

BARBARA NEYMEYR

MORALÄSTHETIK VERSUS PFLICHTETHIK:  
ZUR PROBLEMATIK VON SCHILLERS KANT-KRITIK

I. Prolegomena

Auf vielfältige Weise prägt sich Schillers Idealismus in seinen theoretischen Schriften aus, die moralphilosophische und ästhetische Reflexionen ebenso umfassen wie dramentheoretische, geschichtsphilosophische und kulturhistorische Konzepte. – Dieser Aufsatz bietet eine kritische Analyse von Schillers Einwänden gegen die Kantische Pflichtethik. Dadurch soll das weit verbreitete Vorurteil<sup>1</sup> entkräftet werden, Schillers Kant-Kritik sei berechtigt, weil sein Konzept der »Tugend« als »Neigung zu der Pflicht« (FA 8, 366)<sup>2</sup> eine moderatere und plausiblere Alternative zum »Moralrigorismus« der Kantischen Pflichtethik biete. – Gegen den Forschungskonsens, der affirmativ auf Schillers Kant-Kritik reagiert, will ich nachweisen, dass Schillers Verdikt nicht gerechtfertigt

- 1 Die affirmativen Reaktionen auf Schillers Kant-Kritik sind zahlreich: So befürworten Wilkinson und Willoughby Schillers Versuch, »Kants Freiheit des Geistes, die nur durch Selbstverleugnung erreicht werden kann, mit Shaftesburys Freiheit der ganzen Psyche in Einklang zu bringen«, die nur dann möglich sei, »wenn Pflicht mit Neigung glücklich zusammenfällt« (Elizabeth M. Wilkinson und L.A. Willoughby, *Schillers Ästhetische Erziehung des Menschen. Eine Einführung*, München 1977, S. 32). – Brittnacher betont den »rigorosen Charakter des Kantischen Moralismus« und erklärt: »Gegen Kants rigide Pflichtethik kann Schiller zudem am Beispiel der »schönen Seele« das Modell einer unangestregten, schönen Sittlichkeit entwickeln, die moralisch zu sein vermag, ohne deshalb auch selbstlos oder asketisch sein zu müssen« (Hans Richard Brittnacher, *Über Anmut und Würde*. In: *Schiller-Handbuch*. Hrsg. v. Helmut Koopmann, Stuttgart 1998, S. 587-609, hier S. 601, 590). – Auch Tugendhat goutiert Schillers Versuch, durch Synthese von Pflicht und Neigung den Kantischen »Rigorismus« zu überwinden (Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, S. 112). – Fred Lönker hält Schillers Konzept der Anmut für eine »Korrektur der Kantischen Philosophie«, die von »grundsätzlicher Art« sei (Fred Lönker, *Ästhetik und Moral. Über Anmut und Würde*, in: Schiller. *Werk-Interpretationen*. Hrsg. v. Günter Saße, Heidelberg 2005, S. 199-219, hier S. 214), zumal sie »einem neuen Typ von Philosophie den Weg« gebahnt habe, der »auf die Moderne« vorausweise (ebd., S. 219).
- 2 Friedrich Schiller, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Hrsg. v. Otto Dann u.a. Frankfurter Ausgabe [= FA]. Frankfurt a.M. 1988-2002. Bd. 8: *Theoretische Schriften*. Hrsg. v. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit von Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner und Fabian Störmer. Frankfurt a.M. 1992. – Zitiert wird dieser Band mit der Sigle FA 8.

ist, weil er wichtige Aspekte der Kantischen Pflichtethik ignoriert hat. Außerdem möchte ich durch vergleichende Analyse der Argumente zeigen, dass der Vorwurf des Moralrigorismus, den übrigens im Anschluss an Schiller auch Schopenhauer gegen Kant gerichtet hat, viel eher Schillers Alternativ-Konzept trifft als die Kantische Moralphilosophie.

Als zentrale Referenztexte für diesen Aufsatz fungieren Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* (1793) und Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Ergänzend berücksichtige ich Kants Werke *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kritik der Urtheilskraft* (1790), *Die Metaphysik der Sitten* (1797) und *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) sowie Schillers Briefe *Kallias, oder über die Schönheit* (1793) und seine Schriften *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795), *Über das Pathetische* (1793) und *Über das Erhabene* (1801). Über die moralphilosophischen und ästhetischen Reflexionen Schillers hinaus beziehe ich seine dramentheoretischen und kulturanthropologischen Konzepte sowie die Kant-Kritik Schopenhauers und Nietzsches mit ein.

## II. Kants Pflichtethik im Fokus der Kritik: Argumente gegen die Einwände von Schiller, Schopenhauer und Nietzsche

In seiner *Götzen-Dämmerung* etikettiert Nietzsche den Idealisten Schiller im Kapitel »Streifzüge eines Unzeitgemässen« unter dem Titel »Meine Unmöglichen« ironisch als den »Moral-Trompeter von Säckingen«.<sup>3</sup> – Dieses polemische Diktum wird den komplexeren Intentionen Schillers allerdings nicht gerecht, der auch aus seiner Kant-Rezeption Konsequenzen ableitet, die über bloße Kritik hinausreichen: Den vermeintlichen Moralrigorismus Kants ver-

3 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden [= KSA]. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York 1980. KSA 6, 110. Schon in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* rekurriert Nietzsche oft auf Schiller. In seiner Schrift *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* sieht er »Schiller aus Kant wie aus einer Kaltwasseranstalt herausgetreten« (KSA 1, 181) und paraphrasiert damit David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, Leipzig 1872. S. 325. Nietzsche komprimiert dessen Vergleich auch zur Metapher: »Kant als Kaltwasseranstalt« (KSA 1, 224). Vgl. Barbara Neymeyr, Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen. I. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/2), Berlin/Boston 2020. S. 126, 143-150.

sucht er nämlich durch ein ästhetisch-ethisches Synthesemodell zu überbieten, in dem Pflicht und Neigung, Würde und Anmut harmonisch zusammenwirken sollen. – In seiner Schrift *Über Anmut und Würde* kritisiert Schiller an der Kantischen Ethik die »Härte« einer »grelle[n] Entgegensetzung« von Pflicht und Neigung (FA 8, 367). Er selbst suggeriert, er könne zum Rigorismus des Kantischen Pflichtprinzips eine Alternative anbieten, die durch ein Ethos der »*Liberalität*« (FA 8, 381) auch der Neigung eine angemessene Beteiligung an moralischem Verhalten zu sichern vermöge. Aber obwohl Schiller den Eindruck erweckt, er ziele auf eine *Relativierung* Kantischer Prinzipien durch einen moderateren Ansatz, vollzieht er stattdessen eine *Radikalisierung* der Anforderungen an Moralität, wenn er ethische und ästhetische Konzepte im Postulat eines »moralisch schönen Handelns« zu synthetisieren sucht. Entgegen dem Anspruch, den Moralrigorismus Kants durch ein Harmonie-Konzept abzumildern, führt gerade Schillers Gegenentwurf zur Verschärfung der Moralitätskriterien. Daher ist meines Erachtens der eigentliche Moralrigorist gar nicht Kant, sondern Schiller selbst, weil seine Ästhetik der Sitten einen viel höheren Anspruch an Moralität impliziert als Kants Pflichtethik. Im Folgenden wird zu zeigen sein, warum sich Schillers Alternativvorschlag zur Kantischen Ethik gerade nicht als moderateres Gegenmodell erweist, obwohl er ein suggestives Harmonie-Konzept entwickelt, in dem Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit konvergieren. Auf einer Metaebene ergänzt Schiller diesen Ansatz sogar durch eine Synthese von Würde und Anmut, deren zusätzliche Problematik das IV. Kapitel entfalten wird.

Im Zyklus der *Xenien*, die Schiller gemeinsam mit Goethe für den »Musen-Almanach auf das Jahr 1797« verfasste, gibt er seiner Kant-Kritik eine satirische Pointierung.<sup>4</sup> Die beiden epigrammatischen Distichen Schillers<sup>5</sup> lauten so:

- 4 Angeregt durch die *Xenien* Martials, das 13. Buch seiner *Epigramme*, wollten Goethe und Schiller mit ihren *Xenien* unliebsame Zeitgenossen attackieren. Publiziert wurden die *Xenien* im »Musenalmanach auf das Jahr 1797«. – Da Lönker die Polemik in Schillers Distichen nicht durch eigene Kant-Recherchen überprüft, gelangt er vorschnell zum Verdikt, dass »der Kantische Ansatz von vornherein unzureichend« sei (ebd. [vgl. Anm. 2], S. 216). Um den »Kantischen Dualismus« zu überwinden, sei daher Schillers »gelungene *Synthese* von Freiheit und Natur« als »Versöhnung von Pflicht und Neigung« im Konzept der »Anmut« erforderlich (ebd., S. 216-217). – Das lässt sich aber mit guten Gründen bestreiten.
- 5 Friedrich Schiller, Werke und Briefe in zwölf Bänden, hrsg. v. Otto Dann u. a. Frankfurter Ausgabe [= FA]. Frankfurt a.M. 1988-2002. Bd. 1: Sämtliche Gedichte und Balladen. Hrsg. v. Georg Kurscheidt. S. 484. Zur Autorschaft Schillers im Falle der Distichen »Gewissenskrupel« und »Decisum« vgl. den Kommentar (ebd., S. 1236-1237).

## Gewissenskrupel

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,  
Und so wurmt es mir [sic] oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

## Decisum

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,  
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

Der ironische Titel »Gewissenskrupel« simuliert hier die Verlegenheit eines Kant-Adepten, der keine Möglichkeit zu sehen glaubt, ein freundschaftliches Verhalten ›aus Neigung‹ auch in Einklang mit der Kantischen Pflichtethik zu bringen, so dass er meint, ihm komme beim Umgang mit Freunden unversehens die Möglichkeit abhanden, in orthodox-kantischem Sinne moralisch zu handeln. Aus dieser Problemlage wird der Skrupulöse dann durch einen Ratgeber befreit, der hier suggestiv wie ein Sprachrohr des Moralrigoristen Kant inszeniert wird. Er empfiehlt kurzerhand, das Dilemma durch einen Kunstgriff zu eskamotieren, der einer psychischen Selbstvergewaltigung gleicht: Durch strategische Verachtung der Freunde lasse sich der Störfaktor Neigung zwanglos eliminieren, so dass die Befolgung des Pflichtgebots mit »Abscheu« dann die erhoffte Moralität des eigenen Handelns auch Freunden gegenüber gewährleiste. – Soweit die Suggestion in diesem provokativen Experiment der Distichen mit ihrem anti-kantischen Impuls, aus dem Schiller hier mit subversivem Esprit satirische Funken zu schlagen weiß.

