

*Contributi/4*

## *Der Satz der Indifferenz*

### Ein Gespräch zwischen Schiller und Schelling, das Nicht Stattgefunden Hat

Niklas Sommer

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 25/01/2020. Accettato il 06/07/2020.

#### THE PRINCIPLE OF INDIFFERENCE. A DIALOGUE BETWEEN SCHILLER AND SCHELLING THAT NEVER TOOK PLACE

In 1803 long after Schiller has abandoned his philosophical endeavours in favour of dramatic poetry he engages with Schelling's emerging philosophy of identity (*Identitätsphilosophie*) and employs the term point of indifference (*Indifferenzpunkt*) in order to discern the true character of poetry. Within Schelling's philosophy of identity said concept serves the function of unifying the two principal spheres of the science of knowledge: transcendental philosophy and philosophy of nature. The question arises, then, what does the integration of Schelling's first principle into Schiller's anthropological aesthetics entail? This paper attempts to place Schiller as a philosopher in the development of German Idealism by taking a closer look at the connection between his *On the Aesthetic Education of Men* and Schelling's emerging philosophy of identity.

#### Einleitung

Wenngleich die Entwicklung der nachkantischen Philosophie als gut erforscht gelten darf<sup>1</sup>, so ist das Verhältnis Schiller-Schelling<sup>2</sup> bisher von der Forschung größtenteils unberücksichtigt geblieben<sup>3</sup>. Zum einen, weil Schiller

<sup>1</sup> Beispielsweise: D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt am Main 2004; F. Beiser, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*, Cambridge 2002; K. Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge 2000; L. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Torino 1950; V. L. Waibel u.a., *Ausgehend von Kant. Wegmarken der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg 2016.

<sup>2</sup> Schillers Werke werden zitiert nach F. Schiller, *Werke. Nationalausgabe* (zitiert als NA nach Band und Seitenzahl), hrsg. von J. Petersen, G. Fricke u.a., Weimar 1943ff.; Schellings Werke nach F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (zitiert als AA nach Band und Seitenzahl), hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs u.a., Stuttgart 1976ff.

<sup>3</sup> Eine Ausnahme stellen beispielsweise dar. Vgl. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 2007, S. 194-218; H. Feger, *Erhaben ist das Tragische. Kant – Schiller – Schelling, Positive Dialektik: hoffnungsvolle Momente in der deutschen Kultur. Festschrift für*

sich erst allmählich aus der überwiegend literaturwissenschaftlichen Forschung emanzipiert und ins Interesse der philosophischen Forschung gelangt<sup>4</sup> und zum anderen, weil Schiller mit Schelling keine, wie beispielsweise mit Fichte, nennenswerte Zusammenarbeit oder Auseinandersetzung verbindet<sup>5</sup>.

Gleichwohl liest Schiller die von Schelling übersendeten Texte *System des transzendentalen Idealismus* und dessen *Darstellung meines Systems der Philosophie* und schickt ihm seinerseits die Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (im Folgenden *ästhetische Erziehung*) mit der Bitte um einen Kommentar.

Wenn Sie in einer müßigen Stunde meinen Aufsatz über aesthetische Erziehung ansehen wollen, so sagen Sie mir doch, wenn wir uns wiedersehen wie sich diese Vorstellung der Sache zu dem jetzigen Standpunkt der Philosophie verhält. Sie müssen freilich manches dem Zeitmomente zu gute halten, worinn vor 6 Jahren noch die Philosophie stand, und nur auf die Tendenz überhaupt, nicht auf die, noch viel zu dogmatische, Ausführung sehen<sup>6</sup>.

Wäre Schillers Aufforderung nicht trotz der Tatsache, dass keinerlei Antwort Schellings oder Gespräch über diesen Sachverhalt überliefert ist<sup>7</sup>, schon interessant genug und wert, sich das Verhältnis zwischen den beiden Denkern genauer anzusehen, so stößt man darüber hinaus in Schillers Vorrede zur *Braut von Messina Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie* von 1803 auf den Begriff Indifferenzpunkt, den er dort nutzt, um das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft in der Charakterisierung der Poesie zu kennzeichnen. So heißt es dort

---

Klaus L. Berghahn, hrsg. von J. Hermand, Oxford 2007; außerdem den Band *Landschaft – Mythos – Geschichte. Entwürfe der Ästhetik zwischen Schiller und Schelling*, hrsg. von F. Vollhardt, F. Büttner, A. Zerbst, der 2021 erscheinen wird.

<sup>4</sup> S. etwa F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005; L. A. Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*, Würzburg 2010; E. Acosta, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, New York, 2011. S. auch die wichtige Arbeit von Sharpe. L. Sharpe, *Schiller's Aesthetic Essays: Two Centuries of Criticism*, Columbia 1995, P. Guyer: *The Ideal of Beauty and the Necessity of Grace. Kant and Schiller on Ethics and Aesthetics, Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, hrsg. von W. Hinderer, Würzburg 2006, S. 187-205.

<sup>5</sup> Zu Schillers Auseinandersetzung mit Fichte vgl. die exzellente, insbesondere die Ursprünge der sogenannten Einflusstheorie in der französischen Forschung berücksichtigende Einleitung bei Acosta. E. Acosta, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, New York, 2011, S. 10-40. Zu Fichtes Ästhetik, die im Zuge der Horen-Auseinandersetzung eine wichtige Rolle spielt, s. D. Breazeale, *Against Art? Fichte on Aesthetic Experience and Fine Art*, «Journal of the Faculty of Letters of Tokyo, Aesthetics», XXXVIII, 2013, S. 25-42.

<sup>6</sup> NA XXXI, 35.

<sup>7</sup> Bekannt ist lediglich ein Brief Carolines an ihren damaligen Mann August Wilhelm Schlegel, indem es im Hinblick auf Schillers Schreiben heißt: «Schiller hat Schelling auf Morgen Abend mit Goethe und Cotta bey ihm zu schwärmen eingeladen. Hör, das war ein recht kreuzbraver Brief, (...). Dann schickte er auch Schelling seine Maria und kleine prosaische Schriften, und der sollte ihm doch sagen, wenn er in einer müßigen Stunde etwa die ästhetischen Briefe ansähe, wie sie sich zu dem jetzigen Moment verhielten. „Antwort. Verhalten sich gar nicht.“ So würde ich sprechen» (NA XXXI, 274).

Alles, was der Verstand sich im Allgemeinen ausspricht, ist eben so wie Das, was bloß die Sinne reizt, nur Stoff und rohes Element in einem Dichterwerk und wird da, wo es vorherrscht, unausbleiblich das Poetische zerstören; denn dieses liegt gerade in dem Indifferenzpunkt des Ideellen und Sinnlichen<sup>8</sup>.

Schiller greift damit einen Begriff Schellings aus der beginnenden Periode der Identitätsphilosophie<sup>9</sup> auf, da Schelling darum bemüht war, die beiden Pole Natur- und Transzendentalphilosophie aus dem Indifferenzpunkt<sup>10</sup> des Subjektiven und Objektiven zu begründen<sup>11</sup>. Dagegen benutzt ihn Schiller, um einen Sachverhalt auszudrücken, den er einige Jahre zuvor in der *ästhetischen Erziehung* im Zuge seiner transzendentalen Begründung der Menschheit und der Kunst noch unter dem Begriff *aktiver Bestimmbarkeit* gefasst hatte. Dieser diente ihm dort dazu, den Sinnlichkeit und Vernunft vereinenden Effekt zu verdeutlichen, den das Schöne auf den Menschen ausübt, und somit verständlich zu machen, inwiefern Schönheit die notwendige Bedingung der Menschheit darstellen könne. Der Begriff des Indifferenzpunkts findet sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht in seiner Terminologie<sup>12</sup>. Es stellt sich daher die Frage, ob Schiller dem Gebrauch bei Schelling treu bleibt, wenn er den Indifferenzpunkt in seine anthropologische Ästhetik überführt, oder ob er seine eigenen Ansichten justiert, nachdem er die «philosophische Bude»<sup>13</sup> beinahe ein Jahrzehnt geschlossen hatte.

Es soll im Folgenden daher darum gehen, Schillers Ableitung der Schönheit nachzuzeichnen, mit seiner Äußerung in der Vorrede zu vergleichen und auf Schellings Begründung der Identitätsphilosophie zu beziehen.

