

# STUDI GERMANICI



Istituto Italiano di  
**STUDI GERMANICI**

---

**25 | 2024**

**STUDI GERMANICI**

Istituto Italiano di Studi Germanici – Roma

**Comitato scientifico:**

Martin Baumeister  
Piero Boitani  
Angelo Bolaffi  
Gabriella Catalano  
Markus Engelhardt  
Christian Fandrych  
Jón Karl Helgason  
Robert E. Norton  
Gianluca Paolucci  
Hans Rainer Sepp  
Claus Zittel

**Direzione editoriale:**

Marco Battaglia  
Bruno Berni  
Irene Bragantini  
Marcella Costa  
Francesco Fiorentino

**Direttore responsabile:**

Luca Crescenzi

**Direttore editoriale:**

Maurizio Pirro

**Redazione:**

Ilaria Baldini  
Luisa Giannandrea  
Sabine Schild Vitale

L'Osservatorio Critico della Germanistica è a cura di Maurizio Pirro

**Progetto grafico:**

Pringo Group (Pringo.it)

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000  
Periodico Semestrale

Studi Germanici è una rivista peer-reviewed di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici  
Via Calandrelli, 25 00153 Roma

# Indice

## Saggi

- 9** Im Schatten religiöser Aufklärung. Glaubenszwang und Missbrauch von Lessing bis Moritz  
*Alexander Košenina*
- 27** Literarische Experimente um die Endlichkeit des Menschen. Schillers *Philosophische Briefe* und *Der Geisterseher*  
*Paolo Panizzo*
- 49** Die Dinge und die Gelegenheiten. Die Bedeutung materieller Gegenstände für Goethes Lyrik  
*Ernst Osterkamp*
- 69** «Unerforschliches Verhängnis!». The Vocabulary of ‘Fate’ in English Translations of E.T.A. Hoffmann’s *Die Elixiere des Teufels*  
*Ritchie Robertson*
- 93** L’Ananke dello stile. *Doppelleben* di Gottfried Benn e la sua controversa inattualità  
*Amelia Valtolina*
- 111** Jean Améry Receives the Lessing Prize  
*Liliane Weissberg*
- 129** Guerra, pace e questioni interetniche nella scrittura saggistica di due intellettuali mitteleuropei. *La finis Jugoslaviae* secondo Alexander Langer e Peter Handke  
*Gabriele Bacherini*
- 151** «wirklich». Zur Erfolgsgeschichte des fiktionalen Interviews  
*Torsten Hoffmann*
- 169** E-Mail- und Chat-Roman als Spielformen des Briefromans  
*Ruth Florack*
- 189** La città di Svea: appunti su una cartografia letteraria della città di Stoccolma  
*Giovanni Za*

**Ricerche**

- 213** La letteratura 'alemannica' negli epistolari italiani (allo scorcio del Settecento)  
*Giulia Puzzo*
- 237** Die Jahre der Berliner Malerin Martha Musil in Rom (1897-1906)  
*Gesine Bey*
- 257 Osservatorio critico della germanistica**
- 349 Abstracts**
- 353 Hanno collaborato**

# Literarische Experimente um die Endlichkeit des Menschen. Schillers *Philosophische Briefe* und *Der Geisterseher*

Paolo Panizzo

## 1. DER PROZESS DER AUFKLÄRUNG UND DIE PERIPETIEN EINER WELTANSCHAUNUNGSKRISE

«Mit Deinem Briefe an Julius hast Du mich ganz überrascht», so schreibt Schiller am 15. April 1788 an seinen Freund Körner (NA 25, 40)<sup>1</sup>. Der Dichter bezieht sich dabei auf den zusätzlichen und letzten Raphael-Brief, den er im folgenden Jahr in seiner Zeitschrift «Thalia» als Fortsetzung der bereits 1786 darin veröffentlichten *Philosophischen Briefe* publizieren wird. Dort, im siebenten Heft der «Thalia», wird der unerwartete Brief des Raphael unmittelbar der vorletzten Fortsetzung von Schillers Roman *Der Geisterseher* folgen. Der besondere Zusammenhang zwischen diesen beiden Fragment gebliebenen Werken Schillers soll im Folgenden näher untersucht werden.

Schillers Brief an Körner vom 15. April 1788 ist aufschlussreich. Denn der Dichter, der sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht eingehend mit Kants kritischer Philosophie auseinandergesetzt hat, erkennt hier dennoch gleich, dass der Königsberger Philosoph die Feder des 'Raphael' führt: «Ich müßte mich sehr irren», schreibt er mit Augenzwinkern an den Freund, «wenn das, was Du von trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntniß und demüthigenden

<sup>1</sup> Schillers Werke werden im fortlaufenden Text in Klammern (mit dem Sigel NA gefolgt von Band- und Seitenzahl) zitiert aus: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, im Auftrag des Goethe- und Schiller-Archivs, des Schiller-Nationalmuseums und der Deutschen Akademie hrsg. v. Julius Petersen, Gerhard Fricke (1948 ff.: Im Auftrag des Goethe- und Schiller-Archivs und des Schiller-Nationalmuseums hrsg. v. Julius Petersen – Hermann Schneider; 1961 ff.: Hrsg. i.A. der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach v. Lieselotte Blumenthal – Benno von Wiese; 1979 ff.: Hrsg. v. Norbert Oellers – Siegfried Seidel; seit 1992: Hrsg. i.A. der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums Marbach v. Norbert Oellers).

Gränzen des menschlichen Wißens fallen liebest, nicht eine entfernte Drohung – mit dem Kant in sich faßt» (*ibd.*). Die angesprochene «entfernte Drohung» richtet sich wohl gegen Schiller selbst, den Dichter des Julius: Seine fehlenden Kant-Kenntnisse stellten in diesen Jahren vielleicht das größte Hindernis auf dem Weg zur Vervollständigung seiner *Philosophischen Briefe* dar<sup>2</sup>. Dass Schiller womöglich seine *Briefe* ganz preisgibt, indem er in den späten 1780er Jahren das Studium von Kants Philosophie noch auf eine unbestimmte Zukunft verschiebt, ist das eine<sup>3</sup>. Noch relevanter ist aber die Frage, welche Aspekte der durch Raphael (Körner) gefilterten Philosophie Kants den Dichter bereits zu diesem Zeitpunkt am wenigsten zu überzeugen vermochten<sup>4</sup>. Denn schon in seinem Brief an Körner macht sich Schillers Skepsis gegenüber der von seinem Freund vertretenen Philosophie besonders bemerkbar, da nicht von ungefähr die so grundsätzliche wie heikle Frage nach den Grenzen bzw. Schranken des Wissens im Mittelpunkt steht<sup>5</sup>. Es «gibt mir wenig Trost», so Schiller in demselben Brief an Körner, «[...] daß auch die Wahrheit ihre Saisons bei den Menschen haben soll, daß, wie Du hier annimmst, eine gewisse Philosophie in einer gewissen Epoche für unsern Julius gut seyn soll und doch nicht die wahre seyn soll» (*ibd.*). Tatsächlich – «Es gibt Freuden für jedes Alter, und Genüsse für jede Stufe der Geister» – hatte Raphael im letzten Fortsetzungsschreiben der *Philosophischen Briefe* beschwichtigend auf den verunsicherten Julius eingeredet (NA 21, 156). In seiner Antwort an Körner bezieht Schiller den von Raphael an Julius gerichteten Satz direkt auf sich und zeigt dabei wenig Verständnis für Raphael-Körners optimistische Haltung eines angeblich in die letzten philosophischen Mysterien eingeweihten Mentors und Meisters gegenüber seinem sensiblen und desorientierten Freund und Lehrling<sup>6</sup>. Es könne nicht

2 Vgl. Wolfgang Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der «Philosophischen Briefe»*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, S. 241.

3 Vgl. *ibd.*

4 Von Schillers Vorbehalten gegenüber Körners Kantstudien zu dieser Zeit (1786) ist in der älteren Forschung bei Reinhard Buchwald die Rede: *Schiller* (zuerst Leipzig 1937), neue, bearbeitete Ausgabe, Bd. 2: *Der Weg zur Vollendung*, Insel-Verlag, Wiesbaden 1954, S. 26 f.

5 Vgl. Mathias Mayer, *Nachwort*, in Friedrich Schiller, *Der Geisterseher*, hrsg. v. Mathias Mayer, Reclam, Stuttgart 1996, S. 219-242: 239.

