

Die ethischen Anschauungen der deutschen Romantik.

Von Dr. Käthe Friedemann.

(Schluß.)

5. Individuelle Moral.

Wenn hier betont wurde, daß das soziale Empfinden der Romantiker zunächst nur schwach ausgebildet war, so hatte das offenbar seinen Grund darin, daß sie bei dem Worte „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, im Widerspruch zu ihrer Zeit, den Schwerpunkt auf den letzten Teil der Forderung legten und ihre sittliche Aufgabe vor allem in der rechten Selbstliebe erblickten. Ist doch den meisten jene Forderung gleichbedeutend mit der populären: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu“. Manche wieder erblicken darin die Aufforderung, nur den anderen, und sich selbst garnicht zu lieben. Sie betäuben sich vielfach durch die Sorge für die Wohlfahrt des andern und lassen dabei die eigene Persönlichkeit verkümmern.

Erst wer sich selbst in der rechten Weise lieben gelernt, das heißt, wer nicht mehr das eigene flüchtige Wohl, sondern seine höchste Bestimmung im Auge hat, der kann auch seinen Nächsten in der rechten Weise lieben, wenn er ihn ebenso liebt, wie sich selbst.

„Wenn jemand sich selbst ein Spielwerk oder ein Buffon ist“ — hatte Friedrich Schlegel an seinen Bruder geschrieben — „der ist verloren, und hingegen, wer sich selbst liebt, der ist auf dem Wege, etwas Großes zu werden“. ¹⁾

In diesem Sinne gehört die Betonung der menschlichen Individualität, die einen der wesentlichsten Inhalte der romantischen Ethik ausmacht, trotzdem die Person des Menschen ihren Gegenstand bildet, zu jenen überpersönlichen Werten, von denen wir sprachen, denn sie faßt nicht in erster Linie das Wohl des Menschen ins Auge, sondern erblickt in der harmonischen Entfaltung all seiner Anlagen einen absoluten Wert.

¹⁾ F. Schlegel, *Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, hrsg. von Walzel. Berlin 1890. S. 48. (17. Mai 1792).

Wir betonen — einen absoluten — trotzdem er sich scheinbar am Relativen realisiert. Denn die Tatsache, daß die einzelnen Inhalte dessen, was gefordert wird, individuell verschieden sind und vielleicht nur einmal in die Erscheinung treten, nimmt ihnen durchaus nicht den Charakter des Absoluten. Es kann eine sittliche Forderung unter Umständen nur für einen einzigen Menschen Gültigkeit haben, ohne daß es damit in sein Belieben gestellt wäre, ob er sie erfüllen will oder nicht.

Die Romantiker haben besonders in ihrer Frühzeit sehr stark das Recht auf und die Pflicht zur Erhaltung der natürlichen Anlagen im Menschen verkündet. So erklärte Friedrich Schlegel alle sittliche Erziehung für töricht und unerlaubt, weil sie sich an dem Heiligsten des Menschen, an seiner Individualität — vergreife.¹⁾ Und in seinem Sinne hatten auch die Freunde gesprochen, sein Bruder August Wilhelm, der es als eine unverzeihliche Anmaßung bezeichnete, den Menschen als sittliches Wesen erziehen zu wollen,²⁾ und Schleiermacher, der den Eltern predigte, die Eigentümlichkeit ihrer Kinder zu ehren.³⁾

Aber sie denken dabei nicht an ein Ausleben der rohen Natur, die ja eigentlich in ihren Trieben nie individuell, sondern gerade vorwiegend gattungsmäßig verfährt, sondern vielmehr an ein künstlerisches Prinzip, an ein sich selbst Gestalten von innen heraus, zu dem die Natur als Gegebenheit nur den Rohstoff liefert.

Aber Mäßigung ohne eine Fülle, die sie um ihrer Gestaltung willen beschränkt, ist eine leere Tautologie. Wo gestaltet werden soll, muß auch ein zu Gestaltendes sein. Aus den allgemein geltenden Forderungen der Frömmigkeit, Gewissenhaftigkeit, Selbständigkeit, Gehorsam, Liebe und Ehre folgt für Friedrich Schlegel nicht, daß das Individuum seine Eigentümlichkeit vernichten solle. „Es ist (ihm) vielmehr der höchste Weltzweck, daß die unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle in der Einheit entwickelt werde. Diese Eigentümlichkeit muß nur von diesem hohen Standpunkt genommen werden, sie greift dann über das Sittengesetz hinaus, in das Gebiet der Religion hinein.“⁴⁾ Allerdings versteht Friedrich Schlegel in dieser Epoche seines Lebens unter der berechtigten Eigentümlichkeit des Individuums nur eine auf das künftige Leben bezogene, während er „die gemeine irdische, bloß diesem Leben angehörende Eigentümlichkeit“ um der Tugend willen

¹⁾ F. Schlegel, *Seine prosaischen Jugendschriften*. hrsg. von J. Minor (Wien 1882). II. S. 320.

²⁾ A. W. Schlegel, *Vorlesungen über Lit., Kunst und Geist des Zeitalters*. Europa II. S. 58.

³⁾ *Athenäum-Fragment* 364. Minor II. S. 267.

⁴⁾ F. Schlegel, *Philos. Schriften aus den Jahren 1804—06*, hrsg. von Windischmann, Bonn 1837, II. S. 300.

unterdrückt wissen will.¹⁾ Nun haben allerdings die Romantiker auch in ihrer Frühzeit „die gemeine irdische Eigentümlichkeit“ abgelehnt, nur daß sie damals noch etwas anderes unter „gemein irdisch“ verstanden, als die überzeugten Söhne der Kirche.