Schillers Argumentation gilt es in drei Schritten zu entwickeln, um zu verdeutlichen, inwiefern von der Poesie im Besonderen, und der Kunst im Allgemeinen, als einem Indifferenzpunkt gesprochen werden kann. Erstens wird es darum zu tun sein, das erkenntnistheoretische Grundgerüst der *ästhetischen Erziehung* darzustellen, welches den für die Bestimmung der Menschheit sowie der Kunst möglichen begrifflichen Raum eröffnet. In einem zweiten Schritt sollen die Konsequenzen dieser Grundstruktur verdeutlicht werden und

---

<sup>8</sup> NA X, 12.

<sup>9</sup> Zu Schellings Identitätsphilosophie vgl. R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg im Breisgau u.a. 1975.

<sup>10</sup> Zu den Begriffen Identität und Indifferenz s. B. Rang, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000; außerdem M. Frank, „Identity of identity and non-identity“: Schelling's path to the „absolute system of identity“, in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, hrsg. von L. Ostaric, Cambridge 2014, S. 120-145.

<sup>11</sup> Vgl. AA X, 109ff.

<sup>12</sup> Eine Ausnahme bildet die Schrift *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, in dem Schiller zwei Mal von im Hinblick auf die Moral *indifferenten* Handlungen spricht, sofern sie lediglich durch den Naturtrieb angestoßen werden, also im kantischen Sinne keinerlei moralischen Wert besitzen. Es steht zu vermuten, dass dieser Gebrauch des Begriffs indifferent jedoch auf Kants Behandlung moralischer Handlungen in der *Religionsschrift* zurückgeht. Vgl. NA XXI, 34.

<sup>13</sup> NA XXVIII, 132.

schließlich soll drittens Schillers Vermögenstheorie beleuchtet werden, die auf transzendentaler Ebene darlegt, genau wie der Akt des (ästhetischen) Urteilens die deduzierte Bestimmung der Menschheit und die daraus gewonnene Forderung der ästhetischen Anthropologie erfüllt und was dies für das Kunstobjekt bedeutet. Der Bezug zu Schellings philosophischen Arbeiten des einsetzenden neunzehnten Jahrhunderts ergibt sich dabei durch Schillers Kennzeichnung des Poetischen als eines indifferenten Moments, was einen Vergleich mit dem Ort der Indifferenz im Identitätssystem herausfordert.

Die im *System des transzendentalen Idealismus* ausgeführte Verhältnisbestimmung von Natur- und Transzendentalphilosophie führt schließlich zur *Darstellung meines Systems der Philosophie*, indem sich eine Vereinigung beider Grundwissenschaften in der Philosophie des Absoluten vollzieht. Ausgehend von diesem Vergleich wird der Versuch unternommen, eine Antwort auf Schillers Bitte an Schelling zu geben, die *ästhetische Erziehung* im philosophischen Zeitmoment um 1800 zu verorten.

## 1. Schillers «Untersuchungen über das Schöne und die Kunst»<sup>14</sup>

Einsetzend mit Brief elf macht es Schiller sich in der *ästhetischen Erziehung* zur Aufgabe, auf transzendentaler Weise zu begründen, dass Schönheit eine notwendige Bedingung der Menschheit darstelle. Mit diesem Zug versucht er, kulturpessimistischen Einwänden gegen seine Theorie ästhetischer Kultur zuvorzukommen<sup>15</sup>.

Schillers Begründung ist das Ergebnis einer Abstraktion von allen zufälligen Eigenschaften des Menschen (die Schiller nicht eigens aufführt) und fußt auf der Unterscheidung zwischen *Person* und *Zustand*<sup>16</sup>. Sie stehen für das im Menschen Beharrliche sowie dasjenige, das in ihm einem steten Wechsel unterzogen ist. Geht ein Mensch auch von Ruhe zur Tätigkeit über, wechselt also sein *Zustand*, so ist es doch derselbe Mensch, der diesen Wechsel vollzieht, so dass also seine *Person* beharrt. Aus dieser ersten Bestimmung folgt mehrerlei. Erstens sind beide Momente keineswegs identisch und zweitens sind sie nicht aufeinander reduzierbar. Im Gegensatz dazu steht der Begriff Gottes, vor dessen Hintergrund als Kontrastfolie Schiller seine Bestimmungen expliziert. Während bei diesem seine Bestimmungen sein Sein und sein Sein seine Bestimmungen ausmachen, beide Momente also identisch sind, wechselt beim Menschen trotz dem Beharren seiner Person der Zustand und trotz des Wechsels seines

---

<sup>14</sup> NA XX, 309.

<sup>15</sup> Zur Relevanz dieses Argumentationszuges für die *ästhetische Erziehung* vgl. F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005, S. 136ff.

<sup>16</sup> Eine historische Kontextualisierung dieser Begriffe findet sich bei Thiel. U. S. Thiel, «*Person*» und «*Zustand*». *Grundbegriffe von Schillers «transzendentaler» Weg im Kontext*, in *Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, hrsg. von G. Stiening, Klassiker Auslegen, Berlin/Boston 2019, S. 99-119.

Zustandes beharrt die Person<sup>17</sup>. Weil bei Gott beide Momente identisch sind, sind sie durcheinander begründet; weil sie beim Menschen voneinander getrennt sind, sind sie aufeinander reduzierbar<sup>18</sup>. Ist die Person ganz und gar ihr eigener Grund, ist der Zustand von einem äußeren Einfluss abhängig. Eine Formulierung Fichtes aus der *Gelehrtenchrift*<sup>19</sup> aufgreifend schreibt Schiller: «Nicht, weil wir denken, wollen, empfinden, sind wir; nicht weil wir sind, denken, wollen, empfinden wir. Wir sind, weil wir sind, wir empfinden, denken und wollen, weil außer uns noch etwas anderes ist»<sup>20</sup>. Andernfalls müsste sich die Person stetig verändern, so dass die Persönlichkeit aufgehoben würde, oder aber der Zustand müsste immer gleich bleiben, wodurch keine Veränderung (oder Mannigfaltigkeit) mehr bestünde<sup>21</sup>.

Weil also die Person sich selbst begründet, nicht durch etwas anderes begründet ist, fasst Schiller sie unter dem Begriff der Freiheit; weil also der Zustand von etwas außer uns abhängig ist und nicht durch oder mit der Person gegeben ist, muss er «erfolgen»<sup>22</sup>. Da dieses Erfolgen unter der Bedingung der Zeit, als der Bedingung allen Werdens steht, schließt Schiller vom Zustand auf den Begriff der *Zeit*, so dass sich also die Begriffspaare *Person-Zustand* sowie *Freiheit-Zeit* ergeben.

Demzufolge steht die Freiheit, und mit ihr die Person, nicht unter der Zeit, sondern ist vielmehr ewig. Dieser Umstand kann allerdings nur für die Person (oder das Konstrukt derselben) gelten, keinesfalls für den Menschen, denn dieser ist nicht reine Person, sondern Person in einem bestimmten Zustand. Folglich hat der Mensch einen Anfang in der Zeit und dasjenige, woran die Person sich offenbart – *worüber* sie etwa denkt und *was* sie will – kommt nicht aus ihr selbst, sondern muss ihr von außen zukommen, oder *gegeben* werden<sup>23</sup>. Mit anderen Worten kann die Person sich nicht offenbaren, ohne dass sie einen Stoff empfängt, an dem sie ihre Tätigkeit ausüben kann. Wäre der Mensch also nur Person, könnte von einer Identität seiner Person gesprochen werden (*er wäre er*), aber – die vorherige Klammerbemerkung ad absurdum führend – *er wäre* gar nicht. Wäre der Mensch hingegen ausschließlich Zustand, so könnte zwar von einem Inhalt gesprochen werden (*er wäre*), aber es könnte nicht gesagt werden, dass *er wäre*. Im ersten Fall mangelt es an der Existenz, am Stoff, an dem die Beharrlichkeit, die Identität der Person sich zeigt, im zweiten Fall mangelt es an der Einheit eines Bewusstseins, dem ein Stoff, ein Inhalt zukommt<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> NA XX, 341.

<sup>18</sup> Ebd., 342.

