

Die Zeit der ›Gegenwart‹ bei Schiller

Das Wort ›Gegenwart‹ ist bis hinein ins letzte Drittel des 18. Jahrhunderts kein Zeitbegriff. Die Trias ›Vergangenheit‹, ›Gegenwart‹, ›Zukunft‹ gibt es in substantivischer Form bis Ende des 18. Jahrhunderts praktisch nicht. Zedler definiert: »Gegenwart; in so ferne sie von Creaturen gesagt wird, bestehet sie in derjenigen Relation, da eine Sache mit der andern so zugleich existiret, daß sie sich mit ihrem Wesen bey derselben entweder nahe oder nicht nahe befindet.«¹ Die Gegenwart von »Creaturen« – im Gegensatz zum allgegenwärtigen Gott – beschreibt demnach eine räumliche Position, die Anwesenheit in Relation zu anderen Sachen, die zeitgleich da sind. Bei Adelung heißt es noch 1796, Gegenwart sei der »Zustand, da man durch seine eigene Substanz ohne moralische Mittelursachen, ja ohne alle Werkzeuge an einem Orte wirken kann, die Anwesenheit«.²

Schiller verwendet den Begriff in seiner *Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs* 23-mal – und an jeder Stelle geht es exakt in diesem Sinne um die Anwesenheit einer oder mehrerer Personen in einer bestimmten Situation. Zum Beispiel: »Umsonst zeigte sich Friedrich in dem Lager, den Muth der Soldaten durch seine Gegenwart, die Nacheiferung des Adels durch sein Beyspiel zu ermuntern.« (NA 18, 85) Oder: »[N]ur seiner persönlichen Gegenwart bey der Armee schien es aufbehalten zu seyn, die verderbliche Eifersucht der Häupter zu ersticken«. (NA 18, 232). Eine über die notwendig zeitliche Komponente der räumlichen Anwesenheit hinausgehende, d.h. abstrakte zeitliche Bedeutung von ›Gegenwart‹ fehlt hier gänzlich. Daher ist es in dieser Verwendungsweise auch immer die Gegenwart von jemandem oder von etwas, *ihre, seine, des Königs, des Fürsten* Gegenwart etc. In Schillers Gesamtwerk entfallen von insgesamt 596 Stellen, an denen das Wort ›Gegenwart‹ gebraucht wird, ungefähr 560 auf diese Bedeutung räumlich-wirksamer Anwesenheit.

Gleichwohl entsteht im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, zunächst zögerlich, dann nach der Französischen Revolution vehement, ein zeitlicher Ge-

- 1 Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle 1735, Reprint Graz 1994, Bd. 10, 594.
- 2 Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Leipzig 1796, Reprint Hildesheim 1970, Bd. 2, 488.

brauch des Substantivs ›Gegenwart‹;³ es entsteht die semantische, ternäre Opposition von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft⁴ und die metonymische Rekurrenz des Begriffs ›Gegenwart‹ auf die Gesamtheit des zeitlich jeweils Anwesenden als *die Zeit der Gegenwart*. In dieser neueren Verwendungsweise fehlen dann auch die näher bestimmenden Possessivpronomen, es ist nicht mehr *seine* Gegenwart in dieser Situation, sondern es ist *die* Gegenwart als ein in der Zeit erscheinender und veränderlicher Zusammenhang, also allenfalls *unsere* Gegenwart. Gegenüber dem älteren räumlichen Wirkungsbegriff hat sich so die Richtung gleichsam umgekehrt. Während der ältere Begriff um die anwesende Gegenwart eines jeden einen Kreis dachte, in den andere eintreten können und den man ihnen auch entziehen kann,⁵ ist die Gegenwart nun ein zeitlich gedachter Kreis, dem man notwendig zugehört.

Das ist ein begriffsgeschichtlicher Befund, zu dem auch Schiller beiträgt. In den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* heißt es: »Den Stoff zwar wird er [der Dichter] von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens entlehnen.« (NA 20, 333)⁶ Die Gegenwart erscheint als unedle und zugleich als historisch veränderliche Zeit und der Dichter als von den Verdrbnissen dieser Gegenwartszeit allseits umgeben. Eine ganz andere Position zum Verhältnis des Dichters zu seiner Gegenwart hatte 20 Jahre früher Louis-Sébastien Mercier vertreten und gefordert, der Dichter solle seine eigene Zeit

3 Vgl. hierzu Ingrid Oesterle: »Es ist an der Zeit!« Zur kulturellen Konstruktionsveränderung von Zeit gegen 1800, in: Walter Hinderer, Alexander von Bormann, Gerhart von Graevenitz (Hrsg.): Goethe und das Zeitalter der Romantik, Würzburg 2002, 91–121. Sowie: Johannes F. Lehmann: »Ändert sich nicht alles um uns herum? Ändern wir uns nicht selbst?« Zum Verhältnis von Leben, Zeit und Gegenwart um 1770, in: Benjamin Brückner, Judith Preiß, Peter Schnyder (Hrsg.): Lebenswissen. Poetologien des Lebendigen im langen 19. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 2016, 51–74.

4 Vgl. hierzu Lucian Hölscher: Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt a.M. 1999.

5 Jacob und Wilhelm Grimm: Art. »Gegenwart«, in: dies: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854 ff., Bd. 5, 2281–2292, hier: 2288: Zu einer Belegstelle in Schillers *Don Karlos* heißt es hier: »so ganz im alten gebrauch des königs gegenwart: ›und, war es möglich? dieser mensch (Posa) entzog sich meiner gegenwart bis jetzt?‹ Schiller Carlos 3, 5. da ist denn meine gegenwart noch wie ein ruhender kreis gedacht, in den anderes hereintritt [...].« Und ebd. heißt es: »wir können noch sagen ›entziehen sie mir nicht ihre gegenwart‹, aber nicht mehr ›entziehen sie sich nicht meiner gegenwart.‹ aber eben jenes ist der alte begriff, noch damals allen geläufig.«

6 Weitere Belege dieser Art zum Beispiel im *Wallenstein*: »Noch einmal laßt des Dichters Phantasie / Die düstre Zeit an euch vorüberführen, / Und blicket froher in die Gegenwart / Und in der Zukunft hoffnungsreiche Ferne.« (WL, Prolog, V. 75–78) Hierzu Wolfgang Wittkowski, Stephanie Kufner: Ethik, Politik und Nemesis im Drama, Frankfurt a.M. 2012, 274.

schildern und sich ihr ganz widmen, nur so könne dem Drama ein »Karakter von Nützlichkeit für die Gegenwart«⁷ gegeben werden. Auch hier bereits – als einer der frühesten Belege – erscheint ›Gegenwart‹ als Begriff zur Beschreibung der eigenen Zeit.

