

## FICHTE VERSUS SCHILLER

Emiliano Acosta, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, in: *Fichte-Studien Supplementa 27*, Amsterdam & New York, Rodopi, 2011, 302 pp., € 60 ISBN 978 98 420 3392 4

Tot de weinige debatten die door de protagonisten in elkaars presentie gehouden worden, behoort de *Horen*-strijd (1795), een discussie over een door J. G. Fichte beloofde tekst '*Über Geist und Buchstab in der Philosophie*' voor het tijdschrift van Fr. Schiller, waarbij die tekst door Schiller afgewezen werd. In deze studie belicht Acosta de *fundamentele posities* die tot deze controverse gevoerd hebben, maar niet om de discussie te ontrafelen, want op het *Horen*-opstel en de uitgelokte strijd wenst hij niet in te gaan. Evenmin wil hij een mogelijke beïnvloeding vanwege Fichte op Schillers eerste belangrijke filosofische publicatie *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 1795* (eerste concept 1793) (verder *Briefe*) aannemen, zelfs waar Schiller deze tot in de terminologie toe suggereert.<sup>1</sup> Ten slotte besteedt hij vrijwel geen aandacht aan het gemeenschappelijk uitgangs- of discussiepunt, ondanks het feit dat Schiller zich uitdrukkelijk in het spoor van Kant (Brief I) situeert, want het gemeenschappelijke is niet de zaak van de filosofie. Acosta neemt daarentegen met Heribert Boeder aan dat filosofieën eigen, autonoom genoemde en onherleidbare posities innemen; zulke posities tracht Acosta tot een niet op te heffen tegenspraak op te bouwen, waarbij de 'eenheid van de rede' bij Fichte tegenover de 'dualiteit van een persoon in de tijd' bij Schiller gesteld wordt. Bij zulke opvatting over autonome posities komen vragen op: waarom is er dan toch gediscussieerd geworden? Waarom zijn beide postkantiaanse posities door tegenspraak gekenmerkt? Is die tegenspraak een uitdrukkelijke of enkel een geïnterpreteerde positiebepaling? Nog minder evident is de aanname van Acosta dat ook Fichtes *Wissenschaftslehre* een vrije, eigen positie wordt als Schillers positie niet door Fichte beïnvloed is (52), te meer omdat Fichtes positie meestal en terecht zonder enige invloed van de kant van Schiller gevat wordt.

Het grote voordeel van deze autonomiestelling is wel een samenhangende reconstructie van Schillers *Briefe* in het eerste deel van de studie. Hierin positioneert Acosta Schillers 'basisbegrip' van de mens als 'persoon in de tijd'. Het probleem en de opgave van het historisch moment - tijdens één van de fasen van de Franse Revolutie - is daarenboven hoe een werkelijke staat of ware politieke vrijheid daarbij tot stand komt. Voor Schiller is echter de concrete verwerkelijking van menselijkheid een individuele vorming, waarbij het individu niet bij één van de twee vermogens, de rede of de zintuiglijkheid, blijft staan. Als de filosofie abstractie maakt van de zintuiglijkheid, bedreigt zulke heerschappij

