

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 16 (1902)

Artikel: Zu Herbarts praktischer Philosophie
Autor: Seydl, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762106>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ZU HERBARTS PRAKTISCHER PHILOSOPHIE.

Von Dr. ERNST SEYDL.

I.

Vorbemerkung.

Die Menschen bewerten die eigenen Handlungen und die Handlungen ihrer Umgebung. Sie bezeichnen einzelne als gut, andere als böse und tadelnswert. Jede Bewertung setzt einen Wertmesser voraus. Sonach verlangt auch die ethische Bewertung menschlicher Handlungen notwendig eine Moralitätsnorm. Entspricht ein Akt dieser Norm, so ist er gut zu nennen, entspricht er ihr nicht, so liegt seine Verwerflichkeit offen zu Tage.

Über die eben vorgelegten Sätze dürfte ein Streit nicht wohl entstehen. Doch nur einen Schritt weiter, und tiefgehender Dissens tritt an die Stelle einmütiger Übereinstimmung. Was hat als Moralitätsnorm zu gelten? Kaum ist die Frage vorgebracht, so schallen uns schon die mannigfaltigsten Antworten entgegen.¹

Gut ist das, was mein Wohlergehen fördert, meint der Selbstische. Der Altruist sagt: Gut ist das, was dem Allgemeinwohl zuträglich ist. Ein Dritter schlägt in konzilianter Weise vor, die Thesen des Egoisten und Altruisten zu verknüpfen, und meint in dem Sprüchlein „utile bonum“ die alles lösende Zauberformel gefunden zu haben. Folge dem kategorischen Imperativ deiner autonomen Vernunft, und du handelst gut! so ermahnt uns Kant. Hutcheson und mancher andere nach ihm belehrt uns: Gut sei all das, was den Menschen vermöge des ihnen innewohnenden „moral sense“ als gut erscheint. Dem Gymnasiasten sagt sein Lehrbuch der Psychologie folgendes über den angezogenen Gegenstand:² „Der menschliche Wille, wie er sich in Handlungen und Thaten ausdrückt, ist Gegenstand einer unbedingten Wertschätzung, auf welcher die moralischen Gefühle beruhen. Das unbedingt Vorzügliche im Wollen ist das Gute,

¹ Eine Darlegung und Widerlegung der verschiedenartigen, irrgen Ansichten über die Moralitätsnorm bietet V. Cathrein in seiner Moralphilosophie I.³ S. 153—230.

² G. A. Lindner und F. Lukas, Lehrbuch der Psychologie (Wien 1900). S. 144 und 146.

das unbedingt Verwerfliche im Wollen ist das Böse. Das Gute ist gewissermaßen das Schöne am Wollen und an der Gesinnung des Menschen.“ Dieser Hinweis auf die enge Verwandtschaft ästhetischer und ethischer Urteile ist unleugbar ein herbartischer Nachklang, der durchaus nicht vereinzelt dasteht. Herbarts Anschauungen üben auch heute noch einen weitgehenden Einfluß aus; zahlreiche Psychologen und Pädagogen stehen noch in ihrem Banne.¹

Dieser Umstand lässt die vorliegende Studie nicht unzeitgemäß erscheinen, die es sich zur Aufgabe macht, Herbarts praktische Philosophie zu überblicken und auf die Festigkeit ihrer Grundlagen zu prüfen.

II.

Überblick über Herbarts Ethik.

In der denkwürdigen Jugendschrift „Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung“ (1804)² hat Herbart die Grundzüge seiner Ethik das erste Mal vorgelegt. Sittlichkeit ist seiner Meinung nach der ganze Zweck der Erziehung, dem Sittlichen muß in dem Gemüte des Zöglings dauernde Gewalt gegeben werden, das kann aber nur auf ästhetische Wege geschehen.³ Es ist darum Aufgabe des Unterrichts, ein Weltbild zu zeichnen, aus welchem die Grundverhältnisse des Schönen und Guten allenthalben den Geist ansprechen, so daß die durch sie wachgerufenen Urteile eine Macht in der Seele werden, stark genug, um dem Egoismus das Steuer zu entwinden.⁴

Im Jahre 1808 veröffentlichte Herbart seine „Allgemeine praktische Philosophie“.⁵ Trotz ihres verhältnismäßig gerin-

¹ Vgl. W. Windelband, Geschichte der Philosophie² (Tübingen und Leipzig 1900). S. 514. Die namhaftesten Anhänger Herbarts bei Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie III, 2 (Berlin 1897). S. 167—178. Auf Herbartscher Basis steht die „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“, (seit 1894) herausgegeben von O. Flügel und W. Rein.

