Dispositionen zu einigen ästhetischen Abhandlungen Schillers.

Von

Professor **Richard Tieffenbach.**

Beilage zum XXXIII. Jahresbericht über das Königliche Wilhelms-Gymnasium zu Königsberg i. Pr. 1908.

Königsberg i. Pr.
Hartungsche Buchdruckerei.
1908.

1908. Progr. Nr. 7.

Inhalt.

Dispositionen zu einigen ästhetischen Abhandlungen Schillers.

«Die ästhetisch-sittlichen Anschauungen von Kant und Schiller, so lesen wir bei P. Geyer (Der Deutsche Aufsatz. München. Beck. 1906. S. 254), haben bis heute von ihrer Bedeutung nicht das Geringste eingebüsst. Im Gegenteil, sie wirken auf die Philosophie der Gegenwart in immer höherem Masse ein.» Deshalb hat die Bedeutung der ästhetischen Abhandlungen Schillers für den deutschen Unterricht in der Prima eher zu- als abgenommen, so dass es nicht mehr geht, sie mit der Begründung abzuweisen, dass sie für die Schule zu schwer sind. Sicher ist, dass Primaner, welche das Verständnis dieser Abhandlungen erarbeitet haben, in ihrer Entwickelung einen tüchtigen Schritt vorwärts getan haben. Es kommt nur darauf an, das Studium dieser Abhandlungen so vorzubereiten, dass es von Primanern mit Erfolg betrieben werden kann. E. Grosse hat in den Programmen unserer Anstalt und in den sieben bei Weidmann (Berlin. 1902 und 1903) erschienenen Heften «Zum deutschen Unterricht» das Beispiel gegeben mit der vorbereitenden Bearbeitung der Begriffe des «Erhabenen» und des «Schönen». P. Geyer geht auf demselben Wege weiter und gibt (a. a. O., S. 249—258) Dispositionen der «philosophischen und sonstigen Abhandlungen Schillers»: freilich in sehr ungleicher Ausführung, von einigen wenigen ausführlich, von den meisten nur den Hauptgedanken ganz kurz bezeichnend. In welcher Ausführlichkeit der Gedankengang dieser Abhandlungen gegeben werden soll, darüber kann man verschiedener Meinung sein. Richtig ist es wohl zu unterscheiden zwischen denjenigen, die zur statarischen Lektüre gehören, und den andern, die im Anschluss an ein Aufsatz-Thema der Privatlektüre der Primaner überlassen bleiben müssen: für jene, wie Schillers Abhandlung «Ueber das Erhabene», wird eine kurze Disposition ausreichen, wie E. Grosse sie gegeben hat (Heft 1), für diese wird sich eine grössere Ausführlichkeit empfehlen: wie denn E. Grosse in seinen Heften «Zum deutschen Unterricht» die Abhandlungen von W. v. Humboldt: «Ueber Schiller und den Gang seiner Geistesentwickelung» (Heft 3) und von Herder: «Nemesis» (Heft 5) im Wortlaut, und eine «Auswahl von zur Nemesis Zugehörigem aus andern Schriften Herders» (Heft 6), sowie

eine Auswahl «aus Immanuel Kants Schriften» (Heft 7) in den einzelnen Bruchstücken im Wortlaut wiedergegeben hat.

Bei sorgfältiger Erwägung zeigt sich, dass Schillers ästhetischen Abhandlungen klare Dispositionen zu Grunde liegen: sind dieselben erkannt, so finden fleissige und intelligente Primaner in dem Texte selbst sich sehr gut zurecht. Für die richtige Auffassung der Gliederung der Abhandlungen „Über Anmut und Würde", „Über das Pathetische" und „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten", im besonderen für die vier das Wesen der Anmut kurz zusammenfassenden Sätze S. 17 bis 19 bin ich E. Grosse zu Dank verpflichtet, der auch den Gedanken der „Schlussbemerkung" wiederholt stark betont hat, und dem es leider nicht gefallen hat, seine Ansichten über diese Dinge selbst zu veröffentlichen. Karl Tomaschek (Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft. Wien. 1862) hatte nicht das Bedürfnis der Schule im Auge.

Die folgenden Abhandlungen sind wirklich von Schülern der Sekunda und Prima bearbeitet worden.

* * *

1. Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet.

(Die Abhandlung erschien zuerst in der Rheinischen Thalia. Erstes Heft. 1785.)

A. Einleitung: Der Mensch, dessen sinnliche Triebe gesättigt sind, verlangt, so oft er von den einförmigen Geschäften des Berufs ermattet und von den höheren Anstrengungen des Geistes erschöpft ist, nach einem mittleren Zustand, der den wechselweisen Uebergang des einen Zustandes in den anderen erleichtert: dazu dient ihm vor allen andern Mitteln den ästhetischen Sinn zu befriedigen, die Bühne, die dem nach Tätigkeit dürstenden Geist einen unendlichen Kreis eröffnet und jeder Seelenkraft Nahrung gibt, ohne eine einzige zu überspannen.

B. Abhandlung: Die Schaubühne darf als eine moralische Anstalt betrachtet werden, da sie die Bildung des Verstandes und Herzens mit der edelsten Unterhaltung vereinigt.

I. Verdienste der besseren Bühne um die sittliche Bildung.

1. Die Unzulänglichkeit der politischen Gesetze verschafft, wie der Religion, so auch der Schaubühne einen tiefgreifenden sittlichen Einfluss.

a) Während die Religion durch ihre Gemälde von Himmel und Hölle, d. h. durch Gemälde der Phantasie, Schreckbilder und Lockungen aus der Ferne im ganzen mehr auf den

sinnlichen Teil des Volkes wirkt, beeinflusst die Schaubühne das Volk durch unmittelbare Anschauung und lebendige Gegenwart: so gewiss sichtbare Darstellung mächtiger wirkt, als toter Buchstabe und kalte Erzählung, so gewiss wirkt die Schaubühne tiefer und dauernder, als Moral und Gesetze.

b) Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze aufhört; sie unterstützt also die weltliche Gerechtigkeit: wenn im Leben die Gerechtigkeit durch das Geld mächtiger Frevler zum Schweigen gebracht wird, übernimmt die Schaubühne Schwert und Wage und reisst die Laster vor einen schrecklichen Richterstuhl. Ihren Stoff nimmt sie aus Vergangenheit und Zukunft, aus dem Reiche der Phantasie und der Geschichte.

c) Doch ist der Schaubühne noch ein weiteres Feld geöffnet: während sie tausend Laster, welche die weltliche Gerechtigkeit ungestraft duldet, straft, empfiehlt sie tausend Tugenden, wovon jene schweigt, und begleitet so die Weisheit und die Religion. Welche göttliche Ideale stellt sie uns zur Nacheiferung aus! Wie hässlich malt sie das Laster!

d) Noch weiter dehnt sich ihr Wirkungskreis aus: die Schaubühne ist für unsere sittliche Bildung noch geschäftig, wo Religion und Gesetze es unter ihrer Würde halten, Menschenempfindungen zu begleiten. Um die Menschen vor Verschlimmerung zu bewahren, sucht sie ihr Herz gegen Schwächen zu schützen, indem sie der grossen Klasse der Toren den Spiegel vorhält und die tausendfachen Formen derselben mit heilsamem Spott, durch Scherz und Satire beschämt. Denn das Glück der Gesellschaft wird ebenso sehr durch Torheit, als durch Verbrechen und Laster gestört. Die Schaubühne allein kann unsere Schwächen belachen, weil sie unsere Empfindlichkeit schont und den schuldigen Toren nicht wissen will.

2. Die Schaubühne ist eine Schule der praktischen Weisheit, ein Wegweiser durch das bürgerliche Leben.

a) Selbst wenn Eigenliebe und Abhärtung des Gewissens nicht selten die beste Wirkung der Schaubühne vernichten, so ist es schon unendlich viel, dass sie uns mit den Lastern bekannt macht. Mit diesen Lasterhaften, diesen Toren müssen wir leben; wir müssen ihnen ausweichen oder begegnen; wir müssen sie untergraben oder ihnen unterliegen. Jetzt aber überraschen sie uns nicht mehr. Wir sind auf ihre Anschläge vorbereitet. Die Schaubühne hat uns das Geheimnis verraten, sie ausfindig und unschädlich zu machen.

b) Die Schaubühne lehrt uns die grosse Kunst, schwere

Schicksale zu ertragen. Dem Zufall, der im Gewebe unseres Lebens eine so grosse Rolle spielt, müssen wir uns blind unterwerfen. Gewinn genug, wenn unser Mut, unsere Klugheit sich einst schon in ähnlichen Verhängnissen, welche die Schaubühne uns vor Augen führte, übten, und unser Herz zu dem Schlage sich gehärtet hat.

c) Die Schaubühne lehrt uns gerechter gegen den Unglücklichen sein und nachsichtsvoller über ihn richten. Dann nur, wenn wir die Tiefe seiner Bedrängnisse ausmessen, dürfen wir das Urteil über ihn aussprechen.

d) Vor den Schaubühnen hören die Grossen der Welt, was sie nie oder selten hören — Wahrheit; was sie nie oder selten sehen, sehen sie hier — den Menschen: sie haben alle Ursache dankbar gegen die Bühne zu sein.

Uebergang: So gross und vielfach ist das Verdienst der besseren Bühne um die sittliche Bildung; kein geringeres Verdienst gebührt ihr um die Aufklärung des Verstandes.

II. Verdienste der besseren Bühne um die Aufklärung des Verstandes.

Während die grössere Masse des Volkes sklavisch an Ketten des Vorurteils oder der Meinung gefangen liegt, die seiner Glückseligkeit ewig entgegenarbeiten, beleuchten die reineren Strahlen der Wahrheit nur wenige einzelne Köpfe. Um die Nation an der Wahrheit teilnehmen zu lassen, steht die Schaubühne zur Verfügung: richtigere Begriffe, geläuterte Grundsätze, reinere Gefühle fliessen von hier durch alle Adern des Volkes.

1. Duldung der Religionen und Sekten ist erst allgemein geworden, seitdem die Schaubühne Menschlichkeit und Sanftmut in unser Herz pflanzte, seitdem die abscheulichen Gemälde heidnischer Pfaffenwut uns Religionshass vermeiden lehrten.

2. Irrtümer der Erziehung, die dem Wahne, dem Leichtsinne des Bürgers uneingeschränkt anvertraut ist, würden sich von der Schaubühne glücklich bekämpfen lassen.

3. Von der Schaubühne aus lassen sich die Meinungen der Nation über Regierung und Regenten zurechtweisen.

4. Eine gute stehende Bühne kann auf den Nationalgeist, d. h. die Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Meinungen und Neigungen des Volkes bei Gegenständen, worüber eine andere Nation anders meint und empfindet, grossen Einfluss gewinnen. Nur der Schaubühne ist es möglich, diese Uebereinstimmung in einem hohen Grade zu bewirken, weil sie alle Stände und Klassen in sich vereinigt und den gebahntesten

Weg zum Verstande und Herzen hat. Wenn wir es erlebten, eine Nationalbühne zu haben, so würden wir auch, wie die Griechen, eine Nation.

Uebergang: Ist damit bewiesen, was bisher zweifelhaft war, dass die Schaubühne auf Sitten und Aufklärung wesentlich wirke, so ist unbestritten, dass sie unter allen Anstalten zur gesellschaftlichen Ergötzung den Vorzug verdiene.

III. Die Bühne gewährt die edelste Unterhaltung.

1. Der durch geistige Arbeit ermüdete Mensch, dessen Sinnlichkeit befriedigt ist, dürstet nach Vergnügungen: von allen möglichen Vergnügungen die edelsten bietet die Bühne.

2. In dieser künstlichen Welt träumen wir die wirkliche hinweg, die uns zu Gram und trüber Laune und Ekel und Seelendruck und nervöser Reizbarkeit gebracht hat: hier werden wir uns selbst zurückgegeben, hier wird das Gleichgewicht unserer Seele wiedergewonnen.

C. Schluss: Ein Triumph ist es für die Natur, wenn Menschen aus allen Kreisen und Zonen und Ständen, durch eine allwebende Sympathie verbrüdert, im Schauspiel nur der einen Empfindung Raum geben: ein Mensch zu sein.

