

# „Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung ...“ - Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?

Otfried Höffe  
(Tübingen)

Fachlich zuständig für Friedrich Schiller ist in der Regel nur der Literaturwissenschaftler. Selbst als Liebhaber von Schillers Dramen und Erzählungen bleibt der Moral- und Rechtsphilosoph ein Amateur, also Laie. Gerechtfertigt ist seine Stimme allerdings dort, wo Schiller seinerseits als Amateur auftritt, als Liebhaber eines Autors, von dem auch Philosophen etwas verstehen: von Immanuel Kant.

## 1. Programm und Gegenprogramm

In einem Brief an den ebenso vertrauten wie einflußreichen Freund, den Ministerialbeamten Christian Gottfried Körner, schreibt der Denker in seinem bekannten Pathos: „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses Kantsche, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme dich aus dir selbst! [...] diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir *Schönheit*.“ (18.2.1793: *Kallias oder über die Schönheit*) Diese Worte enthalten den Keim von Schillers Ästhetik. Die „große Idee der Selbstbestimmung“ weist auf ein Leitmotiv hin, das der Dichter und zugleich Philosoph der Kunst und Geschichte sowohl in seinem Leben als auch in seinem Werk vertritt und das er im Brief an Körner auf Kant zurückführt, auf die Freiheit.<sup>1</sup> Indem Schiller die moralische und politische Idee der Selbstbestimmung mit dem vornehmlich ästhetischen Prinzip der Schönheit verbindet, weicht er aber von Kant ab. An einem kleinen Ausschnitt aus Schillers Werk, dem im Titel angesprochenen Distichon, soll

---

<sup>1</sup> Schillers schriftstellerischer Einsatz für das erste Prinzip der Französischen Revolution und für die von ihr proklamierten Menschenrechte wird so weit über die deutschen Grenzen hinaus bekannt, daß die junge französische Republik dem Autor das Ehrenbürgerrecht verleiht, auf Vorschlag des elsässischen Abgeordneten Philipp Rühl aber unter einer Adresse „le sieur fille [= Schiller], publiciste allemand“, die an einer intimen Kenntnis von Schillers Werk zweifeln läßt.

die Möglichkeit ausgelotet werden, ob man die moralische Selbstbestimmung mit der (dann nicht bloß ästhetisch zu verstehenden) Schönheit vielleicht doch zu vereinbaren, sie nach Schillers Verständnis sogar zu steigern vermag.

Seit den 1780er Jahren läßt sich die Avantgarde der deutschen Intellektuellen, sowohl die Schriftsteller als auch die Philosophen, vom Königsberger Philosophen begeistern. Jean Paul schreibt einem Freund: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal“ (13.7.1788, 258). Das Klima einer fast überschwenglichen Kant-Begeisterung inspiriert Schiller später unter dem Titel „Kant und seine Ausleger“ zu dem vielzitierten Doppelvers: „Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung/ Setzt! Wenn die Könige baun, haben die Kärner zu tun“ (*Xenien*: Nationalausgabe I, 315).

Schiller wendet sich dem Weisen von Königsberg aber nicht in einem schwungvollen Anlauf zu. Während seine Freunde schon begeisterte Kantianer sind, nähert er sich Kant in beinahe ängstlicher Vorsicht in mehreren Etappen an: In Dresden (April 1785-Juli 1787) macht er sich noch über die Versuche seines Gastgebers Christian Gottfried Körner lustig, ihn für Kant zu interessieren. Bei seinem Abstecher von Weimar nach Jena Ende August 1787 akzeptiert er aber die Empfehlung Karl Leonhard Reinholds, Kant Werke zu studieren, ebenso den Rat, die Lektüre mit den leichteren, geschichtsphilosophischen Aufsätzen zu beginnen. Erst später traut sich Schiller an das damals auch noch nicht erschienene, für sein Metier, die Ästhetik, aber entscheidende Werk, die *Kritik der Urteilskraft*, heran. Auch hier hatte er zunächst Körners Hinweis auf das neue Werk mit der Bemerkung abgetan, das Werk sei ihm in Jena, wohin er im Mai 1789 übersiedelt war, „bis zum Sattwerden“ gepriesen worden. Erst nach einigen Monaten läßt er sich „belehren“, ist dann aber von den Gedanken so beeindruckt, daß er den Wunsch verspürt, Kants gesamte Philosophie, vornehmlich aber Kants erstes Opus magnum, die *Kritik der reinen Vernunft*, kennenzulernen.

Als Schiller schließlich Kants Kritik hinsichtlich der Moral, die *Kritik der praktischen Vernunft*, studiert, stößt er sich am schroffen Gegensatz von Pflicht und Neigung. Der Versuch, ihn zu überwinden, findet den prägenden und zugleich wirkungsmächtigen Ausdruck im Titel-Distichon: „Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin“ (*Xenien*, Nationalausgabe I, 357).

Vielleicht läßt die Doppelstrophe auch andere Deutungen zu. Schillers eigenes Programm, das der schönen Seele und des ihr zugeordneten Spieltriebes („Mit dem Angenehmen, mit dem Guten, dem Vollkomme-

nen ist es dem Menschen nur ernst, aber mit der Schönheit spielt er“, *Brief über die ästhetische Erziehung*, Brief 15, 358), enthält aber offensichtlich ein Gegenprogramm. Mit einem an die Schönheit gebundenen Freiheitsbegriff soll die Dichotomie des Menschen in Sinnlichkeit und Vernunft überwunden und in der Überwindung die wahre Humanität begründet werden.

Ich werde zunächst Kants Verständnis von Pflicht und Neigung, freilich schon mit Blick auf Schillers *Doppelvers*, skizzieren. Im zweiten Schritt konfrontiere ich Kant mit Schillers Gegenprogramm, um abschließend zu prüfen, ob die Gedanken der schönen Seele und des Spieltriebs eine zu Kant valable Alternative bieten. In anderen Fällen mag es als sachfremd, sogar als unfair erscheinen, einen Schriftsteller mit einem Philosophen zu vergleichen. Schiller tritt aber in den erwähnten Gedanken selber als philosophischer Schriftsteller auf. Es werden also nicht heterogene literarische Gattungen miteinander konfrontiert, etwa Dramen oder Gedichte mit philosophischen Lehrstücken, sondern Schillers Vorschlag mit jenem Gedanken Kants, den der Vorschlag selber zu überwinden sucht.

