C. VI.

Das Bild der Sittlichkeit und seine Begründung durch die Freiheit bei Kant und bei Schelling.

Auch Kant nimmt die Frage nach der Besserung des Menschen sehr schwer und ruft in dem Abschnitt der „Religion i. d. Gr.", der ihr gewidmet ist (Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft): „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?" Aber sofort nimmt er doch die Möglichkeit der Besserung in Anspruch, denn das laute Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, muß auch ein Können voraussetzen, und der Abfall vom ursprünglichen Guten ins Böse ist ebenso unerklärlich. Obiges Bild vom bösen oder vom guten Baume wird in der Anmerkung auch sogleich als nur halb zutreffend bezeichnet, und ich führte es nur an, weil bei Ludwig Paul (a. a. O. 88) eine wirkliche Unfähigkeit der kantischen Philosophie zur Entscheidung in der Frage der Besserung gemäß obigem Bilde nachgewiesen werden soll. Kant gibt tatsächlich eine (praktisch völlig einleuchtende) Lösung der Frage. Durch die Idee der inneren Freiheit in der Methodenlehre der Kr. d. pr. V. vom Pflichtbegriff und der moralischen Welt, welche verwirklicht wäre, wenn alle Menschen nur nach dem obersten Grundsatz der Sittlichkeit handelten, hat er sich eine praktische Möglichkeit offen gelassen, deren Begründung durch die intelligible Idee er zwar wegen seines transszendentalen Standpunktes bis auf wenige Stellen immer betont, die aber doch nach seinem eigenen Geständnis (im Kanon) auch unter Beiseitelassung des transszendentalen Gesichtspunktes für sich selbst eine systematische moralische Einheit beanspruchen kann. Die reinsten und edelsten Gedanken der Kr. d. pr. V. waren ganz auf diesem Boden gewachsen. Auch hier, in der „Religion i. d. Gr.", begegnen wir bei Lösung unserer Frage seiner Wirkung wieder. Wenn im Menschen auch durch die intelligible Tat neben der Anlage zum Guten der Hang zum Bösen vorhanden ist, so ist doch damit noch nicht ein guter oder böser Mensch gemacht, gut und böse kann vielmehr der Mensch nur im Laufe des Lebens werden, er muß sich selbst erst dazu machen. Er muß es aus freier Willkür können, „sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er moralisch weder gut noch böse sein." Die moralische Besserung ist bald einleuchtend bezüglich ihrer Möglichkeit: die Norm der Sittlichkeit ist die Aufnahme des obersten Grundsatzes aller Moral als einziger Triebfeder in die Willensmaxime. Wir verlieren die einzige reine Triebfeder zum Guten nach Kants Ansicht nie, das Böse besteht nur darin, daß wir die sittliche Ordnung der Triebfedern umkehren und die Heteronomie zum Prinzip erheben, das Gute ist wieder hergestellt, wenn wir die Reinigkeit der Triebfedern wieder herstellen. Dies geschieht nicht durch eine bloße Änderung der Sitten, weil dadurch nur die Legalität der Handlungen erreicht würde, auch kann es nicht

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

durch eine allmähliche Reform erreicht werden, sondern durch eine Revolution in der Gesinnung, die in jedem Zeitpunkte eintreten kann und dann wirklich geschieht, wenn jemand rein und ungetrübt seiner Pflicht inne wird und sich danach rückhaltlos und freiwillig nur dem Sittengesetz unterwirft. Diese Tugend ist es, welche Kant die Tugend nach dem intelligibeln Charakter nennt im Gegensatz zur Tugend nach dem empirischen, wenn die Handlungsweise nur zur Legalität reformiert wird. Hier erkennen wir deutlicher die tiefen moralischen Beziehungen des intelligibeln Charakters, und seine Grundlegung im Geiste der letzten Phasen seiner Entwickelung erscheint nicht ohne inneren Grund gerade an dieser Stelle. Das intelligible Wesen erscheint hier, soweit es überhaupt für den Menschen ersichtlich ist, in der Denkungsart im Gegensatz zur Sinnesart (= empirisch); und die Denkungsart in völliger Reinheit ist ganz auf die Pflicht gegründet, welche als etwaiges Verdienst des Menschen nicht bewundert werden soll; nur die durch den Pflichtbegriff erkennbare ursprüngliche moralische Lage kann nie genug bewundert werden und ist so erhaben und groß wie der gestirnte Himmel über uns. Hier ist es auch, wo hervorgehoben wird, daß „der Begriff der Freiheit nicht vor dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkür durch dieses als ein unbedingtes Gebot geschlossen werde." Der gemeine Verstand kann sich nicht bis zur Idee der transszendentalen Freiheit, wohl aber zu der der Heiligkeit, welche in der Idee der Pflicht liegt, erheben. Hier wird die tiefe moralische Grundlage des kantischen Philosophierens deutlich, hier erscheinen die Gedanken, die seiner Philosophie eine so tiefe Wirksamkeit auf die praktische Sittlichkeit im Volke gesichert und die Popularität Kants trotz des rationalistischen Gewandes seiner Lehre bewirkt haben. Durch das Streben nach der Heiligkeit der Maxime gelangt der Mensch in der moralischen Asketik, die von der moralischen Dogmatik unterschieden wird, zur höchsten Staffel dessen, was nach seinem moralischen Vermögen und in Anbetracht seiner Verantwortlichkeit von ihm erwartet werden kann: zur Würde. Dies ist die stolze Krone der kantischen Moral; aus dem tiefen und lebendigen Gefühl der Würde auf dem Grunde bewußter Pflichterfüllung fließt der reiche Strom warmen und wirklichen Lebensblutes, der unter ihrer kühlen und streng abgemessenen äußeren Gestalt pulsiert, aus demselben Gefühl bricht unvermittelt in der Kritik der praktischen Vernunft ein gefühlbelebter Hymnus auf die Pflicht „Pflicht, du erhabener, großer Gedanke . . ." und ein erhabenes Wort über das Wesen der Persönlichkeit wie ein frischer Quell aus dem steinigen Boden abstrakter, schwieriger Deduktionen hervor. Zugleich Größe und Demut liegt in diesem Gefühl der Würde: Größe, insofern alles Menschliche jetzt unter dem strengen Nachfolger des Sittengesetzes liegt, — Demut, insofern auch die sittliche Person des Weisen vor dem unerforschlichen Rätsel der Gottheit und der Unendlichkeit des Alls stehen bleibt, nicht wagt, in frevelnder Schwärmerei den Schleier vom Weltgeheimnis zu heben, und sich nur zu der Hoffnung berechtigt fühlt, durch sittlichen Wandel sich der Gnadengabe einer Gottheit würdig gemacht zu haben und aus ihrer Hand vielleicht die Glückseligkeit zu empfangen, welche dem moralischen Gesetze angemessen ist und in der Idee des höchsten Gutes erscheint. Für eine theoretische Erkenntnis ist aber der Gottesbegriff so wenig geeignet wie für die Verbindlichkeit gegen das moralische Gesetz; aus rein moralischem Pflichtgefühl muß der Mensch mit dem ihm anvertrauten Pfunde, der Anlage zum Guten, wuchern (Luc. XIX. 12—16) und durch die sittliche Wiedergeburt (Ev. Joh. III. 5.; vergl. mit 1. Mos. I., 2) die Reinheit der Maxime wieder herstellen. In der Schlußanmerkung warnt Kant eindringlich vor dem Bestreben der Vernunft, „im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, sich bis zu überschwenglichen Ideen auszudehnen, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen." Die Idee der Gnadenwirkung darf ebenfalls „nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält." „Denn sie theoretisch woran erkennbar zu machen (daß sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind), ist unmöglich." „Wir können sie als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen." „Die Vernunft rechnet darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Er-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflektierenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt."