Die Opposition gegen die flache Philistermoral trieb Friedrich Schlegel in seiner Jugend zunächst dazu, die wahre Eigentümlichkeit des Menschen im Paradoxen zu suchen.²⁾ Und Bettina geht so weit, Tugend und Unechtheit zu identifizieren, während sie als höchste Forderung aufstellt, daß der Mensch ganz das Echte, d. h. er selbst sein soll.³⁾ In diesem Sinne ist es auch aufzufassen, wenn Schleiermacher den Ausspruch tut: „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens.“⁴⁾

Wenn die Forderung, das zu werden, was man bereits ist, überhaupt einen Sinn haben soll, so kann er bloß darin liegen, daß dies Eigentümliche nicht einfach hingenommen wird, weil es dem Menschen am bequemsten ist, sich in seiner Naturgegebenheit gehen zu lassen, sondern weil in diesem Eigentümlichen ein Wert beschlossen liegt, der gegen das Ueberwuchern fremder Einflüsse geschützt und selbst im Gegensatz zum eigenen Vorteil aufrecht erhalten werden soll. Denn es ist nicht selten vorteilhafter, sich selbst zu verleugnen, als sich zu behaupten. Schleiermacher denkt bei seiner Forderung nicht an Lustvermehrung, sondern betont im Zusammenhang mit ihr: „Noch immer sollen Leid und Freude, und was sonst die Welt als Wohl und Wehe bezeichnet, mir gleich willkommen sein, weil jedes auf eigene Weise diesen Zweck erfüllt und meines Wesens Verhältnisse mir offenbart. Wenn ich nur dies erreiche, was kümmert mich glücklich sein!“⁵⁾ Es ist eine heilige Ehrfurcht, die Schleiermacher vor allem hegt, was die Natur in ihm gewollt, vor allem — denn er betont es, daß nichts in uns zum bloßen Mittel entwürdigt werden dürfe, damit es einem andern Teil unsres Selbst diene, sondern daß in uns alles gleichwertig sei.⁶⁾ Denn es genügt ihm nicht, „daß die Menschheit nur dasein solle als eine gleichförmige Masse;“⁷⁾ jeder Mensch stellt für ihn auf eigene Art

¹⁾ Ebd. S. 300 f.

²⁾ Minor II. S. 391.

³⁾ Clemens Brentanos *Frühlingskranz*, Königsberg Pr. S. 149.

⁴⁾ Schleiermacher, *Monologen*. Berlin 1868. S. 81.

⁵⁾ Ebd. S. 86.

⁶⁾ Ebd. S. 118.

⁷⁾ Ebd. S. 30.

die Menschheit dar, da er „ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit“ ist.¹⁾ Oder wie es Solger ausdrückt: „Unsere eigene Individualität ist bloß Aeußerung der göttlichen Gegenwart.“²⁾

Unsere Individualität, nicht unsere Personalität, die Friedrich Schlegel ausdrücklich als etwas ablehnt, woran nicht viel gelegen sei, während er die Individualität als das Ursprüngliche und Ewige im Menschen bezeichnet. Oder wie er später sagt: „Alles ist in uns, aber unser Ich ist nur ein Stück von uns selbst; unserem Ich liegt das Ur-Ich zum Grunde, es ist in gewisser Rücksicht selbst dieses Ur-Ich.“³⁾

Die an jeden ergehende Forderung der romantischen Ethik, das ihm Eigentümliche allem Fremden gegenüber zur Geltung und Darstellung zu bringen, steht nun mit einer anderen Forderung, die vor den Romantikern schon die Stürmer und Dränger vertraten, und die auch in unseren Tagen vielfach an Stelle der individuellen Moral getreten und mit ihr verwechselt worden ist, im direkten Gegensatz: nämlich mit der sogenannten Geniemoral, mit der Moral des „Ausnahmemenschen“, der für sich Rechte beanspruchen dürfe, die der Menge der Menschen, den „viel zu vielen“ nicht zugestanden werden können. — Die Romantik erkennt — eben weil sie jedem das Recht und die Pflicht, sein eigenes Selbst harmonisch zu entwickeln, zuspricht — einen solchen Ausnahmezustand einer kleinen Minderheit nicht an. „Das Ideal der Sittlichkeit“, sagt Novalis, „hat keinen gefährlicheren Nebenbuhler, als das Ideal der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens, was man auch das Ideal der ästhetischen Größe . . . benannt hat. Es ist das Maximum des Barbaren, und hat leider in diesen Zeiten der verwilderten Kultur gerade unter den größten Schwächlingen viele Anhänger erhalten. Der Mensch wird durch dieses Ideal zum Tier-Geiste — eine Vermischung, deren brutaler Witz eben eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat.“⁴⁾ Nicht deshalb soll der Starke seine Stärke unterdrücken, um sich auf das Niveau des Mittelmenschen herabzuschrauben, sondern er soll sich überhaupt gar nicht erst den anderen als ein Ueberlegener gegenüberstellen. Das Genie ist für Friedrich Schlegel nicht das Privilegium einzelner Auserwählter, sondern: „Wo Sehnsucht ist, da ist auch Genie, und da der Keim dazu in jedem Menschen vorhanden

¹⁾ Ebd. S. 31. Vgl. auch Ernst Neubauer, *Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher*. In *Theologische Studien und Kritiken*. 1923/24. S. 46.

²⁾ Solger, *Aesthetik*, Leipzig 1829. S. 68.

³⁾ Windischmann II. S. 21.