6 Zum paradoxen Verhältnis von Aufklärung und Macht bzw. zum Thema der Manipulation eines Aufzuklärenden durch einen Aufklärer als «Achillesferse der Aufklärung» vgl. Wolfgang Riedel, *Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und die Illuminaten*, in *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, hrsg. v. Walter Müller-Seidel – Wolfgang Riedel, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 107-125.

sein, so Schiller, dass «man hier, wie in euren maurerischen Orden im ersten und zweiten Grade Dinge glauben darf oder gar soll, die im dritten und vierten wie unnütze Schaalen ausgezogen werden» (NA 25, 40): Wenn es eine Philosophie gibt, die dem Geist ‘Freude’ und ‘Genuss’ bereitet, wie Raphael behauptet, dann soll sie *sogleich* (d.h. in jeder «Saison») gut *und* wahr sein. Offensichtlich ist der Dichter mit Aufschüben und Umwegen nicht für jene Philosophie zu gewinnen. Der Umstand, dass die Philosophie des entschiedenen Kantianers Raphael außerdem «demüthigende Wahrheiten von den Gränzen des menschlichen Wissens» (NA 21, 158) vermitteln soll, ist Schiller gleichfalls – und mehr als zunächst vermutet werden könnte – ein Dorn im Auge. Denn in seinem Brief an Körner verlangt der Dichter für sich nicht nur *gleich* die wahre Philosophie (nicht eine vorübergehende, die bloß als vorläufiges Mittel zur endgültigen dient) – vielmehr verlangt er auch *gleich* die *ganze* Wahrheit (nicht eine, die ihn am Ende bloß mit den Schranken des menschlichen Wissens konfrontiert)<sup>7</sup>.

Der in den *Philosophischen Briefen* von Raphael zuversichtlich initiierte und nach Möglichkeit gesteuerte Übergangsprozess von einem schwärmerischen Glauben hin zur kritischen Philosophie erweist sich für Schiller als ein gefährliches Aufklärungsexperiment, das stets offen in seinen Ergebnissen bleibt. Denn zum einen mag Julius’ Vergleich zwischen den Vorteilen seiner früheren Überzeugungen und derjenigen der kritischen Philosophie – bei aller von Raphael in Aussicht gestellten «höhern *Freiheit des Geistes*», ja bei allen versprochenen «Freuden» und «Genüsse[n]» (NA 21, 156) – doch zu Ungunsten der letzteren ausfallen. Zum anderen mag der kritische Verstand durch «Scepticismus und Freidenkerei» (NA 20, 108) möglicherweise eine folgenschwere Weltanschauungskrise beim ‘Aufzuklärenden’ in Gang setzen, derer dann entgegen Raphaels Erwartungen nicht mit der kritischen Philosophie beizukommen ist. Es wird noch zu sehen sein, welche tiefgreifende Gefahr konkret hinter der wertenden, bereits in der einleitenden *Vorerinnerung* der *Briefe* enthaltenen Formel von «Scepticismus und Freidenkerei» lauert.

Die angesprochene Weltanschauungskrise, welche schon längst als größter gemeinsamer Nenner zwischen Schillers *Philosophischen Briefen* und seinem Roman *Der Geisterseher* erkannt wurde<sup>8</sup>, gilt es auf den fol-

7 Zum Verhältnis von ‘Wissen’ und ‘Nicht-Wissen’ in der Aufklärung vgl. den einschlägigen Band: *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, hrsg. v. Hans Adler – Rainer Godel, Fink, München 2010; zu Schillers *Geisterseher* als «Schauplatz einer fundamentalen Erkenntniskritik» vgl. insbesondere Dirk Oschmann, *Darstellung und Gegendarstellung von Aufklärung. Handlung, Erzählung und Schein in Schillers «Geisterseher»*, ebd., S. 465-481.

8 Vgl. Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 239. Ihm folgend: Jörg

genden Seiten näher zu definieren. Dies soll hier allerdings «deskriptiv» und nicht «normativ» versucht werden<sup>9</sup>. Denn oft wurde jene «Krisis» (NA 20, 113) auch in der Forschung ausdrücklich oder stillschweigend auf Grund von wertebezogenen moralischen Betrachtungen und Überzeugungen gedeutet, die jedoch hermeneutisch wenig Erhellendes über die genannten Werke erbringen. Schillers Julius etwa, der durch Raphaels «*Einimpfung*» (NA 20, 114) aus seinem «süßen Träume» [sic!] (d.h. dem tröstlichen Glauben an seine «Theosophie») «erweckt» wurde (NA 20, 113), klagt in den *Philosophischen Briefen* über diesen durch den Freund verursachten Verlust des inneren Friedens. «Ein kühner Angriff des Materialismus stürzt meine Schöpfung ein» (NA 20, 115), so schreibt er in Bezug auf seine *Theosophie* und auf die selbsterdachten Geisterhierarchien, die er mit Mitteln der Vernunft dem Freund gegenüber nicht «erweisen» könne (NA 20, 115). Zu unterstreichen ist dabei, dass er an dieser Stelle vor allem die Desillusionierung, ja die Verzweiflung zum Ausdruck bringt, in die ihn Raphael getrieben hat, da er ihn «denken» lehren wollte, wo Julius früher bloß «empfand» und «glücklich» war (NA 20, 109). Sind «Scepticismus und Freidenkereii» – als die «Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes», von denen in der *Vorerinnerung* die Rede ist (NA 20, 108) – mit dem hier von Julius

Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, S. 161-222; Jürgen Barkhoff, «*Als ob man in eine Gruft gerufen hätte*». *Zur schwarzen Anthropologie des Schauerromans in Schillers «Geisterseher»*, in *Populäre Erscheinungen. Der deutsche Schauerroman um 1800*, hrsg. v. Barry Murnane – Andrew Cusack, Fink, München 2011, S. 25-38. Vgl. außerdem: Otto Dann, *Der Geisterseher (1787-1789)*, in *Schiller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. Matthias Luserke-Jaqui, Metzler, Stuttgart-Weimar 2005, S. 311-315; Alexander Košenina, *Philosophische Briefe (1786)*, in *Schiller-Handbuch*, a.a.O., S. 359-364; Wolfgang Riedel, *Kommentar*, in Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, hrsg. v. Peter-André Alt – Albert Meier – Wolfgang Riedel, DTV, München 2004, Bd. 5, S. 1158-1166, 1181-1193.

9 Methodologisch richtet sich die vorliegende Analyse nach der vom Philosophen Panajotis Kondylis vorgeschlagenen Hermeneutik des «deskriptiven Dezinonismus»; vgl. insbesondere Panajotis Kondylis, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984. «Eine konsequente wertfreie Betrachtung», so Kondylis, «wird erst möglich, wenn man die These, Welt und Mensch seien an sich sinn- und wertlos, in allen ihren logischen Implikationen ernst nimmt [...]. Außer der Annahme von der objektiven Sinn- und Wertlosigkeit von Welt und Mensch ist auch die ihr keineswegs widersprechende Bereitschaft zur Einsicht erforderlich, das Sinn- und Wertproblem stehe im Mittelpunkt aller Machtfragen und -ansprüche, also allen Lebens, seitdem dessen biophysische Faktoren innerhalb der Kultur ins Ideelle übersetzt wurden. Die Wertfrage ist die Lebensfrage par excellence, obwohl Werte keinen objektiven Bestand haben: darin liegt die unüberwindliche und folgenreiche Paradoxie des menschlichen, sozial organisierten Lebens» (Panajotis Kondylis, *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, S. 21-128: 118 f.).



erwähnten ‘Materialismus’ deckungsgleich? Die literaturwissenschaftliche Forschung hat die Perspektive des verunsicherten Julius (auch in der Annahme, dass die literarische Figur die ‘eigentliche’ Position des frühen Dichters wiedergibt)<sup>10</sup> meistens als allgemeinen ‘Wink’ gedeutet und den französischen Materialismus (insbesondere Helvétius) für die Weltanschauungskrise des Jünglings verantwortlich gemacht. Ziel der *Theosophie des Julius* sei es demnach «den aufgeklärten Optimismus gegen den ‘Angriff des Materialismus’ in Schutz zu nehmen»<sup>11</sup>. Hierbei bleibt jedoch fraglich, was objektiv unter diesem von der Forschung positiv gewerteten «aufgeklärten Optimismus» im Kontext des europäischen 18. Jahrhunderts konkret zu verstehen ist sowie nach welchem Richtwert diese Kategorie ggf. empirisch zu messen wäre. Außerdem lässt sich fragen, ob der hier negativ besetzte französische ‘Materialismus’ – etwa mit seinem Glauben daran, dass «[l’]éducation peut tout [...]. L’éducation nous fait ce que nous sommes»<sup>12</sup> – nicht selbst ausreichend ‘aufgeklärt’ und befriedigend ‘optimistisch’ war, sodass er schließlich auch unter die positiv konnotierte Kategorie des «aufgeklärte[n] Optimismus» subsumiert werden könnte. Die Vermutung liegt nahe, dass die wertende Entgegensetzung von «aufgeklärtem Optimismus» und konsequentem «Materialismus» an dieser Stelle eigentlich eine andere verdeckt, nämlich: positiv besetzte Transzendenz gegen negativ gewertete Immanenz. Zwar mag dies zum Teil auch die ‘sentimentalische’ Position des verunsicherten Julius widerspiegeln, der von seiner ‘naiven’ Philosophie des warmen Herzens und der träumerischen Phantasie Abschied nehmen muss (vgl. NA 20, 115). Wenn jedoch nach den Gründen für Julius’ «Weltanschauungskrise» im literarischen Rollenspiel der *Philosophischen Briefe* gesucht wird, so ist man gut beraten, nicht auf Grund von moralischen Maßstäben für eine literarische Figur Partei zu ergreifen, sondern vor allem die polemische Funktion der jeweils im Text vertretenen Position herauszuarbeiten. Schon die Tatsache, dass der fiktive Herausgeber des Briefwechsels in der *Vorerinnerung* allzu explizit und mit Nachdruck für eine moralische Lektüre der von ihm