Und Schelling? Er gibt trotz der scheinbaren Unmöglichkeit der Umwendung zum Guten in diesem Leben doch eine Antwort. Er hat früher bisweilen angedeutet, das Böse werde nie wirklich, sondern strebe nur stets danach, es sei nur der Grund zur Erscheinung und Offenbarung des Guten. Weiterhin war das Böse als die Umkehr der Prinzipien durch die Miterregung des Eigenwillens in der Schöpfung festgestellt. Nach diesen beiden Gedanken wird jetzt festgestellt, daß „nur aus dem finstern Prinzip, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht herausgebildet werden kann." (388.) Die scharfen Unterschiede Kants bezüglich der praktisch-moralischen Wendung zum Guten durch Unterwerfung unters Sittengesetz einerseits und der Möglichkeit einer göttlichen Gnadenwirkung anderseits verschwinden bei Schelling völlig, und es ist schwer, seine klare Meinung zu erkennen. „Es sei nun", sagt er, „daß menschliche oder göttliche Hilfe (einer Hilfe bedarf der Mensch immer) — ihn zur Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist." Das gute Prinzip im Menschen, wenn es noch nicht völlig erstorben ist, ruft ihm immer die Notwendigkeit dieser Umwendung zu, da nur so der Friede in seinem Innern geschaffen und die Versöhnung mit dem ursprünglichen Geiste stattfinden kann. Es handelt zwar immer im Menschen nicht eigentlich er selbst, sondern der gute oder böse Geist, aber dennoch bleibt der Mensch dabei frei, da er den einen oder andern Geist infolge der intelligibeln Tat in sich handeln lassen kann. Die Freiheit der intelligibeln Tat ist also auch hier die einzige, auf der alles Tun und Handeln des Menschen beruht; von jener kantischen Idee der inneren Freiheit, aus der die ganze ethische Fruchtbarkeit und Größe seiner Moralphilosophie abgeleitet werden konnte, findet sich hier keine Spur. Es fragt sich weiter, wie kann jene vom Prinzip des Guten immer laut geforderte göttliche Transmutation und Umwandlung zum Guten beim Menschen in Erscheinung treten?

In der Antwort darauf entwickelt Schelling seinen sittlichen Standpunkt. Die ursprüngliche Sünde entsteht dadurch, daß der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge tritt, daß er nach seinem Eigenwillen und dem Vermögen selbst zu produzieren, das an der Peripherie selbständig sein will, was er nur in der Vereinigung mit dem Zentrum sein kann; durch diese „Vergafftheit" nach Böhmes Ausdruck wird das innerste Band, welches vor aller Existenz, Dinge und Gottheit innig verbindet, erst offenbar: „das „Wort" wird gebrochen, der Grund der Schöpfung angetastet und das Heiligtum profaniert." Dadurch entsteht der entsetzliche Schrecken der Sünde, und der Mensch geht der anfänglichen wahren Freiheit, die er in der Vereinigung mit Gott hatte, verlustig. Aus der Wucht dieses Falles kann der Mensch sich nicht selbst erheben. Das „wahre Gute kann nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seienden (d. i. Gottes)im Bewußtsein und der Erkenntnis." Hierin liegt der prinzipielle Standpunkt der Schelling'schen Moral und hier wird zugleich das deutlicher, was er unter wahrer Freiheit in Verbindung mit höherer Notwendigkeit versteht. — Das Böse ist in der Zertrennlichkeit und Zwietracht der Prinzipien begründet, das Gute muß in ihrer wiederhergestellten harmonischen Verbindung und völliger Eintracht liegen. Diese Eintracht der Prinzipien hatten wir in kosmologischem Sinne in der vollendeten Offenbarung am Endpol des Prozesses in dem wirklich gewordenen Ebenbilde Gottes gesehen. Wenn der Mensch dieses Bild klar und deutlich als heilige Erkenntnis in seine Seele eintreten läßt, dann gelangt er zu wahrer Religiosität. Damit wird „die Gebundenheit des finsteren Prinzips (der Selbstheit) an das Licht" wieder bewirkt, d. h. die Ordnung der Prinzipien, welche im Bösen umgekehrt war, wird wieder hergestellt. Auch die wahre Freiheit wird hier wieder erreicht, indem jetzt etwas Göttliches im Menschen aufgeht und alles in ihm ebenso wirkt und schafft, wie die wahre und harmonische Vereinigung der Prinzipien

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

im absoluten Wesen: alles geht nach inneren, harmonischen, wesenhaften Gesetzen zugleich mit heiliger Notwendigkeit und absoluter Freiheit von statten. Von einer Willkür kann nirgends die Rede sein, weder das Böse noch das Gute kann durch Willkür entstehen, sondern es ist beides eine notwendige und persönliche Macht, die von außen und innen zum Kampf an den Menschen herantritt. „Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnis empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist." Das klingt, außer dem Zusammenhang betrachtet, gar nicht so sehr verschieden von der Auffassung Kants, aber im Grunde denken beide bei jener „freiwilligen Bejahung dessen, was notwendig ist", an etwas ganz Verschiedenes und aus dieser Quelle fließt der Unterschied im Fundamente ihrer Moralphilosophie: Kant denkt dabei an die freiwillige Aufnahme seines obersten Grundsatzes der Moral in die Willensmaxime und freie Unterwerfung unter die Notwendigkeit des kategorischen Imperativs; Schelling verwirft die aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit und verlangt, daß das Band der Eintracht der Prinzipien ein göttliches sei: er denkt bei jener Bejahung an die klare Erkenntnis Gottes als das Urbild der harmonischen Verbindung der Prinzipien und läßt nur von hier aus die Möglichkeit der Verwirklichung des Guten wie durch eine göttliche Magie zu. Auf dieser klaren Erkenntnis und der Überzeugung, daß sie allein Sittlichkeit und wahre Freiheit verschaffen könne, beruht die Erkenntnis der obersten Maxime des sittlichen Handelns der „Gewissenhaftigkeit" und die Gründung des praktischen Charakters bei Schelling.

Die Unterscheidung dieses Gedankens der Gewissenhaftigkeit von dem der Pflichterfüllung bei Kant gibt das Verhältnis der beiderseitigen Moralphilosophie am deutlichsten: „Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Falle noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechttun zu entscheiden." Stellt man damit das Beispiel zusammen, welches Schelling (p. 393) anführt, vom Tugendideal des römischen Altertums M. Cato, so erkennt man, daß es Sch. mit seiner Idee von der Gewissenhaftigkeit darum zu tun ist, dem Kantischen Pflichtbegriff, der ihm zu stark und pedantisch konstruiert und reflektiert zu sein scheint, eine größere Natürlichkeit und innere, unmittelbar wirkende Notwendigkeit zu geben: Die Größe Catos bestand nach Schelling eben darin, daß er nicht gerecht war, um (aus Achtung für das Gebot) gerecht zu handeln, sondern darin, daß er gar nicht anders handeln konnte, indem die göttliche harmonische Verbindung der Prinzipien in ihm zu einer glänzenden Offenbarung kam und Notwendigkeit und Freiheit des gerechten Handelns sich innigst verflochten. Wir sahen, welche tiefen und rein menschlichen Gefühle der Sittenlehre Kants zu Grunde liegen, wie Kant selbst den größten Wert darauf legt, daß seine Lehre dem Verstand und der Empfindung des einfachsten Mannes zugänglich sei, und wie sie tatsächlich auch dazu fähig ist. Schelling erkennt auch die Bedeutung Kants an und nennt (p. 393 Anm. 2) seine Moralphilosophie einen „ehrlichen Weg, den jetzt viele andere zu hochmütig seien zu wandeln. Die Strenge der Gesinnung ist auch ihm das erste und Notwendigste. Er geht scharf gegen das „Geschlecht geistiger Wollüstlinge" vor, welche das Höchste und Heiligste profanieren, die in falscher Weise Moral auf Ästhetik gründen, die Sittenlehre zu einer Sache des Geschmacks machen und sich damit über die gemeine Pflichtmäßigkeit erhoben zu haben glauben.*)

