

HEAUTONOMIE

SCHILLERS BEGRIFF INDIVIDUELLER FREIHEIT IM AUSGANG VON KANT

Jörg Noller

1. Einleitung

Im Ausgang von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und seiner *Kritik der praktischen Vernunft* hat sich in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts eine intensive Debatte darüber entsponnen, wie die individuelle Selbstbestimmung des Menschen angesichts der Forderung des allgemeinen Sittengesetzes verstanden werden muss. Hierbei kommt dem Denken Friedrich Schillers eine zentrale Bedeutung zu, auch wenn sein systematischer Beitrag zunächst unter einem ästhetischen Diskurs verborgen ist und erst rekonstruktiv zu Tage gefördert werden muss. Dies ist auch der Grund dafür, dass Schillers Freiheitsbegriff bislang nur selten selbst ins Zentrum einer Untersuchung gestellt wurde.¹

Die folgenden Überlegungen setzen an der These an, dass sich Schillers Ausführungen über die Schönheit als *Theorie individueller Selbstbestimmung* verstehen lassen, die vor dem Hintergrund von Kants Begriff einer Autonomie der Vernunft ihre systematische Relevanz erhalten. Eine Rekonstruktion von Schillers Freiheitstheorie ergibt, dass er dem kantischen Konzept einer Autonomie bzw. Autokratie der Vernunft durch das *universale* Sittengesetz sein Konzept der Heautonomie als *individuelle* Selbstbestimmung gegenüberstellt. Diesen Begriff individueller Freiheit entwickelt Schiller in Anlehnung an Kants ästhetischen Begriff der reflektierenden Urteilskraft, gibt diesem jedoch eine spezifisch freiheitstheoretische Wendung, insofern individuelle

¹ Vgl. Beiser 2005, 213: „For all its importance, Schiller’s ideal of freedom remains relatively understudied in the vast corpus of secondary literature.“ Vgl. neuerdings Noller ²2016, 236 ff., aber bereits Roehr 2003ab.

Selbstbestimmung nun als in natürlichen, geschichtlichen und sozialen Kontexten ‚kompatibilistisch‘ realisiert gedacht werden soll.

Um Schillers Begriff individueller Selbstbestimmung zu rekonstruieren, wende ich mich seiner Modifikation und Transformation des kantischen Begriffs einer Autonomie und Autokratie der Vernunft zu, wie er sie in den drei kurz aufeinander entstandenen Schriften *Kallias-Briefe* (1793), *Über Anmut und Würde* (1793) und den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1794) in einem systematischen Gedankengang durchgeführt hat.

2. Kant über Freiheit als Autonomie

Kants Theorie der Freiheit ist eine Theorie autonomer Vernunft.² In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant die für das Projekt einer Freiheit des Willens leitende „erste Frage“³ dahingehend formuliert, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne [Hervorh. J.N.]“⁴ Diese Frage ergibt sich unmittelbar aus der Stellung des spezifisch menschlichen Willens. Der menschliche Wille, so Kant, „ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege“⁵. Eine solche vollständige Disjunktion von bloß empirischen (materialen) und rein vernünftigen (formalen) Bestimmungsgründen des menschlichen Willens ist wegweisend für Kants gesamte Theorie menschlicher Freiheit.

Gemäß den beiden sich gegenseitig ausschließenden Alternativen von materialen und formalen Bestimmungsgründen des Willens führt nach Kant der einzige gangbare

² Vgl. dazu ausführlicher Noller (²2016), 15 ff.

³ Kant, KpV, AA V, 15. Die Bezeichnung „erste“ kann sowohl im Sinne der logischen Reihenfolge als auch prinzipientheoretisch verstanden werden. Beides trifft hier zu.

⁴ Kant, KpV, AA V, 15.

⁵ Kant, KpV, AA V, 400.

Weg absoluter Willensfreiheit als Autonomie über die gesetzliche Form reiner, d.h. empirisch unvermischter Vernunft. Eine Entscheidung des individuellen Willens – oder genauer gesagt: der Willkür – auf Grund von materialen, d.h. konkreten und kontingenten Bestimmungsgründen hingegen würde die Autonomie aufheben, da „alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben“⁶. In der *Unabhängigkeit* des Willens von materialen Bestimmungsgründen liegt also die erste Bedingung von Autonomie, so dass, wie Kant sagt, „ihr erster Begriff negativ ist“⁷.

Zentral für Kants Begriff einer Autonomie der Vernunft ist jedoch vor allem sein Begriff *positiver* Freiheit, einer Freiheit *zu* etwas. Die negative Freiheit als Unabhängigkeit vom Naturgesetz genügt allein nicht für eine vollständige Autonomie des Willens: „Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist.“⁸ Ein ganz und gar *gesetzloser* Wille wäre zwar *unabhängig* vom Naturgesetz, doch enthielte so die Freiheitsentscheidung keine Bestimmtheit und wäre im schlechten Sinne des Wortes willkürlich: „[S]o ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von *besonderer Art* sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein *Unding* [Hervorh. J.N.]“⁹ Kant vertritt also die Ansicht, dass positive Freiheit selbst *gesetzmäßig* verfasst sein muss, jedoch *von gänzlich anderer Art* als Naturgesetzlichkeit. Diese besondere Art von Gesetzlichkeit bringt Kant mit einem spezifischen Begriff von Kausalität in Verbindung, die er in Abhebung von der Naturkausalität als „Kausalität durch Freiheit“¹⁰ oder

⁶ Kant, GMS, AA IV, 458.

⁷ KpV, AA V, 29. Zu den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit nach Kant der menschliche Wille frei genannt werden kann vgl. auch Schmidt 2012, 25 f.

⁸ Kant, GMS, AA IV, 446.

⁹ Kant, GMS, AA IV, 446.

¹⁰ Vgl. etwa Kant, KrV, B 566 u. 472; KpV, AA V, 47 u. 105; KU, AA V, 195 u. 448 Fn.; Kant verwendet darüber hinaus die Wendung „Kausalität *aus* Freiheit“ an folgenden Stellen: KrV, B 586; KpV, AA V, 16 u. 70.

„Kausalität der Vernunft“¹¹ bezeichnet. Am Leitfaden einer solchen Freiheitskausalität gewinnt der positive Begriff der kantischen Autonomielehre an Profil.

Worin besteht nun der Unterschied beider Arten von Kausalitäten und Gesetzlichkeiten – der Natur und der Vernunft? Handelt es sich nicht beide Male um eine *Determination* des Willens, die gerade dessen von Kant angestrebte absolute Entscheidungsfreiheit zu unterminieren droht? Nach Kant besteht eine grundlegende Asymmetrie zwischen beiden Arten der Determination. Im Gegensatz zur Naturkausalität wirkt nach Kant die Kausalität der vernünftigen Gesetzmäßigkeit nicht auf den Willen von *außen* ein, bestimmt den Willen also nicht heteronom, sondern entfaltet ihre Determinationskraft aus dem allgemein-vernünftigen Wesen des reinen Willens *selbst*, der insofern – im Gegensatz zu einem durch materiale Bestimmungsgründe determinierten „unteren Begehungsvermögen“¹² als ein „oberes Begehungsvermögen“ ausgezeichnet ist.

Freiheit im Sinne von Autonomie bedeutet demnach die „Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, außer allein dem moralischen Gesetze“¹³. Wie ist nun aber Kants positiver Begriff von Freiheit, also die rein vernünftige Willensbestimmung durch das Sittengesetz, genauer zu verstehen? Kant hat bislang nur *formale* Kriterien für die Autonomie des Willens gegeben. Wie kann gerade ein kategorisch gebietendes Gesetz, wie es das Sittengesetz ist, Freiheit *konkret* ermöglichen? Kant hat dazu seine Theorie einer Autonomie der Vernunft durch eine Theorie der *Autokratie* ergänzt. Der Mensch als ein Wesen, „dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist“¹⁴, dessen Wille also in ein oberes und unteres Begehungsvermögen gespalten ist, benötigt eine verbindliche Motivation, um die Form einer Vernunftkausalität anzunehmen. Kant charakterisiert diesbezüglich „das Verhältnis eines solchen Willens [scil. eines Menschen] zu diesem Gesetze [scil. dem Sittengesetz]“

¹¹ Vgl. etwa Kant, KrV, B 579, B 831; Prol., AA IV, 354; GMS, AA IV, 458; KpV, AA V, 80; KU, AA V, 475.

¹² Kant, KpV, AA V, 24.

¹³ Kant, KpV, AA V, 94.

¹⁴ Kant, KpV, AA V, 72.

als „*Abhängigkeit*“ und als „*Nötigung*“, die jedoch eigentlich „*Pflicht*“ genannt werden kann, und zwar deshalb, „weil eine pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür, einen Wunsch bei sich führt, der aus subjektiven Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objektiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf“¹⁵. Worin genau besteht diese „moralische Nötigung“, dieser „intellektuelle Zwang“, von dem Kant hier spricht?

An diesem entscheidenden Punkt verlagert sich der Fokus der Betrachtung menschlicher Freiheit vom Willen auf die Wirkungsweise und Bestimmungskraft der reinen praktischen *Vernunft*. Eine autonome Willensbestimmung reiner Vernunft „für sich allein“¹⁶, wie sie Kant vorschwebt, muss drei Anforderungen genügen:¹⁷ Zunächst muss reine Vernunft aus sich selbst heraus den Willen *orientieren* und *informieren*, d.h. moralische Kriterien zur Verfügung stellen, anhand deren sich die Willensbildung vollziehen kann. In dieser Hinsicht stellt die Vernunft ein Urteilsprinzip (*principium diiudicationis*) dar. Diese reinrationale Urteils- und Objektivierungsfunktion ist nun allerdings lediglich ein notwendiges, jedoch für sich genommen noch kein hinreichendes Kriterium für die Autonomie des Willens. Ebenso muss die Vernunft ein Spezifikationsprinzip (*principium specificationis*) enthalten, welches die Gegenstände der *Handlung* – das moralisch Richtige (Gute) und Verfehlte (Böse) – näher bestimmt und zubereitet. Durch die bloße *Bestimmung* der möglichen Gegenstände einer Handlung im Sinne des Guten und Bösen wird diese Handlung jedoch noch nicht *realisiert*. Reine Vernunft bliebe so bei sich und käme nicht zur Wirklichkeit, d.h. sie würde nicht, wie Kant es fordert, *praktisch* werden. Der Mensch wüsste dann zwar, was moralisch richtig und was verfehlt ist, und hätte auch die jeweilige – gute oder böse – Willensgesinnung in Bezug auf reine praktische Vernunft angenommen. Er würde jedoch aus diesem Zustand

¹⁵ Kant, KpV, AA V, 32.

¹⁶ Kant, KpV, AA V, 15.

¹⁷ Vgl. dazu im Folgenden Henrich 1982, 13 f., der jedoch nur zwei Anforderungen namhaft macht.

heraus nicht seinen Willen *handlungswirksam* werden lassen können. Die Vernunft benötigt zusätzlich ein Ausführungs- und Motivationsprinzip (*principium executionis*), durch welches sie im Stande ist, vernünftige Handlungen allein aus sich selbst heraus zu motivieren und zu besagter „Kausalität aus Freiheit“ zu werden. In der Realisierung dieser drei Anforderungen besteht Kants eigentlicher Begriff positiver Freiheit, also der Weg, *wie reine Vernunft praktisch werden kann*.

Warum ist aber überhaupt eine solche vernünftige Triebfeder für autonomes Handeln erforderlich? Die Notwendigkeit einer solchen moralischen Triebfeder ergibt sich, wie Kant sagt, aus der „Endlichkeit“¹⁸ des Menschen als eines natürlich-vernünftigen Zwischenwesens. Kant versteht unter einer „*Triebfeder* (elater animi)“ den „subjektive[n] Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens [...], dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist“¹⁹. Die „Natur“ des Menschen ist

so beschaffen, daß die Materie des Begehungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei²⁰.

Die faktische Ausgangslage des Problems einer Autonomie und Autokratie der Vernunft ist also die *Willensspaltung* des Menschen zwischen oberem und unterem Begehungsvermögen, bei dem „die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt [...], weil ein inneres Hindernis derselben entgegensteht“²¹: „Die Antriebe der Natur enthalten“, so

¹⁸ Kant, KpV, AA V, 76.

¹⁹ Kant, KpV, AA V, 72

²⁰ Kant, KpV, AA V, 74.

²¹ Kant, KpV, AA V, 79.

Kant, „Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen und (zum Teil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu *bekämpfen* und durch die Vernunft [...] zu besiegen er sich vermögend urteilen muss [Hervorh. J.N.]“²². Das Verhältnis des menschlichen Willens zum Sittengesetz kann angesichts dieser metaphysisch-anthropologischen Grundsituation ganz allgemein als „*Abhängigkeit*“ bestimmt werden, welche sich genauer als eine bestimmte Art von *volitionaler Notwendigkeit*, nämlich als „*Pflicht*“ und „intellektueller[] Zwang“ darstellt.²³

3. Schillers Begriff individueller Freiheit

3.1 „Freiheit in der Erscheinung“ in Schillers *Kallias-Briefen*

In seinen *Kallias-Briefen*, die aus einem Briefwechsel mit seinem Freund Christian Gottfried Körner hervorgingen und die unmittelbar vor seiner Abhandlung über *Anmut und Würde* entstanden, hat Schiller seine Theorie individueller Freiheit in expliziter Auseinandersetzung mit Kants Theorie autonomer Vernunft entwickelt. Schiller resümiert zunächst, dass nach Kant „ein reiner Wille und Form der praktischen Vernunft [...] eins“ sind.²⁴ Unmittelbar im Anschluss an diese Paraphrase wendet sich Schiller jedoch dem „Naturwesen“ zu, dessen spezifische Freiheit er mit dem „reinen Vernunftwesen“ kontrastiert. Der reinen Selbstbestimmung durch Vernunft stellt Schiller die reine Selbstbestimmung aus Natur entgegen. Hier wird bereits deutlich, dass Schiller die Grundlage der kantischen Theorie verlässt, denn Kant verwendet „rein“ immer im Sinne der reinen praktischen Vernunft und nicht bezogen auf die heteronome sinnliche Natur – dies wäre für ihn ein begrifflicher Widerspruch. Zugleich zeigt sich hier, dass Schiller den Begriff des Naturwesens, den er aus der *Kritik der Urteilskraft* übernimmt,

²² Kant, Mds, AA VI, 380.

²³ Kant, KpV, AA V, 32. Vgl. auch Kant, GMS, AA IV, 413: „[D]ie Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist *Nötigung*“.

²⁴ Schiller, *Kallias*, 284.

auf Kants Moralphilosophie bezieht, in der dieser Begriff nicht prominent vorkommt, da Kant dort nur von der Natur als solcher spricht.²⁵

Vor dem Hintergrund seiner Rezeption der *Kritik der Urteilskraft* erwägt Schiller den Fall, dass die reine Selbstbestimmung der Vernunft in einer engen Analogie zur reinen Selbstbestimmung des Naturwesens steht. In der jeweiligen Reinheit der Selbstbestimmung sieht Schiller den Grund, dass einem Naturwesen durch die praktische Vernunft Freiheit zugesprochen werden kann, selbst wenn er eingesteht, dass diese im strengen Sinne nur einem Vernunftwesen zukommen kann. Schiller spricht davon, dass die praktische Vernunft dem Naturwesen die Freiheit ‚leiht‘, also gewissermaßen überträgt, und zwar dergestalt, dass das Naturwesen eine „*Freiheit in der Erscheinung*“ oder eine „*Autonomie in der Erscheinung*“ erhält, die jedoch von der „*Freiheit der Tat*“ der reinen praktischen Vernunft unterschieden werden muss. Schiller bestimmt Schönheit im Ausgang von Kants Moralphilosophie nun als „Analogie einer Erscheinung mit der Form des r[einen]. Willens oder der Freiheit“.²⁶ Daran zeigt sich sehr deutlich, dass es Schillers Ziel ist, Selbstbestimmung nicht nur in genereller und moralischer Hinsicht zu denken, sondern auf andere Bereiche menschlicher Realität strukturell zu übertragen.

Damit überträgt Schiller den Freiheitsbegriff auf Bereiche, für die bei Kant nur in analogischer oder uneigentlicher Weise von Freiheit die Rede sein konnte.

Schiller wendet sich in der Folge der Frage zu, worin der Grund dieser Analogie von Freiheit der Vernunft und Freiheit der Natur liegt. Das Prinzip der Schönheit lässt sich nach Schiller apriorisch weiter bestimmen, indem auf „das durch sich selbst Bestimmte in den Dingen“²⁷ reflektiert wird. Schiller versucht im Unterschied zu Kant darzulegen, „daß die Schönheit eine objektive Eigenschaft ist“²⁸, während Kant dieser

²⁵ Das Wort „Naturwesen“ kommt nur ein einziges Mal in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vor, welche Schiller rezipiert hatte, hingegen zwölf Mal in der *Kritik der Urteilskraft*.

²⁶ Schiller, *Kallias*, 285.

²⁷ Schiller, *Kallias*, 286.

²⁸ *Ibid.*

nur „subjektive Allgemeinheit“²⁹ zugestanden hatte. Dies ist insofern möglich, als nach Schiller Schönheit oder Freiheit der Naturwesen bzw. Freiheit in der Erscheinung nicht ein bloß abgeleiteter oder analogischer Seinsmodus der reinen praktischen Vernunftbestimmung ist. Schiller argumentiert vielmehr für die objektive Realität der natürlichen Freiheit, indem er die Freiheit in der Erscheinung und die Freiheit der Vernunft als zwei Fälle oder Formen eines übergeordneten Prinzips fasst, welches er als „Existenz aus bloßer Form“ bestimmt.³⁰ Hieran wird deutlich, dass es Schiller in seiner Bestimmung der Freiheit nicht in erster Linie, wie bei Kant, um *moralische* Freiheit geht, sondern um die *Form* individueller Selbstbestimmung als solcher. Schiller bemerkt dazu, dass die Schönheit insofern frei genannt werden kann, als sie die Vernunftautonomie „nachahmt“, was im Unterschied zu einer bloßen „Analogie“ bedeutet, „daß das Nachahmende mit dem Nachgeahmten bloß die Form und nicht den Inhalt nicht den Stoff gemein habe.“³¹ Moralische und natürliche Selbstbestimmung unterscheiden sich demnach zwar hinsichtlich ihrer *Zwecke*, nicht jedoch hinsichtlich ihrer *Struktur*.

Wie ist vor diesem Hintergrund die Freiheit in der Erscheinung als Schönheit näher zu verstehen? Schiller bemerkt hierzu, dass das „schöne Produkt“ seinem Wesen nach „regelmäßig“ verfasst ist, dagegen aber „*regelfrei erscheinen*“ muss.³² Dies lässt sich so verstehen, dass Schiller individuelle Freiheit nicht als indifferentistisch oder willkürlich im schlechten Sinne versteht, sondern als derart *kompatibilistisch*, dass ihre Bestimmtheit – etwa durch Gründe oder Motive – gerade nicht nezesitierende Wirkungen haben: „Frei sein und durch sich selbst bestimmt sein, von innen heraus bestimmt sein ist eins.“³³ Diese Feststellung der inneren Determiniertheit von Freiheit wiederum führt Schiller zu einem gegenüber Kant veränderten Naturbegriff. Während Kant die Natur als Inbegriff der Heteronomie der Autonomie der Vernunft

²⁹ Kant, KU, AA V, 212.

³⁰ Schiller, *Kallias*, 287.

³¹ Schiller, *Kallias*, 292.

³² Schiller, *Kallias*, 289.

³³ Schiller, *Kallias*, 298.

entgegengesetzt hatte, bestimmt Schiller „Natur“ nun allgemeiner als „die Person des Dings, wodurch es von allen andern Dingen, die nicht seiner Art sind, unterschieden wird [...] Bloß dasjenige wird durch den Ausdruck *Natur* bezeichnet, wodurch es das bestimmte Ding wird, was es ist.“³⁴

So verstanden bezeichnet „Natur“ nun „[d]as innre Prinzip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet; *die innre Notwendigkeit der Form*“. Diese wiederum gibt Aufschluss über einen *individuellen* Begriff von Freiheit: „Die Form muß im eigentlichsten Sinn zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein, nicht bloße Autonomie sondern Heautonomie muß da sein.“³⁵ Schiller knüpft hierbei an Kants Begriff der Heautonomie als individueller Selbstbestimmung gegenüber universeller Selbstbestimmung an, wie er diesen in der *Kritik der Urteilskraft*, entwickelt und folgendermaßen charakterisiert hatte: „Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, *aber nur in subjektiver Rücksicht*, in sich, wodurch sie nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt“³⁶. Anders als Kant, der Heautonomie als Reflexionsbegriff gefasst hatte, gelangt Schiller jedoch im Zuge seiner Deduktion von der reinen Form dazu, der Heautonomie in der Natur eine „objektive Beschaffenheit“ zuzusprechen, die selbst dann noch gegeben ist, „wenn das vorstellende Subjekt ganz hinweggedacht wird“.³⁷ Entscheidend dafür ist Schillers Begriff der *Individualität* der Natur, den er gegenüber der Universalität der Vernunft in ihrer Selbstbestimmung weiter profiliert: „Das Vollkommene kann Autonomie haben, insofern seine Form durch seinen Begriff rein bestimmt worden ist; aber Heautonomie hat nur das Schöne, weil nur an diesem die Form durch das innere Wesen bestimmt ist.“³⁸

³⁴ Schiller, *Kallias*, 301. Damit knüpft Schiller ideengeschichtlich an Boethius' Definition der Person als einer „*rationalis naturae individua substantia*“ an.

³⁵ Schiller, *Kallias*, 306.

³⁶ Kant, KU, AA V, 185 f.

³⁷ Schiller, *Kallias*, 307.

³⁸ Schiller, *Kallias*, 310.

3.2 Harmonische Freiheit in Schillers *Über Anmut und Würde*

In *Über Anmut und Würde* konkretisiert Schiller den in den *Kallias-Briefen* nur formal als Heteronomie bestimmten Begriff individueller Freiheit weiter und bezieht diesen auf die „gemischte Natur“³⁹ des Menschen und seine verschiedenen Vermögen.⁴⁰ Dabei setzt Schiller an der Zwischenstellung des Willens zwischen Natur- und Vernunftgesetz an, versucht aber nun, anders als Kant, das Moment der Willenskontrolle nicht im Modell einer Autokratie der reinen Vernunft zu erreichen. Vielmehr besteht für ihn Willenskontrolle im Herstellen einer harmonischen Struktur von Willenstendenzen erster und Volitionen zweiter Ordnung, die sich am Leitfaden der reflektierenden Urteilskraft und der in ihrer teleologischen Perspektive realisierten „Einstimmung“⁴¹ der verschiedenen Vermögen beschreiben lässt.

Schiller bestimmt den menschlichen Willen ganz allgemein als „ein übersinnliches Vermögen“, welches „weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freye Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten“⁴². „Der Wille des Menschen“, so Schiller, „ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet“⁴³. „Der Wille“, so Schiller weiter, „steht [...] zwischen beyden Gerichtsbarkeiten

³⁹ Schiller, ÄE, 373.

⁴⁰ Dieses Interesse an der ganzen Natur des Menschen lässt sich bis in Schillers früheste Werke zurückverfolgen. So schreibt er in seinem 1780 entstandenen *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (NA XX, 37-75): „Vollkommenheit des Menschen ligt in der Uebung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplans; und da zwischen dem Maase der Kraft, und dem Zweck, auf den sie wirkt, die genaueste Harmonie seyn muß, so wird Vollkommenheit *in der höchstmöglichen Thätigkeit seiner Kräfte, und ihrer wechselseitigen Unterordnung* bestehen [Hervorh. J.N.]“ (50). Ein indirekter Einfluss durch die Philosophie Leibniz', zumal durch dessen perfektionistische Ethik, ist hier sehr wahrscheinlich, auch wenn sich eine direkte Leibniz-Rezeption Schillers nicht nachweisen lässt. Vgl. dazu Beiser 2005, 187.

⁴¹ Kant, KU, AA V, 190.

⁴² Schiller, AW, 290.

⁴³ Ibid.

[der Natur und der Vernunft; J.N.], und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will⁴⁴. Er ist deswegen das „Vermögen der Wahl“⁴⁵. Schiller löst also den Willen von seiner exklusiven Bindung an die Vernunft, wie es die kantische Lehre der Autonomie und Autokratie impliziert, und verortet ihn *reflexiv* dazu.

Die formale Bedingung für spezifisch personale Willensfreiheit besteht für Schiller in einem harmonischen Verhältnis des menschlichen Willens, darin, „beide Naturen in dem Menschen in die innigste Gemeinschaft setzen“⁴⁶. Schiller argumentiert dafür, dass erst in einem bestimmten Verhältnis von Natur und Vernunft des Menschen eine reflexive Willenstätigkeit entspringen kann, da ein Ungleichgewicht die Selbstdistanzierung des Willens hinsichtlich seiner primären Willenstendenzen nicht erlauben würde: „Jede ausschliessende Herrschaft eines seiner beyden Grundtriebe ist für ihn ein Zustand des Zwanges und der Gewalt; und Freyheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beyden Naturen.“⁴⁷ Es kommt deshalb, wie Schiller betont, darauf an, „eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beyden Naturen zu stiften“⁴⁸. Diese „innige Übereinstimmung“ lässt sich freiheitstheoretisch als ein kontrolliertes, harmonisches Gefüge von Willenstendenzen erster Ordnung und Volitionen zweiter Ordnung verstehen, in dem die spezifische ‚Resonanzfrequenz‘ der Person realisiert ist.

Worin besteht dieser harmonische und ästhetische Zustand personaler Freiheit genau? Die Zwischenstellung des Willens erlaubt es, diesen in eine Strukturanalogie zum

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Der Hintergrund, vor dem dieser Vermittlungsversuch stattfindet, bildet das ‚naive‘ antike Ideal der Einheit von Vernunft und Natur: „Dem Griechen ist die Natur nie *bloß* Natur, darum darf er auch nicht erröthen, sie zu ehren; ihm ist die Vernunft niemals *bloß* Vernunft, darum darf er auch nicht zittern, unter ihren Maaßstab zu treten. Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel fließen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen. Er führte die Freyheit, die nur im Olympus zu Hause ist-, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein, und dafür wird man es ihm hingehen lassen, daß er die Sinnlichkeit in den Olympus versetzte.“ (Schiller, AW, 254) Schiller spricht in diesem Zusammenhang von dem „zärtliche[n] Sinn der Griechen [...], der das Materielle immer nur unter der Begleitung des Geistigen duldet“ (ebd., 255).

⁴⁷ Schiller, ÄE, 365.

⁴⁸ Schiller, AW, 289.

ästhetischen Vermögen der reflektierenden Urteilskraft bringen, durch welches Kant den Status des Geschmacksurteils als „subjektive Allgemeinheit“⁴⁹ bestimmt hatte. Gerade das Ästhetische wird bei Kant als Effekt eines harmonisch gefügten, freien Verhältnisses der menschlichen Natur gedacht: „Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittlung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich“⁵⁰. Das Vermögen der reflektierenden Urteilskraft gibt nach Kant „ihr selbst das Gesetz“⁵¹ und enthält „ihr eigenes Prinzip nach Gesetzen“ als „ein bloß subjektives, a priori“⁵², welches insofern in Analogie zum Begriff eines individuellen Willens (im Gegensatz zum reinen Willen) zwischen Natur- und Vernunftgesetz steht. Schiller knüpft an dieses Vermittlungsmodell an und bezieht es auf den Begriff des individuellen Willens. *Subjektiv* ist sein Freiheitszustand insofern, als er sich weder auf die Gesetzlichkeit reiner praktische Vernunft, noch auf die Gesetzlichkeit der Natur reduzieren lässt. *Allgemein* ist er insofern, als er darin nicht unbestimmt ist, sondern eine objektive Struktur aufweist, die sich im Anspruch einer Zweckmäßigkeit bzw. in der holistischen Fügung der Willenstendenzen zeigt. Dieser Bereich des „subjektiven Allgemeinen“ als derjenige des „sonderbaren Vermögens“⁵³ der Urteilskraft ist also strukturanalog zum Vermögen der Willkür und ihrer Maximen als „subjektiven Grundsätzen“⁵⁴, insofern beide dazu dienen, zwischen Vernunft- und Naturgesetz ein individuelles Willensprojekt (als Maxime) nach *Zwecken* auszubilden und in die konkrete Handlung (durch *Urteilskraft*) umzusetzen.

Schillers harmonischer Freiheitsbegriff kann darüber hinaus an Kants ästhetischen Freiheitsbegriff anschließen, als nach diesem „das Geschmacksurteil auf einer bloßen

⁴⁹ Kant, KU, AA V, 198.

⁵⁰ Kant, KpV, AA V, 197.

⁵¹ Kant, KU, AA V, 353.

⁵² Kant, KpV, AA V, 177.

⁵³ Kant, KU, AA V, 281.

⁵⁴ Kant, KpV, AA V, 20.

Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit und des Verstandes mit seiner *Gesetzmäßigkeit*“ beruht, die einem „freien Spiele“ der Vermögen entspricht.⁵⁵ Von Reinhold hingegen übernimmt Schiller durch seine Theorie harmonischer Willensfüzung den Begriff des „GANZEN *Gute[s] des Menschen*“, welches „nur in der Befriedigung *beyder* [Grund]Triebe der menschlichen Natur [d.h. der vernünftigen und der empirischen Triebfeder; J.N.] bestehen kann“ und einen Willen voraussetzt, „in welchem nicht nur keiner dieser Triebe den andern aufhebt, sondern vielmehr der eine sich ohne den andern nicht denken läßt“.⁵⁶

3.3 Die Natur der Freiheit in Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung*

In seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* betont Schiller in kritischer Abhebung von Kants Theorie von Freiheit als Autonomie der Vernunft: „Um aller Mißdeutung vorzubeugen, bemerke ich, daß, so oft hier von Freyheit die Rede ist, nicht diejenige gemeynt ist, die dem Menschen, *als Intelligenz betrachtet*, nothwendig zukommt [...], sondern diejenige, welche sich auf seine *gemischte Natur* gründet [Hervorh. J.N.].“⁵⁷ Die Freiheit des Menschen verdankt sich nach Schiller also nicht – wie der kantische Begriff einer „Kausalität aus Freiheit“ – allein der exklusiven Beziehung auf das allgemeine Sittengesetz der Vernunft und einen intelligiblen Charakter, sondern einer freien Reflexion darauf und unter Einschluss seiner ganzen Natur: „Dadurch daß der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freyheit der ersteren Art [nämlich als Intelligenz; J.N.], dadurch, daß er in den Schranken des Stoffes vernünftig, und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine

⁵⁵ Kant, KU, AA V, 287.

⁵⁶ Reinhold, *Briefe II*, 257 f.

⁵⁷ Schiller, *ÄE*, 373 Fn. Dieses Interesse an dem wirklichen Menschen, d.h. der konkreten Person und ihrem Willen, legt es nahe, mit Blick auf Schiller freiheitstheoretisch eher von einem „Realisten“ als einem „Idealisten“ zu sprechen, als der Schiller in der Regel klassifiziert wird.

Freyheit der zweyten Art [nämlich als natürlich-vernünftige Person; J.N.].⁵⁸ Der Unterschied zu Kant besteht also ganz allgemein darin, dass die empirische, endliche Natur des Menschen in die Freiheitsentscheidung mit einbezogen wird, so dass Schiller „die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der erstern erklären“⁵⁹ kann. Freiheit ist also nur möglich auf Basis von Vernunft *und* Natur, ja „*die Freyheit selbst* [ist] eine Wirkung der *Natur*“⁶⁰.

Schiller analysiert die formale Struktur der Heautonomie willentheoretisch weiter. Der menschliche Wille ist gespalten in zwei „Tendenzen“ bzw. „Triebe“, „die den Begriff der Menschheit erschöpfen“.⁶¹ Anders als die in Kants Grundlegungsschriften eingeführte Unterscheidung von Vernunft und Natur folgt Schillers Unterscheidung dieser Willenstendenzen nicht der Opposition „Autonomie-Heteronomie“, sondern er fasst beide Triebe als Basis des Freiheitsgebrauchs auf:

Ich trage kein Bedenken, diesen Ausdruck [scil. „Trieb“] sowohl von demjenigen, was nach Befolgung eines Gesetzes [scil. dem Formtrieb] als von dem, was nach Befriedigung eines Bedürfnisses strebt [dem Stofftrieb], gemeinschaftlich zu gebrauchen wiewohl man ihn sonst nur auf das letztere einzuschränken pflegt. So wie nehmlich Vernunftideen zu Imperativen oder Pflichten werden, sobald man sie überhaupt in die Schranken der Zeit setzt, so werden aus diesen Pflichten Triebe, sobald sie auf etwas bestimmtes und wirkliches bezogen werden. [...] Dieser Trieb [scil. der Formtrieb] entsteht nothwendig, *und fehlt auch bey demjenigen nicht, der ihm gerade entgegen handelt. Ohne ihn würde es keinen moralisch bösen, folglich auch keinen moralisch guten Willen geben* [Hervorh. J.N.].⁶²

⁵⁸ Schiller, ÄE, 373 Fn.

⁵⁹ Schiller, ÄE, 373 Fn.

⁶⁰ Schiller, ÄE, 373. Vgl. zum Verhältnis von Freiheit und Natur bei Schiller auch Peetz 1995, 164 f.

⁶¹ Schiller, ÄE, 347. Schillers Interesse für diese Thematik findet sich bereits in seiner 1780 entstandenen Dissertation *über den Zusammenhang der thierischen Natur des menschen mit seiner geistigen*, welche nach heutigen Begrifflichkeiten ein Thema der Philosophie des Geistes, nämlich die Leib-Seele-Problematik behandelt. Darin widmet er sich der „Geschichte des Individuums“ und untersucht, „wie sich alle seine Geistesfähigkeiten aus sinnlichen Trieben entwickeln.“ (50). Schiller stellt dabei das „Fundamentalgesetz der gemischten Naturen“ auf, welches lautet: „Die Thätigkeiten des Körpers entsprechen den Thätigkeiten des Geistes“. (57)

⁶² Schiller, NA XXI, 243 f. Diese Anmerkung aus der *Horen*-Fassung schließt sich direkt an ÄE, 344, 20 an.

Moralisch böse Handlungen entstehen also gerade durch den reflektierten individuellen *Gebrauch* beider Triebe, der eine bestimmte moralisch qualifizierte Wendung nehmen kann, und nicht allein durch das Wirken des Stofftriebs. Aus dem kantischen Modell der Vernunft Herrschaft „kann bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen“. Das Verhältnis beider Triebe darf nicht so geartet sein, dass sie unabhängig von einander existieren – der Mensch bliebe so „ewig fort geteilt“. Vielmehr müssen beide Triebe „wechselseitig“ in einem Unterordnungsverhältnis stehen: „Beyde Principien sind einander also zugleich subordiniert und coordiniert, d.h. stehen in Wechselwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form“⁶³.

Indem Schiller Freiheit nicht mehr wie Kant als Vernunftkausalität versteht, ist es ihm möglich, Selbstbestimmung als eine *graduell* vorkommende Qualität menschlichen Handelns zu begreifen, die von der Art und dem Grad gelungener Willenskontrolle- bzw. Harmonie der ganzen menschlichen Natur abhängig ist. Freiheit besitzt demnach keinen reinen Vernunftursprung im Sinne eines intelligiblen Charakters, sondern ist natürlich situiert; sie ist „kein Werk des Menschen“, sondern „eine Wirkung der Natur“ und kann daher „auch durch natürliche Mittel befördert und gehemmt werden“⁶⁴.

Freiheit, wie Schiller sie am Leitfaden der Schönheit versteht, erlangt ihre Bestimmtheit „nicht in der Ausschließung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschließung aller“⁶⁵, also nicht durch Exklusion, sondern durch Inklusion und Integration: Geistige Freiheit ist umso größer, je größer die Mannigfaltigkeit primärer Willenstendenzen harmonisch in eine Willenseinheit integriert werden kann.⁶⁶ Diese

⁶³ Schiller, ÄE, 347 f. Fn.

⁶⁴ Schiller, ÄE, 373. Zur Gradualität zwischen Natur und Geist vgl. Beiser 2005, 218. Zur Verortung der Freiheit vgl. *ibid.*, 3, wonach Schiller „sees moral agency within nature, as the product of history and the education of sensibility.“

⁶⁵ Schiller, ÄE, 367

⁶⁶ Schiller bringt diesen Zustand der vollständigen Integration der primären Willenstendenzen mit seinem Ideal der antiken Griechen in Verbindung: „Sowohl der materielle Zwang der Naturgesetze, als der geistige Zwang der Sittengesetze verlor sich in ihrem höhern Begriff von Nothwendigkeit, der beyde

Integration ist ausdrücklich auch im Sinne einer intersubjektiven Integration zu verstehen: „Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frey zu seyn, er muß alles andere um sich her, auch das Leblose, in Freyheit setzen.“⁶⁷ Ein freier Geist überträgt also seine innerharmonische Willensstruktur auf eine interpersonale Gemeinschaft, die er in eine gemeinsame ‚Resonanzfrequenz‘ versetzt.

4. Schlussbetrachtung

Wie ist Schillers Freiheitsbegriff im Ausgang von Kant zu bewerten? Schiller entwickelt einen ‚kompatibilistisch‘ zu nennenden Freiheitsbegriff, der die Natur des Menschen nicht als ein heteronomes Hindernis durch die Autokratie der Vernunft ausschließt, sondern integriert und als lebendige Basis begreift, aus der heraus sich die Freiheit entwickelt. Schiller verortet damit ansatzweise Freiheit in einem natürlichen, geschichtlichen wie auch sozialen Kontext, insofern lebendige Freiheit im Austausch mit anderem Leben steht und Freiheitsübertragung- und Beeinflussung denkbar wird.

Allerdings sind auch die Grenzen des schillerschen Freiheitsbegriffs deutlich sichtbar. Zwar vermag Schiller durch seinen Rückgriff auf ästhetische Begrifflichkeiten die komplexe interne Struktur des Willens als harmonisches Gefüge von Willenstendenzen erster Ordnung und Volitionen zweiter Ordnung weiter zu erhellen. Diese Konzentration auf die interne Kohärenz des Willens, die es ihm erlaubt, einen Kompatibilismus von Freiheit und Natur zu denken, führt jedoch letztendlich zu einer Abtrennung der Freiheit von normativen Fragen einer Freiheit zum Guten wie Bösen. Formtrieb und Stofftrieb lassen sich nicht mehr unmittelbar moralisch qualifizieren, sondern erscheinen als primär ästhetische Kategorien, die gegenüber der normativen und objektiven Dimension von Freiheit indifferent sind. Durch seine strukturelle Anbindung an den Begriff der Schönheit besitzt Schillers Freiheitsbegriff selbst den Status eines

so Welten zugleich umfaßte, und aus der Einheit jener beyden Nothwendigkeiten gieng ihnen erst die wahre Freyheit hervor.“ (Schiller, ÄE, 359)

⁶⁷ Schiller, ÄE, 386 Fn.

„interesselosen Wohlgefallens“. Ist Schönheit ein „Symbol der Sittlichkeit“⁶⁸, wie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* schreibt, so droht in Schillers Theorie die Freiheit auf einen passiven Zustand harmonischer, selbstgefälliger Selbstgenügsamkeit und Ausgleichs reduziert zu werden, ohne als eigentliche dynamische oder moralisch relevante Tätigkeit begriffen werden zu können.

Siglenverzeichnis

Kant

Kants Schriften werden mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft*, welche nach der B-Auflage zitiert wird, unter Angabe der Sigle und der Band- und Seitenzahl nachgewiesen gemäß der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen *Akademie-Ausgabe* [AA], Berlin 1900 ff. Dabei werden die sprachlichen Modifizierungen der *Meiner-Ausgabe* übernommen.

GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA IV, 385-463).

KU *Kritik der Urteilskraft* (AA V, 165-485).

KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (AA V, 1-164).

KrV *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Jens Timmermann. Hamburg 1998.

RGV *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA VI, 1-202).

Schiller

Schillers Schriften werden zitiert nach der *Nationalausgabe* [NA], hrsg. v. Julius Petersen, Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese u. Siegfried Seidel. Weimar 1940 ff., unter Angabe von Band- und Seitenzahl.

AW *Über Anmut und Würde* (1793). In: NA XX, 252-308. Hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar 1962.

ÄE *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). In: NA XX, 309-412. Hrsg. v. Benno von Wiese. Weimar 1962.

⁶⁸ Kant, KU, AA V, 351.

LITERATURVERZEICHNIS

- Beiser, F. (2005). *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*. Oxford.
- Henrich, D. 1982. „Ethik der Autonomie“. In Ders.: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart, 6-56.
- Noller, J. 2016. *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*. Freiburg/München.
- Peetz, S. 1995. *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt/M.
- Reinhold, K. L. 1792. *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band*. Hg. M. Bondeli. Basel.
- Roehr, S. 2003a. „Freedom and Autonomy in Schiller“. *Journal of the History of Ideas* 64: 119-134.
- Roehr, S. 2003b. „Zum Einfluß K. L. Reinholds auf Schillers Kant-Rezeption“. In *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Hg. M. Bondeli/W. H. Schrader. Amsterdam/New York, 105-121.
- Schiller, F. (1792 f.). *Kallias, oder Über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner*. In Ders.: *Theoretische Schriften*. Hg. R.-P. Janz. Frankfurt/M. 2008, 276-329.
- Schmidt, A. 2012. „Wille und Willkür. Zum Begriff der Willensfreiheit in der Frühphilosophie Schellings“. In *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!*. *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*. Hg. F. Hermanni/D. Koch/J. Peterson. Tübingen, 24-45.