⁴⁾ Novalis *Schriften*, hrsg. von J. Minor. Jena 1907. II. S. 278.

und in keinem als ganz erstorben angesehen werden kann, so ist es wohl nur der sittlichen Verwilderung zuzuschreiben, daß nicht ein jeder Mensch Genie hat. In dieser Rücksicht ist Genie der natürliche, unverdorbene Zustand der Menschen, und nicht ein ausgezeichneter, ganz besonderer, nur Einzelnen als vorzügliche Naturgabe zu Teil gewordener. Dieser Begriff von Genie ist durchaus unmoralisch, weil dadurch dem Hochmute und der Selbstvergötterung gar zu großer Vorschub getan wird. Er wurde schnell und allgemein benutzt, um die Moralität im Grunde aufzuheben¹⁾

Es sind also zwei Gesichtspunkte maßgebend für das Ablehnen einer Ausnahmemoral für die geistigen „oberen Zehntausend“: einmal der auf einem fast schwindelnden Optimismus aufgebaute Glaube an die Entwicklungsfähigkeit auch des Geringsten, zu dem, was bisher nur als das Vorrecht der Götterlieblinge angesehen wurde, und weiter das Ideal vollendeter harmonischer Ausgestaltung aller menschlichen Anlagen, das mit dem Ideal höchster Stärke, mit dem Verlangen, eine einzelne Anlage auf Kosten aller übrigen auszubilden, durchaus im Widerspruch steht. Denn wenn die Romantik in ihrer Frühzeit auch das allgemein verpflichtende Gesetz ablehnte, so war sie um so mehr darauf bedacht, daß jeder das individuelle Gesetz entdecke, das den Schwerpunkt für sein persönliches Leben und Schicksal zu bilden habe.²⁾

¹⁾ Windischmann II. S. 59.

²⁾ Hier ist der Punkt, an dem die Romantik vielleicht am stärksten eine kommende Zeit beeinflusst hat, wobei es dahingestellt bleiben möge, ob dieser Einfluß ein direkter, d. h. denen, die ihn aufnahmen, bewußter ist, oder ob Keime — in die Luft geweht — eingeatmet wurden und bei verwandten Geistern auf fruchtbaren Boden fielen. — Zunächst begegnen uns die Ideale romantischer Individualitätsmoral in Friedrich Fröbels *Menschenziehung*, vom Jahre 1826, wo es heißt (Reclam S. 45 f.): „... in jedem Menschen, als Gliede der Menschheit und Kinde Gottes, liegt und ist die ganze Menschheit, aber in jedem auf eine ganz eigene, eigentümliche, persönliche, in sich einzige Weise dargestellt und ausgeprägt und soll in jedem einzelnen Menschen auf diese ganz eigentümliche, einzige Weise dargestellt werden, damit das Wesen der Menschheit und Gottes in seiner Unendlichkeit, Ewigkeit, und als alle Mannigfaltigkeit in sich fassend, geahnet, immer mehr erkannt und immer lebendiger und bestimmter geahnet werde“ (ebd. S. 47). „— Und so stellen auch die Menschen als Kinder Gottes und Glieder der Menschheit das Gesamtwesen Gottes und der Menschheit . . . am reinsten und vollendetsten dar, wenn jeder einzelne Mensch, jedes einzelne Kind sich am eigentümlichsten und persönlichsten ausbildet und darstellt.“ — Dann aber tauchen diese Ideen wiederum bei einem Philosophen unserer Tage, bei Georg Simmel, auf, der in seiner Schrift: *Das individuelle Gesetz* (Logos. Bd. IV. 1913, Heft 2) den Standpunkt vertritt, daß, da das Leben sich nur an Individuen vollziehe, die moralische Normierung eine individuelle sei (ebd. S. 150). Es gäbe kein einziges allgemeines Gesetz, „dem wir nicht unter besonderen

Dies individuelle Gesetz gehört nicht so sehr in das Gebiet der autonomen Moral, von der wir bereits sprachen, weil es sich bei ihm nicht darum handelt, eine selbständige Entscheidung über Gut und Böse zu treffen, sondern es ist der Regulator, der die individuellen Anlagen eines jeden miteinander in Harmonie setzt, richtet sich also nicht auf die Welt, sondern nur auf das eigene Ich. Während in der autonomen Moral das Ich Subjekt ist, ist es jetzt Objekt, und die Bändigung seiner Fülle durch ein dieser selbst immanentes Gesetz wird hier zum Inhalt der sittlichen Forderung.

Dies der tiefere Sinn dessen, was den Romantikern nicht selten zum Vorwurf gemacht wurde, — daß ihre Ethik ästhetisch sei, daß ihnen das Schöne Richtschnur für ihr Handeln wurde.¹⁾

Ja, die romantische Ethik trägt stark ästhetische Elemente in sich. Fast alle ihre Vertreter bezeichnen die Moral als ihrem Wesen nach mit der Poesie und der Schönheit verwandt, sei es, daß sie beide — wie Novalis — einfach identifizieren,²⁾ daß sie mit Friedrich Schlegel fordern, Tugend und Liebe sollen in Kunst und Wissenschaft verwandelt werden,³⁾ oder daß sie, wie Solger, davon überzeugt