<sup>19</sup> Zu Schiller und seiner Rezeption von Fichtes *Gelehrtenchrift* vgl. auch T. Ziolkowski, *Das Wunderjahr in Jena*, Stuttgart 1998, S. 131-136, besonders 131; außerdem F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005, S. 144-147.

<sup>20</sup> NA XX, 341f.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., 342.

<sup>24</sup> Ebd.

Sowohl die Bestimmung *Person-Zustand* als auch *Freiheit-Zeit* sind darum bemüht, das die *ästhetische Erziehung* dominierende Problem begrifflich klar zu fassen. Indem Schiller nach einer Möglichkeit suchte, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, also den Übergang zwischen seiner sinnlichen und seiner vernünftigen Seite problematisierte, verpflichtete er sich einer dualistischen Position, die er nunmehr durch die Benennungen *Person-Zustand/Freiheit-Zeit/Sein-Bestimmungen* einzufangen versucht<sup>25</sup>. Gleichwohl offenbart sich bereits der notwendige Zusammenhang beider dualistischer Glieder, wenn Schiller darauf hinweist, dass ihnen lediglich in ihrem Zusammenspiel Wirklichkeit zukommen kann, da der Mensch Person in einem bestimmten Zustand ist, nicht allein Person oder Zustand. Dies hat Konsequenzen für die Vorschrift dieser seiner, vernünftigen<sup>26</sup> Natur, Einheit in seine Veränderungen zu bringen.

Schiller bringt diesen Zusammenhang auf die griffige Formel: «Nur indem er sich verändert, *existiert* er; nur indem er unveränderlich bleibt, *existiert er*»<sup>27</sup>. Hieraus folgt denn auch die erste Bestimmung der Vollkommenheit des Menschen als «die beharrliche Einheit, die in den Fluten der Veränderung ewig dieselbe bleibt»<sup>28</sup>.

Schiller nennt dies eine göttliche Tendenz, weil das beschriebene Idealbild durch die Gottheit – als vollständige Übereinstimmung zwischen Person und Zustand – symbolisiert wird, gleichwohl der Mensch dasjenige «zur unendlichen Aufgabe»<sup>29</sup> hat, was in der Gottheit bereits durch ihren Begriff gegeben ist. Die unendliche Aufgabe ergibt sich dabei aus dem Zusammenhang von Person und Zustand, respektive ihren Geltungsbereichen. Mit seiner Persönlichkeit hält der Mensch die Anlage zur beharrlichen Einheit in sich, deren Realisierung ihm jedoch ausschließlich in seiner sinnlichen Existenz möglich ist<sup>30</sup>.

Angesichts dieser Zusammenhänge können Schillers folgende Äußerungen also kaum überraschen.

Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloß die Anlage zu einer möglichen unendlichen Äußerung; und solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbsttätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als daß sie ihn, der ohne sie bloß Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit ihm vereinigt. Solange er

---

<sup>25</sup> Vgl. auch F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005, S. 137ff; außerdem E. Acosta, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Amsterdam, New York 2011, S. 142ff; außerdem W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, hrsg. J. Bolten, Frankfurt am Main 1984, S. 229-261.

<sup>26</sup> Die Gleichsetzung von Person/Persönlichkeit und Vernunft, oder Intelligenz, wird terminologisch nicht explizit eingeführt, sondern vollzieht sich schlicht im Text. Vor dem philosophischen Hintergrund Schillers sind diese Gleichsetzungen jedoch keineswegs überraschend.

<sup>27</sup> NA XX, 343.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

bloß empfindet, bloß begehrt und aus bloßer Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als *Welt*, wenn wir unter diesem Namen bloß den formlosen Inhalt der Zeit verstehen. Seine Sinnlichkeit ist es zwar allein, die sein Vermögen zur wirkenden Kraft macht, aber nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem seinigen macht<sup>31</sup>.

Da sich beide Momente, die das Menschsein konstituieren, lediglich durcheinander realisieren lassen, formuliert Schiller die «zwei Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur»<sup>32</sup>, welche die Grundlage der nachfolgenden Argumentation, insbesondere der Trieblehre, bilden. Sie bestehen in der Forderung, «absolute Realität»<sup>33</sup> und «absolute Formalität»<sup>34</sup> anzustreben, indem der Mensch sich der größtmöglichen Veränderung seiner Zustände aussetzt und gleichermaßen die größtmögliche Ordnung in diese wechselnden Zustände bringt. Gemäß des Interdependenzcharakters von Person und Zustand kann der Mensch nur dann die größtmögliche Ordnung in seine wechselnden Zustände bringen, wenn er sich einer Vielzahl von Veränderungen aussetzt und er kann sich nur dann einer Vielzahl von Veränderungen aussetzen, wenn seine Vernunft in der Lage ist, eine größtmögliche Ordnung zu stiften.

Dem Zusammenspiel von Person und Zustand auf transzendentaler Ebene entsprechen der Form- und der Stofftrieb auf anthropologischer Ebene, welche die Wirkungen der beiden abgeleiteten Vermögen Sinnlichkeit und Vernunft ermöglichen<sup>35</sup>. Gemäß der Deduktion der Dualität von Person und Zustand gilt es nunmehr, ein paralleles Verhältnis für Stoff- und Formtrieb zu entwickeln. Wie sich Persönlichkeit und Empfindung lediglich durcheinander realisieren lassen, kommen auch die beiden Grundtriebe des Menschen lediglich dann zu ihrer vollen Entfaltung, wenn sie sich gegenseitig begrenzen. Man muss sogar noch darüber hinaus gehen und sagen, dass sie überhaupt nur zu ihrer eigentlichen Geltung kommen, wenn sie sich nicht auf Kosten des anderen entfalten. Denn ist beispielsweise der sinnliche Trieb im Menschen die bestimmende Kraft und wirkt also darauf, so viele Eindrücke wie möglich aufzunehmen, ohne dass zur gleichen Zeit der Antrieb bestünde, diese Eindrücke unter einander zu vergleichen und zu strukturieren, so könnte auch nicht davon gesprochen werden, dass eine Person Eindrücke hätte. Eindrücke kann der Mensch nur dann aufnehmen, respektive für sie empfänglich sein, wenn er ein eigenständiges Subjekt ist, das diese Eindrücke auf seine Person bezieht. Er kann jedoch auch nur dann ein eigenständiges Subjekt sein, wenn er über ausreichend Empfänglichkeit für Eindrücke verfügt, um seine Eigenständigkeit an ihnen zu zeigen. Er kann nur dann eigenständig sein, wenn er sich gegenüber einem äußeren Einfluss eigenständig verhalten kann; und er kann nur dann empfänglich sein, wenn er eine Instanz ist, die Eindrücke aufnimmt und auf sich bezieht. Schiller bestimmt das Verhältnis beider Triebe also als Wechselwirkung, einen Begriff, der explizit

---

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> NA XX, 344.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd., 433ff.

unter Verweis auf Fichte in seine Theorie einführt<sup>36</sup>. Folglich gibt es auch keinen dritten Grundtrieb, der beide Triebe vermitteln könnte, da sie bereits vollständig durch ihre Wechselwirkung aufeinander bezogen und begründet sind. Weil sie durcheinander konstituiert sind, bedarf es keines dritten vermittelnden oder ihnen logisch vorgeordneten Grundtriebes<sup>37</sup>.

Dieses Gleichgewicht zwischen Form- und Stofftrieb zu erzeugen und insbesondere zu erhalten ist die designierte Aufgabe der Kultur<sup>38</sup> und der Ausdruck dieses Gleichgewichts die Schönheit<sup>39</sup> oder der Spieltrieb. Dieser ist kein dritter Grundtrieb, sondern vielmehr derjenige Trieb, der aus dem Gleichgewicht von Stoff- und Formtrieb entsteht, beide also in sich aufnimmt<sup>40</sup>. Genau genommen kann man also auch nicht davon sprechen, dass der Spieltrieb die beiden Grundtriebe vermittele, sondern er ist vielmehr das Ergebnis ihres gegenseitigen Bezuges.