* * *

2. Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?

Eine Akademische Antrittsrede. Jena. 1789.

A. Einleitung: Fruchtbar und weit umfassend ist das Gebiet der Geschichte: in ihrem Kreise liegt die ganze geistige Welt. Es ist keiner unter allen nach Erkenntnis der Wahrheit Strebenden, dem die Geschichte nicht etwas Wichtiges zu sagen hätte. Wie verschieden auch die Bahnen der künftigen Bestimmung der Studierenden sein mögen, eine Bestimmung teilen alle auf gleiche Weise miteinander, diejenige, sich als Menschen auszubilden — und zu dem Menschen eben redet die Geschichte. Der Zweck aller Studien kann ein sehr verschiedener sein. Anders ist der Studienplan, den sich der Brotgelehrte, anders derjenige, den der philosophische Kopf sich vorzeichnet.

Dem Brotgelehrten ist es bei seinem Fleisse einzig und allein darum zu tun, die Bedingungen zu erfüllen, unter denen er zu seinem Amte fähig und der Vorteile desselben teilhaftig werden kann: er will nur seinen sinnlichen Zustand verbessern und eine kleinliche Ruhmsucht befriedigen. Deshalb

sondert er die Wissenschaften, die er Brotstudien nennt, von allen übrigen, die den Geist nur als Geist vergnügen, auf das sorgfältigste ab und widmet ihnen ausschliesslich alle seine Kraft.

Der philosophische Kopf dagegen bestrebt sich ebenso sorgfältig, als der Brotgelehrte seine Wissenschaft von allen übrigen absondert, vielmehr ihr Gebiet zu erweitern und ihren Bund mit den übrigen wiederherzustellen. Frühe hat er sich überzeugt, dass im Gebiete des Verstandes, wie in der Sinnenwelt alles ineinander greife: seine edle Ungeduld kann nicht ruhen, bis alle seine Begriffe zu einem harmonischen Ganzen sich geordnet haben. Wenn der Brotgelehrte zu allem, was er unternimmt, Reiz und Aufmunterung von aussen her borgen muss, findet der philosophische Kopf in seinem Gegenstande, in seinem Fleisse selbst, Reiz und Belohnung.

Nur dem philosophischen Kopf kann des Studium der Universalgeschichte empfohlen werden.

B. Abhandlung: Die Universalgeschichte ist die Erzählung derjenigen Begebenheiten der Vergangenheit, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluss gehabt haben. Man studiert Universalgeschichte, um die Begebenheiten der Vergangenheit als ein System, d. h. als ein vernunftmässig zusammenhängendes Ganzes zu erkennen und um das Geheimnis der von Gott aufgerichteten Weltordnung zu durchdringen.

I. Begriff der Universalgeschichte.

1. Uebersicht über die Kulturentwickelung.

Wenn die Anfänge der Entwickelung des Menschengeschlechts der hochentwickelten Kultur des 18. Jahrhunderts entgegengestellt werden, so sind das sehr entgegengesetzte Gemälde. Das nämliche Volk auf dem nämlichen Landstriche in verschiedenen Zeiträumen —, ebenso wie das gleichzeitige Geschlecht in verschiedenen Ländern zeigt die auffallendsten Unterschiede der Kultur. Um vom ungeselligen Höhlenbewohner zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann hinaufzusteigen, hat der Mensch unendliche Fortschritte machen müssen. Dass Schiller und seine Zuhörer in dem Augenblicke, in welchem er seine akademische Antrittsrede hielt, sich mit diesem Grade von Nationalkultur, mit dieser Sprache, diesen Sitten, diesen bürgerlichen Vorteilen, diesem Mass von Gewissensfreiheit zusammenfanden, ist das Resultat vielleicht aller vorhergegangenen Weltbegebenheiten. So zieht

sich eine lange Kette von Geschehnissen von dem gegenwärtigen Augenblicke bis zum Anfang des Menschengeschlechtes hinauf, die wie Ursache und Wirkung ineinandergreifen.

2. Der Stoff der Geschichte im weitesten Sinne.

Ganz und vollzählig überschauen kann die Begebenheiten der Vergangenheit nur Gott. Dem Menschen sind engere Grenzen gesetzt.

a) Die ganze Epoche vor der Sprache, so folgenreich sie auch für die Welt gewesen, ist für die Weltgeschichte verloren.

b) Alle Begebenheiten vor dem Gebrauche der Schrift sind für die Weltgeschichte so gut als verloren.

c) Bei weitem den grösseren Teil der schriftlichen Denkmäler des Altertums haben Zeit und Zufälle zerstört; er ist also mit den Aufschlüssen, die er uns geben sollte, für die Weltgeschichte verloren.

d) Die wenigen Trümmer dieser schriftlichen Denkmäler, die sich aus der Vorwelt in die Zeiten der Buchdruckerkunst gerettet haben, sind in der grösseren Anzahl durch die Leidenschaft, durch den Unverstand und oft selbst durch das Genie ihrer Beschreiber verunstaltet und unkennbar gemacht.

Die kleine Summe von Begebenheiten, die nach allen bisher geschehenen Abzügen zurückbleibt, ist der Stoff der Geschichte im weitesten Sinne.

3. Was und wieviel von diesem historischen Stoff gehört nun der Universalgeschichte?

Das Verhältnis eines historischen Datums zu der heutigen Weltverfassung ist es, worauf gesehen werden muss, um Materialien für die Weltgeschichte zu sammeln. So ergibt sich folgende Begriffserklärung: diejenigen Begebenheiten der Vergangenheit gehören zur Universalgeschichte, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluss gehabt haben.

II. Zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?

1. Endziel des Studiums der Universalgeschichte.

Die lückenhaft überlieferten oder in dem Zeitalter, dem sie eigentlich angehören, nicht selten isoliert erscheinenden Begebenheiten der Vergangenheit, wie z. B. der Ursprung des Christentums und besonders der christlichen Sittenlehre, erhebt der philosophische Verstand, indem er das Aggregat der überkommenen Bruchstücke der Weltgeschichte durch künstliche Bindungsglieder verkettet, zum System, d. h. zu einem vernunftmässig zusammenhängenden Ganzen. Dieses System zu

erkennen und das Geheimnis der von Gott aufgerichteten Weltordnung zu durchdringen, studiert man die Universalgeschichte

Die Hilfsmittel der historischen Wissenschaft, die zu diesem Ziele führen, sind Analogie und Hypothese.

a) Analogie: Um Lücken der geschichtlichen Ueberlieferung zu ergänzen, kann auf Grund der Methode, nach der Analogie zu schliessen, von den neuesten Erscheinungen, die im Kreise unserer Beobachtungen liegen, auf diejenigen, welche sich in geschichtlichen Zeiten verlieren, rückwärts ein Schluss gezogen und einiges Licht verbreitet werden: denn die Gleichförmigkeit und unveränderliche Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts ist nicht anzuzweifeln.

b) Hypothese: Die unzusammenhängenden Erscheinungen der Weltgeschichte sucht der philosophische Geist, eben weil er Ursache und Wirkung ineinander greifen sieht, als Mittel und Absicht zu verbinden. Er hypothesiert ein übereinstimmendes Ganzes, das freilich nur in seiner Vorstellung vorhanden ist, und bringt also einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Prinzip in die Weltgeschichte. Mit diesem durchwandert er sie noch einmal und hält es prüfend gegen jede Erscheinung, welche dieser grosse Schauplatz ihm darbietet: er sieht es durch tausend beistimmende Fakta bestätigt und durch ebenso viele andere widerlegt; aber so lange in der Reihe der Weltveränderungen noch wichtige Bindungsglieder fehlen, so lange das Schicksal über so viele Begebenheiten den letzten Aufschluss noch zurückhält, erklärt er die Frage für unentschieden, und diejenige Meinung siegt, welche dem Verstande die höhere Befriedigung und dem Herzen die grössere Glückseligkeit anzubieten hat. Freilich steht eine Weltgeschichte nach solchem Plan erst in den spätesten Zeiten zu erwarten. Aber die Bemühung des philosophischen Kopfes trägt doch dazu bei, vielleicht einen späten Nachfolger auf den Weg zu leiten, das Problem der Weltordnung aufzulösen, in das Geheimnis der von Gott aufgerichteten Weltordnung einzudringen.

2. Nutzen einer solchen Geschichtsbetrachtung.

Uebergang: Auf solche Art behandelt, wird das Studium der Weltgeschichte eine ebenso anziehende, als nützliche Beschäftigung gewähren; es wird die vorschnellen Entscheidungen des Augenblicks und die beschränkten Urteile der Selbstsucht verbessern.

a) Während der einzelne Mensch und seine Meinungen von ephemerer Dauer sind, bleibt die Geschichte allein unaus-

gesetzt auf dem Schauplatz, eine unsterbliche Bürgerin aller Nationen und Zeiten. Deshalb kann ihr weitreichender Blick auch schon von ferne entdecken, wie die Freiheit des Menschen, die regellos mit dem Weltlauf zu schalten scheint, schliesslich doch am Bande der Notwendigkeit geleitet wird; sie offenbart der Menschheit, dass der selbstsüchtige Mensch niedrige Zwecke zwar verfolgen kann, aber unbewusst vortreffliche befördert.

b) Die Geschichte lässt sich durch keinen falschen Schimmer blenden, durch kein Vorurteil der Zeit dahinreissen, sondern stellt den wahren Massstab für Glückseligkeit und Verdienst wieder her, den der herrschende Wahn in jedem Jahrhundert anders verfälschte: nur das verdient gepriesen und bewundert zu werden, was in jedem Zeitraume zu dem grossen Naturplan beigetragen hat, die Kräfte des Menschen zu entwickeln.

C. Schluss: Aufmunterung. Ein edles Verlangen muss in uns entglühen zu dem reichen Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von dem Fleiss und Genie, der Vernunft und Erfahrung der Besten und Edelsten der Vorwelt überkommen haben, auch aus unsern Mitteln einen Beitrag zu liefern, damit wir den ererbten Schatz reich vermehrt an das kommende Geschlecht ausantworten können. Etwas dazu steuern können alle Menschen. «Jedem Verdienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgetan, zu der wahren Unsterblichkeit, wo die Tat lebt und weitereilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte.»

* * *

3. Vorrede zur Geschichte des Malteserordens nach Vertot.

Jena. 1792.

A. Einleitung: Der Orden der Johanniter ist eine sehr merkwürdige Erscheinung der Epoche der Kreuzzüge, — aus zwei Gründen.

B. Abhandlung: Die Johanniterritter brachten einem bloss idealischen Gut alle Güter der Sinnlichkeit willig zum Opfer. Ihr Orden war zugleich ein Staat, der auf besonderem Wege die Bedingungen zu finden suchte, welche die gesellschaftliche Glückseligkeit gewährleisten.

I. Nur die Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe verleiht dem Menschen Würde; die Willigkeit des Gemüts sich von übersinnlichen Triebfedern leiten zu lassen, ist

die notwendige Bedingung unserer sittlichen Kultur. Den Johanniterrittern muss man zugestehen, dass sie einem bloss idealischen Gut alle Güter der Sinnlichkeit zum Opfer brachten.

1. Welches war dieses idealische Gut? Es war ein Wahn, der in einer Periode des Aberglaubens, des Fanatismus, der Gedankenknechtschaft geboren war, der Glaube, dass man für leblose Heiligtümer, für die Befreiung des heiligen Landes von der Herrschaft der Moslemin, bluten müsse. Dieser verfinsterte Glaubenseifer begünstigte und heiligte alle Gräuel des Krieges, dieser Aberglaube führte zu abgeschmackten Verirrungen.

Die Idee, für welche die Johanniter eintraten, können wir nicht billigen; aber was opferten sie dieser Idee?

2. An jenen Wahn, den sie mit Weisheit verwechselten, setzten die Heroen des Mittelalters Blut, Leben und Eigentum; heldenmässig gehorchten sie den höchsten Gesetzen der Vernunft. Wir sehen sie praktische Tugend üben. Unter dem Panier des Kreuzes verrichteten sie der Menschheit schwerste und heiligste Pflichten: sie zeigten todesverachtende Tapferkeit als Ritter, Geduld, Selbstverleugnung und Barmherzigkeit in dem niedrigen Dienst eines Krankenwärters. Um ihrer heroischen Treue und Opferbereitschaft willen sind die Johanniterritter der höchsten Bewunderung wert.