van de rede de autonomie van de kunst die de levende eenheid van de menselijke wereld wil herstellen (71); het opheffen van de zintuiglijkheid is immers een tegennatuurlijke oplossing, want het verdwijnen van de menselijke dualiteit vernietigt de menselijkheid. Maar ook het alledaagse zintuiglijke denken kan schoonheid niet vatten, de alledaagsheid bedreigt immers ideale kunst. Het schone als zodanig is vrijheid in de verschijning en 'zweeft' tussen de zintuiglijke natuurtoestand en de zuivere redelijke toestand. Met deze fundamentele aanname *beslist* Schiller over twee onuitgewezen opvattingen: er kan een 'levende eenheid' van twee eigen vermogens of stammen gevonden worden én daartoe bestaat er een 'autonome' kunst. Acosta's interpretatie is een uiteenzetting van deze nergens meer te verantwoorden opvatting. Als het denken het gezocht karakter van het zweven kan tonen, wordt het esthetisch. Het construeert volgens Schiller een specifieke geschiedenis van de momenten van een zelfonderscheiding als de zelfkennis van zijn productief vermogen; de menselijke natuur is immers niet enkel de rede, maar de mogelijke overgang van zintuiglijkheid naar rede door schoonheid; daarbij poneert het tegenover de tegenwoordige tijd een schone Griekse cultuur als harmonieus ideaal. Uit de constructie van deze tegenstrijd volgt dan de opgave van een esthetische opvoeding als weg naar waarheid en vrijheid: als het denken een kunstwerk aanschouwt, herinnert het zich zijn bestemming; dat herinnerde ideaal is de zaak zelf van het esthetische denken. Het gaat in de *esthetische Brieven* om schoonheid, betrokken op de ganse mens en vrij tussen neiging en plicht; zulke harmonie van tegengestelde krachten is denkbaar en zichtbaar op grond van de 'persoon in de tijd'. Voor zulke schoonheid moet zowel het zedelijke als ook het zintuiglijke gelimiteerd worden<sup>2</sup> of anders, in schoonheid 'moet' de onherleidbare dualiteit samen gedacht en beschouwd worden. Het schone biedt zo de zuivere idee van de waardigheid van de mens en kunst brengt een nieuwe soort autonomie, de mens in de idee. Het gaat daarbij om de overwinning van de werkelijkheid door de schijn van de kunst, zodanig dat de schoonheid haar betekenis in een onvoorwaardelijke onderwerping van het kunstwerk aan de zedelijke rede zou verliezen. Het kunstwerk zelf toont de transcendentiaal verstante of bepaalde volkomenheid van het subject; het wisselende in de mens komt in het ideaal op een vrije en productieve wijze naar voor. Dit ideaal is geen ahistorische wezenheid, maar wendt zich naar de tijdelijke dimensie van een verloren waarde van de mensheid; het schone toont de herinnering; de constructie van de herinnering is het eerste schone van de kunstenaar.

Ook al zijn er fundamentele vragen te stellen bij de terminologische of begrippelijke uitleg die Schiller en met hem Acosta geeft, waarom er een nieuwe autonomie optreedt (118) of waarom het ideaal als weg tot vrijheid doel is, belangrijker is in een filosofische studie de verantwoording die voor de theses gegeven wordt. Voor Acosta biedt Schiller een *transcendentiaal* te noemen opvatting hoe vrijheid door de persoon in de tijd gerealiseerd wordt. Deze

transcendentale weg biedt een oplossing voor de crisis in de Xe brief, die ontstond wegens de historische toestand van tegengestelde wegen van abstractie; de begrippen van schoonheid en menszijn komen op die esthetisch-transcendentale weg samen. Er moet een redebegrip van de schoonheid zijn en dit is de noodzakelijke voorwaarde voor het menszijn. Uitgangs- en verantwoordingspunt is de *eeuwige dualiteit* in de mens: Schiller neemt aan dat het blijvende in de mens zijn persoon is en het wisselende zijn toestand; of, anders gezegd, geest en lichaam zijn laatste begrippen in de deductie. Uit dit duale begrip van de menselijke natuur volgt de idee van vereniging in het ideaal als schoonheid. Deze is geen godheid, want er blijft de onmogelijkheid om een afzonderlijke, verenigende grond weer te geven. De tendensen die in twee richtingen drijven en elk een eigen wet volgen, staan beide met gelijk recht als tegengestelde krachten voor de vorming van het individu. Er 'moet' dus esthetisch een verhouding gedacht worden waarin beide drijfveren optreden; op die wijze is schoonheid uit de tegengestelden afleidbaar. De nieuwe harmonie moet uitgewerkt worden: de mens moet dus in wisselwerking met zichzelf zijn in een harmonisch verhouding tussen zijn drijfveren. Deze wisselwerking is een wederzijdse beperking van beide tegengestelden met het doel schoonheid te verwerkelijken. Deze harmonie wordt aldus gededuceerd als het speelse wonen van de opgevoede of edele zielen. Als idee behoort schoonheid tot de rede, maar niet tot de loutere rede, wèl tot een esthetische rede; ze is dus noch pure rede, noch enkel zin, maar ze is levende gestalte, waardoor ze tegelijk als schijn in de werkelijkheid verschijnt. Schoonheid is de onmiddellijke aanschouwing van een idee; de esthetische toestand is een nul, die tegelijk alles en niets is; of ze zweeft tussen toestanden in haar spel. De esthetische staat ten slotte is een vrije verhouding van de mensen als edele zielen onderling, want de edele ziel vormt zich een tweede natuur met het hele geslacht. De realisering van politieke vrijheid daarentegen is een naïeve wens voor de edele zielen, omdat hun adel niet in een onmiddellijke verbinding gerealiseerd wordt. De vrijheid van de kunst is dan ook een bevrijding van politiek en onttrekt haar aan de heerschappij van zedelijkheid.