*) Man sollte meinen, daß er Romantiker, wie Fr. Schlegel etwa, mit diesen scharfen Ausfällen treffen wolle und auf den Begriff der romantischen Ironie ziele, aber gerade Fr. Schlegel wird von ihm (p. 393 Anm. 1) wegen seiner sehr richtigen Anschauungen über Moral zitiert, was bei der bekannten moralischen Qualität Fr. Schlegels merkwürdig genug erscheinen mag, obwohl Rud. Haym in seiner „Schule der Romantiker" betont, daß sich der Begriff der Ironie nur in Schlegels ästhetischen, nicht in seinen moralischen Schriften finde. Außer diesen verwerflichen Geschmacksmoralisten wendet sich Schelling als zweite Front gegen die Gefühlsphilosophie seiner Zeit, die in Fr. H. Jacobi, dem Gefühlsphilosophen von Pempelfort, sich verkörperte: sie haben keine klare, feste Erkenntnis vom Wesen der Gottheit, wodurch nach Schelling allein wahre Religiosität möglich gemacht wird, sondern nur ein „müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden oder Fühlen-wollen des Göttlichen". Gegen Jacobi hat er 1813 die sehr invektive Schrift: „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi ꝛc." verfaßt, welche sich vornehmlich mit der weiteren Klarstellung und Verteidigung seiner theosophischen Ideen befaßt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zwischen ästhetisierender Geschmacksmoral und unklarer theistischer Gefühlsphilosophie will Schelling unter Anerkennung kantischer moralphilosophischer Errungenschaften und auf Grund kantischen sittlichen Ernstes eine Moralphilosophie in Vereinigung mit seinem physiko-theologischen Systeme begründen, in der „die Strenge der Gesinnung, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim ist, aus welchem erst wahre Anmut und Göttlichkeit als Blüte hervorgeht." Auf den Eintritt des göttlichen Prinzips als klare Erkenntnis ins Bewußtsein gründet sich die Tugend, sie wird, nachdem sie so vom Göttlichen ergriffen ist, zum Enthusiasmus und Heroismus im Kampfe gegen das Böse. Auf den Glauben gründet sie sich also und wird dadurch zu einem schönen, freien Mut der Menschenseele. Der Glaube könnte aber eine solche Kraft nicht haben, wenn er nur ein schwaches Fürwahrhalten wäre, — als Gewißheit muß er erscheinen und ein wahres Wissen des Göttlichen bedeuten. Durch dieses zuversichtliche und unwandelbare Wissen von Gott „senkt sich ein Strahl göttlicher Liebe in den Ernst der Gesinnung, und so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmut und göttliche Schönheit." — Alles gründet sich so auf jenes Wissen des Göttlichen, welches Schelling überall ohne Abzug behauptet, und wodurch sich der Eintritt der Periode des Positivismus bekundet. Die Idee dieses Wissens war im Grunde aus der Weiterbildung der Kantischen Lehre vom intelligibeln Wesen der Dinge erwachsen, und doch sind die Resultate und letzten Konsequenzen bei beiden so unendlich verschieden: Kant lehnt schon früh jede Erkenntnis oder Anschauung von Gott und seinem innern Wesen ab und erklärt einen Glauben, der sich auf ein Wissen gründen wolle, für unaufrichtig und verwerflich, Schelling kommt durch das Streben, die systematische Einheit von Natur- und Geisteswelt begreifen zu wollen, schließlich zu seinem großen physiko-theologischen System, das in seinem Grunde auf den Inkonsequenzen der Kantischen Transszendentalphilosophie aufgebaut ist und ins Dogmatische zurückfällt, weil es die Voraussetzungen des erkenntnistheoretischen Kritizismus nicht berücksichtigt. — Danach ändert sich auch das Verhältnis der Freiheitsidee bei K. und Sch. Kant geht von der transszendentalen Idee aus: sie hat eine kosmologische und eine moralische Seite. Im Laufe der Moralphilosophie tritt die transszendentalphilosophische Seite insofern immer mehr zurück, als sie zwar als unumgängliche Voraussetzung der praktisch-immanenten Freiheit immer festgehalten wird, während im Grunde doch diese allein eine große moralische Fruchtbarkeit entfaltet. Freiheit und Sittengesetz sind bei Kant untrennbar verbunden, und in der „Rel. i. d. Gr." wird sogar der Begriff der ersten auf den des zweiten gegründet; die Gründung des intelligibeln Charakters geschieht zuerst transszendental auf Freiheit als Zeitlosigkeit und übernatürliche Causalität, zuletzt immanent auf die Moralität und das Sittengesetz; hierdurch wird der intelligible Charakter praktisch und rein moralisch. — Bei Schelling wird die Freiheit zunächst von dem transszendentalen Begriffe Kants aus kosmologisch-transszendental durch die Lehre vom heiligen Bande in der Natur, das sich bei der Erhebung des Gesamtprozesses zur Geistigkeit als Freiheit selbst erkennt und seiner selbst bewußt wird, weiter gebildet und positiv gewendet. Durch die Verquickung von Geistes- und Naturphilosophie wird dabei die wahre Meinung Kants schon verändert, und das negative unanschauliche intelligible Wesen des Kantischen An-sich bildet sich allmählich zu dem positiven anschaulichen Begriff des absoluten Wesen als einer Weltintelligenz um. Von der Erkenntnis dieses absoluten Wesens und ihren Beziehungen zum Menschen aus will Schelling dem rein formalen Begriff der Kantischen Freiheit eine notwendige Ergänzung durch einen lebendigen und realen Begriff derselben geben. Kants Begriff war formal geblieben, weil er eine Anschauung des intelligibeln Wesens ablehnte und weil er Gut und Böse nicht in die Materie des Willens, sondern nur in die Beschaffenheit seiner Maxime legte; Schelling hat den „inneren Sinn der intellektuellen Anschauung", kann Zeugnis geben vom Wesen des Absoluten und findet nun den Ursprung von Gut und Böse in zwei persönlichen Mächten und Prinzipien, die im Menschen wie überall im Kampf liegen. Indem die absoluten Prinzipien im Menschen zertrennlich sind, gewinnt er mit dem Bewußtsein des Innewohnens beider Mächte die Verantwortlichkeit und Entscheidung darüber, welche von beiden Mächten in ihm zur Herrschaft kommen soll. Mit dieser Entschei-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dung hat er eine freie Tat getan, die in seiner Zugehörigkeit zum absoluten Wesen begründet liegt und deshalb außer aller Zeit in der Sphäre des Intelligibeln geschehen ist. Immer muß die Freiheit, die der Mensch gewonnen hat, aber mit einer Notwendigkeit verbunden sein, denn sie kann nicht eine ziellose, taumelnde Willkür sein: zwei Notwendigkeiten gibt es:

a) die Notwendigkeit des Grundes, der „alten Natur", der Materie; — wenn er sich mit dieser verquickt, so entsteht zwar etwas Selbständiges, Persönliches, aber etwas Lügenhaftes, Falsches, Sündiges und Endliches, der Mensch hat seine Freiheit mißbraucht, hat die wahre verloren und besitzt die falsche;

b) die andere Notwendigkeit ist die des absoluten Wesens Gottes. Verbindet er sich mit ihr, so wird die ursprüngliche Harmonie der Kräfte wieder hergestellt, ein heiliges innerstes Band umschlingt das absolute Wesen selbst und die Persönlichkeit des sich ihr freiwillig einfügenden Individuums — Notwendigkeit und Freiheit sind in höherem Sinne vereinigt, insofern das Wesen nur nach seinen eigenen inneren Gesetzen lebt und handelt.