Der Suggestivkraft von Schillers Polemik gegen Kant erliegt mehr als zwei Jahrzehnte später übrigens auch Schopenhauer, der seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1819) einen »Anhang« mit dem Titel »Kritik der Kantischen Philosophie« beigibt: Unter Berufung auf den Common sense attestiert Schopenhauer der Kantischen Ethik hier einen »Fehler«, der »dem Gefühl eines jeden Anstoß« gebe und daher »oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm persifliert« worden sei.<sup>6</sup> Mit Bezug auf Schillers *Xenien* kritisiert Schopenhauer Kants

6 Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Darmstadt 1976-1982. Bd. I: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Anhang: *Kritik der Kantischen Philosophie*, S. 559-715, hier S. 704. – Dass Schopenhauer tatsächlich Schillers Epigramm ›Gewissenskrupel‹ meint, zeigt *Die Welt als Wille und Vorstellung I*: »Wir könnten *Kanten*, sofern er zur Bedingung des moralischen Wertes einer Handlung macht, daß sie aus rein vernünftigen abstrakten Maximen ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geschehe, vom Vorwurf der Veranlassung moralischer Pedanterie [sic] nicht ganz freisprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerschen Epigramms, ›Gewissenskrupel‹ überschrieben, ist« (ebd., S. 107).

»pedantische Satzung, daß eine Tat, um wahrhaft gut und verdienstlich zu sein, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Gesetz und dem Begriff der Pflicht und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen andere, nicht aus weichherziger Teilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche [...] wohlndenken Personen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, sogar sehr lästig sind; sondern die Tat muß ungern und mit Selbstzwang geschehn.«<sup>7</sup>

Hier zitiert Schopenhauer aus einer Textpassage der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der Kant Neigungen jeglicher Art als die eigentliche Triebfeder moralischer Handlungen ausschließt und im Hinblick auf das Mitleid konstatiert (AA 5, 118)<sup>8</sup>:

»Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohlndenken Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte[n] Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.«

Ein Textvergleich allerdings macht evident, dass Schopenhauer Kants Aussage verfälscht, weil er die von ihm im Konditionalsatz formulierte Bedingung ignoriert. Seine Behauptung, dass die moralische Handlung laut Kant »ungern und mit Selbstzwang geschehn« müsse, lässt sich bei Kant gerade nicht belegen. – Ähnlich problematisch ist auch die Kant-Kritik Nietzsches, der seine Kant-Kenntnis weitgehend indirekt durch Vermittlung über Schopenhauer und über Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* bezog. Vermutlich schließt Nietzsche an die Kant-Kritik im obigen Schopenhauer-Zitat an, wenn er im Text 339 der *Morgenröthe* die unhaltbare These aufstellt: »Zu verlangen, dass die Pflicht immer etwas lästig falle – wie es Kant thut – heisst verlangen, dass sie niemals Gewohnheit und Sitte werde: in diesem Verlangen steckt ein kleiner Rest von asketischer Grausamkeit.«<sup>9</sup> – Schopenhauer und

7 Schopenhauer: ebd., S. 704-705. Seines Erachtens steht eine solche Einstellung »dem echten Geiste der Tugend gerade entgegen«; denn »nicht die Tat, sondern das Gern-tun derselben, die Liebe, aus der sie hervorgeht und ohne welche sie ein totes Werk ist, macht das Verdienstliche derselben aus« (ebd., S. 705).

8 Kants Werke. Akademie-Textausgabe [= AA]. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Berlin 1968. – Nach dieser Edition zitiere ich Kant: mit der Sigle AA sowie Bandziffer und Seitenzahl.

9 Nietzsche: *Morgenröthe*. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke* [vgl. Anm. 3]. KSA 3, 236.

Nietzsche geben die Aussage Kants nicht adäquat wieder: Kants Wertung »lästig« intensiviert Schopenhauer zu »sogar sehr lästig«; und Nietzsche verbindet sie mit einem durch Sperrung akzentuierten »immer«. Vor allem ignorieren beide den wichtigen Konditionalsatz Kants und meinen daher beide, sich mit einem radikalen Fazit gegen seine Pflichtethik positionieren zu müssen.

Ganz im Einklang mit Schillers ironisch pointierter Kant-Kritik im Doppel-Distichon distanziert sich Schopenhauer von der angeblichen »Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstrakten Maximen kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehn solle«,<sup>10</sup> um dann sogar das Verdikt zu formulieren, dass »Kant in die eigentliche Bedeutung des ethischen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen sei«.<sup>11</sup>

Dabei übersieht Schopenhauer ebenso wie zuvor schon Schiller und später auch Nietzsche, dass Kants Pflicht-Purismus allein im Hinblick auf den (im Konditionalsatz betonten) konstitutiven Bestimmungsgrund moralischen Handelns gilt, ohne dass dadurch zugleich kategorisch jedwede Form möglicher Beteiligung von Neigungen ausgeschlossen wäre. In der *Kritik der praktischen Vernunft* erklärt Kant nachdrücklich: »Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als affizierenden) Bewegursachen unseres Begehrens« (AA 5, 117). – Daraus geht eindeutig hervor, dass Kant Neigungen durchaus als Begleitphänomene im Sinne von »affizierenden Bewegursachen« akzeptiert, solange das Pflichtgesetz als der entscheidende Bestimmungsgrund der moralischen Handlung fungiert. Und das ist konsequent im Sinne der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in der Kant nachweislich auch Handlungen, die »aus Pflicht« und »gemäß der Neigung« erfolgen, als moralisch klassifiziert – entgegen den suggestiven Behauptungen von Schiller, Schopenhauer und Nietzsche. Aufschlussreich ist

10 Schopenhauer: *Kritik der Kantischen Philosophie* (ebd.), S. 705. Schopenhauer hält die Ansicht, Tugend sei lehrbar, für ähnlich problematisch wie normative Rezepte in der Kunst, mit denen suggeriert werde, »jedes echte Kunstwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehn« (S. 705). – Zum Vergleich von Positionen Schillers und Schopenhauers vgl. Barbara Neymeyr: *Ethische Aspekte einer Ästhetik des Tragisch-Erhabenen. Zur Dramentheorie Schillers und Schopenhauers*. In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte / Schelling)*. Hrsg. v. Lore Hühn. Würzburg 2006 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie Bd. 1). S. 265-280.

11 Schopenhauer: *Sämtliche Werke* [vgl. Anm. 6]: Bd. I, Anhang: *Kritik der Kantischen Philosophie*, S. 706.

diesbezüglich Kants Beispiel des ehrlichen Kaufmanns (vgl. AA 4, 397), das später noch zur Sprache kommen wird.

Schopenhauer hingegen attestiert der Kantischen Pflichtethik eine »Apotheose der Lieblosigkeit«,<sup>12</sup> der er die eigene Mitleidsmoral als bessere Alternative glaubt entgegenhalten zu können. So erklärt er in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840/41): »Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis [...] aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Wert: und jede aus irgendwelchen andern Motiven hervorgehende hat keinen.«<sup>13</sup> – So apodiktisch Schopenhauer hier das Grundprinzip der Kantischen Pflichtethik verwirft, um seine Mitleidsmoral gegen ihn zu positionieren, so entschieden stellt er sich zugleich auf die Seite Schillers, der den »taktlosen moralischen Pedantismus« Kants »in zwei treffenden Epigrammen persifliert« habe, »überschrieben ›Gewissenskrupel‹ und ›Entscheidung‹.«<sup>14</sup> – Nietzsche stimmt zwar der Kritik Schopenhauers (und damit implizit auch Schillers) an der Kantischen Pflichtethik zu, wendet sich aber zugleich ebenfalls gegen die Mitleidsmoral Schopenhauers.<sup>15</sup>

Und dennoch: Der Vehemenz der Attacke auf die Kantische Pflichtethik, die Schiller, Schopenhauer und Nietzsche unisono formulieren, entspricht keineswegs eine Plausibilität ihrer Argumente. – Um Kant in dieser Kontroverse Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, empfiehlt sich die Lektüre der *Grundlegung*

- 12 Schopenhauer: Bd. III: Kleinere Schriften, S. 660. Dabei rekurriert Schopenhauer kritisch auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wo Kant den »sittliche[n] Gehalt« von »Handlungen« damit begründet, dass sie »nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht« getan werden (AA 4, 398). Kant argumentiert hier mit dem Beispiel des »Menschenfreundes«, dessen Gemüt »vom eigenen Gram umwölkt« ist und der sich dennoch dazu entschließt, einem Notleidenden »ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht« zu helfen (AA 4, 398). Diesen Fall passageren Empathie-Mangels ergänzt Kant um das Beispiel eines Mannes, der sogar »von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre«, aber dennoch den höchsten »Werth des Charakters« zeigt: im Wohltun »nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht« (AA 4, 398-399). – Da Schopenhauer diese beiden Exempla verabsolutiert und auf weitere Beispiele Kants nicht eingeht, entgeht ihm, dass Kant Handeln »aus Pflicht« keineswegs prinzipiell als neigungswidrig betrachtet.
- 13 Schopenhauer: Sämtliche Werke [Anm. 6]. Bd. III: Kleinere Schriften, S. 740. Hier versucht Schopenhauer einen »Beweis der allein echten moralischen Triebfeder«: durch seine eigene Mitleidsmoral (ebd., S. 737); dabei beruft er sich auf Rousseau.
- 14 Ebd., S. 660. Die oben zitierte Textfassung von Schillers Distichen (1797) ist in der Ausgabe »Gedichte. Zweiter Teil. 1805« leicht modifiziert: Der lateinische Titel »Decisum« wurde durch »Entscheidung« ersetzt; außerdem entfiel das Komma nach dem Wort »suchen« (vgl. FA 1, 215).
- 15 Vgl. z. B. Passagen in Nietzsches Schriften *Morgenröthe* und *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3, S. 123-128, 565-568).

zur *Metaphysik der Sitten*, in der Kant zum Kriterium von Moralität zu bedenken gibt: »bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich«, weil sie mitunter zwar »gesetzmäßige«, häufiger »aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird« (AA 4, 390).

