

# *Existenz aus blosser Form:* der ästhetische Schein.

*Schillers Originalität in seiner Neudeutung der Kantischen  
Theorie der Erkenntnis und des Geschmacks*

---

Caterina  
Rossi

---

*Università di Pisa/Tübingen*

## **I. Kurze Vorstellung meiner Grundthese**

Im Folgenden möchte ich die These ausführen und begründen, dass die ästhetische Erfahrung bei Schiller eine bzw. *die* ursprüngliche Erfahrung darstellt, die alle anderen fundiert. Als solche ist sie zugleich die spezifisch menschliche Erfahrung, d.h. diejenige, in welcher der Mensch vollständig er selbst sein kann. Mag Schiller auch insofern keineswegs originell sein, als er sich mit seiner Theorie der ästhetischen Erfahrung der Grundtendenz seiner Zeit anschließt: dem sowohl für die Aufklärung als auch für die Klassik charakteristischen Streben nach Verwirklichung des Humanitätsideals, so besteht seine Originalität als Philosoph doch darin, dass er seine theoretischen Einsichten auf dem Weg einer eigenständigen, gleichwohl kongenialen Interpretation und Fortführung der Kantischen Lehre der Erkenntnis in der *KrV* sowie des Geschmacks in der *KU* gewinnt.

Wenn der Philosoph aus Marbach - als welcher er hier gewürdigt werden soll - in seinen ersten Briefen über die Ästhetik, *Kallias, oder über die Schönheit* das Prinzip des Schönen als die *Form einer Form* bzw. als *Existenz aus bloßer Form* bestimmt und noch in seinen letzten ästhetischen Briefen, denjenigen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, eine solche Form mit dem *Menschen in seiner Ganzheit betrachtet* und mithin mit der *ästhetischen Freiheit* übereinstimmen lässt, so können sein Begriff der Form und dessen systematische Bedeutung innerhalb der

Schillerschen Theorie also nur auf der Grundlage einer genauen Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie angemessen verstanden werden.

## **II. Die Kantischen Grundlagen der Ästhetik Friedrich Schillers**

Formen sind für Kant hauptsächlich das, was zur Erkenntnis einer als Erscheinung gedeuteten Natur notwendig ist, und da die Erkenntnis zwei Quellen hat, nämlich die Sinnlichkeit und den Verstand (vgl. *KrV* 30), unterscheidet Kant auch zwei Arten von Erkenntnisformen. Raum und Zeit sind die Formen der Sinnlichkeit, d.h. die reinen Formen jeder sinnlichen Anschauung, „dasjenige [...], welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet *werden kann*“ (33 f.) und welches zu den Empfindungen „im Gemüte a priori bereit lieg[t]“ (35). Formen des Verstandes sind dessen reine Begriffe, die Kategorien (vgl. 74, 149 f., 151). Da jeder Begriff das gemeinsame diskursive Merkmal mehrerer Vorstellungen ist (vgl. 126), bezieht er sich nur mittelbar - und nicht unmittelbar wie die Anschauungsformen von Raum und Zeit - auf seinen Gegenstand. So beruhen auch die Kategorien auf der Hauptfunktion des Verstandes, der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer einzigen zu ordnen und ihnen so Einheit zu geben (vgl. 92 f.).

Während nun das Mannigfaltige der Empfindungen, die Materie in der empirischen Anschauung, zwangsläufig die im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit erfüllen muss, scheint ein Gleiches im Hinblick auf die entsprechenden formalen Bedingungen des Verstandes, die Kategorien, nicht zu gelten, „denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände [...]. Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (123). Die empirische, d.h. mit Empfindung verbundene, Anschauung bildet somit das Fundament von Kants ontologischem Realismus (vgl. 145), der sich mit der Idealität der Gedankenformen - sowohl im Erkennen wie im Handeln - zunächst auf keine Weise zugunsten eines erkenntnistheoretischen Realismus scheint vereinbaren zu lassen.

Auf Kants Versuch, diesen Zwiespalt mittels einer Theorie der produktiven Einbildungskraft, namentlich des transzendentalen Schematismus, aufzulösen, hat nun Schiller, vor allem in ihrer kulturanthropologischen Umdeutung in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, seine eigene ästhetische Theorie äußerst originell aufgebaut.

Die Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis der Anschauungen ist die Vermittlerin zwischen Materie und Form (vgl. 164, 176-178, 185, 233). Sie wird in *reproduktive* und *produktive Einbildungskraft* unterteilt. Die reproduktive Einbildungskraft synthetisiert lediglich nach empirischen Gesetzen, d.h. denjenigen der bloßen Assoziation (vgl. 195); die produktive Einbildungskraft hingegen stellt das Vermögen dar, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen (vgl. 151-154). Sie produziert nämlich in der reinen Anschauungsform der Zeit diejenigen Schemata der reinen Verstandesbegriffe (vgl. 179-181), dank deren diese Begriffe in reiner Anschauung ursprünglich zur Darstellung kommen, d.h. a priori auf Anschauungen überhaupt anwendbar sind (vgl. 159-169). Die Schemata sind tatsächlich nichts anderes als nach Verstandesregeln a priori hergestellte Zeitbestimmungen, die daher nach der Ordnung der Kategorien erstens auf die Zeitreihe (Kategorie der Quantität), zweitens den Zeithalt (Kategorie der Qualität), drittens die Zeitordnung (Kategorie der Relation) und viertens den Zeitinbegriff (Kategorie der Modalität) gehen (vgl. 184).

