
Christof Forderer

Liberalismus oder Holismus?

Zum politischen Programm von Schillers Schrift

»Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen«

Friedrich Schillers Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* reagiert auf ein Paradox, das der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Demokratie anhaftet: Ausgerechnet zu Beginn einer Epoche, die immer mehr die Fähigkeit des Einzelnen, bei Fragen allgemeinen Belangs ein fundiertes Urteil abzugeben, unterminieren wird, fiel diesem das Stimmrecht und damit die Mitverantwortung für die öffentlichen Angelegenheiten zu. Die Welt wieder einfacher werden zu lassen, das weiß Schiller, ist ausgeschlossen; er akzeptiert als irreversibel den Prozeß der Differenzierung, der das Wirtschaftsleben, die Technik und die Wissenschaft ergriffen hat. Aber etwas anderes scheint ihm machbar: dem Menschen zumindest aus der Deformation seiner Fähigkeit zur wahrhaften Welterfahrung herauszuhelfen und ihn so eher in die Lage zu versetzen, der Verantwortung gerecht zu werden, die die Demokratie ihm aufbürdet. Dem Menschen soll sowohl eine Offenheit für das Konkrete als auch eine Freiheit für das Allgemeine zurückgegeben werden. Die im Lauf der Zivilisation in eine schiefe Lage geratenen sinnlichen und intellektuellen Persönlichkeitskomponenten des Menschen, so Schillers Programm, sollen neu in eine Gleichgewichtsstellung gebracht werden. Nur so kann der Mensch den beiden von Schiller diagnostizierten Komplementärfehlern der Neuzeit entgehen, entweder im Typus des »Barbaren« seine Begriffe ohne Unterfütterung durch Erfahrungsmaterial blindwütig aufzuoktroyieren, oder im Typus des »Wilden« sich begriffslos in den Horizont seiner individuellen Erlebnisse und Gefühle einzuschließen.¹ Schillers Lösungsvorschlag ist bekannt: Der Mensch an der Schwelle des demokratischen Zeitalters soll einen ästhetischen Sinn entwickeln, da die Schönheit gleichermaßen die Empfindungsfähigkeit wie den Intellekt anspricht und so beiden Kräften zu zeigen vermag, wie sie sich auf ausgewogene Weise entfalten können.

Diese Einschätzung, daß den Bürgern des ausgehenden 18. Jahrhunderts die charakterlichen Eigenschaften fehlen, um die Staatsgeschäfte in eigener Regie zu übernehmen, und daß also ein Erziehungsprogramm entwickelt werden muß, ist dabei nicht eine Besonderheit des bedächtigen Deutschen, der die demokratische Umwälzung lieber auf einen fernen Tag verschoben wissen will. Wenn Schiller in bezug auf die Französische Revolution klagt, daß der »freie

Augenblick [...] ein unempfindliches Geschlecht« findet², klingt das wie ein Echo ähnlicher Äußerungen, wie sie in der Assemblée constituante und auf anderen Diskussionsforen des revolutionären Frankreichs vorgebracht worden sind. Mirabeau zum Beispiel hatte schon bald nach dem Sturm auf die Bastille eindringlich pädagogische Maßnahmen gefordert, um »combl[er] l'intervalle immense qu'elle [la Constitution] a mis tout à coup entre l'état des choses et celui des habitudes«³. Schon Rousseau hatte darauf hingewiesen, daß »celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine«⁴. Von Beginn der Französischen Revolution an wurden Erziehungsprogramme – ohnehin eine Leidenschaft der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – als dringende Aufgabe angesehen, und so haben die Revolutionäre eine ganze Reihe von Entwürfen zur Formung von Bürgern entwickelt.⁵

Trotz dieser gemeinsamen Absicht, Bürger heranzuerziehen, die auf der Höhe dessen sind, was eine Republik erfordert, entfernen sich Schillers Briefe *Über die ästhetische Erziehung* von Beginn an von den vergleichbaren Projekten der Revolutionäre. Der Grundfehler, den es zu beheben gilt, ist bei Schiller und bei den Aktivisten der Französischen Revolution unterschiedlicher Art: Wo Schiller eine Deformation der Erfahrungsfähigkeit des Menschen konstatiert und diese als zivilisatorisches Entfremdungsphänomen interpretiert, diagnostizieren die Revolutionäre eine vom Feudalismus verschuldete moralische »Korruption«, die den Menschen zu einem egoistischen Wesen verstümmelt hat. Angeleitet von Montesquieu, der in *De l'Esprit des lois* die »vertu« als republikanische Grundtätigkeit beschrieben hatte, und inspiriert vom patriotischen Heroismus, wie ihn die klassischen Schriftsteller des republikanischen Roms beschworen hatten, erschien den Revolutionären die Hauptaufgabe einer Erziehung zur Demokratie die Übermittlung von Uneigennützigkeit und Opferbereitschaft. Bürgererziehung läuft darauf hinaus, die kollektivistische Komponente im Menschen zu verstärken: Die Menschen sollten dazu hingeführt werden, bereitwillig ihre Privatinteressen in die Erfordernisse des *intérêt général* aufzulösen. Geeignetes Mittel dazu schien die Einführung von Institutionen, die die Menschen versammeln (Schulen, Armee, öffentliche Feste . . .), um dort sich »ihrer Imagination zu bemächtigen« (Mirabeau)⁶. Die staatsbürgerliche Erziehung, wie sie den Revolutionären vorschwebte, konzentrierte sich darauf, Begeisterungsfähigkeit zu erwecken und so in dem individualistisch verkümmerten Menschen die Schleusen des Gemeingeistes zu öffnen.