Umständen die Anerkennung als unsere Pflicht verweigern müßten“ (ebd. S. 139). Simmel anerkennt „das objektive Sollen eben dieses Individuums“ (ebd. S. 150), und er betont dabei, daß dieses nur an das eine Individuum ergehende Gesetz keine Erleichterung, sondern eher eine Erschwerung des sittlichen Verhaltens bedeute (ebd. S. 157 f.). — Es sei besonders darauf hingewiesen, daß sowohl bei Fröbel, wie bei Simmel sich hier die sittliche Forderung an jedes Individuum, als solches, wendet, das so auf seine Weise die Menschheit darstellt, und daß eben darin das romantische Erbe dieser beiden Denker besteht, während der Individualismus eines Nietzsche, mit seiner Betonung des Ausnahmemenschen, viel mehr auf dem Wege liegt, den der „Sturm und Drang“ mit seiner Genie-Moral betrat. — Wir können uns aber auch nicht verhehlen, daß gerade die romantische Nuance des ethischen Individualismus vielleicht eine größere Gefahr für das praktische sittliche Verhalten der Gesamtheit in sich schließt, als die Moral des Ausnahmenschönen, eben weil hier von jedem Menschen — gleichviel auf welcher geistig-sittlichen Höhe er steht — verlangt wird, daß er den Maßstab für sein Handeln nur in sich selbst finde. Auch vorausgesetzt, daß wirklich jeder ein individuelles Gesetz in sich trägt, so gehört sicher eine besondere Fähigkeit dazu, dies ungeschriebene und von niemandem zu übermittelnde Gesetz auch zu erkennen. Wir wiesen auf diese Schwierigkeit bereits in dem Abschnitt: „Autonome und heteronome Moral“ hin. — Man muß sich aber auch ferner darüber klar sein, daß bei einer solch extremen Individualisierung des sittlichen Lebens eigentlich jedes Miteinander unter den Menschen und jedes Vertrauen zueinander unterbunden wird, weil ja niemand im gegebenen Falle wissen kann, wie der andere — seinem individuellen Gesetz nach — handeln wird.

¹⁾ Vgl. Hettner, *Die romantische Schule*. Braunschweig 1850. S. 80.

²⁾ Novalis III. S. 92, 377, 379, IV, S. 233 f.

³⁾ Minor II. S. 33 I.

sind, man könne der Idee des Guten nicht habhaft werden, ohne zugleich die Idee des Schönen zu haben.¹⁾

Dies ausgesprochen ästhetische Element der romantischen Ethik offenbarte sich uns bereits in dem Ideal der „schönen Seele“, wir trafen es ferner in der Opposition gegen alles Zweckhafte, gegen jeden Nützlichkeitsstandpunkt; denn ein Verhalten, das nicht um des Zweckes, sondern um des Ausdrucks willen erfolgt, ist ein ästhetisches, und es begegnet uns endlich am ausgesprochensten da, wo das Ideal der in sich selbst vollendeten, harmonischen Persönlichkeit als höchste sittliche Forderung aufgestellt wird.

Was aber hier die romantische Männerwelt vorwiegend denkend bewältigte, das wurde von den Frauen als ein Selbstverständliches gelebt. Besonders in Caroline, der Gattin A. W. Schlegels und Schellings, tritt uns eine solche romantische Natur entgegen, die gleichsam die Probe auf das Exempel romantischer Theorien zu sein scheint. Ihr Wesen definiert Margarete Sußman, die feinsinnige Deuterin romantischer Frauenseelen, mit den Worten: „Caroline wagte einzig aus sich selbst zu leben: aus dem ihr immer gegenwärtigen Sinn ihres ganz persönlichen Wesens — ohne daß je ein Fremdes, Einzelnes, ihr Uebermächtiges, sie bestimmte oder ablenkte. Nie — von früher Jugend an — hat sie für irgendeine Tat, irgendeine Entscheidung ihres Lebens nach Gründen, nach Maßstäben, nach etwas außerhalb ihrer selbst Liegendes gefragt; jeder, auch der verzweifeldsten und schuldvollsten Lage gegenüber, hat sie sich noch auf sich selbst, auf ihr eigenes Innere gestützt und berufen. Ihr beispielloses, fast mystisch sich gebendes Zutrauen zu sich selbst macht, daß sie nie daran gedacht hat, etwa Fehler abzulegen, sich zu ändern, gegen sich zu kämpfen.“²⁾ — Und von Bettina heißt es im gleichen Sinne: „Das Erste, was sie auch von Anderen verlangte, war, ein Selbst mit eigenen Maßen zu sein.“³⁾

6. Das Böse.

Wir beschäftigten uns im Bisherigen vorwiegend mit der Frage, worin die Romantiker das Gute erblickten, und wodurch sie seinen Anspruch auf Geltungswert begründeten. Nun fragt es sich: Was war ihnen das Böse? Bedeutete es für sie eine reale Weltmacht, oder nur eine Negation, die Abwesenheit des guten Prinzips?

Der positive und zugleich optimistische Sinn der Romantiker neigte im Allgemeinen dazu, die Macht eines selbständigen Bösen

¹⁾ Solger, *Aesthetik*. Leipzig 1829. S. 7 I.

²⁾ Margarete Sußman, *Frauen der Romantik*. Jena 1931. S. 10.

³⁾ Ebd. S. 117.

nicht anzuerkennen. Am ausgesprochensten findet sich dieser Standpunkt bei Novalis vertreten, bei dieser reinen, zwiespaltlosen Natur, die nur das Gute zu glauben brauchte, um gegen die Macht des Bösen gefeit zu sein. Man könnte sich ihn vorstellen, wie er leuchtenden Auges den Freunden verkündet: „Es gibt nichts absolut Böses, und kein absolutes Uebel. Es ist möglich, daß der Mensch sich allmählich absolut böse macht, und so allmählich auch ein absolutes Uebel schafft, aber beides sind künstliche Produkte, die der Mensch nach Gesetzen der Moral und Poesie scheinbar anihilieren soll, nicht glauben, nicht annehmen. Nur durch Meinung, welche ein aus Glauben entsprungenes schaffendes Wissen ist, entsteht und besteht Uebel und Böses . . . Auf einer gewissen Stufe des Bewußtseins existiert jetzt schon kein Uebel, und dieses Bewußtsein soll das permanente werden.“¹⁾