Maar is Schillers opzet nu gelukt? De door Acosta overbeklemtoonde dualiteit mist Schillers opzet; wat Schiller op het oog heeft is een *eenheid* van onherleidbare momenten, rede en zintuiglijkheid, die tot verzoening of vereniging van beide 'abstracte' kenmerken binnen 'dezelfde eenheid' leidt, zodat een eenheid van het zelfbewustzijn of van de geest die basaal vóór iedere dualiteit gelegen is, tot voltooiing komt (Brief XIV, XIX en XXI). Zulke voltooide, maar niet tot één noodzakelijke component (tot één regel- of wetsysteem) te reduceren eenheid die vrijheid mogelijk maakt, is Schillers oogmerk. In zover is het zuiver redebegrip van schoonheid een noodzakelijke voorwaarde voor de voltooiing van de mensheid. Het transcendentale speelt daarbij eigen specifieke rol, omdat het redebegrip van de schoonheid bepaald

wordt als verwerkelijking van het begrip van de mens. Schillers transcendentale redeneerwijze is echter in Acosta's versie meer dan twijfelachtig: op basis van een niet uit zich inzichtelijk, dual begrip van 'persoon in de tijd' kan moeilijk sluitend tot een vereniging geredeneerd worden. Uit de abstracte eenheid van de mens kan daarentegen door vorming of opvoeding die de abstracte uitwerking van zijn componenten overstijgt, wèl een absolute voltooiing ontvouwd of bereikt worden, hoewel ook dan nog steeds oninzichtelijk blijft hoe een idee gezien kan worden.

Ook al heeft Fichte geen invloed op de esthetische *Brieven* van Schiller, toch wordt Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) als een tegenpool geconstrueerd. Deze leer biedt de uiteenzetting van de rede die in haar eigen proces geobserveerd wordt. Om op te stijgen naar de eerste grondstelling, begint ze met vrijheid als willekeur. De grondstelling zelf,  $A=A$ , poneert geen existentie, het denken vat of stelt ermee zijn grens: zulk Ik (op)stellen is enkel de voorwaarde voor de eenheid van het bewustzijn (en het is geen substantie of geen absolute). De tweede grondstelling is wat tegengesteld wordt. Daarmee is de (re)constructie van het redelijke in een crisis voor het transcendentaal denken beland, hoe absolute vrijheid en noodzaak toch samen kunnen opgesteld worden en hoe de eenheid van het (individueel) ik te vinden is. De derde stelling is de beslissende stelling voor het ene bewustzijn; het ik is daardoor een tegenstrijd (*Widerstreit*) tussen stellen en tegenstellen; de rede en haar machtspreuken zijn onvoorwaardelijk en onbewijsbaar en ze worden tot stand gebracht door het ideaal als wat geëist is. Het systematisch geheel van de wetenschapsleer is dan als deze wisselwerking te vatten, die een verdergaan van het ik of de ontvouwing van de derde grondstelling is; ieder ik is een wisselwerking van zich met zich; het is een doen én leiden; het ik is door de eigen beperking een eigen iets; daarmee is geen theoretische causaliteit ingesteld, wel een zodanige waardoor het ik door het absolute stellen zich tot eenheid met zich bepaalt; deze is dus praktisch voor alle eindige redewezens en praktisch betekent, wat door vrijheid mogelijk is. De mens is voor zich dus een opgave om wat hij is met zijn zuiver ik gelijk te maken: daartoe dient hij zedelijke verbetering na te streven; in dit proces ontstaat ook de staat, die echter overbodig wordt als zuivere moraliteit bereikt wordt.