Da der Vergleich von einem Moralphilosophen vorgenommen wird, sei ein etwaiges Mißverständnis vorab ausgeräumt: Daß Schiller in den Dramen *Die Räuber* und *Die Verschwörung des Fiesko von Genua*, auch in der Erzählung *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* sich als ein aufmerksamer, sogar wohlwollender Beobachter großer Verbrechen erweist, mag einen puritanischen Moralisten irritieren; der nüchterne Moralphilosoph nimmt daran keinen Anstoß. Vor allem sieht er darin nicht einmal von ferne ein Argument gegen Schillers Kritik am Gegensatz von Pflicht und Neigung. Die These, der wahre Zweck der Kunst liege im Vergnügen, ist auch einem Moralphilosophen so sympathisch, daß er Schillers Freude an der „Bosheit“ teilt, wenn sie nur „geistreich“ auftritt; denn „Die höchste Konsequenz eines Bösewichts in Anordnung seiner Maschine ergötzt uns offenbar, obgleich Anstalten und Zweck unserm moralischen Gefühl widerstreiten“ (*Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*: XX, 145). Es erübrigt sich zu sagen, daß die Bosheit bloß dann ergötzt, wenn sie sich auf die Theater-, neuerdings auch Filmbühne beschränkt, nicht, wenn sie auf der Bühne der Welt auftritt und dort zahlloses Leid hervorruft. (Das Vorrecht, das die Moralphilosophie der Kunst gern überläßt, wird freilich von dieser heute kaum noch beansprucht, nämlich Genüsse zu gewähren, die keine Opfer kosten und durch keine Reue erkauf werden.) Der Philosoph fragt lediglich: Wie weit überzeugt vor dem selbst gewählten Hintergrund, einer Kantischen Einsicht, Schillers Vorschlag, mit dem Gedanken der schönen Seele

Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung aufzuheben und Sinnlichkeit und Vernunft im Gedanken wahrer Humanität zu versöhnen?

Die Untersuchung versteht sich als eine Mikroanalyse, die sich freilich nicht auf ein Randthema richtet. Statt das facettenreiche, wohl auch gespaltene Verhältnis Schillers zu Kant insgesamt zu erhellen, wird lediglich ein einziger Gesichtspunkt untersucht. Allerdings gehört er auf seiten Kants zum Kern der Moralphilosophie, also jenes Gegenstandes, der schon für die *Kritik der reinen Vernunft* das eigentliche Ziel ausmacht (vgl. das Bacon-Motto, die B-Vorrede, bes. B xxvii ff., ferner den Kanon der reinen Vernunft; dazu Höffe 2004, bes. Kap. 2.1 u. 21). Bei Schiller wiederum steht dessen ästhetisch-moralisches Grundkonzept zur Debatte und mit ihm Anleihen bei der britischen Philosophie des moralischen Gefühls, die im Falle, daß die Anleihen überzeugen, Kants Projekt als gescheitert erklären. Denn Kant will die „empirisch kontaminierte“ *moral sense*-Philosophie der Briten zugunsten einer apriorischen Moral, der der reinen praktischen Vernunft, überwinden.

Dieses deutlich systematische Interesse überläßt stärker historische Untersuchungen dem Zusammenwirken von Philosophie- und Literaturgeschichte. Es wäre aber ein Mißverständnis anzunehmen, weil die folgende Analyse sich auf Schillers Verhältnis zu Kant konzentriert, sei ihr Schillers philosophische Vorprägung durch Jacob Friedrich Abel (1751-1821), den jungen Philosophieprofessor an der Hohen Karlsschule, unbekannt. Auch wird nicht der von W. Riedel (2003, 116) befürchtete Vorwurf erhoben, Schiller sei, weil kein reiner Kantianer, „nur“ ein Eklektizist. Daß der künftige Dichter „sich bereits in den siebziger Jahren quer durch die europäische Spätaufklärungsphilosophie gelesen hatte“ (ebd. 120), ehrt ihn ebenso wie der Imperativ „Prüfe alles, behalte das Beste“. Im Gegenteil wird diese Devise erklärter Eklektiker im folgenden angewandt; denn Kants und Schillers Ansicht werden geprüft, um schließlich die überzeugendere zu „behalten“.

## 2. Kant: Braucht die Moral den Gegensatz zur Neigung?

Seit John Rawls' Kritik am Utilitarismus erkennt selbst der englische Sprachraum unter den Klassikern der philosophischen Ethik Immanuel Kant als den (für die Neuzeit) maßgeblichen Autor an. Zu den Mißverständnissen, von denen dieser trotzdem nicht verschont bleibt, gehört der Gegensatz von Pflicht und Neigung.

Oberflächliche Kant-Kritiker verstehen in ihrer Kritik den Begriff der Pflicht rein funktional als die Aufforderung, eine beliebige Aufgabe zu

erfüllen, ohne den Rang der Aufgabe zu beachten. In diesem Sinn läßt Siegfried Lenz im Roman *Deutschstunde* (1968) den Polizisten Jens Jepsen zu seinem Freund, dem Maler Max Ludwig Nansen, sagen: „Du weißt, Max, wozu ich verpflichtet bin“ (91). Und später: „Wer seine Pflicht tut“, obwohl er damit seinen Freund denunziert, „der braucht sich keine Sorgen zu machen“ (127). Darauf wird sein Freund entgegnet, man müsse etwas tun, das gegen die Pflicht verstoße, man müsse sich nämlich gegen Jepsens autoritäres Pflichtverständnis auflehnen, es sogar verachten. Gegen Kants moralischen Pflichtbegriff sind aber beide Reaktionen unangemessen.

Kants Begriff hat auch nichts mit dem von Standesdünkel und von konservativer Gesellschaftskritik durchtränkten und von einer Leidensmiene begleiteten Pflichtgespräch zu tun, das in Theodor Fontanes Roman *Der Stechlin* (1998/1897) Ermintraud, die Prinzessin, liebt und das - erfreulicherweise - aber schon ihren Mann, der (nur) Oberförster ist, langweilt. Kant vertritt weder einen funktionalen und fremdbestimmten (heteronomen), sogar autoritären Pflichtbegriff noch einen als - angeblich - pietistisch oder preußisch zu denunzierenden Gehorsam. Im Rahmen der von Schiller anerkannten Selbstbestimmung (Autonomie) enthält er vielmehr die schwerlich zu bestreitende Einsicht, daß das in moralischer Hinsicht Gute nicht schon deshalb, weil es moralisch gut ist, vom Menschen anerkannt und befolgt wird. Wegen eines bunten Straußes von Hindernissen, beispielsweise Bedürfnissen und sinnlichen Triebfedern, die bald ablenken, bald verführen, also aus einem durchaus anthropologischen Grund, hat das moralische Gute den Charakter eines Sollens. Es tritt in Form eines uneingeschränkt gültigen, kategorischen Imperativs auf und heißt nicht erst seit Kant, sondern seit der Stoa auf griechisch *kathēkon*, im Lateinischen *officium* und auf Deutsch Pflicht. Um sie gegen andere Verbindlichkeiten, etwa gegen die eines Amtes, abzugrenzen, spricht man genauer von sittlicher oder moralischer Pflicht.