Ganz ähnlich dem Inhalt nach, wenn auch weniger enthusiastisch empfunden, bekämpft Schleiermacher, als kühler Denker, den Anspruch des Bösen, eine reale Macht zu sein. Da für ihn die vollständige Durchdringung von Natur und Vernunft das höchste Bild des höchsten Seins bedeutet,²⁾ so liegt der Gegensatz von gut und böse nur in dem Auseinanderfallen der beiden Gebiete.³⁾ Gut und böse drückt für ihn „den positiven und negativen Faktor in dem Prozeß der werdenden Einigung“ aus.⁴⁾

Solger erkennt die Existenz des Bösen an, verlegt es aber ausschließlich in das Ich, insoweit dieses nicht in Gott, und also nichts Wahrhaftes ist. Das Ich als bloße Erscheinung ist ihm ein daseiendes Nichts, das wir von unserer ewigen Natur scheiden müssen. „In diesem positiven oder existierenden Nichts“, führt er aus, „finde ich das Prinzip des Bösen“, das „nur für uns etwas, vom göttlichen Standpunkt aber betrachtet, das reine Nichts ist.“⁵⁾ Also ein Nichts, das für uns zu einem Etwas wird, etwa wie Kälte, physikalisch nur ein Mangel an Wärme, doch als zerstörende und fühlbare Macht aufzutreten vermag, und von sich aus neue Erscheinungen, wie die des Gefrierens erzeugt.

Etwas positiver, aber doch schließlich auch im Sinne einer Negation, wird das Böse von Baader erfaßt, wenn er zwar zugibt, daß

¹⁾ Novalis, a. a. O. II. S. 280.

²⁾ Schleiermacher, *Grundriß der philosophischen Ethik*. hrsg. von August Twisten Leipzig 1911. S. 8.

³⁾ Ebd. S. 15.

⁴⁾ Ebd. S. 63.

⁵⁾ Solger, *Nachgel. Schriften*. Leipzig 1826. I. S. 601. Verwandtes ebd. I. S. 603, II. S. 168, *Aesthetik* S. 102.

es immer Beraubung und Mangel an Realität einschlieÙe, daß aber mit dieser Tatsache die Ursache oder der Grund des Defizits nicht erklärt sei.¹⁾ Diesen Grund sieht er darin, daß der Mensch, der das göttliche Zentrum negiere, von diesem wiederum negiert werde, und daß die Negation des Zentrums die der übrigen Peripheriepunkte in sich schlieÙe.²⁾ Diese Auffassung ist indessen bei Baader mit dem Glauben an die Persönlichkeit des Bösen vereinbar, die für ihn genau so viel Realität besitzt, wie diejenige Christi.³⁾

Der ältere Friedrich Schlegel schreibt dem bösen Prinzip eine bei weitem größere Realität zu, aber doch immerhin auch nur eine bedingte, da für ihn die Möglichkeit des bösen Geistes durch die Philosophie bewiesen werden müsse, während es eines solchen Beweises für das Dasein Gottes nicht bedürfe, und weil sich schließlich das böse Prinzip seiner Natur nach in nichts auflösen werde.⁴⁾

Am meisten könnte man noch bei Görres von dem Glauben an ein ursprüngliches böses Prinzip sprechen, da er die Einteilung in Gut und Böse — ganz im Sinne Jakob Böhmes — als eine solche ansieht, die durch das ganze Universum geht.⁵⁾

7. Die Willensfreiheit.

Nun aber ist alles Forschen nach dem Wesen des Guten und Bösen gegenstandslos, ehe wir uns zum Schlusse nicht mit dem Problem auseinandergesetzt haben, das eigentlich den Anfang aller ethischen Problemstellung bildet, mit der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens. Die Romantiker hat dies Problem in höchstem Maße beschäftigt, und sie haben — um es gleich vorweg zu nehmen — in der Freiheit die Grundbedingung des gesamten sittlichen Lebens erblickt.

Es handelt sich hier — allem Determinismus zum Trotz — um Feststellung von zwei Grundtatsachen: einmal, daß jeder Mensch sei er naiv oder durch alle Tiefen der Spekulation hindurchgegangen, stehe er theoretisch auf dem Boden der Freiheit oder der strengsten Notwendigkeit, doch nicht anders kann, als sich selbst und andere für sittliches Verhalten verantwortlich zu machen, während er, bei aller Anerkennung ästhetischer und intellektueller Werte, niemals von einem Menschen verlangen wird, daß er schön, klug oder

¹⁾ Baader, *Werke* a. a. O. I. VIII S. 144.

²⁾ Ebd. S. 172.

³⁾ Ebd. I. IX S. 17.

⁴⁾ Vgl. Glawe, *Die Rel. Fr. Schlegels*. Berlin 1906. S. 62.

⁵⁾ Görres, *Vorträge über Encyclopädie und Methodologie des akadem. Unterrichts*. 1841—42. München 1891. S. 29 f.

talentvoll sei. — Die andere Tatsache ist die, daß wir uns nicht immer frei, sondern zuweilen auch gebunden fühlen. Wären wir stets von dem Gefühl der Freiheit durchdrungen, so könnte schließlich der Determinist dies Gefühl, obgleich es nicht wahrscheinlich wäre, daß die Natur ein ganz unsinniges, aber unausrottbares Gefühl in uns gelegt hätte, — zu den Illusionen rechnen, wenn es seiner Meinung nach mit der wissenschaftlichen Erkenntnis im Widerspruch stünde. Die Tatsache aber, daß wir Freiheit und Notwendigkeit kennen, beweist zum Mindesten das Eine, daß es einen Unterschied zwischen freien und notwendigen Zuständen gibt.