II. Der Orden war zugleich ein Staat. Wir sehen hier also einen neuen Versuch unter unzähligen anderen, die Bedingungen zu finden, welche die gesellschaftliche Glückseligkeit gewährleisten. Der Religionsfanatismus in den Zeiten der Kreuzzüge hat dieses staatliche Gemeinwesen ins Leben gerufen.

1. Grundlage dieses mönchisch-ritterlichen Staatswesens war die Vereinigung von demütigem Gehorsam und kriegerischer Kraft (Demut und Kraft), d. h zweier einander entgegenstehender Prinzipien.

a) Zwangsvolle Ordensregeln, Kriegszucht und Mönchsdisziplin, die strenge Selbstverleugnung, welche das Christentum fordert.

b) Kühner Soldatentrotz, feuriger Rittergeist.

2. Der Zweck dieser politischen Gemeinschaft war ein doppelter.

a) Es galt gegen den äusseren Feind der Religion eine undurchdringliche Phalanx zu bilden, die Moslemin mit dem Schwerte zu bekämpfen. Rittertum.

b) Es galt dem mächtigen Gegner der Religion von innen, dem Stolz und der Ueppigkeit, mit gleichem Heroismus einen ewigen Krieg zu schwören. Demütige Krankenpflege.

3. Die Geschichte des Ordens zeigte folgende Entwickelungsphasen.*)

a) Unkriegerischer Anfang, christliche Barmherzigkeit; rührende, erhabene Einfalt bezeichnete die Kindheit des Ordens.

b) Edelleute traten hinzu und ergriffen das Schwert; Glanz und Ehre krönte die Jugend des Ordens; an zahlreiche Landsiege schlossen sich nach Verlust des heiligen Landes Seesiege bei Rhodus und Malta.

c) Bald unterlag auch dieser Orden dem gemeinsamen Schicksal der Menschheit. Wohlstand und Macht, natürliche Gefährten der Tapferkeit und Enthaltsamkeit, führten ihn mit beschleunigten Schritten der Verderbnis entgegen: Laster rissen ein, Stolz, Schwelgerei und Pracht.

C. Schluss: Die herrlichen Hoffnungen, zu denen ein so schöner Anfang berechtigte, wurden getäuscht. Dieses Beispiel bekräftigt die unumstössliche Wahrheit, dass nichts Bestand hat, was Wahn und Leidenschaft gründet, dass nur die Vernunft für die Ewigkeit baut.

* * *

4. Über Anmut und Würde.

Die Abhandlung erschien zuerst in: Neue Thalia. Dritter Teil. Zweites Stück. 1793.

A. Einleitung: Der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen, in welchem der Körper dem Geist, und umgekehrt der Geist dem Körper widerstrebt: jeder von beiden sucht sich der Herrschaft zu bemächtigen. Das letzte Ziel des Menschen ist die volle Uebereinstimmung und Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft: sie besteht darin, dass die Sinnlichkeit «edel begehrt», d. h. gerade nur dasjenige begehrt, was das Gesetz der Vernunft vorschreibt. Diesem Ideale der Sittlichkeit soll der Mensch in unendlichem Fortschritte mehr und mehr nahe zu kommen suchen, so dass er sich frei von allen Fesseln fühlen kann, hier der Sinnlichkeit, dort des moralischen Gesetzes. Wenn aber im Sturm der Leidenschaft

---

*) Vgl. „Die Malteser“ in „Dramatische Entwürfe, Pläne und Fragmente aus Schillers Nachlass.“ Berlin. Hempel. 16. Band.

die Sinnlichkeit die Zügel der Herrschaft an sich reissen will, so ist es die Aufgabe des Menschen «erhaben zu wollen», d. h. der Sinnlichkeit Widerstand zu leisten und das Gesetz der Vernunft zu vollstrecken. Im ersten Falle tritt Anmut, im zweiten aber Würde zu Tage.

B. Abhandlung: Anmut ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht wird; sie zeigt sich in Bewegungen, deren Ursache moralische Empfindungen sind, und liegt in dem, was bei absichtlichen Bewegungen unabsichtlich ist. Sie ist der sinnfällige Ausdruck einer schönen Seele, in der Sinnlichkeit und Vernunft in Harmonie miteinander stehen. — Würde tritt überall da in die Erscheinung, wo die sinnlichen Triebe durch die moralische Kraft beherrscht werden; sie besteht also in der Betätigung der geistigen Freiheit bei jeder sinnlichen Erregung, sowohl der «wollüstigen», als auch der «peinlichen»; sie ist der Ausdruck einer erhabenen Seele.

I. Begriff der Anmut.

1. Entwickelung des Begriffes der Anmut aus der griechischen Fabel.

Die griechische Fabel legt der Göttin der Schönheit — sie ist ein Bild der schönen Menschengestalt, soweit sie von der Natur selbst herrührt — einen Gürtel bei, der die Kraft besitzt, dem, der ihn trägt, Anmut zu verleihen und Liebe zu erwerben; die Schönheitsgöttin wird überdies von den Grazien, den Huldgöttinnen, begleitet. Sie allein ist es, die den Gürtel des Reizes trägt und verleiht. Juno, die herrliche Königin des Himmels, muss jenen Gürtel erst von der Venus entlehnen, wenn sie den Jupiter auf dem Ida bezaubern will. Hoheit also, auch wenn ein gewisser Grad von Schönheit sie schmückt, ist ohne Anmut nicht sicher zu gefallen.

Aus dieser Fabel entwickelt Schiller folgende Sätze:

a) Von der Schönheit des Baues oder der architektonischen Schönheit ist die Anmut zu unterscheiden. Alle Anmut ist schön, aber nicht alles Schöne ist Anmut.

b) Anmut ist Schönheit der Bewegung. Denn Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstand vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben. Auch das Minderschöne, auch das Nichtschöne kann sich schön bewegen.

c) Anmut tritt nicht in den notwendigen, sondern nur in den zufälligen oder willkürlichen, d. h. vom Willen des Subjekts abhängigen Bewegungen zu Tage, und ist ein Vorrecht der Menschenbildung.

d) Aber auch unter den willkürlichen Bewegungen kommt nur denjenigen Anmut zu, welche ein Ausdruck moralischer Empfindungen sind. Wo Anmut stattfindet, da ist die Seele das bewegende Prinzip, und in ihr ist der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten.

«Anmut ist also eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht wird.»

2. Entwickelung des Begriffes «Anmut» auf dem Wege der philosophischen Untersuchung.

«Die philosophierende Vernunft kann sich weniger Entdeckungen rühmen, die der Sinn nicht schon dunkel geahnt, und die Poesie nicht geoffenbart hätte.»

a) Schiller stellt einen Unterschied fest zwischen der von der Natur verliehenen Schönheit, der Schönheit des Baues oder der architektonischen Schönheit, wie ein glückliches Verhältnis der Glieder, fliessende Umrisse, ein lieblicher Teint, eine zarte Haut, ein feiner und freier Wuchs, eine wohlklingende Stimme u. s. f. — die mit technischer Vollkommenheit (Zweckmässigkeit) nicht zu verwechseln ist, wie sie annähernd jede menschliche Körperbildung besitzt, — und jener Schönheit, die durch moralische Empfindungen bewirkt wird, die er Anmut nennt.

Für diese Unterscheidung bedenke man, dass der Mensch ein Doppelwesen ist, nicht bloss Natur, sondern auch Person, d. h. ein Wesen, welches selbst Ursache und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann. Die Art seines Erscheinens hängt ab von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freiheit, und nicht die Natur nach ihrer Notwendigkeit bestimmt. So teilt die Natur das Regiment mit der Freiheit, und diese ist es, welche die Schönheit regiert. Die Natur gab die Schönheit des Baues, die Seele gibt die Schönheit des Spiels. Jene macht dem Schöpfer der Natur, diese ihrem Besitzer Ehre. Schönheit ist eine Naturgabe (Talent), Anmut ist ein persönliches Verdienst.

Wenn wir kurz zusammenfassen, erhalten wir also als ersten Satz: Die Anmut ist von der architektonischen, durch das blosse Wirken der Naturnotwendigkeit erzeugten Schönheit dadurch unterschieden, dass sie eine Wirkung der Freiheit ist.

b) Dass Anmut ferner nur der Bewegung zukommen kann, ist leicht einzusehen. Denn eine Veränderung im Gemüt kann sich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren. Viele mit sich identischen anmutigen Bewegungen geben einen anmutigen Zustand: da kann es vorkommen, dass endlich der Geist selbst sich seinen Körper bildet, so dass die Anmut sich in architektonische Schönheit verwandelt. Zweiter Satz: Die Anmut zeigt sich in den durch die Freiheit bewirkten Bewegungen eines womöglich schon an sich schönen Naturkörpers.

c) Bewegungen können aber entweder notwendig oder willkürlich, d. h. vom Willen des Subjekts abhängig sein. Anmut kommt nur willkürlichen Bewegungen zu, aber auch unter diesen nur denjenigen, die ein Ausdruck moralischer Empfindungen sind. Wo Anmut herrscht, da ist die Seele das bewegende Prinzip, und in ihr ist der Grund für die Schönheit der Bewegungen enthalten. Dritter Satz: Der Impuls der Freiheit, wodurch anmutige Bewegungen entstehen, muss ein moralischer sein, indem nur eine sittliche Regung des Innern, sofern sie sich äusserlich anzeigt, eine anmutige Bewegung schaffen kann.

d) Damit ist aber der Begriff der Anmut noch nicht vollständig bestimmt. Bewegungen nämlich, aus moralischen Antrieben entstehend, können doppelter Art sein.*) Die Person schreibt entweder dem Körper durch ihren Willen die Be-

---

*) Schiller unterscheidet:

- Bewegung.
  - Notwendige, z. B. Atemholen.
  - Willkürliche, d. h. vom Willen des Subjektes abhängige.
    - Ursache: Sinnlichkeit.
    - Ursache: moralische Empfindungen.
      - Abgezweckte: z. B. Rede, Gesang, willkürliches Spiel der Augen und des Mundes, Bewegungen der Hände, der Arme, der Gang und die Haltung des Körpers.
      - Sympathetische: z. B. Ausdruck von Freude und Schmerz, Lachen, Erröten.

wegungen vor — diese nennt Schiller willkürliche oder abgezweckte — oder die Bewegungen erfolgen ohne den Willen der Person nach einem Gesetz der Notwendigkeit aus der moralischen Stimmung, welche die Person beseelt: diese sind sympathetische Bewegungen. Die Frage entsteht nun, welche von diesen beiden Arten der in der Person gegründeten Bewegungen der Anmut fähig ist.

Diese beiden Arten der Bewegung sind in der Wirklichkeit natürlich vielfach verknüpft. So findet man abgezweckte Bewegungen selten ohne sympathetische, weil der Wille als die Ursache von jenen sich nach moralischen Empfindungen bestimmt, aus welchen diese entspringen. — Aber eine abgezweckte Bewegung kann auch zugleich als eine sympathetische anzusehen sein, und dies geschieht alsdann, wenn sich etwas Unwillkürliches in das Willkürliche derselben mit einmischt. Der Anteil, den der Empfindungszustand der Person an einer willkürlichen Bewegung hat, ist das Unwillkürliche an derselben, und er ist auch das, worin man die Grazie zu suchen hat. Ob aber gleich die Anmut etwas Unwillkürliches sein oder scheinen muss, so suchen wir sie doch nur bei Bewegungen, die mehr oder weniger vom Willen abhängen Man fordert Anmut von der Rede und vom Gesang, von dem willkürlichen Spiel der Augen und des Mundes, von den Bewegungen der Hände und der Arme bei jedem freien Gebrauch derselben. Wenn also die Anmut eine Eigenschaft ist, die wir von willkürlichen Bewegungen fordern, und wenn wir andererseits von der Anmut alles willkürlich Gemachte ausgeschlossen sehen wollen, so folgt als vierter Satz: Anmut liegt in dem, was bei absichtlichen Bewegungen unabsichtlich, zugleich aber einer moralischen Ursache im Gemüt entsprechend ist.

e) Beschränkung des Gebiets der sympathetischen Bewegungen. Die Bewegungen, in denen Anmut sich zeigen soll, müssen einem moralischen Empfindungszustand im Menschen zum Ausdruck dienen: sie sind sprechend im engeren Sinne. Im Gegensatz dazu nennt Schiller sprechend (mimisch) im weitesten Sinne jede Erscheinung am Körper, die einen Gemütszustand begleitet und ausdrückt: in diesen letzteren kann sich Anmut nicht zeigen, welche immer nur in einer Aeusserung der Person des Menschen zu Tage treten kann. «Wenn wir aus dem architektonischen Teil der Bildung des Menschen erfahren, was die Natur mit ihm beabsichtigt hat, so erfahren wir aus dem mimischen Teil derselben, was er selbst zur Erfüllung dieser Absicht getan hat.» Von den

sprechenden Zügen unterscheidet Schiller die stummen, welche bloss die plastische Natur, insofern sie von jedem Einfluss der Seele unabhängig wirkt, in die menschliche Bildung zeichnet. Für den Physiognomen sind diese stummen Züge keineswegs bedeutungsleer, weil er nicht bloss wissen will, was der Mensch selbst aus sich gemacht hat, sondern auch, was die Natur für und gegen ihn getan hat.

