

Am Beginn der Moderne
Schiller um 1800

Mit Beiträgen von Norbert Oellers
und Wolfgang Riedel

Weimarer Schillerverein
Weimar
Deutsche Schillergesellschaft
Marbach am Neckar

Auf dem Umschlag: Heinrich Ludwig von Gleichen Rußwurm,
Wallensteins Tod. Erster Auftritt. Federzeichnung.

© 2001 Deutsche Schillergesellschaft Marbach am Neckar
Gesamtherstellung: Gulde Druck GmbH, Tübingen
ISBN 3-933679-63-X

Wolfgang Riedel

Weltgeschichte als »erhabenes Object« Zur Modernität von Schillers Geschichtsdenken

Das Folgende ist der Versuch, den wohl 1793 geschriebenen, 1801 gedruckten Aufsatz ›Über das Erhabene‹ – die letzte, jedenfalls zuletzt veröffentlichte der 1792/93 entstandenen Schriften zur Theorie des Erhabenen und der Tragödie – als einen philosophischen Schlüsseltext des ›klassischen‹ Schiller vorzustellen.¹ Bewußt sage ich *philosophischer* Schlüsseltext, denn ich möchte zeigen, daß dieser kleine Traktat nicht nur (was unbestritten bleibt) als ein Beitrag zur Ästhetik und Poetik, sondern zugleich als ein Beitrag zur Philosophie um 1800 zu lesen ist, genauer zur Philosophie der Geschichte. Schon die Stellung dieses Textes im theoretischen Werk Schillers legt eine solche Lektüre nahe. Denn seine eigentliche philosophische Provokation erhellt sich nicht so sehr im Blick auf die ›großen‹ ästhetischen Schriften der mittneunziger Jahre (›Über Anmut und Würde‹, ›Über die ästhetische Erziehung des Menschen‹, ›Über naive und sentimentalische Dichtung‹), zu denen die Theorie des Erhabenen doch in reichlich gespanntem Verhältnis steht, auch nicht im Blick auf die schon erwähnte Tragödientheorie und die mit dem ›Wallenstein‹ neu einsetzende Tragödienproduktion, sondern – erst im Blick auf die seit 1788 entstandenen historischen Schriften und geschichtsphilosophischen Dichtungen. Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei gleich hinzugefügt, daß ich hier aus diesem Korpus der historischen und geschichtsphilosophischen Schriften Schillers Erzählungen und historische Anekdoten ausschließe. Es geht mir nicht um die seit Hayden White auch im Blick auf Schiller neu gestellte Frage nach dem Verhältnis von Historiographie und Narration, von Quellenüberlieferung und erzählerischer Vergegenwärtigung, von *Geschichte und Geschichten*, sondern um Modellvorstellungen, die die Geschichte als Ganze betreffen, als *Universalgeschichte* oder *Geschichte im Singular*, als, wenn man auch hier das implizite narrative Moment betonen möchte, *grand récit*.² Auf das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Geschichtsbegriff bei Schiller also zielt meine Frage, auf seine *Geschichtsphilosophie*.

Das Interesse am Historiker Schiller ist in den letzten Jahren neu erwacht. Den Anstoß gab der Sammelband ›Schiller als Historiker‹ aus dem Jahr 1995, herausgegeben von Otto Dann, Norbert Oellers und Ernst Osterkamp.³ Die aktuellen Standardwerke der Schillerforschung, Helmut Koopmanns ›Schiller-Handbuch‹ (1998) und die zweibändige Schillerbiographie von Peter-André Alt (2000), warten beide mit ausführlichen und instruktiven Kapiteln zu diesem lange im Schatten des wissenschaftlichen Interesses gelegenen Segment des Schillerschen Oeuvres auf.⁴ Und nicht zuletzt ist auf Otto Danns Kommentar zu den historischen Schriften im Rahmen der Schillerausgabe der Bibliothek Deutscher Klassiker hinzuweisen, die eben-