Wenn die Romantiker, wie bereits erwähnt, in der Freiheit die Grundbedingung des gesamten sittlichen Lebens erblickten, so tun sie das von verschiedenen Gesichtspunkten aus, die sich aber alle weniger, wie die soeben angeführten, auf unabweisbare Tatsachen, als auf Postulate gründen, oder die das, was bewiesen werden soll, bereits voraussetzen. „Mich“, so sagt z. B. Schleiermacher, „kann ich nur als Freiheit anschauen; was notwendig ist, ist nicht mein Tun, es ist der Widerschein, es sind die Elemente der Welt, die in der fröhlichen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen helfe.“¹⁾ Hier handelt es sich ja gerade um die Frage, ob das, was ich als mein Tun empfinde, wirklich mein Tun ist, oder ob es die Elemente der Welt in mir sind.

Für Friedrich Schlegel muß die Sittlichkeit des Menschen auf Freiheit beruhen, weil er sonst kein Verdienst haben würde,²⁾ wobei als Postulat aufgestellt wird, daß der Mensch Verdienst haben müsse. Und Solger erklärt, daß der Mensch bloße Maschine wäre, wenn er nicht sittliche Freiheit hätte.³⁾ Wiederum ist hier Voraussetzung das Dogma, daß der Mensch keine Maschine ist.

Endlich verkündet Friedrich Schlegel, daß das Einzige in der Welt, seinem ganzen Umfang nach Notwendige, die Freiheit sei.⁴⁾

Das klingt paradox und wird doch bedeutsam dadurch, daß hier ein Problem gestreift wird, das nicht nur die Romantik, sondern mit ihr gemeinsam die gesamte deutsche Philosophie von jeher aufs Tiefste beschäftigt hat, und das Tieck in einer seiner Novellen als Kompromissucht persifliert,⁵⁾ — das Problem der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit.

¹⁾ Schleiermacher, *Monologen* a. a. O. S. 15.

²⁾ F. Schlegel, *Windischmann* a. a. O. II. S. 293.

³⁾ Solger, *Aesthetik* a. a. O. S. 82.

⁴⁾ F. Schlegel, *Windischmann* a. a. O. II. S. 121, 155.

⁵⁾ Vgl. Tieck, *Die gelehrte Gesellschaft*. Schriften. Berlin 1828. S. 234 ff.

Aber wir können es unmöglich als Kompromissucht verurteilen, wenn der Versuch unternommen wird, zwei gleich starke Argumente des menschlichen Geistes, die sich zu widersprechen scheinen, dennoch auf eine gemeinsame Formel zu bringen.

Suchen wir uns zunächst einmal klar darüber zu werden, was die Romantiker unter Freiheit verstanden, ja, was man im Grunde überhaupt unter ihr verstehen kann, will man nicht in innere Widersprüche geraten.

Freiheit ist zunächst nicht identisch mit Anarchie. Novalis bezeichnet als den eigentlichen Zustand der Freiheit den des Gleichgewichts.¹⁾ Und das mit Recht, denn wo eine Kraft im Menschen die absolut dominierende ist, hat sie die Tendenz, alle übrigen Kräfte zu unterjochen und den Menschen unfrei zu machen. Daher die allgemein anerkannte freiheitsberaubende Macht der Leidenschaft.

Freiheit ist ferner nicht mit Willkür zu verwechseln, da diese mit dem Zufall identisch ist. Der Zufall aber ist der eigentliche Widerpart der Freiheit, denn: „Frei ist eine Bewegung, welche innerlich begründet, nicht welche grundlos ist, denn die innerlich grundlose wird eben damit unfrei, und hat ihren Grund nun nur äußerlich.“²⁾

Also Freiheit bedeutet demnach innere Gesetzmäßigkeit.

Nun wird aber von deterministischer Seite hier eingewendet, daß der Mensch, der durch seine eigene Natur gebunden sei, in keiner Weise mehr Freiheit genieße, als derjenige, den die äußeren Verhältnisse zwingen. Gewiß, wenn die eigene Natur -- wie es Tieck im *Abdallah* ausspricht, eigentlich gar nicht seine eigene Natur ist. Dort heißt es: „Wer handelt nun? Wer ist gut oder böse? Soll des Mörders Dolch bestraft werden, oder sein Arm, sein Herz, sein Blut? Oder der Gedanke, den er vielleicht vor zwanzig Jahren dachte? Sein Blut, das er sich nicht selber gab? Der Gedanke, der durch tausend Formen wandernd, von einem Sonnenstaub seinen Weg antrat und beim gräßlichsten Morde aufhörte? — Eigene Kraft ist uns versagt; was wir unseren Willen nennen, ist nur der Einfluß fremder Dinge; wir sind nur ein Stoff, an welchem fremde Kräfte sichtbar werden . . . Ein Wirbel dreht sich durch die Welt, alles bis zum kleinsten wirkt in dem großen Plan, der eine Augenblick gebiert den folgenden, eine Handlung stößt die andere vor sich her, eine unendliche Kette, die sich rund um alle Welten zieht: Kein Glied kannst du herausreißen, ohne das vorhergehende und folgende zu zerstören, und eine allgemeine Vernichtung zu bewirken.“³⁾

¹⁾ Novalis, *Schriften* a. a. O. III. S. 161.

²⁾ Baader, *Werke* a. a. O. I^{II} S. 292.

³⁾ Tieck, *Adallah, Schriften* a. a. O. VIII. S. 13 f.

Ein so determinierter Mensch brauchte durchaus nicht von äußeren Verhältnissen abzuhängen, sondern nur seiner innersten Natur gemäß zu handeln, und er wäre unfrei, weil seine innerste Natur auch nur ein Glied in der Kette des allgemeinen Naturgeschehens bedeutete.

Die Romantiker haben der Naturgebundenheit des menschlichen Wesens durchaus Rechnung getragen, haben aber doch gleichzeitig das Moment entdeckt, das den Menschen über diese Abhängigkeit erhebt, indem sie betonen, daß gebunden immer nur das Können, niemals das Wollen des Menschen sei.