Kant insistiert sogar zweimal auf der »Reinigkeit« des Sittengesetzes (AA 4, 390). Dadurch sieht sich Schiller zum Protest gegen den Purismus der Kantischen Pflichtethik herausgefordert, dem sich dann auch Schopenhauer und Nietzsche anschließen. Allerdings übersehen die drei Kant-Kritiker wichtige Differenzierungen: Kant behauptet nämlich, moralisches Handeln müsse ›umwillen der Pflicht‹, also ›aus Pflicht‹ geschehen, so dass Moralität *nicht* schon für ein bloß pflichtgemäßes Handeln ›aus Neigung‹ in Anspruch genommen werden dürfe. Im letzteren Falle fungiert das Moralgesetz nicht als die entscheidende Handlungsmaxime, also nicht als ›Triebfeder‹ in Kantischem Sinne; vielmehr erscheint der Anspruch auf Pflichterfüllung dabei eher bloß wie ein kontingentes Begleitphänomen.<sup>16</sup>

Vorschnell setzen Schiller, Schopenhauer und Nietzsche jedoch voraus, eine moralische Handlung ›aus Pflicht‹ müsse laut Kant zugleich prinzipiell ›entgegen der Neigung‹ erfolgen. Gerade auf dieser Unterstellung basiert ja schon die polemische Spitze Schillers im satirischen Distichon »Gewissenskrupel«: Wer sich zum Wohl von »Freunden« allein »mit Neigung« engagiere, verhalte sich dabei im Kantischen Sinne eben »nicht tugendhaft«. – Tatsächlich behauptet Kant aber keineswegs, dass eine Handlung ›aus Pflicht‹ per se ›neigungswidrig‹ erfolgen muss. Und eine Handlung »mit Neigung« muss – anders als Schiller es im Distichon »Gewissenskrupel« suggeriert – Moralität qua Pflichterfüllung auch keineswegs prinzipiell ausschließen. Denn entgegen dieser Unterstellung repräsentiert eine Handlung ›aus Pflicht‹, die zugleich ›entgegen der Neigung‹ geschieht, nur einen von mehreren ›Fällen‹ moralischer Handlungen bei Kant, so dass sie keineswegs mit Moralität schlechthin koinzidiert. Denn für eine Handlung ›aus Pflicht‹ zieht Kant auch die Möglichkeit in Betracht, dass sie ›gemäß der Neigung‹ oder ›ohne Neigung‹ erfolgt, ohne dass sie dadurch Gefahr läuft, das Kriterium von Moralität zu verfehlen. Als Konstituens einer moralischen Handlung muss nach Kants Auffassung nämlich nur sichergestellt sein, dass der Anspruch auf Pflichterfüllung aus Achtung vor dem Moralgesetz als eigentliches Handlungsmovens, mithin als ›Triebfeder‹ wirksam ist. Und dies trifft auf insgesamt drei Handlungstypen zu: auf Handlungen ›aus Pflicht‹ und

16 Kant verwendet das Etikett »zufällig« (AA 4, 390).

›gemäß der Neigung«, auf Handlungen ›aus Pflicht« und ›ohne Neigung« sowie auf Handlungen ›aus Pflicht« und ›entgegen der Neigung«. <sup>17</sup>

Belegen lässt sich diese Trias moralischer Handlungsoptionen mit Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Hier spricht er auch einer »Handlung«, die »ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht« erfolgt, »ächten moralischen Werth« zu (AA 4, 398). <sup>18</sup> Und wenn Kant »Wohlthun aus Pflicht« geboten sieht, selbst dann, »wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht« (AA 4, 399), dann thematisiert er hier zwei der drei Möglichkeiten moralischen Handelns: nämlich Handlungen ›aus Pflicht«, die entweder ›ohne Neigung« oder ›entgegen der Neigung« erfolgen. Hinzu kommt als dritte Option noch die Handlung ›aus Pflicht«, die zugleich ›gemäß der Neigung« erfolgt (vgl. AA 4, 397).

Schiller hingegen betrachtet Handlungen ›aus Pflicht« und ›entgegen der Neigung« fälschlich als den einzigen Fall moralischen Handelns gemäß der Kantischen Pflichtethik. So erklärt sich seine satirische Unterstellung im Doppel-Distichon, Kant setze für moralisches Handeln gegenüber »Freunden« eine negative Einstellung wie »Abscheu« oder Verachtung zwingend voraus. Ihr entspricht die gleichermaßen unzutreffende, auch von Nietzsche übernommene Suggestion Schopenhauers, Kant postuliere für moralische Handlungen, dass sie »ungern und mit Selbstzwang geschehn«, nämlich »kalt und ohne, ja gegen alle Neigung«. <sup>19</sup> – Schopenhauer bezieht sich hier zwar immerhin auf zwei der drei Optionen moralischen Handelns, indem er sich an die oben zitierte Formulierung Kants anzulehnen scheint: »[...] gar keine Neigung [...], ja gar [...] unbezwingliche Abneigung« (AA 4, 399). Aber genau wie Schiller übersieht er dabei die wichtige dritte Möglichkeit von Moralität: das Handeln ›aus Pflicht« und ›gemäß der Neigung«, so dass ihm letztlich auch dasselbe Vorurteil gegenüber der Kantischen Pflichtethik unterläuft wie Schiller.

Entgegen der Behauptung Schillers und Schopenhauers betrachtet Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* auch ein Handeln ›aus Pflicht« und ›gemäß der Neigung« als einen Fall moralischen Handelns. Nicht zufällig hebt er dabei die Bedeutung der Gesinnung als konstitutives Kriterium von Moralität hervor.

17 Das betont schon Gerold Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt a. M. 1983 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 51). S. 71-78. Er versteht Schillers Konzept der ›Neigung zur Pflicht« als verdienstliches Handeln im Sinne praktischer Liebe (vgl. ebd. S. 240-276). Analog: Schopenhauer (vgl. das Zitat in Anm. 7).

18 Kurz zuvor geht Kant auf Handlungen ein, »die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben« (AA 4, 397). Der Kontext zeigt, dass er »pflichtmäßig« hier als Handeln »aus Pflicht« versteht (AA 4, 397).

19 Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke [Anm. 6]. Bd. I, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, S. 704-705.

Von außen betrachtet, lässt sich nämlich im konkreten Einzelfall einer Handlung schwerlich ermitteln, ob sie ›aus Pflicht‹ und zugleich ›gemäß der Neigung‹ geschieht oder ob sie – genau umgekehrt – lediglich ›aus Neigung‹ und ›gemäß der Pflicht‹ erfolgt. Gemäß Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) erfüllt zwar der erstgenannte Handlungstyp die Bedingung der Moralität, nicht aber der letztere, der vielmehr bloß als Fall legalen Handelns zu klassifizieren ist.<sup>20</sup>

Kant erläutert diese wichtige Differenz am Beispiel des ehrlichen Kaufmanns, der aber nicht moralisch handelt, falls er seine Kunden nur aus strategischen Gründen, also aus Eigeninteresse, nicht betrügt, um sie als potentielle Käufer nicht zu verprellen. Da der Kaufmann bei einer solchen Motivation nicht »aus Pflicht« handelt, »sondern bloß in eigennütziger Absicht« (AA 4, 397), exemplifiziert sein Verhalten ein bloß legales Handeln ›aus Neigung‹ und ›gemäß der Pflicht‹. Ist seine Ehrlichkeit gegenüber den Käufern hingegen durch die Maxime motiviert, das Moralgesetz zu befolgen, so handelt er ›aus Pflicht‹, auch wenn zusätzlich der positive Nebeneffekt der Kundentreue eintritt: ›gemäß seiner Neigung‹.

Als Gesinnungsethik macht Kant seine Moralphilosophie in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* durch die Feststellung kenntlich: »eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird« (AA 4, 399). Daraus ergibt sich für moralisches Handeln folgerichtig eine Evidenzproblematik, die Kant auch selbst reflektiert: »In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe« (AA 4, 407). Aus dem Bewusstsein des Pflichtgebots allein kann also »nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei« (AA 4, 407). Ja, mehr noch: Da es einen verlässlichen empirischen Indikator moralischen Handelns nicht gibt, ist laut Kant sogar »zweifelhaft [...], ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde« (AA 4, 407). Denn wie ließe sich ausschließen, dass der primäre Bestimmungsgrund einer Handlung nicht letztlich doch aufseiten egoistischer Motive ›aus Neigung‹ lag, so dass sie nur ›gemäß der Pflicht‹, nicht aber ›aus Pflicht‹ ge-

20 In der *Kritik der praktischen Vernunft* betont Kant den »Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen, geschehe« (AA 5, 81). Vgl. auch AA 5, 71.

schah (wie im Fall eines primär aus Eigennutz ehrlichen Kaufmanns), mithin nicht als moralisches, sondern bloß als legales Handeln?

### III. Zur Problematik von Schillers Konzept der ›schönen Seele‹ als Manifestation eines Moralrigorismus wider Willen

Vor dem Hintergrund der oben entfalteten Differenzierungen Kants ist auch die ästhetische Transformation der Moralphilosophie unter Einbeziehung der sinnlichen Sphäre genauer zu betrachten, die Schiller in der Schrift *Über Anmut und Würde* als konstruktive Lösung präsendiert, um dem angeblichen Moralrigorismus Kants zu entkommen. Zentrale Bedeutung kommt hier dem Konzept der ›schönen Seele‹ zu, die Schiller durch ein harmonisches Zusammenwirken von »Neigung und Pflicht«, von »Vernunft und Sinnlichkeit« charakterisiert (FA 8, 378). Darüber hinaus betrachtet er sogar die Vereinigung von »Anmut und Würde« als Idealzustand, durch den er den »Ausdruck der Menschheit [...] vollendet« sieht (FA 8, 385).<sup>21</sup> – Das Denkmodell der ›schönen Seele‹ entfaltet Schiller in *Über Anmut und Würde* als positive Alternative zu der Einseitigkeit, die er sowohl bei einer Unterdrückung der sinnlichen Natur des Menschen durch Vernunftprinzipien als auch bei der Dominanz der Sinnennatur über die Vernunft entstehen sieht. Nur dann, wenn sich die Triebe der Sinnennatur »in Harmonie« mit »den Gesetzen« der Vernunftnatur befinden, ist »der Mensch« laut Schiller »einig mit sich selbst« (FA 8, 363). Dieses moralphilosophische Ideal der »Harmonie« transformiert er zugleich ästhetisch, wenn er mit ihm die »Schönheit des Ausdrucks« verbunden sieht (FA 8, 365). Als Telos betrachtet Schiller dabei den idealen Zustand, in dem »Vernunft und Sinnlichkeit – Pflicht und Neigung zusammenstimmen« – nämlich als »Bedingung« für »die Schönheit des Spiels« (FA 8, 365).<sup>22</sup>

Schiller versteht seinen Gegenentwurf als konstruktive Alternative zur Kantischen Pflichtethik, deren Rigorosität er sich psychologisch aus einem Bedürfnis nach prophylaktischer Absicherung<sup>23</sup> gegen die Triebphäre der Sinnlichkeit erklärt:

21 Zu diesem systematischen Problem vgl. Kapitel IV.

22 Schon in Kants *Kritik der Urtheilskraft* ist »ein freies Spiel der Vorstellungskräfte« relevant (AA 5, 242): »Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt: da theilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüths, mit« (AA 5, 296).

23 In der Schrift *Über Anmut und Würde* geht Schiller auf Kants Motivation ein, das Pflichtprinzip so entschieden zu positionieren: Ein »grober Materialismus in den moralischen Prinzipien« der Zeit habe es Kant vorrangig erscheinen lassen, »die Sinn-

»Um also völlig sicher zu sein, daß die Neigung nicht *mit* bestimmte, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständnis mit dem Vernunftgesetze«, schreibt er vorgeblich aus Kantischer Perspektive (FA 8, 365). – Tatsächlich beruft sich Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auf »gerechte Klagen [...], daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere[n] Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Werth habe« (AA 4, 406).