Im Blickwinkel der Schillerschen Einschätzung, daß die Wiederherstellung einer ausgewogenen Erfahrungsfähigkeit die anstehende Aufgabe sei, würde eine solche Erziehung nur einen der beiden Zivilisationsschäden verstärken, die er im Vierten Brief konstatiert hatte. Der Bürger, dessen Imagination sich die Republik »bemächtigt« hat und der nur noch patriotische Gefühle kennt,

wäre jener »Barbar«, der für die Stimme seiner individuellen Gefühle taub ist – ein Typus, wie er in der Tat bald in der Gestalt des Jakobiners, der sich widerstandslos vom Sog des Allgemeinen mitreißen läßt und dann rücksichtslos vernichtet, was sich der Freiheit in den Weg zu stellen scheint, den Verlauf der Revolution entscheidend beeinflussen sollte. Schillers Bildungsprogramm dagegen scheint schon von seinem Ansatz her dagegen immun zu sein, daß die politische Erziehung die Menschen noch weiter von sich weg- und in ein unvermitteltes Allgemeines hineintreibt. Die von ihm als Erziehungsmittel ausgewählte Kunst (so wie er sie auffaßt) transportiert prinzipiell keinen wie auch immer gearteten vorgegebenen allgemeinen Inhalt. Sie kann unmöglich, so wie die von den revolutionären Erziehungsprogrammen vorgesehenen Institutionen, in die Menschen eine vorgegebene Gesinnung einströmen lassen, da sie, wie Schiller hervorhebt, »in Rücksicht auf Erkenntnis und Gesinnung [. . .] völlig indifferent und unfruchtbar« sei, zu »keiner einzigen Wahrheit« führe und »uns keine einzige Pflicht erfüllen« helfe.⁷

Diese inhaltliche Abstinenz von Schillers Erziehungsprogramm, so drängt sich der Eindruck auf, bezeugt nicht nur eine unterschiedliche Einschätzung dessen, was im konkreten historischen Moment dringlich ist (einmal die charakterliche Fähigkeit zur ganzheitlichen Erfahrung, zum anderen Werte und Gesinnungen, die die Opferbereitschaft für den Staat fördern). Darüber hinaus scheint sich eine politische Perspektive damit zu verbinden, die von der Praxis der Französischen Revolution wegführt. Für die Revolutionäre bedeutete es offensichtlich kein politisches Problem, dieselben Menschen, denen gerade erst zuerkannt worden war, daß ihr Wollen die öffentlichen Angelegenheiten bestimmt, gleichzeitig als Wesen anzusehen, von deren individuellem Wollen man nicht ausgehen kann, und die zunächst einmal vom Kollektiv sich beibringen lassen müssen, was sie zu wollen haben. Das Gemeinwesen, einerseits von der Theorie her Produkt des freien Wollens der Individuen – sie entschließen sich im Gesellschaftsvertrag zum Zusammenleben –, ist so andererseits, genauso wie in den traditionellen Gesellschaften, den Individuen vorgegeben und leitet diese dazu an, in diesem ihren Platz einzunehmen⁸. Schillers Briefe *Über die ästhetische Erziehung* eröffnen dagegen mit einer ausdrücklichen Stellungnahme gegen eine Politik, die vorschnell das Eigenrecht des Individuums überspringt. Gleich in den einleitenden Passagen – also noch bevor sie ihr Programm einer Erziehung entwickeln, die anstelle einer emotionalen Überrumpelung des Einzelnen vermittle Institutionen, die den Gemeingeist befördern sollen, die Wiedergewinnung der individuellen Ganzheit von Erfahrung anvisiert – widersetzen sie sich einer politischen Praxis, die ohne Federlesens die Ziele des Kollektivs durchzusetzen versucht. So postuliert Schiller im Vierten Brief, daß der Staat das Problem, »in den Individuen sich behaupten« zu müssen, auf zwei Weisen lösen kann: entweder indem er »die Individuen aufhebt«, oder indem

»das Individuum Staat wird«⁹. Während mit der ersteren Möglichkeit Schiller auf die Französische Revolution und deren totalitaristische Tendenzen anspielt, entspricht die zweite Möglichkeit seinen Vorstellungen. Auch wenn die genaue Bedeutung der Forderung, daß »das Individuum Staat« werden soll, klärungsbedürftig ist (dazu am Ende des Aufsatzes), markiert die zitierte Passage unmißverständlich, daß für Schiller der Staat sich nicht auf eine Weise durchsetzen darf, die den Anspruch der Menschen auf individuelle Selbstentfaltung ignoriert. Nicht eine Gesinnung, die das Individuum sich vergessen und nur noch das große Ganze empfinden läßt, sondern eine Bewegung, bei der das Individuum mit sich selbst im Kontakt bleibt, soll die Basis der Integration in den Staat sein.

Diese einleitenden kritischen Bemerkungen gegen eine Politik der »Aufhebung« des Individuums und der grundsätzlich antikollektivistische Ansatz von Schillers Erziehungsprogramm legen so die Frage nahe, ob die Briefe *Über die ästhetische Erziehung* eine ähnliche Richtung anvisieren wie jene liberalistischen Strömungen, die sich als Gegenreaktion auf die Französische Revolution formiert haben. Eben dasselbe Problem einer entglittenen Revolution, die Schiller zu seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung* gedrängt hat, führte bekanntlich Benjamin Constant dazu, seine bald klassisch gewordene Formulierung des politischen Liberalismus mit ihrer Hochschätzung der »*jouissance paisible de l'indépendance privée*«¹⁰ und ihrer Ablehnung eines überpräsenten Staates auszuarbeiten. Hat ein Parallelismus des Traumas stattgefunden? Ohne Schwierigkeiten lassen sich in den Briefen *Über die ästhetische Erziehung* Passagen finden, in denen mit einer Emphase, die jeder liberalistische Theoretiker teilen würde, Schiller das Glück eines Zustands beschwört, »wo die Individuen ein unabhängiges Leben« genießen¹¹ (so wenn er von den antiken Stadtrepubliken spricht, wobei allerdings bei dem Klassizisten Schiller sich das Epochenschema gegenüber Constant umkehrt, und er ebenjene Antike, die für Constant Beispiel einer Demokratie ohne Schutz des Individuums ist, als Epoche vorstellt, die dem Einzelnen Entfaltung in seinem Lebenskreis sicherte). So etwas wie eine liberalistische Sensibilität für die Lebensfülle, die in ungestörter Selbstentfaltung liegt, schreibt sich in Schillers Text ein, wenn er noch bis in transzendentalphilosophische Kontexte »Zwang« und »Nötigung« befiehlt, und wenn er genauso wie Constant in einer freien Gesellschaft dem Menschen die große Geste der Selbstaufopferung erspart wissen will: Constant ordnet den »*héroïsme*« der totalitären »*liberté des Anciens*« zu, Schiller – wenn auch in anderem Zusammenhang – bevorzugt gleichfalls eine Gesellschaft, deren Mitglieder es nicht »nötig haben[, erhaben zu wollen«¹².