„Der Mensch“, sagt Goerres, „steht in der Mitte der Natur, ein freies Geschöpf in der notwendig gebundenen, frei im Wollen, nicht aber im Können, weil er, eine Natur an sich habend, dem Naturganzen dient . . . Die Natur sucht ihn zu fesseln, der freie Wille erwehrt sich dessen.“¹⁾

Und für Friedrich Schlegel bilden umgekehrt auch alle guten Naturanlagen und organischen Gesetze „eine bloß mögliche Disposition, deren Wirklichwerden, und dann die weitere Richtung mit Anwendung in der Wirklichkeit von dem Menschen selbst und von seiner Freiheit, oder von dem Gebrauche abhängt, den er von dieser macht.“²⁾

Wollen wir solchen dogmatischen Behauptungen eine Begründung geben, so stellt sich das Problem folgendermaßen:

Wie kommt es, daß wir unter unserer eigenen Natur leiten können, daß unser Wille sich von ihr abwendet, und das, was sie uns zu tun heißt, verabscheut? Sollte das nicht ein Zeichen dafür sein, daß ein Etwas in uns lebt, das über unsere Natur zu Gericht sitzt, also nicht mit ihr identisch sein kann? Nicht daß dieses Etwas immer den Sieg davon tragen müßte; wohl können die „natürlichen“ Gewalten, d. h. diejenigen, durch die wir mit anderem verstrickt sind, so stark sein, daß sie unser Können vernichten. Solange sich ihnen aber ein wenn auch noch so schwacher Wille entgegensetzt, so ist dieser Wille ihnen gegenüber frei, und wir sind gebunden zwar im Können, nicht aber im Wollen.

Ist nun aber unser Wille im Gegensatz zu unserem naturgegebenen Können frei, so ist Grundvoraussetzuag, daß mit ihm ein neues Moment einsetzt, daß er nicht Wirkung in einer Ursachenkette ist, sondern daß hier eine neue Kausalreihe ihren Anfang nimmt. In diesem Sinne entscheidet sich Novalis, wenn er sagt: „Freiheit ist Vermögen, einen Bewegungsgrund zu machen.“³⁾ Gerade

¹⁾ Goerres, *Encyklopädie des akadem. Unterrichts*. München 1891. S. 123.

²⁾ F. Schlegel, *Philosophie d. Geschichte*. 1828. Werke a. a. O. XIV. S. 146.

³⁾ Novalis, *Schriften* a. a. O. III. S. 372.

je abhängiger sich der Mensch von seiner eigenen Natur fühlt, um so mehr kommt ihm zum Bewußtsein, daß zwischen ihm und dem, von dem er sich abhängig weiß, ein Unterschied besteht, daß sein Ich und seine Natur also nicht restlos zusammenfallen können.

Diese Grundvoraussetzung aber, daß mit unserem Willen ein ganz neues Moment einsetzt, ist nun nicht weiter ableitbar, sie ist Sache des Glaubens, oder, was dasselbe bedeutet, — Axiom. Denn glauben heißt ja nicht, etwas kritiklos für wahr halten, was andere uns sagen, sondern von der Wahrheit eines Letzten, und daher Unbeweisbaren, innerlichst überzeugt sein.

In bezug auf die Freiheit des Willens drückt Friedrich Schlegel diese Ueberzeugung mit den Worten aus: „Jene Willensfreiheit ist aber in unserem innersten Selbstgefühl so tief und fest begründet, daß die allgemeine Ueberzeugung davon durch keine noch so scharfsinnig gestellten und scheinbar auf uns eindringenden Vernunftzweifel jemals ganz an sich selbst irre gemacht werden kann.“¹⁾

Bei der Freiheitsauffassung der Romantiker, sowie überhaupt aller religiös gerichteten Naturen, drängt sich uns unwillkürlich ein seltsamer Gegensatz zu dem Standpunkt des deterministischen Freidenkers auf. Ist es nicht eigentümlich, daß dieser, dem jegliche Unterwerfung unter eine höhere Autorität als Versündigung am Heiligtum der menschlichen Würde erscheint, sich ohne weiteres einer mechanischen Naturkausalität beugt, während derjenige, der sich gern und freudig der von ihm als höher erkannten Autorität unterwirft, es als Entwürdigung des Menschen empfindet, daß er in seinem Wollen restlos von Kräften eines Natursystems abhängen solle, als dessen Spitze er sich selbst weiß, die dem Menschlichen gegenüber demnach als inferiore Kräfte zu bezeichnen sind? Der „Freidenker“ also strebt danach, frei nach oben zu sein, glaubt sich aber gebunden nach unten, der Religiöse umgekehrt fühlt sich frei nach unten, gebunden hingegen nach oben. Er unterwirft sich einem Gotte, der dem Menschen die Freiheit gewährt, weil er keine Sklaven will, und der ihm sogar die freie Entscheidung darüber läßt, ob er sich dem göttlichen Gebote unterstellen will oder nicht.

Das Bewußtsein nun, nach oben gebunden und abhängig zu sein, ist für den Romantiker ein ganz ebensolches Gefühlsaxiom, wie das Bewußtsein seiner Freiheit nach unten. Der Mensch ist zwar frei gegenüber der Natur, aber unfrei gegenüber der Gnade.²⁾ „Als Natur-

¹⁾ F. Schlegel, *Philosophie der Sprache und des Wortes*. Dresden 1828/29. Werke a. a. O. XV, S. 45.