² O. Willmann, Herbarts pädagogische Schriften u. s. w. (Leipzig 1873 und 1875; Neudruck 1880) I. S. 257 ff. Die Abhandlung „Über die ästhet. Darstellung“ wird im Folgenden kurz durch **D.** bezeichnet.

³ Vgl. ebenda S. 259 f. und überdies L. Strümpell, Die Pädagogik Kants, Fichtes und Herbarts (Braunschweig 1848) S. 91.

⁴ O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre² (Braunschweig 1895) II. S. 197.

⁵ G. Hartenstein, Herbarts sämtliche Werke (Hamburg und Leipzig 1890: Zweiter Abdruck) VIII. Band. Die „Allg. prakt. Philosophie“ wird mit **Ph.** citiert unter Beifügung der Seitenzahl.

gen Umfangs bietet dieselbe die Hauptpunkte der gesamten Ethik so vollständig dar, daß alles Übrige, was Herbart später über diesen Gegenstand geschrieben hat, durchgängig auf sie zurückweist oder an sie sich anschließt.¹

Wir versuchen, im Nachfolgenden einen Überblick über die in den beiden genannten Werken vorgetragenen Anschauungen zu bieten und zwar in möglichster Anlehnung an Herbarts eigene Worte.

Aufgabe der praktischen Philosophie ist es, die Urteile des Beifalls und Tadels, die wir so oft über andere und über uns fällen, zu berichtigen. Sie selbst urteilt gar nicht; sie macht aber urteilen. Und (da jedes Urteil sich durch seinen Gegenstand bestimmt findet) sie macht dadurch richtig urteilen, daß sie den Gegenstand richtig d. h. zur vollkommenen Auffassung darstellt (Ph. 4). Auf die Frage, welches denn der Gegenstand sei, zu dessen richtiger Beurteilung die praktische Philosophie anleiten soll, antwortet Herbart: Nichts anders, als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens hat sie zu liefern; damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde (Ph. 6). Es ist die Vorzüglichkeit des Willens (Ph. 7), auf die es bei der praktischen Philosophie einzig ankommt, will sie nicht zur „Güterlehre“ herabsinken. Die Ethik darf aber auch nicht „Tugendlehre“ sein, denn die Tugend ist zwar das Prinzip der Vorzüglichkeit des Willens, aber nicht diese Vorzüglichkeit selbst, um die es sich einzig in der praktischen Philosophie handelt (Ph. 7). Übrigens besteht nach Herbart zwischen „Güterlehre“ und „Tugendlehre“ kein wesentlicher Unterschied. Beide sagen, daß das Wohlgefühl der Selbstbefriedigung das Höchste und Beste sei. Die „Tugendlehre“ stellt dies Wohlgefühl gerade in die Mitte als Tugend und Weisheit; die „Güterlehre“ erregt die Hoffnung, es zu gewinnen durch Zueignung der Güter, die sie empfiehlt (Ph. 7 f.). Obwohl beiden entgegengesetzt, ist die „Pflichtenlehre“ im Kantschen Sinne ebenso untauglich dazu, der praktischen Philosophie ihren ersten Ursprung nachzuweisen (Ph. 8). Also weder die „Güterlehre“, noch die „Tugendlehre“, noch die „Pflichtenlehre“ schöpft den wahren und vollen Begriff der Ethik aus, deren Aufgabe es ist, das Urteil über die Willen zu wecken (Ph. 10).

Auf den Willen, den guten Willen, und einzig auf ihn kommt

¹ Vgl. Hartensteins Vorwort zum VIII. Band, S. V.

es an, wenn man über das Sittliche eine Betrachtung anstellt. „Sittlichkeit“ und „guter Wille“, das sind zwei Begriffe, die zusammengehören. Das erste Prädikat des guten Willens aber ist der Gehorsam (D. 275). Der Gehorsam setzt unleugbar einen Befehl voraus. Doch niemand vermag dem Sittlichen zu befehlen, er gebietet sich selbst, indem er das Gebot für sich zum Befehle erhebt (D. 275). Die Thatsache des Befehls steht fest, sein Inhalt wird, wenn es sich um Klarstellung des Begriffs der Sittlichkeit handelt, nicht näher berührt. Einen bestimmten Gegenstand enthält der Begriff der Sittlichkeit nicht, aber er bezieht sich auf etwas: auf ein vorauszusetzendes Wollen, einen Befehl (D. 276). Jenes Wollen ist das Erste, der Gehorsam folgt nach (D. 276).