Dennoch wäre es ein abwegiges Unterfangen, in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung* ein liberalistisches Programm zu erblicken. Schillers Engagement für die Respektierung des Individuums erfolgt auf eine Weise, die

ihn – zumindest in einer bestimmten Schicht seiner Schrift – eine besondere Position im Kontext der zentralen politischen Theorien der Neuzeit einnehmen läßt. Die Besonderheit von Schillers politischer Theorie leitet sich daraus her, daß sie die Möglichkeit eröffnet, eine Heterogenität zu überbrücken, die die neuzeitliche Auffassung von demokratischer Politik charakterisiert und die diese zur Ausbildung zweier verschiedener axiologischer Systeme geführt hat: eines liberalistischen (wie zum Beispiel bei Constant), das den Staat der Entfaltungsdynamik der Individuen unterordnet, und eines holistischen, das die Individuen dem großen Ganzen, das der Staat repräsentiert, unterstellt.

Die Linien, die die Briefe *Über die ästhetische Erziehung* mit diesen gegensätzlichen Orientierungen der neuzeitlichen politischen Theorie verbinden, und die Position, die Schiller ihnen gegenüber einnimmt, werden das Thema der folgenden Ausführungen sein. Um dazu hinzuführen, zunächst ein Blick auf das Grundprinzip der neuzeitlichen Staatsauffassung, wie es sich in den politischen Äußerungen von Schillers Schrift abzeichnet. Der vollständige Wortlaut von Schillers oben angeführter Unterscheidung der beiden Weisen, wie der Staat sich behauptet, enthält implizit den Angelpunkt der neuzeitlichen Staatsauffassung: »Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin eben so viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den empirischen unterdrückt, daß der Staat die Individuen aufhebt, oder dadurch, daß das Individuum Staat wird, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt.« Der im Moment interessierende Punkt ist, daß Schiller bei dieser Deduktion – so wie es für das methodologische Vorgehen der gesamten Schrift typisch ist – einem anthropologischen Apriori folgt: Er schließt mit einem selbstverständlichen »mithin« von den anthropologischen Möglichkeiten des Menschen auf die politische Möglichkeiten des Staats¹³. Eine solche Ableitung der staatlichen Organisation aus der inneren Struktur des Menschen (aus dem »reinen Begriff der Menschheit«, wie es später bei der Deduktion der Schönheit heißt¹⁴) schreibt sich insofern in den Kontext der neuzeitlichen Staatsauffassung ein, als sie den Staat nicht mehr als Werk der göttlichen Vorsehung ansieht. An die Stelle einer transzendenten Fundierung ist bei Schiller eine transzendentalphilosophische Fundierung getreten, die den Staat zwar nicht wie Hobbes oder Rousseau aus dem wohlverstandenen Interesse der Menschen erklärt, aber doch genauso wie diese als eine ausschließlich menschliche Angelegenheit ansieht. Der Mensch ist nicht in einen *ordo* hineingeboren, er ist selbst Quelle seiner staatlichen Ordnung. Schillers eigenartige Interiorisierung der Beziehung Staat/Bürger – er macht die Weise, wie der Mensch seine unterschiedlichen psychischen Schichten zueinander ins Verhältnis setzt, zum Grundmuster, wie der Staat seinen Bürgern begegnet (der Staat wird »gegen seine Bürger dasselbe Verhältnis zu beobach-

ten haben, in welchem sie [das meint: jeder einzelne] zu sich selber stehen«¹⁵) –, ist getragen von der neuzeitlichen Grundüberzeugung, daß der Staat zumindest prinzipiell nicht der Sphäre des Heteronomen (einer grundsätzlichen Alterität) angehört.

Auf der Grundlage dieser anthropologischen Fundierung des Staats entwirft Schiller nun eine Konzeption, die zumindest bis zu einem bestimmten Grad zwischen den beiden Tendenzen vermittelt, in die sich die neuzeitliche Überzeugung, daß der Mensch in seiner Existenz als Staatsbürger es nicht mit einer heteronomen Ordnung zu tun hat, verzweigt hat, und auf die zunächst noch einmal kurz einzugehen ist. Die eine dieser Theorien, die oben als liberalistisch vorgestellt wurde, interpretiert die Freiheit von Heteronomie als *Unabhängigkeit des Bürgers*, während die andere, die zu einer holistischen Staatsauffassung führen kann, sie als *Autonomie der Bürger* interpretiert. Erstere sieht durch die Säkularisierung *die* Menschen aus der Heteronomie entlassen, die zweite *den* Menschen. Wenn auf die Unabhängigkeit fokussiert wird, dann bedeutet die Befreiung von Heteronomität, daß nunmehr im Prinzip alle Gängelung durch Gesetze ihre Existenzbasis verloren hat. Jeder ist sich selbst Prinzip seines Handelns. So bei John Locke: Aufgrund seines Naturrechts hat jeder Mensch das Recht, frei über sich (über seine Lebenspläne, über seinen Körper, über sein Eigentum) zu verfügen. Nur aus pragmatischen Gründen bleiben gewisse Regeln nötig, die aber die einzige Funktion haben, die freie Ausübung dieser Unabhängigkeit zu gewährleisten. Die zweite Theorie demgegenüber versteht das Ende der Heteronomie eher nach dem Modell eines Regierungswechsels: An die Stelle einer fremden Instanz, die die Gesetze vorschreibt, tritt der Mensch selbst als Gesetzgeber. Nicht die freie Entfaltung der einzelnen Menschen, sondern seine Befähigung, aus eigenem Fundus eine Ordnung zu erstellen, steht im Vordergrund. Wie Rousseaus Theorie von der doppelten Allgemeinheit der Gesetze zeigt (alle partizipieren an der Formulierung der Gesetze, aber alle sind auch den Gesetzen unterworfen: »elle [la volonté générale] doit partir de tous pour s'appliquer à tous«¹⁶), kann eine solche Fokussierung auf die Autonomie des Menschen leicht mit dem Prinzip der Unabhängigkeit des Einzelnen in Konflikt treten¹⁷.