²⁾ F. Schlegel, Windischmann a. a. O. II. S. 293.

wesen ist der Mensch umso vollkommener, je selbständiger und individueller er ist. Allein der Trieb der Selbstheit und Individualität ist doch der untergeordnete in dem irdischen Elemente; zuletzt muß er doch bei steigender Entwicklung allmählich sich auflösen in Liebe, die beschränkte Persönlichkeit wegfallen und alles in die Einheit zurückkehren.“¹⁾ Mit anderen Worten, der Mensch weiß sich frei als natürliches, gebunden als religiöses Wesen.

Schleiermacher hatte auf diese Weise Religion und Sittlichkeit streng voneinander geschieden, indem er verkündete: „Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern, und ihr alles unterwürfig machen; die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist, jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht.“²⁾ In ähnlicher Weise betont Solger: Es ist Freiheit in der Natur (und darum auch Böses), aber gänzlich der Notwendigkeit untergeordnet.“³⁾ Nur daß Solger die Religion nicht von der Moral trennt, sondern im Gegenteil verkündet: „Unser moralischer Wert . . . liegt . . . darin, daß wir alles Wirken in uns als Wirken der Idee des Göttlichen ansehen.“⁴⁾ Damit aber fällt zugleich auf der höchsten Stufe der Weltentwicklung der Unterschied zwischen Freiheit und Notwendigkeit in sich selbst zusammen.

Wir sahen, wie dieser Zwiespalt für den Romantiker bereits dadurch gelöst schien, daß sein Freiheitsbegriff keinen direkten Gegensatz zum Begriffe der Notwendigkeit bildete, und wir sehen nun weiterhin diesen Gegensatz aufgehoben dadurch, daß die Sphären der Freiheit und der Notwendigkeit voneinander geschieden werden, so daß der Mensch nach einer Richtung frei, nach der anderen gebunden erscheint, etwa wie es Aristoteles sich denkt, wenn er Stoff und Form in der Weise scheidet, daß, was in einer Beziehung Form, in der anderen noch Stoff ist. Der Mensch ist der reinen Materie gegenüber Form oder Geist, im Verhältnis zum Göttlichen aber, das nur Form ist, bleibt er Stoff.

Nun aber erscheint für die Romantik im Allerletzten auch dieser Gegensatz aufgehoben. Denn wenn es der Zweck des irdischen Elements ist, in die Freiheit des höheren Elements zurückzukehren,⁵⁾

¹⁾ Ebd. II. S. 203.

²⁾ Schleiermacher, *Reden über die Religion* a. a. O. S. 33.

³⁾ Solger, *Nachgelassene Schriften*. Leipzig 1826. II. S. 269.

⁴⁾ Solger, *Aesthetik* a. a. O. S. 98.

⁵⁾ Windischmann a. a. O. II. S. 202.

so nimmt es eben, indem es von diesem höheren Element abhängt, gleichzeitig an dessen Freiheit teil. Es kann dann nichts mehr wollen, als was das höhere Element will, und hat daher keinen Widerstand zu überwinden, der seinem Wollen entgegenstände. Damit aber enthüllt sich uns ein scheinbares Paradoxon: Wir stellten fest, daß der menschliche Wille, indem er sich im Können gehemmt fühlt, sich gerade seiner Natur als freier Wille bewußt wird. Nun ergibt sich umgekehrt, daß der sich völlig freiühlende Wille, dem keinerlei Hemmungen, weder von innen noch von außen entgegenstehen, derjenige ist, der sich selbst aufgegeben und sich vom göttlichen Willen abhängig gemacht hat. Damit aber zeigte es sich, daß Freiheit und Notwendigkeit Begriffe sind, die, von einer höhern Warte gesehen, zusammenfallen. „Ist Freiheit im Ganzen“, sagt Novalis, „so ist Freiheit auch in mir. Nenn' ich die Freiheit Notwendigkeit und Notwendigkeit ins Ganze, so ist Notwendigkeit in mir, und umgekehrt.“¹⁾

In diesem Sinne kommt auch ein den Romantikern im Tiefsten verwandter Denker der Gegenwart, nachdem er in seinem Werke über den freien Willen die Freiheit des Menschen den Vertretern aller Wissenschaften gegenüber verteidigt hat, am Schluß dazu, sie der Notwendigkeit in Gott unterzuordnen. „Die Freiheit“, sagt er dort, „ist nicht nur Freiheit von etwas, das sie hinter sich läßt, sondern auch Freiheit zu etwas, dem sie sich hingibt.“²⁾ „Die Persönlichkeit“, so führt er weiter aus, „ist zwar vielleicht das höchste Glück der Erdenkinder, aber sicher nicht das Ziel der Himmelskinder.“³⁾ „Denn auch der wildeste, lauteste Freiheitsstolze ersehnt im Stillen einmal den Augenblick, wo er den heißen Kopf schweigend, selbstvergessen eintauchen kann in eine Flut, die tiefer ist, als er. Der Mensch erlebt sich ja doch nur am Anderen. Er sucht und findet sich, um sich weiterzugeben, aber dann sei's in Freiheit an ein Höheres.“⁴⁾

Dadurch aber wird mit dem Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit zugleich die Sittlichkeit aufgehoben durch das, was höher ist, als sie, und in das sie schließlich mündet. Denn wo kein Widerstand mehr zu überwinden ist, da ist nach den Romantikern auch kein Verdienst. Religion und Metaphysik waren es nach ihrer Auffassung allein, die eine Ethik wahrhaft zu begründen vermochten, und Religion und Metaphysik sind es nun wiederum, durch die das Sittliche überwunden wird, und die den Menschen schließlich jenseits von Gut und Böse stellen.

¹⁾ Novalis, *Schriften* a. a. O. III. S. 330.

²⁾ Karl Joel, *Der freie Wille*. München 1908. S. 695.

³⁾ Ebd. S. 697. — ⁴⁾ Ebd. S. 723.