10 «Die *Theosophie* darf als authentisches Zeugnis für den Denkstil des jungen Schiller gelten. Daß sie 1786 in den Briefen bereits kritisch kommentiert wird, schränkt ihre Bedeutung keineswegs ein», so Peter-André Alt, *Schiller. Eine Biographie. Leben, Werk, Zeit*, Beck, München 2000, Bd. 1, S. 243. Fraglich bleibt allerdings, wann genau und wie lange Schiller diesen vielfach neuplatonisch geprägten Gedanken angehangen hat. Zu bedenken ist dabei jedenfalls, dass die *Theosophie* «den Ausgangs-, nicht den Zielpunkt» im literarischen Rahmen der *Philosophischen Briefe* markiert (Riedel, *Kommentar*, a.a.O., S. 1184).

11 Alt, *Schiller*, a.a.O., Bd. 1, S. 244.

12 Claude Adrien Helvétius, *De l’homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Société Typographique, London 1773, Bd. 2, S. 611, 725.

vorgelegten ‘philosophischen Briefe’ plädiert, dürfte zumindest den Verdacht aufsteigen lassen, der Schreiber sei in puncto Moral bereits über die Leser hinaus, die seinen ‘Wunsch’ dann bei der Lektüre erfüllten und das ggf. heute noch tun<sup>13</sup>.

Auch in der Auseinandersetzung mit dem *Geisterseher* empfiehlt es sich, zunächst einmal von moralischen Deutungen abzusehen – und dies obgleich (oder gerade, *weil*) der Text sie nahelegt. In Bezug auf das «Philosophische Gespräch» in Schillers Roman wurde beispielsweise herausgestellt, dass einige Äußerungen des Prinzen und Protagonisten dem «Denkarsenal des französischen Materialismus» entspringen<sup>14</sup>. Vor diesem Hintergrund wurde auch seine «Weltanschauungskrise» geradewegs aus einer «rein immanente[n], weder auf Transzendenz, noch auf Teleologie, Sinn oder Altruismus rekurrierende[n] materialistische[n] Anthropologie der Moderne» hergeleitet<sup>15</sup> – mehr noch: Sie stelle das Produkt einer «nihilistischen und hoffnungslosen schwarzen Anthropologie der Moderne» dar, in der sich «der Schrecken der Aufklärung vor ihren eigenen, letzten Konsequenzen»<sup>16</sup> spiegle. Offensichtlich ist der Ausgangspunkt hierbei eine gegensätzliche Auffassung von ‘Anthropologie’ und ‘Aufklärung’, die beide in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland koexistierten: Eine ‘gute’ (weiße?) «Anthropologie der Moderne», die Transzendenz zugibt, setze sich demnach einer ‘bösen’ («schwarzen» oder «dunklen»<sup>17</sup>) «Anthropologie» entgegen, die nur immanent sei; während die ‘gute Aufklärung’ die «moralisch-metaphysischen Selbstbeschränkungen des autonomen Rasonierens» erkenne<sup>18</sup>, so erschauere die andere vor den «letzten» Konsequenzen ihres Denkens. Oder anders gesagt: Der übersteigerte Intellektualismus der ‘bösen’, ja *nihilistischen* Aufklärung führe in letzter Konsequenz zur Vorstellung eines Lebens ohne metaphysischen

13 Für eine Deutung aus moralistisch-normativistischer Perspektive in der neueren Forschung vgl. Andres Quero Sánchez, *Der Einfluß der Kantischen Philosophie auf Schiller und der fragmentarische Zustand des Geistersehers und der Philosophischen Briefe*, in «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch», N.F., 45 (2004), S. 71-98.

14 Alt, *Schiller*, a.a.O., Bd. 1, S. 583.

15 Barkhoff, *Zur schwarzen Anthropologie des Schauerromans in Schillers «Geisterseher»*, a.a.O., S. 35.

16 *Ebd.*, S. 36-37.

17 Von «Schillers dunkle[r] Anthropologie» ist bei Ralf Simon die Rede (*Commercium und Verschwörungstheorie. Schillers «Geisterseher» und Jean Pauls «Titan»*, in «Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft», 41, 2006, S. 221-245: 223). Es handele sich dabei um einen «anthropologische[n] Zustand», der «entsteht, wenn der Geist in sich und seine Nacht steigt und lauter Geister sieht» (*ibd.*).

18 Barkhoff, *Zur schwarzen Anthropologie des Schauerromans in Schillers «Geisterseher»*, a.a.O., S. 35.

Halt. Auch in diesem Fall ist fraglich, ob die normative Vorstellung einer doppelten 'Anthropologie' sowie einer doppelten 'Aufklärung' dem hermeneutischen Bemühen um den analysierten Text tatsächlich zum Vorteil gereicht, d.h. ob sie Schillers Werke im ideengeschichtlichen und kulturellen Kontext, in dem sie verfasst wurden, wirklich verständlicher macht.

Es gilt, andere Wege zu bestreiten. Die in Schillers *Philosophischen Briefen* und im *Geisterseher* erzählte «Geschichte einer Weltanschauungskrise»<sup>19</sup> ist – so die hier zu verfolgende These – kein vorläufiger, zur Befestigung der 'Gesundheit' künstlich hervorgerufener 'Fieberparoxysmus' in einer «Seele», die von vornherein «gut organisiert» ist (NA 20, 108). Indem versucht wird, diese Weltanschauungskrise in Schillers genannten Werken nicht moralisch, sondern deskriptiv zu erfassen, kann sie als die literarische Verarbeitung einer folgenreichen und auch die deutsche Spätaufklärung kennzeichnenden Auseinandersetzung mit dem Nihilismus definiert werden – soweit unter diesem facettenreichen und kontroversen Terminus kein Kampf- oder Schmähbegriff zu verstehen, sondern damit ausschließlich die Einsicht in die Relativität aller Wertsetzungen sowie in die Endlichkeit des Menschen zu bezeichnen ist<sup>20</sup>. Vor dem Hintergrund von Schillers bereits in den Karlsschuljahren begonnener Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von tierischer und geistiger Natur des Menschen wird daher auch das ausgeprägte Interesse des Dichters für die «Thematik der Weltanschauungskrise» zu verorten sein – eine Thematik, die ihn, wie pointiert formuliert wurde, über das Projekt der *Philosophischen Briefe* hinaus nicht «losließ»<sup>21</sup> und dann nicht von ungefähr auch in seinem zweiten, «ebenfalls Fragment gebliebenen Romanprojekt aus den achtziger Jahren, dem *Geisterseher*» wiederkehrt<sup>22</sup>.

## 2. JULIUS UND DER «UNGLÜCKSELIGE WIDERSPRUCH» DER NATUR DES MENSCHEN IN DEN *PHILOSOPHISCHEN BRIEFEN*

Jene Krise, in die der philosophische «Arzt» Raphael, als «Aufklärer und Mentor» zugleich, seinen «Schüler» und «Patienten» Julius ab-

19 Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 242.

20 Vgl. ausführlich zur Bedeutung des hier analysierten Themenkomplexes in Schillers Theater (von den *Räubern*, über *Fiesco* und *Don Karlos* hin bis zu *Wallenstein* und *Maria Stuart*): Paolo Panizzo, *Die heroische Moral des Nihilismus. Schiller und Alfieri*, De Gruyter, Berlin-Boston 2019, S. 55-118.

21 Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 241.

22 *Ebd.*

sichtlich führt: Ist sie «heilsam» oder «maligne»?<sup>23</sup> Gemessen an den Intentionen des Arztes Raphael soll die Krise heilsam wirken. Denn sie soll den Patienten zumindest vor den schlimmsten Folgen jener «unvermeidliche[n] Seuche» schützen, die nach Raphaels Ermessen darin bestehe, «an Wahrheit und Tugend zu verzweifeln» (NA 20, 114). Allem Anschein nach möchte der Arzt, um im Bild zu bleiben, seinem jungen Patienten lediglich einen moralin-aktiven Impfstoff verabreichen, der die platonische Trias des Wahren, Guten und Schönen bei ihm langfristig immunisieren soll. Viel interessanter als die Spekulation über die mehr oder minder edlen Motivationen des Arztes sind allerdings die durch die vorgenommene «Einimpfung» verursachten existenziellen Beschwerden, über die sich der sich selbst überlassene Patient in den *Philosophischen Briefen* beklagt. Erst wenn das jeweilige Oppositionsschema rekonstruiert wird, auf dem Julius' Argumentationskette um das Thema 'Vernunft' gründet, wird möglicherweise auch deutlich, wie tief die Wurzeln der Weltanschauungskrise des jungen Protagonisten tatsächlich reichen.

«Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab» (NA 20, 110), so beschwert sich Julius bereits in seinem ersten Brief an seinen Mentor. Jedes Mal, da es Julius darum zu tun ist, den schmerzhaften Verlust seines früheren religiösen Gefühls hervorzuheben, setzt er der negativ konnotierten «stolze[n]», «traurige[n]» und «kalte[n] Weisheit» des Freundes seine vormalige Begeisterung gegenüber dem «mächtige[n] Wunderwerk der Religion» entgegen (NA 20, 109-110). Im ersten philosophischen Brief bringt Julius offensichtlich die 'kalte Weisheit' des Raphael mit seiner 'kalten Vernunft' in Verbindung, wobei er die 'Vernunft' des Freundes deswegen als 'kalt' betrachtet, weil sie den negativen Gegenpol zum eigenen 'warmen' religiösen Gefühl darstellt. Kaltes «Denken» gegen warmes «Empfinden»: So lautet somit die erste Opposition. Denn Julius will, wie bereits erwähnt, von Raphael «denken» gelernt haben, und dieses Denken äußert sich nun bei ihm folgerichtig in einer Reihe von Fragen über die ersten und letzten Dinge. Dabei macht sich die Beunruhigung des Jünglings zunächst einmal besonders an der Stelle bemerkbar, an der die vermeintlich 'kalte' Vernunft den traditionellen metaphysischen Schöpfergott historisierend hinterfragt und dadurch relativiert. So stellt sich Julius beispielsweise folgende Fragen: «Entstand denn diese unendliche Güte erst mit Schöpfung der Welt? [...]. Wenn das Gebäude der Welt eine Vollkommenheit des Schöpfers ist, so fehlte ihm ja eine Vollkommenheit vor Erschaffung der Welt?» (*ebd.*).

23 Riedel, *Aufklärung und Macht*, a.a.O., S. 124.

Ein entscheidender Perspektivenwechsel findet am Ende des ersten philosophischen Briefes statt – und zwar von der Trauer über den Verlust des früheren religiösen Gefühls hin zur unbedingten Freiheit des erkennenden Subjekts, ja, vom ‘Gottempfinden’ hin zum befreiten ‘Ich der Erkenntnis’. Hier schreibt Julius, dass er von seinen früheren Überzeugungen endgültigen Abschied genommen und sich jener Lehre des (Kantianers) Raphael zur Gänze verschrieben habe, die Folgendes besagt: «Glaube niemand als deiner eignen Vernunft» (NA 20, 111). Dabei zeigt Julius, dass er sich der beflügelnden Kraft dieser Lehre für das erkennende Subjekt völlig bewusst ist. «Deine Lehre hat meinem Stolze geschmeichelt», bekennt er Raphael gegenüber und fügt hinzu: «[D]ie Vernunft, sagte mir Raphael, ist die einzige Monarchie in der Geisterwelt. [...] Alle Dinge im Himmel und auf Erden haben keinen Werth, keine Schätzung, als soviel meine Vernunft ihnen zugesteht» (NA 20, 111-112). Getragen von der Begeisterung für diese Lehre verfasst Julius seine «Theosophie», die er dann im dritten Brief seinem Freund und Mentor als erstes «Glaubensbekenntniß [s]einer Vernunft» vorlegt (NA 20, 126). Zwar sieht Julius dabei nicht ohne Beklemmung ein, dass die Vernunft in der neuen Lehre auch die «einzige Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit» darstellt (NA 20, 111) – d.h., dass die Vernunft (und nicht etwa sein subjektives religiöses Empfinden) als die einzige Instanz fungiert, die für den metaphysischen Halt der menschlichen Existenz einsteht. Solange allerdings der Glaube an die Vernunft als normatives Ordnungsprinzip aufrechterhalten wird – in Schillers *Philosophischen Briefen* stellt das ohne Zweifel die Position von Raphael-Körner dar, der nicht von ungefähr auch die Basismetaphorik der «Great Chain of Being» durchgehend bis zu seinem letzten Fortsetzungsschreiben an Julius bemüht<sup>24</sup> –, solange erhält jede vorläufige «Krisis» (NA 20, 113), die das Subjekt durchwandert, im Rahmen eines geistigen Vervollkommnungsprozesses ihren Sinn.

Vor diesem Hintergrund soll daher umso nachdrücklicher darauf hingewiesen werden, dass die «Weltanschauungskrise» des Julius, mit der wir uns hier dagegen befassen (und die möglicherweise auch dafür verantwortlich zu machen ist, dass Schiller das literarische Projekt der *Philosophischen Briefe* fallenließ), von ganz anderer Qualität ist. Denn diese

24 Vgl. das Standardwerk zu diesem Thema: Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* (engl. 1936), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; vgl. außerdem: Alt, *Schiller*, a.a.O., Bd. 1, S. 108-110; Košmina, *Philosophische Briefe (1786)*, a.a.O., S. 359-364; Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 116 f.; Hans-Jürgen Schings, *Philosophie der Liebe und Tragödie des Universalhasses. «Die Räuber» im Kontext von Schillers Jugendphilosophie (I)*, in «Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins», 84/85 (1980-1981), S. 71-95: 77 f.

hat weder mit der bloß akzidentellen «Gefahr der Zweifelsucht» zu tun (NA 20, 114) noch beschreibt sie den momentanen Irrweg, auf den eine noch unzulängliche «Uebung der Denkkraft» (NA 20, 128) leiten mag. Vielmehr wird diese grundsätzliche «Weltanschauungskrise», wie schon angedeutet, von jener Einsicht in die Endlichkeit des Menschen ausgelöst, welche bereits die Reflexion des jungen Schiller über den 'Zusammenhang' der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen<sup>25</sup> zeitigt und die wiederum vor dem Hintergrund der «Rehabilitation der Sinnlichkeit» der Aufklärung (Kondylis) fruchtbar zu deuten ist.

Die eigentliche Weltanschauungskrise des Julius hat somit ihren Ursprung in einem Paradoxon. Denn gerade die Auseinandersetzung mit der *befreienden* Lehre des Raphael, die den vormals im engen, aber bewährten Wertesystem der Tradition «Gefangene[n]» in einen selbstbewussten «Bürger des Universums» verwandelt hat (NA 20, 111), erfüllt den Jüngling in Wirklichkeit mit dem Gefühl des *horror vacui* und konfrontiert ihn dabei vor allem mit jenen unüberwindbaren Grenzen der tierischen Natur des Menschen – Grenzen, denen allerdings, wie er allmählich befürchtet, auch seine geistige Natur unterliegt.

So geschehen offenbart sich der 'Patient' Julius bei einigen Bemerkungen schon am Ende des ersten Briefes unvermutet selbst als ein fachkundiger 'philosophischer Arzt'. Denn schon an dieser Stelle gibt er zu bedenken, dass die Vernunft, die allein für «Gottheit, Tugend und Unsterblichkeit» bürgen soll und von der die «Glückseligkeit» des freien 'mündigen' Menschen abhängt, «dem harmonischen Takt [s]eines Sensoriums anvertraut» ist (*ebd.*), d.h. dem delikaten Gleichgewicht jenes «neurophysiologische[n] Komplex[es]» untersteht, dem «Sinnesorgane, Nervensystem, Gehirn»<sup>26</sup> angehören<sup>27</sup>. «Wehe mir», ruft Schillers Figur an dieser Stelle aus (wobei die Konkretheit der Metaphern auffällt, die er hier in Bezug auf jenes «Sensoriums» verwendet), «wenn die Saiten dieses Instrumentes in den bedenklichen Perioden meines Lebens falsch angeben – wenn meine Ueberzeugungen mit meinem Aderschlag wanken!» (*ebd.*).

25 Ab seiner dritten Dissertation hat Schiller, wie in der Forschung festgehalten wurde, seinen «'anthropologischen', medizinisch geprägten und das heißt realistisch ernüchterten Blick auf den Menschen [...] nie wieder preisgegeben» (Wolfgang Riedel, *Die anthropologische Wende. Schillers Modernität, in Friedrich Schiller. Die Realität des Idealisten*, hrsg. v. Hans Feger, Winter, Heidelberg 2006, S. 35-60: 44).