In zijn slotconclusie herhaalt Acosta zijn hoofdthesen: er zijn alleen autonome posities. Maar, opnieuw, waarom wordt Fichte dan als een tegenpool geconstrueerd? Voor een tegenstelling moet er toch minstens een gemeenschappelijke probleemhorizon bestaan. Het weglaten van die kantiaanse achtergrond brengt nu slechts schijnbaar een duidelijker profiel naar voor, twee schematische posities, 'eenheid der rede' versus 'tweeheid van de mens'. Zou het kunnen dat het onderscheid tussen beide posities toch iets anders te situeren is? Vooreerst is Schiller geen filosoof pur sang, zoals Fichte, die het geheel van de filosofie kritisch wil (her)opbouwen; verder zijn de esthetische brieven geen

antisceptische presentatie van de gronddiscipline van de filosofie vanuit de praktische, typisch menselijke rede, maar slechts de bijzondere behandeling van een esthetisch probleem; minder welwillend geformuleerd, Schiller publiceert als een ideoloog een deeltheorie ten voordele van zijn voorafgaande artistieke werken; welwillender gaat het daarbij om de precieze soort en vorm van eenheid die de mensheid bereiken kan. Met een aantal van zijn voorstellen hebben de esthetica en ook de bekronende, laatste gedachten in de klassieke Duitse filosofie hun voordeel gedaan, maar deze gedachten hebben, in tegenstelling tot Fichtes wetenschapsleer, die filosofische beweging niet als zodanig of ten minste niet in haar (transcendentale) deducties beïnvloed.

Lu De Vos (Leuven)

#### Noten

1 Schiller zelf wijst erop dat zijn positie allerminst met deze van Fichte verbonden is: in de IVe Brief refereert hij de *Bestimmungen des Gelehrten*, wat Acosta gebruikt om, ondanks beider streven naar veredeling, het verschil tussen beide te accentueren (262-3). Nog uitdrukkelijker refereert Schiller aan Fichte in de XIIIe Brief én gebruikt hij de toch wel volstrekt specifiek Fichteaanse term 'Tathandlung' in Brief XIX.

2 Waarom zowel het verstand als het theoretische vermogen van de rede wegvalt, is niet in te zien. Acosta aanvaardt zonder meer Schillers beslissingen die zelfs het kantiaanse perspectief van de praktische rede verenigen.

### Personalia

*Willy Coolsaet* is ere-professor aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent.

*Elwin Hofman* studeerde Geschiedenis van de Nieuwe Tijd aan de KU Leuven. Hij specialiseert zich in deviant gedrag en sociale controle in de lange achttiende eeuw. Momenteel is hij als praktijkassistent verbonden aan de onderzoeksgroep Moderniteit en Samenleving.

### Rechtzetting

In de kroniek die in het vorige nummer verscheen onder de titel *50 jaren filosofische gesprekken met Rudolf Boehm* werden enkele fouten afgedrukt :

1) Er werd vermeld dat het boek *Economie et metafysiek*, werd vertaald door G. Quintelier. Dat boek werd vertaald door Lode Frederix, m.m.v. G. Quintelier.

2) Er werd vermeld dat R. Boehm in 1952 naar het pas opgerichte Husserl-archief te Leuven kwam om er, "aanvankelijk onder leiding van W. Biemel en later als directeur samen met J. Taminiaux, de uitgave van de nalatenschap van Husserl in goede banen te leiden." Rechtzetting: Boehm werd naar Leuven gehaald als opvolger van W. Biemel, die de directeur was van de uitgave van de nalatenschap van Husserl, en Jacques Taminiaux van zijn kant nam kort daarna de leiding van de Husserliana-reeks.

3) Tenslotte wensen we nog de naam te vermelden van Martine Lejeune, als één van de medewerksters die aan de gesprekken van het genootschap *Kritiek* gestalte gaven.

Paul Willemarck (Destelbergen)