Wer einer Pflicht genügt, beispielsweise einem Notleidenden hilft, handelt, wem auch immer die Hilfe zugute kommt, erst der moralischen Pflicht *gemäß*; er zeichnet sich durch (eine moralische, nicht eine positiv-rechtliche) Legalität aus. Lange vor Kant, heute aber oft verdrängt, fragt eine gründliche Moralphilosophie, ob es dazu eine Steigerung gibt, jene Moralität, die nicht bloß die einzelne Handlung, sondern auch das ausführende Subjekt selbst moralisch zu nennen erlaubt. Ob es zutrifft, entscheidet sich am Motiv, der Triebfeder. Denn die Hilfe kann aus unterschiedlichen Motiven erfolgen. Vielleicht will man lediglich jemandem imponieren; oder man erwartet einen Lohn, sei es einen finanziellen

oder aber einen sozialen Lohn, eine (öffentliche) Anerkennung. Andere helfen aus Furcht, für eine unterlassene Hilfe getadelt oder sogar bestraft zu werden. Derartige Motive sind durchaus ehrenwert, sie haben aber noch keinen moralischen Rang. Man handelt nur pflichtgemäß, nicht *aus* Pflicht.

Zu Recht spricht auch Schiller im zitierten Distichon nicht von einer einzelnen moralischen Tat, isoliert von ihrer Triebfeder, sondern von der Grundhaltung einer Person, ihrer Tugend. Wo das Helfen zum Charakter des Betreffenden gehört, zu der im Laufe des Lebens gewachsenen, auch in schwieriger Lage sich bewährenden Einstellung, hilft man weder im Blick auf einen zu erwartenden Vorteil, also aus Berechnung, noch lediglich den Menschen, denen man von allein Gutes zu tun pflegt, der eigenen Familie oder, wie bei Schiller, den Freunden.

Die erste Zeile des Doppelverses legt nahe, man könne den Freunden auch ohne Neigung dienen; er, Schiller, gehöre aber zu denen, die es „leider“ lediglich „mit Neigung“ tun. Von der Sache her entfällt aber die Alternative; der zweite Teil der ersten Zeile ist daher explikativ zu lesen: Der Ausdruck „mit Neigung“ erläutert lediglich, was es heißt, statt auch gegen andere hilfsbereit zu sein, ausschließlich „den Freunden“ zu dienen. Im Ausdruck „leider“ steckt daher entweder eine moralphilosophische Spitze gegen Kant, die Kant aber mißverstanden hätte, oder eine moralische Spitze gegen den Autor selbst: Ich, Schiller, bin jemand, der leider nur seinen Freunden hilft und sich daher zu Recht nicht tugendhaft nennen darf. In seinem hohen Lob auf die Freundschaft, in der Ballade *Die Bürgschaft*, zeigt Schiller, wie anspruchsvoll wahre Freundschaft ist: Sie bürgt sogar mit dem eigenen Leben. Trotzdem verfügt, wer ausschließlich seinen Freunden hilft, gegen die Not aller anderen aber gleichgültig bleibt, nicht über die Tugend der Hilfsbereitschaft.

Dort, wo Kant auf den Pflichtbegriff Wert legt, spricht er nicht etwa als anklagender oder larmoyanter Moralist, sondern lediglich als Moralphilosoph, man kann auch sagen: als Metaethiker. Weder hält er eine Bußpredigt noch hebt er den moralischen Zeigefinger oder fordert in anderer Weise die Menschen zur Tugend auf. Er stellt bloß fest, was man unter einer moralischen Person versteht, und dürfte mit seiner Auskunft Recht haben: Es genügt nicht, gelegentlich moralisch zu handeln oder ausschließlich dort, wo es – aus Berechnung oder angesichts von Freunden – leicht fällt. Tugendhaft bzw. moralisch darf sich erst nennen, wer auch in schwieriger Lage den moralischen Geboten folgt. Weil also der moralische Charakter sich nicht schon dort zeigt, wo man das moralisch Richtige aus Gründen eines Vorteils oder einer natürlichen Neigung tut, muß der Philosoph die Situation auf einen Gegensatz von Pflicht und

Neigung zuspitzen. Denn erst dann tritt die wahre Triebfeder zutage, und man kann sehen, ob jemand nicht nur legaliter, sondern auch moraliter agiert.

Daß es vermutlich niemanden gibt, der stets, selbst unter Lebensgefahr, zuverlässig moralisch handelt, ist Kant bewußt. In der *Kritik der praktischen Vernunft* („Dialektik“, 2. Hauptstück, IV.) sagt er ausdrücklich: „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist.“ Was also mußte Schiller wurmen? Nicht, daß er seinen Freunden hilft, sondern daß er, falls ihm die Bereitschaft, auch Nicht-Freunden zu helfen, fehlt, kein tugendhafter Mensch ist. Als eine derart von moralischen, nicht ästhetischen Selbstzweifeln geplagte Person kennt man Schiller aber nicht.

### 3. Schiller: Was findet in der schönen Seele zur harmonischen Einheit?

Erstaunlicherweise scheint Schiller Kants Gegensatz anzuerkennen. Zumindest sagt er in einem anderen Doppelvers: „Freund und Feind./ Teuer ist mir der Freund, doch auch den Feind kann ich nützen./ Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll“ (Nationalausgabe I, 288). Als Kant-Kenner und Schiller-Amateur habe ich die Vermutung, daß trotz des letzten Distichons unser Schriftsteller den Grund des Kantischen Gegensatzpaares nicht voll durchschaut, daher im Gedanken der schönen Seele zwei Begriffe zu versöhnen sich traut, die man, um das Wesen einer moralischen Person zu verstehen, besser unversöhnt stehen läßt.

Der Ausdruck „schöne Seele“ stammt nicht von Schiller. Im 18. Jahrhundert weit verbreitet, taucht er etwa in Jean-Jacques Rousseaus Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) als „belle âme“ auf; ein halbes Jahrhundert später widmet ihm Schillers um eine Generation älterer Dichterkollege und Freund Christoph Martin Wieland eine eigene Abhandlung (1774). Der Ausdruck geht aber weitere zwei Jahrtausende, bis zu Platon zurück, wandert in einer der wirkungsmächtigsten Strömungen der Geistesgeschichte, im Neuplatonismus, über Plotin zu Augustinus und genießt seitdem in der Literatur einen festen Platz.

Der Platonische Hintergrund zeigt die generelle Intention an. Die schöne Seele begnügt sich nicht mit einer bloß ästhetischen Schönheit; sie bedeutet eine Ganzheit und umfassende Wertschätzung, eine umfassende und zugleich sich rundende Humanität, zu der die Moral wesentlich hinzugehört. Auch in Schillers Versuch, die vor allem moralische (und

politische) Freiheit mit der – glaubt man – bloß ästhetischen Schönheit zu verbinden, erhält die Schönheit einen starken moralischen Einschlag. Darin liegen gleichermaßen ein Vorteil wie ein Nachteil. Der Vorteil: Die moralisch imprägnierte Schönheit verliert gegenüber der Moral an Heterogenität, läßt sich daher mit ihr leichter vereinen. Der Nachteil: Die schon moralisch imprägnierte Schönheit bedarf nicht mehr einer eigenständigen Moral. Oder komparativ ausgedrückt: Je moralischer die Schönheit aufgeladen ist, desto leichter vermag sie, was sie dann aber um so weniger braucht, nämlich eine Verbindung mit der Moral einzugehen.