Es erhebt sich nun die weitere Frage: Wer befiehlt, wer gehorcht beim sittlichen Handeln? Ich als Gehorchender darf nicht erscheinen als aufstellend den Machtsspruch (Befehl), dadurch wäre das erste Prädikat des guten Willens, der Gehorsam, vernichtet. Es wäre ja dann nur mein Wille der Grund des an mich ergehenden Befehls (D. 277). Der Befehl muß dem Gehorchenden als „Notwendigkeit“ erscheinen, nicht als theoretische, nicht als logische, sondern als „ästhetische Notwendigkeit“. Dieser Notwendigkeit beugt sich der Sittliche, der als solcher durch und durch demütig ist (D. 277).

Was haben wir uns unter der „ästhetischen Notwendigkeit“ vorzustellen? Erfahrungsgemäß sind gewisse Vorstellungen, sobald sie uns zum Bewußtsein kommen, mit einem „Geschmacksurteil“ verbunden: sie gefallen oder missfallen. Das „Geschmacksurteil“ erhebt sich unwillkürlich, sobald die betreffende Vorstellung vorliegt; absolut, beweislos spricht es sein Verdikt aus, ohne übrigens Gewalt in seine Forderung zu legen (D. 278). Wie der Hörer einer musikalischen Harmonie ohne sein Zuthun und ohne Vorfrage nach dem Wie und Woher angezogen wird, so dringt auch das praktisch Schöne mit dem einfachen Recht des Daseins auf die Sinne ein.¹

Die Aufstellung dessen, was gefällt und missfällt, in den einfachsten Ausdrücken ist Aufgabe der „Geschmackslehre“, Ästhetik (Ph. 16); und da der „sittliche Geschmack“ als Geschmack überhaupt nicht verschieden ist vom poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack (Ph. 23), so leuchtet ein, daß die Ethik eine Zweigdisciplin der Ästhetik ist. Die ästhe-

¹ W. Gafs, Geschichte der christlichen Ethik II, 2 (Berlin 1887) S. 227.

tischen Urteile, und sonach auch die ethischen, sagen über den ihnen vorliegenden Gegenstand aus: wie er sein sollte (D. 278). Nur der Unterschied obwaltet zwischen dem sittlichen und künstlerischen Geschmack, daß die Elemente der Verhältnisse, die der Beurteilung unterworfen sind, hier außer und dort in uns selber liegen und wir sie sonach nicht los werden können (Ph. 23). Der Künstler kann das mißratene Bild zerstören, um dieses Urteil verstummen zu machen. Nur von sich selbst kann der Mensch nicht scheiden, er kann sich dem Urteil, das sich über sein Thun einstellt, nicht entziehen (D. 278). Dieses Urteil bleibt und übt einen stetigen langsamem Druck auf den Menschen aus: der Mensch nennt diesen Druck „sein Gewissen“.

Findet der Sittliche in einem konkreten Fall eine ästhetische Notwendigkeit, so „biegt“ er sein Verlangen, um ihr zu gehorchen. Er fügt sich dem sittlichen Geschmacksurteil, das sich als sein eigener Ausspruch gegen ihn selbst gewendet hatte (Ph. 23). Das Geschmacksurteil ergeht über ein Willensverhältnis; begleitet zum Beispiel mein Wille deinen Willen mit wohlwollender Gesinnung, so gibt das einen guten Klang; das Urteil stellt sich unwillkürlich ein: Wohlwollen gefällt. Nur Accorde der inneren Regungen sagen dem Sittlichen zu, Dissonanzen und Disharmonien verabscheut er. Er wünscht und will Harmonie in jedem Willensverhältnis. Das eine Glied dieses Verhältnisses ist sein Verlangen („ich möchte“), das andere die Forderung („so soll es sein“). Das Verhältnis wird nicht immer schematisch das eine und einzige sein, - es kann sich mannigfaltig gestalten, man muß daher von Willensverhältnissen in der Mehrzahl reden.

Indem man nun den Willen nach und nach in den einfachsten denkbaren Verhältnissen betrachtet, die aus seinen Richtungen auf sich selbst, auf andere Willen und auf Sachen hervorgehen können, wird für jedes dieser Verhältnisse auch ein ursprüngliches, absolut unabhängiges ästhetisches Urteil von ganz eigentümlicher Beschaffenheit mit unmittelbarer Evidenz hervorspringen (D. 279).

Herbart unterscheidet fünf ursprüngliche „Willensverhältnisse“, die Gegenstand unwillkürlicher Geschmacksurteile sind. Diese Geschmacksurteile sind die Quelle der fünf ethischen oder praktischen Ideen, die von Herbart als typische Musterbilder für das vernünftige Wollen hingestellt werden.¹ Sie sind aber

¹ Vgl. Kapitel 1—6 der „Ideenlehre“ (= 1. Buch der „Allg. prakt. Philosophie“).

auch Bindemittel der Gesellschaft und bilden als solche die Basis der fünf Mustersysteme oder gesellschaftlicher Musterideen, die als Regulative für die Socialethik dienen sollen.¹

Die praktischen Ideen sollen Vorbilder und Wegweiser für den Willen sein, die zusammengehalten eine Lebensordnung bilden. Sache der Erziehung wird es sein, diese Lebensordnung dem Zögling einzuprägen (D. 280), damit er nicht den Berechnungen des Egoismus folge, sondern der Einsicht, die ihm die ästhetische Auffassung der ihn umgebenden Welt bietet. Zu dieser Auffassung muss man den Zögling frühzeitig determinieren,² indem man ihn anleitet und gewöhnt, in allem das Schöne zu suchen, und indem man sich bemüht, in ihm den Sinn für harmonischen Einklang und die Freude am Edlen und Hohen zu wecken (D. 285).

Wird dem Zögling unaufhörlich eingeprägt, die Willensverhältnisse in ihrer schönen Harmonie freudig zu betrachten, die Willensmissverhältnisse hingegen gründlich zu verabscheuen, so erwächst nach Herbarts Meinung aus dieser Wiederholung ein mehr als vorübergehender Eindruck. Das Wohlgefällige, das Sittlich-Schöne wird im Menschen zu einer stetigen Macht, zu einer Auktorität,³ der sich der Sittliche willig beugt.

Doch wir haben noch etwas nachzuholen. Es wurde oben nur gesagt, dass Herbart fünf praktische Ideen aufstellt, welche es seien und was sie besagen wollen, wurde nicht dargelegt; das muss also jetzt geschehen.

Stellt man die ethischen Musterideen mit den ihnen einzeln entsprechenden Mustersystemen zusammen, so ergibt sich folgende zehngliedrige Reihe: Idee der inneren Freiheit-System der beseelten Gesellschaft; Idee der Vollkommenheit-Kultursystem; Idee des Wohlwollens-Verwaltungssystem; Idee des Rechts-System der Rechtsgesellschaft; Idee der Billigkeit (Vergeltung)-Lohnsystem.

Die Idee der inneren Freiheit (Ph. 33—36) beruht auf dem Wohlgefallen, das die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurteilung erweckt. Sie basiert also auf der Übereinstimmung des Willens als des Gehorchenden und der Einsicht als des Gebietenden. Herbart entwickelt diese Idee folgendermassen: Erhebt sich im Menschen ein Begehr, Beschliessen, sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrrens und Beschliessens; es erblicken und beurteilen ist eins. Das Urteil

¹ Vgl. Kapitel 7—12 der „Ideenlehre“.

² Über Herbarts Determinismus vgl. O. Willmann, H. pädagog. Schriften I. Band; S. 296. Anmerkg. 24.

³ Vgl. W. Gaf's, Geschichte u. s. w. II, 2; S. 228.

schwebt über dem Willen; indem das Urteil beharrt, schreitet der Wille zur That. Entweder nun die Person hat wollend behauptet, was sie urteilend verschmäht. Oder sie hat wollend unterlassen, was sie urteilend vorschrieb. Oder Wille und Urteil haben einmütig bejaht, einmütig verneint (Ph. 34). Ist das letzterwähnte Verhältnis vorhanden, herrscht zwischen Geschmack und Begehrung Harmonie, entspricht die Folgsamkeit der Einsicht (Ph. 35), dann haben wir es mit einem unwillkürlich gefallenden Willensverhältnis zu thun. Der hier zu Tage tretende Musterbegriff der Einstimmung wird von Herbart „Idee der inneren Freiheit“ genannt.

Bei dieser Idee handelt es sich nur um die Beurteilung einer einzelnen Strebung. Nun ist aber das Wollen jedes Menschen mannigfaltig (Ph. 37). In den „Willen“ als bloßen Aktivitäten, Strebungen, kann ein Unterschied im Stärkegrad sich zeigen. Die einen sind schwächer, andere kräftiger, einige sind dauernder, andere flüchtiger. Unwillkürlich gefällt die kraftvollere, reichere, geordnetere Regung neben der schwächeren, ärmeren, minder geordneten. Das größere, das nach Intensität, Extension und Konzentration höher stehende Wollen gefällt ohne Frage.¹ Die Idee, die aus diesem Geschmacksurteil hervorquillt, bezeichnet Herbart als „Idee der Vollkommenheit“. Vollkommen nennt er jenen Menschen, dessen Strebungen einander gleichkommen; überdies zusammengenommen den Erwartungen genügen, die sie erregen, und endlich zusammenwirkend den größten Effekt hervorbringen, der durch sie möglich ist (Ph. 38 f.).

Sobald der Wille über sich selbst hinausgeht zur Vorstellung eines fremden Wollens, so entsteht ein neues Willensverhältnis: die Beziehung des eigenen Willens zu einem vorgestellten fremden Willen (Ph. 41). Ist diese Beziehung eine harmonische, herrscht Einklang des eigenen Willens mit dem Bilde des fremden, so spricht man von Wohlwollen, im Gegenteil von Übelwollen. Herbart charakterisiert die angedeutete Relation als das Verhältnis zwischen einem vorgestellten fremden Willen und dem eigenen Willen des Vorstellenden, welcher das Gewollte des fremden lediglich als solches für diesen fremden Willen selbst will (Ph. 43). Es ist die „Idee des Wohlwollens“, auf die das Vorgesagte hinzielt.

Ein neues, viertes Willensverhältnis entsteht, wenn es sich nicht mehr bloß um ein vorgestelltes fremdes Wollen, sondern

¹ Vgl. Chr. A. Thilo, Geschichte der neueren Philosophie. (Cöthen 1874) S. 389.

um wirkliche Willen mehrerer Vernunftwesen handelt, wo durch die Thätigkeit des einen der andere leidet und zwar leidet kraft der Absicht des andern, welche durch die That ist ausgeführt worden (Ph. 46). Man hat sich die Sache so zu denken: Es gibt für zwei Menschen einen dritten Punkt und zwei kontradicitorisch entgegengesetzte Arten, über denselben zu disponieren. Beide Menschen erkennen einander als solche, deren Willen sich gegenseitig hindern (Ph. 48), es kommt zu einer Karambolage, zum „Streit“. Das Urteil über den Streit stellt sich unwillkürlich ein: Der Streit missfällt! Sogleich erhebt sich aber auch die Frage: Was muss geschehen, damit dieses Missfallen vermieden werde? Die Antwort lautet: Es muss durch das „Recht“ dem Streite vorgebeugt werden (Ph. 50). Wenn ich nun weiter frage, was das „Recht“ sei, antwortet Herbart: Recht ist Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge. Nebenbei sei hier angemerkt, dass nach Herbart dem Rechte die Befugnis, es durch Zwang zu schützen, nicht ursprünglich beiwohnt (Ph. 52). Ist die den Streit abschneidende Konformation zweier Willen der Gedanke, aus dem die „Idee des Rechts“ erwächst, so kann man die letzte der Ideen, die „Idee der Billigkeit“ (oder Vergeltung) als Forderung des Ausgleichs von Wohl und Wehe kurz charakterisieren.¹

Thut ein Mensch dem andern wohl oder wehe, so ist durch diese That der Zustand der gegenseitigen Indifferenz gestört, gleichsam verletzt worden. Die That als Störerin missfällt (Ph. 57). Dieses Missfallen weicht erst, wenn die That durch „Vergeltung“ gewissermassen rückgängig gemacht wurde. Es beruht also die Idee der Billigkeit auf dem Missfallen am unerwiderten Thun; mag dieses nun wohl oder übel gewesen sein;² sie fordert den Ausgleich von Wohl und Wehe, die Tilgung der Störung, die durch die Wohl- und Wehethat herbeigeführt wurde.³

Mit der Idee der Billigkeit ist der Ring der fünf Musterideen geschlossen; aus ihnen wachsen auf dem Gebiete der Socialethik die fünf Mustersysteme hervor, die bereits oben angeführt wurden.⁴

¹ O. Willmann, Geschichte des Idealismus III. (Braunschweig 1897) S. 595.