Gemäß den Prämissen von Kants Moralphilosophie betont Schiller, »daß der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist« (FA 8, 366). Die laut Kant konstitutive Differenz zwischen moralischen Handlungen, die »aus Pflicht« als eigentlichem Bestimmungsgrund geschehen, und legalen Handlungen, die nur »gemäß der Pflicht« erfolgen, sofern die primäre Motivation aufseiten der Neigung liegt, berücksichtigt Schiller dabei nicht. Und eine fundamentale Opposition zur Kantischen Pflichtethik baut Schiller auf, wenn er behauptet, »daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nemlich [sic] ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein« (FA 8, 366). Auf dieser Basis erklärt Schiller sogar: »Es erweckt mir kein gutes Vorurteil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatz der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn mißgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut« (FA 8, 370).

Zu diesen Thesen aus Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* ist zweierlei kritisch anzumerken: Erstens formuliert Schiller hier einen Gegenentwurf zur Kantischen Pflichtethik, indem er die Moralität einer Handlung ausgerechnet

lichkeit« dort, »wo sie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn spricht, [...] ohne Nachsicht zu verfolgen«, um »die *Verkehrtheit* zurecht zu weisen. Erschütterung fo[r]derte die Kur [...]« (FA 8, 368). – Koopmann betont, Schiller habe »in den kleineren Schriften nach der Begegnung mit Kant weder ein eigenes System entwickelt noch seine Grundbegriffe völlig zureichend geklärt« (Helmut Koopmann: *Kleinere Schriften nach der Begegnung mit Kant*. In: Schiller-Handbuch. Hrsg. v. Helmut Koopmann. Stuttgart 1998. S. 575-586, hier S. 584). Schillers Auseinandersetzung mit Kant sieht Koopmann als »Abweg« vom politisch-philosophischen Denken der vorkantischen Phase (Helmut Koopmann: »Bestimme Dich aus Dir selbst«. Schiller, die Idee der Autonomie und Kant als problematischer Umweg. In: Friedrich Schiller. Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung. Ein Symposium. Hrsg. v. Wolfgang Wittkowski. Tübingen 1982. S. 202-219, hier S. 212).

vom Stellenwert der Neigung, ja sogar von »der Stimme des Triebes« abhängig macht. Dass er dabei die von Kant betonte Differenz zwischen Handlungen ›aus Pflicht‹ und ›gemäß der Pflicht‹ ignoriert, erleichtert ihm den eigenen Versuch, Pflicht und Neigung im Konzept der ›schönen Seele‹ synthetisiert zu denken. – Zweitens steigert Schiller den Anspruch an Moralität zugleich beträchtlich, indem er sie primär als Charakterqualität betrachtet, den Wert »einzelne[r] sittliche[r] Handlungen« hingegen deutlich abschwächt. – Wie weit sich Schiller damit von Prämissen der Kantischen Moralphilosophie entfernt, wird evident, wenn er nicht nur die vermeintliche »Härte« des Antagonismus zwischen dem Pflichtprinzip der Vernunft und den Neigungen der Sinnlichkeit bei Kant kritisiert (FA 8, 367), sondern darüber hinaus sogar Neigung und Pflicht zu einer Konvergenz zusammenführt, um eine moderatere Alternative zum angeblichen Moralrigorismus Kants zu erzielen. Schillers These lautet: »Tugend ist nichts anders ›als eine Neigung zu der Pflicht.« (FA 8, 366).

Mit dieser Auffassung suspendiert Schiller die Differenzierungen Kants, der nicht nur eine, sondern drei Optionen moralischen Handelns voraussetzt (nämlich ›aus Pflicht‹ und zugleich ›gemäß der Neigung‹ oder ›ohne Neigung‹ oder ›entgegen der Neigung‹) und ihnen ein legales Handeln (›aus Neigung‹ und ›gemäß der Pflicht‹) sowie unmoralisches Handeln (›aus Neigung‹ und ›entgegen der Pflicht‹) gegenüberstellt.<sup>24</sup> – Wenn Schiller jedoch postuliert: »der Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen« (FA 8, 366), dann erhöht er das Anspruchsniveau von Moralität weit über die Kantische Pflichtethik hinaus, indem er den Tugendbegriff zugleich erheblich verengt. Die besondere Radikalität von Schillers Position besteht also darin, dass er nur den Fall einer Konvergenz von Pflicht und Neigung überhaupt noch als »Tugend« gelten lässt, wie seine pointierte These belegt: »Tugend ist nichts anders ›als eine Neigung zu der Pflicht.« (FA 8, 366).

Im Kontext dieser radikalen Behauptung will Schiller die Pflicht zur Befolgung des Moralebots im Kantischen Sinne ergänzen und überbieten, indem er ihr eine Pflicht des Menschen gegenüber der »Natur« voranstellt und überordnet. Zugleich fundiert er sie anthropologisch, indem er sie mit der sinnlich-vernünftigen Doppelnatur des Menschen begründet (FA 8, 367):

»Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, [...] und den Triumph des einen [Teiles] nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie *aus seiner gesamten Menschheit* als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien, her-

24 Vgl. dazu die tabellarische Darstellung bei Prauss [Anm. 17], S. 78.

vorquillt, *wenn sie ihm zur Natur geworden ist*, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn so lange der sittliche Geist noch *Gewalt* anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch *Macht* entgegenzusetzen haben. Der bloß *niedergeworfene* Feind kann wieder aufstehen, aber der *versöhnte* ist wahrhaft überwunden.«

Mit diesem Konzept wertet Schiller die naturale Dimension der Sinnlichkeit erheblich auf. Denn er stellt sie der Sphäre von Vernunft und Pflicht im Kantischen Sinne als gleichrangige Komponente gegenüber und sieht ihren moralphilosophischen Relevanz-Anspruch durch eine Eigenwertigkeit begründet, die mit einer Unterordnung unter das Pflichtprinzip nicht kompatibel wäre. Durch anthropologische Argumentation versucht Schiller sein Harmonie-Konstrukt gegen die vermeintliche Rigorosität der Kantischen Pflichtethik zu positionieren. Dabei erhebt er die Neigung sogar zum konstitutiven Faktor, indem er eine »Neigung zu der Pflicht« postuliert (FA 8, 366). Allerdings beginnt der Begriff »Neigung« hier zu changieren, wenn Schiller Neigung als »Lust« zur »Pflicht« versteht, die im Sinne freudiger Affirmation des Moralgesetzes den Status des Menschen als »sittliches Wesen« allererst ermöglichen und sichern soll (FA 8, 366). Dieser pflichtaffine Begriff von »Neigung«, der eher auf dem höheren Niveau kultivierter Gefühle anzusiedeln ist, koinzidiert jedoch schwerlich mit »Neigung« als Triebimpuls oder Affekt der Sinnlichkeit. Das erweiterte Bedeutungsspektrum von »Neigung« schafft eine Ambiguität, die Schiller das Synthese-Konstrukt erleichtert, lässt zugleich aber Distanz zum Kantischen Begriff der »Neigung« entstehen.

Für Schiller jedenfalls erreicht erst ein Verhalten, bei dem sich auch die Neigung aufseiten der Pflicht befindet, den Rang genuiner Moralität. Und erst sie wird seines Erachtens dem Sonderstatus des Menschen als sinnlich-vernünftiges Doppelwesen gerecht. Demgemäß erfüllt eine Handlung »aus Pflicht« und »entgegen der Neigung« zwar für Kant, nicht aber für Schiller das Kriterium vollwertiger Moralität, wie seine Feststellung zeigt: »Es ist für moralische Wahrheiten gewiß nicht vorteilhaft, Empfindungen *gegen* sich zu haben, die der Mensch ohne Erröten sich gestehen darf« (FA 8, 369). Anschließend formuliert Schiller die rhetorische Frage, wie sich die »Empfindungen der Schönheit und Freiheit« mit der Strenge »eines Gesetzes vertragen« sollen, »das ihn mehr durch *Furcht* als durch *Zuversicht* leitet« und ihm geradezu »Mißtrauen« gegenüber einem »Teil seines Wesens« einflößt (FA 8, 369), nämlich gegenüber der sinnlichen Komponente. Als Gegenentwurf zu einer derartigen Selbstentfremdung des Menschen versteht Schiller deshalb sein Ideal eines Einklangs von Sinnlichkeit und Vernunft. Zum Leitbild wird dabei die Vorstellung »einer *schönen Seele*« (FA 8, 370): »In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erschei-

nung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen« (FA 8, 371) – so jedenfalls Schillers Behauptung.

Wie weit er sich dabei von der Philosophie Kants entfernt, gibt dessen *Kritik der Urtheilskraft* zu erkennen, die Schiller wegen ihres »neuen lichtvollen geistreichen Inhalt[s]« besonders schätzte.<sup>25</sup> Hier kontrastiert Kant bereits in der Einleitung »die Naturbegriffe« und den »Freiheitsbegriff« (AA 5, 171) als die »zwei Gebiete« des »Erkenntnißvermögen[s]« (AA 5, 174), um auf dieser Basis dann den Bereich der Philosophie selbst zu spezifizieren: »in die theoretische als Naturphilosophie und die praktische als Moralphilosophie« (AA 5, 171). Entgegen voreiligen Synthese-Bemühungen hält Kant fest: »Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist in sofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen« (AA 5, 195).<sup>26</sup> Durch die Vorstellung »freier Natur« und »schöner Moralität« konterkariert Schiller in seinem Harmonie-Konzept die Denkkategorien Kants und dispensiert sich zugleich von den Prämissen seiner Ethik.

Kant betont schon in §1 bis §9 der *Kritik der Urtheilskraft* die grundlegenden Differenzen zwischen Ethik und Ästhetik und fundiert sie, indem er das Wohlgefallen am Angenehmen, Nützlichen und Guten, das er auf jeweils ganz

25 Das teilte Schiller am 3. 3. 1791 seinem Freund Körner mit (Schillers Werke. Begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese, hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar und dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel, Nationalausgabe, Weimar, Bd. 26: Briefwechsel. Schillers Briefe 1. 3. 1790-17. 5. 1794, hrsg. v. Edith Nahler und Horst Nahler. Weimar 1992 [= NA 26], Nr. 65, S. 77-78). – Zwar behauptet Schiller in den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* »größtenteils Kantische Grundsätze« zu berücksichtigen (FA 8, 557), aber der Kontext verrät Distanz zu Kants Ästhetik (vgl. FA 8, 557-558), die Schiller in seinen Briefen *Kallias, oder über die Schönheit* sogar selbstbewusst zu überbieten beansprucht, wenn er am 19. 2. 1793 erklärt: »Ich fodere Dich auf mir unter allen Schönheitserklärungen, die Kantische mit eingerechnet, eine einzige zu nennen, die das uneigentliche Schöne so befriedigend auflöste, als, wie ich hoffe, hier geschehen ist« (FA 8, 296). Schon am 11. 2. 1793 offenbart Schiller im Brief an Fischenich, er wolle mit Bezug auf Kants *Kritik der Urtheilskraft* »nicht bloß Nachbeter seyn«, sondern versuche sie »durch die That zu widerlegen« (NA 26, 188). Entkräften will Schiller vor allem Kants »Behauptung, daß kein objektives Princip des Geschmacks möglich sey«; er selbst glaubt dieses in den *Kallias*-Briefen zu präsentieren (ebd.).