Eine nähere Untersuchung der etwaigen Verbindung beginnt mit dem Hinweis auf zwei oft übergangene Mehrdeutigkeiten. Erstens gibt es für das deutsche Wort „schön“ zwei griechische Ausdrücke. τὸ κάλλος bedeutet die vor allem körperliche Schönheit, aber auch die Vortrefflichkeit einer Sache. In philosophischen Texten kommt dagegen häufiger τὸ καλόν vor. Und dieser Ausdruck bezeichnet, zweitens, jede Art von Schätzenswertem, sei es das im heutigen, ästhetischen Sinn Schöne, sei es das Gute oder das Nützliche. Im *Symposium* läßt Platon die Priesterin Diotima einen philosophischen Aufstieg schildern, der bei schönen Körpern beginnt und über schöne, spricht: moralische Handlungen und über die (der Seele und der Erkenntnis nach) schönen Gespräche zum plötzlichen Erblicken der Idee, des immer und in jeder Hinsicht Schönen, führt. Die Liebe qua ἐρως tritt dabei als Antriebskraft zum umfassenden Glück und zur wahren Tugend auf.

Schiller ist glücklicherweise bescheidener. An der entscheidenden Stelle, in der Abhandlung *Über Anmut und Würde* (XX, 287), bleibt zwar Platons Grundmotiv der Einheit und Ganzheit gewahrt, denn der Autor sieht „alle jene schneidenden Grenzlinien verschwunden“. Ob bewußt oder unbewußt vorgenommen – die thematische Einheit wird aber nicht mehr wie bei Platon als eine Art normativer „Weltformel des Menschen“, als eine „theory of everything“ für Humanität, gesucht. Gegen allzu große Vereinfachungen bleibt freilich zu ergänzen, daß Platon keine statische, sondern eine dynamische „Weltformel“, einen „dialektischen Aufstieg“ skizziert und von ihm keineswegs annimmt, daß er jedem Menschen oder auch nur vielen gelinge.

In Schillers Passage kommen nun fünf Ausdrücke zusammen: das sittliche, man darf auch sagen: moralische<sup>2</sup> Gefühl, die Empfindungen,

---

<sup>2</sup> Schiller zieht in der Regel den deutschen Ausdruck „sittlich“ dem lateinischen Fremdwort „moralisch“ vor, aber ohne damit Hegels Gedanken der Sittlichkeit vorzugreifen.



der Affekt und der Wille sowie die Neigung. Klugerweise wird dabei das Platonische Projekt stillschweigend um drei Momente erleichtert: um den Anfang, die schönen Körper, innerhalb des Zwischenbereichs um dessen theoretischen Anteil, die Erkenntnis, schließlich um den Gipfel, das Erblicken der Idee des Schönen.

Das Zurückbleibende ist aber immer noch anspruchsvoll genug. Für den Bereich des Handelns soll nämlich das Zusammenspiel der genannten Begriffe zustande bringen, was nach dem Titel-Distichon bedauerlicherweise fehlt, die Tugend. Dabei geht es nicht um irgendeine Tugend, neben der noch andere bestehen könnten. Schiller gibt sich nicht einmal mit einer der Kardinaltugenden, etwa der höchsten unter ihnen, zufrieden. Er sucht nichts weniger als einen insgesamt tugendhaften Menschen. Nur wer dessen höchste und zugleich vollständige Rechtschaffenheit, wer die höchste Stufe der Humanität besitzt, zeichnet sich durch eine schöne Seele aus. Bei ihr sind nicht etwa bloß einzelne Handlungen sittlich, vielmehr führt man das gesamte Leben auf eine so vollkommen sittliche Weise, daß auch das entsprechende Leben selbst als schön qualifiziert wird.

Gehen wir die fünf Ausdrücke durch und prüfen, ob ihr Zusammenwirken zum gewünschten Ergebnis führt: Der erste Ausdruck, das sittliche bzw. moralische Gefühl, der *sensus moralis* oder *moral sense*, steht, wie gesagt im Mittelpunkt der klassischen britischen Moralphilosophie vor Kant. Deren erster großer Vertreter, von dem Schiller ebenso beeinflusst ist wie von Rousseau, nämlich Shaftesbury, stammt bezeichnenderweise aus der Cambridge Schule des Neuplatonismus. Bei ihm und den beiden anderen Größen im Drei- oder Viergestirn der neuzeitlichen Ethik vor Kant, bei Hutcheson und Hume, auch Adam Smith bezeichnet das sittliche Gefühl als ein für die Sittlichkeit bzw. Moral zuständiges Organ, das zwei Leistungen zugleich erbringt: Es erkennt das moralisch Gute und motiviert, ihm gemäß zu handeln. Als natürliche Grundlage gilt eine uneigennützig Neigung: das Mitleid mit anderen und vor allem das Wohlwollen für sie.

Das sittliche Gefühl ist eine Art von Gewissen, bei dem aber im Unterschied zu dessen gewöhnlichem Verständnis die Wissensseite betont wird. Überdies stellt sie nicht nur eine negative Instanz dar, die gegen das sittlich Schlechte Einspruch erhebt. Das sittliche Gefühl ist wesentlich eine positive Instanz; es weiß um das sittlich Gute und verbindet dieses Wissen mit einer handlungsleitenden Kraft. Trotz des Wissens hat es aber seinen Gefühlscharakter, da das entsprechende Wissen unmittelbar gegeben wird. Folglich steht das sittliche Gefühl in der Nähe einer vorempirischen, also apriorischen Intuition, einer reinen, das sittlich

Gute billigenden Anschauung. (Vgl. später in der phänomenologischen Ethik Max Scheler, nach dessen materialer Wertethik das Sittliche eingesehen bzw. gefühlt werde: *Wertethik*, 272).

Der fast-apriorische Charakter rückt das sittliche Gefühl in die Nähe von Kant, wegen des „fast“, aber nicht mehr als in dessen Nähe. Denn als ein Gefühl beinhaltet es eine emotionale Billigung, die wiederum als eine faktische Gegebenheit von der Besonderheit der betreffenden Person abhängt. Daher ist es sich nicht jener vernünftigen, also bloß rationalen, nicht emotional durchsetzten Allgemeinheit sicher, die nach Kants kategorischem Imperativ das Kriterium der Moral bzw. des Sittengesetzes ausmacht. Aus diesem Grund verwirft Kant die britische Gefühlsmoral, die er vor allem in der Gestalt Hutchesons kritisiert und setzt an deren Stelle die sittliche Gesinnung, also eine innere Haltung des Subjekts, die das Vernunftgebetene als solches will und deshalb – wie der kategorische Imperativ verlangt – nur nach universalisierbaren Maximen handelt.