Neben diesem objektiven Begriff sozialer und veränderlicher, d.h. historischer Gegenwart, gibt es aber bei Schiller auch einen subjektiv-phänomenologischen Begriff zeitlicher Gegenwart, etwa in folgender Passage aus dem *Geisterseher*:

Wenn alles vor mir und hinter mir versinkt – die Vergangenheit im traurigen Einerlei wie ein Reich der Versteinerung hinter mir liegt – wenn die Zukunft mir nichts bietet – wenn ich meines Daseins ganzen Kreis im schmalen Raume der *Gegenwart* beschlossen sehe – wer verargt es mir, daß ich dies magre Geschenk der Zeit, feurig und unersättlich wie einen Freund, den ich zum letzten Male sehe, in meine Arme schließe? (NA 16, 123; Hervorhebung J.L.)

Hier ist die Gegenwart als Mitte, als schmaler Raum zwischen Vergangenheit und Zukunft, klar zeitlich gedacht und ja auch explizit als Geschenk der Zeit apostrophiert. So schmal der Raum, so mager das Geschenk: Gegenwart ist hier das, was in der Jetztzeit da ist, wobei diese Jetztzeit flüchtig ist – und auch nur den Genuss als Modus der Erfassung dieses Flüchtigen zulässt. Gegenwart steht so als Zeitbegriff in Relation zu Zukunft und Vergangenheit, meint aber keine geschichtsphilosophische Reflexion sozialer und veränderlicher Verhältnisse der Zeit, sondern das subjektive Problem, nurmehr in der Gegenwart leben zu können, wenn religiöse Vergangenheits- und Zukunftsnarrative zusammengebrochen sind. Bei Moses dagegen, dem Stifter eines solchen Narrativs des einigen Schöpfergottes und der Ewigkeit, ist es nach Schiller genau umgekehrt. In *Die Sendung Moses* heißt es über Moses während seines Aufenthalts in der Wüste nach seiner Flucht aus Ägypten: »Hier in dieser romantischen Wüste, wo ihm die Gegenwart nichts darbietet, sucht er Hülfe bey der Vergangenheit und der Zukunft und bespricht sich mit seinen stillen Gedanken.« (NA 17, 389) Und Schiller selbst wiederum hat das Problem, dass er, wie er am 29. August 1787 an Christian Gottfried Körner schreibt, »nirgends die Zukunft über der Gegenwart vergeßen kann.« (NA 24, 144) Man sieht, dass die Zeit der Gegenwart jenseits ihrer sozialen bzw. historischen Dimension hier eine subjektive bzw.

7 [Louis Sébastien Mercier:] Neuer Versuch über die Schauspielkunst. Aus dem Französischen. Mit einem Anhang aus Goethes Briefftasche. Leipzig 1776, Faksimile, mit einem Nachwort von Peter Pfaff, Heidelberg 1967, 199. Im französischen Original heißt es: »Il reste à imprimer au Drame un caractère d'utilité présente [...]« [Louis Sébastien Mercier:] Du théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique, Amsterdam 1773, 149.

phänomenologische Bedeutung hat. Gegenwart in diesem Sinne ist die Fülle oder die Leere des Augenblicks im Hinblick auf ihr Verhältnis zu Vergangenheit oder Zukunft – es geht hier um die Erlebensqualität der Zeit der Gegenwart. Der begriffsgeschichtliche Befund ist demnach, kurz zusammengefasst, der, dass ein alter eingeführter Raum- und Wirkungsbegriff (mit juridischen und theologischen Implikationen) seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts auch (und später, seit Anfang des 19. Jahrhunderts, ganz überwiegend) als Zeitbegriff gebraucht wird. Dieser Befund verlangt, wenn schon nicht nach einer Erklärung, dann doch mindestens nach einer Kontextualisierung im Hinblick auf das Zeitdenken um 1800 überhaupt. Was mich dabei vorrangig interessiert, ist die Frage nach den Gründen und den Kontexten der reflexiven Verzeitlichung von sozialer bzw. historischer Gegenwartszeit Ende des 18. Jahrhunderts und bei Schiller.

Meine These ist, dass die Verzeitlichung von Gegenwart sich im Werk Schillers als ein Zusammenhang von zwei Aspekten rekonstruieren lässt: Die Zeit der Gegenwart wird erstens anthropologisch reflektiert als Gegenwartszeit des Subjekts im Gefühl bzw. im Selbstgefühl. Sie wird zweitens historisch reflektiert als sozial-politische Gegenwartszeit in der Differenz zur Tradition und zur offenen Zukunft. Beide Aspekte, auch das kann man bei Schiller erkennen, hängen unmittelbar miteinander zusammen: Die Reflexion der subjektiven Gegenwartszeit im Erleben und als Grundlage der Glückseligkeit erzwingt die Einsicht und die Diskussion der Historizität der sozial-ökonomischen und politischen Aspekte der eigenen Gegenwartszeit. In zwei Schritten möchte ich im Folgenden diesen Zusammenhang der beiden Aspekte entwickeln.

I. Gegenwart und Selbstgefühl

Schillers Anthropologie, wie er sie vor dem Hintergrund seiner Karlsschulbildung und in seinen frühen medizinischen, philosophischen und literarischen Texten entwickelt, arbeitet mit einem zeitgenössisch aktuellen Begriff des ›Selbstgefühls.⁸ Das Selbstgefühl bezeichnet die jeweils gegenwärtige Selbstre-

8 Vgl. zum ›Selbstgefühl‹ bei Schiller: Johannes F. Lehmann: Selbstgefühl und Selbstzerstörung im Sturm und Drang und bei Schillers Verbrechern, in: *Der Deutschunterricht*, 61/3 (2009), 39–51. Siehe auch Herman Drüe: Die Entwicklung des Begriffs Selbstgefühl in Philosophie und Psychologie, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), 285–305.