26 Immerhin reflektiert Kant in der *Kritik der Urtheilskraft* über die »Spontaneität im Spiele der Erkenntnißvermögen«, die »den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich« macht, »indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths für das moralische Gefühl befördert« (AA 5, 197).

spezifische Weise mit Interesse verbunden sieht, dem interesselosen und freien Wohlgefallen am Schönen gegenüberstellt (vgl. AA 5, 203-219). – Schiller hingegen versucht eine Versinnlichung und Ästhetisierung des Moralischen, indem er »einer schönen Seele« die Harmonie von »Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung« attestiert und der »Natur zugleich Freiheit« zuschreibt (FA 8, 371). Dieses Konzept ist weder mit den Prämissen der Kantischen Ethik noch mit denen seiner Ästhetik kompatibel.

Von Sprachkonventionen ausgehend, betrachtet Kant »das Schöne« in § 59 der *Kritik der Urtheilskraft* zwar selbst als »das Symbol des Sittlich-Guten« (AA 5, 353).<sup>27</sup> Mit diesem Hinweis auf eine symbolische Bedeutung des Schönen zielt er aber auf eine Veranschaulichung, die nicht korrelativ gilt, also keine wechselseitige Symbolfunktion des Schönen und des Sittlich-Guten füreinander impliziert.<sup>28</sup> Obwohl die Funktion des Schönen als »Symbol des Sittlich-Guten« nichts an den kategorialen Differenzen zwischen Ethik und Ästhetik ändert (vgl. AA 5, 204-219)<sup>29</sup>, vollzieht Kant immerhin auch in § 42 einen Brückenschlag, indem er erklärt, bei demjenigen, den »die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt«, habe »man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischen [sic] Gesinnung zu vermuthen« (AA 5, 300-301).

Dass Schiller seinen Gegenentwurf zum vermeintlichen Moralrigorismus Kants irrtümlich als moderatere Alternative zur Kantischen Ethik ansieht, zeigen

- 27 In § 59 der *Kritik der Urtheilskraft* charakterisiert Kant »das Schöne« als »das Symbol des Sittlich-Guten«, weil »sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist« (AA 5, 353). Hier rekurriert er auf Sprachkonventionen: »wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich [...], weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtsein eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er [...] sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt« (AA 5, 354).
- 28 Recki betont im Hinblick auf § 59, dass »die Symbolisierung eine *Versinnlichung* leisten soll«, aber keine »Strukturgleichheit zwischen der Form des ästhetischen und des moralischen Urteils« impliziert (Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a.M. 2001 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 81). S. 162-163).
- 29 Kant grenzt das Schöne so vom Guten ab: »1) Das Schöne gefällt unmittelbar (aber nur in der reflectirenden Anschauung, nicht wie Sittlichkeit im Begriffe). 2) Es gefällt ohne alles Interesse (das Sittlich-Gute zwar nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, was vor dem Urtheile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern was dadurch allererst bewirkt wird« (AA 5, 353-354).

seine Definitionen von ›Anmut‹ und ›Würde‹: »Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist *Geistesfreiheit*, und *Würde* heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung« (FA 8, 378). Nur wenige Seiten später pointiert Schiller den Kontrast so: »Bei der Würde also führt sich der Geist in dem Körper als *Herrscher* auf« und behauptet »seine Selbstständigkeit gegen den gebieterischen Trieb [...]. Bei der Anmut hingegen regiert er mit *Liberalität* [...]« (FA 8, 381). – Der Begriff der »*Liberalität*« darf jedoch keineswegs zu dem Missverständnis führen, die Rigorosität des Kantischen Pflichtprinzips wäre hier abgemildert. Genau das Gegenteil ist nämlich der Fall. Denn laut Schiller »sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es« (FA 8, 370).

Auf dieses anspruchsvolle Ideal der Moralität des »ganze[n] Charakter[s]« (FA 8, 370) zielt Schillers Postulat, der Mensch solle »ein sittliches Wesen« sein (FA 8, 366). Den Sonderstatus der ›schönen Seele‹ begründet er, indem er sie durch eine habituell gewordene »Neigung zu der Pflicht« charakterisiert (FA 8, 366), die seines Erachtens über die bloßen Einzelfälle moralischer Handlungen erheblich hinausreicht. Denn das ideale, ja nahezu übermenschliche Ethos »einer schönen Seele« erblickt er darin, dass sich in ihr »das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen [...] versichert hat«, so dass »dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen« werden darf – ohne jegliches Risiko, »mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen« (FA 8, 370).

Dieses Konzept ist nicht moderat, sondern radikal. Denn es ist von einem idealistischen Harmonie-Postulat bestimmt, das utopisch erscheint, weil es fast schon jenseits des Menschenmöglichen liegt und im Radikalitätsgrad den angeblichen Kantischen Moralrigorismus weit hinter sich lässt. Entgegen dem Eindruck, den die »*Liberalität*« der geistigen Regentschaft (FA 8, 381) im Falle einer Harmonie von »Sinnlichkeit und Vernunft«, von »Pflicht und Neigung« nahelegt (FA 8, 371), erweist sich Schiller im Entwurf der »schönen Seele« meines Erachtens gerade nicht als »kongenialer Leser Kants«,<sup>30</sup> Anders, als es der Begriff der »*Liberalität*« (FA 8, 381) vermuten lässt, agiert Schiller bei der Konzeption seines Gegenentwurfs zu Kant auch nicht als Fürsprecher einer moderaten Pflichtethik, sondern stattdessen sogar als der eigentliche Moralrigorist!

Denn nicht allein sieht Schiller die Aufgabe des Menschen darin, »eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein har-

30 Vgl. hingegen Violetta L. Waibel: Friedrich Schiller, ein kongenialer Leser Kants. In: Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa. Göttingen 2015. S. 279–302. – Zu Recht betont Waibel aber, Schiller habe seine ästhetische Anthropologie »im Gestus der Weiterführung wenn nicht gar Überbietung von Kants Ansatz« verfasst (ebd., S. 285).

monierendes Ganze[s] zu sein« (FA 8, 373). Vielmehr geht er darüber sogar noch hinaus, wenn er »Tugend« geradezu definitiv auf »Neigung zu der Pflicht« festlegt: »Tugend ist nichts anders ›als eine Neigung zu der Pflicht.« (FA 8, 366). Damit setzt Schiller im Falle von »Tugend« eine Konstellation voraus, die es dem Menschen ermöglichen soll, jederzeit bedenkenlos »dem Affekt die Leitung des Willens« anzuvertrauen (FA 8, 370). Zugleich jedoch konzidiert Schiller selbst: »Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee«, die er »bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann« (FA 8, 373).

Kant charakterisiert »Tugend« in seiner Schrift *Die Metaphysik der Sitten* als »eine moralische Stärke des Willens« (AA 6, 405), um dann aber noch eine wesentliche Ergänzung anzufügen (ebd.):

»Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also alles dem Gesetz gemäß gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt.«

Aufschlussreich ist diese Textpassage, weil sie Tugend-Definitionen wie diejenige Schillers (»Tugend ist nichts anders ›als eine Neigung zu der Pflicht.«; FA 8, 366) für den Menschen implizit verwirft, um diesen Sonderfall moralischen Handelns stattdessen hypothetisch »einem heiligen (übermenschlichen) Wesen« zuzuschreiben (AA 6, 405). Denn dadurch verankert Kant die für den Menschen geltenden Tugendkriterien angesichts der Anfechtungen der Sinnlichkeit auf einem realistischen Niveau unterhalb des Sonderfalls von »Heiligkeit«. Diese fundamentale Differenz zwischen Kant und Schiller macht zugleich nochmals den Moralrigorismus Schillers evident.

Die Ästhetisierung des moralischen Charakters, die Schiller in Abkehr von der Kantischen Pflichtethik im Ideal der »Charakterschönheit« als Zenit von »Humanität« vollzieht (FA 8, 373), legt kritische Vorbehalte auch insofern nahe, als Schiller damit die sinnvollen Kantischen Differenzierungen zwischen Schö-nem, Gutem, Nützlichem und Angenehmen in der *Kritik der Urtheilskraft* (vgl. AA 5, 203-219) suspendiert. Hinzu kommt – in gewisser Gegenläufigkeit zum synthetischen Gestus von Schillers Moralästhetik – noch die Problematik rigoristischer Einseitigkeit: Denn im Unterschied zu Kant ist Schiller nicht dazu bereit, ein Handeln, das vom Primat des Pflichtprinzips gegenüber der Neigung bestimmt ist, schon als genuin moralisches Verhalten zu qualifizieren; vielmehr definiert er allein den Sonderfall einer zum Ethos stabilisierten »Neigung zu der

Pflicht« als Tugend (FA 8, 366). Durch die Steigerung des Qualitätsanspruchs bei diesem idealen (von Kant als ›Heiligkeit‹ betrachteten) Sonderfall verengt Schiller das Spektrum moralischen Handelns in seinem Alternativkonzept zur Kantischen Pflichtethik beträchtlich.

Und wenn Schiller sogar meint, die ›schöne Seele‹ dürfe »dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen«, weil sie angeblich »nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen« (FA 8, 370), dann stellt sich die Frage, warum er (einige Seiten später) im Falle der »Anmut« gleichwohl den »Geist« ›regieren‹ lässt, wenn auch »mit *Liberalität*« (vgl. FA 8, 381). Dass Schiller dieses ›Regieren‹ dort dem ›Affekt‹, hier dem ›Geist‹ überträgt, ist jedenfalls nicht damit zu begründen, dass dort von der ›schönen Seele‹, hier von der ›Anmut‹ die Rede ist. Denn beide sieht er ja als essentielle Einheit, wenn er die ›schöne Seele‹ durch ›Anmut‹ oder ›Grazie‹ als deren »Ausdruck in der Erscheinung« charakterisiert (FA 8, 371).

Zu kritischer Reflexion fordern auch Schillers moralästhetische Synthese-Ideen als solche heraus, die im Konzept der »schönen Seele« auf eine Harmonie von »Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung« zielen (FA 8, 371). In der Schrift *Über Anmut und Würde* nimmt Schiller die Alternative von Harmonie oder Disharmonie »zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit« (FA 8, 378) zum Anlass, die ›schöne Seele‹ von der ›erhabenen Seele‹ abzugrenzen: »So wie die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist *Würde* der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung« (FA 8, 373). Im Konflikt von Pflicht und Neigung handelt der Mensch mit ›erhabener Seele‹ demnach »nicht *moralisch schön*«, sondern »*moralisch groß*« (FA 8, 378) – jedenfalls der (nicht unproblematischen) Terminologie Schillers zufolge, der die Grenzziehungen Kants zwischen Ethik und Ästhetik<sup>31</sup> nonchalant suspendiert.

Allerdings erscheint auch Schillers Gegenüberstellung von ›moralisch großem‹ und ›moralisch schönem‹ Handeln nicht stabil und konsistent. Denn er behauptet: »Die *schöne* Seele muß sich also im Affekt in eine *erhabene* verwandeln« (FA 8, 378).<sup>32</sup> Die Vorstellung einer solchen Metamorphose jedoch überrascht, weil sich diese ›schöne Seele‹ doch gerade durch den Einklang von Sittlichkeit und Sinnlichkeit auszeichnen soll – im Sinne einer zum verlässlichen Habitus avancierten Moralität. Nur durch die Harmonie »aller Empfindungen

31 Vgl. dazu die Differenzierungen zwischen dem Schönen, Guten und Angenehmen in Kants *Kritik der Urtheilskraft* (AA 5, 205-211).

32 Im 25. Brief seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* sieht Schiller durch »die *Vereinbarkeit* beider Naturen« die »Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen« (FA 8, 659). Einen »Übergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen Freiheit« ermögliche die »Schönheit«, indem sie zeige, »daß die letztere mit der erstern vollkommen zusammen bestehen könne« (ebd.).

des Menschen« sieht Schiller doch die Stabilität eines Ethos gesichert, das es der ›schönen Seele‹ erlaubt, »dem Affekt die Leitung des Willens« ohne Risiko zu überlassen (FA 8, 370), weil sie die Sinnlichkeit stets in Übereinstimmung mit dem Pflichtgebot weiß: in der Konvergenz von »Lust und Pflicht« (FA 8, 366).

Diese Einschätzung wird auch durch Schillers markante Kriegsmetaphorik bestätigt: »Der bloß *niedergeworfene* Feind kann wieder aufstehen, aber der *versöhnte* ist wahrhaft überwunden« (FA 8, 367). – Genau darin sieht er die Differenz zwischen der ›erhabenen Seele‹ und der ›schönen Seele‹, der die »sittliche Denkart« bereits »zur Natur geworden ist« (FA 8, 367). – Wenn die ›schöne Seele‹ im Sinne solcher Versöhnung aufgrund ihres stabilisierten Ethos aber nicht mehr gegen den Andrang der Sinnensphäre von Neigungen und Trieben kämpfen muss, dann erscheint die Vorstellung, sie vollziehe im »Affekt« eine Metamorphose in eine ›erhabene Seele‹ (FA 8, 378), gerade nicht naheliegend. Denn per definitionem repräsentiert die »schöne Seele« für Schiller bereits eine idealtypische Harmonie von »Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung« (FA 8, 370-371): Jenseits jedes moralischen Kampfschauplatzes situiert, kann sie aufgrund ihrer habituellen »Neigung zu der Pflicht« (FA 8, 366) »dem Affekt« bedenkenlos »die Leitung des Willens« übertragen (FA 8, 370) – so jedenfalls Schillers Idealvorstellung.

In den Briefen *Kallias, oder über die Schönheit* (1793) analogisiert Schiller die »schöne Handlung« sogar mit einem naturalen Faktum: Erst wenn »eine moralische Handlung« einer »sich von selbst ergebende[n] Wirkung der Natur« ähnelt, erscheint sie ihm als »schöne Handlung« (FA 8, 295-296). Und die höchste »Charaktervollkommenheit« sieht Schiller erst durch die »moralische Schönheit« erreicht, deren *conditio sine qua non* er darin erblickt, dass dem Menschen »*die Pflicht zur Natur geworden ist*« (FA 8, 296). Auch damit grenzt sich Schiller implizit vom Konzept der Moralität in Kants Pflichtethik ab, deren angeblichen Rigorismus er durch seinen Gegenentwurf einer Harmonie von Pflicht und Neigung überwinden will. Dabei entgeht ihm jedoch, dass er selbst mit seinem Lösungsversuch für ein bei Kant *de facto* nicht bestehendes Problem in einen Moralrigorismus gerät, der erheblich ausgeprägter ist als derjenige Kants. Denn das Qualitätskriterium für Moralität erhöht Schiller weit über das Niveau der Kantischen Pflichtethik hinaus, wenn er apodiktisch dekretiert: »Tugend ist nichts anders ›als eine Neigung zu der Pflicht.« (FA 8, 366).

IV. Die Konkurrenz von Anmut und Würde  
in Schillers Moralästhetik:  
ein systematisches Problem

In seiner Schrift *Über Anmut und Würde* konstatiert Schiller: »Überhaupt ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmut, was man von der Tugend fo[r]dert. Die Würde gibt sich bei der Tugend von selbst, die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt« (FA 8, 382). Mit Nachdruck behauptet Schiller daher den moralischen Primat der Anmut vor der Würde, und zwar aufgrund ihrer moralischen Vollkommenheit: »Da aber das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zustimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fo[r]dert, so verträgt es sich nicht wohl mit der Würde« als der Manifestation ebendieses Widerstreits, weil dieser »die besondern Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar macht« (FA 8, 382).

Angesichts dieses Antagonismus von Anmut und Würde überrascht es, dass Schiller nur wenig später ein produktives Zusammenwirken von Anmut und Würde intendiert. Denn daraus ergibt sich implizit zugleich eine Umwertung seines Tugend-Ideals »vollkommener Menschheit« (FA 8, 382), das er nun nicht mehr in der Anmut allein erblickt, sondern durch deren Vereinigung mit der Würde erheblich überboten sieht. Schiller geht jetzt nämlich so weit, sogar eine Synthese zu postulieren: »Würde und Anmut [...] schließen [...] einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur die Anmut, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmut ihren Wert empfängt« (FA 8, 385). Fraglich erscheint hier aber, wie sich eine solche Interdependenz aufgrund wechselseitiger Komplementarität sinnvoll begründen ließe. Denn der durch Schiller zuvor pointierte Kontrast zwischen Anmut und Würde legt eine solche Vermittlungschance gerade nicht nahe, sondern schließt sie – ganz im Gegenteil – sogar kategorisch aus.

Durch dieses überraschende Alternativ-Ideal einer Synthese von Anmut und Würde, das nun in Konkurrenz zum zuvor behaupteten Primat der Anmut vor der Würde gerät, manövriert sich Schiller in eine systematische Problematik hinein: Denn wie sollte sich ausgerechnet aus einem komplementären Verhältnis von Harmonie (qua Anmut) und Disharmonie (qua Würde) eine Harmonie höherer Stufe konstruieren lassen? – Und diese kritische Frage drängt sich geradezu auf, weil Schiller zuvor doch die Anmut bereits als »das Ideal vollkommener Menschheit« (FA 8, 382), mithin als unüberbietbar charakterisiert hat: als Ideal von Harmonie schlechthin. – Kurz darauf jedoch erklärt er apodiktisch: »Sind Anmut und Würde [...] in derselben Person *vereinigt*, so ist der Ausdruck

der Menschheit in ihr vollendet« (FA 8, 385).<sup>33</sup> Hier wertet Schiller auch die Würde auf, indem er erklärt: »In der Würde nehmlich legitimiert sich das Subjekt als eine selbstständige Kraft« (FA 8, 385).

Wie lässt sich diese Inkonsistenz in Schillers Argumentation begründen? – Ist die Aufwertung der Würde hier dadurch bedingt, dass der Anmut im Ethos einer »Neigung zu der Pflicht« (FA 8, 366), die ihr vorgeblich schon »zur Natur geworden ist« (FA 8, 296), der autonome Willensakt eines sich in seiner Freiheit als souverän erfahrenden Subjekts fehlt? – Soll eine Synthese der Anmut mit der Würde also sicherstellen, dass »moralische Schönheit« (FA 8, 296) als das Naturell der Anmut durch Vereinigung mit der Würde zugleich stärker mit der praktischen Vernunft des Willens verbunden wird? – Wie auch immer: Schillers Postulat einer Vereinigung von »Anmut und Würde« scheint deren Komplementarität vorauszusetzen, sofern beide seines Erachtens der wechselseitigen Ergänzung bedürfen. Dabei scheint Schiller allerdings die systematische Problematik übersehen zu haben, in die er mit diesem Konstrukt der Interdependenz gerät: Einerseits charakterisiert er nämlich die Anmut für sich genommen als Ausdruck vollkommener Harmonie »aller Empfindungen des Menschen« (FA 8, 370), mithin als ideale Synthese. Andererseits jedoch soll es – gewissermaßen auf einer Metaebene – erst das Zusammenwirken von Anmut und Würde sein, das solche Vollkommenheit ermöglicht. In Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* lässt sich die Konkurrenz dieser beiden Denkmodelle nicht auflösen.

Sucht man nach Ursachen für die Akzentverschiebung zugunsten der Synthese von Anmut und Würde, die mit der offenkundigen Präferenz Schillers für das Ideal der Anmut in seiner Schrift *Über Anmut und Würde* nicht kompatibel ist, so finden sich Anhaltspunkte in anderen Schriften Schillers. Die Variabilität der argumentativen Strategien könnte mithin durch die Mentalität des Dramatikers und Dramentheoretikers bedingt sein, der in den Schriften *Über das Pathetische* (1793) und *Über das Erhabene* (1801) andere Ziele verfolgt als in der Schrift *Über Anmut und Würde*. – Wenn Schiller das zum Mitempfinden animierende Leiden der Dramenfigur betont, die im Kampf mit Widrigkeiten ihre moralische Souveränität erst erringen muss, dann spielt Anmut jedenfalls keine Rolle. Im Zentrum steht dabei vielmehr eine heroische Leistung des Individuums, die den Aufstieg zur Würde ermöglicht und laut Schiller essentielle Bedeutung für die tragische Wirkung eines Dramas hat.

33 Schon Käte Hamburger artikuliert ihr Befremden über Schillers Konstrukt, dass »eine und dieselbe Person auch nur theoretisch ihre Pflicht zugleich aus Neigung, mit Würde und Anmut, ausüben könne« (Käte Hamburger: Schillers Fragment *Der Menschenfeind* und die Idee der Kalokagathie. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 30 (1956), S. 367-400, hier S. 393).

Zwar ist Schillers Schrift *Über das Erhabene* nicht auf die Fiktionswelt des Dramas fokussiert. Dennoch gibt es hier markante Strukturanalogien zum inneren Konflikt im Bewusstsein tragischer Figuren, und zwar durch den »Widerspruch« von »Vernunft und Sinnlichkeit« im Falle des »Erhabenen« (FA 8, 828). Im Unterschied zum Primat der Anmut vor der Würde gemäß der Schrift *Über Anmut und Würde* erklärt sich Schiller den besonderen »Zauber« dieses Antagonismus von »Vernunft und Sinnlichkeit« in seiner Schrift *Über das Erhabene* damit, dass dort, wo der »physische« Mensch »nur seine Schranken empfindet«, gerade »der moralische Mensch [...] die Erfahrung seiner *Kraft*« macht und dadurch »unendlich erhoben« wird (FA 8, 828). Hier avanciert also die Überwindung von Widerständen zum Qualitätskriterium.

Weiteren Aufschluss über diese Akzentverschiebung von der Anmut zur Würde bietet Schillers Schrift *Über das Pathetische*. Hier erklärt er im Kontext seiner Dramenästhetik, die »Darstellung des Leidens« sei ein äußerst wichtiges Mittel zum Zweck des tragischen Dichters, der »uns die moralische Independenz von Naturgesetzen im Zustand des Affekts versinnlicht« (FA 8, 423). Daher gelte: »Das *Sinnenwesen* muß tief und heftig *leiden*; Pathos muß da sein, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kund tun und sich *handelnd* darstellen könne« (FA 8, 423). – Den Grund für die hier veränderten Präferenzen Schillers bilden also offenbar seine dramenästhetischen Prämissen: Denn ihnen zufolge liegt der eigentliche »Zweck der Kunst« darin, dass »der tragische Held« seine »Seelenstärke« unter Beweis stellen soll, damit »wir ihm als Vernunftwesen huldigen« (FA 8, 423). »Pathos« als Leiden von »Sinnenwesen« hat dabei insofern große Bedeutung, als die Dramenfigur ihre Willenskraft auch zur Überwindung eigener Affekte nutzen soll. In diesem Sinne setzt der Dramatiker das Pathos zu wirkungsästhetischen Zwecken ein. Wer »in einem Sturm, der die ganze sinnliche Natur aufregt, seine Gemütsfreiheit zu behalten« vermag, offenbart dadurch »ein Vermögen des Widerstandes, das über alle Naturmacht unendlich erhaben ist« (FA 8, 423).

Aufschlussreiche Affinitäten ergeben sich hier übrigens zur stoischen Ethik,<sup>34</sup> deren Maxime der Affektbewältigung durch Vernunft und Willenskraft Schiller

34 Schon in der Hohen Karlsschule wurde Schiller durch seinen Lehrer Jacob Friedrich Abel mit Idealen der stoischen Ethik vertraut gemacht: mit stoischer Selbstdisziplin, Seelenstärke, Affektbewältigung, Tapferkeit, Weisheit und Geistesruhe (unter Rekurs auf Cicero und Seneca). – Später inszenierte Schiller im Trauerspiel *Maria Stuart* die Entwicklung der Protagonistin zu einem würdevollen Ethos ganz im Sinne der stoischen Philosophie. Vgl. Barbara Neymeyr: Pathos und Ataraxie. Zum stoischen Ethos in Schillers ästhetischen Schriften und in seinem Drama *Maria Stuart*. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 52 (2008), S. 262–288. Zu diesem Aufsatz vgl. Koopmanns Forschungsbericht (in: Schiller-Handbuch, hrsg. v. Helmut Koopmann. 2., aktualisierte Aufl. Stuttgart 2011, S. 1070).

rezipiert und für dramentheoretische Reflexionen ebenso genutzt hat wie für seine Dramenpraxis. So beruft er sich in der Schrift *Über das Pathetische* auf das stoische Postulat der Seelenstärke und Affektabwehr durch *virtus* und *constantia*, indem er die Erhabenheit des »vom Schicksal unabhängige[n] Charakter[s]« betont: »Ein tapferer Geist, im Kampf mit der Widerwärtigkeit, sagt Seneka [sic], ist ein anziehendes Schauspiel selbst für die Götter« (FA 8, 440).<sup>35</sup> – Ein solches philosophisches Ethos im Sinne der Stoiker begünstigt Präferenzen zugunsten der Würde. Im Vergleich von Schillers ästhetischen Schriften zeigen sich jeweils themenspezifische Akzentsetzungen, die auch Kategorien ästhetischer Wertung in seiner Argumentation grundlegend verändern können.

### V. Kants Replik auf Schillers Kritik

Übrigens hat Kant zu Schillers Kritik an seiner Pflichtethik auch selbst Stellung genommen: Dem Wunsch des Herausgebers der *Berliner Monatsschrift* folgend,<sup>36</sup> widmet er sich nämlich 1794 in der 2. Auflage seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* in einer längeren Anmerkung der »mit Meisterhand verfaßten Abhandlung« von Herrn »Prof. Schiller [...] über Anmuth und Würde in der Moral«, thematisiert dessen Missbilligung moralischer »Verbindlichkeit, als ob sie eine kartäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe«, um dann versöhnlich festzustellen, er selbst könne, »da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren« (AA 6, 23). – Gleichwohl exponiert Kant die fundamentalen Differenzen dann sofort mit unmissverständlicher Klarheit, indem er sich von

35 Trotz der fundamentalen Differenzen zwischen Kants Pflichtethik und Schillers Moralästhetik weist ihre Einstellung zum stoischen Postulat der Seelenstärke und Affektabwehr Affinitäten auf. Kant erklärt in seiner Schrift *Die Metaphysik der Sitten* (1797): »Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe« (AA 6, 409). »Der Affekt« hingegen »gehört immer zur Sinnlichkeit« (ebd.). Zu Kants positivem Verhältnis zum stoischen Tugendkonzept der Seelenstärke und Apatheia (trotz seiner Kritik am antiken Eudaimonismus, auch der Stoiker) vgl. Christoph Horn: Kant und die Stoiker. In: Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. Hrsg. v. Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann. Zwei Bände, Berlin/New York 2008. Bd. 2, S. 1081-1103, hier S. 1086-1088. Vgl. auch Barbara Neymeyr: Ataraxie und Rigorismus. Schopenhauers ambivalentes Verhältnis zur stoischen Philosophie. In: ebd., Bd. 2: S. 1141-1164. Barbara Neymeyr: »Selbst-Tyrannie« und »Bildsäulenkälte«. Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral. In: ebd., Bd. 2: S. 1165-1198.

36 Vgl. dazu detailliertere Angaben bei Waibel [vgl. Anm. 30], S. 284, 294.

Schillers Postulat der Anmut in moralphilosophischem Kontext nachdrücklich distanziert: »Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht« (AA 6, 23).

Angesichts dieser deutlichen Aussagen sollte man Kants Konzilianz in seiner Reaktion auf Schillers Kritik nicht überbewerten und sie vor allem nicht vorschnell als Zugeständnis in der Sache interpretieren.<sup>37</sup> – Zwar scheint Kant Schiller einen Schritt entgegenzukommen, wenn er die möglichen »anmuthigen Folgen« der »Tugend« thematisiert, die er durch »die Begleitung der Grazien« als »wohlthätig« betrachtet (AA 6, 23). Aber diese Perspektive impliziert keineswegs eine Aufweichung oder gar Preisgabe seiner klaren moralphilosophischen Position. Denn Kant setzt bei seiner metaphorischen Bezugnahme auf die antike Mythologie zugleich als selbstverständlich voraus, dass sich diese Grazien »in ehrerbietiger Entfernung halten«, wenn »von Pflicht allein die Rede ist« (AA 6, 23).

Vermutlich spielt Kant hier konkret auf zwei Aussagen in Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* an. Hier geht Schiller zunächst vom konkreten Bild der mythologischen Grazien aus, um dann auch die abstrakte Vorstellung der ›Grazie‹ kritisch gegen Kant zu wenden: »In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der *Pflicht* mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt« und dazu verführen könnte, »auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen« (FA 8, 367). Und in seinem Gegenentwurf zu Kant schreibt Schiller der »schönen Seele« eine Harmonie von »Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung« zu, um dann definitivisch zu erklären: »Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung« (FA 8, 371).

Trotz seiner vordergründig konziliannten Reaktion auf Schillers Kritik legt Kant in der systematischen Konsequenz seiner Gesinnungsethik großen Wert darauf, Schillers ›Grazie(n)‹ im Geltungsbereich des Pflichtgebots auf Distanz zu halten. Dabei grenzt er sich zwar moderat im Ton, aber energisch in der Sache von Schiller ab, indem er die moralische Maxime kompromisslos an das Pflichtprinzip bindet und ›Grazie‹ allenfalls als Begleiterscheinung oder Folge moralischen Handelns zu akzeptieren bereit ist. – Der diplomatische Gestus Kants ändert auf der Sachebene also nichts an seiner systematisch fundierten

37 Jörg Robert betont ebenfalls, dass Kant die »Differenz« zu Schiller in dieser Fußnote der Religionsschrift »noch bekräftigte«, aber er versteht Schillers »Synthesenbedürfnis« nicht als »Ausdruck konzeptioneller Schwäche«, sondern sieht es von »dem Impuls« motiviert, »Aporien der Kantischen Ästhetik – und der Aufklärungsästhetik insgesamt – zu überwinden« (Jörg Robert: *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*. Berlin/Boston 2011. S. 423, 422). – Die Problematik von Schillers Moralästhetik als Kritik an Kants Pflichtethik liegt mithin außerhalb von Roberts Fokus.

Distanz zu Schillers Alternativkonzept der ›Grazie‹ als Ausdruck einer ›schönen Seele‹ mit »Neigung zu der Pflicht« (FA 8, 366). Allein im Bereich von möglichen »anmuthigen Folgen« der »Tugend« (AA 6, 23) ist Kant dazu bereit, Schiller entgegenzukommen. Hinsichtlich der für moralisches Handeln maßgeblichen Gesinnung, die für die Pflichtethik zentrale Bedeutung hat, wehrt Kant Schillers Konzept der Anmut jedoch mit guten Gründen ab.

Aussagekräftig ist die folgende Textpassage in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in der Kant mit humoristischem Unterton sogar mythologische Konstellationen nutzt, um mit kompromissloser Klarheit für den Primat des Pflichtprinzips als Triebfeder des Handelns zu argumentieren (AA 6, 23):

»Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie Alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstatet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurück beben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen.«

Noch ein weiteres Argument richtet Kant gegen moralästhetische Vorstellungen wie Schillers Ideal der »Charakterschönheit« (FA 8, 373) oder sein Konzept der ›Anmut‹ und der instinktartigen Moralität einer »schöne[n] Handlung« (FA 8, 295-296): Mit der »Achtung« vor der »Majestät des Gesetzes« sieht Kant – anders als Schiller – nämlich nicht »Anmuth«, sondern »ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hineinriß als alles Schöne« (AA 6, 23).

Weil Schiller den Grund von Kants »rigoristischer Bestimmtheit« (AA 6, 25) und deren Beschränkung auf die primäre Handlungsmotivation nicht erkannte, musste er in dessen Ethik auch zentrale Bestimmungen zum Pflichtprinzip der praktischen Vernunft und zu den Neigungen der Triebphäre missverstehen, die ein Synthesekonstrukt wie Schillers Begriff der »Tugend« als »Neigung zu der Pflicht« (FA 8, 366) kategorisch ausschließen. Da Schiller Kants angeblichen Moralrigorismus überschätzte, glaubte er ihm gegenüber ein Eigenrecht der

Neigung reklamieren zu müssen, handelte sich mit seinem Alternativkonzept allerdings gravierende systematische Schwierigkeiten ein und geriet zugleich selbst in einen Moralrigorismus viel größeren Ausmaßes. Zudem verstellte ihm die Entschiedenheit seiner Kant-Kritik den Blick auf Inkohärenzen im eigenen Gegenentwurf.

Ergänzend ist noch hervorzuheben, dass Kant in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – entgegen den Suggestionen Schillers oder Schopenhauers – im Zusammenhang mit der Pflichterfüllung ausdrücklich »das fröhliche Herz« empfiehlt: »Eine sklavische Gemüthsstimmung«, die »ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen« wirkt, »kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes statt finden«, während »das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht [...] ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung« ist, die dazu führt, dass »das Gute auch lieb gewonnen« wird (AA 6, 24). Diese Feststellung Kants trägt ebenfalls dazu bei, Schillers Kritik am vermeintlich freudlosen Moralrigorismus der Kantischen Pflichtethik als fundamentales Missverständnis erscheinen zu lassen.<sup>38</sup>

Vielleicht wurde Kant auch durch die Kritik Schillers für mögliche Risiken sensibilisiert, seine Pflichtethik als rigoristisch misszuverstehen.<sup>39</sup> In seiner Religionsschrift könnte er deshalb in der Replik auf Schiller teilweise bewusst konziliante Formulierungen gewählt haben. Allerdings stellt Kants Plädoyer für »das fröhliche Herz« bei moralischer Gesinnung im Kontext dieser Schrift kein Novum innerhalb seines Œuvres dar. Vielmehr findet sich dieser Ausdruck zuvor bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die schon 1788 erschienen war, mithin fünf Jahre vor der Kant-Kritik in Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* von 1793. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wendet sich Kant zunächst gegen eine vorschnelle Verbindung von »Glückseligkeit mit der Tugend«<sup>40</sup> und geht dann auf Epikur und die Stoiker ein. Hier tritt Kant zu-

38 Zutreffend erklärt Patzig zur Kant-Kritik in Schillers Distichen, Kant meine »nicht, unser Respekt gebühre nur dem, der gleichsam zähneknirschend seine Pflicht gegenüber seinen Mitmenschen erfüllt. Worauf es nach Kant allein ankommen kann, ist die Frage, ob die Hilfeleistung [...] auch erfolgt wäre, wenn die Neigung nicht bestanden hätte« (Günther Patzig: Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart. In: Günther Patzig: Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge. Stuttgart 1980. S. 155-177, hier S. 169).

39 Waibel vermutet sogar, Schillers Postulat, »dass Neigungen unmittelbar dazu beitragen, der Vernunft gemäß zu handeln, scheint nicht ganz spurlos an Kant vorbeigegangen [zu] sein« (Violetta L. Waibel [Anm. 30], S. 294).

40 Diesbezüglich teilt Schopenhauer die Position Kants. In der *Preisschrift über die Grundlage der Moral* konstatiert er: »Kant hat in der Ethik das große Verdienst, sie von allem Eudaimonismos gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudaimonik« (Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke [Anm. 6]. Bd. III: Kleinere Schriften. S. 642).

nächst Missverständnissen der epikureischen Philosophie entgegen, um dann zu betonen (AA 5, 115):

»Epikur [...] rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fördern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz); wobei er von den Stoikern vornehmlich nur darin abwich, daß er in diesem Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letztern, und zwar mit Recht, verweigerten.«

Kants Quintessenz lautet: »Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz nothwendig verbunden«; allerdings ist »diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, [...] nicht der Bestimmungsgrund der Handlung« (AA 5, 116). Im Kontext warnt Kant sogar davor, »durch unächte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsgrundes als Triebfeder, indem man ihm Gefühle besonderer Freuden als Gründe (die doch nur Folgen sind) unterlegt, die eigentliche, ächte Triebfeder, das Gesetz selbst, [...] herabzusetzen« (AA 5, 117).<sup>41</sup> – Diese ethische Position Kants eignet sich zur Abgrenzung von eudämonistischen Thesen antiker Philosophen ebenso wie zur Abwehr von Schillers Konzept der »Tugend« als »Neigung zu der Pflicht« (FA 8, 366).

Schon Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), die acht Jahre vor Schillers Kant-Kritik in der Schrift *Über Anmut und Würde* (1793) erschien, lässt erkennen, dass Schillers Rigorismus-Vorwurf nicht zutrifft. Denn Kant bezieht die Gefühlssphäre durchaus in seine moralphilosophischen Reflexionen mit ein, indem er auch die Lust zur Pflichterfüllung auf ein Vernunftvermögen zurückführt (AA 4, 460):

»Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen.«

41 Entscheidend ist hier die von Kant betonte Differenz zwischen Motiven und Folgen: Wäre »das fröhliche Herz« (AA 5, 115) nämlich als intendierter Zustand Triebfeder des Handelns, so wäre das Handeln nicht moralisch, sondern nur legal. – Entsprechendes gilt, wenn sich jemand primär »an der Zufriedenheit anderer« über sein pflichtmäßiges Handeln ergötzt. Auch er handelt laut Kant »aus Neigung« und bloß »gemäß der Pflicht«, also nicht moralisch, sondern nur legal (vgl. AA 4, 398).

In der *Kritik der praktischen Vernunft* konstatiert Kant, dass »die öftere Ausübung« der Willensbestimmung gemäß dem Moralgesetz »subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne«, die »allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient«; dieses »moralische Gefühl« zu »cultiviren«, gehöre auch »selbst zur Pflicht« (AA 5, 38). Mit den Prämissen von Kants Pflichtethik ist diese Aussage problemlos kompatibel.<sup>42</sup> Denn das obige Zitat reflektiert nicht die Motivation von Handlungen, sondern deren Folgen für das Selbstverhältnis des Subjekts.

Wenn es jedoch um das eigentliche Motiv des Handelns geht, dann bezieht Kant noch in nachgelassenen Notizen implizit die Gegenposition zu Schillers Konzept einer »Neigung zu der Pflicht« (FA 8, 366): So hält es Kant zwar für möglich, »daß wir pflichtmäßige Handlungen mit Lust tun«, aber nicht, »daß wir sie mit Lust aus Pflicht tun, welches sich widerspricht, folglich auch nicht als zufolge einer Triebfeder der Sinnenlust, die den Mangel des Gehorsams gegen das Pflichtgesetz ergänzt«.<sup>43</sup> Die Prämisse dieser Ansicht bildet Kants Überzeugung, dass eine gleichwertige Doppelmotivation von Handlungen unmöglich ist. Daher erfolgen Handlungen »aus Pflicht« bestenfalls »gemäß der Neigung«; und Handlungen »aus Neigung« geschehen bestenfalls »gemäß der Pflicht«. Auch der konziliante Ton von Kants Replik auf Schillers Kritik in der 2. Auflage der Religionsschrift ändert also nichts an den fundamentalen Differenzen zwischen der Kantischen Pflichtethik und der Moralästhetik Schillers.

## VI. Schillers Affinität zum Ideal der Kalokagathia

Schillers Konzept einer Moralästhetik und seine Utopie der »schönen Seele« scheinen auch vom Ideal der Kalokagathia als ethisch-ästhetischer Vollkommenheit inspiriert zu sein, das schon seit der Antike Schönes und Gutes zur

42 Peter-André Alt erklärt: »Wenn noch der Schiller der 90er Jahre gegen Kants starren Pflichtbegriff votiert und seinerseits auf die Möglichkeit einer emotional geprägten Anlage zum ethischen Handeln verweist, so bewegt er sich damit in den Argumentationsbahnen« der »Moral-sense-Philosophie« von »Hutcheson und Ferguson« (Peter-André Alt: Schiller. Leben – Werk – Zeit. München 2000. Bd. 2, S. 108). Aber diese Dimensionen sind auch in der angeblich so »starren« Kantischen Pflichtethik berücksichtigt. Zur Revolutionierung der Moralphilosophie durch Kant vgl. Otfried Höffe: Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit. München 2012.

43 Lose Blätter aus Kants Nachlaß 1889-1895, C 1 (zitiert nach: Rudolf Eisler: Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Hildesheim/Zürich/New York 1984. S. 417, VII). – Zuvor betont Kant schon in der *Kritik der praktischen Vernunft*: »ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend« (AA 5, 83).

idealen Synthese vereint.<sup>44</sup> Der auf dem griechischen ›kalos kai agathos‹ (καλὸς καὶ ἀγαθός) basierende Begriff ›Kalokagathia‹ (καλοκάγαθία) prägte bereits Platons Tugendidee.<sup>45</sup> Vermittelt durch Shaftesbury fand das Ideal der Kalokagathia und der ›schönen Seele‹<sup>46</sup> auch in Diskurse der Neuzeit Eingang und wurde als Ideal sittlicher Schönheit durch harmonische Entfaltung von Individuum und Gesellschaft etwa von Lessing, Klopstock, Sulzer, Herder, Wieland, Goethe, Schiller und Hölderlin adaptiert. Die »Schönheit« bringt laut Schiller »Harmonie« hervor, indem sie »den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen macht« (FA 8, 620). Das Denkmodell der Kalokagathia als Telos für Individuum und Gesellschaft verbindet er unter dem Einfluss Rousseaus mit ästhetischer Erziehung zur Humanität.<sup>47</sup> Einem esoterischen Idealismus folgt Schiller, wenn er betont, das »Idealschöne« verdanke sich der »Freiheit des Geistes« (FA 8, 985) und ermögliche Dichtern, ihre »Individualität [...] zu veredeln, zur reinsten herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern« (FA 8, 974): Dabei offenbare der Dichter einen »sehr hohen Rang« (FA 8, 984), wenn er, »eingeweiht in die Mysterien des Schönen, Edeln und Wahren, zu dem Volke bildend herniedersteigt« (FA 8, 978). Allerdings entfernt sich Schiller genau in dem Maße, wie er seine Moralästhetik dem Synthesemodell der Kalokagathia annähert und die ›schöne Seele‹ als ethisches Ideal propagiert, zugleich von der Kantischen Pflichtethik.

44 Vgl. dazu R. Bubner und W. Grosse: Kalokagathia. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 4. Basel 1976. Sp. 681-684.

45 Vgl. Platon: Politeia 505b, 531c. Vgl. auch die Stufenfolge der Erkenntnis zur Idee des Schönen als Offenbarung von Vollkommenheit in Platons *Symposion* (199c-212b).

46 Zu dieser kulturellen Tradition vgl. Marie Wokalek: Die schöne Seele als Denkfigur. Zur Semantik von Gewissen und Geschmack bei Rousseau, Wieland, Schiller, Goethe. Göttingen 2011. Wokaleks Erkenntnisinteresse betrifft nicht die Funktion von Schillers Moralästhetik als Kant-Kritik, der sie zu folgen scheint (vgl. ebd., S. 238, 234).

47 Schiller intendiert eine harmonische Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft als Aufgabe der Kultur durch ästhetische Erziehung: »es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht« (FA 8, 643). Denn die »ästhetische Gemütsstimmung« eröffnet laut Schiller »die Selbsttätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit« (FA 8, 644).