Die Skizze dieser unterschiedlichen politischen Tendenzen führt nun insofern zu Schiller und zu seiner anthropologischen Deduktion der Durchsetzungsweisen des Staates zurück, als sich die beiden Tendenzen beschreiben lassen als Konsequenzen einer unterschiedlichen anthropologischen Interpretation des Menschen. Das anthropologische Fundament der jeweiligen Interpretation tritt hervor, wenn man zwei Zentralbegriffe des neuzeitlichen Selbstverständnisses des Menschen heranzieht, die oft nicht klar von einander abgegrenzt werden: den Begriff des »Individuums« und den Begriff des »Subjekts«. Wenn der Mensch als Individuum verstanden wird, ist das dynamische Prinzip in ihm

seine Fähigkeit, aktiv seine Besonderheiten zu ergreifen: Diese gilt es zu entwickeln ohne Rücksicht auf die Allgemeingültigkeit des Handelns (der gesellschaftliche Zusammenhang stellt sich nur indirekt, durch Faktoren, die im Bewußtsein der Handelnden nicht präsent sind, her: beispielsweise durch eine »prästabilisierte Vernunft«, durch die »List der Vernunft«, durch das Wechselspiel der Konkurrenz . . .). Wenn der Mensch demgegenüber als Subjekt verstanden wird, ist das dynamische Prinzip in ihm seine Fähigkeit, allgemeingültige Grundsätze aufzustellen und zu befolgen¹⁸.

Die Konsequenzen für die politische Theorie, die aus einer Interpretation des Menschen entweder als Subjekt oder als Individuum resultieren, verdeutlicht ein Blick auf die gänzlich andere Auffassung des Bürgers beim klassischen Republikanismus, wie ihn die Französische Revolution entwickelt hatte und wie er lange Zeit die Auffassung von Demokratie geprägt hat, und beim zeitgenössischen pluralistischen Republikanismus. Im traditionellen Republikverständnis ist die Republik eine Republik der Subjekte im oben beschriebenen Sinn: Man nimmt an ihrem öffentlichen Leben teil, indem man sich von allen Besonderheiten (familiären, regionalen, berufsmäßigen und sonstigen Bindungen) löst und zu einem universellen Subjekt wird, das in sich die *volonté générale* erfährt. In der pluralistischen (multikulturellen) Staatsauffassung dagegen ist der Staat eine Republik der Individuen: In einer Umkehrung der Bewegung, die der klassische Republikanismus vorsah, wird man zum mündigen Bürger, wenn man sich selbstbewußt seine Partikularität (seine sexuelle, ethnische oder sonstige Differenz) aneignet und damit an die Öffentlichkeit geht¹⁹.

Schillers besondere Position in diesem Kontext resultiert nun aus dem Umstand, daß seine dualistische Anthropologie ihn dazu führt, den Menschen sowohl zu dem prädisponiert zu sehen, was eben als Individuum als auch zu dem, was als Subjekt vorgestellt wurde (wobei in Schillers Terminologie an der Stelle des Begriffspaar »Individuum«/»Subjekt« das Begriffspaar »Individuum«/»Person« steht²⁰). Seine dezidiert dualistische Auffassung vom Menschen als »sinnlich-vernünftiger Natur« läßt ihn die Ganzheit des Menschen aus zwei Komponenten zusammengesetzt erscheinen: aus einem »sinnlichen Trieb« und aus einem »Formtrieb«. Der »sinnliche Trieb«, der als ein Antrieb zum Individuumsein aufgefaßt werden kann, kennt nur die jeweilige Besonderheit des einzelnen Menschen. Indem er darauf drängt, daß »alle seine [des Menschen] Anlagen zur Erscheinung«²¹ kommen, betreibt er deren Entfaltung. Die einzige Form von »Gültigkeit«, die er kennt, ist die, daß etwas wahr und gut ist »für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfnis«²². Der »Formtrieb« demgegenüber ist das Grundprinzip dessen, was eben als Subjekt vorgestellt wurde: Er drängt, den Kreis des Individuell-Besonderen zu verlassen und Zustände anzustreben, die »Realität für alle Menschen und alle Zeiten, d.i. Allgemeinheit und Notwendig-

keit« haben²³. Während der sinnliche Trieb »Fälle« macht, macht der Formtrieb »Gesetze«²⁴.

Die hohe Wertschätzung, die Schiller der Verwirklichung von Totalität entgegenbringt und die ihren Ausdruck in einer transzendentalphilosophischen Argumentation findet, die die notwendige Wechselseitigkeit beider Triebe betont, führt ihn nun dazu, jedem der beiden Triebe ein Entfaltungsrecht gesichert wissen zu wollen. Sein Programm einer ästhetischen Erziehung ist nichts anderes als der Entwurf einer harmonischen Kooperation beider Triebe, weil nur so der Mensch »in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist«²⁵. Eine einseitige Konzentration auf einen der beiden Triebe erscheint Schiller als Entfremdung (sie verhindert wahrhaftes In-der-Welt-sein), und so definiert er die Aufgabe der Kultur als Herstellung gesicherter Entfaltungsmöglichkeiten für beide Triebe: »Ihr [der Kultur] Geschäft ist also doppelt, erstlich: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren; zweitens: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicher zu stellen«²⁶.