falls seit kurzem vorliegt.⁵ Jedoch wurde, wenn ich recht sehe, hier nirgendwo jener späte Aufsatz ›Über das Erhabene‹ in den Kontext der historischen Schriften einbezogen.⁶ Und zwar wohl deshalb, weil er den ästhetischen und dichtungstheoretischen Schriften zugerechnet wird und hier zudem den vermeintlich geschichtsfernen (im Unterschied etwa zu den ›Briefen über die ästhetische Erziehung‹ oder der Abhandlung ›Über naive und sentimentalische Dichtung‹, die sich ja ganz direkt auf historische Modellvorstellungen wie Antike/Moderne oder auf zeitgeschichtliche Erfahrungen beziehen). Denn die Ästhetik des Erhabenen stellt ja, wenn wir, wie von Schiller her geboten, von Kants ›Kritik der Urteilskraft‹ (1790) ausgehen, primär eine Ästhetik der *Natur* dar. In zweierlei Gestalt ist dabei von der Natur als ästhetischem Objekt die Rede, in der des »Mathematisch-Erhabenen« oder der Natur als »Größe« und in der des »Dynamisch-Erhabenen« oder der Natur als »Macht«.⁷ Ersteres wird exemplarisch angeschaut in der Unendlichkeit des gestirnten Himmels oder, Schillers Beispiel, des »Oceans in Ruhe«, letzteres überall dort, wo von den Naturerscheinungen eine mögliche Bedrohung unserer physischen Existenz ausgeht, wie beim Blick eine steile Felswand hinunter (bzw. hinauf) oder, wiederum mit Schiller, im Anblick des »Oceans im Sturm«.⁸

Allerdings erhält diese Kantische Ästhetik des Erhabenen bei Schiller eine neue und eigene Wendung. Denn diesem geht sogleich die bei Kant unbedacht gebliebene Analogie zwischen Natur ›als Macht‹ und *Schicksal* ›als Macht‹ (nämlich hier wie dort als Bedrohung für Leib und Leben) auf, und er überträgt das Paradigma des ›Dynamisch- oder ›Praktisch-Erhabenen‹ in die Poetik der Tragödie, um es hier in Dienst zu nehmen als Theorie der tragischen Wirkung.⁹ Damit (re-)überträgt er die Ästhetik des Erhabenen in die Sphäre des Menschen und also: der Geschichte. Denn Tragödie als – mit Aristoteles – »Nachahmung menschlicher Handlungen«, das hieß schon für den Schiller des ›Fiesco‹ und des ›Don Carlos‹, und erst recht für den des ›Wallenstein‹ oder der ›Maria Stuart‹, nicht mehr nur, wie im bürgerlichen Trauerspiel der Aufklärung, Darstellung ›bürgerlich-privater, ›menschlicher‹ Konflikte, sondern hieß ebenso, ja mehr und eigentlich, Darstellung politischer und historischer Konflikte, Mimesis von Geschichte.¹⁰ Kein Wunder also, daß der Aufsatz ›Über das Erhabene‹ geschichtliche Welt und geschichtliches Handeln explizit thematisiert (48–52). *Wie* er sie thematisiert, ist indes um so bemerkenswerter. Über alles dramenpoetische Erfordernis weit hinausgehend, spitzt er seine historischen Überlegungen zu einem so forcierten Begriff von ›Geschichte überhaupt‹ zu, daß ich nicht zu übertreiben glaube, wenn ich erstens meine, daß wir, wie eingangs angedeutet, in diesem Aufsatz – auch – einen geschichtstheoretischen Text Schillers besitzen, und zweitens, daß wir in ihm folglich einen *zweiten* geschichtstheoretischen Text Schillers besitzen neben dem einen, den alle kennen (und meist für den einzigen halten), der Jenenser Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1789, ›Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?‹¹¹. Nicht von einem also, vielmehr von zwei theoretischen Ansätzen ist auszugehen, wenn man Schiller als Geschichtsphilosoph