3. Anmut ist der Ausdruck einer «schönen Seele», die nur bestehen kann, wenn Harmonie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit im Menschen herrscht.

a) Diese Uebereinstimmung besteht nicht,

α) wenn die Vernunft allein herrscht, wie Kant es fordert. Eine solche Verfassung des Gemüts ist wohl moralisch gross, aber nie ästhetisch schön: denn wie kann sich Grazie, die wir allein am Körper wahrnehmen, zeigen, wie sich die Sinnlichkeit an dem Siege der Vernunft freuen, wenn sie selbst die Besiegte ist, wenn sie auf jede Weise unterdrückt wird? «Es wird daher nicht Grazie sein können, wodurch die mit den Stoffen kämpfende moralische Freiheit sich kenntlich macht;»

β) sie besteht nicht, wenn die Sinnlichkeit allein herrscht. Noch viel weniger kann von Schönheit der Seele die Rede sein, wenn der Mensch, uneingedenk seiner doppelten Natur, die Sinnlichkeit ungebunden über sich herrschen lässt, und nur bedacht auf die Befriedigung seiner Triebe, ein Sklave seiner Begierden wird. Jede moralische Tätigkeit hört dann auf, und der Mensch, die Krone der Schöpfung, wird, zum Tier herabgewürdigt, ein Gegenstand des Ekels und Abscheus.

b) Nur wenn Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen, ist Schönheit der Seele vorhanden.

Der einzige Fall, der noch übrig bleibt, liegt zwischen diesen beiden möglichen Zuständen, die Schiller mit einer strengen Monarchie und zügellosen Ochlokratie vergleicht: so wie die Freiheit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, so findet man auch die Schönheit in der Mitte zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes. Die Schönheit der Seele ist Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung.

Die Natur selbst hat dem Menschen dadurch, dass sie ihn zum Menschen, zu einem vernünftig-sinnlichen Wesen schuf, zur Aufgabe gesetzt, Uebereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen herzustellen. Der Mensch soll seine Pflicht aus Neigung tun, und gerade dieser Anteil der Neigung an einer

Handlung wird ein Zeichen seiner sittlichen Vollkommenheit. Je mehr er seinem Triebe trauen darf, ohne befürchten zu müssen, durch ihn missgeleitet zu werden, um so höher muss er in unserer Achtung steigen. Hat er aber die Stufe erreicht, dass er der Neigung ohne Scheu die Leitung des Willens überlassen darf, so ist er das, was Schiller unter einer schönen Seele versteht. Seine einzelnen Handlungen sind dann zwar nicht verdienstvoll, da ihn ja die Neigung dazu treibt, und da die Befriedigung eines Triebes nie verdienstvoll genannt werden kann, aber dass sie ist, die schöne Seele, das ist ihr Verdienst. Die schwersten Pflichten erfüllt sie ohne Zögern, ja sie weiss nicht einmal, dass man überhaupt anders handeln und empfinden kann.

Die natürliche Folge einer solchen glücklichen Uebereinstimmung im Innern ist eine Harmonie auch in den Bewegungen des Körpers, ist Anmut oder Grazie, die jedes Auge entzückt, selbst wenn es dem Leibe an Schönheit der Form mangelt.

4. Schillers Auffassung von der schönen Seele enthält eine Abweichung seiner Ethik von derjenigen Kants.

a) «Tugend,» sagt der grosse Weltweise Kant, «ist Erfüllung der Pflicht.» Nur derjenige wird jederzeit das Richtige tun, in dem die Vernunft allein den Willen beeinflusst, von dem die Ausführung der Handlungen abhängt; alle sinnlichen Triebe, alle Neigungen, die das natürliche Bestreben haben, ihrerseits auf die Entscheidungen des Willens einzuwirken, sollen unbedingt unterdrückt werden: nicht auf die Gesetzmässigkeit der Taten, sondern nur auf die Pflichtmässigkeit der Gesinnung kommt es an. Diese Lehre, die jede freiere Regung der sinnlichen Natur verbietet, vertritt Kant den laxen Ansichten seiner Zeitgenossen gegenüber mit der grössten Strenge. «Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert und fragte wenig darnach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht vertragen.»

Uebergang: Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, dass er nur für die Knechte sorgte?

b) Schiller hat gegen das Prinzip an sich, wie Kant es hinstellte, nichts einzuwenden. Die genaue Untersuchung der Wahrheit hält er für notwendig und nützlich; doch die allzu schroffe Darstellung der gefundenen Wahrheit, die durch ihre

imperative Form jede Selbstbestimmung auszuschliessen scheint, kann er nicht billigen. Er geht einen Schritt weiter als Kant: nach ihm ist Tugend nicht mehr die blosse Erfüllung der Pflicht, sondern sie ist «Neigung zur Pflicht». Sein Ideal ist eine schöne Seele: in ihr hat sich «das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert, dass es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen.»

Man wird im ganzen genommen die Anmut mehr bei dem weiblichen Geschlecht finden, da die Beschaffenheit ihres Körpers und Charakters die Frauen geeigneter dazu machen.

Uebergang: So wie die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung.

II. Begriff der Würde.

«Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Uebereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonierendes Ganzes zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloss eine Idee, welcher gemäss zu werden er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.»

Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseins selbst, die ihn daran verhindern.

1. Der Naturtrieb kann zu seiner Befriedigung Handlungen fordern, die dem moralischen Grundsatze zuwiderlaufen. Um seine Existenz in der Sinnenwelt, für die eigentlich der Wille allein verantwortlich ist, sicher zu stellen, ist der Naturtrieb im Menschen ins Leben gerufen, der auf die Befriedigung der für das Leben notwendigen Bedürfnisse dringt; so hat die Natur eine gewisse Notwendigkeit in die willkürlichen Bestimmungen des Willens gelegt. Der Naturtrieb bestürmt das Empfindungsvermögen und durch dieses den Willen mit der doppelten Macht von Schmerz und Vergnügen, die Verabscheuung oder Begierde im Menschen hervorrufen. Doch während hierauf beim Tiere unmittelbar das Streben folgt, den Schmerz los zu werden und die Begierde zu befriedigen, ist bei dem Menschen noch eine Instanz mehr vorhanden.

2. Das ist der Wille, der die Forderung der Natur den Ansprüchen der Vernunft nachsetzen muss.

Als ein übersinnliches Vermögen ist der Wille weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft so unterworfen, dass ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff. Schon der blosse Wille erhebt den Menschen über die Tierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit: schon wenn der Wille in gleichgültigen Dingen dem Triebe Befriedigung versagt und die Naturnotwendigkeit bricht, ist dies ein Beweis für die Ueberlegenheit des Menschen über die Tierwelt; doch zur Gottheit erhebt es ihn, wenn er aus moralischen Gründen die Gesetzgebung der Natur aufhebt. Als moralische Kraft soll der Wille, der frei ist, sich zu der Vernunft schlagen: handelt er der Vernunft widersprechend, so gebraucht er zwar seine Freiheit, aber er gebraucht sie unwürdig, weil er innerhalb der Natur stehen bleibt. Wenn der Naturtrieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwiderläuft, so geraten Sinnlichkeit und Vernunft in Streit: in diesem Falle ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Forderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft nachzusetzen. Da jedoch die Natur nie eine Forderung ohne bestimmte Absicht stellt, und infolge dessen, so lange sie unbefriedigt ist, nie ihre Forderung zurücknimmt, so bleibt der Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit bestehen. Dadurch allein, dass der Wille die Gewalt der Begierde bricht, zeigt der Mensch seine Selbständigkeit und beweist sich als ein moralisches Wesen. In Affekten, wo der Trieb den Willen gewaltsam auf seine Seite zu ziehen strebt, kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders, als durch Widerstand, durch Einschränkung des Triebes offenbaren. Eine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist also hier nicht möglich; der Mensch kann hier nicht mit seiner ganzen harmonierenden Natur, sondern ausschliessungsweise nur mit seiner vernünftigen handeln. Er handelt also in diesen Fällen auch nicht moralisch schön, was die Teilnahme der Neigung voraussetzt, die hier vielmehr widerstreitet, — er handelt aber moralisch gross: sein Handeln gibt von einer Ueberlegenheit des höheren Vermögens über das sinnliche Zeugnis. Die schöne Seele muss sich also im Affekt in eine erhabene verwandeln; sie geht in das Heroische über und erhebt sich zur reinen Intelligenz.

Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit, und Würde heisst ihr Ausdruck in der Erscheinung.

3. Streng genommen ist die moralische Kraft im Menschen keiner Darstellung fähig, da das Uebersinnliche nie versinnlicht werden kann. Mittelbar aber kann sie doch durch sinnliche Zeichen vorgestellt werden. Begierde und Verabscheuung führen zu Bewegungen, welche unabhängig von dem Willen des Menschen sind. Darüber hinaus sucht der Naturtrieb selbst solche Handlungen zu verwirklichen, worüber der Wille allein zu sagen haben soll, und sein Bestreben ist, ebenso ungebunden über den Menschen, wie über das Tier zu schalten: gelingt es ihm, so offenbart sich sein Sieg in einer neuen Folge von Bewegungen. Beide Bewegungen gehören dazu, um den Ausdruck des Affekts zu einem vollständigen und übereinstimmenden Ganzen zu machen.

Wenn aber der Wille dem Naturtriebe Schranken setzt, so bleiben zwar alle jene Bewegungen in Kraft und sichtbar, die der aufgeregte Naturtrieb in seinem eigenen Gebiet bewirkte, aber alle diejenigen werden fehlen, die er in einer fremden Gerichtsbarkeit eigenmächtig hatte an sich reissen wollen. In diesem Widerspruch der Erscheinungen liegt der Ausdruck der moralischen Kraft. In Laokoon sehen wir neben den Zügen des Schmerzes auch Züge der Ruhe: letztere beweisen das Dasein und den Einfluss einer Kraft, die von dem Leiden unabhängig ist. Die Ruhe im Leiden, sowohl dem wollüstigen, als dem peinlichen, ist der Ausdruck der moralischen Kraft des Menschen: sie ist Würde.

III. Um die erörterten Begriffe «Anmut» und «Würde» in noch helleres Licht zu setzen, gibt Schiller eine grosse Anzahl antithetisch zugespitzter Vergleiche zwischen den Erscheinungsformen von Anmut und Würde. Aus der Fülle dieses Stoffes folge hier nur weniges.

«Sind Anmut und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung. Beide Gesetzgebungen berühren einander hier so nahe, dass ihre Grenzen zusammenfliessen. Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes, in dem sanftbelebten Blick, in der heiteren Stirne die Vernunftfreiheit auf, und mit erhabenem Abschied geht die Naturnotwendigkeit in der edlen Majestät des Angesichts

unter. Nach diesem Ideal menschlicher Schönheit sind die Antiken gebildet.»

«Wahre Schönheit, wahre Anmut soll niemals Begierde erregen. Wo diese sich einmischt, da muss es entweder dem Gegenstand an Würde oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.»