Schillers Auffassung des Menschen als Wesen, das sowohl seine Verwirklichung als Individuum als auch seine Verwirklichung als Subjekt anstrebt, und das nur dann seine Totalität besitzt, wenn es, um Schillers Terminologie zu benutzen, weder davon abgehalten wird, sein eigener »Fall« zu sein, noch davon, sich zu einer »Ideeneinheit«²⁷ zu verallgemeinern, scheint also gleichermaßen dem klassischen Republikanismus der abstrakten Subjekte wie der liberalistisch-partikularistischen Republik der sich an ihrer Differenz orientierenden Individuen entgegenzustehen. Auf der einen Seite scheint so denn auch Rousseau und damit der Begründer der klassisch-republikanischen Staatsauffassung direkt im Visier zu sein, wenn Schiller feststellt: »eine Staatsverfassung wird noch sehr unvollendet sein, die nur durch Aufhebung der Mannigfaltigkeit Einheit zu bewirken imstande ist. Der Staat soll nicht bloß den objektiven und generischen, er soll auch den subjektiven und spezifischen Charakter in den Individuen ehren«²⁸. Die »Aufhebung der Mannigfaltigkeit« und der Übertritt aus einem individuellen Ich in ein kollektives Subjekt war für Rousseau die Voraussetzung einer Republik: Beim Gesellschaftsvertrag gehe es darum »de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire [das heißt: ein Individuum], en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être [...]; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature«²⁹. Auf der anderen Seite markiert Schiller deutlich seine Ablehnung der liberalistischen Staatsauffassung, wie zum Beispiel Adam Smith sie formuliert hatte: Vom »dynamischen Staat der Rechte«, in dem »der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet«³⁰ setzt er sich ab und betont sein Ungenügen an einem Zustand, wo »wir bloß als Individuen, ohne daß die Gattung l. . . l daran Anteil nehmen« kann, genießen³¹.

Wenn es so naheliegend scheint, daß weder ein uneingeschränkter Holismus noch ein uneingeschränkter Liberalismus sich mit Schillers Anthropologie, die den Menschen gleichermaßen unter dem Einfluß des Formtriebs und des sinnlichen Triebs sieht, vereinbaren läßt, so zeigt eine genauere Betrachtung, daß es in Schillers Text verschiedene Weisen gibt, wie das Zusammenspiel der beiden Triebe vonstatten geht, woraus dann auch verschiedene politische Modelle zu folgern wären. Politisch am weitesten weg von der Alternative Liberalismus/Holismus hin zu einem Übergreifen beider Möglichkeiten führt Schillers Konzeption einer »innerer Freiheit«³², wie er sie im 19. Brief entfaltet. Mit ihr erweitert Schiller Kants Auffassung der Freiheit, der er sonst eng verbunden bleibt: Während Kant Freiheit als Freiheit von sinnlicher Determination, wie sie den Menschen als ein intelligibles Wesen auszeichnet, versteht, also als einen Zustand, den – in Schillerscher Terminologie – der Mensch realisiert, indem er seinem Formtrieb folgt, ist die »innere Freiheit« eine Freiheit, »welche sich auf seine gemischte Natur gründet«³³. Sie eröffnet sich dann, wenn der Formtrieb und der sinnliche Trieb in ein Gleichgewicht gebracht sind: Die »innere Freiheit« ist eine Freiheit, in der der »Wille [...] sich gegen beide Triebe als eine Macht [...] verhält, aber keiner von beiden kann sich für sich selbst als eine Macht gegen den anderen verhalten«³⁴. Es ist die Freiheit, weder dem Regime der Sinnlichkeit noch dem der Form unterworfen zu sein, sondern, da beide Schalen der Waage gleich stehen³⁵, sich frei entscheiden zu können: »Die Entgegensetzung zweier Notwendigkeiten gibt der Freiheit den Ursprung«³⁶.

Aus der dualistischen Anthropologie des Menschen folgt also für Schiller die Möglichkeit einer »freien Stimmung«³⁷, die Möglichkeit einer »Gleichmütigkeit und Freiheit des Geistes«³⁸. Die Kunst, hierin sieht Schiller ihre Funktion, vermag in diese freie Stimmung zu versetzen. Das sich einstellende Erlebnis von »innerer Freiheit« ist für Schiller das Erkennungszeichen wahrer Kunst: Finden wir uns, so Schiller, nach dem Kunstgenuß »zu irgendeiner besonderen Empfindungsweise oder Handlungsweise vorzugsweise aufgelegt, zu einer anderen hingegen ungeschickt und verdrossen, so dient dies zu einem untrüglichen Beweis, daß wir keine rein ästhetische Wirkung erfahren haben«³⁹. Der ästhetische Zustand, der diese »innere Freiheit« freisetzt, ist so ein Zustand, in dem der Mensch seine ins Gleichgewicht versetzten »Triebe« zum Subjektsein und zum Individuumsein überblickt und, ohne sich weder vom einen noch vom anderen »nötigen«⁴⁰ zu lassen, frei entscheidet, zu welcher Seite er sich neigt: »der ästhetisch gestimmte Mensch wird allgemein gültig urteilen und allgemein gültig handeln, sobald er es wollen wird«⁴¹. In den Bereich staatsbürgerlichen Handelns übertragen: Der Mensch, der aufgrund seiner Doppelnatur zur »inneren Freiheit« fähig ist, wird aus dem gelassenen Überschauen seines zweifachen Entfaltungsbedürfnisses als Individuum und Subjekt frei entscheiden, ob er

eher den Moment für eine partikularistische Entfaltung seiner Differenz oder für eine Eingliederung in gesamtgesellschaftliche Größeneinheiten gegeben sieht.

Doch eine solche tolerante »Gleichmütigkeit« gegenüber den entgegengesetzten politischen Tendenzen, das Verhältnis Staat/Individuum zu bestimmen, ist im Gesamtkontext von Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung* allenfalls ein kurzer Moment. Auch wenn Schiller eine »innere Freiheit« konzipiert, die den Menschen sich als ein Wesen erfahren läßt, in dessen eigenen Willen es gestellt ist, ob er sich als Individuum oder als Subjekt entfaltet, so ist es doch nicht eigentlich die freie Zwischenposition, auf die er abzielt. Es sind zwei andere Aspekte, die in Schillers Theorie des Schönen dominieren, und die beide zur Konsequenz haben, daß Schillers Staatsauffassung trotz seines anthropologischen Dualismus letztlich in Holismus einmündet. Der erste Grund, der Schillers Staat zu einem Staat werden läßt, in dem der »reine Mensch« und damit das Allgemeininteresse allgegenwärtig ist, ist der Umstand, daß er bei seinem Programm der Respektierung sowohl des Formtriebs als auch des sinnlichen Triebes nicht eigentlich auf eine Wahlfreiheit zwischen den Ansprüchen dieser beiden Triebe fokussiert, sondern auf die Möglichkeit, gleichzeitig beiden zu entsprechen. Auch wenn Schiller die »freie Stimmung« als Ergebnis der ästhetischen Erfahrung beschreibt und in ihr eine Wahlfreiheit gewährleistet sieht, so besteht die eigentliche Fülle der ästhetischen Erfahrung doch eher in so etwas wie einer Gleichgerichtetheit beider Triebe. Schillers Beschreibung des »Spieltriebs« – also des »Triebes«, der die ästhetische Erfahrung bewirken soll – ist in dieser Beziehung eindeutig: Er fundiert eine Tätigkeit, in der »beide [der sinnliche Trieb und der Formtrieb] verbunden wirken«⁴², und er ist bestrebt, »so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzu bringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet«⁴³. Obgleich Schiller zwar ausdrücklich ein Nichteinmischungsprinzip postuliert und es ablehnt, daß die beiden Triebe wechselseitig ins Gebiet des anderen »eindringen«⁴⁴, erscheint doch das Schöne (die »lebendige Gestalt«) als Ergebnis eines Prozesses, in dem die beiden Triebe – ohne ihre jeweilige Besonderheit zu verlieren – sich aufeinander abstimmen.

Indem so Schiller nicht die Möglichkeit der »inneren Freiheit« als Ergebnis der Doppelnatur des Menschen weiterverfolgt, sondern eine Gleichgestimmtheit und Gleichzeitigkeit bei der Ausübung der beiden Grundtriebe anvisiert, hat seine Staatsauffassung die Tendenz, sich holistisch zu schließen. Wenn kein Nebeneinander, sondern ein Ineinander anvisiert ist, gibt es keinen Raum dafür, daß neben dem Bereich, wo das Allgemeine herrscht, sich gesellschaftliche Zonen entfalten, in denen die sich allein überlassenen Individuen eine Zivilgesellschaft bilden könnten. Der Bürger als Subjekt alterniert nicht mit dem Bürger als Individuum; die Individuen stehen beständig unter dem Imperativ, »als Individuen und Gattung zugleich«⁴⁵ zu genießen. Ebensovienig wie in der

ästhetischen Erfahrung der sinnliche Trieb, den die »lebendige Gestalt« beispielsweise des gemalten Frauenakts anspricht, einer Sinnlichkeit nachgeht, die in der Privatheit des Sexualaktes ihre Befriedigung suchen würde, ebenso wenig wird das »veredelte« Individuum, wie es das Resultat der ästhetischen Erziehung ist, sich je radikal auf sich selbst zurückziehen wollen. Das Individuum, auf dessen Entfaltung Schiller aufgrund seiner Theorie von der anthropologischen Doppelkonstitution des Menschen drängt, bleibt in allen Lebenssituationen auf eine mögliche Verallgemeinerungsfähigkeit seines Handelns bezogen. Diese (verborgene) Allpräsenz der Gesetze inmitten des subjektiven Erlebnisses einer Freiheit von Zwang, als die der ästhetische Zustand erscheint, betont Schiller ausdrücklich, wenn er klarstellt, »daß das Gemüt im ästhetischen Zustande zwar frei und im höchsten Grade frei von allem Zwang, aber keineswegs frei von Gesetzen handelt, und daß diese ästhetische Freiheit sich von der logischen Notwendigkeit beim Denken und von der moralischen Notwendigkeit beim Wollen nur dadurch unterscheidet, daß die Gesetze, nach denen das Gemüt dabei verfährt, nicht vorgestellt werden, und weil sie keinen Widerstand finden, nicht als Nötigung erscheinen«⁴⁶. Übertragen auf den politischen Bereich: Statt der liberalistischen Grundforderung, gesellschaftliche Räume zu wahren, in denen »die Gesetze schweigen«, reklamiert Schiller ein Gemeinwesen, in dem die Gesetze zwar ihre laute Befehlsstimme, nicht aber eine flüsternde Allpräsenz verloren haben.

Noch eindeutiger als die Konzeption einer gleichzeitigen Entfaltung von sinnlichem Trieb und Formtrieb schließt der eigentliche Zielpunkt von Schillers Erziehungsprogramm eine flexible Staatsauffassung aus, die neben Zonen kollektiven Zusammenschlusses Zonen sich selbst überlassener Privatheit gefördert wissen will. Der ästhetische Zustand ist nämlich nicht der Endzweck der ästhetischen Erziehung: Er ist nur strategische Etappe auf dem Weg, der zu einem ethisch-vernünftigen Zustand hinführt. Wie oft von der Schillerliteratur angemerkt wurde⁴⁷, ist Schillers Text in dieser Hinsicht nicht ganz widerspruchsfrei. Im 14. Brief scheint Schiller der Ansicht zu sein, daß im ästhetischen Zustand ein Höhepunkt menschlicher Selbstentfaltung erreicht sei: Er faßt ihn dort als einen Zustand ganzheitlicher Selbsterfahrung, in dem dem Menschen eine »vollständige Anschauung seiner Menschheit«⁴⁸ gegeben ist. Im 23. Brief demgegenüber und in der Gesamtperspektive des Textes ist die Bedeutung des ästhetischen Zustands auf die einer Zwischenstufe zum ethisch-vernünftigen Zustand reduziert: Er ist unabdingbar, aber nur deswegen, weil ohne die Leichtigkeit, in die er versetzt, die Schwelle in den ethisch-vernünftigen Zustand nicht zu nehmen wäre. Diese Zurückstufung des ästhetischen Zustands zu einem Mittel verbindet sich damit, daß Schillers Programm einer Entfaltung der Doppelnatur des Menschen von einem anderen Programm überformt ist. In diesem zweiten Programm geht es weniger um die »vollständige

«Anschauung seiner Menschheit» als darum, einen bestimmten Aspekt des eigenen Seins zu »behaupten« (so ein wiederkehrendes Verb⁴⁹). Es ist unübersehbar, daß in Schillers axiologischem System den beiden Komponenten, aus denen er den Menschen zusammengebaut sieht, nicht der gleiche Wert zukommt. Obgleich Schiller den sinnlichen Trieb als konstitutives Element, ohne das der Mensch sich nicht realisieren kann, aufgewertet wissen will, weist er ihm doch den Stellenwert eines Mittels zu: »Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zu der Gottheit [...] ist ihm aufgetan in den Sinnen.«⁵⁰ Dieser Weg muß gegangen werden, aber das Ziel (auch wenn es nie erreicht werden kann, und so das Gehen des Wegs die Ankunft am Ziel ersetzt), liegt jenseits des Wegs. Seine Bestimmung erreicht der Mensch (und Schiller sein höchstes Pathos), wenn der »Formtrieb die Herrschaft führt, und das reine Objekt in uns handelt«; dann erscheint »die höchste Erweiterung des Seins, da verschwinden alle Schranken, da hat sich der Mensch aus einer Größeneinheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beschränkte, zu einer Ideeneinheit erhoben, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich faßt [...] Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urteil aller Geister ist durch das unsrige gesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsere Tat.«⁵¹

In der Perspektive dieses Ziels verliert der ästhetische Zustand unterderhand seinen Spielcharakter, den Schiller im 15. Brief so beredt vorgestellt hat. Aus einer Erfahrungsweise, in der der Mensch, befreit von der christlichen Abwertung seiner Kreatürlichkeit, Feste seiner Ganzheitlichkeit feiert, wird ein Operationsmodus, der auf Bekämpfung abzielt. Wenn der Mensch dazu hingeführt wird, im ästhetischen Zustand seinen sinnlichen Trieb zu entfalten, dann nun nicht, weil diesem die gleichen Entfaltungsrechte zustehen wie dem Formtrieb, sondern weil der Mensch bei dem Umformungswerk, das ihn zu einem ethisch-vernünftigen Wesen erhöhen soll, dort abgeholt werden muß, wo er nun einmal sich befindet, das heißt im Kräftefeld seiner Sinnlichkeit. Es gelte, den »Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenze [zu] spielen«⁵², die »Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen« zu brechen, sich schon einmal der Macht der Natur zu »entledigen«, bevor letztere dann im »moralischen Zustand« »beherrscht« werden kann⁵³.

Es ist diese Konzeption einer Respektierung, um gewissermaßen von innen heraus eine Unterwerfung durchführen zu können, die dann auch Schillers staatspolitische Auffassung letztendlich charakterisiert. Die so ausgewogen erscheinende Forderung, der Staat solle »nicht bloß den objektiven und generischen Charakter«, sondern auch »den subjektiven und spezifischen Charakter« seiner Bürger, das heißt nicht nur das Subjekt, sondern auch das Individuum in ihnen respektieren, erweist sich als ein Programm, das dem Staat erleichtern soll, sich zu »behaupten«. Ziel ist nicht, der Allpräsenz des Staats Schranken zu setzen,

sondern – um Schillers oben zitierte Formel leicht abgewandelt noch einmal anzuführen –, den Krieg gegen das Individuum in dessen eigene Grenzen hineinzu spielen. So wie bei der ästhetischen Erziehung der Formtrieb sich in der Sinnlichkeit Verbündete schafft, indem er dessen Objekte gemäß seiner Prinzipien überformt und ihnen so einen »Schwung«⁵⁴ gibt, der die sinnliche Erfahrung über sich hinausführt, so sucht Schillers Staat dank einer kanalisierten Entfaltung des Individuums in dessen Privatheit selbst den Anbruch seiner Gültigkeit (im Wortlaut des eingangs zitierten Programms: Er »behauptet« sich, »dadurch daß das Individuum Staat wird«).

Von einer Überbrückung des Gegensatzes zwischen einer holistischen und einer liberalistischen Staatsauffassung in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung* scheint also nicht viel übrigzubleiben. Der Staat der Schillerschen Staatsauffassung ist eindeutig nicht ein Staat der Individuen, sondern ein Staat der Subjekte: »Jeder individuelle Mensch [...] trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen, idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen, die große Aufgabe seines Daseins ist. Dieser reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekt zu erkennen gibt, wird repräsentiert durch den Staat, die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet.«⁵⁵ Ein solcher Staat, der nicht pluralistisch versammelt, sondern holistisch vereint, ist wie die »*République une et indivisible*« der Französischen Revolution eine Verkörperung des Ganzen, zu dem alle Bürger sich zu läutern haben, und das diese zu seiner Allgemeinheit zu entleeren bestrebt ist. Schillers Einforderung einer Respektierung des Individuums verläßt nicht eine holistische Konzeption, mildert sie allenfalls zu so etwas wie einem sanften Holismus ab. Man könnte parallelisieren: So wie der Liberalismus bei seinem Engagement für die Unabhängigkeit des Individuums sich entschließt, den Umweg über den Staat zu gehen, weil dieser als Garant für eben diese Unabhängigkeit unerlässlich ist, so ist Schiller in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung* bereit, den Umweg über die Entfaltung des Individuums zu gehen, weil nur so der allgemeine Wille des Staates sich ohne Reibungsverlust durchsetzen kann.

Die Anleitung zur Entfaltung von Individualität, die Schiller für nötig erachtet, um die zivilisationsbedingte Entartung des Menschen zum abstrakten »Barbaren« zu kompensieren und die auf den ersten Blick so etwas wie eine liberalistische Gegenreaktion auf die Französische Revolution zu sein scheint, nimmt im Gesamtkontext der Schrift eine Richtung, die an jene Anreizung zur Subjektivität erinnert, wie sie zwei Jahrhunderte später Michel Foucault in seinem Werk *Der Wille zum Wissen* beschreiben wird: eine Individualisierung, die der Macht neue Zugangswege eröffnet, die Menschen ihren Zielsetzungen zu unterwerfen.

Anmerkungen

- 1 Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*; in: Schiller: *Ausgewählte Werke*, hg. von Ernst Müller, Stuttgart 1955, Bd. 5, S. 269 (Vierter Brief).
- 2 Ebd., S. 270 (Fünfter Brief).
- 3 Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau: *Travail sur l'éducation publique*, zitiert nach: Bronislaw Baczko (Hg.): *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Genève 2000, S. 72.
- 4 Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social*, hg. von Bruno Bernardi, Paris, p. 80 (livre II, chapitre VII).
- 5 Vgl. Baczko: *Une éducation pour la démocratie*, S. 9 ff.
- 6 Mirabeau: *Travail sur l'éducation publique*, S. 97.
- 7 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 335 (Einundzwanzigster Brief).
- 8 Diese Ambivalenz findet sich schon bei Rousseau: Einerseits faßt er den Staat als einen Zusammenschluß, der sich dem freien Gründungsakt seiner Mitglieder verdankt, andererseits erkennt er, daß ein solcher Zusammenschluß nur möglich ist, wenn sich die Menschen durch »moeurs, des coutumes, et surtout de l'opinion« schon verbunden fühlen (Rousseau: *Du contrat social*, S. 94 [livre II, chapitre 12]).
- 9 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 267 (Vierter Brief).
- 10 Benjamin Constant: *De la liberté chez les Modernes*, Paris 1980, S. 492 ff.
- 11 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 275 (Sechster Brief).
- 12 Ebd. S. 347 (Dreiundzwanzigster Brief).
- 13 Schillers Deduktion der Möglichkeiten des Staats basiert auf der Gleichsetzung der Rousseauschen *volonté générale*, die zwar von den Bürgern ausgeht, der sie aber gleichwohl unterworfen sind, mit dem intelligiblen Ich Kants, dem bei letzterem das empirische Ich sich zu unterwerfen hat. Die Interiorisierung des Verhältnisses *volonté générale*/Individuum, die Kant mit seiner Unterstellung des empirische Ichs unter das intelligible Ich vorgenommen hat, ist bei Schiller beibehalten und gleichzeitig wieder exteriorisiert: In der inneren Struktur des Menschen und in der politischen Struktur des Staats vollzieht sich derselbe Prozeß.
- 14 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 294 (Zehnter Brief).
- 15 Ebd., S. 269 (Vierter Brief).
- 16 Rousseau: *Du contrat social*, S. 71 (livre II, chapitre IV).
- 17 Vgl. Alain Renaut: *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, 1989, S. 81 ff. Das Verhältnis von Autonomie und Unabhängigkeit, so Renaut, »pourrait bien être le problème-clef de l'interprétation de la modernité« (S. 85).
- 18 Zur Unterscheidung der beiden Begriffe und zur häufigen Konfusion bei ihrer Verwendung vgl. Renaut: *L'ère de l'individu*, S. 81 ff.
- 19 Vgl. Vincent Descombes: *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris 2004, S. 374 ff. Descombes kontrastiert in dem Kapitel »L'individu politique« ein altes und ein neues Modell; das alte Modell: »On devenait soi dans la mesure où l'on parvenait à se dégager de ses particularités, à rejoindre l'universel en soi«; das neue Modell: »Le vrai moi est celui qui émerge de l'appropriation subjective de l'objectivité sociale« (S. 385).
- 20 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 334 (Einundzwanzigster Brief).
- 21 Ebd., S. 298 (Elfter Brief).

- 22 Ebd., S. 301 (Zwölfter Brief).
23 Ebd., S. 300 (Zwölfter Brief).
24 Ebd.
25 Ebd., S. 308 (Vierzehnter Brief).
26 Ebd., S. 303 (Dreizehnter Brief).
27 Ebd., S. 301 (Zwölfter Brief).
28 Ebd., S. 268 (Vierter Brief).
29 Rousseau: *Du contrat social*, S. 80 (livre II, chapitre VII).
30 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 372 (Siebenundzwanzigster Brief).
31 Ebd., S. 373 (Siebenundzwanzigster Brief).
32 Ebd., S. 329 (Neunzehnter Brief).
33 Ebd., S. 331 (Neunzehnter Brief).
34 Ebd., S. 329 (Neunzehnter Brief).
35 Ebd., S. 332 (Zwanzigster Brief).
36 Ebd., S. 330 (Neunzehnter Brief).
37 Ebd., S. 333 (Zwanzigster Brief).
38 Ebd., S. 338 (Zweiundzwanzigster Brief).
39 Ebd., S. 338 (Zweiundzwanzigster Brief).
40 Ebd., S. 309 (Vierzehnter Brief).
41 Ebd., S. 344 (Dreiundzwanzigster Brief). Vgl. dazu Potts Interpretation des ästhetischen Zustands als eines Zustands, in dem »ich I. . I diesem Widerstreit in mir frei und zwanglos zusehe I. . I und daraus die Freiheit einer Willensbestimmung gewinne« (Hans-Georg Pott: *Die Ästhetik Schillers in Bezug auf Hegel*, in Pott: *Schiller und Hölderlin. Studien zur Ästhetik und Politik*, Frankfurt/Main 2002, S. 42 f).
42 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 308 (Vierzehnter Brief).
43 Ebd., S. 309 (Vierzehnter Brief).
44 Ebd., S. 307 (Dreizehnter Brief).
45 Ebd., S. 373 (Siebenundzwanzigster Brief).
46 Ebd., S. 334 (Zwanzigster Brief).
47 Siehe zum Beispiel die zusammenfassende Darstellung in Michael Hofmann: *Schiller. Epoche - Werke - Wirkung*, München 2003, S. 98.
48 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 308 (Vierzehnter Brief).
49 Zum Beispiel ebd., S. 330 (Neunzehnter Brief).
50 Ebd., S. 297 (Elfter Brief).
51 Ebd., S. 301 (Zwölfter Brief).
52 Ebd., S. 347 (Dreiundzwanzigster Brief).
53 Ebd., S. 347 (Dreiundzwanzigster Brief). Zum Gewaltmotiv in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung* vgl. die Untersuchung von Rose Riecke-Niklewski: *Die Metaphorik des Schönen. Eine kritische Lektüre der Versöhnung in Schillers »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen«*, Tübingen 1986.
54 Schiller: *Über die ästhetische Erziehung*, S. 346 (Dreiundzwanzigster Brief).
55 Ebd., S. 267 (Vierter Brief).