menzer: Schiller und Kant, in: Kant-Studien 47 (1955/56) 114-147.
- 359 Dieter Henrich: Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 11 (1957) 527-547.
- 360 Elizabeth M. Wilkinson: Schiller: poet or philosopher? (Oxford 1961) 35.
- 361 Benno von Wiese: Das Problem der ästhetischen Versöhnung bei Schiller und Hegel, in: Jahrbuch der Deutschen Schiller Gesellschaft 9 (1965) 169-188.
- 362 Käte Hamburger: Philosophie der Dichter. Novalis, Schiller, Rilke (Stuttgart u. a. 1966) 280. – Vgl. 129-178: Schiller und Sartre.
- 363 Wolfgang Janke: «Die Zeit *in der* Zeit aufheben». Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit, in: Kant-Studien 58 (1967) 433-457.

- 364 John M. Ellis: Schiller's *Kalliasbriefe* and the study of his aesthetic theory (The Hague 1969) 162.
- 365 Hans Freier: Ästhetik und Autonomie. Ein Beitrag zur idealistischen Entfremungskritik, in: *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaft* 3 (Stuttgart 1974) 329-383.
- 366 Klaus L. Berghahn (Hg.): Friedrich Schiller. Zur Geschichtlichkeit seines Werkes (Kronberg 1975) 397. – Enthält u.a.: Gert Ueding: Rhetorik und Ästhetik in Schillers theoretischen Abhandlungen (159-195); Wolfgang Düsing: Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik (197-252).
- 367 Andreas Wirth: Das schwierige Schöne. Zu Schillers Ästhetik. (Bonn 1975) 151.
- 368 Rolf Griminger: Die ästhetische Versöhnung. Ideologiekritische Aspekte zum Autonomiebegriff am Beispiel Schillers, in: *Acta Germanica* 9 (1976) 141-159.
- 369 Werner Strube: Schillers *Kallias*-Briefe oder über die Objektivität des Schönen, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 18 (1977) 115-131.
- 370 Hans-Heino Ewers: Die schöne Individualität. Zur Genesis des bürgerlichen Kunstideals (Stuttgart 1978) 314.
- 371 Peter Szondi: Das Naive ist das Sentimentalische, in: P. S.: *Schriften II* (Frankfurt a. M. 1978) 59-105.
- 372 Jeffrey Barnouw: The Morality of the Sublime. Kant and Schiller, in: *Studies in Romanticism* 19 (1980) 497-514.
- 373 Hans-Georg Pott: Die schöne Freiheit: Eine Interpretation zu Schillers Schrift «Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen» (München 1980) 160.
- 374 Jeffrey Barnouw: «Freiheit geben durch Freiheit». Ästhetischer Zustand – Ästhetischer Staat, in: Friedrich Schiller: *Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung*, hg. von Wolfgang Wittkowski (Tübingen 1982) 138-163.
- 375 Elmar Dod: Die Vernünftigkeit der Imagination in Aufklärung und Romantik. Eine komparatistische Studie zu Schillers und Shelleys ästhetischen Theorien in ihrem europäischen Kontext (Tübingen 1985) VI, 514.
- 376 Wolfgang Riedel: Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der «Philosophischen Briefe» (Würzburg 1985) XI, 374.

- 377 Walter Schulz: *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik* (Pfullingen 1985) 527.
- 378 Wolfgang Riedel: «Der Spaziergang». *Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller* (Würzburg 1989) 132.
- 379 Wolfgang Wittkowski (Hg.): *Revolution und Autonomie: Deutsche Autonomieästhetik im Zeitalter der französischen Revolution* (Tübingen 1990) X, 389.
- 380 Terence James Reed: *Schiller* (Oxford 1991) VIII, 120.
- 381 Hans Feger: *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers* (Heidelberg 1995) 351.
- 382 Carsten Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche* (Stuttgart 1995) VIII, 416.
- 383 Paul de Man: *Kant and Schiller*, in: P. de M.: *Aesthetic ideology*, ed. Andrzej Warminski (Minneapolis 1996) 129-162.
- 384 David Pugh: *Dialectic of love: Platonism in Schiller's aesthetics* (Montreal 1997) XVIII, 432.
- 385 Walter Hinderer: *Von der Idee des Menschen. Über Friedrich Schiller* (Würzburg 1998) 351.
- 386 Gert Schröder: *Schillers Theorie ästhetischer Bildung zwischen neukantianischer Vereinnahmung und ideologiekritischer Verurteilung* (Frankfurt a. M. 1998) XI, 303.
- 387 Caroline Janke: *Schiller und Plato. Vom Staate der Vernunft und dem Scheine der Kunst. Untersuchungen zur politiko-ästhetischen Antinomie* (Amsterdam, Atlanta 1999) 148.
- 388 Peter-André Alt: *Schiller: Leben – Werk – Zeit. Eine Biographie, I-II* (München 2000). – Weitere Aufl.: 2004, 2009.
- 389 Rüdiger Safranski: *Friedrich Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus. Biographie* (München 2004) 559.
- 390 Frederick Beiser: *Schiller as philosopher. A re-examination* (Oxford 2005) XIII, 283.
- 391 Klaus Manger, Gottfried Willems (Hg.): *Schiller im Gespräch der Wissenschaften* (Heidelberg 2005) 169.
- 392 Rüdiger Safranski (Hg.): *Schiller als Philosoph – eine Anthologie* (Berlin 2005) 262. – Weitere Aufl.: Frankfurt a. M. 2009, 281.

- 393 Hans Feger (Hg.): Friedrich Schiller. Die Realität des Idealisten (Heidelberg 2006) 393.
- 393a Otfried Höffe: «Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung ...» – Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 60 (2006) 1-20.