gerecht werden will, beide verfaßt im Abstand von wenigen Jahren, und beide auch dazu herausfordernd, sie zusammen- und gegenzulesen. Denn unübersehbar kommunizieren sie miteinander, und zwar dergestalt, daß der spätere dem früheren Text geradewegs widerspricht. So, als Versuch über den Begriff der Geschichte, gelesen, stellt der Aufsatz ›Über das Erhabene‹ nichts geringeres dar als eine Kritik der Jenaer Antrittsvorlesung, eine Selbstkritik des Universalhistorikers Schiller. Diese These will ich im folgenden in vier Schritten entfalten: 1. Genese der Universalgeschichte oder: Von der Theosophie zur Geschichtsphilosophie, 2. Krise der Universalgeschichte oder: Von der philosophischen zur empirischen Geschichtsbetrachtung, 3. Kritik der Universalgeschichte oder: Die Weltgeschichte als erhabenes Objekt, 4. Epilog: Die Modernität von Schillers Geschichtsdenken.

1. Genese der Universalgeschichte oder: Von der Theosophie zur Geschichtsphilosophie

Den entwicklungsgeschichtlichen Ausgangspunkt für Schillers theoretisches Werk bildet die in den späten Karlsschuljahren entstandene ›Jugendphilosophie‹, ein metaphysisches System hochspekulativen Zuschnitts. Auch für die spätere Philosophie der Geschichte liegen hier die Wurzeln. Zusammenhängend niedergelegt ist diese frühe Metaphysik in der ›Theosophie des Julius‹, einem wohl um 1780 verfaßten Essay, der allerdings erst 1786 erschienen ist, im Rahmen des Fragment gebliebenen Briefromans ›Philosophische Briefe‹, wo er als Aufsatz eines der beiden Protagonisten firmiert.¹² Um ein historisches Konzept im eigentlichen Sinn handelt es sich bei der ›Theosophie‹ freilich noch nicht, auch noch nicht um ein geschichtsphilosophisches, sondern allenfalls um ein geschichtstheologisches oder ›heilsgeschichtliches‹, um das Konzept einer *Theo*-Historie. Sie wird erzählt als Geschichte von Gott und Welt, Gott und Mensch, wobei Schiller verbreiteten neuplatonischen Vorstellungen folgt. Den Anfang bildet die ungeteilte Einheit Gottes. Aus der Entäußerung und Zerstreuung (›Emanation‹) dieses Einen entsteht die Welt der vielfältigen Erscheinungen (›die Natur ist ein unendlich geteilter Gott‹¹³). Als solchermaßen ›geteiltes‹ ist das Dasein dieser individuierten Einzelwesen (›des Gottes schöne Trümmer‹¹⁴) ein mangelhaftes, welcher Mangel wiederum in ihnen sich kundtut als Verlangen nach ›Aufhebung der Trennung‹, nach (Wieder-)Vereinigung, sprich: als ›Liebe‹.¹⁵ Sie, die Liebe, verbürgt so dem jungen Schiller nicht nur die göttliche Herkunft des Menschen (wie zugleich des physischen Universums, wo dieselbe Gotteskraft Liebe sich als newtonische *attraction* der materiellen Körper äußert), sondern zugleich das ›heilsgeschichtliche‹ Fernziel des emanativen Schöpfungsprozesses: die schließliche Umkehrung der Prozeßrichtung und Rückkehr zur Einheit. Denn indem die Liebe immerfort bestrebt ist, das Getrennte zu vereinen, wird sie am Ende auch wieder ›Gott hervorbringen‹¹⁶, sprich, seine ursprüngliche Einheit restituieren. Gott, Mensch und Welt sind dergestalt eingefaßt in einen metaphysischen Roman, die

bert Schnädelbach (Hg.): Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken. 3 Bde. Darmstadt 2000. Bd. 2, S. 163–370, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hier S. 323–327.

⁶⁴ Hegel, JA 10, S. 426–444, §§ 548–552, Die Weltgeschichte, hier S. 427, § 549. – Vgl. Schnädelbach: Hegel-Kommentar (Anm. 63), Bd. 3, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, S. 314–316.

⁶⁵ Hegel, JA 7, S. 447, § 343.