Was die transzendente Erörterung zeigen soll, ist, dass die Schönheit als Gleichgewicht von Form und Realität die notwendige Bedingung der Menschheit darstellt, insofern sie diejenige Wechselwirkung bedeutet, in welcher sich die Entfaltung der menschlichen Anlagen ihrer Möglichkeit nach ausdrückt. Schillers Argumentation kulminiert darin, den Idealtypus dieser Schönheit – die *Idealschönheit* – zu bestimmen, die er als das vollkommene Gleichgewicht zwischen Form und Realität versteht<sup>41</sup>. Dieser Idealtypus, dem der Mensch lediglich in der eigenen Vervollkommnung teilhaftig würde, bleibt jedoch eine regulative Idee, auf die hin der Prozess der ästhetischen Kultivierung orientiert wird. Realiter hingegen wird niemals ein solches Gleichgewicht angetroffen werden können, sondern die Schönheit der Erfahrung, wie man sagen könnte, wird sich durch ein Übergewicht zu Seiten der Realität oder Form auszeichnen. Erstere bezeichnet Schiller als *schmelzende Schönheit*, letztere als *energische Schönheit*<sup>42</sup>. Die Idealschönheit markiert damit das Endziel, nach dem sich die Integration der schmelzenden und energischen Schönheit in einer konkreten Umsetzung der Erziehungsidee zu richten hat.

Bekanntlich ist die *ästhetische Erziehung* Fragment geblieben ist. Weder hat Schiller seine Theorie zu energischer Schönheit ausgeführt noch die angekündigte Zusammenfassung der energischen und schmelzenden Schönheit in der Idealschönheit geliefert<sup>43</sup>. Es bleibt der sich allmählich formierenden

---

<sup>36</sup> NA XX, 348ff.

<sup>37</sup> Ebd., 347.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., 360.

<sup>40</sup> Ebd., 353.

<sup>41</sup> Ebd., 360ff.

<sup>42</sup> Ebd., 360-61.

<sup>43</sup> Tatsächlich hatte Schiller nie beabsichtigt, seine Gedanken zum Programm einer ästhetischen Erziehung, seine Resultate über das Schöne und die Kunst, vollständig in den Horen zu veröffentlichen, sondern lediglich dem Publikum einen Vorgeschmack zu geben. Die vollständige Theorie sollte in einer Prachtausgabe erscheinen, die seinem Gönner, dem Prinzen von Augustenburg, gewidmet gewesen wäre. Schon aus ökonomischer Ansicht hätte es sich also nicht gelohnt, bereits die vollständige Theorie zu veröffentlichen. Die negative Rezeption der

philosophischen Schillerforschung überlassen, diese beiden Leerstellen soweit wie möglich zu rekonstruieren.

Vorhanden sind allerdings Schillers Ausführungen zur schmelzenden Schönheit. Sie orientieren sich um den Begriff der aktiven Bestimmbarkeit und verdeutlichen die Wirkungsweise der schmelzenden Schönheit an einem Menschen, indem sie sie in eine an Kant orientierten Vermögenstheorie einbinden, in dessen Zentrum der Akt des (ästhetischen) Urteilens steht. Da oben gesagt worden war, dass die Schönheit als Bedingung der Menschheit in ihren jeweiligen Ausprägungen als energisch oder schmelzend die Bedingung für das Wechselspiel von Form und Realität darstellt, so wird sich in der Wirkungsweise der schmelzenden Schönheit ebenfalls ein Verhältnis von Realität und Form wiederfinden müssen.

Der Grundfrage der *ästhetischen Erziehung*, wie man den sinnlichen Menschen vernünftig machen könne, verpflichtet, kleidet Schiller die Problematik in die Frage, wie das Subjekt sich überhaupt durch sich selbst bestimmen könne. Sobald es einen Eindruck empfangen habe, stehe es unter einem äußeren Einfluss und sei also passiv bestimmt. War die Anlage seiner Persönlichkeit zuvor, wenn man so will, noch reine Potenzialität, ist es nunmehr auf eine bestimmte Realität, eine bestimmte Sensation eingeschränkt und es müsste sich zeigen lassen, inwiefern es sich trotz dieser äußeren Bestimmung selbst und aktiv bestimmen könne. Zu diesem Zweck muss die passive Bestimmung, die durch die Sinnlichkeit erfolgt ist, jedoch erst einmal aufgehoben werden<sup>44</sup>. Der Mensch müsste in einen Zustand der Bestimmbarkeit zurückkehren, der durch die äußere Bestimmung aufgehoben worden war<sup>45</sup>. Diese Bestimmbarkeit darf jedoch nicht erneut eine passive sein, weil sonst nicht einzusehen wäre, wie der Mensch einer inneren Bestimmung zugänglich werden sollte. Vielmehr muss seine passive Bestimmung durch eine aktive Bestimmbarkeit abgelöst werden, aus der erst eine aktive (Selbst-)Bestimmung folgen könnte. Diese aktive Bestimmbarkeit findet Schiller im Moment des Urteilens überhaupt, das zwischen dem sinnlichen Eindruck und dem Denken steht. Es gilt Schiller als ein selbständiges, neues Vermögen, das zwar durch den sinnlichen Eindruck zum Handeln veranlasst wird, durch dasselbe jedoch nicht vollständig bestimmt wird<sup>46</sup>.

Das Gemüth geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben, und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken<sup>47</sup>.

---

Horen und insbesondere ihrer philosophischen Inhalte bewegte Schiller schließlich dazu, die ästhetische Erziehung womöglich früher als geplant zu unterbrechen. Vgl. NA XXVII, 192 sowie XXVIII, 52.

<sup>44</sup> NA XX, 368ff.

<sup>45</sup> Ebd., 375.

<sup>46</sup> Ebd., 368.

<sup>47</sup> Ebd., 375.

Diese Stimmung nennt Schiller eine ästhetische Stimmung<sup>48</sup>, in ihr befinden sich der Stoff- und der Formtrieb in einem Gleichgewicht. Gegenstand dieses der ästhetischen Stimmung zugrundeliegenden Urteilens überhaupt ist die Schönheit, insofern kann man in Anlehnung an die *Kritik der Urteilskraft* von einem *ästhetischen Urteil* sprechen, an das Schiller seine Bestimmung der Schönheit bindet<sup>49</sup>.

Sie befinden sich in einem Gleichgewicht, weil sie dem Gleichgewicht zweier Vermögen korrespondieren, dessen Ausdruck der Akt des Urteils ist, in dem sie aufgehoben sind. Die anthropologische Ebene der Triebtheorie ist also an die transzendente Vermögensstruktur des Subjekts rückgekoppelt. Dies zeigt sich auch in dem Umstand, dass die Vermögen der Person und des Zustandes ihre Wirkungen lediglich vermittelt durch einen Trieb, nämlich jeweils Stoff- und Formtrieb, zeitigen konnten. Es kann also nicht überraschen, dass auch der aus ihnen resultierende Spieltrieb an ein Vermögen gebunden ist. Wie im Spieltrieb Stoff- und Formtrieb aufgehoben sind, drückt das ästhetische Urteil das Gleichgewicht von Sinnlichkeit und Vernunft aus. Es ist dieses Gleichgewicht, das die subjektive Bedingung der Selbstbestimmung des Menschen verbürgt, so dass Schiller emphatisch erklären kann:

Es ist also nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsere zweyte Schöpferin nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit bloß möglich macht, und es im übrigen unserm freyen Willen anheim stellt, in wie weit wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unserer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter, als das Vermögen zur Menschheit ertheilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läßt<sup>50</sup>.

Die Aufgabe der schmelzenden Schönheit im Gefüge einer ästhetischen Erziehung ist es also, uns in einen ästhetischen Zustand zu versetzen, uns bestimmbar zu machen. Mit anderen Worten: uns zur Selbstbestimmung zu befähigen, indem sinnliche und moralische Nötigung sich gegenseitig aufheben. In diesem Zustand steht der Mensch auf dem Standpunkt größter Offenheit für jede mögliche Richtung, die sein Handeln nehmen könnte. Moralische Handeln ist an dieser Stelle, wie das obige Zitat bezeugt, keinesfalls garantiert. Ganz gleich, nach welcher Richtung die Handlung ausschlägt, es wird jedoch zu jedem Zeitpunkt *sein* Handeln sein.