C. Schluss: Anmut und Würde stehen in einem zu hohen Wert, um die Eitelkeit und Torheit nicht zur Nachahmung zu reizen. Aber es gibt dazu nur einen Weg, nämlich Nachahmung der Gesinnungen, deren Ausdruck sie sind. Alles andere ist Nachäffung und wird sich als solche durch Uebertreibung bald kenntlich machen: aus der affektierten Anmut wird Ziererei, und aus der affektierten Würde steife Feierlichkeit und Gravität.

* * *

5. Über das Pathetische.

Zuerst erschienen in: Neue Thalia. Drittes und viertes Stück. 1793.

Vorbemerkung: Die beiden Abhandlungen Schillers: «Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen» und «Ueber die tragische Kunst», welchen eine ganz klare und logische Disposition zu Grunde liegt, in der Schule zu behandeln, ist nicht ratsam, weil Schillers Theorie über die Tragödie mit Recht angegriffen worden ist. Vergl. Hermann Baumgart, Handbuch der Poetik. S. 538 ff.

Meines Erachtens ist es auch ein Fehler, wenn die Frage: Was ist tragisch? in dem deutschen Lesebuch für höhere Lehranstalten von Dr. Chr. Muff. Berlin. G. Grote. 1895, und ebenso in dem deutschen Prosa-Lesebuch für Prima von Dr. H. Spiess. Dresden. Ehlermann, selbst noch in der zweiten umgearbeiteten Auflage, 1907, beantwortet wird im Anschluss an G. Freytag, Technik des Dramas. Leipzig. 1894: denn alles, was hier vorgebracht wird, ist falsch, wie ich in dem zweiten Stück meiner Abhandlung über Sophokles' Oedipus Tyrannos dargelegt habe, in dem ich den vermeintlichen Gegensatz zwischen der antiken Schicksals-Tragödie und der modernen Charakter-Tragödie zu beseitigen mich bemühte. Die Frage: Was ist tragisch? kann nur im Anschluss an die Definition des Aristoteles in der Poetik richtig beantwortet werden.

In engem Zusammenhange mit Schillers Aufsätzen über die Tragödie steht die schöne Abhandlung: Ueber das Pathe-

tische, welche mit grossem Nutzen im Anschluss an Lessings Laokoon gelesen werden wird; sie wird über Lessings Meisterwerk neues Licht verbreiten.

Hier folge die Disposition der Abhandlung.

A. Einleitung: Die Darstellung der leidenden Natur ist niemals Zweck der Kunst, aber sie ist ein Hauptmittel zu ihrem letzten Zweck, der Darstellung des Uebersinnlichen, der Versinnlichung der moralischen Unabhängigkeit des Menschen von den Naturgesetzen. Das Sinnenwesen muss tief und heftig leiden; Pathos muss da sein, damit das Vernunftwesen durch seinen Widerstand gegen die Macht der Gefühle seine Unabhängigkeit kund tun und sich handelnd darstellen könne.

B. Abhandlung: Der Begriff des Pathetischen wird erklärt und an dem Beispiel des Laokoon erläutert.

I. Begriff des Pathetischen: pathetisch ist diejenige Darstellung, in welcher 1. die leidende Natur und 2. der dem Leiden selbständig Widerstand leistende Geist Ausdruck gefunden hat.

1. Das Leiden selbst ist die Grundlage der pathetischen Darstellung.

a) Die leidende Natur darf nicht in den Hintergrund gedrängt werden.

Denn allein an der Stärke des Angriffs kann man den Widerstand messen. Der Dichter muss die Darstellung des Schmerzes so weit treiben, als es ohne Unterdrückung der moralischen Freiheit geschehen kann: denn ohne dies würde es nicht zu erkennen sein, ob der Widerstand des Geistes gegen das Leiden eine Gemütshandlung, etwas Positives, — und nicht vielmehr bloss etwas Negatives und ein Mangel (Unempfindlichkeit) ist. Dies letztere ist der Fall bei dem klassischen Trauerspiel der Franzosen, wo der frostige Ton der Deklamation alle wahre Natur erstickt.

b) Wahr, aufrichtig und tief eindringend muss die leidende Natur zu unsern Herzen sprechen.

So lässt der Grieche, der sich nie der Natur schämt, der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte und ist dennoch sicher, dass er nie von ihr unterjocht werden wird. Die Gesetze des Anstandes (der Dezenz, des Schicklichen) und des Bedürfnisses (Kleider) sind ihm nie die Gesetze der Kunst. Die zarte Empfindlichkeit für das Leiden ist ein Gesetz, das der griechische Genius der Kunst vorgeschrieben hat.

2. Erst der moralische Widerstand gegen das Leiden macht eine künstlerische Darstellung pathetisch.

Die Darstellung des Schmerzes allein kann nie die Wirkung hervorbringen, die sie haben soll; sie wäre ohne sittlich erhebende Kraft und liesse den Geist leer ausgehen.

a) Blosse Affekte sind für die Tragödie unbrauchbar: nichts, was bloss die sinnliche Natur angeht, ist der Darstellung würdig.

α) Die schmelzenden Affekte, die bloss zärtlichen Rührungen, gehören zum Gebiet des Angenehmen, das ein edler und männlicher Geschmack von der Kunst ausschliesst, weil es bloss allein den Sinnen gefällt: wie viele unserer Romane, Trauerspiele und Familiengemälde, rührsame Predigten und schmelzende Passagen der Musik.

β) Auf der andern Seite sind die höchsten Grade der Affekte ausgeschlossen: denn sie unterdrücken die Gemütsfreiheit durch Schmerz nicht minder, als jene durch Wollust. Der, welcher einem Schmerz zum Raube wird, ist bloss ein gequältes Tier, kein leidender Mensch mehr: denn von dem Menschen wird schlechterdings moralischer Widerstand gegen das Leiden gefordert.

Anm. Eine Darstellung der blossen Passion ohne Darstellung der übersinnlichen Widerstandskraft heisst gemein, das Gegenteil heisst edel: das sind Begriffe, die überall, wo sie gebraucht werden, eine Beziehung auf den Anteil oder Nichtanteil der übersinnlichen Natur des Menschen an einer Handlung oder an einem Werke bezeichnen. Schiller gibt Beispiele, welche auch das Anständige und Sprechende berücksichtigen.

b) Der leidende Mensch muss moralischen Widerstand gegen das Leiden zeigen, durch den allein sich das Prinzip der Freiheit in ihm kenntlich macht.

Dieser Widerstand wird dadurch zur Darstellung gebracht, dass alle bloss der Natur gehorchenden Teile, über welche der Wille entweder gar niemals — z. B. die Werkzeuge des Blutumlaufs, des Atemholens und die ganze Oberfläche der Haut — oder wenigstens unter gewissen Umständen nicht disponieren kann — z. B. die Bewegung des Armes, ja selbst die Sprache — die Gegenwart des Leidens verraten, diejenigen Teile aber, welche der blinden Gewalt des Instinkts entzogen sind und dem Naturgesetz nicht notwendig gehorchen, keine oder nur eine geringe Spur dieses Leidens zeigen, also in einem gewissen Grade frei erscheinen. An

dieser Disharmonie zwischen der animalischen Natur und dem selbsttätigen Geist erkennt man die Gegenwart eines übersinnlichen Prinzips im Menschen: je entscheidender und gewaltsamer der Affekt in dem Gebiete der Tierheit sich äussert, ohne doch im Gebiete der Menschheit dieselbe Macht behaupten zu können, desto mehr wird diese letztere kenntlich, desto glorreicher offenbart sich die moralische Selbständigkeit des Menschen, desto pathetischer ist die Darstellung und desto erhabener das Pathos.

II. Der Begriff des Pathetischen wird erläutert und entwickelt

1. an der Marmorgruppe des Laokoon (nach der Beschreibung Winckelmanns), die ungefähr ein Mass für das ist, was die bildende Kunst der Alten im Pathetischen zu leisten vermochte.

a) Der Ausdruck der leidenden sinnlichen Natur äussert sich mit furchtbarer Gewalt an dem ganzen Körper des unglücklichen Priesters: der Schmerz spannt alle Muskeln und Sehnen; an dem krampfhaft eingezogenen Unterleib glauben wir ihn beinahe selbst zu empfinden.

b) Der Ausdruck des moralischen Widerstandes gegen das Leiden: «Laokoon,» sagt Winckelmann, «ist eine Natur im höchsten Schmerze, nach dem Bilde eines Mannes gemacht, der die bewusste Stärke des Geistes gegen denselben zu sammeln sucht.» Die mitleidsvollen Augen, aus denen die Angst um die Pein der Kinder spricht, der wehmütige Mund, die wie im Unmut emporgezogene Lippe, alle diese Teile des herrlichen Hauptes offenbaren den Kampf der Vernunft mit dem Todesschmerz. Den höchsten Grad erreicht diese Darstellung auf der aufgetriebenen Stirn selbst, deren Ausdruck uns etwas erraten lässt von den Vorgängen in dem gewaltig arbeitenden Gehirn, dem Sitze der beiden streitenden Mächte, der Empfindung und der moralischen Kraft. So hat der Künstler die einzelnen Teile vor Verzerrung bewahrt, die eine notwendige Folge des ungebändigten Schmerzes gewesen wäre, und es zu einer Schönheit gebracht, die eine nachhaltige und ungetrübte Wirkung ausübt.

2. Der Begriff des Pathetischen wird weiter erläutert an Laokoon in der poetischen Schilderung des Vergil.

Wenn es auch dem Dichter mehr darauf ankam, das Leiden des Priesters als eine göttliche Strafe hinzustellen, wozu die Darstellung des körperlichen Schmerzes allein ge-

nügt hätte, so hat er uns doch in wenigen Worten genug Blicke in die Seele Laokoons tun lassen, um unser Mitleid mit seinem Schicksal zu erwecken, ohne seinen eigentlichen Zweck zu verfehlen.

a) Das Kontemplativ-Erhabene. Die Erzählung beginnt mit dem Auftauchen der beiden gewaltigen Schlangen, die Pallas entsandt hat, um den kühnen Seher zu strafen. Die Naturkraft, die in den Ungeheuern verkörpert ist, erscheint uns nicht nur mächtig, sondern zugleich furchtbar und doch erhaben: wir vergleichen diese unwiderstehliche Naturmacht erstlich mit unserm schwachen physischen Widerstandsvermögen und, indem wir sie als furchtbar erkennen, zittern wir, wenn wir uns selbst oder einen andern Menschen im Kampfe mit ihr denken; indem wir zweitens erwägen, dass diese Naturkraft allein unserm Körper, unserer sinnlichen Natur etwas anhaben kann, dass wir aber selbst als Opfer dieser Macht für unser freies Selbst, für unsere unsterbliche Seele nichts zu fürchten haben, wird sie uns zu einem erhabenen Objekt und wir fühlen uns über das gemeine Angstgefühl erhoben. — Die Darstellung ist bis hieher bloss kontemplativ-erhaben, d. h. das Gemüt wird nicht so gewaltig ergriffen, dass es nicht in einem Zustande ruhiger Betrachtung dabei verharren könnte.

b) Das Pathetisch-Erhabene. Sobald aber das Mächtige als furchtbar wirklich gegeben wird, geht das Kontemplativ-Erhabene in das Pathetisch-Erhabene über. Die Schlangen stürzen auf Laokoon zu, und wir sehen sie wirklich mit der Ohnmacht des Menschen in Kampf treten. Im Geiste versetzen wir uns in die Lage Laokoons, und mächtig regt sich der Erhaltungstrieb in uns: die Ungeheuer schiessen los auf — uns, und alles Entrinnen ist vergebens. — Wären wir bloss sinnliche Menschen, so würden wir bei dem blossen Leiden stehen bleiben und nur das Furchtbare der uns drohenden Gefahr empfinden. Je nachdem aber in uns die moralische Kraft entwickelt ist, werden wir bei ihr in der Bedrängnis Hilfe finden, und das Furchtbare wird für uns in das Erhabene übergehen. «Herausgeschlagen aus allen Verschanzungen, die dem Sinnenwesen einen physischen Schutz verschaffen können, werfen wir uns in die unbezwingliche Burg unserer moralischen Freiheit und gewinnen eben dadurch eine absolute und unendliche Sicherheit. . . Aber eben darum, weil es zu dieser physischen Bedrängnis gekommen sein muss, ehe wir bei unserer moralischen Natur Hilfe suchen, so können

wir dieses hohe Freiheitsgefühl nicht anders als mit Leiden erkaufen.»

c) Der Untergang Laokoons, die unmittelbare Folge der erfüllten Vaterpflicht.