⁶⁶ Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Berlin 1956–70 (= MEW). Bd. 4, S. 459–493, Manifest der kommunistischen Partei (1848). – Für diesen Zusammenhang lohnt die Wiederlektüre eines Klassikers: Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (1941/49). In: K.L.: Schriften (Anm. 21), Bd. 4, bes. S. 46–222, Kap. I–III, Der Ursprung des geistigen Geschehens der Zeit aus Hegels Philosophie der Geschichte des Geistes.

⁶⁷ Friedrich Engels: Socialisme utopique et socialisme scientifique (1880). Dt. 1882 u. d. T. Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW 19, S. 177–228, hier S. 187f., 202ff., 228 u.ö.

⁶⁸ »Le passé d'une illusion« überschrieb daher ein großer Historiker der Französischen Revolution seine Geschichte der kommunistischen und ihrer Folgen: François Furet: Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert. München 1996 (französ. OA 1995). – Vgl. aber auch Richard Rorty: Das kommunistische Manifest 150 Jahre danach: Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen. Frankfurt/M. 1998.

⁶⁹ Siehe oben Anm. 2 (Lyotard, Marquard).

⁷⁰ Arnold Gehlen: Über kulturelle Kristallisation (1962). In: A.G.: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied ²1971, S. 283–300, hier S. 295.

Norbert Oellers

Um 1800: Schillers Dichtung als Politik

Über zwei Jahre vor dem Eintritt ins 19. Jahrhundert bedachte Schiller im ›Wallenstein‹-Prolog vom Oktober 1798 das ›ernste Ende‹ des ausgehenden Jahrhunderts mit einer sonderbaren Wendung: »Und jetzt an des Jahrhunderts ernstem Ende, / Wo selbst die Wirklichkeit zur Dichtung wird / [...]«.¹ Goethe, der den Prolog für die Rezitation am 12. Oktober (aus Anlaß der Eröffnung des umgebauten Weimarer Theaters) in manchem geändert hat (so griff er auch in den letzten, zu einem geflügelten Wort gewordenen Vers: »Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst«² ein und machte daraus: »Ernst ist das Leben, heiter sey die Kunst«³) – Goethe also ließ den Vers »Wo selbst die Wirklichkeit zur Dichtung wird« unangetastet. Der Zusammenhang macht deutlich, was hier mit »Wirklichkeit« gemeint ist: Der »Kampf gewaltiger Naturen«, von dem im nächsten Vers gesprochen wird, bezieht sich ziemlich eindeutig auf die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Frankreich und den koalierenden europäischen Staaten unter der Führung Englands; und wahrscheinlich ist, daß Schiller konkret auf die Niederlage Napoleons durch den englischen Admiral Nelson in der Seeschlacht bei Abukir anspielt; diese Schlacht war wenige Wochen vor der Niederschrift des ›Wallenstein‹-Prologs, nämlich am 1. August 1798 entschieden worden. Sie war ein Hoffnungs-, ein Freiheitsschimmer für alle, die Frankreichs Expansionsbestrebungen nicht weniger bedenklich, ja sogar entsetzlicher fanden als die vorangegangene Schreckensherrschaft der Jakobiner. Schiller, der sich vom Sympathisanten der Französischen Revolution spätestens 1792 zu einem entschiedenen Gegner der Politik Frankreichs gewandelt hatte, gehörte gewiß zu denen, die Napoleons ägyptischem Abenteuer den schlimmstmöglichen Ausgang wünschten; denn er konnte in dem Feldherrn zu dieser Zeit ja schwerlich etwas anderes als einen Handlanger der fortgesetzten Revolution sehen.