ferenz eines jeden Aktes der Fremdreferenz. Diese Selbstgegenwart im Gefühl wird, sofern sie positiv die eigenen Kräfte fühlbar macht, zugleich als das Ziel allen menschlichen Strebens gefasst. Jede Tätigkeit, jede Kraftaufwendung hat eine Rückkopplung im Selbstgefühl. Schiller schreibt in den *Philosophischen Briefen* (1786): »alle streben nach dem Zustand der höchsten freien Aeußerung ihrer Kräfte« (NA 20, 117), denn in dieser Kraftausübung fühlt man die eigene Vollkommenheit – und eben dies ist Glück: »Alle Geister sind glücklich durch ihre Vollkommenheit.« (NA 20, 119)⁹ Das ›Gefühl‹ wird im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts als Begriff für einen permanent arbeitenden Rückmeldungsapparat eingeführt, der die jeweils gegenwärtigen Veränderungen des Gemüts begleitet. Johann Nikolaus Tetens schreibt: Gegenstand des Gefühls sind die »Beziehungen des gefühlten Objekts auf die gegenwärtige Beschaffenheit der Seele und ihre Vermögen und Kräfte.«¹⁰ Und: »Nur jezige Veränderungen, gegenwärtige Zustände von uns, können Objekte des Gefühls seyn. Die Vorstellungen haben auch das Vergangene und Zukünftige zum Gegenstand.« Und im Gegensatz zum ›Begehrungsvermögen‹ bzw. zum Willen besteht das Gefühl »in keinem Bestreben, in keinem Ansatz, eine neue Veränderung zu bewirken. Es geht nicht über das Gegenwärtige hinaus.« Das Gefühl bezeichnet eine notwendige und unhintergehbare, stets gegenwärtige »passive Modification der Seele.«¹¹

So wird das Gefühl fundamental, es fungiert als Selbstreferenz, das bei jedem Akt der Fremdreferenz notwendig mitläuft. Objekt der Selbstreferenz im Gefühl sind die eigenen Kräfte, die »innern Realitäten.«¹² Das Gefühl kommuniziert nach Johann Heinrich Abicht Fremdreferenz über Selbstreferenz: »Folglich ist kein Objekt denkbar, welches *unmittelbar* und *an sich fühlbar* wäre, als die im Grundsätze genannten ›selbsterwerblichen Vollkommenheiten der Seelenkräfte eines Jeden.«¹³ »Demnach«, so Abicht weiter, »sind alle unsere Ge-

9 Oder auch in der *Philosophie der Physiologie*: »Nur dann ist er vollkommen, wann er glücklich ist. Nur dann ist er glücklich wann er vollkommen ist.« (NA 20, 11) Dieses Gesetz des Strebens nach ›Vollkommenheit‹ hat Schiller von Adam Ferguson übernommen, dessen Schriften er in der Karlsschule studiert hat. Vgl. hierzu Wolfgang Riedel: Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der *Philosophischen Briefe*, Würzburg 1985, 125 f.

10 Johann N. Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde., Leipzig 1777, Reprint Hildesheim/New York 1979, Bd. 1, 184.

11 Ebd., 170–173.

12 Ebd., 187.

13 Johann Heinrich Abicht: *Psychologische Anthropologie*: Abth. 1, Aetiologie der Seelenzustände, Erlangen 1801, 67.

fühle Selbstgefühle.«¹⁴ Zugleich wird die eigene Glückseligkeit an eben dieses Selbstgefühl der eigenen Kräfte gebunden. Das formulieren in zentralen Sätzen die französischen Materialisten. Das anthropologische Grundgesetz der Moderne lautet in der Formulierung des Baron Holbach: »Um glücklich zu sein, muß man begehren, handeln, arbeiten; das ist die Ordnung einer Natur, deren Leben auf dem Tätigsein beruht.«¹⁵ So auch Jakob Michael Reinhold Lenz: »Welche Stunden Ihres Lebens sind wohl glücklicher als die, in welchen Sie das größte Gefühl Ihres Vermögens um mit Ossian zu sprechen, oder das höchste Bewußtsein Ihrer gesamten Fähigkeiten haben?«¹⁶ Das Grundbuch zur Psychologie des Selbstgefühls lieferte der Jesuiten-Zögling, Schulreformer und Historiker Michael Ignaz Schmidt in seinem 1772 erschienenen Buch *Die Geschichte des Selbstgefühls*, das man als Handbuch des Sturm und Drang verstehen kann. Schmidt schreibt:

Dieses Selbstgefühl ist in alle seine [des Menschen] Gedanken, in all seine Empfindungen, Thun und Lassen eingeflochten. Er trägt es mit sich, wo er nur immer ist, und es ist ihm eine nie ganz versiegende Quelle des Vergnügens; sein erstes und letztes Bedürfniß aber, es allzeit lebhaft zu erhalten, zu verstärken, und zu erhöhen.¹⁷

Daraus folgt, dass das Glück nicht in der Beziehung zu einem Objekt, im Haben eines Gutes oder in der bloßen Erfüllung eines Wunsches, sondern in der jeweils gegenwärtig fühlbaren Selbstbeziehung gründet: »Jedes Vergnügen entsteht also eigentlich aus dem Gefühle eigener Vollkommenheit, und jedes Mißvergnügen aus dem Gefühl eigener Unvollkommenheit.«¹⁸

- 14 Ebd., 68. So auch bei Heinrich Benedikt von Weber: Vom Selbstgefühle und Mitgefühle, ein Beytrag zur pragmatischen Anthropologie, Heidelberg 1807, 9.
- 15 Paul Thiry d'Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, übers. von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt a.M. 1978, 263. Zu einem ähnlichen Befund, wenn auch weniger pointiert und provokativ, gelangt auch Adam Ferguson. In seinem Buch *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* häuft er im Kapitel *Von der Glückseligkeit* eine Fülle empirischer Befunde, die sich in der These verdichten, dass nicht die Bedürfnisbefriedigung, sondern die Tätigkeit bzw. das »Bestreben« das Substrat der Glückseligkeit bildet. Vgl. Adam Ferguson: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Englischen übersetzt, Leipzig 1768, bes. 39–84, hier: 72.
- 16 Jakob Michael Reinhold Lenz: Versuch über das erste Principium der Moral, in: ders.: Werke und Briefe, hrsg. von Sigrid Damm, 3 Bde., Frankfurt a.M./Leipzig 1992, Bd. 2, 504.
- 17 Michael Ignaz Schmidt: Die Geschichte des Selbstgefühls, Frankfurt a.M./Leipzig 1772, 2.
- 18 Ebd., 8. Selbstgefühl braucht daher einen Kreis der Betätigung der eigenen Kraft, einen Wirkungskreis – von hier her die Rede von der »Einschränkung« des Menschen, die etwa für Goethes Werther zentral ist.

Diese anthropologische Fundierung der Glückseligkeit in der je gegenwärtigen eigenen Kräfteselbstreferenz findet sich bei Schiller nicht nur als Fundament vieler seiner Figuren, von Franz von Moor über Fiesco und Marquis Posa bis zu Wallenstein, sondern diese Form der Gegenwart markiert auch Schillers Auseinandersetzung mit dem französischen Materialismus. In der Opposition von Mensch und Maschine ist das bereits implizit im *Don Karlos* zu finden. Es ist Marquis Posa, der die Logik des Selbstgefühls ins Feld führt, um zu begründen, warum er nicht Fürstendiener sein kann:

Sie wollen
 nur meinen Arm und meinen Muth im Felde,
 nur meinen Kopf im Rathe. Was ich leiste,
 gehört dem Thron. Die Schönheit meines Werks,
 das Selbstgefühl, die Wollust des Erfinders
 fließt in den königlichen Schatz. Von diesem
 werd' ich besodet mit Maschinenglück
 und, wie Maschinen brauchen, unterhalten. (DK, V. 3555–3562)¹⁹

Das Selbstgefühl korrespondiert hier dem Menschenglück in Opposition zum Maschinenglück, das Posa ablehnt, denn die Logik des Selbstgefühls verlangt einen Wirkungskreis, in dem der Mensch seine Kräfte selbsttätig ausübt, damit das Glück der Rückkopplung im Selbstgefühl auch fühlbar sein kann. Befehle anderer zu befolgen bringt hier nichts ein. Die Fundierung des Glücksstrebens in der Gegenwart des Selbstgefühls koppelt so die politischen Fernziele der Figuren jeweils zurück an die Gegenwart des Gefühls und wirkt sich hier, in der politischen Zeit der Gegenwart, aus auf die Entscheidungen: Fiesco sagt: »*Gehorchen und Herrschen! – Seyn und Nichtseyn!*« Und: »*Ein Augenblick: Fürst: hat das Mark des ganzen Daseins verschlungen.*« (NA 4, 67 f.; Hervorhebungen J.L.) Die Steigerung des Selbstgefühls, die laut Schmidt immer mitläuft,²⁰ liegt auch Posas übereiltem Alleingang zugrunde und auch dem Zaudern Wallensteins: Die zerdehnte Gegenwart des Nicht-Entscheidens zielt auf die Steigerung des Selbstgefühls:

Bey'm großen Gott des Himmels! Es war nicht
 Mein Ernst, beschloßne Sache war es nie.
 In dem Gedanken bloß gefiel ich mir;
 Die Freyheit reizte mich und das Vermögen. (WT, V. 146–149)

19 Zitiert wird nach der Erstausgabe *Dom Karlos. Infant von Spanien* von 1787 (NA 6).

20 »Im Kleinen ist jeder Mensch, was Cäsar im großen war. So lang noch etwas unversuchter Kräfte übrig ist, bleibt eine gewisse Unruhe in dem Menschen zurücke«. Schmidt (Anm. 17), 116.

Das Selbstgefühl in seinem Bezug auf die Gegenwart des Gefühls erscheint bei Schiller ambivalent: Einerseits ist die Gegenwart des Gefühls, zumal als die einzige Quelle des Glücks, immer notwendig begrenzt und begrenzend, andererseits treibt der Steigerungsimperativ des Selbstgefühls den Menschen über jede Begrenzung imaginär hinaus und wirkt so als Energie der Transzendenz solcher Begrenzungen der Gegenwart. Aus dieser Perspektive ist die Zeit der Gegenwart Signum des Tiers und der an den Körper gebundenen Seele: »Der jezige Augenblick ist das Grabmal aller vergangenen« (NA 20, 112)²¹, heißt es in den *Philosophischen Briefen* und der Prinz im »Philosophischen Gespräch« des *Geistersehers* leidet daran, dass es kein bleibendes Gut gibt, sondern nur den Augenblick inmitten des vergänglichen, zwecklosen Zeitstroms.²² Im Gegensatz zu den Illusionen von Ordnung, Zukunft, Dauer, Ewigkeit etc., auf die sich das Begehren des Menschen richtet, gibt es aus der Perspektive des Prinzen als Realität nur die transitorische und je gegenwärtige Gegenwart. Der »Trieb zur ewigen Fortdauer« (NA 16, 162) ist selbst nur die innerweltliche Energieresource im vergänglich zwecklos Materiellen. Das »System der Natur« (so der Titel des 1770 erschienenen Buches von Holbach) richtet den Glückseligkeitstrieb des Menschen nach dem Prinzip des Selbstgefühls ein, das der Prinz vor dem Hintergrund der materialistischen Lehren von Helvétius und Holbach mit der Schwerkraft analog setzt:

Durch Schmerz und Vergnügen erfährt also das moralische Wesen jedesmal nur die Verhältnisse seines gegenwärtigen Zustandes zu dem Zustande seiner höchsten Vollkommenheit, welcher einerlei ist mit dem Zwecke der Natur. (NA 16, 165)

Der Prinz begreift dabei das Verhältnis zwischen dem Gefühl der Glückseligkeit und »dem Zustand unsrer innern Vollkommenheit, den es begleitet« (ebd.), als ein bloß arbiträres Zeichenverhältnis, das nur dazu da ist, um durch Belohnung und Bestrafung Bewegungen zu erzeugen. Das Prinzip des Selbstgefühls ist so das Analogon der Gravitationskräfte und verweist den Menschen psychophysiologisch einzig an die Gegenwart. Zugleich bedeutet dies, dass alle Vorstellungen von Gott, Zweck und Unsterblichkeit bloße Illusionen sind, die entstehen, weil sich alle Menschen für den Mittelpunkt des

21 Und auch hier dann: »Wohin ich nur sehe Raphael, wie beschränkt ist der Mensch!« Denn: »Seine Augen tragen ihn bis zu dem Sonnenziele der Gottheit, aber er selbst muß erst träge und mühsam durch die Elemente der Zeit ihm entgegen kriechen.« (NA 20, 112).

22 »Alles stößt sich und drängt seinen Nachbar weg, aus dem Quell des Daseins einen Tropfen eilends zu trinken und lechzend davonzugehen.« Und: »Zeigen Sie mir ein Wesen, das dauert, so will ich tugendhaft sein.« (NA 16, 161).

Universums halten.²³ Jenseits solcher Illusionen bleiben nur die Gegenwart und die eigene Glückseligkeit, die der Prinz als Lohn eines Boten beschreibt, der vom Inhalt der Botschaft, die er trägt, nichts weiß. (Mit dem Bild von Bote und Botschaft ist hier zugleich die Frage nach der Geschichte aufgerufen, die Frage nach der Weitergabe und der Rolle der Boten innerhalb dieser Prozesse der Weitergabe.)

Im zweiten Teil des »Philosophischen Gesprächs« wird diese Anthropologie von Selbstgefühl und subjektiver Gegenwartszeit überführt in die Frage nach einer Moral ohne Gott und ohne jenseitige Zukunft. Die Antwort bindet Glück innerweltlich an eine Moral, die als Tätigkeit der eigenen Kräfte wiederum mit dem Glück des Selbstgefühls rückgekoppelt wird. Der Text endet mit einem Hinweis auf die völlige Kontingenz des Zusammenhangs von Tätigkeiten und ihren Wirkungen, und er kommt ganz zuletzt, im Bild der Sklaven, die eine Pyramide bauen, aber statt mit dem Genuss des Werks mit dem Selbstgenuss des Fleißes und dem Lebensunterhalt abgefunden werden, nun explizit auf eine, ja die zentrale Frage der Sozialordnung zu sprechen:

Das eben ist das Schlimme, daß wir nur moralisch vollkommen, nur glücklich sind, um brauchbar zu sein, daß wir unsern *Fleiß*, aber nicht unsre *Werke* genießen. Hunderttausend arbeitsame Hände trugen die Steine zu den Pyramiden zusammen – aber nicht die Pyramide war ihr Lohn. Die Pyramide ergötzte das Auge der Könige, und die fleißigen Sklaven fand man mit dem Lebensunterhalt ab. Was ist man dem Arbeiter schuldig, wenn er nicht mehr arbeiten kann, oder nichts mehr für ihn zu arbeiten sein wird? Was dem Menschen, wenn er nicht mehr zu brauchen ist? (NA 16, 183)

Mit der Opposition von Fleiß und Werk ist nicht nur eine konfessionelle Differenz aufgerufen, sondern mit den Begriffen der Arbeit und den sozialen Positionen von Sklave und König zugleich die Sozialordnung und die Geschichte. Das möchte ich – weniger im Hinblick auf den Roman *Der Geisterseher*, als mit Blick auf die Frage nach der historischen Zeit der Gegenwart – kurz erläutern. Die Philosophie des französischen Materialismus, die Leugnung der Unsterblichkeit bei gleichzeitiger Besetzung aller Begriffe, die für das Selbstverständnis der Moderne zentral geworden sind, weil sie Prozesshaftigkeit, Veränderung und Innovation implizieren, wie Energie, Bewegung, Tätigkeit, Arbeit, Begehren, ist ein Phänomen und ein politisches Problem von Schillers Gegenwart:

23 Eben dies ist die Stoßrichtung der materialistischen Philosophie, den Menschen vom Thron seiner Mittelpunktillusion zu stoßen. Vgl. hierzu Johannes F. Lehmann: Vom Fall des Menschen, in: Maximilian Bergengruen, Roland Borgards, Johannes F. Lehmann (Hrsg.): Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800, Würzburg 2001, 15–35.

Diese Gegenwart ist eine Zeit, in der, wie es in den *Philosophischen Briefen* heißt, »nur wenige mehr da stehen bleiben wollen wo der Zufall der Geburt sie hingeworfen« (NA 20, 107) hat. Wenn die Aufklärung sich einig ist, in der Glückseligkeit das Ziel von Individuen und von Staaten zu sehen und diese Glückseligkeit im Selbstgefühl fundiert ist, so bedarf der Mensch der Freiheit, sich die Sphäre seiner Tätigkeit gemäß seiner Fähigkeiten suchen zu dürfen, um überhaupt eine Sphäre der Selbstwirksamkeit haben zu können – siehe Posa. Alle Menschen sollen Könige sein – oder wie es Posa gegenüber dem König formuliert: »Werden Sie von Millionen Königen ein König.« (DK, V. 3846 f.) Gleichwohl beklagt der Prinz im *Geisterseher*, dass der Mensch nur moralisch und also glücklich ist, um brauchbar zu sein. Das Glück erscheint dem melancholischen Prinzen in der ewig gleichen Maschine der Natur nur als der Motivationstrick, um Menschen für die Aufrechterhaltung der Maschine brauchbar zu halten. Sind die Menschen allerdings philosophische Köpfe und nicht Sklavenseelen, die für ihr Brot und die Verteidigung des einmal Gelernten arbeiten, sondern für die permanente Erweiterung des Wissens, dann finden sie, so Schiller in seiner Jenaer Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in ihrem »Fleiß selbst Reiz und Belohnung.« (NA 17, 363) Das »Philosophische Gespräch« im *Geisterseher* und die Antrittsvorlesung sind nicht nur gleichzeitige, sondern auch korrespondierende Texte, insofern der *Geisterseher* die Geschichte und die Position der Gegenwart in dieser Geschichte melancholisch und die Antrittsvorlesung diese Position euphorisch schildert. Während im *Geisterseher* die jeweils Gegenwärtigen die Sklaven der Zukunft sind, deren Namen vergessen sein werden (wer erinnert sich an den Erfinder des Pfluges?, NA 16, 162), so zeichnet die Vorlesung die Gegenwartsposition der Menschen als die des Königs, der die Früchte vergangener Sklavenarbeit genießt und nunmehr selbstständig weitermacht und seinerseits in der Gegenwart für die Zukunft tätig ist und sich durch Gegenwart in die Gattung einschreibt.

Die paradoxe Spannung zwischen dem Glück im Selbstgefühl und der Brauchbarkeit – für den Staat, für »das Rad der Vergänglichkeit« oder aber für die permanente Überwindung der Vergangenheit in der dynamischen Innovation – führt zum Zusammenhang von subjektiver und historischer Gegenwart.

II. Historische Gegenwart

Dieser Zusammenhang wird kenntlich durch die Nachbarschaft des »Philosophischen Gesprächs« im *Geisterseher* zu einem Text, der – wie der Schiller'sche – über den Zusammenhang von Selbstgefühl, Vollkommenheit, Glück und Brauchbarkeit nachdenkt, nämlich Peter Villaumes im Jahre 1785 publizierte Abhandlung: *Ob und in wie fern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sey?* Ausgangspunkt der Argumentation ist auch hier eine Psychologie des Selbstgefühls als Selbstreferenz der eigenen Kräfte. Wer über viele Kräfte verfügt, diese aber nicht fühlt, ist auch nicht glücklich, er ist dann bloß eine »Maschine«. ²⁴ Daraus folgt:

Um also den Kräften und Vollkommenheiten ihren ganzen Werth zu geben, muß die Erkenntniß derselben, das Bewußtseyn, sie begleiten. Alsdann empfindet der Mensch sein Glück, indem er sieht und fühlt, was er thut und was er thun kann. Also besteht die größte Vollkommenheit des Menschen in dem Bewußtseyn seiner Kräfte. ²⁵

Da der Mensch nach inneren Trieben und Kräften wirkt und nicht nach Zwecken, ²⁶ fallen Vollkommenheit und Brauchbarkeit nicht zusammen. Im Gegenteil, Vollkommenheit ist der Brauchbarkeit oft hinderlich. ²⁷ Wer vollkommene Kräfte hat, ist im Geschäft des Alltags, wo diese Kräfte nicht zum Einsatz kommen, unbrauchbar und unglücklich: »Sie würden zugut seyn, und vor allen Dingen sich zugut dünken zu den gemeinen Geschäften, welchen Millionen obliegen müssen, wenn die Bedürfnisse sollen befriedigt werden. Tausende würden sich in den Schranken des Standes nicht halten können.« ²⁸

Villaume sieht vor diesem Hintergrund die Gefahr, dass etwa der Bauer, wenn er zu gut ausgebildet ist, nicht länger Bauer sein will, ²⁹ dass Schranken

24 Peter Villaume: *Ob und in wie fern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sey*, in: Joachim Heinrich Campe (Hrsg.): *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher*. Dritter Theil, Hamburg 1785, 435–616, hier: 463.

25 Ebd., 462–463. Vgl. hierzu noch einmal Schmidt (Anm. 17), 8: »Jedes Vergnügen entsteht also eigentlich aus dem Gefühle eigener Vollkommenheit, und jedes Mißvergnügen aus dem Gefühle eigener Unvollkommenheit.« Dieses Fühlen vermittelt zwischen der Realität des Tuns und dem Imaginären des eigenen Tunkönnens. Im Selbstgefühl der Kräfte steckt auch ein futurisches Element, es verweist den Erfolg in der Gegenwart an die Zukunft. Der Entfaltungsraum der Kräfte, die ich jetzt fühle, ist das Morgen.

26 Villaume (Anm. 24), 473.

27 Ebd., 468.

28 Ebd., 479.

29 Vgl. ebd., 547 f.

durchbrochen und die Grenzen der Stände überschritten werden. Brauchbarkeit fordert Gehorsam. »Unterarbeiter« etwa sollen möglichst nicht selbst denken, sondern »maschinenmäßig handeln«. ³⁰ Vortreffliche Menschen dagegen eckeln sich vor den alltäglichen Geschäften – und so kommt es, dass solche Menschen den ihren Kräften korrespondierenden Platz in der Gesellschaft so selten finden. Diese individuellen Kräfte erscheinen – vor dem Hintergrund der Psychologie des Selbstgefühls – als Bedrohung der statischen Sozialordnung. Das führt bei Villamaume zu drastischen Bildern und drastischen Konsequenzen im Fall der Unbrauchbarkeit des Menschen:

Man kann von dem Menschen sagen, daß er ein Rad in einer Maschine, der Gesellschaft ist. Das Rad muß genau in die andern Theile greifen; es muß weder zu groß seyn, noch zusauber ausgearbeitet werden. Im ersten Fall thut es keine Dienste, *es muß aus der Maschine verworfen werden*; in dem letzten bricht es leicht. Also muß der Erzieher allemal auf den Stand seines Zöglings Rücksicht nehmen. ³¹

Und so plädiert Villamaume dafür, Bildung um der Aufrechterhaltung der Staatsmaschine willen zu begrenzen.

Wenn alle Menschen durch ihr Selbstgefühl im Kleinen sind, »was Cäsar im großen war«, ³² und wenn der König, wie Posa sagt, »von Millionen Königen ein König« sein soll, dann ist die gegenwärtige Sozialordnung bedroht. Das Selbstgefühl ist nicht nur Reflexion auf die Gegenwart des Gefühls, sondern zugleich Motor von Innovation und sozialer Dynamik. Zum einen, weil jeder Mensch mit der Forderung nach einer ihm gemäßen Wirksamkeitssphäre seines Selbstgefühls auftritt und zum anderen, weil dem Selbstgefühl ein Steigerungsimperativ innewohnt, der ihn antreibt, seine Kräfte immer mehr zu vervollkommen, was sich dann wiederum auf das Bedürfnis nach einer Wirkungssphäre auswirkt etc.

Diese Tendenz zur Überschreitung der Gegenwart zugunsten einer anderen Zukunft wird dabei von Schiller – im Gegensatz zu Villamaume – durchaus auf politisch positiv besetzte Ziele bezogen, auf die Republik im *Fiesko*, auf die Menschenrechte im *Don Karlos* und auf den europäischen Frieden im *Wallenstein*. Gleichwohl bindet Schiller in allen diesen Texten das Scheitern solcher Zukunftsprojekte an das Selbstgefühl und damit an die subjektive Gegenwartszeit der Figuren. Fiesco dehnt sich bei aufgehender Sonne im Offenen und beschließt den Putsch um der Intensität willen, einen Augenblick Fürst zu sein; Posa fühlt sich als Gott in der Nähe des Königs und genießt seine eigene

30 Ebd., 485.

31 Ebd., 525; Hervorhebung J.L.

32 Schmidt, (Anm. 17), 116.

Größe im Entschluss seines Selbstopfers, ohne die möglichen Fern- und Fehlwirkungen zu kalkulieren; und Wallenstein genießt im Nicht-Entscheiden die Größe des Vermögens seiner Macht, sich entscheiden zu können.

Wesentliches Element dieser das Selbstgefühl steigernden imaginären Zukunftsprojekte ist, dass sie gegenüber der Legitimation durch Vergangenheit, Tradition und Erbe einen Neu- und Selbstanfang fordern.³³ Die Zeit der Gegenwart, in die Schiller seine Figuren hineinstellt, ist gerade dadurch konstituiert, dass diese ihre geschichtliche Herkunft als Beschränkung ihres Selbstgefühls ablehnen und im Begriff sind, diese Beschränkung zu transzendieren. Fiesko sagt zu seiner Frau:

Soll Ihr Gemahl nur geerbten Glanz von sich werfen? *lebhafter*. Was? Soll er sich für all seine Hoheit beim gaukelnden Zufall bedanken, der in einer erträglichen Laune aus modernden Verdiensten einen Johann Ludwig Fiesko zusammenflickte? Nein, Leonore! Ich bin zu stolz, mir etwas schenken zu lassen, was ich noch selbst zu erwerben weis. Heute Nacht werf ich meinen Ahnen den geborgten Schmuck in ihr Grab zurück – Die *Grafen* von Lavagna starben aus – *Fürsten* beginnen. (NA 4, 99; Hervorhebungen im Original)

Die Gegenwart erscheint als Zeit, in der die Bindung an die Vergangenheit nurmehr als Beschränkung erfahren wird, und die Zukunft als der noch zu vollziehende Sprung aus eben diesen Beschränkungen. Die Zeit der Gegenwart ist so zum einen Resonanzmedium des Selbstgefühls und zugleich die historische Zeit zwischen dem Nicht-Mehr der Tradition und dem Noch-Nicht des Sturzes in die Illegitimität.³⁴ »Das auffallendste und eigentümlichste Merkmal von dem Geiste unseres Zeitalters«, so sagt es der Philosoph und Gesprächspartner Schillers Karl Leonhard Reinhold, ist die Erschütterung aller überkommenen Vorstellungen und die Ungewissheit, »ob das Alte durch das Neue oder dieses durch jenes endlich verdrängt werde.«³⁵ Das ist die Situation der Gegenwart und die Zeit der Gegenwart ist von nun an der jeweils jetzige Entscheidungsspielraum im Kampf zwischen dem Alten und dem Neuen. Wallenstein sagt ganz explizit, dass sein eigentlicher Feind des Plans, vom Kaiser abzufallen, die Vergangenheit selbst sei, das Alte, das sich dem Neuen entgegenstellt:

33 Dies auch auf individueller Ebene, wenn Herder sich selbst eine Sprache erfinden und Lenz kein Papagei sein will. Vgl. hierzu Lehmann, *Selbstgefühl* (Anm. 8), 39 f.

34 Vgl. zur Denkfigur des Sturzes in die Illegitimität als Signatur der Moderne Peter Sloterdijk: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Frankfurt a.M. 2014.

35 Karl Leonhard Reinhold: *Ueber den Geist des Zeitalters in Teutschland*, in: *Der neue teutsche Merkur* 1 (1790), 3. Stück, 225–255 sowie 4. Stück, 337–378, hier: 228. Die Passage ist auch abgedruckt in: ders.: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Erster Brief, Leipzig 1790, Bd. 1, 13.

Ein unsichtbarer Feind ist's, den ich fürchte,
 Der in der Menschen Brust mir widersteht,
 Durch feige Furcht allein mir fürchterlich –
 Nicht was lebendig, kraftvoll sich verkündigt,
 Ist das gefährlich Furchtbare. Das ganz
 Gemeine ist's, das ewig Gestrige,
 Was immer war und immer wiederkehrt,
 Und morgen gilt, weil's heute hat gegolten! (WT, V. 203–208)

Die zeitliche Position, in die Schiller einige seiner zentralen männlichen Figuren stellt, ist die einer historischen Gegenwart, in der das Alte nicht mehr fraglos da ist, weil es nurmehr als Beschränkung der Möglichkeiten des Selbstgefühls erfahren wird und in der das Neue noch nicht da ist. In doppelter Weise sind die Figuren *in* der Zeit der ›Gegenwart‹. Sie operieren in der historischen Gegenwart, weil sie die Bindung an die Vergangenheit verloren haben und in eine von der Vergangenheit nicht legitimierte Zukunft wollen, und sie sind in der Gegenwart, weil sie in allen ihren Entscheidungen im Hinblick auf das Alte und das Neue auf die subjektive Gegenwart ihres Selbstgefühls bezogen sind und exakt diesem Bezug den tatsächlichen Schritt in die Zukunft opfern.

Schiller zeichnet vor und nach der Revolution zwei völlig konträre Bilder seiner Gegenwart – in beiden Bildern aber ist die Gegenwart Produkt der Geschichte der menschlichen Kräfte und ihrer Selbstreferenz im Selbstgefühl.

Während Schiller in seiner Jenaer Antrittsvorlesung die Gegenwart als das Produkt der Weltgeschichte feiert, die »die Kräfte des Menschen planvoll entwickelt«, und er so die Gegenwartsmenschen gegenüber den Menschen der Vergangenheit temporal in die Position des Königs versetzt, der jetzt die »Schätze, welche Fleiß und Genie« und die »schwere Arbeit so vieler Generationen« mit Blut errungen haben, genießen kann (NA 17, 375 f.), so beschreibt Schiller in den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* seine Gegenwart als unnatürlichen Zustand einer Trennung der Kräfte im Individuum, der Spaltung von Vollkommenheit und Brauchbarkeit. Die Steigerung und Vereinseitigung der Kräfte im Individuum ist Bedingung des Fortschritts der Gattung, sodass die Individuen als Knechte unter ihrer Sklavenarbeit für die Menschheit leiden. Die Menschen der Gegenwart erscheinen hier wie die Sklaven, die sich beim Bau der Pyramide der Menschheit erschöpfen, ohne je einen anderen als den gegenwärtigen Lohn des Lebensunterhalts zu erhalten. Ja mehr, sie bezahlen mit der Verstümmelung ihrer Natur, mit der Preisgabe von Vollkommenheit und Glück:

Und in welchem Verhältniß stünden wir also zu dem vergangenen und kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer nothwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sklavenarbeit für sie getrieben, und unsrer verstümmelten Natur die

beschämenden Spuren dieser Dienstbarkeit eingedrückt – damit das spätere Geschlecht in einem seligen Müßiggange seiner moralischen Gesundheit warten, und den freyen Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte! (NA 20, 328)

Diese Gegenwartsposition der jetzigen Menschen als Sklaven für den Staat und die Zukunft der Gattung aber will Schiller nicht hinnehmen – und so weist er die Villaume'sche Konsequenz, den Menschen Bildung und Vollkommenheit zugunsten ihrer Brauchbarkeit zu verweigern, explizit zurück: »Es muß also falsch seyn, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität nothwendig macht.« (ebd.)³⁶ Ort der Totalität der Kräfte ist dann bekanntlich nicht die Politik, sondern die Ästhetik.

Aber auch in der ästhetischen Theorie umkreist Schiller weiter den Zusammenhang zwischen der Gegenwart im Selbstgefühl und der historischen und sozialen bzw. politischen Gegenwart, indem er immer wieder auf das Problem der Arbeit, der Brauchbarkeit und der Vollkommenheit zurückkommt.³⁷ In den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* formuliert Schiller seine Theorie des ästhetischen Zustands im Hinblick auf das Selbstgefühl und die Frage, ob Menschen sich eher zum Herrn oder Knecht eignen: Es gibt einerseits Gemüter, die den ›ästhetischen Zustand‹ nicht lange ertragen. »Dahingegen breitet sich bey andern, welche ihren Genuß mehr in das Gefühl des *ganzen Vermögens* als einer *einzelnen* Handlung desselben setzen, der ästhetische Zustand in eine weit größere Fläche aus.« Schiller fährt fort: »Ich brauche kaum zu erinnern, daß die ersten fürs Detail und für subalterne Geschäfte, die letzten, vorausgesetzt, daß sie mit diesem Vermögen zugleich Realität vereinigen, fürs Ganze und zu großen Rollen geboren sind.« (NA 20, 378)³⁸

36 Ähnlich argumentiert hier das sogenannte Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: »Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.« Ziel ist auch hier die Ausbildung aller Kräfte: »Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung *aller* Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! –« Siehe: *Mythologie der Vernunft*. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus, hrsg. von Christoph Jamme, Helmut Schneider, Frankfurt a.M. 1984, 14.

37 Die Insistenz, mit der Schiller immer wieder den Zusammenhang von Arbeit und Lohn thematisiert, ist in der Forschung selten bemerkt oder besprochen worden. Vgl. aber: Philip J. Kain: Schiller, Hegel and Marx. State, Society, and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece, Kingston/Montreal 1982, bes. 13–33.

38 Vgl. hierzu und in Bezug auf *Wallenstein* den Aufsatz von Horst Turk: Die Kunst des Augenblicks. Zu Schillers *Wallenstein*, in: Christian W. Thomsen, Hans Holländer (Hrsg.): *Augenblick und Zeitpunkt*. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaften, Darmstadt 1984, 306–324.

Dass der ästhetische Zustand, insofern er das Gefühl des ganzen Vermögens impliziert, auch zu politischen Herrschaftsphantasien qualifiziert, zeigt die Figur Wallenstein, der, geboren ganz offenbar für die »große Rolle«, alles auf das Gefühl des eigenen Vermögens setzt, allen anderen aber den Genuss dieser Vermögenspotenzialität abspricht. Das tut er ganz explizit, wenn er Max vorhält, dass er gar nicht der Täter seiner Taten sein kann und folglich gar kein Recht auf ein Selbstgefühl habe.³⁹

Und in seiner Abhandlung *Ueber naive und sentimentalische Dichtung* nimmt Schiller die Gegenwartsdiagnose aus den *Ästhetischen Briefen* wieder auf, indem er sie hier als das Auseinandertreten von »erschöpfende[r] Arbeit« und »erschläffende[m] Genuß« beschreibt (NA 20, 487). Die Arbeit erscheint hier als Zerstörung des schönen Ganzen der menschlichen Natur und die »arbeitende Klasse«⁴⁰ als unfähig zum ästhetischen Urteil. Gesucht wird eine »dritte Klasse« von Menschen, die »ohne zu arbeiten tätig ist.« »Nur eine solche Klasse kann das schöne Ganze menschlicher Natur, welches durch jede Arbeit augenblicklich, und durch ein arbeitendes Leben anhaltend zerstört wird, aufbewahren, und in allem was rein menschlich ist durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urtheil Gesetze geben.« (NA 20, 490 f.) Eine Klasse demnach, die das Privileg hat, die eigenen Kräfte zu entwickeln und sich in ihrer Vollkommenheit zu fühlen. Der Klassengegensatz, den Schiller als den geschichtlichen Kern seines »sich kultivierenden Jahrhundert[s]« ausmacht, der Antagonismus zwischen arbeitender und nicht-arbeitender Klasse, wird von ihm als psychologischer Gegensatz der »innern Gemüthsform« theoretisiert (NA 20, 491) und im Folgenden als der ästhetische Gegensatz von Realismus und Idealismus entfaltet. Statt seine Gegenwartsgenossen wie in der Antrittsvorlesung aufzufordern, sich ihrerseits in vollem Sinne des Selbstgefühls in die Gegenwart zu werfen, um so – trotz aller Brauchbarkeit für die bürgerliche Gesellschaft – das flüchtige eigene Dasein an die Weltgeschichte zu heften, ist nach der Revolution die Spannung zwischen Selbstgefühl und Brauchbarkeit für Schiller nur mehr ästhetisch aufzuheben. Er metaphorisiert die Zeit der Gegenwart in *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* als die den Sohn korrumpierende Mutter, als Zeit, die

39 »Wallenstein: [...] Wer bist du? / Wenn ich am Kaiser unrecht handle, ist's / Mein Unrecht, nicht das deinige. Gehörst / Du dir? Bist du dein eigener Gebieter, / Stehst frey da in der Welt wie ich, daß du / Der Thäter deiner Thaten könntest seyn?« (WT, V, 2177–2182).

40 Die Rede ist auch von den »eigentlich beschäftigten Klassen« (NA 20, 488) sowie vom »arbeitenden Theile der Menschen« (NA 20, 490).

der Dichter, wenn er, zum Mann geworden, aus einem besseren Zeitalter in sein Jahrhundert zurückkehrend, »furchtbar wie Agamemnons Sohn« (NA 20, 333), zu reinigen habe.

Das Problem ist also jeweils: Wie soll man die eigene Position (im Hinblick auf das eigene Selbstgefühl) in der verzeitlichten Gegenwart fassen? Schiller kennt hier mindestens drei Varianten: 1.) eine melancholische, gemäß der man wie der Prinz im *Geisterseher* das eigene Wirken als sofort wieder verklingendes Geräusch beschreibt, das keine Spur hinterlässt (NA 16, 124). 2.) eine optimistische Variante, gemäß der man in der Gegenwart in vollem tätigen Selbstgefühl für den Fortschritt in der Geschichte arbeitet, wie Schiller das in seiner Antrittsvorlesung den philosophischen Köpfen nahelegt, oder 3.) eine ästhetische Variante, gemäß der man nicht redend (also politisch), sondern »schweigend«, als Dichter seine sinnlichen und geistigen Formen in die unendliche Zeit wirft.⁴¹ Aber auch dieses *schweigende* Werfen ist – wie das politisch-redende – eine Weise, in die Gegenwart, und d.h. jetzt auch in die Öffentlichkeit (als dem zentralem Organ der Selbstgegenwärtigkeit der Gesellschaft),⁴² zu intervenieren. Die Zeit der Gegenwart ist unhintergebar geworden.

41 Der Dichter strebe, »aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieses präge er aus in Täuschung und Wahrheit, präge es in die Spiele seiner Einbildungskraft, und in den Ernst seiner Thaten, präge es aus in allen sinnlichen und geistigen Formen und werfe es schweigend in die unendliche Zeit.« (NA 20, 334).

42 Siehe zur diskursiven Kopplung von Öffentlichkeit und Gegenwart im 18. Jahrhundert meinen Aufsatz: »Literatur der Gegenwart« als politisches Drama der Öffentlichkeit – der Fall Robert Prutz und seine Voraussetzungen im 18. Jahrhundert, in: Michael Gamper, Peter Schnyder (Hrsg.): *Dramatische Eigenzeiten des Politischen um 1800*, Hannover 2017, 191–214.

Schillers Zeitbegriffe

Herausgegeben von
Helmut Hühn, Dirk Oschmann und Peter Schnyder

Wehrhahn Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft
SPP 1688



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

1. Auflage 2018
Wehrhahn Verlag
www.wehrhahn-verlag.de
Layout: Wehrhahn Verlag
Umschlaggestaltung: Wehrhahn Verlag
Druck und Bindung: Sowa, Piaseczno

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Europe
© by Wehrhahn Verlag, Hannover
ISBN 978-3-86525-662-1