26 Vgl. Riedel, *Kommentar*, a.a.O., Bd. 5, S. 1186.

27 Vgl. Schillers Verwendung dieses von Albrecht von Haller übernommenen Begriffs in den medizinischen Dissertationen (*Philosophie der Physiologie*, NA 20, 20; *Versuch über den Zusammenhang*, NA 20, 42, 74). Vgl. dazu auch Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 207. sowie darin insb. das Kapitel Schillers 'Nervengeist' zwischen *Medizin und Metaphysik*, S. 93-100.

Nicht die Harmonie, sondern vielmehr die Dissonanz zwischen beiden Naturen des Menschen rückt im folgenden 'philosophischen Brief' gleich in zwei Schritten in den Mittelpunkt. Hier äußert der Jüngling zunächst eine betont subjektivistische Auffassung jener in der Aufklärung breit geteilten und auch von Schiller mehrfach geäußerten bzw. thematisierten Ansicht, dass der «Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sey»<sup>28</sup>. «Die ganze Schöpfung ist mein», so interpretiert Julius diese Ansicht eigenwillig, «denn ich besitze eine unwidersprechliche Vollmacht sie ganz zu genießen» (NA 20, 112). Bei der Ungeheuerlichkeit dieser Äußerung, die hier auch rhetorischen bzw. 'dramaturgischen' Zwecken dient, lohnt es sich zu verweilen. Denn Julius begnügt sich hier offensichtlich nicht damit, vor dem ideengeschichtlichen Hintergrund seines Jahrhunderts aus dem vermeintlichen «Zweck der Natur» ein unveräußerliches 'Recht des Menschen' abzuleiten<sup>29</sup>. Das Recht 'des Menschen', nach Glück zu streben, deutet Julius hier entgegen den Idealen der Geselligkeit und Freundschaft des 18. Jahrhunderts als unmittelbaren Anspruch des Einzelnen auf uneingeschränkten Genuss<sup>30</sup>. Die ganze Schöpfung stehe somit nicht 'dem Menschen' bzw. der mit dem Band der Freude umschlungenen Gemeinschaft aller Menschen zur Verfügung, sondern ausschließlich ihm selbst. «Die ganze Schöpfung» besitzen und genießen: Just diese zunächst grotesk anmutende Selbstüberschätzung von Schillers Jüngling, die ihn offensichtlich in eine schwindelerregende Höhe treiben lässt, bereitet hier in Wirklichkeit den furchterregenden Sturz in seine eigentliche Krise vor. Denn nicht die absolute Freiheit des Menschen, vielmehr seine konstitutive Beschränktheit stellt die zentrale Erkenntnis dar, um die Julius' Gedanken im zweiten philo-

28 Vgl. Schillers Abhandlung *Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (1792), NA 20, 133. Im *Philosophischen Gespräch* aus dem *Geisterseher* äußert sich der Prinz wie folgt: «Aber ebensowenig Ähnlichkeit die schnelle Bewegung, die wir Feuer nennen, mit der Empfindung des Brennens oder die kubische Form eines Salzes mit seinem bitteren Geschmacke hat, ebensowenig Ähnlichkeit hat das Gefühl, das wir Glückseligkeit nennen, mit dem Zustand unsrer innern Vollkommenheit, den es begleitet, oder mit dem Zweck der Natur, dem es dienet» (NA 16, 165).

29 Vgl. das von Robert Spaemann verfasste Lemma *Glück, Glückseligkeit* (*Neuzeit, Aufklärung, Kant und der deutsche Idealismus*), in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, Bd. 3, S. 696-707, sowie Antonio Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2008, insb. S. 176-221.

30 Vgl. Wolfgang Adam, *Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert*, in *Katalog des Freundschaftstempels im Gleimhaus in Halberstadt*, hrsg. v. Gleimhaus Halberstadt, E.A. Seemann Verlag, Leipzig 2000, S. 9-34; Christophe Losfeld, *Geselligkeit*, in *Handbuch Europäische Aufklärung*, hrsg. v. Heinz Thoma, Metzler, Stuttgart-Weimar 2015, S. 252-263.

sophischen Brief obsessiv kreisen. Nicht als junger verunsicherter Patient, sondern wiederum als philosophischer Arzt diagnostiziert er an dieser Stelle erneut einen «unglückselige[n] Widerspruch» (*ibd.*), welcher der doppelten Natur des Menschen innewohnt: «[D]ieser freie emporstrebende Geist», so schreibt er in Bezug auf den Menschen, «ist in das starre unwandelbare Uhrwerk eines sterblichen Körpers geflochten, mit seinen kleinen Bedürfnissen vermengt, an seine kleinen Schicksale angejocht» (*ibd.*). Die Vernunft sei dabei nichts als die «Fakel», die erst den ahnungslosen Gefangenen über seinen bedauernden Zustand aufklärt: Der Mensch ist ein «Gott» (so Julius' gnadenloses Fazit), der «in eine Welt von Würmern verwiesen» ist (*ibd.*). Die Rohheit der Äußerung mag überraschen. Sie zielt allerdings vor allem darauf ab, das Gefühl der Beklemmung darzustellen, welches die Einsicht in die unüberwindbare Endlichkeit des Menschen just in dem Moment beim Jüngling auslöst, da er wähnt, die ganze Schöpfung besitzen und genießen zu können. Ähnlich hatte der junge Werther bereits vor Julius die Natur zunächst als einen unendlichen Vorrat an Nahrung und Genuss interpretiert und sie dann als ein «ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer» bezeichnet<sup>31</sup>: «Da ist kein Augenblick», so schreibt Werther im Brief vom 18. August im ersten Buch von Goethes Roman, «der nicht dich verzehrte und die Deinigen um dich her, kein Augenblick, da du nicht ein Zerstörer bist, sein muß; der harmloseste Spaziergang kostet tausend armen Würmchen das Leben, es zerrüttet ein Fußtritt die mühseligen Gebäude der Ameisen und stampft eine kleine Welt in ein schmähhliches Grab»<sup>32</sup>. «Der jetzige Augenblick ist das Grabmal aller vergangenen» (NA 20, 112), schreibt Julius lapidar wenige Jahre nach Werther in Schillers *Philosophischen Briefen*<sup>33</sup>.

31 Johann Wolfgang von Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*, in *Goethes Werke*, Bd. 6: *Romane und Novellen I*, mit Anmerkungen versehen v. Benno von Wiese – Erich Trunz, Christian Wegner Verlag, Hamburg 1963<sup>5</sup>, S. 7-124: 53.

32 *Ebd.*, S. 52-53.

33 Als begeisterter Romanleser hat Schiller Goethes *Werther* kurz nach seinem Erscheinen im Jahr 1774 kennengelernt (vgl. Alt, *Schiller*, a.a.O., Bd. 1, S. 710). Aus diesem «Kultbuch der jungen Generation» (*ibd.*, S. 277) zitiert bereits der Karlsschüler frei in einem Eintrag ins Stammbuch für den Kommilitonen Elwert vom 4. März 1779 (NA 1, 26). In ihren Aufzeichnungen teilt Charlotte von Schiller («sehr wahrscheinlich nach Schillers eigener Erzählung», NA 42, 453) mit, dass schon der junge Dichter mit einigen Freunden beschlossen habe, einen «gemeinschaftlichen Roman zu schreiben, einen zweiten Werther» (*ibd.*). In Bezug auf die *Philosophischen Briefe* vermerkt der Kommentar der Nationalausgabe zu Recht, dass Schiller «unter dem Einfluss des *Werther*» möglicherweise einen «Briefroman» beabsichtigt habe (NA 21, 152). Es ist daher zu vermuten, dass Goethes Roman eine direkte Inspirationsquelle auch für die oben zitierten Textpassage aus Schillers *Briefen* darstellt.



Es ist kein Zufall, dass der Kantianer Raphael in seinem letzten, 1789 im siebten Heft der «Thalia» veröffentlichten Fortsetzungsbrief darum bemüht ist, das sprengende Potenzial seiner Lehre zu entschärfen, d.h. den Widerspruch zwischen dem *Befreienden* an der Erkenntnis und der dadurch gewonnenen Einsicht in die Beschränktheit und Endlichkeit des Menschen zu erheben – was allerdings der Quadratur des Kreises gleichkommt. Raphael leugnet dabei keinesfalls, sondern erwähnt selbst die «demüthigenden Wahrheiten von den Gränzen des menschlichen Wissens» (NA 21, 158), denen Julius allerdings, wie er glaubt, noch nicht gewachsen sei (vgl. *ebd.*). Doch macht er vor allem aus einer Not eine Tugend, indem er behauptet, dass die konstitutive «Beschränkung» des Menschen nicht *erlitten* («Resignation») sei hier also keine Option, *ebd.*), sondern vom Menschen auf der Höhe einer bestimmten «Freiheit des Geistes» als vorläufige Stufe in einer sinnvoll strukturierten hierarchischen Ordnung zuversichtlich akzeptiert werden solle. Denn «*Leben* und *Freiheit*, im größten möglichen Umfange» seien ausschließlich «das Gepräge der göttlichen Schöpfung» (NA 21, 159).

Nicht ohne Grund schließen Schillers Fragment gebliebene *Philosophische Briefe* an dieser Stelle mit der von Raphael geäußerten Überzeugung, Julius sei als «edle[r] Mensch» dazu berufen, «Schöpfer» in der eigenen «Sphäre» zu sein, und solle vor allem nicht an sich selbst verzweifeln (*ebd.*). Dabei bleibt es allerdings fraglich, ob Raphaels Überzeugungen und die von ihm in Aussicht gestellte Perspektive auf eine progressive geistige Annäherung an die «höhere Vollkommenheit» (*ebd.*) (Perfektibilität) seinen Freund Julius tatsächlich über die gewonnene Erkenntnis um den fatalen Zusammenhang von der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen hinwegzutrusten vermag. Wird Julius nämlich – um es mit einer späteren Formulierung aus dem *Philosophischen Gespräch* aus dem *Geisteseher* auszudrücken – bereit sein, sich damit zufrieden zu geben, nur «Saaten für die Zukunft zu pflanzen» (NA 16, 161), ja, einer vermeintlichen «hohen, ewigen Ordnung zu dienen»? (*ebd.*) Es sei daran erinnert, was Schiller in seinem Brief vom 15. April 1788 an Raphael-Körner schreibt: «Es gibt mir wenig Trost [...], daß auch die Wahrheit ihre Saisons bei den Menschen haben soll, daß, wie Du hier annimmst, eine gewisse Philosophie in einer gewissen Epoche für unsern Julius gut seyn soll und doch nicht die wahre seyn soll» (NA 25, 40). Die Vermutung liegt nahe, dass diese Äußerung auch die zwiespältige Position des Julius am Ende der *Philosophischen Briefe* widerspiegelt. Jene durch die Vernunft eroberte, absolute Freiheit des Subjekts, die den Menschen in einen «Bürger des Universums», ja, in einen «Gott» verwandelt hat, der jedoch «in eine Welt von Würmern verwiesen» ist, löst bei Julius

in Schillers *Briefen* noch ein Gefühl der Beklemmung aus, das jede Aktion (und womöglich auch jede Fortsetzung des Romans) unterbindet. Bei gleichen Prämissen kann dieses Ergebnis allerdings auch anders ausfallen: Wenn sich nämlich die eroberte 'Freiheit' und das individualistisch aufgefasste Recht auf Glückseligkeit in einer nach *Macht* strebenden *Tätigkeit* äußern – ja, wenn jene 'Freiheit' in aktiven *Willen zur Macht* umschlägt.

Allem Anschein nach nimmt die Neuinszenierung der zunächst in den *Philosophischen Briefen* dargestellten 'Weltanschauungskrise' in Schillers *Geisterseher* ab diesem Punkt ihren Ausgang.

3. «ZEIGEN SIE MIR EIN WESEN, DAS DAUERT, SO WILL  
ICH TUGENDHAFT SEIN». MACHTSTREBEN UND MORAL  
IM *GEISTERSEHER*

Ende Januar 1789 entwirft Schiller, wie es gegenüber Körner heißt, ein «philosophisches Gespräch»<sup>34</sup> zwischen dem Prinzen und Protagonisten seines *Geistersehers* und dem Baron von F\*\*\*, bei dem letzterer schließlich nur als Stichwortgeber (und dann als Schriftführer) fungiert. Das Gespräch wird zunächst in den vierten Brief im zweiten Teil des Romans integriert und in demselben Jahr in der dritten Fortsetzung des *Geistersehers* im sechsten Heft der «Thalia» veröffentlicht<sup>35</sup>. In einem späteren Brief an Körner vom 9. März 1789 stellt der Dichter einen direkten Zusammenhang zwischen den weltanschaulichen Überlegungen des Julius in den *Philosophischen Briefen* und denjenigen seines Prinzen im *Geisterseher* her. «Halte diese Philosophie», so schreibt Schiller selbstbewusst an Körner in Bezug auf das *Gespräch*, «[...] gegen die philosophie [sic!] des Julius, Du wirst sie gewiß reifer und gründlicher finden» (NA 25, 221). Dabei ist unsicher, worin genau die ausgeprägtere Reife und Gründlichkeit der im *Gespräch* dargestellten, eigentlich eher 'symptomatischen' als 'systematischen'<sup>36</sup> gekennzeichneten «*Denkart* des Prinzen»<sup>37</sup> in Schillers Augen bestand. Durchaus plausibel ist die Vermutung, dass die von Schiller betonte «Reife» dieser 'Philosophie' gerade in dem vollkommenen Verzicht des Prinzen (im Gegensatz zu Julius) auf den tröstenden Glauben an einer «Theosophie» bzw. auf alle «Illusionen über die metaphysische

34 Vgl. Schillers Brief an Körner vom 22. Januar 1789 (NA 16, 418).

35 Mayer, *Nachwort*, a.a.O., S. 227.

36 Vgl. Robert, *Vor der Klassik*, a.a.O., S. 190 f.

37 Vgl. Körners Brief an Schiller vom 4. März 1789 (NA 33, 313).

‘Bestimmung des Menschen’ bestand<sup>38</sup>. Fraglich (und dabei aufschlussreich) bleibt dagegen Körners Deutung des Gesprächs, wenn er beschwichtigend an Schiller schreibt: «Im philosophischen Gespräch ist es Dir, glaub’ ich, sehr gelungen, den Zweifel an Unsterblichkeit zu veredeln» (NA 33, 313). Werden hier tatsächlich «Menschenwerth und Moralität», wie Körner gleich einräumt, «freylich bey dem System des Prinzen gerettet»? (*ebd.*). Und wie kennzeichnet sich dann dieses «System»? Offensichtlich geht Körner davon aus, dass auch der Prinz in Schillers *Geisterseher* über ein grundsätzlich stabiles und belastbares moralisches System verfügt, d.h. dass auch er eine zwar korrumpierbare, jedoch von vornherein «gut organisirt[e] Seel[e]» (NA 20, 108) aufweist, die, wie er schreibt, gar «auf eine *edle Art*» selbst «schwelgen» könne (NA 33, 313). Was er dabei unter Umständen unterschätzt (oder übersieht)<sup>39</sup>, ist allerdings die Tragweite der Weltanschauungskrise des Prinzen sowie ihre möglichen Folgen, in die Schillers Roman jedoch trotz seines fragmentarischen Charakters einige Einblicke gewährt. Zwar ist das «philosophische Gespräch aus dem Geisterseher» in «erzählerischer Hinsicht» eher als «Ballast» zu betrachten<sup>40</sup> – Schiller, der vor allem an der «Teilnahme des Lesers»<sup>41</sup> sowie an einer «prägnanten» Handlung zur «Spannungserzeugung»<sup>42</sup> interessiert war, hat es in den späteren Fassungen dezidiert immer stärker gestrichen. Dennoch stellt das Gespräch die «Sinntiefe des Romans»<sup>43</sup> bzw. das «geistige Zentrum des Werkes»<sup>44</sup> zumindest in der Hinsicht dar, dass es trotz mancher «Sophisterei» (Körner) oder ‘Inkonsequenz’ der Argumentation (Schiller<sup>45</sup>) über die folgenschwere

38 Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 247.

39 In demselben Brief plädiert Körner schließlich – mit Taktgefühl, aber entschieden – für eine Überarbeitung oder Kürzung des Textes, wenn er deutlich macht, dass das «Gespräch kein nothwendiges Glied des Ganzen» sowie «zu lang» sei (NA 33, 313). Bei einigen Stellen, wie er außerdem schreibt, überwiege «die Sophisterei»; bei anderen werde «der Ton zu didactisch» (*ebd.*).

40 Mayer, *Nachwort*, a.a.O., S. 229.

41 Fotis Jannidis, «und die Erwartung ist aufs höchste gespannt». *Populäre Erzählexperimente in Schillers «Geisterseher»*, in *Würzburger Schiller-Vorträge 2009*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, S. 83-107: 103.

42 Vgl. Oschmann, *Darstellung und Gegendarstellung von Aufklärung*, a.a.O., S. 472 f.

43 Michael Voges, *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Niemeyer, Tübingen 1987, S. 386.

44 Mayer, *Nachwort*, a.a.O., S. 229.

45 In seinem Brief an Körner vom 4. März 1789 notiert Schiller: «Die Philosophie [des Prinzen] ist, wie Du gefunden hast, kein Ganzes, es fehlt ihr an Konsequenz [...]» (NA 16, 422).

Weltanschauungskrise von Schillers Protagonisten Aufschluss gibt und dabei die Möglichkeit bietet, gerade das moralische «System» des Prinzen auf seine tatsächliche Belastbarkeit zu überprüfen.

Noch bevor der Leser auf den ersten Seiten des *Geistersehers* erfährt, dass der sich «unter dem strengsten Inkognito» in Venedig aufhaltende Prinz von \*\* «Protestant, wie seine ganze Familie» war (NA 16, 45-46), entnimmt er der einführenden Vorstellung des Protagonisten folgende Informationen:

Als der dritte Prinz seines Hauses hatte er keine wahrscheinliche Aussicht zur Regierung. Sein Ehrgeiz war nie erwacht, seine Leidenschaften hatten eine andere Richtung genommen. Zufrieden, von keinem fremden Willen abzuhängen, fühlte er keine Versuchung, über andere zu herrschen: die ruhige Freiheit des Privatlebens und der Genuß eines gestreichen Umgangs begrenzten alle seine Wünsche (*ibd.*).

Wenn es in den *Philosophischen Briefen* noch heißt, dass in Julius' und Raphaels «Epoche», die auch diejenige des Prinzen ist, «nur wenige mehr *da stehen bleiben* wollen, wo der *Zufall der Geburt sie hingeworfen*» hat (NA 20, 107), so präsentiert dagegen der Anfang des *Geistersehers*, dass der fünfunddreißigjährige Protagonist zunächst einmal sehr wohl dort 'stehen bleiben' möchte, wohin ihn der Zufall seiner Geburt bestimmte – ja, dass er zumindest in seinem bisherigen Leben noch nichts unternommen hat, um seinen festen Platz in der gesellschaftlichen Ordnung, in der er aufgewachsen ist, aus eigenem Antrieb zu ändern. Ganz einerlei, ob der Leser jenen 'Zufall' des Prinzen mehr oder minder glücklich schätzt, der ihn eben zum dritten (und nicht zum Kronprinzen) bestimmte: Festzuhalten ist, dass Schillers Roman zu Beginn unterstreicht, dass der Protagonist vorerst keine Absicht hegt, sich selbst zum Fürsten zu erheben und damit aus der 'natürlichen' Ordnung hervortreten, in die er geboren wurde. Mehr noch: Da jene traditionelle Ordnung diese Macht für den Drittgeborenen gar nicht vorsieht, muss ein auch nur theoretischer Wunsch oder Anreiz des Prinzen, «über andere zu herrschen», anrühlich sein und als «Versuchung» gelten (so der vom Briefschreiber gewählte Begriff), d.h. als etwas missbilligt werden, das rechtlichen und moralischen Vorschriften widerspricht.

Das heikle Verhältnis des Prinzen zur Sphäre der Macht, das Schiller zum Auftakt des Romans im Vorübergehen thematisiert (nie erwachter «Ehrgeiz», anderweitige «Leidenschaft», nur private «Freiheit», begrenzter «Genuss»), steht noch im Zeichen eines selbstgenügsamen Verzichts des Protagonisten auf jede Machtausübung. Das schlägt sich in der ausgeprägten Passivität der Figur nieder. Gewiss, die

introvertierte Selbstgenügsamkeit und Passivität des protestantischen Prinzen macht ihn zunächst zur leichteren Beute einer (angeblich) «perfiden Verschwörung»<sup>46</sup> einer katholischen Geheimgesellschaft (in diese Deutungsrichtung bewegen sich auch die meisten Interpretationen des Romanfragments)<sup>47</sup>. Nur fragt sich, ob der deutsche Prinz seinen Verschwörern tatsächlich bloß passiv zum Opfer fällt. Oder ob ihn gerade seine ‘Philosophie’ eventuell doch zum eigeweihten Komplizen (oder gar zum möglichen Strippenzieher) der an Theatercoups reichen Verschwörung um ihn machen könnte.

Nicht ‘Passivität’, wie am Romananfang, sondern vielmehr moral-indifferente ‘Aktivität’ lautet jedenfalls das erste Stichwort des ‘philosophischen Gesprächs’ aus dem *Geisterseher*. Mit einem Gestus des Bedauerns (dabei «eine Rolle ergreifend» [NA 16, 122], um die erwartete Missbilligung seines Gesprächspartners neckend vorwegzunehmen) wirft sich der Prinz hier theatralisch vor, aus dem geborgenen Kreis hinausgetreten zu sein, den die Natur und die Gesellschaft um ihn gezogen hatten: «Ich hätte mich mit meinen Wünschen nie über *das* hinauswagen sollen und darüber zum Greis werden, wie ich zum Mann geworden bin!» (NA 16, 159). Gute Gründe dazu glaubt der Prinz dennoch gehabt zu haben. In einer «Epoche», in der «nur wenige mehr *da stehen bleiben* wollen, wo der *Zufall der Geburt sie hingeworfen*» (NA 20, 107), entscheidet auch Schillers Prinz somit doch, den Kreis jener tradierten Ordnung zu verlassen, die das von ihm verlangte «Glück» für ihn nicht vorsieht. Denn um nicht weiterhin bloß als Angehöriger einer privilegierten *Klasse* von Menschen «*glücklich [zu] scheinen*», sondern um als *Individuum* glücklich zu «sein» (NA 16, 159-160), gibt sich der Prinz nicht mehr mit dem zufrieden, was die konstituierte Ordnung für ihn bereithält. Stattdessen hält er Ausschau, wie es explizit heißt, «ob nicht irgend anderswo eine Quelle des Genusses für mich springt» (NA 16, 160). In dem Moment allerdings, da der Prinz, im Gegensatz zu Julius, das Recht für sich beansprucht, Schmied des eigenen Glücks zu sein, tritt er über die Grenzen jener «Natur» und «Ordnung» hinaus, «wider welche [er] klag[t]» (NA 16, 161): Wie Franz Moor am Anfang von Schillers *Räubern* glaubt auch der Prinz im *Geisterseher* sein Schicksal in der Überzeugung selbst in die Hand nehmen zu müssen, dass das, wozu er sich im Leben «machen will, das ist nun [s]eine Sache» (NA 3, 18).

46 Simon, *Commercium und Verschwörungstheorie*, a.a.O., S. 234.

47 «Der Fortgang der Romanerzählung sollte die weitere Steuerung des Helden durch die katholische Geheimgesellschaft, seine Erziehung zum verbrecherischen Usurpator und Mörder seines Onkels darstellen», so resümiert etwa Alt, *Schiller*, a.a.O., Bd. 1, S. 581.

Verlangen nach «Glück» und «Genuss», auf die er einen Anspruch erhebt und derer er sich regelrecht «beraubt» fühlt (NA 16, 160), lockt den Prinzen aus dem bewährten Wertesystem der Tradition, in das er einst hineingeboren wurde und von dem er bisher profitiert hat. Wie bei Julius wird auch die Weltanschauungskrise des Prinzen von jener «Vernunft» ausgelöst, die widersprüchliche Folgen nach sich zieht. Denn einerseits emanzipiert sich der Prinz durch kritisches Denken von jeder vermeintlichen «[e]wigen Ordnung»<sup>48</sup>, indem er die einst passiv akzeptierte Verbindlichkeit der Tradition bloß als menschliche Konvention demaskiert – Fürsten seien lediglich «Geschöpf[e]» und «Sklave[n]» der «Meinung» und führten bloß ein ‘glückliches’ Scheinleben; «Erziehung», «frühe Gewohnheit» und der Glaube der Untertanen zeitigten «Wahnbegriffe» und befestigten schließlich diese gesellschaftliche Ordnung (NA 16, 159-160). Andererseits fahre die «grübelnde Vernunft», so der Prinz, wie eine «schneidende Sichel» in seinem «Gehirn» hin und her. Und «mit jeder neuen Forschung» zerschneide sie «einen neuen Zweig» seiner (wohlgemerkt: *früheren*) «Glückseligkeit» (NA 16, 160), nämlich als er sich noch nicht von dem beanspruchten Glück «beraubt» fühlte. Das ist hier der zentrale Punkt: Da der Prinz bezweifelt, die «Glückseligkeit» als allgemeinen «Zweck der Natur mit dem Menschen» aus der Tradition oder aus einer «ewigen Ordnung» der Natur und der Gesellschaft herleiten zu können, glaubt er sie im Hier und Jetzt als individuellen Genuss erreichen zu müssen. Daraus folgt die Aufwertung der Kategorie des ‘Augenblicks’ in seiner Argumentation – was allerdings nicht nur das Bewusstsein des momentanen Glücks, sondern auch der Vergänglichkeit des Genusses schärft:

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 dieses magre Geschenk der Zeit, feurig und unersättlich wie ein Freund, den ich zum letzten Male sehe, in meine Arme schließe? [...] (O ich hab’ ihn schätzen lernen den Augenblick! Der Augenblick ist unsre Mutter, und wie eine Mutter laßt uns ihn lieben!) (NA 16, 160).

«Jetzt in dem Augenblick, wo ich meiner Kraft mich freue», so heißt es kurz danach, «ist schon ein werdendes Leben an meine Verwesung

48 «Zukunft! Ewige Ordnung!», so ruft der Prinz im *Gespräch* aus, «– Nehmen wir hinweg, was der Mensch aus seiner eigenen Brust genommen und seiner eingebildeten Gottheit als Zweck, der Natur als Gesetz untergeschoben hat – was bleibt uns dann übrig? –» (NA 16, 161).

angewiesen» (NA 16, 161); «Der jezige Augenblick [sic!] ist das Grabmal aller vergangenen», hatte bereits Julius in der Nachfolge Werthers an Raphael geschrieben (NA 20, 112). Im Gegensatz zum Jüngling Julius in den *Philosophischen Briefen* verfügt der Prinz im *Geisterseher* jedoch über die Kraft, die Konsequenzen aus den philosophischen und anthropologischen Prämissen zu ziehen, die seine Weltanschauungskrise ausgelöst haben. «Zeigen Sie mir ein Wesen, das dauert», so fordert er seinen Gesprächspartner höhnisch und verbittert auf, «so will ich tugendhaft sein» (NA 16, 161). Moralische Unterscheidungen sind nicht mehr im Rahmen einer vorherbestimmten, metaphysischen Sinndimension der Existenz zu treffen, die der Prinz eben bestreitet. So sollte es auch nicht wundern, dass er im *Gespräch* für einen strikt «wertneutralen Maßstab der Moral»<sup>49</sup> plädiert. Eine ‘gute’ Handlung sei folglich nicht nach ihren Motiven oder Auswirkungen von einer ‘bösen’ zu unterscheiden, sondern nur nach dem Plus an Kraft und Aktivität, die sie benötigte, um vollzogen zu werden (vgl. NA 16, 174). Die etwas eigentümlich anmutende Logik dieser Überlegung klärt sich, sobald sich der Blick von der Handlung auf den Handelnden richtet: Für Schillers Prinzen ist eine Handlung ‘gut’, soweit sie das Machtgefühl des Handelnden steigert; sie ist ‘gut’, soweit sie sein Gefühl der «Größe» verstärkt<sup>50</sup>, ja: soweit sie seinen *Willen zur Macht* erhöht. Es stimmt zwar, dass der Prinz dann entgegen seiner Argumentation behauptet, dass das «Gefühl des moralischen Unterschiedes» (*moral sense*) als «Instanz» «unvertilgbar» sei (NA 16, 168). Auch ist es wahr, dass er im *Gespräch* den Gedanken einer vorbestimmten «Ordnung der Wesen» äußert, bei welcher der «geistreich[e] Bösewicht» unter einem «große[n] Geist mit einem empfindenden Herzen» (NA 16, 177) stünde. Solche Behauptungen mochten Körner vielleicht zur bereits erwähnten Ansicht bewegt haben, «Menschenwerth und Moralität» seien «freylich bey dem System des Prinzen gerettet» (NA 33, 313). Und dennoch kommt das «Außenordentlich[e]», das im Prinzen gegen Ende des Romanfragments «arbeitet», wie es heißt, und sich in den folgenden frappierenden Äußerungen des baldigen Renegaten niederschlägt, vor dem Hintergrund des oben Gesagten doch nicht so unerwartet daher:

«[...] O es ist unerträglich hart, einen Herrn über sich haben!» [...]

«Der es uns fühlen lassen kann! – Ha! Es muß süß sein!».

Er hielt wieder inne. Seine Miene erschreckte mich. Ich hatte sie nie an ihm gesehen.

49 Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 247.

50 *Ebd.*

«Der Elendeste unter dem Volk,» fing er wieder an, «oder der nächste Prinz am Throne! Das ist ganz dasselbe. Es gibt nur *einen* Unterschied unter den Menschen – Gehorchen oder Herrschen!»

«[...] Bei Gott! Es ist etwas Großes um eine Krone!» (NA 16, 155-156).

Es ist plausibel, dass Schiller beabsichtigte, den skrupellosen Weg des Prinzen zu 'seiner' Krone im letzten Teil des *Geistersehers* nachzuzeichnen, wobei selbst der Armenier, in dessen Armen das Romanfragment den Protagonisten abschließend übergibt, am Ende lediglich als Mittel zum Zweck seiner absoluten Herrschaft konzipiert sein könnte. In einer in der «Allgemeinen Literatur-Zeitung» vom 3. September 1790 erschienenen Rezension stellte sich ein begeisterter Rezensent des *Geistersehers* die Fortsetzung des Romans so vor, dass der Prinz, als ein «Sklav des blindesten Glaubens», dessen «Vernunft» man «unterjocht» habe, zum leichten Opfer eines «Plan[s] der Ehrsucht» würde<sup>51</sup>. «Mein Plan ist ungleich interessanter, als ihn der Verfaßer dieser Rec[ension] ahndet»: So kommentiert Schiller die Ansicht des Rezensenten in einem Brief an Karoline von Beulwitz vom 11. September 1790 (NA 26, 39). Die Vermutung liegt nahe, dass sich der Dichter des Franz Moor, des Fiesco und des Marquis von Posa auch bei seinem Prinzen nicht mit einem Protagonisten begnügt hätte, der bloß zur passiven Marionette eines fremdgesteuerten Machtspiels würde. Und dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass die Geschichte eines familiären Machtkampfes, der durch den strategischen Mord am älteren Bruder entschieden wird, bereits im ersten Buch des *Geistersehers* vorweggenommen wird: in der Erzählung des Sizilianers um die neapolitanischen Brüder Jeronymo und Lorenzo (vgl. NA 16, 77-89).

Nach wie vor ist es schwierig einzuschätzen, welche «Argumente einer antimetaphysischen und materialistischen Anthropologie» in der 'Philosophie' des Prinzen im Einzelnen auch von Schiller geteilt wurden<sup>52</sup>. Sicher ist, dass der junge Dichter und Arzt in der Epoche der Rehabilitation der Sinnlichkeit von den Fragen gefesselt wurde, die auf verschiedene Weise und mit verschiedenen Implikationen jene schwerwiegende 'Weltanschauungskrise' auslösten, mit der er sich zunächst in den *Philosophischen Briefen* und dann auch in seinem *Geisterseher* literarisch auseinandersetzte. Es greift zu kurz, die Betrachtungen des Prinzen pauschal als eine «Philosophie der anthropologi-

51 «Allgemeine Literatur-Zeitung», 260 (1790), S. 617-622: 622, <[https://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal\\_jparticle\\_00023938](https://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_00023938)> (letzter Zugriff: 11. September 2023).

52 Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*, a.a.O., S. 246.



schen Verzweiflung»<sup>53</sup> zu definieren – wobei sein Autor zur Einsicht gekommen sei, «der anthropologische Diskurs» könne «unmittelbar auch als anthropologischer Betrug gedacht werden»<sup>54</sup>. Auch ist es hermeneutisch wenig ertragreich, die unsystematische ‘Philosophie’ des Prinzen (übrigens genau so wie die «Theosophie des Julius») als direkte Spiegelung von Schillers eigenen Überzeugungen zu deuten. Die *Philosophischen Briefe* und *Der Geisterseher* zeugen vielmehr von Schillers tiefgehender anthropologischer Auseinandersetzung mit der Einsicht in die Endlichkeit des Menschen und der Relativität der Werte bzw. mit der moralischen und kulturellen Begründung einer Lebensauffassung ohne metaphysischen Halt. Schillers Protagonisten entdecken dabei auf unterschiedliche Weise, jedoch mit vergleichbarer innerer Erschütterung, dass sie nicht nur existenziell ‘frei’ sind, sondern dass sie auch allein die Verantwortung für diese ‘Freiheit’ tragen müssen.

In dieser Freiheit und Verantwortung steckt allerdings auch das größte Potenzial des Menschen<sup>55</sup>. Jene Einsicht in die Endlichkeit und Relativität aller menschlichen Unternehmungen, die Julius und den Prinzen am Vorabend der Französischen Revolution noch in ihre individuellen Krisen stürzt, hat Schiller später ins Positive verkehrt und in seiner ästhetischen Reflexion der frühen 1790er Jahre in den Dienst einer Wiedergeburt der Kultur gestellt, die den Herausforderungen der postrevolutionären Zeit gewachsen sein sollte. Es ist kein Zufall, dass der Dichter in diesen Jahren auf die Freiheit des modernen Menschen und im Bewusstsein seiner Verantwortung bei der Gestaltung der Kultur auch sein Projekt einer ästhetischen Erziehung gegründet hat. Mit Recht heißt es schließlich in den *Ästhetischen Briefen*: «Es giebt in dem Menschen keine andere Macht, als seinen Willen, und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewußtseyns, kann die innere Freyheit aufheben» (NA 20, 372).

53 Simon, *Commercium und Verschwörungstheorie*, a.a.O., S. 231.

54 *Ebd.*, S. 233.

55 Vgl. bereits Giuliano Baioni, *Da Schiller a Nietzsche*, in *Tradizione, traduzione, società. Saggi per F. Fortini*, a cura di Romano Lupérini, Editori Riuniti, Roma 1989, S. 18-35: 33 f.