Eine solche edle Sinnesart vermuten wir auch bei Laokoon, und er täuscht unsere Erwartungen nicht. Mit grosser Kunst weiss uns der Dichter seine innere moralische Stärke vor Augen zu führen. Nicht über den Vater selbst, sondern über seine Kinder fallen die Schlangen zuerst her: wäre Laokoon ein gemeiner Mensch, ohne wahren moralischen Mut, so hätte er seines Vorteils wahrgenommen und die Flucht vor den furchtbaren Ungeheuern ergriffen. Doch die Liebe zu den Kindern hält ihn zu seinem eigenen Verderben zurück. Er weiss, dass er den Versuch, seine Söhne zu retten, mit dem Tode büssen muss: dennoch zögert er keinen Augenblick, seiner Vaterpflicht zu genügen; er gibt sich gleichsam aus freier Wahl dem Verderben hin, und sein Tod wird eine Willenshandlung; sein Untergang ist die unmittelbare Folge der erfüllten Vaterpflicht, der zärtlichen Bekümmernis für seine Kinder, und dies entflammt unsere Teilnahme aufs höchste.

C. Schluss: «Bei allem Pathos muss also der Sinn durch Leiden, der Geist durch Freiheit interessiert werden. Fehlt es einer pathetischen Darstellung an einem Ausdruck der leidenden Natur, so ist sie ohne ästhetische Kraft, und unser Herz bleibt kalt. Fehlt es ihr an einem Ausdruck der ethischen Anlage, so kann sie bei aller sinnlichen Kraft nie pathetisch sein und wird unausbleiblich unsere Empfindung empören.»

* * *

6. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen.

Zuerst gedruckt in den «Horen», erstes, zweites und sechstes Stück. 1795.

Vorbemerkung. In der trefflichen Ausgabe der Werke Schillers von Ludwig Bellermann (Leipzig und Wien. Bibliographisches Institut) sind die «Philosophischen Schriften» von Paul Kaiser bearbeitet. Dieser gibt in den Anmerkungen zu jedem einzelnen der 27 Briefe eine kurze Inhaltsangabe, welche das Zurechtfinden in dem Texte sehr erleichtert.

Ich ziehe es vor, meiner der Schule gewidmeten Betrach-

tung den Urtext der Briefe Schillers zu Grunde zu legen, welchen Michelsen herausgegeben hat (Berlin. Gebrüder Paetel. 1876).

Hier ist der Gedankengang der folgende:

I. Brief. Jena, 9. Februar 1793.

Die Schönheit muss, wie die Wahrheit und das Recht, auf ewigen Fundamenten ruhen, und die ursprünglichen Gesetze der Vernunft müssen auch die Gesetze des Geschmacks sein. Nach Schillers Urteil gibt die Philosophie Kants die festen Grundsteine her, auch ein System der Aesthetik zu errichten. Er will versuchen, wie weit der entdeckte Pfad ihn führt.

II. Brief. Jena, 13. Juli 1793.

Aber ist es nicht unzeitgemäss, sich um die Bedürfnisse der ästhetischen Welt zu bekümmern, wo die Angelegenheiten der politischen ein so viel näheres Interesse darbieten?

Wäre in der französischen Revolution der ausserordentliche Fall wirklich eingetreten, dass die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen worden wäre, so wollte ich auf ewig von den Musen Abschied nehmen und dem herrlichsten aller Kunstwerke, der Monarchie der Vernunft, alle meine Tätigkeit widmen. Aber der Gebrauch, den das französische Volk von der «Freiheit» macht, beweist unwidersprechlich, dass das liberale Regiment der Vernunft da noch zu frühe kommt, wo man kaum damit fertig wird, sich der brutalen Gewalt der Tierheit zu erwehren, und dass derjenige noch nicht reif zur bürgerlichen Freiheit ist, dem noch so vieles zur menschlichen fehlt.... Nur seine Fähigkeit, als ein sittliches Wesen zu handeln, gibt dem Menschen Anspruch auf Freiheit; ein Gemüt aber, das nur sinnlicher Bestimmungen fähig ist, ist der Freiheit so wenig wert, als empfänglich.

Gleichwohl bleibt politische und bürgerliche Freiheit immer und ewig das heiligste aller Güter, das würdigste Ziel aller Anstrengungen, — aber man wird diesen herrlichen Bau nur auf dem festen Grund eines veredelten Charakters aufführen, man wird damit anfangen müssen, für die Verfassung Bürger zu erschaffen, ehe man den Bürgern eine Verfassung geben kann. Man muss also auf Mittel denken, dem Charakter beizukommen, um ihn zu veredeln. Auf den Charakter wird durch Berichtigung der Begriffe und durch Reinigung der Gefühle gewirkt: jenes ist das Geschäft der philosophischen, dieses vorzugsweise der ästhetischen Kultur. Gesund-

heit des Kopfes wird mit der Reinheit des Willens zusammentreffen müssen, wenn der Charakter vollendet heissen soll. Das dringendere Bedürfnis unseres Zeitalters scheint mir nicht sowohl philosophische — denn für die Aufklärung des Verstandes ist schon sehr viel getan —, als ästhetische Kultur, die ich für das wirksamste Instrument der Charakterbildung halte.

Die Künste des Schönen und Erhabenen beleben, üben und verfeinern das Empfindungsvermögen; sie erheben den Geist von den groben Vergnügungen des Stoffes zum reinen Wohlgefallen an blossen Formen. Die wahre Verfeinerung der Gefühle besteht jederzeit darin, dass der höheren Natur des Menschen und dem göttlichen Teil seines Wesens, seiner Vernunft und seiner Freiheit, ein Anteil daran verschafft wird. Aus dem göttlichen Teil unseres Wesens, aus dem ewig reinen Aether idealischer Menschheit strömt der lautere Quell der Schönheit herab, unangesteckt von dem Geist des Zeitalters, der tief unter ihm in trüben Strudeln dahinwallt. Um nicht zur Nachahmung des Zeitgeistes herunterzusinken, den sie zu sich erheben soll, muss die Kunst Ideale haben, die ihr unaufhörlich das Bild des höchsten Schönen vorhalten, und sie muss durch ein eigenes Gesetzbuch sowohl von dem Despotismus eines lokalen und einseitigen Geschmacks, als vor der Anarchie eines verwilderten sicher gestellt werden. Ideale besitzt sie zum Teil schon in den unsterblichen Mustern, die der griechische und der ihm verwandte Genius einiger Neueren gebar, und die, ewig unerreicht, jeden Wechsel des Modegeschmacks überdauern. Aber an einem Gesetzbuch mangelt es: und dieses ihr zu verschaffen, ist eines der schwersten Probleme der philosophierenden Vernunft.

So ergibt sich, dass eine Philosophie des Schönen von dem Bedürfnis des Zeitalters nicht so entlegen ist, als es scheinen möchte. Jede gründliche Staatsverbesserung muss mit Veredlung des Charakters beginnen, dieser aber muss an dem Schönen und Erhabenen sich aufrichten.

Aber vielleicht hätte ich vor allem andern den Einfluss ästhetischer Kultur auf die sittliche ausser Zweifel setzen sollen. Das sei die Aufgabe des folgenden Briefes.

III. Brief.

Dass ein verfeinertes Gefühl des Schönen Charakter und Sitten veredle, ist sehr oft wiederholt worden, aber doch nicht unbestritten. In der Tat lässt sich kaum ein einziger Fall in

der Geschichte aufweisen, wo ästhetische Kultur mit bürgerlicher Tugend und politischer Freiheit Hand in Hand gegangen wäre. Die Kunst richtet vielmehr nur auf dem Grabe des Heroismus ihren Thron auf: und doch ist die Energie des Charakters die wirksamste Feder alles Grossen und Trefflichen im Menschen, die kein anderer noch so grosser Vorzug ersetzen kann. Wer diese hochhält, betont nicht ohne Grund, dass der Geist der Frivolität, Oberflächlichkeit, Willkürlichkeit und Spielerei die Liebhaber des Schönen sowohl im Denken, als im Handeln zu charakterisieren pflegt. Die schöne Welt aber bemerkt tadelnd den barbarischen Geschmack und die Roheit, wodurch sich die Grazien an ihren Feinden zu rächen pflegen. Vielleicht haben beide Teile nicht so ganz unrecht.

Der Grund dieses Widerspruchs liegt augenscheinlich in der gemischten Natur des Menschen und in dem doppelten Bedürfnis, das daraus herfliesst.

Der Mensch, als sinnliches Wesen, wird durch Triebe geleitet, die ohne Aufhören geschäftig sind, ihn des Vermögens zu berauben, sich nach Grundsätzen der Vernunft zu bestimmen. Diese blinde Macht der Natur in ihm, diese bloss sinnliche Energie muss gebrochen werden: gelingt das, so ist ein notwendiger, grosser Schritt zur Kultur getan. Aber diese Erschlaffung der Sinnlichkeit darf nicht von sinnlichem Kraftmangel und Erschöpfung herrühren; vielmehr muss die Freiheit der Vernunft der Macht der Naturtriebe Grenzen setzen. Nur an den Geist darf der Sinn verlieren.

Der sinnliche Mensch kann nicht genug aufgelöst, der rationale nicht genug angespannt werden. Wenn also die ästhetische Bildung diesem doppelten Bedürfnis begegnet, ist sie ein taugliches Werkzeug zur sittlichen Bildung. Ihre Mittel zu diesem Zweck sind das Schöne und das Erhabene: vermittelst des Schönen arbeitet sie der Verwilderung, vermittelst des Erhabenen der Erschlaffung entgegen und erteilt dem verfeinerten Kunstmenschen Federkraft, und nur das genaueste Gleichgewicht beider Empfindungsarten vollendet den Geschmack.

Der Mensch ist seiner doppelten Bestimmung gemäss mit einer doppelten Anlage ausgestattet: die Natur bestimmt ihn zu empfinden und unmittelbar aus Empfindung zu handeln. Die Vernunft bestimmt ihn zu denken und unmittelbar aus reinem Denken zu handeln.

Die Naturbestimmung des Menschen ist, sich als eine

Kraft zu beweisen und der Grund gewisser Wirkungen zu sein. Seinen Naturzweck erfüllt er vollkommen schon durch den Inhalt oder das Materiale seines Handelns, wie es auch um den Bestimmungsgrund oder das Formale dieses Handelns stehen möge. Die Natur schreibt dem Menschen durch Empfindungen vor, was er wirken soll: wo er unmittelbar aus Empfindung handelt, ist der Mensch bloss ein leidendes Glied in der Verkettung der Dinge. Das gilt selbst von den sogenannten moralischen Empfindungen, d. h. von der Fähigkeit des Gemüts, durch Ideen von Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit affiziert zu werden: die Natur will dadurch gewisse physische Zwecke, wie z. B. Aufmunterung zur Tätigkeit, gesellschaftliche Verbindungen, gegenseitige Hilfeleistung und dergleichen befördern. Wer moralische Empfindsamkeit besitzt, den betrachte ich als ein edleres Naturwesen, aber seiner Person kann ich kein Verdienst daraus machen: sein inneres Selbst, wo die Freiheit regiert, wird dadurch nicht berührt.