Mit diesem letzten Gedanken kommen wir wieder näher an Kant, die Autonomie des Willens als Erscheinung der Freiheit im Menschen ist auch ein Leben und Handeln nach eigenen inneren Gesetzen. Schelling hat diese Beziehung zu Kant zu wenig beachtet — freilich, was er sich unter dem inneren Gesetz vorstellt, ist ganz etwas anderes: die reine und deutliche bewußte Erkenntnis Gottes. Auf dieser Erkenntnis muß nun nach Schelling die Gründung des praktischen Charakters erfolgen, indem nach der „Gewissenhaftigkeit" der Mensch immer so handelt, „wie Gott ihn unterrichtet hat und nicht im Handeln abfällt von dem, was er im Wissen erkannt hat." — So ist Schelling vom immanent-moralischen Begriff der Freiheit, auf den die Entwicklung der Anschauungen bei Kant selbst zustrebte, weit abgekommen, und wenn bei K. der intelligible Charakter im praktischen Sinne schließlich auf diesen Freiheitsbegriff gegründet wurde, so wird bei Schelling umgekehrt auf einen vom transszendentalen theoretischen Standpunkte aus gewonnenen „lebendigen und realen" Begriff der Freiheit der praktische Charakter gegründet.

Ist nun wirklich durch die Darstellungen Schellings und seine Fundamentierung des Freiheitsbegriffs eine wirkungsfähige Moralphilosophie gewonnen? Ermöglicht er allein die Anwendung und Erklärung vom sittlichen Wesen des Einzelmenschen, wozu der rein formale Begriff Kants unfähig sein sollte?

Die Fundamentierung des Freiheitsbegriffs steht und fällt mit den theoretischen physikotheologischen Deduktionen über das Wesen des Absolutums und die Einheit des Offenbarungsprozesses. Diese erweisen sich als eine unannehmbare Überschreitung der Grenzen des Erkenntnisvermögens, und damit wird die Brauchbarkeit und Wahrheit dieses transszendentalphilosophisch begründeten „lebendigen und realen Begriffs der Freiheit" stark in Zweifel gezogen. Die ethischen Anschauungen, welche auf dem Grunde dieses Begriffs erscheinen, sind nun durchaus transszendenter und religiöser Natur. Wenn es als sicher gelten darf, daß die Richtersprüche des Gewissens die natürliche und unbestechliche Instanz des sittlichen Urteils bilden, wie wir im ersten Stücke sahen, so erscheint es als eine unnötige Überschreitung der gegebenen Faktoren des sittlichen Bewußtseins, wenn die „Gewissenhaftigkeit" der Handlungen, welche schon durch den Namen von der gemeinen Vernunft auf die Stimme des Gewissens bezogen wird, mit der Religion verquickt wird und zwar mit einer Religiosität in ganz besonderem Schelling'schen Sinne. Der gemeinen Menschenvernunft wie der Wissenschaft, selbst der Theologie, im allgemeinen liegt es gänzlich fern, eine klare Erkenntnis vom Wesen Gottes anzunehmen. Dazu ist Schellings selbstverteidigter Anthropomorphismus in höherem Sinne und die gesamte Grundlage seiner Philosophie nötig. Wenn das Gewissen mit stets vernehmlicher Stimme verlangt, daß etwas „geschehen soll, ob es gleich nie geschieht" (Kant. Grundl.), so wird doch damit nicht gesagt, daß der Mensch jenes Soll, nämlich das Gute, nicht erreichen könne und nur in der Vereinigung mit Gott zugleich frei und aus innerer Notwendigkeit gut handeln werde, vielmehr wird durch dieses Soll ein Gebot und eine Aufgabe gestellt, der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der Mensch aus eigener Kraft nachstreben muß. Nach Schelling müßte das Gewissen uns unmittelbar die Anschauungen Gottes und die der inneren Wesenheit Gottes gemäße Handlungsweise in jedem Augenblick und bei jeder Gelegenheit des sittlichen Tuns interpretieren. Wer will uns dafür Bürge sein? Eine theosophische Theorie, die aus dem Menschenverstand geschöpft ist, kann es sicher nicht, denn das Gebiet des Verstandes ist die Welt der sinnlichen Erscheinungen gemäß seiner eigenen inneren Konstruktion. Allerdings liegt im sittlichen Bewußtsein und in der Stimme des Gewissens die Hinweisung auf eine höhere und heiligere Ordnung der Dinge, aber sobald wir eine Anschauung und Erkenntnis von ihr uns durch den Verstand zu verschaffen suchen, verschwimmt die sittlich geahnte heilige Harmonie des Ideals wie das Bild des schönsten Weibes vor Faust in der Hexenküche im Nebel des unvermögenden Anthropomorphismus. „Gott ist etwas Realeres und Lebendigeres als die Idee einer moralischen Weltordnung" ruft Schelling erzürnt. Möglich — aber vergeblich, sich um eine andere Erkenntnis seines Wesens als von der moralischen — und künstlerischen Seite zu bemühen. Wir können wohl meinen — trotz der abweichenden Ansichten eines Quetelet von der moralstatistischen, eines Spencer u. a. von entwicklungsgeschichtlich-ethnographischer Seite her, — daß im Gewissen ein höheres und unbestechliches Organ zu sehen ist, das der Mensch als höchstes Geschenk eines höheren Wesens empfangen hat, aber seine Beziehungen zu diesem Wesen theoretisch und spekulativ klarstellen zu wollen, dazu fehlt uns Kraft und Fähigkeit. Deshalb ist es nicht annehmbar, wenn die Stimme des Gewissens auf den Begriff einer transszendentalen Freiheit in Gott und auf eine klare Anschauung vom Wesen Gottes als absoluten Wesens und als Weltintelligenz gegründet wird. Wir können nur die Sprüche des Gewissens einfach hinnehmen und danach handeln.