Wieso werden aber politische Ereignisse der gedachten Art »zur Dichtung«? Gemeint ist wahrscheinlich dies: Die weltpolitischen Ereignisse, die in ihrer Bedeutung den im ›Wallenstein‹ behandelten Ereignissen des Dreißigjährigen Kriegs in nichts nachstanden, qualifizierten sich zur Behandlung in einer Dichtung (sie drängten sich ihr förmlich auf), weil ihre tiefliegenden Gründe (jenseits aller tagespolitischen Realität) das Hauptproblem der Existenz des Menschen in der Geschichte berührten: das Problem der Freiheit (diese benennt Schiller als »großen Gegenstand«, um den im Kampf »gerungen«⁴ werde); dabei ist für Schiller, den gelehrigen Kant-Schüler, Freiheit, im Sinne der idealistischen Transzendentalphilosophie, zunächst einmal unabhängig von jeder Empirie (sie kann also in einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Akten gar nicht angetroffen werden), sie ist eines der Postulate der reinen praktischen Vernunft (neben, nach Kant, Gott und Unsterblichkeit), ohne die sittliches Handeln

nicht möglich wäre. Das Bewußtsein des Sittengesetzes ermöglicht der intellektuell als absolut zu denkenden Freiheit ihre Realität.

Ein kurzer Rückblick sei gestattet: Als Schiller nach seinem ›Don Karlos‹ (1787) beschloß, sich für einige Jahre auf Distanz zur Dichtung zu begeben, um sich mit der Geschichte so vertraut zu machen, daß er, ihre »Fakta« überschauend, diese »gleichsam ehrwürdig« machen könnte (wie er am 7. Januar 1788 an Körner schrieb⁵; im Brief an Caroline von Beulwitz vom 10. Dezember desselben Jahres heißt es dann: »Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden«⁶), – als Schiller sich für ein knappes Jahrfünft der Geschichte verschrieb (und in dieser Zeit, nämlich 1788 und 1789, an Poetischem tatsächlich nur die großen Gedichte ›Die Götter Griechenlandes‹ und ›Die Künstler‹ hervorbrachte), da ging's um diese Verwendung geschichtlichen Wissens, es ging auch um die ökonomischen Vorteile, die Schiller aus der historischen Schriftstellerei zukamen, aber es ging daneben und darüber hinaus um sehr viel mehr: um die Erwartung, Einblick zu gewinnen »ins bewegte Rad der Zeit«⁷, in den durch Zufälle und Notwendigkeiten, durch Freiheit und Zwang bestimmten Ablauf der Geschichte. Er fand heraus, daß der ›wahre Geschichtsschreiber‹ als »philosophischer Kopf« nicht nur, wie der »Brodgelehrte«⁸, das Überlieferte zusammentragen, sondern auch (und vor allem) durch eigene Imagination die Lücken zwischen dem unzusammenhängend Überlieferten schließen müsse, um auf diese Weise »ein teleologisches Prinzip in die *Weltgeschichte*«⁹ zu bringen; so wird es in der Antrittsvorlesung vom Mai 1789 gefordert. »Auch der Geschichtsschreiber muß wie der Dichter«, heißt es dann später, am 10. Juli 1795, in einem Brief an Johann Wilhelm Archenholtz, »die produktive Einbildungskraft des Lesers ins Spiel zu setzen wissen«.¹⁰ Das heißt nichts anderes, als daß die erkennbare Wirklichkeit der Geschichte (zum Beispiel die Schlacht bei Abukir) in der Wahrheit der Dichtung (in der produktiven Auseinandersetzung mit dem Problem der Freiheit) förmlich aufgehoben wird, und zwar in des Wortes dreifacher Bedeutung: ihr unwichtiger Teil (gleichsam das *caput mortuum*) wird aufgelöst (negiert), das Erhaltenswerte wird bewahrt (konserviert) und in die das Widerstreitende ›reinigende‹, synthetisierende Dichtung hinaufgehoben (eleviert).

Als sich Schiller nach seiner schweren Erkrankung im Frühjahr 1791 von der Geschichte ab- und der Philosophie zuwandte (wieder für ein knappes Jahrfünft), da geschah es in dem Bemühen, sich über die durch Kant so gründlich verhandelten Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, von richtigem (d. h. gutem) Handeln und von Beförderung menschlicher Glückseligkeit durch die Kunst Klarheit zu verschaffen und sie (die Bedingungen der Möglichkeit) im einzelnen zu präzisieren. Die Ästhetik, also die Schönheitslehre, stand dabei naturgemäß im Zentrum seines Interesses. Die Voraussetzung gelingender Kunst, des eigentümlich Menschenwürdigen, ist für ihn die Dominanz des Spieltriebs über Form- und Stofftrieb (der Mensch »ist nur da ganz Mensch, wo er spielt«, heißt es apodiktisch in den ›Briefen über die

ästhetische Erziehung des Menschen«¹¹); nur auf diese Weise wäre die Schönheit sinnlich erfahrbar zu machen – als »Freiheit in der Erscheinung«, wie es fast formelhaft – im Anschluß an Kant – im philosophischen Brief an Körner vom 8. Februar 1793 bestimmt wird.¹² In seiner letzten großen poetologischen Abhandlung ›Ueber naive und sentimentalische Dichtung‹ fragt Schiller u. a. nach dem, was ein sentimentalischer, ein moderner, von der Geschichte bedrängter, ja gefangener und zur Spekulation gedrängter Dichter zu leisten imstande sei: Elegisch oder satirisch (gleich in welcher Dichtart) könne er auf den Befund reagieren, daß Ideal und Wirklichkeit durch eine tiefe Kluft (wie Diesseits und Jenseits) voneinander getrennt seien. Das Ziel seiner Bemühungen müsse freilich bleiben, diese Kluft durch eine Idylle poetisch zu überwinden, in einer spielend gewonnenen Form »einer freyen Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur«.¹³

Als sich Schiller im Herbst 1795 vom »Ufer der Philosophie« wieder ins »freye Meer der Erfindung« wagte (wie er sich im Brief an A. W. Schlegel vom 29. Oktober 1795 ausdrückte),¹⁴ war er einige Zeit von dem Gedanken fasziniert, es könne ihm gelingen, den Gipfel der sentimentalischen Dichtung zu stürmen. Er wolle eine Idylle in Angriff nehmen, kündigte er Ende November 1795 Wilhelm von Humboldt an, sie werde von der Vermählung des Herkules mit der Hebe im Olymp handeln. »Alle meine poetischen Kräfte spannen sich zu dieser Energie noch an – das Ideal der Schönheit objektiv zu individualisieren«. Und dann eine Charakterisierung des zu Leistenden: »[...] in einer poetischen Darstellung alles Sterbliche ausgelöscht, lauter Licht, lauter Freyheit, lauter Vermögen«.¹⁵ Was als konkrete Utopie gedacht war, konnte natürlich keinen Weg in die durch die geschichtlichen Verhältnisse behinderte reale poetische Existenz finden. – Knapp zehn Jahre blieben Schiller, an der Seite Goethes, noch, sich als Dichter über die ›gemeine Wirklichkeit der Dinge‹ zu erheben, mit seiner Dichtung ästhetisch zu erziehen und damit politisch zu wirken. Fünf Jahre waren es noch bis zur Jahrhundertwende.

Es geht im folgenden nicht darum zu zeigen, daß und wie Schillers hochfahrende Intention ins Leere gelaufen ist, sondern darum anzudeuten, daß er sich mehr und mehr bemühte, die Superiorität der Dichtung gegenüber allen anderen Realitäten (auch anderen Künsten – zu schweigen von der Philosophie) zu behaupten und auf diese Weise sein immer schon vorhandenes Engagement in *politicis*, mithin in öffentlichen Angelegenheiten zu bekunden. Längst hatte er es ja aufgegeben, sich, wie weiland beim Prozeß gegen den französischen König, unmittelbar in die Händel des Tages einmischen zu wollen. Daß er gleichwohl ein aufmerksamer Beobachter der zeitgeschichtlichen Weltbegebenheiten war (erinnert sei an seine Bemerkung zu »des Jahrhunderts ernstem Ende«), ist ja nicht fraglich. Und so ist auch seine Versicherung im Brief an Reichardt vom 3. August 1795 nicht wörtlich zu nehmen: »[...] es ist im buchstäblichsten Sinne wahr, daß ich gar nicht in meinem Jahrhundert lebe; und ob ich gleich mir habe sagen lassen, daß in Frankreich eine Revolution vorge-