So wie die physische Weltordnung bloss das Materiale meines Wirkens beabsichtigt, so abstrahiert umgekehrt die moralische Weltordnung ganz und gar von dem Inhalt meines Handelns, um sich bloss an die Form oder den Bestimmungsgrund desselben zu halten. Meine Vernunftbestimmung ist, mich als eine unabhängige und absolute Kraft zu beweisen, deren Wirken reine Selbstbestimmung ist. Nur wo ich aus reiner Erkenntnis handle, — also ganz und gar nicht durch Empfindungen bestimmt, — beweise ich eine absolut freie Tätigkeit. Aber ich bin weit früher ein Sinnenwesen, als ich mich als eine Intelligenz kennen lerne: ehe der selbsttätige Geist seine Kräfte prüft, hat der Trieb seine Herrschaft befestigt. Wie werde ich von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit einen Uebergang finden? Um einen solchen möglich zu machen, bleibt nichts anderes übrig, als dass die Selbsttätigkeit der Vernunft an den Geschäften der Sinnlichkeit teilnehme. Schon im Gebiete der Empfindungen muss der selbsttätige Geist in uns seine Wirksamkeit eröffnen: es ehrt und erhebt den Menschen, dasjenige, was gemeine Seelen nur durch die leidende Kraft verrichten, mit Zuziehung der tätigen Kraft zu tun. Wir können also drei verschiedene Epochen bemerken, die der Mensch zu durchwandern hat, ehe er das ist, wozu Natur und Vernunft ihn bestimmten.

Auf der ersten Stufe ist er nichts als eine leidende Kraft.

Er empfindet hier bloss, was die Natur ausser ihm ihn empfinden lassen will, und bestimmt sich bloss, je nachdem er empfindet. In dieser drückenden Dependenz von Naturbedingungen vegetiert der Mensch bloss.

Aber auf der zweiten Stufe macht die Betrachtung ihn frei, — das erste liberale Verhältnis des Menschen gegen die ihn umgebende Natur. Wenn das Bedürfnis seinen Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne. Ich verhalte mich zwar auch bei Empfindungen der Schönheit leidend, insofern ich den Eindruck von aussen empfange, und dieser Eindruck mich in den Zustand der Lust versetzt. Aber die Lust an diesem Eindruck empfange ich, bei dem schönen Gegenstande, nicht von aussen: es ist vielmehr eine tätige Operation meiner Seele, nämlich die Reflexion darüber, was mich in den Zustand der Lust versetzt. Das materielle Vergnügen entspringt unmittelbar aus dem Stoff, den ich empfange, das ästhetische Wohlgefallen entspringt aber aus der Form, die ich einem empfangenen Stoff erteile. Ich ergötze mich an dem Angenehmen, weil es mir Gelegenheit gibt, etwas zu erleiden; ich ergötze mich an dem Schönen, weil es mir Gelegenheit gibt, etwas zu tun.

Ich habe also bei dem Wohlgefallen der freien Betrachtung meine Rationalität eröffnet, ohne meine Sensualität abgelegt zu haben. Ich habe die wichtige Erfahrung gemacht, dass ich mehr bin, als eine bloss leidende Kraft, und diese höhere Kraft habe ich zu üben angefangen.

Auf der dritten Stufe lasse ich die Sinnlichkeit ganz hinter mir zurück und erhebe mich zu der Freiheit reiner Geister: ich handle, weil ich handelte, d. h. ich will, weil ich erkannte. Ich erhebe Begriffe zu Ideen, und Ideen zu praktischen Maximen.

Durch das Empfindungsvermögen des Schönen wird also ein Band der Vereinigung zwischen der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen geflochten, und das Gemüt von dem Zustand des blossen Leidens zu der unbedingten Selbsttätigkeit der Vernunft vorbereitet.

IV. Brief. Ludwigsburg in Schwaben, 11. November 1793.

Ist das Bedürfnis unserer Zeit, wie oben behauptet wurde, ästhetische Kultur, also praktische Ausbildung, während für die theoretische Kultur schon sehr viel getan ist?

Es muss — scheinbar im Gegensatz dazu — zugegeben werden, dass der grössere Teil des Uebels der Zeit in nicht genug berichtigten Begriffen und Vorurteilen seinen Grund hat, — obwohl Licht und Wahrheit Riesenschritte vorwärts getan haben. Es muss also in den Gemütern der Menschen etwas vorhanden sein, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn sie noch so hell strahlte, im Wege steht. Kraft und Energie des Entschlusses gehört nämlich dazu, die Hindernisse zu besiegen, welche teils die natürliche Trägheit des Geistes, teils die Feigheit des Herzens der Aufnahme der Wahrheit entgegensetzen. Man muss sich ermannen zur Weisheit, und das mögen die sinnlich gerichteten Menschen, die verzärtelten Söhne der Lust nicht. Diese Männlicheit des Geistes ist der Gegenstand praktischer Kultur: insofern Energie des Entschlusses nötig ist, um aus dem Zustand verworrener Begriffe zu deutlichen Erkenntnissen überzugehen, muss der Weg zu der theoretischen Kultur durch die praktische geöffnet werden. Das wirksamste Mittel, dem Fehler des Willens, der sich der Aufklärung entgegensetzt, abzuhelfen, ist die ästhetische Kultur des Geschmacks. Deshalb muss die ästhetische Kultur der wissenschaftlichen beständig zur Seite gehen. Der Geschmack allein vermehrt unser Wissen nicht, berichtigt unsere Begriffe nicht, lehrt uns nichts über die Objekte. Die Wissenschaft allein reicht ebenso wenig hin, unsere Grundsätze nach unserm besseren Wissen umzuformen und unsere Kenntnisse zu praktischen Maximen zu erheben. Die Wissenschaft gibt uns nur die Materialien zur Weisheit; der Geschmack hingegen gewinnt unser Herz dafür und verwandelt sie in unser Eigentum.

V. Brief. Ludwigsburg in Schwaben, 21. November 1793.

Gestatten Sie mir, was ich bisher bloss theoretisch ausführte, auch historisch zu erweisen.

Was war der Mensch, ehe die seelenbildende Kunst ihre Hand an ihn legte? Der trotzigste Egoist unter den Tiergattungen und, bei aller Anlage zur Freiheit, der abhängigste Sinnensklave. Bei seiner Bekleidung, seinen Gerätschaften, seiner Wohnung sah er nur auf das Notwendige.

Das Phänomen, welches die anfangende Humanisierung verkündigte, war bei allen wilden Stämmen dasselbe: die Liebe zum Putz.

Der Wilde hört auf sich mit dem Notwendigen zu begnügen; er verlangt, das es schön sei, freilich nur schön für seinen barbarischen Geschmack. Es gründet sich nun nicht mehr auf

die unmittelbare und materielle Empfindung, sondern auf die Reflexion, auf die freie Betrachtung. Das Schöne des Wilden ist immer das Seltsame, das Schreiende, das Bunte; er bildet groteske Figuren, liebt grelle Farben, eine gellende Musik. Das erweckt ihm Wohlgefallen ohne unmittelbares Sinneninteresse: es gefällt seinem inneren Sinne, weil es ihm eine Tätigkeit des Verstandes zu empfinden gibt. So gehört es in subjektivem Sinne allerdings zur Familie des Schönen, wie sehr es auch, in objektiver Richtung, davon ausgeschlossen ist.

Jetzt fängt auch der Wilde an, auf den Eindruck Acht zu geben, den er auf andere macht. Er will gefallen. Alles, was er besitzt, muss ausgezeichnet sein und in die Augen fallen. Sich selbst schmückt er. In sein gesellschaftliches Betragen und in seine Sitten führt er Schnörkel und Verzierungen ein. Wie sehr auch alle diese ersten Versuche, als Entfernungen von der Einfalt der Natur, ins Abenteuerliche, Abgeschmackte und Widersinnige fallen, so sind sie doch als die erste Anmeldung der Vernunftfreiheit, eines Grades von Achtung wert.

In dem Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern äussert sich jetzt Freiheit bei dem Geschäft des Instinkts: Reize werden von dem Weibe, Verdienst von dem Manne gefordert, und die Schönheit ist der Tapferkeit Preis.

Der gesellschaftliche Umgang gewinnt ein ganz anderes Ansehen. Der rohe Egoist muss, weil er zu gefallen wünscht, den Ungestüm seiner Affekte bezähmen und die Freiheit ausser sich respektieren, weil er der Freiheit gefallen will: er muss also aus dem feindseligen, kriegerischen Stand der Natur heraustreten und selbst zur milden Erscheinung werden.

Wie wohltätig ist das Erwachen des Schönheitstriebes für die Religion! Während bisher Furcht der Geist aller Gottesverehrung war, verbessern sich die Vorstellungen von den Göttern: sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie die Kindheit des Menschen erschreckt hatten, und überraschen ihn mit einem veredelten Bilde seiner selbst.

Aber der Schönheit stille Macht beschränkt sich nicht darauf, die Empfindungen zu vergeistigen: selbst im Geschäft der Erkenntnis leistet sie dem Geist gegen die widerstrebende Sinnlichkeit Beistand, ob ihr gleich ein positiver Anteil an diesem Geschäft nicht gestattet werden kann. Anspannung der Denkkraft gehört dazu, um die Form, worin allein die Wahrheit enthalten ist, von der Materie zu scheiden. Um also die sinnlichen Vermögen, die sich immer nur an die

Materie halten, für die reine Tätigkeit der Vernunft zu gewinnen, und ihren Widerstreit zu besiegen, ist es nötig, Formen wieder in Materie umzusetzen, Ideen in Anschauungen zu kleiden und durch die Operationen der tätigen Kraft die leidende zu affizieren. Dieses leistet der Geschmack im Vortrage der Wahrheit.

So wie ein geschmackvoller Vortrag zum Denken einlädt und die Erkenntnis der Wahrheit befördern hilft, weil er selbst aus abstrakten Begriffen einen Stoff für die Sinnlichkeit bildet, so hilft der Geschmack auch selbst die Sittlichkeit des Handelns befördern, indem er die moralischen Vorschriften der Vernunft mit dem Interesse der Sinne in Uebereinstimmung bringt und das Ideal der Tugend in ein Objekt der Neigung verwandelt.

Viele denkende Köpfe jedoch wollen von keinem Einfluss des Geschmacks auf die Sittlichkeit wissen: ihre Gründe muss ich in den folgenden Briefen prüfen.

VI. Brief. Ludwigsburg, 3. Dezember 1793.

Ich bekenne, dass ich im Punkte der Sittlichkeit vollkommen kantisch denke. Ich nehme mit den rigidesten Moralisten an, dass nur diejenigen unserer Handlungen sittlich heissen, zu denen uns bloss die Achtung für das Gesetz der Vernunft bestimmte, dass die Tugend schlechterdings auf sich selber ruhen müsse und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist.

Anm. Die hier folgenden Absätze dieses sechsten Briefes sind von Schiller einige Jahre später als eine in sich geschlossene, selbständige Abhandlung unter eignem Titel herausgegeben worden. Ihre so gewonnene Abrundung mögen diese Ausführungen auch hier bewahren.

* * *

7. Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.

Zuerst erschienen in: »Die Horen. Jahrgang 1796. Drittes Stück.«

A. Einleitung: Auf das moralische Leben hat ein reges und reines Gefühl für Schönheit offenbar den glücklichsten Einfluss.

Anm. Es ist hier mit der inneren moralischen Freiheit ganz derselbe Fall, wie mit der äusseren physischen. In letzterem Sinne handele ich frei, wenn ich bloss meinem Willen

folge, unabhängig von jedem fremden Einfluss: wenn aber etwas Aeusseres meinen Willen hätte einschränken können, es jedoch nicht tut, so darf ich sagen, dass ich Freiheit erhalte. Ebenso handle ich moralisch gut, wenn ich ausschliesslich meiner Vernunft gehorche: denke ich mir eine Kraft, die meine moralische Freiheit hätte einschränken können, dieselbe aber vielmehr begünstigt, so darf ich sagen, dass diese Kraft (der Geschmack!) mir zur Tugend verhelfe. Die Freiheit einer äusseren Handlung beruht bloss auf ihrem unmittelbaren Ursprung aus dem Willen der Person, die Sittlichkeit einer inneren Handlung bloss auf der unmittelbaren Bestimmung des Willens durch das Gesetz der Vernunft.

B. Abhandlung: Aesthetische Sitten (Geschmack, guter Ton) können Moralität zwar nie erzeugen, weil das sittliche nie einen andern Grund haben darf, als sich selbst, wohl aber begünstigen, weil sie dem Willen Raum schaffen, sich zur Tugend zu wenden.