Sofern nun auch K. in den Richtersprüchen des Gewissens eine Gewähr für das intelligible Wesen des Menschen sieht (Kant. Beleucht. d. Anal. d. pr. V.), könnte man auch Bedenken tragen, sich ihm unbedingt anzuschließen, aber freilich er ist sich trotz der Idee der Phänomena und Noumena immer der Grenzen der Erkenntnis bewußt und führt sie sich selbst immer wieder vor Augen. Wenn aber Kant für jenes Sollen, welches vom Gewissen unabläßlich gefordert wird, für das damit ausgesprochene Bild des sittlichen Ideals, welches ohne Rücksicht auf Verwirklichung oder nicht doch bestehen bleibt, ein normatives Gesetz, einen greifbaren, bleibenden Ausdruck im kategorischen Imperativ findet, dann ist damit dem sittlichen Bewußtsein und den Forderungen des Gewissens allerdings in weit brauchbarerem Sinne gedient als durch Schellings religiöse Wendung. Diese Norm des sittlichen Handelns ist nur formaler Natur, und dies war wohl auch für Schelling ein Grund, sie unbeobachtet zu lassen; aber wenn sie nicht rein formal wäre, könnte sie dann allgemein gültig sein? Der Versuch Schellings, den Inhalt der Sittlichkeit auf den lebendigen und realen Begriff der Freiheit, auf Gut und Böse als geistiger, persönlicher Mächte, auf die Erkenntnis vom Wesen Gottes zu gründen, scheitert an der Unhaltbarkeit seiner erkenntnistheoretischen Grundlagen; einen Inhalt der Sittlichkeit aus den sittlichen Idealen der Menschheit zu schöpfen, führt zu starken Differenzen wegen der Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern; ein absoluter Inhalt wäre erst denkbar, wenn die Entwicklung der Menschheit zum Abschluß gekommen und die klare Erkenntnis des absoluten sittlichen Ideals eingetreten wäre. Mit diesem formalen Begriff des kategorischen Imperativs steht der formale Begriff der Freiheit in engster Wechselbeziehung. Indem durch diesen Begriff alle Beziehung auf die Materie des Willens unwesentlich gemacht wird, bekommt der Mensch die Fähigkeit, sich selbst zu dem zu machen, was er wirklich ist, nämlich zum Guten oder bösen Menschen. Es wird dadurch die klare und allein zum rechten Weg führende Einsicht möglich, daß der Mensch in seinem eigentlichen Wesen weder aus der Beurteilung seiner Handlungen noch überhaupt von einem andern als ihm selbst erkannt werden kann, — daß die Freiheit und die Erkenntnis wie die Ausübung des Guten und Bösen etwas rein Individuelles ist. „In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe," sagt

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Kant. Durch den rein formalen Begriff der Freiheit und des Sittengesetzes ist es möglich, in die Tiefen dessen hinabzusteigen, was wir „Gesinnung“ nennen. Gut und Böse erscheinen danach als Arten der Gesinnung, nicht als selbständige Inhärenzen, Eigenschaften oder innere Kriterien einer Handlung oder eines Gegenstandes. Für diese bedeutungsvolle und tiefe Beziehung auf die Gesinnung hat Schelling zwar die größte Achtung und wünscht sie auch in seinem System zu Grunde zu legen, aber durch seine Erörterungen über den realen Begriff der Freiheit und seine Umgehung des Sittengesetzes verbaut er sich im Grunde den Weg dazu und verliert die Berechtigung zu ihr. Wenn Gut und Böse persönliche Mächte und metakosmische Prinzipien sind, die von Ewigkeit her im Absolutum begründet sind, wenn im Menschen selbst im Grunde gar nicht er selber handelt, sondern entweder das gute oder böse Prinzip in ihm, so ist allerdings kein Raum mehr für das Sittengesetz, dann kann der Mensch nicht aus eigener moralischer Kraft sich selbst zum guten Menschen machen, von immanenter praktischer innerer Freiheit kann dann keine Rede sein: er kann sich einmal selbst bestimmen, aber das geschieht durch die intelligible Tat aus transszendentaler Freiheit jenseits des Bewußtseins und jenseits von aller Zeit; in dieser Tat kommt aber immer das Böse zugleich mit in seine Seele, und er kann sich ohne Hilfe nicht von ihm befreien. Durch eine „göttliche Magie“ allein wird die Umkehrung zum Guten bewirkt, das Aufgehen der klaren und sicheren Gotteserkenntnis allein gibt die Möglichkeit, im Guten zu wandeln, sie ist die einzige Norm des Gewissens. Damit ist das Zentrum der Sittlichkeit aus dem Menschen hinausgelegt, es kann nicht mehr von einfacher sittlicher, sondern höchstens von religiöser Gesinnung die Rede sein. So kommt es denn auch, daß Schelling die Strenge der Gesinnung beim Menschen mit der Strenge des Lebens in der Natur parallelisiert und aus ihr als Keim wahre Anmut und Göttlichkeit als Blüte hervorgehen läßt. Damit ist das „Sollen“ und das „Geschehen“, die doch zwei ganz verschiedene Arten von Causalität enthalten und deshalb auch in zwei ganz verschiedenen Richtungen liegen, gewaltsam vereinigt, Ideal und Wirklichkeit vermischt. In das eigentliche Heiligtum der Menschenwürde, wohin die Kantische Moral führen will, dringt die Schellingsche Moral kaum wirklich ein, da sie noch höher hinaus will, zur wahrhaften Göttlichkeit des Menschen, zu der uns doch die Schwingen fehlen.

Diese Erkenntnis vom Wesen und Wert der Gesinnung ist es auch, welche bei Kant in die Entwicklung der Lehre vom Charakter richtunggebend eingreift. Vielleicht ist sie es, die neben dem transszendentalen Standpunkt der spekulativen Philosophie Kants Anschauungen vom intelligibeln Charakter bestimmt hat. Sicher beruht auf ihr die Gründung des praktischen Charakters, wie sie in d. Methodenlehre der Kr. d. pr. V. erscheint, sicher haben wir ihren Einfluß in den aufgezeigten Modifikationen des intelligibeln Charakters in der Religion i. d. Gr. und der Anthropologie anzunehmen. Das Geheimnis jenes tiefsten und individuellsten Punktes alles geistigen Lebens könnte man wohl versucht sein als ein in unser sittliches Bewußtsein eingedrücktes Siegel von der Existenz jener großen dunkeln Rätselsphäre, aus der die Menschen auftauchen und in die sie versinken, anzusehn; dann liegt es nahe, Sittengesetz als Norm der Gesinnung und intelligibles Wesen als Ursprung der Gesinnung in Parallele zu setzen und so den auf das Sittengesetz gegründeten praktischen Charakter mit dem durch die reine Moralität der Gesinnung individuell erkennbar gewordenen intelligibeln Charakter zusammen zu stellen. Ein solcher auf Gesinnung gegründeter Charakter ist gar nicht anders als unter einer formalen Fassung des Sittengesetzes und einem formalen Freiheitsbegriff denkbar, denn es handelt sich hier um den Begriff von Charakter überhaupt und nicht um den Begriff dieses oder jenes Charakters. Indem Schelling diese Unterscheidung nicht machte, gelangte er einmal nicht zu der Kantischen Unterscheidung von intelligibeln und empirischen Charakter, und zweitens konnte er nicht einsehen, daß es mit dem formalen Begriffe der Freiheit möglich sei, auch das spezifisch Menschliche zu begreifen. Wir haben nun erkannt, daß es gerade das Menschliche ist, was bei den letzten Konsequenzen und Entwicklungsphasen bei Kant Schelling gegenüber herauskommt, freilich liegt dies weniger auf rein intelligibeln als auf moralischem Boden. Schelling wollte

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

durch seinen realen Freiheitsbegriff das Wesen des Menschen aufzeigen: er machte ihn zum Schauplatz und bewußten Objekt des Kampfes zwischen den ewigen persönlichen Mächten von Böse und Gut, mit unabweisbarer Notwendigkeit schien der Mensch durch die Wirkung des Grundes dem Bösen verfallen, da brachte die Aufnahme des Kantischen Gedankens der intelligibeln Tat und die Betrachtung der formalen Seite der Freiheit die Rettung durch die Selbstsetzung des Einzel-Menschen außer aller Zeit; zur Umwendung zum Guten wurde er für sich allein nun trotzdem unvermögend, obwohl das nicht ersterbende gute Prinzip in ihm immer danach ruft, eine göttliche Magie tritt ein, er muß allem Irdischem absterben, und nun erst kann ein moralisch-praktischer Charakter gegründet werden in der Gewißheit, gemäß dem innern Wesen der Gottheit zugleich absolut notwendig und frei zu handeln. So gelangt Schelling immer mehr ins Transszendentale und Übermenschliche, Kant immer mehr zum Immanenten und Moralischen.