Daraus folgen denn auch Konsequenzen für die Beschaffenheit des Kunstobjekts selbst. Soll die Wirkung der (schmelzenden) Schönheit dahingehend ausfallen, den Menschen in einen Zustand der Bestimmbarkeit zu versetzen,

---

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Dieser Zusammenhang zwischen der in der *Kritik der Urteilskraft* explizierten Vermögens-  
theorie um die reflektierende Urteilskraft und Schillers *ästhetischem Zustand* ist eines der Prob-  
lemfelder, die im Zuge der durch Beiser angestoßenen Neubeschäftigung mit philosophischem  
Werk bearbeitet werden müssen.

<sup>50</sup> NA XX, 378.

indem ihm die Möglichkeit gegeben ist, sich zu jeder erdenklichen Handlung zu bestimmen, so muss das Kunstobjekt auf eine Art und Weise beschaffen sein, dass es diese Wirkung (aller Wahrscheinlichkeit nach) zeitigt. Schiller entdeckt deshalb darin «das eigentliche Kunstgeheimniß des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt»<sup>51</sup>. Denn jeder Stoff, sei er sinnlicher oder vernünftiger (das heißt moralischer oder logischer) Natur, spräche lediglich ein bestimmtes Vermögen des Menschen an und ließe sein Gemüt nicht in Freiheit. Sinnlichkeit und Vernunft würden nicht angeregt, den Gegenstand in einem Gleichgewicht aufzufassen, weil ein Vermögen insbesondere angesprochen und das jeweils andere in gleichem Maße vernachlässigt würde. Indem der Mensch in der Aufnahme eines Kunstobjekts eine solche «vollständige Anschauung seiner Menschheit»<sup>52</sup> gewönne, würde ihm der Gegenstand «zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung»<sup>53</sup>.

Von diesem Punkt aus lässt sich schließlich die Brücke zu Schillers Bestimmung der Poesie und ihrer Charakterisierung als Indifferenzpunkt schlagen. Wie oben bereits angemerkt, drückt der Terminus Indifferenzpunkt den Umstand aus, dass in der Poesie nicht Verstand oder Sinnlichkeit einzeln oder ausschließlich wirken, sondern zusammen in einem Gleichgewicht, dass die Poesie ihre spezifische Wirkung eben genau aus diesem Indifferenzpunkt entfaltet, wie es oben hieß, dass das «Gemüth weder physisch noch moralisch genöthigt, und doch auf beyde Art thätig ist»<sup>54</sup>.

Demnach bezeichnet der Begriff Indifferenzpunkt das, was Schiller zuvor durch *aktive Bestimmbarkeit* ausgedrückt hatte. Möglicherweise bezieht sich diese Veränderung in der Terminologie auf Schillers Bekenntnis gegenüber Schelling, dass seine ästhetische Erziehung allzu viele Spuren des damaligen Zeitgeistes trage. Es ist auch möglich, dass Schiller den Begriff des Indifferenzpunkts wählt, um das Verhältnis zu verdeutlichen, in dem sich Sinnlichkeit und Verstand/Vernunft im Wesen der Poesie befinden, während es Schiller in der *ästhetischen Erziehung* darum gegangen war, die Wirkung der Schönheit auf die Selbstbestimmung des Menschen zu betonen.

## 2. Schellings Bemühen um die Eine Philosophie

Bereits prima facie wird deutlich, dass sich der Begriff *Indifferenzpunkt* bei Schelling in einem anderen Zusammenhang gebraucht wird, insofern er nicht in einem dezidiert ästhetischen Kontext steht, sondern in Schellings Bemühen, die beiden Pole der Philosophie, die er als Natur- und Transzendentalphilosophie separat entwickelt hatte, aus einem Grundsatz abzuleiten. Schillers Argumentation der ursprünglichen Dualität des Menschen und der daraus

---

<sup>51</sup> Ebd., 382.

<sup>52</sup> Ebd., 353.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd., 375.

gefolgerten Übereinstimmung von Stoff- und Formtrieb erinnert gleichwohl an Schellings Ausführungen im Hinblick auf das Verhältnis von Natur- und Transzendentalphilosophie, insofern auch dort ein aufeinander zurückgeworfenes duales Verhältnis zur Geltung kommt. Es ist dieses Verhältnis, das es zu erörtern gilt.

Die Anzahl der Grundwissenschaften der Philosophie als einer Wissenschaft des Wissens ergibt sich aus der dualen Struktur des Wissens selbst. Denn alles «Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven»<sup>55</sup>. Objektiv und subjektiv sind sich entgegengesetzte Begriffe, deren Gegensatz Schelling auch als Natur-Intelligenz sowie als Bewusstes-Bewusstloses zur Geltung bringt. Trotz ihrer Gegensätzlichkeit besteht jeder Wissensakt in einem wechselseitigen Aufeinandertreffen beider Komponenten, so dass es also einer Wissenschaft des Wissens als Aufgabe zukommen muss, dieses Aufeinandertreffen zu erklären.

Im Gegensatz zu Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in der Subjekt und Objekt in Gestalt des Ich und Nicht-Ich in einer klaren transzendentalen Hierarchie auftreten<sup>56</sup>, bestimmt Schelling das Zusammentreffen als gleichwertig<sup>57</sup>. Weder dem Subjekt noch dem Objekt kommt eine eindeutige Priorität zu. Vielmehr stellen Subjekt und Objekt im Wissen eine Identität dar, die es in der philosophischen Reflexion aufzulösen gilt, sofern sie erklärt werden soll. Sie zu erklären, ist nicht anders möglich, als sie in die Komponenten des Subjektiven und des Objektiven aufzulösen. Sofern dies geschehen ist, jedoch keiner der beiden Komponenten der Vorrang zuzusprechen ist, ergeben sich zwei Untersuchungsmöglichkeiten. Denn ebenso wie es unumgänglich ist, die im Wissen ausgedrückte Einheit von Natur und Intelligenz aufzulösen, so muss die Untersuchung bei einem der beiden Bestandteile ansetzen und das Verhältnis zum jeweils anderen zu bestimmen versuchen. Mit anderen Worten kann der Philosoph entweder dem Subjekt den Vorrang einräumen und die Frage untersuchen, wie «*ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?*»<sup>58</sup>. Oder aber man geht den umgekehrten Weg und wählt als Anfangspunkt das Objekt, um zu untersuchen, «*wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?*»<sup>59</sup>.

Ebenso wie Subjekt und Objekt im Wissen wechselseitig durcheinander bestimmt sind, sind es auch die daraus folgenden beiden Grundwissenschaften Natur- und Transzendentalphilosophie. Wie der Name es unweigerlich andeutet,

---

<sup>55</sup> AA IX, 1, 29.

<sup>56</sup> J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. von W. G. Jacobs, Hamburg 1997, S. 11-25.

<sup>57</sup> Zum Unterschied zwischen Schelling und Fichte s. auch V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt 2013; W. Schmied-Kowarzik, *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg im Breisgau u.a. 2015, S. 157-161, J. Stoffers, *Eine lebendige Einheit des Vielen. Das Bemühen Fichtes und Schellings um die Lehre des Absoluten*, Stuttgart 2013.

<sup>58</sup> AA IX, 1, 31

<sup>59</sup> Ebd.

ist es die Naturphilosophie, welche den Weg vom Objekt zum Subjekt beschreitet, während die Transzendentalphilosophie ihren Weg von der Intelligenz zur Natur sucht.

Diese Bewegung des Offenbarwerdens der Intelligenz in der Natur zeigt sich durch das Bestreben, natürliche Vorgänge durch Gesetze zu beschreiben und also in eine Theorie zu bringen<sup>60</sup>. Noch darüber hinaus zeigen die Naturwissenschaften die Tendenz einer vollständigen Vergeistigung natürlicher Phänomene. Eben diese Tendenz lässt sie zur Naturphilosophie und demzufolge zu einer der beiden möglichen Grundwissenschaften der Philosophie als Wissenschaft des Wissens werden<sup>61</sup>.