Einerseits befürwortet Kant also im Sinne seiner Zwei-Stämme-Lehre der Erkenntnis eine strikte Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, die der Grundstein seines *empirischen* Realismus ist. Mit diesem bezieht er Stellung gegen die rationalistische Konzeption eines unendlichen Verstandes, der, wie bei Leibniz, Wolff und Baumgarten, das Erscheinende nicht nur begrifflich bestimmt, sondern auch selbst anschaut. Andererseits ist aber dasjenige vermittelnde Vermögen, welches in den Formen von Raum und Zeit das Mannigfaltige der Anschauung zum Bewusstsein der Objektivität des Angeschauten in der Gesamtheit der Erfahrung synthetisiert, d.h. die Einbildungskraft, von der Spontaneität des Verstandes keineswegs getrennt. Denn nicht nur definiert Kant die Synthesis 'in der allgemeinsten Bedeutung' und also auch diejenige der Einbildungskraft als „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begrei-

fen“ (102 f.), aus § 10 und den folgenden der *KrV* geht auch klar hervor, dass sowohl die Synthesis des Mannigfaltigen in den empirischen Anschauungen als auch die synthetische Einheit der reinen Anschauungen von Raum und Zeit sich aus einer Verstandeshandlung ergibt (vgl. 105 f.). Daher kann Kant dann zum Schluss des Deduktionskapitels zu der angesichts seiner Zwei-Stämme-Lehre überraschenden Feststellung kommen, es sei „eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt“ (162 f., vgl. dazu auch 233 und *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* 220)

In § 15 definiert Kant den Verstand als *Verbindung* eines Mannigfaltigen überhaupt (vgl. 129). Es sind nun gerade die Verstandesregeln einer solchen Verbindung, die „den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objectes bestimmen“, wie Kant in den *Prolegomena* feststellt (66), indem er auf eine Grundeinsicht der *KrV* zurückgreift: „Sofern solche Vorstellungen in dem Raum-Zeit-Verhältnis nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, heißen sie Gegenstände“ (522).

Was nun jedem Verbindungsakt selbst und damit der Erfahrung in ihrer Ganzheit betrachtet ursprünglich Einheit verleiht, ist die *synthetische ursprüngliche Einheit der Apperzeption*, ein bloßes *Selbstbewusstsein*, das alle Vorstellungen muss begleiten können, damit sie überhaupt *meine* Vorstellungen werden (vgl. 136-146 und 399-430). Zunächst ist das Selbstbewusstsein eine *bloße Form jeder Vorstellung überhaupt* (vgl. 404) und darf keinesfalls mit einer Selbsterkenntnis verwechselt werden, weil gemäß der kritischen Analyse des Erkenntnisvermögens dieses nur so weit wie das Anschauenkönnen reicht, im reinen Selbstbewußtsein der transzendentalen Apperzeption nach Kant aber noch keinerlei Anschauung gegeben ist (vgl. 407). Allerdings nennt Kant das ‘Ich denke’ als Ausdruck von Selbstbewusstsein auch einen *empirischen Existenzialsatz*, da ihm die unbestimmte Wahrnehmung von etwas Realem zu Grunde liege (vgl. 401, 422). Zentral scheint mir aber vor allem Kants Einstufung des ‘Ich denke’ als eines *problematischen Satzes* zu sein. Sie findet sich zunächst in dem Teil über den logischen Paralogismus (vgl. 406) und wird am Ende der transzendentalen Dialektik wieder aufgegriffen, wo er die Möglichkeit andeutet, dass das Selbstbewusstsein bzw. seine Einheit eine *Idee* ist, die als solche nur von regulativem, d.h. *problematischem Gebrauch* sein

kann. „Die höchste formale Einheit beruht allein auf Vernunftbegriffen“, erklärt Kant (714 f.). Sind Vernunftideen nun nicht von konstitutivem, sondern nur von regulativem Gebrauch, „um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse [des Verstandes] zu bringen“ (675 f.), so muss diese Vernunfteinheit, weil die Vernunft als solche primär praktisch, d.h. auf Zwecke bezogen ist, notwendigerweise mit „d[er] zweckmäßige[n] Einheit der Dinge“ (714 f.) übereinstimmen, von der hauptsächlich in der *Kritik der Urteilskraft* die Rede ist (vgl. *Erste Einleitung in die KU* 202 f.). Kant nennt sie auch die *formale Zweckmäßigkeit der Natur* (vgl. 224), die wir zwar nicht theoretisch erkennen können, aber trotzdem zum Zweck der Beurteilung und Erforschung der Natur annehmen müssen, „um jene systematische Verknüpfung herauszubringen, die zu einer zusammenhängenden Erfahrung notwendig ist“ (204, vgl. auch dazu *KrV* 670).