Wie steht es nun aber mit dem dritten Faktor, der sich aus der Beobachtung des sittlichen Bewußtseins als unumgänglich mit dem Wesen der Freiheit und Sittlichkeit zugleich verbunden ergeben hatte bei Schelling: mit der Verantwortlichkeit oder Zurechnung? Bei Kant finden wir immer Bewußtsein und Bestreben, diesem Begriffe Rechnung zu tragen. Der Gedanke des Sollens und demgemäß der des Könnens beruhen im Grunde auf dem Gefühle der Verantwortlichkeit; ein Gebot kann erst dann für jemand Bedeutung gewinnen, wenn man die Möglichkeit seiner Erfüllung sieht und die Verantwortlichkeit für seine Nichterfüllung empfindet. Kants gesamte Moralphilosophie ist von der Idee des Sollens beherrscht, und das Können aus eigener Kraft ist die Grundbedingung ihrer Annehmbarkeit; bei Schelling fehlt der Begriff des Sollens im Freiheitssystem ebenso wie in den ethischen Anschauungen, und das Können spricht er ohne Hilfe dem Menschen ab, eine göttliche Magie muß es bewirken. An der Stelle, wo der Mensch mit Notwendigkeit dem Bösen durch die Miterregung des Eigenwillens infolge der Mitwirkung des Grundes verfallen zu sein scheint, ruft sich Schelling ins Gedächtnis zurück, daß das Böse ja eigene Schuld des Menschen sein muß, da sonst von einer Zurechnung nicht die Rede sein kann. Er wendet sich hier zur Einführung von Kants intelligibler Tat, von der K. selbst gesagt hatte, daß das Bewußtsein von ihr dem Menschen fehle, daß sie ihm aber, weil aus transszendentaler Freiheit entsprungen, zugerechnet werden muß. Da hier die Zurechnung auf den transszendentalen moralischen Begriff der Freiheit, nicht auf den praktischen immanenten gegründet erscheint, so ist auch bei Kant eine Kritik der Berechtigung möglich. Die Idee der intelligibeln Tat ist aus der Annahme eines An-sich und intelligibeln Wesens vom transszendentalen Standpunkte aus entsprungen; mit dem Sittengesetz und der Causalität des Sollens steht sie nicht in direkter Beziehung. Wenn sie dazu außerhalb des Bewußtseins fällt, so ist an eine Verantwortlichkeit im Grunde nicht zu denken. Kant wird zu ihrer Annahme nur durch die Entwicklung des Freiheitsbegriffs gebracht, dessen wirkliche positive Gültigkeit wir nur im immanent-praktischen Sinne zugeben könnten, während ihre positive transszendentale Bedeutung mit der Idee der Noumena überhaupt abgelehnt werden muß. Danach ist klar, daß Schelling für die Verantwortlichkeit durch die Beziehung auf die intelligible Tat nichts gewonnen hat. Er kommt nun fernerhin zu der Anschauung, daß im Grunde nicht der Mensch selbst, sondern die beiden Prinzipien in ihm wirken: in der Fähigkeit der Selbstentscheidung zum Wirkenlassen des einen oder andern Prinzips liegt allein seine Freiheit — hier scheint der Zurechnungsbegriff Bedeutung zu erlangen. Aber wie stellt sich Sch. diese Selbstentscheidung vor? Die erste Möglichkeit derselben liegt in der intelligibeln Tat außer allem Bewußtsein, die zweite (zum Guten) in der „göttlichen Transmutation," die durch eine „göttliche Magie" bewirkt werden kann. Hier ist wiederum kein Raum für die wirklich menschliche Verantwortung. Indem Sch. alles transszendent und ins Intelligible gewandt hat, geht die tatsächliche Möglichkeit der Zurechnung verloren. Kant findet sich zu ihr durch den kategorischen Imperativ und seine praktische Bedeutung, und nur durch die Wendung desselben ins Intelligible werden auch bei ihm einzelne transszendentale Ideen uneingestandener Maßen für unsern Begriff unbrauchbar.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Auf den Begriff des Glaubens als Wissens von Gott und auf die göttliche Transmutation des Menschen war alles, was über Sittlichkeit zu sagen war, hinausgekommen und auf beides begründet worden. Es fragt sich nun noch, wie Gott selbst als sittliches Wesen eigentlich beschaffen ist. Bisher ist er nur einfach als ein sich offenbarendes Wesen betrachtet worden, jetzt lenkt die Fragestellung wieder auf den Ausgangspunkt zurück, es ist noch zu beantworten: wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zum Bösen oder — in der Fassung des Anfangs — wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

C. VII. Abschluß des Schellingschen Systems: Die Lehre vom Ungrunde. Sittliche Persönlichkeit Gottes und die Liebe. Freiheit Gottes.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals, wie weit Sch. bisher das Problem des Bösen gelöst glaubt: Die Möglichkeit desselben liegt in der Mitwirkung des Grundes bei der Schöpfung, die Wirklichkeit und Lebendigkeit desselben im Menschen kommt durch die selbstverschuldete freie intelligible Tat, die im intelligibeln Charakter des Menschen begründet liegt. Wenn nun die Möglichkeit des Bösen in der Schöpfung begründet ist, wie haben wir uns die Stellung Gottes bei der Schöpfung zu denken? Zwei ewige Anfänge sind in der Schöpfung zu unterscheiden: erstens der dunkle Sehnsuchtsdrang des Grundes und zweitens der klare freie Wille der Liebe. Durch diesen Willen der Liebe, der sich mit dem Willen des Grundes verbindet, wird Gott zur Persönlichkeit, und da er das ganze Absolutum umfaßt, zur höchsten Persönlichkeit. Durch diesen freien und bewußten Willen erfolgt die Schöpfung als Offenbarung Gottes nicht als eine Begebenheit, sondern als eine freie Tat. Zu einer bewußten und sittlichen Tat wird die Selbstoffenbarung Gottes dadurch, daß ein im Innern des Wesens vorhandener Wille entgegensteht (d. Wille d. Grundes), daß aber Liebe und Güte überwiegen und im Sieg über den entgegenstehenden Willen sittlich-frei und bewußt die Tat der Offenbarung vollbringen. Zugleich erfolgt auch alles aus dem Wesen der göttl. Liebe absolut-notwendig, und der Gedanke an eine Wahl zwischen besseren und schlechteren Welten in Leibnizens Sinn ist ganz zu verwerfen. Die göttliche Freiheit als Wahlfreiheit oder Willkür in menschlichem Sinne zu fassen, wie das in Leibnizens System notwendig ist, ist ganz verfehlt: inneres Wesen als Notwendigkeit und Freiheit sind in ihm gleich. Dieses innere Wesen im göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern Leben, Tätigkeit, Aktualität, Offenbarung.