Wie schon bei Shaftesbury so besteht auch bei Hutcheson das sittliche Gefühl in einem Gefühl zweiter Stufe, das in Form von Billigung oder Mißbilligung auf die Gefühle erster Stufe reagiert. Des näheren ist es eine zwingende geistige Disposition, die Neigung, wohlwollende und allgemein nützliche Handlungen ohne einen Blick auf das eigene Glück zu billigen. Hutcheson spricht einer empirisch-sinnlichen Faktizität einen streng allgemeingültigen Charakter zu, was Kant schon aus erkenntnistheoretischen Gründen für unmöglich hält.

Das sittliche Gefühl, das Kant durchaus kennt, besteht bei ihm in einem „durch Vernunft“, also in einer rein intellektuell bestimmten Instanz. Es tritt dann auf, wenn sich der Mensch das Sittengesetz zum obersten Handlungsgrund macht (*Kritik der praktischen Vernunft*, „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“). Es ist zwar nicht empirisch-sinnlich bedingt, sondern praktisch bewirkt, im Unterschied zu empirischen Gefühlen reagiert es nicht auf einen Sinnenreiz, sondern auf einen empiriefreien Gegenstand, das Sittengesetz. Die rein moralische Achtung ist zudem von der Aufgabe, das Sittliche zu erkennen, entlastet; übrig bleibt die Motivationskraft. Wer das vom Sittengesetz Gebotene aus Achtung vor dem Sittengesetz erfüllt, steigert die sittliche Grundstufe, die Legalität, zur sittlichen Vollendungsstufe, der Moralität.

Für Schillers zweiten Ausdruck, die Empfindung, haben andere europäische Sprachen denselben Ausdruck wie für das Gefühl; in beiden Fällen heißt das lateinische Pendant *sensus*, das englische *sense*, der französische *sens*, das italienische *senso* usw. Im Deutschen liegen die Bedeutungen zumindest so eng beieinander, daß die Ausdrücke gelegent-

lich sogar synonym verwandt werden. Eine feine Unterscheidung, auf die das *Deutsche Wörterbuch* aufmerksam macht (III, 432), nämlich daß in „Empfindung“ etwas Geistiges liege, das dem „Gefühl“ abgehe, andererseits die Empfindung subjektiver, das Gefühl dagegen objektiver sei, dürfte für unsere Schiller-Passage kaum einschlägig sein. Ebenso wenig trifft die erkenntnistheoretische Bedeutung zu, nach der die Empfindung entweder ein unmittelbar gegebener Sinnesinhalt oder die sinnliche Entgegennahme (Rezeption) der Inhalte meint. Denn bei Schiller steht der Ausdruck in einem praktischen Zusammenhang, dürfte daher eine praktische Sinnlichkeit, das Gefühl der Lust oder Unlust, bedeuten.

Die Passage aus *Anmut und Würde* spricht nun von ‚allen Empfindungen des Menschen‘, die man – zugegeben in unserem Zusammenhang und erst vorläufig – als Inbegriff der Gefühle von Lust und Unlust verstehen darf. Unterstützt wird diese Deutung durch den nächsten Ausdruck, Affekt, der sich ebenfalls auf das Gefühl von Lust und Unlust bezieht, sofern es gegenwärtig empfunden wird. Gemäß der umgangssprachlichen Wendung „im Affekt handeln“ ist freilich ein stürmisches Gefühl gemeint, das alles kühle Überlegen unterdrückt. Daß man wie in einem Rausch unüberlegt und übereilt handelt, meint Schiller aber nicht. Denn er spricht dem Affekt eine Leitungsfunktion zu, die ihm vom sittlichen Gefühl „ohne Scheu“, also besten Gewissens, übertragen werde. Auf die Anschlußfrage: „Mit welchem Recht?“ lautet die Antwort: Das stets sittliche Gefühl ist sich aller Empfindungen deshalb hochgradig sicher, weil der Mensch nur bei jenem Tun und Lassen Lust empfindet, das ihm das sittliche Gefühl erlaubt, vielleicht sogar gebietet. Erhebt dagegen das Gefühl einen Einspruch, so empfindet man Unlust.

Mit seiner Wertschätzung des Ausdrucks „Affekt“ könnte Schiller einem anderen Sprachmeister deutscher Zunge vorgreifen, Friedrich Nietzsche, der sich vehement gegen den Ausschluß der Affekte aus der Moral wehrt (z.B. *Jenseits von Gut und Böse*, 5. Hauptstück. Zur Naturgeschichte der Moral, Nr. 187). Nietzsche will aber die natürlichen Affekte rehabilitieren und nicht wie Schiller die sittlich gebildeten. Schiller betont mit dem Ausdruck „Affekt“ zweierlei, sowohl die Unmittelbarkeit: daß man ohne zu zögern, weil ohne nachzudenken und zu überlegen, agiert, und die Sicherheit: daß man trotzdem das sittlich Gute tut, sogar stets und ohne Fehler. Wie Schiller eigens hervorhebt, fallen darunter auch „peinlichste Pflichten“, worunter weniger Pflichten zu verstehen sind, die man „aufs Genaueste“ zu erfüllen habe, als Pflichten, deren Befolgung Pein bereitet; denn an der Stelle ist von „heldenmütigste[n] Opfer[n] „die Rede“.

Eine Unmittelbarkeit und Sicherheit der Moral könnte auch eine andere Instanz garantieren, beispielsweise mit Kant die Achtung vor dem Sittengesetz. Schiller legt dagegen auf etwas Wert, das üblicherweise als Gefährdung, oft sogar als gerades Gegenteil der Sitten erscheint, auf den Affekt. Der Grund liegt in dem zur Unmittelbarkeit und Sicherheit noch hinzutretenden dritten Moment, in einer Leichtigkeit, ‚als wenn man bloß aus einem Instinkt handelte‘. Im Instinkt klingt der im Distichon genannte Gegenbegriff zur Tugend bzw. Pflicht an. Zugleich zeigt sich das mit dem Begriff der schönen Seele verfolgte Interesse, den Kantischen Dualismus von Pflicht und Neigung zu überwinden; denn erst mit der Überwindung werde die menschliche Vortrefflichkeit erreicht. Nicht schon der sittlich gute Mensch steht nach Schiller auf dem Gipfel der Humanität, sondern erst der im angedeuteten Sinn schöne Mensch.

Alle drei Momente, die Unmittelbarkeit, die Sicherheit und Leichtigkeit, gelten dabei deshalb als gegeben, weil man aus jenem Inneren der Persönlichkeit heraus handelt, das Schiller auch „Herz“ nennt, was an Pascal gemahnt (vgl. *Pensées*, Nr. 274-278). Diese Persönlichkeit wird dank der schönen Seele zur moralischen Persönlichkeit. Und aus diesem, aber auch nur diesem Grund, der Charakterschönheit, darf die Leitung jener Instanz, die den Menschen zum selbständigen und eigenverantwortlichen Handeln befähigt, die der Willkür - hier tritt der vierte Ausdruck in den Blick - dem Affekt überlassen werden.

Dieses Überlassen ist für das Verständnis wichtig; denn nicht aus eigener Macht übernimmt der Affekt die Leitung. Er wird vielmehr im wörtlichen Sinn ermächtigt: in seine Macht eingesetzt. Die ranghöhere, zur Autorisierung berechnete Macht ist nur das sittliche Gefühl. Warum aber überträgt sie die Macht, zudem an den Affekt, obwohl das Gefühl doch selbst schon eine Unmittelbarkeit meint, der Affekt daher in diesem ersten Begriffsmoment keine Verbesserung bringt? Denn die strenge Negation jeder Vermittlung, die Unmittelbarkeit, läßt sich schwerlich steigern. Auch das zweite Moment im Affektbegriff, die Sicherheit, wohnt hinsichtlich der Moral schon dem moralischen Gefühl inne. Neu ist eventuell das dritte Moment des Affekts, seine Leichtigkeit; der Unmittelbarkeit und der Sicherheit allzu nahe, bringt es aber kaum etwas grundsätzlich Neues. So bleibt nur die Sphäre übrig, der der Affekt selber angehört, die praktische Sinnlichkeit, also der Bereich von Lust und Unlust. Dieser Bereich ist aber entweder dem moralischen Gefühl, insofern es moralisch ist, fremd; oder er gehört nicht zum Kern, steht zumindest im Schatten der Aufmerksamkeit.

Zunächst versichert sich das moralische Gefühl, daß es in alle Empfindungen der Menschen die Anforderungen des Sittlichen sich „einverleibt“ hat. Nur unter dieser Bedingung, daß die doppelte Aufgabe, die Erkenntnis des moralisch Gebotenen und dessen Befolgung, sichergestellt ist, kann das moralische Gefühl sich gefahrlos zurücknehmen und seine Macht auf den Affekt übertragen. Dabei verbindet sich die Moral mit dem angeblichen Gegner, der praktischen Sinnlichkeit, zu einer moralisch gewordenen Sinnlichkeit bzw. einer sinnlich gewordenen Moral.

Wo also liegt eine Steigerung? Gesteigert wird nicht die Moral; ein Wettbewerb um moralische Exzellenz findet nicht statt. Auch treten nicht andere Kompetenzen hinzu, weder eine manuelle Geschicklichkeit noch eine wissenschaftliche oder künstlerische Kreativität und auch keine besondere Lebensklugheit. Die schöne Seele besteht vielmehr in einer Moral, die nicht mehr inneren Widerständen abgerungen werden muß, also jede Moral „mit umwölkter Stirn“ überwindet. Diese Überwindung, eine Steigerung der Humanität zu deren Meisterschaft, zur mit der Sinnlichkeit in Eintracht und Einklang lebenden Sittlichkeit, findet unser Wohlgefallen, weshalb man sie als schön qualifizieren darf. Die schöne Seele besteht in der in sich harmonischen, weil von der eigenen Natur auf die Moral gerichteten Antriebskraft. Wer aus dieser Antriebskraft heraus sein ganzes Leben führt, der darf sich seiner freien und souveränen Sittlichkeit rühmen und sich Maestro des Menschseins nennen.

Für den (sittlich) vollendeten Menschen kennt Schiller noch andere Begriffe, etwa den eingangs zitierten Begriff des Spielens in der etwas vereinfachten Formel: Der Mensch ist nur Mensch, wenn er spielt (vgl. „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes ‚Mensch‘ ist: *Briefe über ästhetische Erziehung*, Brief 15: XX, 359). Noch sehr vorläufig ist darunter eine vorbehaltlose Intensität zu verstehen, jenes „mit Leib und Seele bei einer Sache sein“, das erstens sein Bestes gibt, aber zweitens nicht verkrampft und verbissen, sondern gewürzt mit einer kräftigen Prise Unbeschwertheit und Lässigkeit, und das sich drittens nicht für beliebige Dinge, sondern nur für eine zweckfreie Sache engagiert. Wer im Schillerschen Sinn spielt, steht nicht in fremden Diensten; er ist von nichts und niemandem ein Knecht oder gar Sklave; er ist sein eigener Herr und rundum frei.

Vieles andere, was sich mit dem Spielen verbindet, ist dagegen beiseite zu setzen, etwa daß man gewinnen will, unmittelbar das Spiel, mittelbar noch einen Pokal oder Preis, weiterhin Prestige, nicht zuletzt Werbeverträge; daß man aus derartigen Gründen ernst spielt, einige verbissen; oder daß manches Spielen Suchtcharakter annimmt, sogar so weit, daß man zunächst ein Vermögen, dann sein Leben aufs Spiel setzt.

Auch die Frage, ob man bloß für sich oder mit anderen spielt, und beim Spiel mit anderen die Anschlußfrage: ob man *gegenseinander* oder aber ohne jeden Konkurrenz Gesichtspunkt spielt, scheint für Schillers Ansicht nicht wesentlich zu sein. Schließlich taucht die Frage der Fairneß nicht auf, vielleicht, weil die Fairneß, wenn es um Konkurrenzspiele geht, als selbstverständlich angenommen wird.

Sich einer Sache „mit Leib und Seele“ widmen, bedeutet vermutlich eine erste Stufe des Schillerschen Lobes auf das Spielen. Auf einer höheren Stufe reserviert man diese Intensität aber nicht für gewisse Aufgaben oder Phasen, sondern für die gesamte Biographie: Daß der Mensch nur dort ganz Mensch ist, wo er spielt, heißt, sein ganzes Leben mit Leib und Seele einer zweckfreien Sache zu widmen.

#### 4. Kant oder Schiller: Überwindet die schöne Seele den inkriminierten Dualismus?

Müßte Schiller, da bei der Biographie einer schönen Seele, also bei einem „schönen Leben“, „alle jene schneidenden Grenzlinien verschwunden“ sind, auch die Grenze zwischen Pflicht bzw. Tugend und Neigung für hinfällig halten? Wegen des moralischen Gefühls folgt man nämlich der moralischen Pflicht, aber einer Pflicht, die nicht wie bei Kant eine Spitze gegen die Neigung hat. Wo der Affekt den Willen leitet, handelt man – so scheint es – zugleich aus Neigung.

Bevor sich entscheiden läßt, ob Schiller tatsächlich Kants Dualismus überwindet, ist noch der verbleibende, fünfte Begriff, der der Neigung, zu klären. Die Neigungen, lateinisch *inclinationes*, geben Handlungen und Einstellungen die Richtung vor. Dabei pflegen Menschen mehrere Neigungen zu haben, die ihrerseits nicht immer miteinander harmonieren. Eine Neigung zur Geselligkeit beispielsweise kann die Abende lang werden lassen, folglich der Neigung, sein Tagwerk früh zu beginnen, widersprechen. Daher stellt sich schon vor der Frage nach der Moral die Aufgabe, verschiedene Neigungen miteinander zu koordinieren und der gelegentlichen Gefahr des Wucherns entgegenzutreten. Schon für jenen Inbegriff der Erfüllung der Neigungen, die man „Glück“ im Sinne von *eudaimonia* nennt, für ein (halbwegs) rundes Wohlergehen, brauchen die Neigungen eine Erziehung.

Zunächst, als bloße Richtungsvorgabe bestimmt, sind die Neigungen gegen die Frage der Moral neutral bzw. indifferent. Ein etwaiger Gegensatz zur Pflicht taucht erst dort auf, wo man nach der Reichweite fragt. Gelten die Neigungen als die entscheidende Autorität, liegt also die Li-

zenz zur Richtungsvorgabe ausschließlich bei den Neigungen, so bestimmen sie das Handeln so grundsätzlich, daß man nur aus Sympathie, etwa bloß seinen Freunden, oder gar lediglich aus Berechnung hilft. Die Folge liegt auf der Hand: Man stimmt mit der Moral nur gelegentlich und zufällig überein. Die ausnahmslose Übereinstimmung zur Moralität, die gesteigerte Moral, ist nur dort möglich, wo die Lizenz zur Richtungsvorgabe nicht mehr bei der Neigung, sondern bei der Moral selbst liegt. Dann aber wird die Übereinstimmung als solche gesucht, ohne Rücksicht auf die zufällig harmonisierenden, oft genug aber widerstreitenden Neigungen, womit diesen die Lizenz zur Richtungsvorgabe entzogen wird. Nichts anderes behauptet der Gegensatz von Pflicht bzw. Tugend und Neigung: daß die Neigungen ihre Ermächtigung zur Richtungsvorgabe verlieren und sich der Autorität der Pflicht beugen müssen.

Seit Thomas Hobbes lautet die in der Rechts- und Staatstheorie entscheidende Frage: „Quis iudicabit?“; bei wem liegt in Konfliktfällen das Recht zur Letztentscheidung; wer besitzt die „Souveränität“ genannte höchste Entscheidungsgewalt, die *suprema potestas*? Kant stellt die analoge Frage für das Handeln, näherhin für die Autorität zur Richtungsvorgabe. Zu Recht sieht er, daß die Antwort nicht bei einem konflikt-scheuen Sowohl-als-auch liegt, sondern beim konfliktbereiten Entweder-Oder; der Dualismus ist hier unvermeidbar. Wie eine monotheistische Gottheit sagen muß, wer nicht für mich ist, ist wider mich, so antwortet Kant ebenso klar wie kompromißlos: Die *suprema potestas moralis* liegt nicht bei der Neigung, sondern bei der Moral selbst.

Auf der Grundebene ist nichts anderes als eine *rigueur conceptionnelle*, ein harter Rigorismus, gefragt. Aus diesem fundamentalethischen Rigorismus folgt aber nicht notwendig ein Rigorismus in angewandter Ethik. In konkreten Fällen mag man zu anderen Einschätzungen als Kant kommen, beispielsweise meinen, in Extremfällen aus Menschenliebe lügen zu dürfen (Kant fragt allerdings nach einem Recht, was mehr ist als irgendein Dürfen!). Um den Rang der Moral zu haben, darf aber auch diese Einschätzung nicht aus einer momentan vorherrschenden Neigung erfolgen, sie muß vielmehr dem entsprechen, was man für moralisch geboten hält. Ich vermute nun, daß Schiller in seinem Distichon nicht sieht, daß der Kantische Dualismus und Rigorismus sich auf der fundamentalethischen Ebene bewegt und daß er dort um der Reinheit der Moral willen unvermeidbar ist.

Eventuell kommt es Schiller auf etwas anderes an. Von einigen mißverständlichen Formulierungen Kants angestoßen, zum Beispiel von der Bestimmung der Tugend als „moralische Gesinnung im Kamp-

fe“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, „Von den Triebfedern“, A 151), müsse man sich nach Kant den moralisch Handelnden als eine Person vorstellen, der man ansieht, daß sie noch mit moralfremden Neigungen zu kämpfen hat. In der Tat hilft, wer das moralisch Gebotene nur unter Mühen erfüllt, durchaus nicht bloß den Freunden, sondern wie der Samariter sogar Mitgliedern einer ihn verachtenden Gruppe. Weil er sich dabei aber noch schwertut, leistet er sie mit einem inneren Widerstreben, das sich auch äußerlich, etwa in einer „umwölkten Stirn“, zeigt. In diesem Sinn könnte man Schillers Vorwurf verstehen: „In der kantischen Philosophie ist die Idee der *Pflicht* mit einer Härte vorgebracht, die alle Grazien [...] zurückschreckt“ und „einer finsternen [...] und mönchischen Asketik“ das Wort redet (*Über Anmut und Würde*, Nationalausgabe XX, 284).

Auch Kant hält aber das angedeutete Handeln für moralisch defizitär, denn es erfolgt nicht „rundum aus freien Stücken“. Aus Achtung vor dem Sittengesetz handelt nur, wer sich diese Achtung zur Haltung macht und, wie es in der *Tugendlehre* (§ 53) ausdrücklich heißt, ‚wachen und fröhlichen Gemüts‘ die Pflichten befolgt. Er hat sie sich „einverleibt“, was die klassische Moralphilosophie als eine „zweite Natur“ anspricht und auch bei Kant sich durch Leichtigkeit auszeichnet (ebd., Einleitung, XIV.)

Deshalb erlaube ich mir, Schiller in folgendem Sinn zu verstehen: Die schöne Seele meint eine Einverleibung der Achtung vor dem Sittengesetz, die Kant jedoch nicht fremd ist. Nicht nur war zumindest der junge Kant ein großzügiger Gastgeber, überdies als geistreicher Unterhalter ein beehrter Gesellschafter und galt bei seinen Zeitgenossen als „der galanteste Mann von der Welt“ (Böttiger 1838/1972, I 133). Und seine Vorlesung *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* enthält eine ebenso überlegte wie vergnüglich zu lesende Philosophie eines gelungenen Gastmahls, die mit den Worten endet, die zugleich die gesamte Vorlesung beschließt: „So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschlichkeit auch scheinen mögen, [...] so ist doch alles, was Geselligkeit befördert [...] ein die Tugend vorteilhaft kleidendes Gewand [...] Der Purism des Zynikers und die Fleischestötung des Anachoreten, ohne gesellschaftliches Wohlleben, sind verzerrte Gestalten der Tugend und für diese nicht einladend; sondern“ – man staune – „von den Grazien verlassen, können sie auf Humanität nicht Anspruch erheben.“ (III 282)

Selbst im Lob auf die Grazien sind sich also Schiller und einer seiner philosophischen Mentoren, Kant, einig. Herrscht somit über die Grenzen manch unterschiedlicher Ausdrücke hinweg eine volle, „schöne“ Harmonie? Die Frage entscheidet sich am Gehalt und an der Existenzweise



der schönen Seele und verdient als Antwort ein: „ teils ja, teils nein“. Sie verdient ein „ja“, weil auch Kant beides verlangt: erstens die bloße Pflichterfüllung zur freien, inneren Zustimmung zu steigern und zweitens diese Pflichterfüllung ‚fröhlichen Gemüts‘ um die Gesetze der verfeinerten Menschlichkeit zu erweitern. Es braucht aber auch das „teils nein“, weil erstens, inhaltlich gesehen, die verfeinerte Menschlichkeit nicht das entscheidende Humanum, die Moral, steigert, zweitens methodisch, weil Schillers sittliches Gefühl ein Moment sinnlich-emotionaler Billigung enthält, das in Kants rein rationaler Achtung vor dem Gesetz ausgeschlossen ist.

Nicht zuletzt erscheint in Schillers Textstück die schöne Seele als eine reale Möglichkeit. Menschen, deren „Herz“ das Sittliche *stets* „mit Freudigkeit bekennt“, scheint es nach Schillers Ansicht realiter zu geben, was aber Kant bezweifelt. Seine Gegen Gründe sind nicht etwa aus Pessimismus oder gar Misanthropie geboren, folgen vielmehr aus jener schon genannten grundlegenden anthropologischen Einsicht, die den Pflichtbegriff nötig macht: Als Leib- und Bedürfniswesen hat der Mensch Antriebskräfte, die der Moral widerstreiten können, weshalb ihm das Sittengesetz kein Naturgesetz ist, das er notwendig befolgt, sondern ein Imperativ, der zur Befolgung auffordert.

Für Kant ist der Gegenbegriff zur moralischen Gesinnung „im Kampfe“ nicht, wie in Schillers Alternative anklingt, die moralische Gesinnung „in Leichtigkeit“, sondern der Besitz einer *völligen Reinigkeit der Gesinnungen*. Diese ist gleichbedeutend mit jener Heiligkeit im „ontologischen“ Sinn, für die nicht einmal das vorbildliche Verhalten ausreicht, das nach katholischer Auffassung jemanden zur Ehre der Altäre und zum Adressaten von Fürbitten befähigt. Im „Besitz einer *völligen Reinigkeit der Gesinnungen*“ ist nur, wem jede praktische Sinnlichkeit fehlt. Dieses Defizit trifft selbst auf die Vorbilder von Nächstenliebe nicht zu, weder auf den barmherzigen Samariter noch auf den heiligen Franziskus von Assisi noch auf die Mutter Teresa, sondern lediglich auf eine reine Intelligenz, also einen Engel oder eine Gottheit. Derartige Personen hat Schiller kaum vor Augen. Dann aber kann er nicht ausschließen, was der Ausdruck „im Kampfe“ bedeutet: Reste vormoralischer Neigungen, die imstande sind, den konkreten Menschen in Versuchung zu führen. Dieser Möglichkeit, einer für ein Leib- und Bedürfniswesen essentiell oder strukturell vergebenen Versuchbarkeit und Verführbarkeit, kann kein Mensch entkommen.

Wo also liegt die Differenz? Kant und Schiller unterscheiden sich nicht im Gedanken einer Harmonie von moralischem Willen und sittlichem Gefühl, sondern im methodischen Status des Gefühls; als Achtung

vor dem Gesetz ist es bei Kant rein rational, überdies von der Erkenntnis des Sittlichen entlastet. Dazu kommt ein Unterschied in der Existenzweise dieser Harmonie. Ich schränke ein: „allenfalls“. Denn es ist nicht ausgeschlossen, daß Schiller, ohne es hervorzuheben, selber der schönen Seele den methodischen Rang zubilligt, den ihr Kant einräumen würde, den eines Ideals. Darüber hinaus könnte das Ideal für Schiller sogar eine lebenspraktische, existentielle Bedeutung gehabt haben: Vielleicht war es ein Wunsch-, selbst Traumbild, das der Autor in seinem Leben gern verwirklicht hätte, dank der in seine Persönlichkeit tief eingegrabenen Dualismen, etwa zwischen Verstand und künstlerischer Phantasie, aber nicht auch nur annähernd zu erreichen vermochte. (Zu Schillers Leben und Persönlichkeit vgl. Peter-André Alt 2000 und Rüdiger Safranski 2004.)

Was bei Schiller methodisch ungeklärt bleibt, ist bei Kant jedenfalls klar. Für Kant wäre die schöne Seele ein Ideal, also eine Idee von Vollkommenheit, sofern sie in einem Individuum existiert. Sein Beispiel ist der stoische Weise (*Kritik der reinen Vernunft*, B 597), der aber nicht als eine reale Person zu verstehen ist, sondern als ein personalisiertes Ideal. Ihm sich mehr und mehr anzunähern, ist dem Menschen geboten, es jemals voll zu erreichen, aber grundsätzlich verwehrt.

### Zitierte Literatur:

- Alt, Peter-André: Schiller. Leben – Werk – Zeit, 2 Bde., München 2000.
- Böttiger, Karl Wilhelm (Hg.): Literarische Zustände und Zeitgenossen. In Schilderungen aus K.A. Böttigers handschriftlichem Nachlasse. Zwei Bände, Leipzig/Frankfurt am Main 1838/1972.
- Fontane, Theodor: Der Stechlin. Roman, Berlin-Weimar 1898/1969.
- Grimm, Jacob/ Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1862.
- Hutcheson, Francis: An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense, 1728; repr. Menston Scolar Press 1972.
- Jean Paul: Brief v. 13. 7. 1788, in: Eduard Berend (Hg.): Die Briefe Jean Pauls, 1780–1790, I, München 1922.
- Kant, Immanuel: Werke. Akademie – Textausgabe, 6 Bde. Berlin 1968.
- Lenz, Siegfried: Deutschstunde, Roman, Taschenbuch, Frankfurt am Main 1968/1973.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe V, 1886/1988, S. 9-243.

Riedel, Wolfgang: Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und die Illumination, in: Walter Müller-Seidel/Wolfgang Riedel (Hg.): Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde, Würzburg 2003, S. 108-125.

Rousseau, Jean-Jacques: Julie, ou la nouvelle Héloïse, 1761, in: Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (Hg.): Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes, Paris 1964, II, S. 2-793.

Safranski, Rüdiger: Schiller oder die Erfindung des deutschen Idealismus, München 2004.

Schiller, Friedrich: Werke, Nationalausgabe, hg. v. Julius Petersen, ab 1961 Lieselotte Blumenthal/Benno von Wiese, Weimar 1943ff.

Schiller, Friedrich: Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde, Stuttgart 1994.

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, 1916, in: Max Scheler Gesammelte Werke, II, Bern 1926.

Wieland, Christoph Martin: Von Schönen Seelen, in: Teutscher Merkur vom Jahr 1774, V, 1, Weimar, S. 310-321.