Offenbart sich in jener die Bewegung des Objekts zum Subjekt, indem sie die Natur unter Gesetze des Geistes stellt, so wird die Transzendentalphilosophie in umgekehrter Richtung vom Subjekt anfangen und seinen Fortschritt zum Objekt nachzeichnen müssen. Da die Transzendentalphilosophie mit dem Subjektiven einsetzt und von allem Objektiven abstrahiert, kann das einzig gewisse ihr die Intelligenz oder das Selbstbewusstsein sein. Die Natur als Inbegriff der objektiven Welt kann für sie keinerlei Bedeutung haben, so dass sie mit dem vollkommenen Zweifel an derselben einsetzt. Unter dieser Voraussetzung bleibt nichts anderes übrig, das Zusammentreffen der Intelligenz mit der objektiven Natur, oder der Außenwelt, zu erklären, als den Beweis zu führen, dass die Vorstellungen des Selbstbewusstseins und der Außenwelt identisch sind<sup>62</sup>.

Erst am Ende dieser zweiten Reihe kann die Natur «sich selbst ganz Objekt [...] werden»<sup>63</sup>.

Beide Wissenschaften kreisen also um die seit Kant unhintergehbare Frage, wie das Subjekt sich eine objektive Welt gegenüberstellen, respektive aus dieser hervorgehen könne.

Sowohl bei Schiller als auch bei Schelling finden wir also ein Argumentationsmuster, das in der wechselseitigen Bestimmung zweier Begriffe besteht und auf diese Weise deren gleichwertige Dualität begründet.

Es fällt jedoch sogleich der eklatante Unterschied in die Augen, denn während Schillers Dualität von Person und Zustand, Sinnlichkeit und Vernunft, Stoff- und Formtrieb gerade die Grundlage des transzendentalen Gefüges bildet, so findet sich diese bei Schelling außerhalb der transzendentalen Philosophie, insofern sie lediglich eins von zwei möglichen Verhältnissen der Dualität darstellt, so dass die Transzendentalphilosophie das subjektive Subjekt-Objekt, das Ich, thematisiert. Dieses Ich, das sich auch bei Schiller in Anlehnung an die Terminologie Fichtes aus der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> S. auch M.-L. Heuser-Kessler, *Die Produktivität der Natur*, Schellings Naturphilosophie und das Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften, Berlin 1986.

<sup>61</sup> AA IX, 1, 30ff.

<sup>62</sup> Ebd., 33ff.

<sup>63</sup> Ebd., 31.

<sup>64</sup> Vgl. besonders H.-G. Pott, *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, München 1980. Zur Kritik der von Pott maßgeblich vertretenen Einflussthese, vgl. Anm. 5.

wiederfindet, ist jedoch in der *ästhetischen Erziehung* bereits ein Teil der Relation, welche die Person in einem bestimmten Zustand ausmacht und kann nicht als Grundlage der transzendentalen Ästhetik gelten. Vielmehr kann es lediglich dadurch in Erscheinung treten, dass es sich in die Schranken der Empfindung setzt und weil sich die Empfindung jedoch gleichermaßen nur realisieren kann, insofern sie sich auf die Person bezieht, kann weder das Ich der Empfindung noch die Empfindung dem Ich vorgeordnet werden.

Schelling geht freilich noch einen Schritt weiter, als lediglich einen Parallelismus der Natur- und Transzendentalphilosophie zu behaupten, wie es im *System des transzendentalen Idealismus* heißt. Hatte er dort von zwei Grundwissenschaften gesprochen, so ist er in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* darum bemüht, diese beiden Grundwissenschaften aus einem gemeinsamen Prinzip, dem Absoluten, abzuleiten, mit dem er sich, wie er in der Vorrede schreibt, im Indifferenzpunkt der beiden Pole des Philosophierens befinde<sup>65</sup>. Folglich einer den beiden Verhältnissen der Natur- und Transzendentalphilosophie, die er in der Einleitung des *Systems des transzendentalen Idealismus* bestimmt hatte, vorgeordneten Instanz.

Der im *System des transzendentalen Idealismus* aufgestellte Parallelismus einer objektiven Natur und eines bewussten Subjekts weicht einem beiden philosophischen Grundwissenschaften und den darin ausgedrückten Verhältnissen von Subjekt und Objekt vorgeordneten und sie umfassenden Prinzip. Schelling verlässt im Folgenden also die duale Begründungsstruktur, die eine Verwandtschaft zu Schillers philosophischen Arbeiten nahegelegt hatte.

Von diesem Standpunkt aus ist es Schelling möglich, das System der gesamten Philosophie vorzutragen, während er zuvor in seinen Arbeiten zur Natur- und Transzendentalphilosophie nur einzelne Aspekte vorgetragen hatte. Schelling betont mit dieser Aussage die Kontinuität seiner philosophischen Arbeit im Hinblick auf die Frage nach dem Zusammenhang von bewusstem Subjekt und objektiver Welt<sup>66</sup>. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, dass Schelling mit der *Darstellung meines Systems der Philosophie* schon im Titel kein neues System der Philosophie ankündigt, das eine Zäsur gegenüber Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie bedeutete, sondern eine Darstellung verspricht und dem Ausdruck nach an seine vorhergehende Schrift anknüpft. Die von Schelling behauptete Kontinuität bleibt in der Forschung eine Diskussion<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> AA X, 110.

<sup>66</sup> Ebd., 109ff.

<sup>67</sup> Vgl. etwa V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt 2013, S. 355ff; außerdem AA X, 27-28. Darüber hinaus C. Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin 1994, S. 134ff. Zur Bedeutung des Absoluten in Schellings früherer philosophischer Entwicklung B. Sandkaulen, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990, S. 146f sowie H. H. Holz, *Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit*, in *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, hrsg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Stuttgart-Bad Canstatt 1993, S. 92-110, insbesondere 94f.

Die Ambivalenz, die man hinsichtlich der diesbezüglichen Positionen vorfindet, lässt sich im *System des transzendentalen Idealismus* selbst abbilden, hatte Schelling dort beispielsweise von dem oben erwähnten Parallelismus beider Grundwissenschaften gesprochen, die niemals ineinander übergehen könnten. Gleichwohl ist diese Stelle keineswegs eindeutig und ausschließlich so zu verstehen, als ob ein die Natur- und Transzendentalphilosophie gemeinsam begründendes Prinzip unmöglich wäre.

Schon zu Beginn des Systems des transzendentalen Idealismus ließe sich zumindest die Vermutung einer gemeinsamen Wurzel beider philosophischen Teilsysteme wagen, wenn Schelling – Hölderlin folgend<sup>68</sup> – auf die ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt hinweist, die sich erst im Rahmen der Erklärung des Wissens als dieser Identität aufhebt. Eben diese Identität ist der Grund, dass Schelling gegen Fichte die Einseitigkeit der Transzendentalphilosophie und die Notwendigkeit einer Naturphilosophie behaupten kann. Denn zwar verlangt die philosophische Reflexion die Priorisierung eines der beiden Relata, doch kann sie angesichts der ursprünglichen Identität keine der beiden möglichen Priorisierungen – Subjekt zu Objekt oder Objekt zu Subjekt – als zwingend ausweisen. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass beide Perspektiven und deren Bezug aufeinander nötig sind, um das System des Wissens zu vervollständigen. Dies drückt sich in der Bewegung der zur Bewusstsein kommenden Natur bis hin zur Einsicht der ursprünglichen Identität von Subjekt und Objekt aus.

Wie es die Vernunft ist, die zum objektiven Wissen ihrer selbst gelangt, ist es die (absolute) Vernunft, die am Anfang des Systems der ganzen Philosophie steht, denn es ist die absolute Vernunft, welche den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven bedeutet und die sich bis hin zum Objekt gewordenen Bewusstsein potenziert. Die *Darstellung meines Systems der Philosophie* bleibt insofern Fragment, als sie die Antwort dieser Bewegung, dieser Produktion schuldig bleibt. Die Darstellung entwickelt lediglich die Potenzen der Naturphilosophie bis hin zum Organismus und bleibt die Potenzierung des Selbstbewusstseins schuldig. Schelling versichert lediglich, dass die Geschichte des Selbstbewusstseins in der Wahrheit und Schönheit ende – worunter wohl Philosophie und Kunst als subjektive und objektive Darstellung der Identität des Bewussten und Unbewussten im Selbstbewusstsein verstanden werden dürfen – und folgende Arbeiten darüber Aufklärung verschafften<sup>69</sup>. Dies ist in der angekündigten Form nicht geschehen (die *Fernere Darstellung meines Systems der Philosophie* liefert nicht die avisierte Fortsetzung, wie man aufgrund des Titels

---

<sup>68</sup> Zu Hölderlins philosophischen Beiträgen im Hinblick auf die Formierung der Klassischen Deutschen Philosophie vgl. beispielsweise D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1992; L. A. Macor, *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione*, Pisa 2006; E. Förster, *To lend wings to physics once again: Hölderlin and the 'Oldest System Program of German Idealism'*, «European Journal of Philosophy», III, 1995, S. 174-198; V. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn/München u.a. 2000, zur Konstellation um Schiller, Hölderlin und Fichte, besonders S. 117-140.

<sup>69</sup> AA X, 211.

vermuten dürfte, sondern Überlegungen, die sich erneut der Naturphilosophie widmen)<sup>70</sup>.

Hatte Schelling Fichtes Neubegründung der Philosophie bereits in Frage gestellt, indem er die Transzendentalphilosophie um eine weitere Grundwissenschaft ergänzt hatte<sup>71</sup>, so bedeutet die Identitätsphilosophie einen weiteren Schritt über das Selbstbewusstsein als erstes Prinzip der Philosophie hinaus.

In seiner Vorerinnerung der *Darstellung* bringt er den Unterschied zwischen Fichte und seinem eigenen Entwurf im Hinblick auf einen noch zu entwickelnden Begriff des Idealismus auf folgende Formel.

Fichte z.B. könnte den Idealismus in völlig subjectiver, ich dagegen in objectiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Production gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so müßte der Idealismus in der subjectiven Bedeutung behaupten, das Ich seye Alles; der in der objectiven Bedeutung umgekehrt: Alles seye = Ich und es existiere nichts, als was = Ich seye (...) <sup>72</sup>.

Schelling macht mit dieser Darstellung deutlich, was er für den wesentlichen Fehler des Idealismus *à la* Fichte hält, nämlich die Tatsache, dass dieser aufgrund seines Reflexionsstandpunkts die Frage nicht beantworten kann, warum sich dem Selbstbewusstsein eine objektive Welt gegenüberstellen muss, respektive, wie dieses Selbstbewusstsein aus der objektiven Welt hat hervorgehen können. Fichte kann zwar die Reihe der Bewusstseinsstufen erläutern, die zur Konstitution der äußeren Welt führen, bleibt in der Frage, wie es zur Natur hat kommen können, jedoch immer auf einen Anstoß von außen verwiesen, der das Ich zum Handeln antreibt<sup>73</sup>.

In Fichtes Wissenschaftslehre sind Einheits- und Disjunktionsprinzip also in der Reflexion auf die Bedingungen des Wissens in Ich und Nicht-Ich, bei Schiller in Person und Zustand getrennt. Im Gegensatz zu Schiller stehen sie jedoch in einem hierarchischen Verhältnis, insofern lediglich die im ersten Grundsatz ausgedrückte Einheit des Bewusstseins sowohl der Form als auch der Materie nach unbestimmt ist. Damit bleibt Fichtes System auf den (absoluten) Setzungsakt des Ichs verpflichtet, während Schillers Prinzip dasjenige der Dualität

---

<sup>70</sup> Zu Schellings Naturphilosophie und ihrem Verhältnis zur Gegenwart s. I. Hamilton Grat, *Philosophies of Nature after Schelling*, London 2008.

<sup>71</sup> Zu Schellings früher Philosophie vgl. auch X. Tiliotte, *Schelling une philosophie en devenir*, Paris 1970; D. E. Snow, *Schelling and the End of Idealism*, Albany 1996.

<sup>72</sup> AA X, 111.

<sup>73</sup> Es soll keineswegs ignoriert werden, dass Fichte diesen Anstoß dem Ich nicht unvermittelt gegenüberstellt, sondern ihn als notwendiges Erklärungsmoment des Ich selbst beschreibt. Bedeutung hat dieser Anstoß folglich auch nur für das Ich in der Erklärung seines eigenen Bewusstseins. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. von W. G. Jacobs, Hamburg 1997, S. 196.

von Person und Zustand ist<sup>74</sup>. Schiller trägt dieser hierarchischen Anordnung Rechnung, wenn er in der ästhetischen Erziehung bemerkt:

Sobald man einen ursprünglichen, mithin nothwendigen Antagonism beyder Triebe behauptet, so ist freylich kein anderes Mittel die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet. Daraus aber kann bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt ewig fort getheilt<sup>75</sup>.

Diese Bemerkung Schillers verdeutlicht noch einmal den Impetus hinter seiner Behandlungsweise des Indifferenzpunkts oder der aktiven Bestimmbarkeit. Die geforderte Harmonie der Triebe kann lediglich erreicht werden, indem ein Moment gefunden wird, in dem die Wirkungsweise beider sich gegenseitig aufhebt; jedoch nicht so, dass ihr gegenseitiges Ausschließen Passivität, sondern vielmehr Aktivität zur Folge hat. Der Indifferenzpunkt fungiert in Schillers Ästhetik demzufolge als ein Brückenprinzip, das auf ein zu erreichendes Einheitsmoment, in Schillers Fall der *Idealschönheit* als realisierte Vervollkommnung, hinweist.

Den Unterschied zwischen dem Indifferenzpunkt als Grundprinzip und Anfang eines Systems, wie es sich dagegen bei Schelling findet, und als Brückenprinzip zwischen Vernunft und Sinnlichkeit lässt sich vielleicht am prägnantesten durch Schillers unmittelbare Rezeption der *Darstellung* verdeutlichen. Nach Erhalt der *Zeitschrift für spekulative Physik* äußerte er gegenüber Schelling

Meinen besten Dank, lieber Freund, für ihre Schrift, deren Anfang und erste Sätze mich gleich sehr aufmerksam gemacht haben, weil Sie die Sache von einer trefflichen Seite fassen, freilich wohl auch von der schwersten. Ich sehe z.B. recht gut, wie viel Sie, negativ, auf diesem Wege gewinnen um nämlich mit Einem Mal alle die alten hartnäckigen Irrthümer aus dem Wege zu schaffen, die Ihrer Philosophie ewig widerstrebten; aber ich kann doch nicht ahnden, wie Sie Ihr System positiv aus dem Satz der Indifferenz herausziehen werden. Daß Sie es gethan haben, zweifle ich nicht und bin desto begieriger, auf die Lösung des Knotens<sup>76</sup>.

Mag Schillers Zuversicht genuin oder reine Höflichkeit gewesen sein, so verdeckt sie keinesfalls die Skepsis, die sich bei Schiller während des Lesens einstellte.

Die erhoffte Lösung des Knotens kann für Schelling lediglich in der absoluten Vernunft selbst liegen, da außerhalb derselben nichts ist und mit ihr

---

<sup>74</sup> Waibel führt den Unterschied zwischen Schiller und Fichte darauf zurück, dass Fichte den Zusammenhang zwischen Ich und Nicht-Ich stets auf ein vom Ich abhängiges Totalquantum bestimmt, während Schiller einen Gleichgewichtszustand zwischen seinen Relationsgliedern anstrebt. V. L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn/München u.a. 2000.

<sup>75</sup> NA XX, 348ff.

<sup>76</sup> NA XXX, 120.

also sowohl Einheit als auch Differenz gegeben sein muss<sup>77</sup>. Als absolute Vernunft ist sie nämlich Indifferenz des Subjektiven und Objektiven; als allumfassende Einheit aller Gegensätze ist sie jedoch auch Subjektivität und Objektivität in absoluter Identität<sup>78</sup>. Demzufolge beinhaltet sie auch das Erkennen dieser Identität, also Selbsterkenntnis. «Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der absoluten Identität»<sup>79</sup>.

Diese Selbsterkenntnis ist jedoch nicht anders möglich, als dass sie sich selbst als Subjekt und Objekt setzt. Das Erkennen dieser Identität, respektive die philosophische Explikation desselben vollzieht sich dem entsprechend durch eine Reihe an Stationen, die alle ihrerseits ein Verhältnis von Subjekt und Objekt ausdrücken. Weil sie jedoch nicht das Wesen, sondern die Form betreffen, so handelt es sich nicht um eine qualitative Differenz zwischen Subjekt und Objekt, sondern um eine quantitative Differenz, die das Absolute jeweils in einer bestimmten Form (von Subjekt und Objekt) darstellt. Schelling nennt diese Stationen, in denen sich die Selbsterkenntnis des Absoluten vollzieht, Potenzen. So heißt es: «Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der S[ubjektivität] und O[bjektivität], welche in Bezug auf das Ganze, oder die absolute Totalität, aber nicht auf Bezug auf diese Potenz stattfindet»<sup>80</sup>.

Daraus folgen zwei unterschiedliche Reihen quantitativer Differenzen, die sich jeweils durch ein Überwiegen der subjektiven oder objektiven Seite kennzeichnen.

Um Schillers Frage zu beantworten, löst sich der Knoten also durch die formale Bestimmung des absoluten Prinzips<sup>81</sup>. Während in der Vernunftperspektive des An Sich schon immer alles ist, was das Absolute ausmacht, präsentiert es sich in der Erscheinungswelt als ein Prozess der Selbstentfaltung.

Diese Selbstentfaltung erstreckt sich im naturphilosophischen Teil, den Schelling ab Paragraph 51 der *Darstellung* entwickelt, über die Konstitution von Materie hin zur Potenz des Lichts und schließlich zum organischen Leben, welches die Vereinigung von Masse und Licht darstellt<sup>82</sup>.

Es ist auffällig, dass sich die von Schiller aufgeworfene Skepsis, wie aus dem Indifferenzpunkt herauszukommen sei, in seinem philosophischen Entwurf gar nicht stellt. Da sich die Person lediglich durch Empfindung äußern oder realisieren kann, stellt sich für Schiller nicht die Frage, ob die Person für eine Empfindung prinzipiell offen sein kann. Der Anstoß, in den Worten Fichtes, ist in Schillers System auf das Subjekt bereits durch einen äußeren Einfluss,

---

<sup>77</sup> S. auch. D. Breazeale, „*Exhibiting the particular in the universal*“: *philosophical construction and intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)*, in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, hrsg. von L. Ostaric, Cambridge 2014, S. 91-120.

<sup>78</sup> AA X, 118-120.

<sup>79</sup> Ebd., 123.

<sup>80</sup> Ebd., 135.

<sup>81</sup> Vgl. die Einleitung von M. Burner in der Akademieausgabe. AA X, 30ff.

<sup>82</sup> Ebd., 201-206.

nämlich eine Empfindung geschehen und das Moment der Indifferenz oder die aktive Bestimmbarkeit, wie es in der *ästhetischen Erziehung* heißt, bedeutet auf transzendentaler Ebene die Möglichkeit der Bestimmung des Subjekts durch Vernunft überhaupt, indem sie einen Übergang zwischen Sinnlichkeit und Vernunft konstituiert, und im Kontext einer ästhetischen Anthropologie die anhaltende Handlungsmöglichkeit im Lichte divergierender Bestimmungen durch sinnliche und moralische Ansprüche. Man könnte sagen, das Moment der Indifferenz garantiert bei Schiller überhaupt erst die Möglichkeit, positiv aus der passiven Bestimmung hervorgehen zu können. Bei Schelling hingegen fungiert das Indifferente als die Möglichkeit, eine Reihe von Bestimmungen aus sich selbst heraus zu entwickeln.

### 3. Schiller und der Standpunkt der Philosophie

Lässt sich die Differenz zwischen Schiller und Schelling auf die Formel Einheitsgrund gegen Brückenprinzip bringen, so bleibt noch Schillers ursprüngliche Frage zu klären, wie sich seine *ästhetische Erziehung* zum philosophischen Zeitmoment um 1800 verhalte.

Nimmt man Schellings Darstellung seiner und Fichtes Philosophie aus der *Darstellung* zum Schema, fällt auf, dass Schiller sich weder auf die Position der Formel, *alles sei Ich* stellen könne, noch das *Ich sei alles*, also weder einen subjektiven noch einen objektiven Idealismus vertritt. Denn so sehr Schiller mit einer dualen Begründungsstruktur sympathisiert, so liegt es ihm fern, eine zweite Grundwissenschaft der Philosophie neben der Transzendentalphilosophie anzuerkennen. Natürlich lehnt er sie auch nicht explizit ab, betrachtet Schellings philosophische Arbeiten vielmehr mit Interesse, doch kann aus Schillers Transzendentalphilosophie, wie sie in der *ästhetischen Erziehung* vorgetragen wird, keine weitere Grundwissenschaft folgen. Tatsächlich wird jede Untersuchung, die dem Entstehen des Selbstbewusstseins vorausliegt, explizit – möglicherweise mit Seitenblick auf Fichte – abgeschnitten<sup>83</sup>. Den Grund der Wirklichkeit bilden Schiller die gleichursprünglichen Momente der Person und des Zustandes, die keinesfalls in einer vorausgegangen Instanz als Identität vermittelt und ineinander aufgehoben worden wären. Vielmehr kündigt sich die umgekehrte Bewegung an. Wenn Schiller diese beiden Momente im ästhetischen Zustand, respektive unter Einbezug der energischen Schönheit in der Idealschönheit zusammenführt, kann davon gesprochen werden, dass sie idealiter in einem identischen Moment aufgehen, wie es dem Menschen durch seine göttliche Tendenz als Aufgabe zugewiesen ist. Damit vertritt Schiller eine Ansicht, die aus einer ursprünglichen Dualität die Aufgabe der Vereinigung fordert. Diese Vereinigung wird jedoch nicht durch eine vorausliegende Einheit begründet

---

<sup>83</sup> NA XX, 372ff.

oder möglich gemacht, sondern ergibt sich vielmehr aus dem notwendigen Bezug der dualen Glieder aufeinander.

Wenngleich Schiller also, wie man im Hinblick auf Schelling sagen könnte, das Primat der Transzendentalphilosophie behauptet, so trennt ihn deren Begründung auch von Fichtes *Wissenschaftslehre*, insofern er auch dessen Position, das Ich sei alles, ablehnt und damit einhergehend das Bestreben, die Philosophie auf einen Grundsatz zu stellen, sondern vielmehr die Dualität für den letzten Grund der Philosophie und der Wirklichkeit hält. Von Seiten der Idealisten, denn diese Bemerkung trifft nicht nur auf Schelling, sondern ebenso auf Fichte zu, müsste Schiller sich allerdings die Frage gefallen lassen, wie diese wechselseitige Dualität, die er für die transzendente Begründung der Menschheit in Anspruch nimmt, möglich sein sollte, ohne auf eine diese Dualität begründende höhere Einheit zu rekurrieren, um deren Explikation sich die Philosophie seit Kant emsig bemüht. Schiller müsste dagegen fragen – womit auf den Punkt seiner Skepsis an Schellings *Darstellung* zurückgekommen wäre – wie es möglich sein soll, aus dem Moment der Indifferenz positiv herauszukommen, wenn sie nicht selbst schon die Bedingung dafür ist, eine vorhergehende Bestimmung aufzuheben.

Wollte man also Schillers Bitte nachkommen und die reifste Darstellung von Schillers Ästhetik, nämlich die *ästhetische Erziehung* auf den philosophischen Standpunkt um 1800 beziehen, so kommt einem Caroline Schlegels bissiger Kommentar, Schillers *ästhetische Erziehung* verhalte sich gar nicht zum gegenwärtigen Zeitmoment in den Sinn. Es hat den Anschein, dass Schiller nicht bereit ist, wie man in Anlehnung an Hölderlin sagen könnte, einen Schritt über die «Kantische Grenzlinie»<sup>84</sup> zu wagen. Damit soll nicht gesagt sein, dass Schiller in allen Teilen der kantischen Transzendentalphilosophie entspreche – ob dies tatsächlich so ist, müsste in einer gesonderten und weitaus detaillierten Untersuchung gezeigt werden – sondern lediglich unterstrichen werden, dass Schiller nicht bereit ist, die wechselseitige Dualität als Grundstruktur der Wirklichkeit aufzugeben.

Niklas Sommer  
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
✉ [carl.august.boettiger@gmail.com](mailto:carl.august.boettiger@gmail.com)

---

<sup>84</sup> F. Hölderlin, *Die Briefe, Briefe an Hölderlin, Dokumente*, hrsg. von J. Schmidt, Frankfurt am Main 1992, S. 157.