Mit diesem Begriff von der Persönlichkeit Gottes trennt sich Sch. sehr bedeutend vom Kantischen System. K. denkt sich wohl auch einen persönlichen Gott im Anschluß an das Christentum, aber wie diese Persönlichkeit beschaffen sei, dazu fehlt uns eine bestimmte intellektuelle Anschauung. Er wird als der Spender der Glückseligkeit angenommen, welcher dem Sittengesetz gemäß ist, wenn sich der Mensch ihrer würdig gemacht hat. Als ein solcher Spender kann er freilich auch persönlich gedacht werden als die verkörperte Heiligkeit des Willens in Verbindung mit der sittlichen Glückseligkeit. K. scheut sich aber davor, eine solche denkbare Konsequenz ausgesprochen und klar zu ziehen wegen seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Auch der Begriff der Freiheit scheint ihm nach der oben schon berührten Anmerkung auf die Gottheit nicht eigentlich anwendbar. Die Freiheit in Vereinigung mit der höheren Notwendigkeit im Sinne Schellings fehlt K. ja ebenfalls, sie erscheint nur, „wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich in der Sinnenwelt anzutreffen sein soll" und zwar hier ebenfalls erst dann, wenn „die Ursache eine Wirkung anheben kann, ohne daß ihre Causalität selbst anfängt." Bezüglich Gottes sagt er hier ausdrücklich, daß „seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, bestimmt ist." Durch diese Bestimmung im innern Wesen der göttlichen Natur wird Freiheit für K. ausgeschlossen, sofern die Handlung Gottes immanent ist; nur „im Verhältnisse des Intellektuellen als Ursache zur Erscheinung als Wirkung findet Freiheit statt." (Prolegom. § 53. Anm.) Nur in Beziehung zur Naturnotwendigkeit und zwar als ihr intelligibles

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gegenstück kann Freiheit stattfinden, nur in der Sinnenwelt, nicht im Wesen Gottes selbst kann sie beobachtet werden. Daher ist von Persönlichkeit in klarem Verstande nur beim Menschen für K. die Rede, und diese menschliche Persönlichkeit erscheint als auf Freiheit gegründet. Die menschliche Persönlichkeit ruht auf dem Gedanken der Pflichterfüllung und dieser auf dem moralischen Ideal des Sollens, das durch moralisch-praktische Freiheit erreicht werden kann.

Was denkt sich Sch. unter menschlicher Persönlichkeit? Früher war sie einmal als die zur Geistigkeit erhobene Selbstheit definiert. Hier schließt er so: zur Persönlichkeit gehört eine Bedingung, an der sie sich zeigen kann. Gott überwältigt nun durch die Liebe diese Bedingung, sie wird eins in der absoluten Persönlichkeit; der Mensch kann die Bedingung nicht überwältigen, wenn er auch im Bösen danach strebt und deshalb „kann sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Aktus erheben." Nur in Vereinigung mit Gott kann die wahre Persönlichkeit erreicht werden. — Damit ist für die menschliche Persönlichkeit eine viel geringere Bedeutung angenommen als bei K., was wiederum auf die oft berührte Ignorierung des Sittengesetzes und die Gründung der Sittlichkeit auf das Wissen von Gott zurückgeht. Persönlichkeit ist also im Ganzen gesehen bei K. und bei Sch. ein Begriff, der auf ganz verschiedenen Grundlagen ruht und auch selbst bei beiden eine ganz verschiedene Bedeutung hat.

Durch dieses Unvermögen der Natur und des Menschen zur wahren Persönlichkeit klebt allem Leben nach Schelling eine unendliche Traurigkeit an; es ist das „Seufzen der Kreatur" beim Apostel Paulus, das hier eine philosophische Begründung erfährt. Dies Unvermögen stammt von der Wirkung des Grundes her, aber dennoch will Sch. wegen der obigen Verschmelzung des Grundes und des Existierenden in der Persönlichkeit Gottes nicht zugeben, daß auch das Böse an sich aus dem Grunde stamme. Das wirkliche Böse entsteht erst durch die intelligible selbstverschuldete Tat des Menschen; der Grund bewirkt nur das Leben und die Aktivierung der Selbstheit, „im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen." Diese Anschauung, welche mit den vorherigen Deduktionen schwerlich ganz glatt in Einklang gebracht werden dürfte, wird durch die Annäherung an die eigenartige Lösung der Hauptfrage, wie Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen ist, bestimmt. Es könnte nach den Erörterungen bisher doch scheinen, als führten die Gegensätze von Gut und Böse, welche beide als Selbstheiten und persönliche Mächte vorgestellt werden, zu einer wirklichen Dualität. Die anfängliche Unterscheidung eines Wesens, sofern es Grund von Existenz ist und sofern es existiert, scheint gleichfalls zum Dualismus zu führen. Schelling hat sich zwar von vornherein vor dieser Auffassung verwahrt, aber es ist bisher noch nicht der gemeinsame Mittelpunkt aufgezeigt, in dem beide in der letzten Betrachtung wieder zusammenfallen. Dies kann nur ein Wesen sein, in dem Gut und Böse, Licht und Finsternis und alle Gegensätze zusammenfallen. In diesem Wesen muß die Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen gefunden werden. — Der Eintritt dieses Wesens in die Deduktionen macht sich schon in der berührten Darstellung von Gut und Böse bemerkbar. Er sagt schon, „Gut und Bös seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sei an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute; wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nichtidentität, das Böse." „Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Grund finde, darin sie sich verwirkliche." Selbst diese Erregung des Eigenwillens geschieht aber nicht nach dem freien Willen Gottes, da er sich im „Grunde nicht nach seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt." So erscheint die Möglichkeit des Bösen nur als die Bedingung, an der die Liebe und der sittlich-freie Wille Gottes offenbar werden kann zur Wirkung des Guten. Gott würde seine eigene Persönlichkeit aufheben, wenn er diese Bedingung zu ihr aufhöbe. — Man sieht hier zugleich deutlicher, was mit jener göttlichen Magie und Transmutation im Menschen bei der Wendung zum Guten gemeint ist, und warum der Mensch aus eigener Kraft sie nicht bewirken kann: Der Mensch macht durch die intelligible Tat das Böse ja erst wirklich, er hat damit die Verbindung mit dem absoluten Wesen durch einen Abfall gelöst, natürlich kann er sie nun nicht wieder aus eigener Kraft herstellen, nur durch die freie, sittliche Liebestat Gottes, dessen Bild in ihm zur Klarheit gelangt, kann sie wieder ge-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

knüpft werden: Gott als das gute Prinzip wirkt auch im Sünder noch fort und gibt ihm die Kraft zur Umwendung und Wiedervereinigung, das Böse ist ja auch nur eine Umkehrung der Prinzipien, nicht eine völlige Vernichtung des guten Prinzips.

Wodurch und wie endet aber nun tatsächlich das Böse? Diese Frage muß nach jenem gemeinsamen Mittelpunkte hinführen, durch den die scheinbare Dualität in einem höheren Prinzip aufgelöst wird. Nach der Scheidung von Licht und Finsternis, dann von Gut und Böse durch das schaffende Wort, über dem der Geist aufgeht, der Licht und Finsternis in sich vereinigt, muß am Ende der Schöpfung etwas aufgehen, was Gut und Böse in sich vereinigt, d. h. indifferent macht. Auch der Geist ist noch nicht das höchste. Wenn das schaffende Wort Gutes und Böses immer mehr geschieden hat, d. h. wenn das im Bösen als Grund immer noch vorhandene Gute als Existenz immer mehr sich vom potentiellen Bösen befreit hat, dann wird am Ende der Offenbarung das Böse völlig vom Guten ausgestoßen, es bleibt nur im Nichtsein als Unrealität, zwar als Begierde und ewiger Durst nach Verwirklichung, der aber nicht mehr aus der Potentialität heraustreten kann, zurück. Hier erscheint nun nach vollendeter Scheidung in der Reinheit des guten Prinzips — die Liebe als das Höchste. „Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?"