I. Da alle Unmoralität in der Wirklichkeit aus der Kollision der Begierde mit der Vernunft (des Angenehmen mit dem Guten) zu entspringen und einerseits die Stärke der sinnlichen Antriebe, andererseits die Schwäche der moralischen Willenskraft zur Quelle zu haben scheint, so kann die Moralität auf zweierlei Weise befördert werden:

entweder man muss die Partei der Vernunft und die Kraft des guten Willens verstärken, so dass keine Versuchung ihn überwältigen könnte,

oder man muss die Macht der Versuchung brechen, damit auch die schwächere Vernunft und der schwächere gute Wille ihnen noch überlegen seien.

Dasjenige befördert wahrhaft die Moralität, was den Widerstand der Neigung gegen das Gute vernichtet und die Macht der Versuchung bricht. Das aber leistet der Geschmack, der den rohen Ausbrüchen der Natur eine Grenze setzt, der alle rohen Begierden aus dem Gemüte verweist und an ihrer Statt edlere und sanftere Neigungen darin anpflanzt, die sich auf Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit beziehen und, wenn sie gleich selbst keine Tugenden sind, doch ein Objekt mit der Tugend teilen. So wird eine neue Instanz für die Tugend gewonnen: neben die Begierde und die Vernunft tritt der Geschmack.

Rohen Gemütern, denen es zugleich an moralischer und an

ästhetischer Bildung fehlt, gibt die Begierde unmittelbar das Gesetz, und sie handeln bloss, wie ihren Sinnen gelüstet.

Moralischen Gemütern, denen aber die ästhetische Bildung fehlt, gibt die Vernunft unmittelbar das Gesetz, und es ist bloss der Hinblick auf die Pflicht, wodurch sie über Versuchung siegen.

In ästhetisch verfeinerten Seelen ist der Geschmack noch eine Instanz mehr, welche nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt, und da erleichtert, wo sie ist.

II. Aesthetische Sitten setzen freilich nur Neigung an Stelle von Neigung, können also für sich nie Moralität erzeugen: aber sie pflanzen edlere Neigungen (Mässigung und Anstand) in unser Herz, in jedem Falle zum Vorteil der Sittlichkeit. Denn letztere äussert sich in zwei verschiedenen Formen:

1. Entweder macht die Sinnlichkeit den Antrag*) im Gemüte, dass etwas geschehe oder nicht geschehe, und der Wille verfügt darüber nach dem Vernunftgesetz. Wenn in ästhetisch verfeinerten Gemütern die Begierde spricht, so muss sie eine strenge Musterung vor dem Schönheitssinn aushalten, der das Rohe zurückweist, so dass es garnicht vor das Forum der Vernunft kommt: ästhetische Sitten ersetzen also die Tugend und bewirken legales**) Handeln.

2. Oder die Vernunft macht den Antrag, und der Wille gehorcht ihr, ohne Anfrage bei den Sinnen. Wenn in ästhetisch verfeinerten Gemütern die Vernunft spricht und Handlungen der Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit gebietet, so findet sie nicht nur keinen Widerstand, sondern vielmehr die lebhafteste Beistimmung von seiten der Neigung: ästhetische Sitten erleichtern also die Tugend, weil die Neigung zustimmt, und sie bestärken das moralische Handeln.

III. Diese theoretischen Darlegungen erläutert der Dichter-Philosoph durch Beispiele.

1. Die griechische Prinzessin Anna Comnena erzählt ein Ereignis aus dem Leben ihres Vaters, der, als er noch General seines Vorgängers auf dem Thron war, beauftragt wurde, einen Rebellen zur Aburteilung nach Konstantinopel zu bringen.

*) Schiller braucht den französischen Ausdruck: faire une motion einen Antrag in einer gesetzgebenden Versammlung stellen.

**) Legal nennt Kant eine nur »pflichtmässige« d. h. mit den Anforderungen des Sittengesetzes konforme, aber nicht »aus Pflicht«, aus Achtung vor dem Gesetz geschehende Handlung; und auch alles, was wir aus Neigung tun, ist ihm im besten Falle nur legal.

Von den Anstrengungen der Reise erschöpft, schlief er im Schatten eines Baumes ein, in dessen Aeste er sein Schwert gehängt hatte, so dass der Rebell auf den Gedanken kommen musste, es sei möglich, seinen Hüter zu ermorden und so sein eigenes Leben zu retten: hätte er der Versuchung widerstanden, nur aus Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft und sein Gewissen, so ist es nicht zweifelhaft, dass er tugendhaft und sittlich gewesen wäre. Setzen wir den Fall, dieser Rebell habe einen so gebildeten Geschmack gehabt, dass alles Schändliche und Gewalttätige ihm einen Abscheu erweckte, den nichts überwinden konnte: dann versagte er sich das angenehme Gefühl des geretteten Lebens, weil er das widrige, eine Niederträchtigkeit begangen zu haben, nicht ertragen konnte. Das Betragen dieses Menschen, so legal es ist, ist moralisch indifferent, — eine blosse schöne Wirkung seiner veredelten Natur. Das moralische Forum, das Gewissen, ist garnicht zur Entscheidung aufgerufen: die Versuchung, eine schlimme Handlung zu begehen, ist schon in einer früheren Instanz, eben von dem Geschmack, zurückgewiesen worden. Der Geschmack hat also in diesem Falle die Tugend e r s e t z t.

2. Der Herzog Leopold von Braunschweig sprang beim Hochwasser der Oder in einen Nachen, um einige Unglückliche zu retten, einzig aus Bewusstsein der Pflicht. Dann erst regte sich der Erhaltungstrieb, die Vorschrift der Vernunft zu bekämpfen. Da er der Pflicht folgte, so handelte er moralisch. Hatte er einen so reizbaren Schönheitssinn, dass alles, was gross und vollkommen ist, ihn entzückte, so musste in demselben Augenblick, in dem die Vernunft ihren Ausspruch tat, auch die Sinnlichkeit zu ihr übertreten: dann würde er das m i t Neigung getan haben, was er ohne diese zarte Empfindlichkeit für das Schöne g e g e n die Neigung hätte tun müssen. Moralisch bliebe er darum ebenso vollkommen, wie er ohne diesen reizbaren Schönheitssinn war; physisch hingegen wäre er bei weitem vollkommener gewesen, — ein weit zweckmässigeres Subjekt für die Tugend. Der Schönheitssinn hätte in diesem Falle die Tugend e r l e i c h t e r t.

C. S c h l u s s: Der Geschmack gibt also dem Gemüt eine für die Tugend zweckmässige Stimmung, weil er die Neigungen entfernt, die sie hindern, und diejenigen erweckt, die ihr günstig sind. Der Geschmack kann demnach der wahren Tugend keinen Eintrag tun, dem schwächeren Willen aber positiv nützen.

* * *

Anm. Hier kehren wir zu dem Urtext der Briefe Schillers über die ästhetische Erziehung zurück.

Der Schluss des sechsten Briefes: Da nicht zu hoffen ist, dass sich jedermann in allen Vorfällen des Lebens der Pflicht gemäss betragen wird, da, wo die Pflichtmässigkeit der Gesinnungen nicht zu erwarten ist, wenigstens die Gesetzmässigkeit der Handlungen gesichert werden muss, so ist es geraten das Wohl der Welt, das durch unsere zufällige Tugend gar übel besorgt sein würde, noch zur Sicherheit an den beiden starken Ankern, der Religion und dem Geschmack, zu befestigen.

Beide scheinen sich in das Menschengeschlecht so zu teilen, dass die Religion demjenigen ihre Arme öffnet, an dem die Schönheit verloren ist. Eine Seele nämlich, welche angefangen hat, das edlere Vergnügen an Formen zu kosten, und aus dem reinen Quell der Vernunft ihre Genüsse zu schöpfen, scheidet ohne Kampf von den gemeinen Freuden des Stoffes und hält sich für die Entbehrungen des äusseren Sinnes durch die Vergnügungen des inneren unendlich entschädigt. Aber einen Fall gibt es doch, wo wir alle, verfeinert oder roh, unter die Gewalt des Instinkts zurückkehren: da, wo wir uns dem Tode gegenüber sehen. Wir werden wohl tun, für diesen äussersten Fall Religionsideen in Bereitschaft zu halten, um dem unabweisbaren Lebenstrieb in einer andern Ordnung der Dinge eine Befriedigung versichern zu können.

VII. Brief.

Die ästhetische Tugend, obgleich sie dem Menschen keinen Wert in der moralischen Welt erwirbt, macht ihn doch für die physische brauchbar, weil sie ihn einer Gesetzmässigkeit des Betragens fähig macht, ohne welche die Natur ihren grossen Zweck, der auf Vereinigung des Menschen zu einem Ganzen gerichtet ist, nie erreichen könnte. Die Menschen wahrhaft und innig zu vereinigen, dazu gehört freilich ein eigenes positiveres Band, der gesellige Charakter oder die Mitteilung der Empfindungen und der Umtausch der Ideen. Zur Gesellschaft konnte schon das blosse Bedürfnis den Menschen führen, aber nur der Geschmack zur Geselligkeit. Der Geschmack allein bringt eine harmonische Einheit in die Gesellschaft, weil er eine harmonische Einheit in dem Individuo stiftet.

Der gute Ton verbannt alles, was ausschliesst. Die Vergnügungen der Sinne und die entgegengesetzten des reinen Verstandes sind nie einer allgemeinen Mitteilung fähig. Man würde eine gemischte Gesellschaft aus der gesitteten Welt sehr

schlecht unterhalten, wenn man bloss den Sinnen mit angenehmen Reizungen schmeichelte Man würde aber die nämliche Sozietät nicht viel besser befriedigen, wenn man sie mit den profondesten Wahrheiten der Mathematik, Metaphysik oder Diplomatik bewirtete. Der bloss sensuelle Mensch und der blosse Fächergelehrte sind daher gleich unbrauchbare Subjekte der Konversation, weil beide gleich wenig Fähigkeit besitzen, ihr Privatgefühl zum allgemeinen zu erweitern, und das allgemeine Interesse zu dem ihrigen zu machen.

Schlussbemerkung: Aus dem Vorstehenden ergibt sich schon, was hier noch einmal ganz besonders betont werden muss, dass Schiller niemals das Schöne (Aesthetische) über das Moralische gesetzt hat. Was er zu Gunsten des Schönen sagt, beschränkt sich auf die nachdrückliche Behauptung, dass in allen den Fällen, in welchen eine Harmonie zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Teil, zwischen Neigung und Pflicht möglich ist, es ein Mangel ist, sie nicht zu erreichen, sondern vielmehr in jedem Falle, wo veredelte Sinnlichkeit schon ausreichen kann, um das Richtige zu tun, das Gesetz immer noch fragen, sich von ihm befehlen lassen zu müssen. Schillers Forderung, «man muss edel begehren, damit man nicht nötig hat erhaben zu wollen» ist dahin zu verstehen, dass zwar die Kraft «erhaben zu wollen» stets über die bloss ästhetische Bildung zu setzen ist, dass aber die Verbindung dieser Kraft mit der ästhetischen Bildung über die bloss moralische Kraft in allen den Fällen gesetzt werden muss, wo die Harmonie zwischen Begierde und Pflicht erreichbar ist. Sie wirklich zu erreichen, ist doch höher, als einen der beiden Teile zu unterjochen.

schlecht unterhalten, wenn man bl
nehmen Reizungen schmeichelte M
Sozietät nicht viel besser befriedig
profondesten Wahrheiten der Mat
Diplomatik bewirtete. Der bloss
blosse Fächergelehrte sind daher gl
der Konversation, weil beide gleich
ihr Privatgefühl zum allgemeinen
gemeine Interesse zu dem ihrigen

Schlussbemerkung: A
gibt sich schon, was hier noch ein
werden muss, dass Schiller niemals
über das Moralische gesetzt hat. W
nen sagt, beschränkt sich auf die r
dass in allen den Fällen, in welch
dem sinnlichen und vernünftigen T
Pflicht möglich ist, es ein Mangel
sondern vielmehr in jedem Falle,
schon ausreichen kann, um das I
immer noch fragen, sich von ihm
Schillers Forderung, «man muss
nicht nötig hat erhaben zu wolle
dass zwar die Kraft «erhaben zu
ästhetische Bildung zu setzen ist,
dieser Kraft mit der ästhetischen I
lische Kraft in allen den Fällen g
Harmonie zwischen Begierde und
wirklich zu erreichen, ist doch I
Teile zu unterjochen.