Im Hinblick darauf, dass Kant zwischen einer *bestimmenden*, d.h. erkennenden, und einer *reflektierenden Urteilskraft* unterscheidet, welche letztere über die Natur als vernunftmäßiges System reflektiert (vgl. *Erste Einleitung in die KU* 211), ersieht man aus dem soeben Erörterten, dass die bestimmende Urteilskraft, d. i. die objektive Erkenntnis, die Reflexion über sich selbst voraussetzt (vgl. 213 f.), insofern sie auf Vernunfteinheit angewiesen ist. Schon in der *KrV* behauptet Kant, die in der *KU* vertretene These der Ursprünglichkeit der Reflexion vorwegnehmend: „Die Überlegung (Reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können“ (316). Diesen Zustand der Reflexion beschreibt er in der *KU* eben als einen ästhetischen (vgl. 5, 29, 74, 118). Obwohl er der notwendigen Einheit der Erkenntnis zu Grunde liegt, ist er für sich betrachtet dennoch ein *freier Zustand*, weil beide Erkenntniskräfte, Einbildungskraft und Verstand, in ihn nur so eingebunden sind, dass sie einander (noch) nicht bestimmen, wie es sonst bei jeder besonderen Erkenntnis der Fall ist (vgl. 29, 53). Und so erfüllt dieser freie reflexive Zustand auch die am Leitfaden der Kategorientafel aufgefundenen Bedingungen des reinen ästhetischen Lustgefühls, die Kant in den ersten 22 Paragraphen der *KU* entwickelt (vgl. 1-74).

### III. Die Ausarbeitung und Weiterentwicklung der Philosophie Kants in den *Kalliasbriefen* zum Zweck einer neuen Theorie der Kunst

In seinen vier Definitionen des Schönen - als *Form einer Form*, als *Freiheit in der Erscheinung*, als *Existenz aus bloßer Form* und als *Natur in der Kunstmäßigkeit* - folgt Schiller nun dem oben herausgestellten, das ganze System von Kants kritischer Philosophie durchmessenden engen Zusammenhang zwischen bestimmten Grundzügen der *KrV* einerseits und der *KU* andererseits.

Das reine, die Schönheit (oder ihr Gegenteil) zum Inhalt habende Geschmacksurteil ist nach Kant die ursprüngliche Reflexion über die bereits an jeder Wahrnehmung beteiligten Erkenntnisformen, die jedem objektivierenden Gebrauch dieser Formen vorausgeht. Da es als diese Reflexion auf die Einheit dieser Formen bezogen ist, die selbst eine Vernunftform darstellt, bleibt Schiller dem Geist seines Lehrers treu, wenn er feststellt, die Schönheit sei die *Form einer Form*. Die Schönheit ist bei Schiller nämlich die ursprüngliche Wechselbeziehung zwischen der Form der Vernunft und derjenigen des Verstandes, die sich gerade deswegen in einer Anschauung darstellen und vom Subjekt erfahren werden kann, weil dieses letztere im Sinne der Transzendentalphilosophie die Gegenstände eben nur als Erscheinungen erkennen und als erkannte zu einem systematischen Ganzen verbinden kann. Untersteht nämlich die Erscheinung als Objekt den Regeln des Verstandes, d.h. der Einheit der Kategorien, die das Objekt als Objekt definieren (vgl. *KrV* 137, 235 f., 240, 280, 522, 570), so brauchen diese Regeln selbst nicht zu erscheinen, weil die Erscheinung den Kantischen Prämissen gemäß der Diskursivität des Verstandes gegenübersteht (vgl. 33-37 und 116-125). In diesem Sinn bemerkt Schiller im Kalliasbrief an Körner vom 18. Februar 1793, dass „kein Gegenstand in der Natur und noch viel weniger in der Kunst zweck- und regelfrei, keiner *durch sich selbst bestimmt* [ist] sobald wir über ihn nachdenken. [...] Aber alles wird anders, wenn man die theoretische Untersuchung hinwegläßt, und die Objekte bloß nimmt, *wie sie erscheinen*. Eine Regel, ein Zweck kann nie *erscheinen*, denn es sind Begriffe und keine Anschauungen. Der Realgrund der Möglichkeit eines Objekts fällt also nie in die Sinne, und er ist so gut, als gar nicht vorhanden, ‘sobald der Verstand nicht zu Aufsuchung desselben veranlaßt wird.’ Es kommt also hier lediglich auf das völlige Abstrahieren von einem Bestimmungsgrunde

an, um ein Objekt in der Erscheinung als frei zu beurteilen“ (289, vgl. dazu auch *Über Anmut und Würde* 338).

Im Unterschied zu Kant sucht Schiller für diesen Prozess der Abstraktion von einem Bestimmungsgrunde bzw. für diese Wechselbeziehung von Vernunft und Verstand im Rahmen einer als Erscheinung gedeuteten Natur eine objektive Gesetzmäßigkeit, und zwar objektiv nicht nur im Sinne von allgemeingültig wie bei Kant, sondern objektiv im Sinne von auf das Objekt übertragbar.

Mit anderen Worten: Schiller sucht die poetische Methode, welche die Darstellung des freien Zustandes, den Kant in der *KU* ästhetisch nennt, in der Erscheinung ermöglicht. Um eine solche Methode zu finden, bezieht er sich auf die *KrV*, in der Kant die Theorie der Erkenntnis der Gegenstände als Erscheinungen anhand der drei selbsttätigen Erkenntnisvermögen, namentlich Einbildungskraft, Verstand und Vernunft, aufstellt.

Auch Kant hält schon zu Beginn der *KU* fest, dass „im Geschmacksurteile [...] immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten“ (3) bleibt. Wie aber der Verstand zum Schönen beiträgt bzw. in welcher Art und Weise die Erkenntnisvermögen in der Erfahrung des Schönen übereinstimmen, hat Kant niemals explizit ausgearbeitet. Dies ist das wesentliche Verdienst Friedrich Schillers. Im Kalliasbrief vom 23. Februar 1793 erklärt er die Notwendigkeit, den Verstand in die Beurteilung eines schönen Objekts einzubeziehen, dadurch, dass nur der Verstand dasjenige Vermögen ist, eine Erscheinung als Objekt und mithin auch eine Erscheinung als schönes Objekt zu bestimmen. Anders gesagt: Bevor ein Objekt als schön erfahren werden kann, muss es als Objekt erkannt bzw. bestimmt werden. Dazu ist nur der Verstand fähig (vgl. 299). Bei dieser ästhetischen Reflexion über das Objekt darf aber der das Objekt bestimmende Verstand von dem Objekt nicht bis zur begrifflichen Bestimmung desselben geführt werden, denn die Erkenntnis durch den Begriff würde den Schein der Freiheit und damit die Schönheit zerstören. Um also als frei in der Erscheinung, d.h. als schön, vorzukommen, muss ein Objekt eine Form besitzen, die den Verstand zu einer solchen besonderen Art von Tätigkeit führt, in der er das Objekt nicht vollkommen erkennen bzw. bestimmen kann, sondern bei der bloßen *Möglichkeit der Bestimmung*, also bei der *Bestimmbarkeit* verweilt. Da, wo er tätig ist, ohne bestimmend zu sein, kann der Verstand nun aber nicht anders als

reflektierend sein, genauso wie auch bei Kant das Geschmacksurteil ein bloßes Reflexionsurteil darstellt.

#### **IV. Der in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* erörterte Begriff des *ästhetischen Scheins*: - Was heißt eigentlich aus bloßer Form existieren?**

##### **IV.I. Von der Erkenntnistheorie zur Ästhetik: eine Paralleluntersuchung der Funktion der *Einbildungskraft***

Macht die Reflexion nun sowohl bei Schiller als auch bei Kant, wie gesehen, den notwendigen Hintergrund der Erkenntnis überhaupt aus, so bleibt Schiller Kant durchaus treu, wenn er im 25. Brief der *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* behauptet: „Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältnis des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgibt. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigentum, daß sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet“ (655). Diesen Zustand der bloßen Betrachtung, in dem das Subjekt die Bestimmbarkeit der Gegenstände als Erscheinungen frei vom Zwang zur Bestimmung, und damit frei von jedem privaten Interesse, einfach genießen kann, nennt Schiller im 20. Brief den Zustand der *ästhetischen Bestimmbarkeit* (vgl. 633).

Nun bezeichnet diese subjektive Empfindung des bloßen Genusses gerade denjenigen im Mittelpunkt der Erörterung dieser Briefe stehenden vermittelnden Zustand zwischen Vernunft-Verstand und Sinnlichkeit, der als Ort der harmonischen Übereinstimmung zwischen entgegengesetzten Gemütskräften den Menschen zu seiner anthropologischen Totalität zurückführen sollte. Im 18. Brief schreibt Schiller nämlich, „daß es zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Tätigkeit einen *mittleren Zustand* geben müsse, und daß uns die Schönheit in diesen mittleren Zustand versetze“ (622).

Auf den ersten Blick scheint es, dass diese Problematik der Versöhnung bei Schiller der Kantischen des *transzendentalen Schemas der Einbildungskraft* entspricht, die ja gerade das Vermögen ausmacht, welches zwischen den zwei streng getrennten Erkenntnisquellen, nämlich der logischen des Verstandes und der empirischen der Sinnlichkeit, vermittelt (vgl. *KrV* 164 und 177 f.).



Auf den zweiten Blick jedoch scheint diese thematische Analogie zwischen den zwei Philosophen einfach nicht weit zu tragen, weil sich die ästhetische Betrachtung der Erscheinungen von der erkennenden Beobachtung derselben dadurch unterscheidet, dass die Erkenntniskräfte bei der ersteren nicht auf die Erkenntnis gerichtet sind, so dass auch die Einbildungskraft im Geschmacksurteil nicht schematisierend ist bzw. sein kann.

Bei einem letzten, tiefer gehenden Blick stellt sich aber heraus, dass es immer noch die Einbildungskraft ist, welche die von Schiller beanspruchte Vermittlung der beiden Pole realisiert. Da eine Beziehung auf den Verstand im Geschmacksurteil sowohl bei Schiller als auch bei Kant - wie bereits erwähnt - immer noch enthalten ist, bleibt auch hier die Einbildungskraft eine schematisierende. In der *Allgemeine[n] Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile* behauptet Kant dies ganz offensichtlich: „[...] die Einbildungskraft nach dem Assoziationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber eben dieselbe nach Prinzipien des Schematismus der Urteilskraft (folglich sofern der Freiheit untergeordnet) ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen [...]“ (*KU* 117), was meine These einer ästhetischen Wurzel der Erkenntnis in der Transzendentalphilosophie bestätigt.

Zwar klingen an vielen Stellen der *KU* die theoretischen Voraussetzungen an, die schon in der *KrV* erarbeitet wurden, den entsprechenden systematischen Zusammenhang zwischen der Erkenntnistheorie der *KrV* und der in der *KU* entwickelten Ästhetik entfaltet Kant aber nie ausdrücklich.

Gerade diesen Zusammenhang nun versucht Schiller, von anderen Interessen geleitet, ab dem 11. und radikaler ab dem 18. ästhetischen Brief zu vertiefen. Wenn die ästhetische Harmonie der Erkenntniskräfte die notwendige Voraussetzung jeder Erkenntnis überhaupt ausmacht, dann muss sie auch der vermittelnden Funktion des Schemas der Einbildungskraft in der Erkenntnis zu Grunde liegen. In dem den Kantischen Prämissen der Philosophie Schillers gewidmeten Teil habe ich schon auf den Sachverhalt hingewiesen, dass das, was die Schematisierung bewirkt, nichts anderes als das In-Übereinstimmung-Bringen zweier begrifflich entgegengesetzter Erkenntnisvermögen ist, so dass die von ihnen vollzogene Erkenntnis des Objekts zur systematischen Einheit des Selbstbewusstseins, die letztlich in

einer Idee der Vernunft besteht, gebracht werden kann. Daraus allein ergibt sich der erkannte Gegenstand selbst.

Aus dieser Gegenüberstellung der Rolle der Einbildungskraft in der *KU* und in der *KrV* kann man zwei eng aufeinander bezogene Schlüsse ziehen, welche die Grundlage von Schillers neuer ästhetischer Theorie des *Scheins* und der *Existenz in der Kunstform* ausmachen: Zum einen zeigt sich, dass die die Erkenntnis ermöglichende schematisierende Tätigkeit der Einbildungskraft zunächst vor dem Hintergrund der regulativen, in systematischer Weise Einheit stiftenden Vernunft stattfindet, und zum anderen, dass diese Vernunfteinheit selbst gerade mit demjenigen unbestimmten Gemütszustand der Harmonie der Erkenntniskräfte übereinstimmt, welcher der Lustempfindung bei einem reinen Geschmacksurteil zu Grunde liegt.

#### **IV.II. *Bloße Bestimmbarkeit der Erscheinungen als die Existenz aus bloßer Form im Kunstschein***

Ist „der bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urteilenden Subjekte) als Sinnesobjekte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt“ (*KU* 236), jedem Gebrauch der Formen bei einer Wahrnehmung überhaupt vorausgesetzt, so lässt Schiller diesen Vernunftbegriff sinngemäß mit dem Zustand des menschlichen Geistes *vor* aller Bestimmung überhaupt übereinstimmen. Sich an Kant haltend, bezeichnet er diesen Zustand - wie oben schon angedeutet - als denjenigen einer *bloßen Bestimmbarkeit*, d.h. der Möglichkeit des Menschen, die Erscheinungen, die ihm ursprünglich in der Wahrnehmung, d.h. in Zeit und Raum gegeben sind, anhand der Verstandesformen zu bestimmen. Wie aber kann das Subjekt Erfahrungen von diesem Grundzustand machen? Eben durch die Einbildungskraft selbst. „Das Endlose des Raumes und der Zeit ist seiner Einbildungskraft zu freiem Gebrauch hingegeben, und weil, der Voraussetzung nach, in diesem weiten Reiche des Möglichen nichts gesetzt, folglich auch noch nichts ausgeschlossen ist, so kann man diesen Zustand der Bestimmungslosigkeit eine *leere Unendlichkeit* nennen, welches mit einer unendlichen Leere keineswegs zu verwechseln ist“ (*Ästhetische Erziehung* 625, vgl. dazu auch 637).

Inwiefern übt dann die ästhetische Einbildungskraft eine zwischen den zwei Polen des Dualismus vermittelnde Rolle aus? Um dies zu erklären, entwickelt Schiller eine komplexe Theorie, welche die ganze

Struktur des Menschen in seinem Erkennen, Handeln und Fühlen systematisch darzustellen beansprucht. Wie Kant setzt er die Sinnlichkeit an die erste Stelle in der Entwicklung des Menschen sowohl als Einzelnen wie auch als Gattung, „weil der Gedanke einen Körper braucht, und die Form nur an einem Stoffe realisiert werden kann“ (644). Das Selbstbewusstsein entsteht als zweites. Beide aber, sowohl Empfindung als auch Selbstbewusstsein, sind in der Struktur des Subjekts selbst gegeben und kommen ohne seinen Beitrag zustande. Dies geht klar aus dem Schluss des 19. Briefes hervor, wo Schiller schreibt: „So entspringen Empfindung und Selbstbewußtsein, völlig ohne Zutun des Subjekts, und beider Ursprung liegt eben sowohl jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntniskreises liegt“ (630).

Unabhängig von Empfindung und Selbstbewusstsein ist nun der *Wille*, der sich als Drittes äußert, nachdem sich die beiden Triebe, die Empfindung und Selbstbewusstsein zu ihren Objekten haben, nämlich der Stofftrieb und der Formtrieb, entfaltet haben (vgl. 629). Der Wille kann nämlich zwischen der Befriedigung des einen oder des anderen Triebs sich frei entscheiden, weil er anhand der von Kant beschriebenen Methode über die Gesetzmäßigkeit beider verfügt: die raum-zeitliche Ordnung der Erscheinungen als die Regel der Sinnlichkeit einerseits und die der objektiven Bestimmung der Erscheinungen dienenden Kategorien als die Regeln des Verstandes andererseits. Der ästhetische Zustand ist nun derjenige, in welchem der Wille dank der Freiheit der Einbildungskraft von jeder Nötigung durch den Verstand sich seiner Freiheit bewusst werden und sie genießen kann, ohne sie verwenden zu müssen (vgl. 636).

Diese Freiheit, die er im Ästhetischen fühlt, besitzt der Mensch eigentlich schon im Zustand des Selbstbewusstseins. Der Formtrieb ist schon an sich ein Trieb zur Freiheit, insofern sich die Freiheit, wie schon gesehen, an der bewussten Verwendung von Formen ausdrückt. Im Gegensatz dazu ist der sinnlich bedingte, der sinnlich orientierte Mensch schon physisch bestimmt und verfügt daher über keine freie Bestimmbarkeit mehr (vgl. 644). Diese freie Bestimmbarkeit verliert der Mensch freilich durch jeden bestimmten Zustand, in den er eintritt, selbst wenn dieser bestimmte Zustand durch Formen der Spontaneität des Verstandes definiert wird. Es geht also für den Menschen darum, zunächst diese freie Bestimmbarkeit zurückzuerhalten, die er vor der spezifischen objektiven Bestimmung besaß, damit er zur Freiheit übergehen kann, d.h.

gerade zu derjenigen selbstbewussten Freiheit, die das Kennzeichen des wahren ästhetischen Genusses ausmacht. Wenn aber in dieser freien ästhetischen Bestimmbarkeit die Determination des Verstandes nicht verloren gehen soll, weil Ästhetik und Erkenntnis untrennbar miteinander verbunden sind, darf der negative Zustand der bloßen Bestimmungslosigkeit, in welchem sich der Mensch vor jedem Eindruck auf seine Sinne befand und zu welchem er nun zurückkehren muss, nicht mehr völlig inhaltsleer sein - wie es sein Begriff mit sich führen würde -, sondern er muss „eine gleiche Bestimmungslosigkeit, und eine gleich unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem größtmöglichen Gehalt [...] vereinbaren“ (633).

Diese Freiheit des Gemütszustandes auf das Sinnliche zu übertragen, wird dadurch ermöglicht, dass es um eine rein formale Freiheit geht, um die reine Form der Reflexion, die Form einer Form, die keinen unmittelbaren Gestaltungsanspruch mehr auf den Stoff hat. Es geht deshalb nicht darum, *was* das Subjekt wirkt, nicht um Realität, sondern *wie* es wirkt, d.h. um die Form seiner Tätigkeit (vgl. 646 f.).

Eine solche Freiheit des Subjekts von der Naturnotwendigkeit lässt sich mit Kants *transzendentaler Freiheit* vergleichen (vgl. *KrV* 474), die „die absolute Spontaneität der Ursachen [ist], eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen“ (ebenda). Gerade weil es um Erscheinungen geht, können die beiden Gesetze, das der Natur und das der Freiheit, im selben Subjekt gleichzeitig bestehen, weil sie sich auf zwei verschiedene Aspekte desselben und damit der es umgebenden Welt beziehen. Kant erklärt: „Dieser intelligibele Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa bloß das Denken im reinen Verstande und obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angegriffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empirischen Charakter derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Charakter, der die transzendente Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, außer so fern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird“ (ebenda 573, vgl. auch dazu 477 f.).

Wird aber der intelligibele Charakter als die transzendente Ursache des empirischen erklärt, so scheint es nicht inkonsequent zu sein, den intelligibelen Charakter mit demjenigen übersinnlichen Substrat der

Menschheit in Verbindung zu bringen, das im ästhetischen Gefühl des Wohlgefallens an einer Erscheinung erfahren wird und das eben den unbestimmten Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen ausmacht, „was dem Gegenstände (und auch dem urteilenden Subjekte) als Sinnesobjekte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt“ (KU 236). Und wenn Kant in der *KrV* behauptet, dass die Vernunft nicht der Ordnung der Dinge folgt, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen schafft (576), die sie jedoch den empirischen Bedingungen anpasst, so scheint er diesen Gedanken im Begriff der *ästhetischen Idee* zu radikalisieren. Die ästhetische Idee ist nämlich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die ihren Grund nicht im Verstande, sondern eben in der Vernunft hat und daher zur Darstellung der Vernunftidee vom *übersinnlichen Substrat der Menschheit* als dem Prinzip des Geschmacks dient.

Gerade mit der Untersuchung dieser Funktion der Einbildungskraft im Ästhetischen beschließt Schiller nun seine Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Im 26. Brief führt er den wichtigen Begriff des *ästhetischen Scheins* als derjenigen obersten Form, d.h. Form einer Form, ein, welche die von der Einbildungskraft in Verbindung mit der Vernunft gebildete ursprüngliche, d.h. für jede andere grundlegende, Form darstellt.

Nur in der *Welt des Scheins*, im *wesenlosen Reich der Einbildungskraft* besitzt der Mensch das souveräne Recht, das zu trennen, was sich in der Realität als verbunden darstellt und das zu verbinden, was sich dort als getrennt zeigt (633 f.). Übrigens kann die Einbildungskraft aber nur in dieser Welt ihr ungebundenes Vermögen entfalten, weil sie sich nur hier von der Angewiesenheit auf das sinnlich Gegebene lossagen und *bloße Tätigkeit* werden kann. Tätig ist nun die Einbildungskraft eben als Kraft auch da, wo sie zum Zweck der Erkenntnis schematisiert. Aber nur im ästhetischen Schein ist sie *bloß tätig*.

In dieser letzten Phase seiner Argumentation kommt Schiller so zu der radikalen These, dass es sich beim ästhetischen Zustand der bloßen Reflexion bzw. der bloßen Betrachtung eigentlich um einen Zustand der bloßen Tätigkeit handelt. Zudem besteht er auf der Ursprünglichkeit solch eines Zustandes, so dass er schließen kann, Tätigkeit, so wie sie im ästhetischen Schein zum Ausdruck kommt, sei der Anfang jeder menschlichen Erfahrung überhaupt, also auch und vor allem derjenigen, der Erkenntnis. Es ist der ästhetische Schein selbst, der dem Subjekt die Erkenntnis

ermöglicht, indem er einige Bereiche der Sinnlichkeit - und zwar nicht nur der formalen, sondern auch der rohen, stofflichen Sinnlichkeit - schon von Natur aus prägt.

Im Begriff des Scheins vereinbart Schiller so zwei wichtige Thesen: erstens die oben schon behandelte These von einer ästhetischen Wurzel der durch Verstand und Einbildungskraft zustande gebrachten Erkenntnis, und zweitens die mit der ersten eng verbundene These, dass die Spontaneität des erkennenden Verstandes sich auch auf die Einbildungskraft erstreckt und dank dieser als einem eigentümlichen Vermögen des Sinnlichen auch auf die Sinnlichkeit überhaupt. So erklärt er nämlich die Entstehung und die Funktion des Scheins: „Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen ausrüstete, die ihn bloß durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen [...] Was wir durch das Auge *sehen*, ist von dem verschieden, was wir *empfinden*; denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen. Der Gegenstand des Takts ist eine Gewalt, die wir erleiden; der Gegenstand des Auges und Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen“ (662).

Wenn man sich hierbei auf einige wichtige Feststellungen der *KrV* beruft, so wird die Nähe Schillers zu Kant in dieser Zuspitzung seiner Theorie, trotz der scheinbaren Verschiedenheit, weiter bestätigt. Nach Kant muss nämlich „auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung [...] notwendig unter Kategorien“ stehen (*KrV* 143), denn „alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, [steht] unter den Kategorien“ (161), so dass die Kategorien „also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung“ gelten (ebenda).

Schiller hat im Vergleich zu Kant diese Übertragung der synthetischen Tätigkeit des Verstandes auf den Bereich des Sinnlichen im allgemeinen bis zu ihren radikalsten Konsequenzen vertieft und sie dabei nur vor einem ästhetischen Hintergrund rechtfertigen und systematisieren können. Sind Verstand und Einbildungskraft bloße, wenn auch voneinander verschiedene, Spontaneitäten, so kann der Mensch sich nur in dem Gefühl des Schönen - und nur in der Art, wie es von Kant in der *KU* entwickelt und definiert wird - einer solchen bloßen Spontaneität seiner beiden Erkenntnisvermögen bewusst werden. Sind außerdem das Sehen und das Hören verstandesmäßig erzeugende Sinne, so können sie aus den gerade angeführten Gründen nichts anderes als ästhetische Sinne sein, und dies

umso mehr, als sie in ihrer Eigenschaft als Sinne gleichwohl unabhängig von der bestimmenden Begrifflichkeit des Verstandes sind, die mit der Erfahrung des Schönen unvereinbar ist. Schiller spitzt dies so zu: „Sobald er [der Mensch] anfängt, mit dem Auge zu genießen und das Sehen für ihn einen selbstständigen Wert erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frei und der Spieltrieb hat sich entfaltet“ (662).

Stellt Schiller in den *Kalliasbriefen* die *Existenz aus bloßer Form* als das Prinzip des Schönen auf, so wird in den *Briefen über die ästhetische Erziehung* schließlich klar, was darunter zu verstehen ist. Nur im ästhetischen Schein kann etwas aus bloßer Form existieren und dies auch nur unter der Voraussetzung, dass zwischen der Existenz des Scheins und der Realität der Dinge - auch wenn sie einander ergänzen bzw. einander nicht ausschließen - genau unterschieden wird, denn „die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge) Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt, das sich am Scheine weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es tut“ (661).

Anders gesagt: die *Existenz aus bloßer Form* ist bloß die *Existenz in der Kunst*, die Existenz des Kunstwerks, das sich als ein vollständiges Produkt des Künstlers von der Realität abtrennt, nicht aber um diese Realität endgültig zu verlassen, sondern umgekehrt, um sie eben nach der in diesen ästhetischen Briefen erforschten Methode deuten und besser verstehen zu können.



**Primärliteratur**

- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* [KrV]. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998: 2. Zitiert wird nach der Paginierung der zweiten Auflage (B), Riga, bei J.F. Harrknoch: 1787.
- , *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* [Prolegomena]. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998: 3, 111-264. Zitiert wird nach der Paginierung der A-Auflage, Riga: 1783.
- , *Kritik der Urteilskraft* [KU]. In *Schriften zur Ästhetik und Naturalphilosophie*. Frankfurt am Main: hrsg. und kommentiert von Frank, Manfred und Zanetti, Veronique, Suhrkamp, 2001: 2, 521-880. Zitiert wird nach der Paginierung der zweiten Auflage (B), Berlin, bei F.T. Lagarde: 1793.
- , *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* [= *Erste Einleitung in die KU*]. In *Schriften zur Ästhetik und Naturalphilosophie*: 2, 415-478. Zitiert wird nach der Paginierung der ersten Auflage.
- Schiller, Friedrich. *Kallias, oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner, 1793*. Frankfurt am Main: hrsg. von Janz, Rolf-Peter unter Mitarbeit von Brittnacher, Hans Richard, Kleiner, Gerd und Störtner, Fabian, Deutsche Klassiker Verlag [DKV], 1992: 8:276-330.
- , *Über Anmut und Würde*: 8:330-395.
- , *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen, 1795*: 8:556-677.

**Sekundärliteratur über das Verhältnis Schiller zu Kant**

- Baioni, Giuliano. *Da Schiller a Nietzsche*. In *Tradizione, traduzione, società. Saggi per Franco Fortini*, hrsg. von Luperini, Romano. Roma: Ed. Riuniti, 1989, Ss. 153-230.
- Düsing, Wolfgang. *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik*. In *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, hrsg. von Bolten, Jürgen, Suhrkamp. Frankfurt am Main 1974, 185-228.



- Henrich, Dieter. *Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11. Meisenheim am Glan: Hain, 1957, 527-547.
- Heuer, Fritz. *Darstellung der Freiheit. Schillers transzendente Frage nach der Kunst*. Köln, Wien: Böhlau, 1970, 2: 45-217.
- , *Zu Schillers Plan einer transzendentalphilosophischen Analytik des Schönen*. In *Philosophisches Jahrbuch* 80. Freiburg München: Alber, 1973, 90-132.
- Müller Nielaba, Daniel. *Die 'Gewalt' der 'Vergleichung'. Zur Freiheit in Schillers Kant-Lektüre*. In *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft*. Stuttgart Kröner, 1999, 222-241.
- Mugdan, Bertha. *Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie*. Breslau: 1910.
- Pareyson, Luigi. *L'estetica dell'idealismo tedesco. Kant, Schiller, Fichte*. Milano: Mursia, 1950.
- , *Etica ed estetica in Schiller*. Milano: Mursia, 1983.
- Rosalewski, Willy. *Schillers Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen*. Heidelberg: Winter, 1912.
- Strube, Werner. *Schillers Kallias-Briefe. Oder über die Objektivität der Schönheit*. In *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 18. Berlin: Duncker & Humblot, 1977, 115-131.