Damit sind wir an jenem Punkte, „dem höchsten der ganzen Untersuchung", angelangt, an dem die Dualität aufgehoben wird. Dieses der Liebe analoge Wesen vor aller Existenz und Dualität nennt Sch. den Urgrund oder Ungrund. Hier ist nicht mehr Identität, sondern Indifferenz aller Gegensätze vorhanden. An diesem Ungrund sollen alle Gegensätze überhaupt sich brechen, die Prädikatlosigkeit soll sein einziges Prädikat sein, er ist weder gut noch böse und aus seinem Weder — Noch soll die Dualität der Prinzipien hervorbrechen — trotzdem soll dieser Ungrund nicht ein Nichts oder ein Unding sein! Auf dieser Höhe Schellingscher Spekulation muß jeden ein Schwindel ergreifen, und schon Eschenmeyer, sein Schüler, zeigt in seinem eingehenden Briefe, der eine Gegenschrift Schellings hervorrief, daß dieser Begriff etwas ganz Unmögliches sei. — Etwas festeren Boden gewährt erst wieder das Correlat des Ungrundes am Ende der Schöpfung und Selbstoffenbarung in der vollendeten Persönlichkeit Gottes — die Liebe. Hier sind wenigstens faßbare Analogien vorhanden. — Der Ungrund teilt sich in die zwei Prinzipien nur, damit beide wieder in Liebe eins werden können, damit Leben, Liebe und Persönlichkeit aus dem an sich toten Ungrund hervorgehen können; und wunderschön wird das Geheimnis der Liebe damit erklärt, „daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere." Jetzt erscheint der Grund mit dem Existierenden in einem Wesen verbunden, die Gegensätze verschwinden, die immer gleiche und von nichts ergriffene Einheit tritt als freies, alles durchwirkendes Wohltun in der reinen Klarheit der Liebe hervor. Auch Kant spricht vom Wesen der Liebe: z. B. in jenem erhabenen, ethischen Kapitel der Krit. d. pr. V. „Von den Triebfedern der r. prakt. Vernunft" (p. 101, 102/3, 88/89), und darauf darf vor allem einer allzu einseitigen Betonung des Kantischen Rigorismus gegenüber hingewiesen werden. Er knüpft an das Gebot der christl. Lehre an: „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst" und hebt hervor, daß von einer Liebe als Neigung (pathologischen L.) hier gar keine Rede sein kann, da Gott kein Gegenstand der Sinne ist, vielmehr ist nur die praktische Liebe hier gemeint. Zu dieser vollendeten Höhe moralischer Gesinnung, wo jedes Widerstreben einer Begierde verschwindet, kann es nun aber kein Mensch bringen, deshalb kann sie nicht das Prinzip der Sittlichkeit sein, das immer ein Gebot sein muß. Liebe läßt sich aber nicht befehlen, vielmehr nur erstreben. Dieses Streben wird wirklich, wenn die ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Sittengesetz sich bei größerer Leichtigkeit des Gebrauchs in Zuneigung und die geforderte Achtung vor ihm in freiwillige Liebe zu ihm sich allmählich verwandelt. Jene geistige, reine und heilige Liebe kann dann daraus entstehen, wie sie Klopstock etwa empfindet in seiner Ode „Mein Vaterland":

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

„So schweigt der Jüngling lang,
Dem wenige Lenze verwelkten,
Und der dem silberhaarigen, tatenumgebenen Greise,
Wie sehr er ihn liebe, das Flammenwort hinströmen will.
Ungestüm fährt er auf um Mitternacht,
Glühend ist seine Seele,
Die Flügel der Morgenröte wehen, er eilt
Zu dem Greis und saget es nicht."

Freilich zu viel Leidenschaft und Enthusiasmus liegt noch in Klopstocks Worten — viel ruhiger, aber vielleicht noch tiefer und klarer ist die Liebe des Philosophen: sie entsteht in jeder Brust, die von der Ehrfurcht vor dem Sittengesetz zuerst ergriffen ist, und gleichweit entfernt von Mitleid oder Neigung in der Reinheit pflichtbewußter Gesinnung soll sie das Wort des Heilandes erfüllen: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn und deinen Nächsten als dich selbst."

Niemals wird zwar ein Mensch auf die reine Höhe dieser Gesinnung kommen, auch für Kant findet sie sich ganz und rein erst in Gott, der sie durch die Sendung des eingeborenen Sohnes bewährt hat. (Relig. i. d. Gr. d. bl. V. II. St. 155/56).

Und doch ist ein großer Unterschied zwischen dieser Liebe Gottes bei K., von der nur in Andeutungen, niemals mit bestimmten Anschauungen gesprochen wird, und der Liebe Gottes bei Schelling. Dort alles rein geistig, praktisch, ja christlich — hier alles poetisch, überschwänglich, eigenartig; dort gänzliche Ablehnung der Liebe aus Neigung und irgend welcher Beziehung auf die Sinnlichkeit — hier gewissermaßen ein göttliches Analogen zur Gattenliebe als der Verbindung solcher, „deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere." (Man darf in diesem Zusammenhange vielleicht daran erinnern, daß das Erscheinungsjahr unserer Abhandlung zugleich das Todesjahr Karolinens war, die er nur kurze Zeit ganz besitzen durfte.) Auch bei Schelling ist diese Liebe ein alldurchwirkendes Wohltun, aber wie entfernt von Kantischem oder christlichem Geiste! Ein Wohltun, das als kosmologisches Prinzip Absolutum und Universum durchdringt, nicht ein Wohltun der allgemeinen Nächstenliebe, das nur in der Sphäre menschlicher Sittlichkeit erscheint. — Ein Strahl göttlicher Liebe geht nach Schelling auf den Menschen über und weckt in ihm die Begeisterung, in der allein das Wahre erkannt und erschaffen wird, die Erkenntnis Gottes tritt mit diesem Strahl der Liebe ein, und Liebe und Weisheit schließen sich zur höchsten menschlichen Tätigkeit, zur Philo-sophie zusammen. Es ist der geniale Geist Schelling, der im begeisterten Gefühl der eigenen Kraft und Größe sich hier mit der Gottheit zu verbinden glaubt. Kant hat lange darüber nachgedacht, ob es überhaupt recht sei, nur zu philosophieren; die Stelle, an der er den Menschen mit der Gottheit verbinden will, liegt in jeder Menschenbrust im sittlichen Bewußtsein und im reinen Gewissen. Eschenmeyer hat es Schelling schon klar vorgehalten, daß er fürchte, aus seiner Philosophie könne keine gute Wirkung für die Sittlichkeit entstehen, ja das eigentlich Sittliche liege ihr überhaupt ferne, und Schelling hat ihm keine treffende und überzeugende Entgegnung darauf zu sagen gewußt. Eschenmeyer selbst stand freilich auch nicht auf dem einfachen und schlichten unwandelbaren Standpunkt Kants, wie wir ihn klarzulegen suchten — umso bezeichnender, wenn auch ihm der Mangel des Sittlichen bei Schelling auffiel.

Und nun die menschliche Freiheit auf dieser höchsten Stufe der Schellingschen Philosophie? „Wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Sein im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses in-Gott-Sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Zentralwesen und soll darum auch im Zentro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch die Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf