

Schriften zur Literaturwissenschaft

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von
Bernd Engler, Volker Kapp, Helmuth Kiesel, Günter Niggel

Band 34

Literatur und Moral

Herausgegeben von

Volker Kapp
Dorothea Scholl

in Verbindung mit
Georg Braungart und Bernd Engler



Duncker & Humblot · Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten
© 2011 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Fremddatenübernahme und Druck:
Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISSN 0720-6720
ISBN 978-3-428-13660-5 (Print)
ISBN 978-3-428-53660-3 (E-Book)
ISBN 978-3-428-83660-4 (Print & E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Inhalt

<i>Dorothea Scholl</i>	
Einleitung: Literatur zwischen Ethik und Ästhetik in der Tradition der europäischen Moralistik	9
<i>Louis Van Delft</i>	
Morale/Ethique	19
<i>Werner Theobald</i>	
Camus und das Problem der Werte	29
<i>Francis Goyet</i>	
<i>Abito et magnanimità</i> dans le <i>Courtisan</i> de Castiglione : l'incivilité de la vertu	37
<i>Jean Balsamo</i>	
L'invention d'un moraliste : Montaigne	65
<i>Josiane Rieu</i>	
Les résonances ignatiennes de la »pure indifférence« chez Montaigne	95
<i>Sylvia Brockstieger</i>	
Spielarten moralistischer Prosa im 16. Jahrhundert – Die Rezeption Antonio de Guevaras in München und Straßburg	123
<i>Rainer Zaiser</i>	
Intertextualität und moralistische Reflexion im epischen Diskurs: Tassos Replik auf Dantes Gesang des Odysseus in der <i>Gerusalemme liberata</i>	141
<i>Cornelia Rémi</i>	
Moralistische Lektürepotentiale in der deutschsprachigen Literatur der frühen Neuzeit	157
<i>Rüdiger Ahrens</i>	
Die Anfänge der Moralistik in England: Francis Bacon und die Folgen	175
<i>Jüri Talvet</i>	
Can Philosophy Do Without Morals? Creative Humanism in the European Renaissance and the Spanish Baroque	191
<i>Oskar Roth</i>	
Die Einschätzung kollektiver Urteilsinstanzen (<i>le monde – la cour</i>) in der frühen französischen Moralistik	205
<i>Bernhard Teuber</i>	
Sor Juana Inés de la Cruz als Moralistin. Eigenliebe und Genuss zwischen Anthropologie und Theologie	227

zitierte Schilderung des irenischen Phlegmatikers in Kämpfs Abhandlung denkt, ist man geneigt zu sagen: als ein Dorfpfarrer?⁵⁵

⁵⁵ Die These muss Spekulation bleiben, da die unvollständig erhaltene Korrespondenz Lavaters mit Chodowiecki keine Belege für die Wirkung Kämpfs bietet. In Lavaters Brief an Chodowiecki vom 14. Dezember 1773 heißt es noch: »Nackt also wünsch' ich mir die vier Temperamente« (Chodowiecki, *Briefwechsel*, 67). Dabei geht es zunächst um die Schattenrisse ganzer Figuren; Chodowiecki liefert sie im Januar 1774 (vgl. 73). Ein Dreivierteljahr später, in einem Brief vom Oktober 1774, spricht Lavater dann von »Temperamentsvignette[n]«, die von Chodowiecki »fein ausgearbeitet« werden sollen (103) – offenbar die schließlich im vierten Band der *Physiognomischen Fragmente* abgedruckten acht Vignetten (vier Frontal- und vier Seitenansichten), zu denen auch der oben abgebildete Temperamentkopf gehört. Chodowiecki liefert die Sendung »mit den Acht Temperament Köpfen« Anfang November (104). Wann Lavaters Auftrag zu dieser neuen Darstellung der Temperamente ursprünglich erfolgte und welche Überlegungen und Motive dabei leitend waren, darüber sagt der erhaltene Teil des Briefwechsels nichts aus. Die entsprechenden Anweisungen müssen irgendwann zwischen Januar und Oktober 1774 an Chodowiecki ergangen sein – in einem Zeitraum also, in den auch Lavaters Aufenthalt in Ems und seine Begegnung mit Kämpf fällt.

Eine Analytik der Selbstliebe – Schiller und die Moralistik

Von Jörg Robert

I. Egoismus und Autarkie – Schiller, Kant und die moralistische Tradition

Im Herbst 1795 lässt Schiller im neunten Stück seiner *Horen* (S. 126 f.) einen sieben Distichen umfassenden Text mit dem Titel *Der philosophische Egoist* drucken, der eine Problemstellung der klassischen Ästhetik in epigrammatischer Pointierung aufgreift:

Der philosophische Egoist

Hast du den Säugling gesehen, der, unbewußt noch der Liebe,
Die ihn wärmet und wiegt, schlafend von Arme zu Arm
Wandert, bis bei der Leidenschaft Ruf der Jüngling erwacht
Und des Bewußtseins Blitz dämmernd die Welt ihm erhellt?
Hast du die Mutter gesehen, wenn sie süßen Schlummer dem Liebling
Kauft mit dem eigenen Schlaf und für das Träumende sorgt,
Mit dem eigenen Leben ernährt die zitternde Flamme
Und mit der Sorge selbst sich für die Sorge belohnt?
Und du lästerst die große Natur, die, bald Kind und bald Mutter,
Jetzt empfänget, jetzt gibt, nur durch Bedürfnis besteht?
Selbstgenügsam willst du dem schönen Ring dich entziehen,
Der Geschöpf an Geschöpf reiht in vertraulichem Bund,
Willst, du Armer, stehen allein und allein durch dich selber,
Wenn durch der Kräfte Tausch selbst das Unendliche steht?¹

Das philosophische Gedicht zeigt ein Familiengemälde aus bürgerlichem Haus. Das Bild der mütterlichen Sorge um den Säugling variiert ein Thema, das in Schillers Texten seit den neunziger Jahren zunehmend prominent wird: im Essay *Über Anmut und Würde* oder in Gedichten wie *Würde der Frauen* oder im *Lied von der*

¹ Schillers Werke werden zitiert nach der Ausgabe: *Sämtliche Werke* (= SW), hg. Peter-André Alt, Albert Meier, Wolfgang Riedel. München 2004. Bd. 1: *Gedichte. Dramen I*, hg. von Albert Meier, 245. Das Gedicht ist im Großen und Ganzen kaum beachtet worden. Die bemerkenswerteste Rezeption findet sich bei Bertolt Brecht, der dem Epigramm im Aufsatz *Über reimlose Lyrik mit unregelmäßigen Rhythmen* (1938/39) »Armut an gestischen Elementen« attestiert, ohne den Inhalt weiter zu würdigen. Bertolt Brecht, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Bd. 6: *Schriften* 1998, 292.

Glocke.² Dieses Thema lautet Geschlechteranthropologie oder – so der Titel eines Gedichts aus dieser Zeit – *Das weibliche Ideal*. Anders als im Essay *Über Anmut und Würde* geht es in der Elegie weniger um eine Anthropologie des Weiblichen, weniger auch um »Anmut« als – spezifisch weibliche – »Grazie in der Erscheinung«, wie sie Schiller zufolge die »schöne Seele« auszeichnet.³ Das Bild der Mutter-Kind-Dyade wird hier zum philosophischen Emblem: es symbolisiert und repräsentiert einerseits die »große Natur« in ihrer doppelten Erscheinung als gebende (= Mutter) und empfangende (= Säugling), andererseits das Ideal der »moral grace«.

Ikographisch weckt der Text unterschiedliche Assoziationen. Die Mutter mit Säugling evoziert einerseits einen Typus der Mariendarstellung, andererseits die Figur der »großen Mutter« Natur (den Typus Artemis/Kybele). Die Bildassoziation ist nicht einfach christlich (näherhin katholisch!), sondern synkretistisch, ein Stück »neuer Mythologie«. Als Synthese von Maria und Kybele wird die »große Natur« zur Ikone der bürgerlichen Mutter(schaft), die sich – wie so häufig bei Schiller – mit religiösen (d. h. katholischen) Bildgehalten und Semantiken auflädt. In der poetischen Ikographie zeigt sich hier die »fortschreitende Naturalisierung« des Modells der Heiligen Familie, in deren Folge »immer mehr Merkmale des Heiligen in die menschliche Normalfamilie selbst [eingehen]«⁴. Wie jede Frau zur Postfiguration Mariens wird, so jeder (männliche) Säugling zum »Jesus-Nachfolger«.⁵ Neben den religiösen Bildmotiven sind es geschlechtertypologische Oppositionen, die den Text strukturieren. Gegen den »unbewußten« Säugling (männlichen Geschlechts, wie aus dem Folgenden hervorgeht) setzt sich der Heranwachsende ab, dem in der Adoleszenz »der Leidenschaft Ruf« (= Passion, Sexualität) und »des »Bewusstseins Blitz« (= Vernunft, Reflexion) aufgeht, so dass sich ihm die »Welt [...] erhellt« (= Aufklärung).⁶ Aufgabe der Natur als Mutter (oder der Mutter als

² Gegenbild ist die *Berühmte Frau* (1788), die den Kreis der Familie verlässt und sich als Literatin auf die Bühne der gelehrten Öffentlichkeit wagt – für Schiller eine Form des Exhibitionismus und der Selbst-Prostitution, die im Gedicht mit den Klischees der Hofkritik geschildert wird: »Von jedem Schulfuchs, jedem Hasen / Kunstrichterlich sich mustern lassen, / Muß sie der Brille des Philisters stehn« (SW Bd. 1, 155). Ursula Naumann: »Für einer Zeitung Gnadenlohn?« Schillers Gedicht *Die berühmte Frau* und Sophie Ludwigs Buch *Juda oder der erschlagene Redliche*, Zeitschrift für deutsche Philologie 109 (1990), Sonderheft 16–26. Zu Schillers Frauenbild und Geschlechteranthropologie zusammenfassend Manfred Fuhrmann, *Zur poetischen und philosophischen Anthropologie Schillers. Vier Versuche*, Würzburg 2001.

³ SW Bd. 5, 468 f.

⁴ Albrecht Koschorke, *Die heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch*, München 2001, 187.

⁵ Koschorke, *Heilige Familie*, 191.

⁶ Mündigkeit und Bewusstsein in diesem Sinne kommen in Schillers Geschlechtertheorie nur dem Manne zu, der – etwa in der Ballade *Der Taucher* – in einem buchstäblichen *rite de passage* den »Sprung ins Bewusstsein« wagt, um neugeboren (»schwänenweiß«), also zum Mann gereift, »aus dem finster flutenden Schoß« geboren zu werden (SW Bd. 1, 370). Die Ballade zeigt darüber hinaus die Ambivalenz der (weiblichen) Natur insgesamt. Sie ist »Schlund« und »Schoß« in einem. Einerseits der Urgrund, aus dem der Jüngling (neu) geboren hervor steigt (1. Sprung), andererseits die bedrohliche, alles verschlingende Sexualität, in die der Mann sich (2. Sprung) verliert. Vgl. Gerhard Kaiser: »Sprung ins Bewußtsein«, in: Norbert Oellers (Hg.),

Natur) ist die »Sorge« für den physischen Lebenserhalt des Kindes (»nährt die zitternde Flamme«), bis der Übergang zum Mannesalter den Menschen (= Mann) aus dem »schönen Ring« und »vertraulichen Bund« der mütterlichen Natur bzw. natürlichen Mutter entlässt.

Quer zur semantischen Dichotomie verläuft eine hermeneutische. Die Struktur des Textes ließe sich als emblematisch beschreiben. Die zwei nahezu gleich langen Abschnitte verhalten sich zueinander wie *pictura/imago* und *subscriptio*, Bild und (Be-)deutung.⁷ Das Familientableau mit Mutter und Säugling wird zunächst (v. 9–10) als Sinnbild der »großen (Mutter) Natur« gedeutet. In der mütterlichen Sorge drückt sich exemplarisch ein Zug aus, der die Natur im Großen (»das Unendliche«) bestimmt und den Schiller in den großen Aufsätzen mehrfach beschrieben hatte: »das Dasein nach eignen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst«.⁸ Die Natur bildet einen »Ring der Notwendigkeit«, schreibt Schiller in *Über Anmut und Würde*, der »durch das Tier wie durch die Pflanze [hindurchgeht], ohne durch eine Person unterbrochen zu werden«.¹⁰ Nur der Mensch besitzt daher »unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen«.¹¹ In dieser Perspektive erweist sich Natur als defizitär weil unfrei; der »Ring der Notwendigkeit« ist nicht nur ein »Bund«, sondern eine Fessel. Schillers Naturbegriff ist ambivalent, um nicht zu sagen aporetisch. Die Ring-Metapher drückt dies aus. Natur ist *einerseits* ein Zusammenhang der Unfreiheit, aber doch auch ein bergender Zusammenhang, der »innere Notwendigkeit« und »ewige Einheit« mit sich verbürgt, so in *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In diesem Sinne kann das Gedicht von einem »schönen Ring« (v. 11) und »vertrauliche(n) Bund« (v. 12) sprechen. Der Blick des – männlichen – Sprechers auf die Mutter-Kind-Ikone ist »sentimentalisch«. Er beobachtet, reflektiert, dies setzt Distanz von der angeschauten »naiven« Figuration voraus, eine exzentrische Position. Dieselbe Perspektive, denselben Blickwinkel nimmt schon der erste Satz des Essays *Über naive und sentimentalische Dichtung* ein. Er inszeniert Natur als Objekt einer Projektion durch das moderne Subjekt. Natur im emphatischen Sinne des »Naiven« ist nur eine »dargestellte Idee«, eine Übertragung des sentimentalischen Blicks, der die Dinge mit Ideen

Gedichte von Friedrich Schiller (= RUB 9473), Stuttgart 1996, 201–216, hier 209: »die Verlockung zum Sprung in die Wassertiefe als Initiation zur Liebeserfüllung, Wasser als Symbol weiblicher Liebesverheißung – das ist ein großes Thema der Dichtung, ein typisches Thema der Naturballade«.

⁷ Wilhelm Voßkamp: »Emblematisches Zitat und emblematische Struktur in Schillers Gedichten«, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 18 (1974), 388–406.

⁸ SW Bd. 5, 695.

⁹ Zu dieser Figur zusammenfassend Thomas Stachel, *Der Ring der Notwendigkeit. Friedrich Schiller nach der Natur*, Göttingen 2010 (Manhattan Manuscripts 4), bes. 211–251 (zu den großen Essays).

¹⁰ SW Bd. 5, 453.

¹¹ SW Bd. 5, 454.

überzieht¹². Diese Besetzung (»Beleihung«) mit einer Idee wird ausdrücklich auch auf den Menschen bezogen. Das Naive begegne auch in der »menschlichen Natur in Kindern« oder in »kindlichen Völkern«¹³. Das Kind – und die Mutter – ist mithin das Andere des Mannes. Der Mann (Vater) steht abseits, sein Bewusstsein schließt ihn aus dem bewussten Kreis instinktiver Sorge aus. Mündig und durch erwachende »Leidenschaft« (Trieb, Sexualität) zum Mann geworden, bleibt ihm der Rückweg und Zugang zur Natur versperrt. Dennoch bleibt ihm diese Idee und Ideal, verlorenes Paradies. Anders nun der im Titel genannte »philosophische Egoist«, Gegenüber der naiv-sentimentalischen Familientriade bleibt er ein Fremdkörper, um nicht zu sagen, ein Störenfried. Wenn die Darstellung der Natur eine »beständige Götterscheinung« ist¹⁴, wenn jede Mutter zugleich eine *Magna mater* ist, die zum sentimentalischen Mutterkult auffordert, dann bedeutet jede Leugnung dieses Mutterkultes zugleich einen blasphemischen Akt (»du lästerst die große Natur«), der nicht nur die kosmische und religiöse Ordnung durchbricht, sondern durch eine »finster(e) und mönchische(n) Asketik«¹⁵ geradezu das Ideal der (bürgerlichen) Familie zugunsten eines solipsistischen und zölibatären, mithin aber unfruchtbaren Lebens gefährdet. Der »philosophische Egoist« ist zugleich unverbesserlicher Hagestolz und radikaler Atheist im Sinne der neuen Natur- und Mütterreligion. Seine Autarkie (»selbstgenügsam«) ist religiöser Egoismus, »Freigeisterei« nicht aus religiöser Leidenschaft (wie in Schillers gleichnamigem Gedicht) sondern aus moralischem Rigorismus.

Mit diesem »Rigoristen der Moral« ist niemand anderes als Kant gemeint. Die Elegie nimmt Schillers Einwände gegen dessen Pflichtethik auf, die vor allem die Schrift *Über Anmut und Würde* (daraus die letzten Zitate) formuliert. Sie lässt sich sogar unmittelbar auf Lektüreeindrücke aus der *Kritik der praktischen Urteilskraft* beziehen, mit der sich Schiller Ende 1791 vertraut macht. Das Konzept der »Selbstgenügsamkeit« erscheint an einer wichtigen Stelle des zweiten Buches¹⁶, an der Kant versucht, seine Theorie der sittlichen Autonomie gegen ältere Theorien des Glücks und des glücklichen Lebens abzugrenzen. Hier fallen Begriffe wie »Selbstzufriedenheit«, »Unabhängigkeit«, »Seligkeit« und – am Ende – auch »Selbstgenügsamkeit«¹⁷. Hier wie an anderen Stellen formuliert Kant den unbedingten Primat der Freiheit: »Freiheit und das Bewußtsein derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist *Unabhängigkeit von Neigungen*, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als *affizierenden*) Bewegursachen unseres Begehrens«¹⁸. »Neigung«, heißt es weiter, »ist blind und

¹² SW Bd. 5, 695.

¹³ SW Bd. 5, 694 bzw. 696.

¹⁴ SW Bd. 5, 695.

¹⁵ SW Bd. 5, 465.

¹⁶ Im Kapitel II (»Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft«).

¹⁷ Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, hg. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 6, 247.

¹⁸ Ibid.

knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht«.¹⁹ Was Schiller von Kant trennt, ist nicht nur die Einschätzung von Neigung, Trieb und Instinkt. Die Bilder und Metaphern, die bei beiden ins Spiel kommen, lassen die Divergenz in Fragen der Geschlechteranthropologie und Pädagogik, des Rechts und der Familienpolitik hervortreten, die unterschwellig die Argumentation bestimmen. Wo Schiller das Bild der mütterlichen Sorge als Residuum einer heil(ig)en Naturordnung beschwört, sieht Kant ein Verhältnis von Herrn und Sklaven, und bestellt die Vernunft zum »Vormund«.²⁰ Aus der instinktiven Zuwendung und Zu-neigung wird ein förmliches Rechts- und Herrschaftsverhältnis. Wo Kant das Kind als Tier definiert²¹, erhebt der Schiller der neunziger Jahre (auf den Spuren Rousseaus) die Kindheit zur »Vergegenwärtigung des Ideals«²². Wo Schiller die Familie und das *positive* Glück der familiären Innigkeit beschwört, bietet Kant das rein »negative Wohlgefallen«²³ einer Übermacht über die eigene sinnliche Natur. Freiheit ist für Kant Freiheit von Neigungen (Gefühlen, Instinkten, kurz: Natur), ein vermittelter »indirekter« Selbstgenuss. Dieser Zustand führt nach Kant jedoch lediglich zur »Zufriedenheit«, nicht nur »Seligkeit«, die vollkommene Freiheit von Trieb und Neigung verbürgen würde. In diesem Sinne ist sie »der Selbstgenügsamkeit analogisch«, die man jedoch »nur

¹⁹ Kant, *Werke*, Bd. 6, 248.

²⁰ Ibid.

²¹ In der Vorlesung *Über Pädagogik* (ersch. 1803): »Disziplin oder Zucht ändert die Tierheit in die Menschheit um [...]. Disziplin verhütet, daß der Mensch nicht durch seine tierischen Antriebe von seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche.« Man sieht deutlich, dass Kants Erziehungsideen seine Auffassung vom Widerstreit von Moralgesetz und Neigung widerspiegeln und dabei in kühner Weise das Kind mit dem Wilden (»wilde Nationen«) einerseits und andererseits mit dem Tier gleichsetzen. In der Konsequenz heißt das, dass nur der aufgeklärte, d. h. zu Ende erzogene Mensch, *Mensch* im eigentlichen Sinne sein kann. Seine Humanität ist sein Auftrag, nicht seine Mitgift. »Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung« (Kant, *Werke*, Bd. 10, 697 f.). Unklar bleibt dann nur, was er *zuvor* ist. Wo Schiller als Psychologe sich für den Übergang zwischen beiden Altern interessiert, die Schwelle zu Bewusstsein, Erwachsensein, Mündigkeit (und immer wieder das Scheitern dieses Überganges betont – siehe den *Taucher*, *Die Räuber*, *Don Carlos*, *Johanna von Orleans*, natürlich auch in der *Ästhetischen Erziehung*) betont, da blendet Kant konsequent diesen Übergang aus und setzt immer schon die Mündigkeit zur Philosophie und Freiheit voraus.

²² SW Bd. 5, 697. Zweifellos liegt dieser philosophischen Aufwertung der Kindheit zu Idee und Ideal von Natur ein biographischer Impuls zu Grunde: Schillers Eheschließung mit Charlotte von Lengefeld (1790) und die Geburt des ersten Sohnes Karl Ludwig Friedrich (geb. 14. Sept. 1793). Unser Text zeigt eine sehr persönliche Dimension der Theorie, Schillers lebenspraktische und philosophische »Entdeckung der Kindheit« (im Sinne von Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1990 [zuerst frz. 1960], 92–111).

²³ Gegen dieses nur »negative« Verständnis des Moralgesetzes wendet sich Schiller explizit im 24. *Brief über die ästhetische Erziehung*. Auch hier bilden Selbstliebe und Sittengesetz einen unüberwindlichen Gegensatz. Weil es »bloß verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muß es ihm so lange als etwas Auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen. Er empfindet also bloß die Fesseln, welche die letztere ihm anlegt, nicht die unendliche Befreiung, die sie ihm verschafft. Ohne die Würde des Gesetzgebers in sich zu ahnen, empfindet er bloß den Zwang und das ohnmächtige Widerstreben des Untertans.« SW Bd. 5, 649 f.

dem höchsten Wesen beilegen kann²⁴. Als Doppelwesen, zerrissen zwischen Vernunft und Triebnatur, bleibt dem Menschen der Weg zum Glück, d. h. zur vollkommenen Autonomie und Autarkie versperrt. Als Attribut des Göttlichen ist »Selbstgenügsamkeit« ein regulatives Ideal für Moralität überhaupt. Diese sittliche Autarkie unterscheidet Kant jedoch strikt von »Egoismus«. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (erschienen 1798²⁵) werden drei Formen des Egoismus differenziert: »die des Verstandes, des Geschmacks und des praktischen Interesse«. Der »logische Egoist« verzichtet auf die Prüfung seiner Urteile durch andere, der »ästhetische Egoist ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt« (also: ästhetische Autarkie), während der »moralische Egoist [...] alle Zwecke auf sich selbst einschränkt«. Kant prägt hier den Wortgebrauch, der sich bis heute durchgesetzt hat. Der »moralische Egoist« ist der skrupellose Utilitarist, aber auch – wir denken an Schiller – der »Eudämonist«, der »bloß im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt [...] Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten.«²⁶

Kant teilt – um diesen Abschnitt zu resümieren – mit Schiller die Ablehnung des Prinzips Selbstliebe. Beide schließen sich damit einer Begriffs- und Konzeptgeschichte an, die im Egoismus und »amor sui« (Rousseaus »amour propre«)²⁷ ausschließlich einen utilitaristischen Trieb erkennen, der das nach Glück strebende Individuum isoliert und aus den übergreifenden Zusammenhängen löst – sei es der »schöne Ring« der Natur bei Schiller oder das Band des Sittengesetzes bei Kant. Beide wählen dazu – Schiller zuerst (1795) – eine fast identische Begriffsprägung: dem »philosophischen« entspricht Kants »moralischer« oder »praktischer« Egoist. Kant wie Schiller verbinden damit eine polemische Positionsbestimmung in Fragen der praktischen Philosophie/Ethik. Wo sich Kant gegen die Glücksethiken in antiker Tradition (den »pursuit of happiness«) wendet, rehabilitiert Schiller gegen Kant die moralische Legitimität von Glück und Neigung. Dies bedeutet eine paradoxe Umwendung der Kantischen Position, eine *retorsio criminis*. Schiller stempelt Kant zum »philosophischen Egoisten«, indem er dessen Konzept von Moralität als philosophischen Egoismus verurteilt. An die Stelle dieses »heiligen Gesetzes«²⁸ der

²⁴ Kant, *Werke*, Bd. 6, 248.

²⁵ Kants letztes Hauptwerk wurde im Manuskript 1796/97 abgeschlossen. Es ging allerdings auf Anthropologie-Vorlesungen zurück, die Kant erstmals 1772/73 und letztmals 1795/96 hielt, insgesamt 24 Mal. »Es war ein Renner unter den umlaufenden Nachschriften der Kantischen Vorlesungen«. Gerd Irlitz, *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar, 2002, 447.

²⁶ Zum Begriff »Eudämonismus«, den Kant im Rückgang auf Aristoteles und die antike Ethik (als »ars bene beateque vivendi«) prägt, vgl. den Artikel von Hans Reiner, »Eudämonismus (eudämonistisch, Eudämonist)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, 819–823.

²⁷ Hans-Jürgen Fuchs, »Amour-propre, amour de soi-(même)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, 207–210; ders., *Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der »Selbstbezogenheit als Vorgeschichte von französisch »amour-propre«*, Stuttgart 1977 (Studien zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 9).

²⁸ Kant, *Werke*, Bd. 6, 205 (KdprV).

Pflicht setzt Schiller das Bild der (seiner) heiligen Familie, in der sich ein letztes Residuum des großen Bundes der Natur bewahrt. Zugleich löst Schiller damit eine zentrale Aporie seiner »doppelten« Anthropologie: den Ausgleich zwischen Anmut und Würde, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Neigung und Pflicht im Bild der »moralischen Grazie«, die zugleich die mütterliche ist. Gegen Kant kehrt Schiller damit zur eudämonistischen Vision eines gegliederten (Familien-)Lebens zurück. Diese Vision ist jedoch nur um den Preis einer Privatisierung zu haben, die das Glück auf den Entlastungsraum der Familie, den »häuslichen Kreis«²⁹ beschränkt.

II. Schiller und die Moralistik – Perspektiven

Das Gedicht *Der philosophische Egoist* formuliert Schillers grundsätzlichen Einwand gegen Kant und bietet zugleich eine Lösung an, die auf ältere vor-kantische Themen und Lösungen im Frühwerk zurückgreift. Schiller löst das Dilemma der doppelten Anthropologie, indem er den »Ring der Notwendigkeit« in den »schönen Ring« der Liebe verwandelt. Natur bleibt damit ambivalent: Gegen das mechanistische Modell einer Natur, die bei Kant als determinierender Zwangszusammenhang erscheint, wird die neuplatonische – und moralistische Theorie – der Liebe als Kraft der Vergesellschaftung ins Feld geführt.³⁰ Schiller stellt sich damit in die Kontinuität eines »moralistischen« Jahrhundertthemas. Die Dialektik von »Selbstliebe und Geselligkeit«³¹ zählt – dies haben u. a. Friedrich Vollhardt und Wolfgang Riedel rekonstruiert – zu den wichtigsten Anliegen *auch* der deutschen Popularphilosophie³² des mittleren 18. Jahrhunderts. Einen – freilich schwer zu bestimmenden Anteil – an dieser Entwicklung hat nun auch die Moralistik.³³ Die französischen Dis-

²⁹ SW Bd. 1, 433 (*Das Lied von der Glocke*).

³⁰ Diese realisiert sich nun nicht mehr in der Freundschaft (wie in den *Philosophischen Briefen*), sondern in der Mutterliebe. Zum Modell und Typus »Magna mater« bzw. Maria kommt das der »Venus Urania« hinzu.

³¹ Vgl. die grundlegende Studie von Friedrich Vollhardt, *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 2001 (Communicatio 26), die am Ende auch noch Schiller einbezieht (334 f.).

³² Zum Überblick vgl. Helmut Holzhey, »Popularphilosophie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, 1094–1100. Im Hinblick auf Schiller vgl. Wolfgang Riedel, »Schiller und die popularphilosophische Tradition«, in: Helmut Koopmann (Hg.), *Schiller-Handbuch*, Stuttgart 1998, 155–166 (mit weiterer Literatur).

³³ Vgl. Jürgen von Stackelberg, *Französische Moralistik im europäischen Kontext*, Darmstadt 1982, 130: »Die Entdeckung der Eigenliebe kann La Rochefoucaulds Originalität schon deswegen nicht ausmachen, weil deren Rolle von anderen Moralisten vorher auch schon so gesehen worden ist, den christlich-augustinischen ebenso wie den höfisch-politischen«. Eine unmittelbare Rezeption solcher Autoren wie La Rochefoucauld oder La Bruyère ist in Deutschland nur schwer zu verifizieren. Vgl. Margot Kruse: La Rochefoucauld in Allemagne. Sa réception par Schopenhauer et Nietzsche. In: Dies.: Beiträge zur französischen Moralistik, hg. von Joachim Küpper in Verbindung mit Andreas Kablitz und Bernhard König, Berlin/New York, 2003, 246–262, 247: »Mais les écrivains les plus importants de cette époque – Lessing, Wieland, Goethe et Schiller – ne mentionnent pas La Rochefoucauld, ou ne le font que très incidemment«. Diese

kussionen dürften Schiller (wie den meisten deutschen Autoren) über die angelsächsisch-schottische Moralphilosophie vermittelt worden sein.³⁴ Die entscheidende Rolle werden dabei Shaftesbury, Adam Ferguson und Francis Hutcheson gespielt haben, die Schiller bereits während seiner Zeit an der Hohen Karlsschule kennenlernt.³⁵ In der Philosophie des jungen Schiller nehmen die aus der Moralistik

Auffassung wird v. a. durch den Beitrag von Stefan Keppler in diesem Band erheblich relativiert (dort auch eine kritische Revision der Literatur zu dieser Frage. Ich danke dem Autor für die Möglichkeit, seine Ergebnisse im Manuskript einsehen zu dürfen). Meine eigenen Überlegungen zu Schiller zielen in eine ähnliche Richtung. Dazu einige Überlegungen vorab: Jürgen von Stackelberg hat in seiner grundlegenden Studie La Rochefoucauld als »Zentrum« bezeichnet, »von dem wir uns nicht allzuweit entfernen dürfen, wenn wir unseren Moralistik-Begriff nicht überdehnen wollen« (Stackelberg, *Französische Moralistik*). In diesem eingeschränkten Sinne wird man einen Einfluss auf Schiller kaum vertreten können. Eine Lektüre dieses Autors ist – soweit ich sehe – nirgends zu belegen. Insofern wäre Margot Kruse zuzustimmen. Für Schiller wie für das deutsche 18. Jahrhundert ist die Sachlage jedoch etwas komplizierter. Nicht nur, weil inzwischen doch von einer »stillschweigenden Rezeption« (so St. Keppler) auszugehen ist, sondern auch, weil sich die deutsche Rezeption der Moralistik in einer charakteristischen Grenzlage vollzieht. Auszugehen ist 1. von einer Konvergenz verschiedener Traditionen (Aphoristik, Anthropologie, Verhaltenslehren usw.), in denen bestimmte »moralistische« Themenkomplexe (z. B. Eigenliebe, Egoismus, Verstellung) diskutiert werden. 2. von einer vermittelten Rezeption, deren wesentliche Impulse – zumal im Hinblick auf Schiller – durch die schottisch-englische Moralphilosophie gesetzt werden. Weiteres zur deutschen Rezeption La Rochefoucaulds (ohne Bezug auf Schiller) bei Giulia Cantarutti, »Moralistik und Aufklärung in Deutschland. Anhand der Rezeption Pascals und La Rochefoucaulds«, in: *Germania – Romania. Studien zur Begegnung der deutschen und romanischen Kultur*, hg. v. ders. u. Hans Schumacher, Frankfurt am Main u. a. 1990, 223–252; dies., »Moralistik, Anthropologie und Etikettenschwindel. Überlegungen aus Anlaß eines Urteils über Platners *Philosophische Aphorismen*«, in: *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik*, hg. v. ders. u. Hans Schumacher, Frankfurt am Main u. a. 1986, 49–103, bes. 53–63 (zur Rezeption von Aphorismus, Essay und Moralistik im späten 18. Jahrhundert). Ihre wichtigste These lautet, dass »der Aufschwung der Moralistik in Frankreich und England die Ursache für die Verzögerung oder Verhinderung der Anthropologie als einer philosophischen Disziplin gewesen [ist]« (61) – umgekehrt in Deutschland, lässt sich mit Nachdruck ergänzen. Wichtige Hinweise zur Frühgeschichte der Moralistikrezeption bei Vollhardt, *Selbstliebe und Geselligkeit* (142–146), der für die Frühzeit die v. a. ständischen »Rezeptionshindernisse« für die Moralistik in Deutschland betont: »Ethische Ordnungsvorstellungen behielten bei den deutschen Autoren der Frühaufklärung weiterhin ihre Geltung, die Eigenliebe wurde ganz selbstverständlich in naturrechtliche, liebesethische oder moraltheologische Pflichtenlehren integriert«. Diese Situation gilt auch noch für das philosophische Klima der siebziger und frühen achtziger Jahre, in dem Schiller sozialisiert wird.

³⁴ Susanne Knoche (u. a.): »Selbstliebe«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, 466–486, hier 480.

³⁵ Jacob Friedrich Abel, *Eine Quelledition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773–1782), mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Bibliographie* hg. von Wolfgang Riedel, Würzburg 1995, bes. 416–421 (zu Abels Rezeption der britischen Popularphilosophie). Dass an der Hohen Karlsschule die moralistischen Diskurse um Liebe und Eigenliebe intensiv präsent waren, zeigen z. B. die »Moralischen Sätze von den Quellen der Achtung und der Liebes«, die Abel den Eleven zur Diskussion vorlegte (63–73). Den generellen Horizont von Schillers früher Philosophie und Anthropologie erschließt die grundlegende Studie von Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der »Philosophischen Briefe«*. Würzburg 1985 (Epistemata 17), hier bes. 176–183

bekanntesten Problemkonfigurationen eine zentrale Stellung ein. Dies gilt zumal für den Antagonismus von Liebe (Mitleid, Sympathie etc.) und Egoismus (Selbstliebe, Eigennutz, Selbstgenügsamkeit, usw.). Von hier aus ließe sich das Frühwerk insgesamt als eine Analytik des Egoismus beschreiben. Die Selbstliebe bildet die dialektische Kehrseite der Spekulationen um Liebe und Freundschaft, die nahezu alle frühen Arbeiten bestimmen: die Laura-Gedichte der *Anthologie auf das Jahr 1782*, die *Ode an die Freude* (1786), selbstverständlich die Dramen, vor allem *Don Carlos*, aber auch die *Philosophischen Briefe* (gedr. 1786), von denen noch die Rede sein wird. Wie früh das Thema Selbstliebe bei Schiller präsent ist, zeigt das Gedicht *Rousseau aus der Anthologie auf das Jahr 1782*:

Mag die hundertrachigte Hyäne
Eigennutz die gelben Zackenzähne
Hungerglühend in die Armut haun
Erzumpanzert gegen Waisenträne,
Turmumrammelt gegen Jammertöne,
Goldne Schlösser auf Ruinen baun.³⁶

In der Tat verweist das Thema Eigennutz auf Rousseaus Unterscheidung von legitimer »Selbstliebe« (»amour de soi«) als Trieb zur Selbsterhaltung und egoistischer »Eigenliebe« (»amour propre«). In *Emile* hatte Rousseau darauf hingewiesen, dass »die sanften und wohlwollenden Zuneigungen aus der Selbstliebe, die Hass- und zorngefüllten Leidenschaften aber aus der Eigenliebe entspringen«³⁷. Diese Zeilen finden sich bei Rousseau im Zusammenhang einer Spekulation, die – scheinbar im Vorgriff auf Nietzsches »genealogische« Methode – die Liebe aus der Selbstliebe entstehen lässt: »Das erste Gefühl des Kindes ist die Liebe zu sich selbst, und das zweite geht daraus hervor: die Liebe zu denen, die ihm nahestehen«.³⁸

Es steht, wie gesagt, außer Zweifel, dass die Analyse von Liebe und Eigennutz, die Dialektik von Selbst- und Mitgefühl zu den ideengeschichtlichen Konstanten des Schillerschen Werkes auch jenseits der Kantrezeption zählt. So rücken die *ästhetischen Briefe* das Thema »Selbstliebe« in den Mittelpunkt der kulturkritischen Emphase: den Gegensatz von »stolzer Selbstgenügsamkeit« des Kosmopoliten und natürlicher »Sympathie« des Wilden im 15., den von »Moralgesetz« und Selbstliebe

(»Eigennutz« und »Wohlwollen«). Ferner die älteren Arbeiten von Ernst Cassirer, »Schiller und Shaftesbury«, *Publications of the English Goethe Society*, N.F. 11 (1935), 37–59; Günter Schulz, »Schiller und Garve«, *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau* 3 (1958), 182–199; W. Witte: Der Einfluß der britischen Ästhetik auf Schiller, in: Klaus L. Berghahn (Hg.), *Friedrich Schiller. Zur Geschichtlichkeit seines Werks*, Kronberg 1975, 309–320; Norbert Waszek, »Aux sources de la »Querelle« dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller: Adam Ferguson et Christian Garve, in: Jean-Marie Paul (Hg.), *Crise et conscience du temps des lumières à Auschwitz*, Nancy 1998, 111–129.

³⁶ SW Bd. 1, 50.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder über die Erziehung*, hg. von Josef Esterhues, Paderborn 1963, 232.

³⁸ Ibid.

im 24. Brief, schließlich die Klage über die verweigerte Geselligkeit, den »troglodytischen« Rückzug in die solipsistische Höhle im 26. Brief. Im fünften Brief unternimmt Schiller eine eingehende Analyse der sozialen Effekte von Selbstliebe, die an Überlegungen des *Geistersehers* zur »*Libertinage* des Geistes und der Sitten« anschließt.³⁹ Schon hier war ja im Modus und Exempel des »negativen Bildungsromans«⁴⁰ narrativ vorgeführt worden, wie Skeptizismus und Materialismus, d. h. »Freigeisterei« in der Tradition La Mettries, d'Holbachs oder Helvétius', zugleich Ursache und Symptom gesellschaftlicher Dekadenzphänomene darstellen. Der fünfte *ästhetische Briefe* fasst dies zusammen, wenn es heißt:

Mitten im Schoße der raffiniertesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit herauszubringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der Gesellschaft. [...] Stolze Selbstgenügsamkeit zieht das Herz des Weltmanns zusammen, das in dem rohen Naturmenschen noch oft sympathisch schlägt, und wie aus einer brennenden Stadt sucht jeder nur sein elendes Eigentum aus der Verwüstung zu flüchten.«⁴¹

Schiller hat dem Themenkomplex der »Eigenliebe« jedoch nicht nur ethische und »moralistische« Seiten abgewonnen, sondern auch ästhetische und poetische (bzw. poetologische). Die Analytik der Selbstliebe mündet – dies wird zu zeigen sein – immer wieder in eine »*Poetik* der Selbstliebe«, die vieles von dem antizipiert, was späterhin – genauer seit 1899⁴² – in der Psychologie unter dem Syndrom des »Narzissmus« gefasst werden wird. Die zwei wichtigsten Zeugnisse für diesen Komplex sind 1. die *Philosophischen Briefe*, 2. Ein Brief an Reinwald vom 14. 4. 1783 aus dem Umfeld des *Don Karlos*.

III. »Eine Verwechslung der Wesen« – Liebe und Selbstliebe in den *Philosophischen Briefen*

Schillers poetische und philosophische Analytik des Egoismus hat ein polemisches Zentrum. Sie richtet sich gegen den Standpunkt einer skeptischen Anthropologie, wie sie insbesondere Claude-Adrien Hélvétius' Skandalschrift *De l'homme* vertritt: »Interesse und Bedürfnis sind das Principium oder die Urquelle aller Geselligkeit«⁴³. Für Helvétius ergibt sich daraus, dass die »Liebe des Nächsten bey jedwedem einzelnen Menschen weiter nichts ist, als eine Wirkung der Liebe zu sich

³⁹ SW, Bd. 5, 108.

⁴⁰ Liliane Weissberg, *Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im späten achtzehnten Jahrhundert*, Würzburg 1990, 94.

⁴¹ SW Bd. 5, 581.

⁴² Der Begriff wird von Havelock Ellis 1898 geprägt (*Autoerotism, a psychological study*) und von Paul Näcke (1899) in die deutsche psychoanalytische Fachsprache eingeführt. Vgl. Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1973, 320.

⁴³ Claude Adrien Helvétius, *Werk vom Menschen, von dessen Geistes-Kräften und von der Erziehung derselben*. 2 Bde. Breslau 1774, hier Bd. 1, 129.

selbst«⁴⁴. Das Streben des Menschen beruhe auf »Begierde nach Gewalt«⁴⁵ oder Macht, die sich Sittlichkeit instrumentell dienstbar macht. Schillers Einspruch gegen diese Position in den *Philosophischen Briefen* folgt seinem Lehrer Jacob Friedrich Abel. Für ihn ist der Standpunkt des Helvétius, wonach »niedriger Eigennutz die Quelle aller Handlungen sey«, nichts als eine »spitzfindige falsche Theorie (*Philosophische Sätze von den Gründen des falschen Urtheils*)«⁴⁶. Schiller selbst korrigiert sie durch eine Vereinigungsphilosophie in neuplatonischer Tradition, die ihm durch die Lektüre Popes, Fergusons, Hemsterhuis' (*Lettre sur le desir*, 1770; übers. V. Herder: *Über das Verlangen*, 1781), Herders oder Jakob Hermann Obereits (*Ursprünglicher Geister- und Körperzusammenhang*; 1776)⁴⁷ vermittelt wird⁴⁸. Diese neuplatonische Amor-Theologie bestimmt durchgehend die sog. *Theosophie des Julius*, die in der Ökonomie des Briefromans und in der Chronologie der Freundschaft zwischen dem Schwärmer Julius und dem aufgeklärten Skeptiker Raffael einen früheren, idealistischen Zustand spiegelt.⁴⁹ Die *Theosophie* besteht aus fünf Abschnitten, überschrieben mit: *Die Welt und das denkende Wesen, Idee, Liebe, Aufopferung und Gott*. Die letzten drei dieser Kapitel setzen sich mit der Anfechtung des Materialismus auseinander, suchen »Scepticismus und Freidenker« zu überwinden, welche die Vorrede zum Briefwechsel als »Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes« bezeichnet hatte.⁵⁰ Der Abschnitt »Liebe« macht dies deutlich. Liebe wird als »der allmächtige Magnet in der Geisterwelt« bezeichnet, die Analogie zur Gravitation in der *physischen* Welt (»eine solche Anziehung ist die Liebe«) wird hergestellt⁵¹. Liebe bedeutet Selbstausslöschung, Aufgabe des Individuationsprinzips, kurz: »augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen«.⁵²

⁴⁴ Helvétius, *Werk vom Menschen*, Bd. 2, Breslau 1774, 15.

⁴⁵ Helvétius, *Werk vom Menschen*, Bd. 2, 99 (u.ö.).

⁴⁶ Riedel, Jacob Friedrich Abel, 135 (dazu den Kommentar 525 f.).

⁴⁷ Peter-André Alt, *Schiller. Leben – Werk – Zeit*, 2 Bde, München 2000, hier Bd. 1, 243–247; Riedel: *Anthropologie*, 182–203; Schings, Hans-Jürgen: »Philosophie der Liebe und Tragödie des Universalhasses«. »Die Räuber« im Kontext von Schillers Jugendphilosophie, *Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins* 84/85 (1980/81), 71–95; zu Obereit Carsten Behle, »Allharmonie von Allkraft zum All-Wohl. Jacob Hermann Obereit zwischen Aufklärung, Hermetismus und Idealismus«, in: Thomas Lange/Harald Neumeyer (Hg.): *Kunst und Wissenschaft um 1800*, Würzburg, 151–174.

⁴⁸ Ihre Substanz verweist jedoch zurück auf den Renaissance-Platonismus mit seinem Hauptwerk, Marsilio Ficinos *Symposion*-Kommentar (*De amore*, 1469). David Pugh hat diese platonischen Wurzeln der Schillerschen Ästhetik freigelegt, ohne jedoch gänzlich die quellenphilologische Frage zu beantworten. Vgl. David Pugh, *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*. Montreal u. a. 1996 und ders., »Schiller als Platonist«, in: *Colloquia Germanica* 24 (1991), 273–295.

⁴⁹ Die bündigste Gesamtdeutung bietet Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, 203–238.

⁵⁰ SW Bd. 5, 337.

⁵¹ Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, 182–198.

⁵² SW Bd. 5, 348. Auch dieses Motiv hat eine lange Tradition: Es geht auf den Topos vom »Seelentausch« (im Kuss) zurück, wie er in der platonisch-petrarkistischen Lyrik seit dem

Schon hier sind jedoch Liebe und Eigenliebe (im Sinne des La Rochefoucauld-Lesers Nietzsche) »genealogisch«⁵³ verschränkt. Liebe ist ein Gebot der Selbstliebe, das ökonomisch und utilitaristisch begründet wird. Die Vertauschung der Wesen ist nicht Verschwendung sondern Gewinn und gehorcht daher einem Nutzenkalkül: »Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas, wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe«⁵⁴. Umgekehrt ist dann der Haß – genauer: der »Menschenhaß« – nichts als »verlängerter Selbstmord«, der schon aus Selbstliebe vermieden werden muss. Auch Schiller unterscheidet also auf den Spuren Rousseaus zwischen einer legitimen »Selbstliebe« (*amour de soi*), die aus Motiven der Selbsterhaltung zu Wohlwollen und Liebe antreibt, und einer selbstzerstörerischen »Eigenliebe« (*amour propre*), die hier im Begriff des »Egoismus«, der »kleinmütigen Indifferenz« oder des »Eigennutz(es)« erscheint.⁵⁵ Freundschaft und Liebe sind Impulse der Selbsterhaltung und -entfaltung, die einem »himmlischen Trieb« entspringen. Der anthropologischen Begründung der Liebe aus der Selbstliebe steht die theologisch-metaphysische widerspruchsvoll gegenüber. »Eigennutz«, heißt es weiter, führe zu monadischer Einsamkeit: »Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermesslichen leeren Raum«.

Der Abschnitt schließt mit einer Tirade gegen die »Philosophie unsrer Zeiten«, die sich »dem gefährlichen Feinde des Wohlwollens, dem Eigennutz« und einem »dürftigen Egoismus« verschrieben hätten. Explizit genannt werden dabei nicht die Franzosen sondern der englische Satiriker Swift, den Schiller später in *Über naive und sentimentalische Dichtung* als Vertreter der »pathetischen Satire« rehabilitieren wird.⁵⁶ Am Ende wird erneut die Anfechtbarkeit der enthusiastischen Position deutlich: Sie ist ein Credo (»ich bekenne es freimüthig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennütigen Liebe«), dessen Julius zur seelischen Selbststabilisierung bedarf – nicht mehr. »Ich bin verloren, wenn sie nicht ist, ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend«⁵⁷. Die schwärmerische Liebestheologie wird unterhöhlt vom »Paroxysmus des Zweifels«, in dem wir Julius im Eingang des Briefwechsels gefangen sehen. Der folgende Abschnitt, »Aufopferung« überschrieben, nimmt die Thematik der Vergesellschaftung, näherhin den Begriff der »Sorge« aus unserer Elegie vorweg⁵⁸. Immerhin: der Gegensatz zwischen Posa und

16. Jahrhundert geläufig ist. Walther Ludwig, »Platons Kuß und seine Folgen«, *Illinois Classical Studies* 14, 1989, 435–447; Nicolas James Perella, *The kiss sacred and profane. An interpretative history of kiss symbolism and related religio-erotic themes*, Berkeley 1969.

⁵³ Im Sinne der Frage nämlich: »wie kann etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik«. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1999 (zuerst 1967 ff.), Bd. 2: *Menschliches, Allzumenschliches*, 24.

⁵⁴ SW Bd. 5, 348.

⁵⁵ SW Bd. 5, 350.

⁵⁶ SW Bd. 5, 723.

⁵⁷ SW Bd. 5, 350.

⁵⁸ Insbesondere lässt er sich als philosophische Skizze der Problem- und Figurenkonstellation des *Don Karlos* verstehen, den Schiller 1783 beginnt. Auf die chronologische Problematik der

Philipp, dem »einsamen« Machtpolitiker, der den »Menschen« sucht, ist hier bereits skizziert, die Rollen sind verteilt: »Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen. Liebe zielt nach Einheit, Egoismus ist Einsamkeit«, und noch deutlicher, mit politischer Tendenz: »Liebe ist die mitherrschende Bürgerin eines blühenden Freistaats, Egoismus ein Despot in einer verwüsteten Schöpfung«⁵⁹.

Entscheidend an diesen Ausführungen, die in Wortlaut und Predigerton dem Hohelied der Liebe (1 Kor 13) verpflichtet sind (»Liebe verschenkt, Egoismus leyht«), ist ihre *theologische* Perspektive: Liebe und Egoismus mögen menschliche Affekt- und Triebtatsachen sein, für Julius (alias Schiller) sind sie Emanationen eines göttlichen Prinzips – oder sollen es doch sein; die *Anthropologie* der Liebe wird ein weiteres Mal ihrer *Theologie* untergeordnet. Warum dies so ist oder sein muss, wird schnell klar. Auch hier greift das Prinzip Hoffnung bzw. Glauben: Liebe dient *allein* als Gottesbeweis. Alle Liebe gründet und mündet in Gott – ihm widmet sich daher auch der Schlussschnitt der Briefe. Seine Kernaussage ist die Aufhebung aller Gegensätze, des *principium individuationis*. Wirkt die Liebe zwischen den Menschen in die Horizontale, so die »Gravitation« göttlicher Liebe in die Vertikale. Gott reflektiert sich in der Natur »wie im prismatischen Glase«, Natur ist, wie es heißt, »ein unendlich getheilte Gott«⁶⁰. In der Logik dieser Schillerschen »Farbentheologie« ist die göttliche Liebe und Zuwendung zur Natur eine Wirkung höherer Optik.

Zu beachten ist jedoch der utopische Charakter dieser »Vereinigung der Substanzen«; sie ist in der Logik des Briefromans immer auch gegen den enthusiastischen Strich zu lesen: denn *noch* ist der »Damm« zwischen Gott und Natur nicht eingerissen, *noch* vereinigen sich nicht »alle Bäche in *einem* Ozean«. Dieses »ozeanische Gefühl«, wie es Freud im kritischen Reflex auf Romain Rolland nennen wird⁶¹, ist und bleibt eine Schwärmer-Idee, ein bloßes »Glaubensbekenntniß«⁶² – mehr nicht. Was dem Menschen bleibt, ist der »farbige Abglanz« der Dinge, und so schließt der Abschnitt mit einer spürbar nüchternen erkenntniskritischen Reflexion auf die Möglichkeit, aus den *disiecta membra* der Natur, dem »unendlich geteilte(n) Gott« also, mühsam »Zeichen« zu rekonstruieren, die zweifelsfrei auf das »Bezeichnete« – d. h. Gott – schließen lassen. All dies im Bewusstsein, dass »unser ganzes Wissen

Philosophischen Briefe, die erst 1786 publiziert werden, in Teilen aber bis in die Karlsschulzeit zurückreichen, kann ich hier nicht eingehen. Dazu Marion Hiller, »Liebe zielt nach Einheit, Egoismus ist Einsamkeit. Zum Opfergedanken in Schillers *Don Carlos* und den *Philosophischen Briefen*«, *Euphorion* 99 (2005), 115–128, hier bes. 116–121 (zu den *Philosophischen Briefen*).

⁵⁹ SW Bd. 5, 351.

⁶⁰ SW Bd. 5, 352. Schiller verdankt das Bild wohl Fergusons *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1767, dt. 1768), wo von den »Stralen, die gebrochen und zerstreut von einer dunklen und ungeglätteten Oberfläche kommen«, die Rede ist. Vgl. NA 21, 164.

⁶¹ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, hg. von Anna Freud u. a., Frankfurt am Main 1999 (zuerst London 1948), hier Bd. 14, 430 (*Das Unbehagen in der Kultur*).

⁶² SW Bd. 5, 354.

[...] endlich [...] auf eine konventionelle Täuschung hinaus(läuft)«. All unsere »Begriffe« heißt es, sind keineswegs »Bilder der Dinge, sondern bloß ihre notwendig bestimmte und koexistierende Zeichen«. ⁶³ Metaphysische »Resignation« – im Sinne von Verzicht – mündet hier in Semiotik. Was bleibt ist das Medium, d. h. in Schillers Terminologie: »der Damm« oder »das Prisma«, hinter dessen opake Scheidewand vorzudringen nun zur Aufgabe einer konjekturalen, »forschenden« Anstrengung des Suchenden wird, zu einer Art metaphysischer Kriminaltechnik. Wo Gott schweigt und die »Lesbarkeit der Welt« ⁶⁴ fraglich geworden ist, geht Theologie bzw. Theosophie über in Semiotik und Ästhetik. Die *Philosophischen Briefe* betreiben angesichts eines unendlich entzogenen Gottes eine Ästhetisierung der Metaphysik, um nicht zu sagen: »Artisten-Metaphysik« ⁶⁵.

Dies zeigt sich schon am Beginn, im ersten Abschnitt der *Theosophie*, der überschrieben ist: *Die Welt und das denkende Wesen*:

Das Universum ist ein Gedanke Gottes. Nachdem dieses ideale Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertrat und die geborene Welt den Reiß ihres Schöpfers erfüllte – erlaube mir diese menschliche Vorstellung – so ist der Beruf aller denkenden Wesen, in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wiederzufinden, die Regel in der Maschine, die Einheit in der Zusammensetzung, das Gesetz in dem Phänomen aufzusuchen und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen. ⁶⁶

Schiller verbindet hier pansophische und neuplatonische Kunstmetaphysik (»idea« ⁶⁷), die ihm über Oetinger bzw. Shaftesbury vermittelt wird ⁶⁸, mit der Idee eines demiurgischen »deus artifex« (bzw. »opifex« oder »fabricator«). ⁶⁹ Metaphysik folgt dem Schema der Ästhetik, »das Künstlertum Schillers« wird »auf das Kunstwerk Gottes, das Universum, übertragen«. ⁷⁰ Das Gedicht *Die Künstler* spricht von Gott als »Dem großen Künstler« ⁷¹. Gott als das »denkende Wesen« erkennen heißt, seinen Schaffensprozess nachzuvollziehen. Der Gottessucher betätigt sich als aufmerksamer Leser, ja Kritiker am Buch bzw. am Bild der Natur. Noch am Ende der *Theosophie*, im Abschnitt »Gott«, wird die Welt als »erhabenes Kunstwerk« gefeiert. Die eigene »schülerhafte Zeichnung« suche dabei nur, der Idee des »wahren Originalen« auf die Spur zu kommen. Julius weist ausdrücklich darauf hin, dass es sich hierbei um ein Bild handelt, eine »menschliche Vorstellung«; der Vergleich der

⁶³ SW Bd. 5, 355.

⁶⁴ Zur vgl. Stelle Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 2000 (= stw 592) (zuerst 1981), 71–80.

⁶⁵ Nietzsche, KSA 1, 13 (*Die Geburt der Tragödie*).

⁶⁶ SW Bd. 5, 344.

⁶⁷ Erwin Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 5. Aufl., Berlin 1985 (zuerst 1924).

⁶⁸ Vgl. dazu die konzisen Bemerkungen im Stellenkommentar der NA 21, 160–162.

⁶⁹ Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 11. Aufl., Tübingen/Basel 1993, 527–529.

⁷⁰ Benno von Wiese, *Friedrich Schiller*, Stuttgart 1959, 105.

⁷¹ SW Bd. 1, 183.

Schöpfung mit Zeichnung und Kunstwerk (auch mit einer Maschine) wird in seiner Metaphorizität erkannt. Erst diese Bildlichkeit lässt das Wirken Gottes und das Wesen der Welt jedoch dem Menschen »menschlich« erscheinen, macht es seiner Vorstellungskraft und seinem Fassungsvermögen kommensurabel. Gottes »erhabenes Kunstwerk« akkommodiert sich den ästhetischen Kapazitäten und »Erwartungen eines sterblichen Kenners« ⁷². Natur ist das Medium, das »Instrument«, mit dem sich Julius »mit dem Unendlichen« bespricht, ein Wald von Symbolen oder ein Mannheimer Bildersaal, in dem die »Seele des Künstlers in seinem Apollo« ⁷³ physiognomisch zu erschließen ist. Hans Blumenberg hat in seinem Buch *Die Lesbarkeit der Welt* bemängelt, dass Schillers »theosophische Metaphorik« an dieser Stelle »konfus gearbeitet« sei, da sie eine »Unentschiedenheit zwischen symbolischer und physiognomischer Lesbarkeit« erkennen lasse ⁷⁴, die Metapher der »Welt als Statue« mit jener der »Welt als Buch« (bzw. Bilderbuch) kontaminiere. Doch darauf kommt es vielleicht nicht an. Entscheidend ist vielmehr, dass Schiller überhaupt Ästhetik und Theosophie in ein Verhältnis setzt, bei dem zunehmend die Frage nach den »Medien« und »Mittelkräften« der Kommunikation, den »Instrumenten«, »Chiffren« und »Zeichen« die Sorge nach dem Bezeichneten selbst in den Hintergrund treten lässt. Auch und gerade für Schiller gilt Nietzsches Diktum: »Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen«. ⁷⁵ In der *Theosophie* beginnt der lange Weg der Schillerschen »Resignation«, ein Exodus aus der metaphysischen Geborgenheit und die Emigration in die Ästhetik, die sich zugleich als Kompensation lesen lässt. In der *Theosophie* gilt die Analogie von Text und Welt, *poeta creator* und *creator poeta* nur als eine symbolisierende und erkenntnisleitende Metapher, bis sich noch vor der Begegnung mit Kant, die Frage nach dem Jenseits der Scheidewand, die Welt und denkendes Wesen trennt, für Schiller erübrigt hat.

IV. Narzissmus als Autor-Poetik – Der Reinwald-Brief als Poetik der Selbstliebe

Eine bedeutende Etappe auf diesem Weg stellt ein Brief dar, den Schiller von Bauerbach aus an den Meininger Bibliothekar Wilhelm Friedrich Hermann Reinwald am 14. April 1783 sendet. ⁷⁶ Was diesen Brief, der immer wieder als das wichtigste Zeugnis aus der Bauerbacher Zeit bezeichnet worden ist, für unseren Zusammenhang interessant macht, ist die Tatsache, dass er die eben beschriebene Symbiose von Ästhetik und Theosophie erneut aufgreift, dabei jedoch gewissermaßen die Seiten wechselt. Nicht die Ästhetik kommt nun der Theosophie zur Hilfe, sondern die Theosophie wird zum Begründungsrahmen einer Psychologie der Produk-

⁷² SW Bd. 5, 355.

⁷³ SW Bd. 5, 344.

⁷⁴ Blumenberg, *Lesbarkeit der Welt*, 221.

⁷⁵ Nietzsche Bd. 2, 144 (*Menschliches, Allzumenschliches* I, 4, Nr. 150).

⁷⁶ Text nach NA 23, 78–82.

tivität, die das Modell des *creator poeta* in unorthodoxer, ja hybrider Weise zu dem des *poeta creator* umwendet. Gewiss handelt es sich nicht um »eine in sich schlüssige Theorie des dichterischen Schaffens«. ⁷⁷ Sie deckt sich jedoch mit anderen Äußerungen Schillers, etwa aus der Vorrede zu den *Räubern*. ⁷⁸ Bemerkenswert ist an dieser Poetik, wie hier unser Komplex von Liebe und Egoismus zur Theorie eines poetischen und theologischen Narzissmus umgearbeitet wird. Sind die *Philosophischen Briefe* Theologie *qua* Ästhetik, so der Reinwald-Brief eine Ästhetik *qua* Theologie – gewissermaßen ein poetologischer Julius-Brief.

Die Logik des Briefes im Verhältnis zur *Theosophie* lässt sich einfach zusammenfassen: Schiller setzt den Autor zu seinem Werk in eben jenes Verhältnis, das Gott im philosophischen Briefwechsel gegenüber seiner Schöpfung (»Natur«) einnimmt. Das Bild vom »Buch der Natur« wird ent-metaphorisiert, die Pole von uneigentlich und eigentlich kehren sich um. Schon im Abschnitt *Idee* der *Philosophischen Briefe* war dies im Grunde vollzogen: »Ich bin überzeugt, daß in dem glücklichen Momente des Ideales, der Künstler, der Philosoph und der Dichter die großen und guten Menschen wirklich sind, deren Bild sie entwerfen«. ⁷⁹ Im Reinwald-Brief lautet dies folgendermaßen: »Jede Dichtung ist nichts anderes, als eine enthusiastische Freundschaft oder platonische Liebe zu einem Geschöpf unseres Kopfes«. ⁸⁰ Schiller zielt auf das Verhältnis des Autors zu seinen »Karakter(en)«; dies wird am Ende des Briefes deutlich, wenn er auf die Arbeit am *Don Carlos* zu sprechen kommt: »Ich mus Ihnen gestehen, dass ich ihn gewissermaßen statt meines Mädchens habe«. ⁸¹ Überhaupt ist es kein Zufall, dass die *Poetik* der Freundschaft am *Drama* der Freundschaft entworfen wird; der Autor Schiller gesellt sich gleichsam als Dritter dem Bund der Freunde Posa/Karlos hinzu. Der Reinwald-Brief übersetzt den Diskurs um Aufopferung, Freundschaft, Liebe und Eigennutz abstrahierend auf die Ebene der Poetik.

Um die Verwandlung des Autors in seine Figuren zu charakterisieren, mischt Schiller gleich zu Beginn zwei Bildbereiche. Der eine verweist auf die hermetische Tradition der Chemie bzw. Alchemie, der andere auf die Optik – es ist das schon bekannte Phänomen der prismatischen Lichtbrechung. Der Autor konstruiert Figuren, indem er wie ein »Scheidkünstler (d. h. Chemiker) vorgeht, der aus unterschiedlichen Ingredienzen, aus »unsere(n) Empfindungen und unsre(r) historische(n)

⁷⁷ NA 23, 299.

⁷⁸ Zum Beleg für diese Einfühlungspoetik *avant la lettre* ein Passus der Vorrede zur ersten Auflage der *Räuber* (SW Bd. 1, 485): »Wer sich den Zweck vorgezeichnet hat, das Laster zu stürzen und Religion, Moral und bürgerliche Gesetze an ihren Feinden zu rächen, ein solcher muß das Laster in seiner nackten Abscheulichkeit enthüllen und in seiner kolossalischen Größe vor das Auge der Menschheit stellen – er selbst muß augenblicklich seine nächtlichen Labyrinth durchwandern, – er muß sich in Empfindungen hineinzuzwingen wissen, unter deren Widerständigkeit sich seine Seele sträubt.«

⁷⁹ NA 20, 118.

⁸⁰ NA 23, 79.

⁸¹ NA 23, 81.

Kenntniß von fremden« neue Verbindungen und »Mischungen« herstellt. ⁸² Nicht um Ausdruck von Empfindungen, sondern um deren Konstruktion und »chemische« Synthetisierung zur Rollenpsychologie und –Typologie ist es Schiller zu tun. Auf der anderen Seite das Bild der Refraktion: Des »Gottes schöne Trümmer« sind nun die Splitter der Autor-Subjektivität, die durch »Wirklichkeit und Natur, oder künstliche Täuschung ein dauerndes oder nur illusorisch – und augenblickliches Daseyn gewinnen«. ⁸³ Es geht nicht um Auflösung und Auslöschung der Identität im Anderen, sondern um »Anschauung unserer Selbst in einem andern Glase«. ⁸⁴ Weiter unten heißt es ausdrücklich: »Unsere *Empfindung* ist also Refraktion, keine ursprüngliche sondern sympathetische Empfindung«. ⁸⁵ Wenn Schiller weiter schreibt: »Dann rühren und erschüttern und entflammen wir Dichter am meisten, wenn wir selbst *Furcht* und *Mitleid* für unsere Helden gefühlt haben«. ⁸⁶, so ist daran weniger die über Lessing vermittelte Aristoteles-Reminiszenz entscheidend als die Anspielung auf eine Sentenz aus der *Ars poetica* (v. 99–103) des Horaz, die in der Diskussion der Zeit – und insbesondere in der Lyrik – eine bedeutende Rolle gespielt hat. Dieser (von Stenzel so genannte) »Affekt-Topos« lautet bei Horaz: »Willst du mich weinen sehen, so musst du selbst erst weinen« [sc. bevor du dichst]. ⁸⁷

Die Pointe des Reinwald-Briefes besteht nun darin, dass Schiller diesen »Affekt-Topos« mit der moralistischen Thematik der Eigenliebe verbindet, und zwar mit einem auch für die Theologie ambivalenten Ergebnis. Dichtung entspringt aus Liebe zu den eigenen Figuren; von einer »uneigennütigen Liebe«, wie in der *Theosophie* projiziert ⁸⁸, kann hier – im Verhältnis des Autors zu seinen Kreaturen – jedoch keine Rede sein. Es ist dieselbe einseitige Freundschaft, wie sie Posa gegenüber Carlos betreibt. Die auktoriale Liebe des Reinwald-Briefes ist gleichsam *autoerotisch*, eine »wollüstige Verwechslung der Wesen«. ⁸⁹ Die platonische Grundmetaphorik des Austauschs erscheint hier in bedrohlicher Weise intensiviert: Liebe wird definiert als ein »ewige(r) Hang, in das Nebengeschöpf überzugehen, oder dasselbe *in sich hineinzuschlingen, es anzureißen*«. ⁹⁰ Für die Analyse der Affekte bedeutet dies: Liebe und Egoismus sind hier – anders als in den *Philosophischen Briefen* – keine Gegenspieler mehr, Liebe *ist* Egoismus. »Wir leiden jenes alles nur für uns,

⁸² SW Bd. 5, 571: »Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung, und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur« (1. Brief).

⁸³ NA 23, 79.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ NA 23, 80.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Jürgen Stenzel: »Si vis me flere ...« – »Musa iocosa mea« – Zwei poetologische Argumente in der deutschen Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts«, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 48 (1974), 650–671.

⁸⁸ SW Bd. 5, 351.

⁸⁹ NA 23, 80.

⁹⁰ Ibid.

für das *Ich*, dessen Spiegel jenes Geschöpf ist«, heißt es deutlich. Noch deutlicher in dem ungeheuren, beinahe »zynischen«⁹¹ Satz, der einem Helvétius gut anstünde: »Liebe, mein Freund, das grose unfehlbare Band der empfindenden Schöpfung, ist zuletzt nur ein *glücklicher Betrug*«. ⁹²

Solche Liebe und Freundschaft zielt nicht auf Heilung des zerteilten zum »ganzen« Menschen (im Sinne des Platonischen Androgynie-Mythos), sondern auf autopoetische bzw. autoerotische Selbst-Reflexion – statt Kugelwesen also Narziss. Schreiben bedeutet Regression ins »Spiegelstadium«⁹³, in die Phase der »Konstituierung der ersten Ichanfänge«⁹⁴. Schiller gibt dem Jahrhundertthema der Selbstliebe eine neue psychologische Deutung, indem er die Selbstliebe zum Zentrum einer – der ersten – Poetik des Narzissimus werden lässt. »Schiller was aware of the narcissistic impulses that affected his literary productions«, schreibt Alexander Mathäs in einer rezenten Studie mit dem bezeichnenden Titel »Narcissism and paranoia in the Age of Goethe«⁹⁵, die unseren Text als Kronzeugen zitiert. Dies gilt gleichfalls für Peter Bruce Waldeck, der in seinem Buch *The split self from Goethe to Broch*, ausgehend von unserem Brief in den *Räubern* eine »division of the self into three part-selves: Franz, Karl, and Spiegelberg« findet.⁹⁶ Die Frage nach der Legitimität dieser Lesart, die sich auf eine illustre Reihe von Studien aus der Pionierzeit der Psychoanalyse berufen kann⁹⁷, ist hier nicht zu erörtern. Zu betonen ist immerhin, dass sie historisch und methodologisch in Schillers Psychologie und Poetik vorbereitet und reflektiert ist, auch wo der exakte Begriff – wie oben gesagt – noch lange auf sich warten lassen wird. Was um 1900 »Auto-Erotismus« (Näcke) oder »ursprüngliche Libido-Besetzung des Ichs« heißt⁹⁸, wird bei Schiller noch im Horizont der Dialektik von Liebe und Selbstliebe verhandelt.⁹⁹ Im Umkehrschluss

⁹¹ So Frederick Beiser, *Schiller as philosopher*, Oxford 2005, 35 f.

⁹² NA 23, 79.

⁹³ Jacques Lacan, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint«, in: *Schriften I*, Weinheim/Berlin 1986, 61–70.

⁹⁴ Laplanche/Pontalis: *Vokabular der Psychoanalyse*, 475.

⁹⁵ Alexander Mathäs, *Narcissism and paranoia in the Age of Goethe*, Newark 2008, 77.

⁹⁶ Bruce Waldeck, *The split self*, Cranbery (New Jersey) 1979, 82.

⁹⁷ Ich zitiere stellvertretend die Studien von Hanns Sachs, Schillers Geisterseher, *Imago* 4 (1915/16), 69–95; wieder abgedruckt in: Ders., *Gemeinsame Tagträume*, Leipzig/Wien/Zürich 1924 (*Imago* 5), 41–129; Otto Rank, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens*, Leipzig u. a. 1926 (zuerst 1912; Ndr. Darmstadt 1974); zu Freuds Schiller-Kontakten vgl. Liliane Weissberg, Freuds Schiller, in: Walter Hinderer (Hg.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg 2006 (Stiftung für Romantikforschung 40), 421–435. Zuletzt wird die psychoanalytische Spur aufgenommen von Gerhard Oberlin, *Goethe, Schiller und das Unbewusste. Eine literaturpsychologische Studie*, Gießen 2007, 105–172 (zu den *Räubern*).

⁹⁸ Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 138.

⁹⁹ In dem von Schiller und seinen Zeitgenossen viel verwendeten *Gründlichen mythologischen Lexikon* des Benjamin Hederich ist Narziss denn auch wesentlich ein »Bild der närrischen Eigenliebe«. Benjamin Hederich, *Gründliches mythologisches Lexikon*, Leipzig 1770 (Ndr. Darmstadt 1996), 1688.

lässt sich diese poetische Wendung des Egoismus-Themas wiederum ins Theologische übersetzen. Sie führt dann zu einer letzten, kühnen Aussage. Wie der *poeta creator* ist auch der *creator poeta* ein großer, zynischer Egoist. Schiller reißt ihn hinein in den Strudel seines poetischen Narzissimus, in dem *Alter* immer nur Spiegelung von *Ego*, jeder Mensch – wie es dann später heißen wird – nur »Mittel« niemals »Zweck« ist: »Wir leiden jenes alles nur für uns, für das *Ich*, dessen Spiegel jenes Geschöpf ist. Ich nehme selbst *Gott* nicht aus. Gott, wie ich ihn mir denke, liebt den Seraph so wenig als den Wurm der ihn unwissend lobet. Er erblickt *sich*, sein groses unendliches *Selbst*, in der unendlichen Natur umher gestreut.«¹⁰⁰

¹⁰⁰ NA 23, 79.