² V. Knauer, Geschichte der Philosophie (Wien 1876) S. 325.

³ O. Willmann, Waitz' Allg. Pädagogik⁴ (Braunschweig 1898) S. LVII.

⁴ Näheres über diese in Thilos oben citierter Geschichte der neueren Philosophie, S. 393 ff.

III.

Kritische Bedenken gegen Herbarts praktische Philosophie.

A. Herbarts praktische Philosophie als Ganzes.

Faßt man die Herbartsche Ethik als Ganzes ins Auge, so zeigt sie drei bedeutende Schwächen, die sich kurz folgendermaßen charakterisieren lassen: 1. Loslösung der Ethik von jeder soliden metaphysischen Basis, 2. völlige Lostrennung der Sittlichkeit von der Religion, 3. Einschiebung der Ethik in den Rahmen der Ästhetik. Alle diese drei Momente lassen sich subsumieren unter das eine Schlagwort: Subjektivierung.

1. Metaphysik und Ethik fallen bei Herbart auseinander. Er meint, das müsse so sein, damit die Ethik nicht unter dem auf theoretischem Gebiete wogenden Meinungsstreit leide.¹ Mag sein, daß ein Aufbau der praktischen Philosophie auf dem Fundament der metaphysischen Anschauungen Herbarts ein gewagtes Architekten-Kunststück gewesen wäre, aber damit ist die principielle Frage nicht gelöst, ob die Ethik überhaupt keiner metaphysischen Basis bedarf.² Seit Menschengedenken haben die ernstesten Forscher „Sein“ und „Sollen“ eng verknüpft. Dem Sollen liegt ein Sein zu Grunde, aus dem es hervorgeht, und jedes Sollen zielt auf ein Sein, eine Verwirklichung hin.³ Sein und Sollen, Erkennen und Thun, Lehre und Gesetz waren überall dort vereint, wo das Philosophieren zu echtem Fortschritt in der Wahrheitserkenntnis geführt hat. Richtig bemerkt Trendelenburg bezüglich der unnatürlichen Trennung von Sein und Sollen:⁴ Das Sittliche ist nicht eine den Stoffen des Lebens völlig disparate Form, welche ihnen nur von außen übergeworfen wird; es steht in engster Verbindung mit dem Begriffe des Zwecks, ist darum in der realen Welt angelegt; . . . zu seiner Verwirklichung bedarf es freilich des Willens.

In der Zersprengung der Welt- und Lebensanschauung in eine Weltanschauung und eine von ihr losgelöste Lebensanschauung war Kant Herbarts Vorgänger. Es war nicht klug von Herbart, dem ästhetisch feinfühlenden, in diesem Stücke Kant zu folgen.

¹ O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. S. 605 f.

² Näheres darüber bei V. Cathrein, Moralphilosophie I.³ (Freiburg i. B. 1899) S. 10 ff.

³ Chr. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik II. (Leipzig 1893) S. 609 f.

⁴ Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie III. (Berlin 1867) S. 122 f.

Es war unverantwortlich von ihm, seinen Jüngern ein zerspaltenes Welt-Lebens-Bild zu bieten. Ist doch die Einheit in der Mannigfaltigkeit Grundvoraussetzung jeder Schönheit, ist es doch gerade Einheit, wonach der Menschengeist in heißestem Ringen strebt.

In dieser Sache hätte sich Herbart bei den hellenischen Denkern besseren Rat geholt.¹ Bei Pythagoras² und Platon³ trifft Sein und Sollen im Gesetzes-Gedanken zusammen. Sein und Sollen sind nach Gesetzen geregelt; das Gesetz ist kosmisch und ethisch zugleich. Alles an uns und in uns soll harmonisiert werden und kann harmonisiert werden, weil wir auf die gottgesetzte Weltharmonie hingeordnet sind, die uns ebensowohl als das Schöne und Gute wie als das Wahre die Leitlinien des Schaffens, Handelns, Erkennens gibt. — Doch zu so hohen Gesichtspunkten versteigt sich Herbart nicht, dazu war er viel zuviel Kind seiner Zeit.

2. Mit der Religion hat die Ethik Herbarts ebensowenig zu schaffen als mit der Metaphysik. Die Religion ist Herbarts Stiefkind. Er hat zwar manches schöne Wort über sie geschrieben. Die diesbezüglichen Äußerungen sind gesammelt worden, man hat an sie angeknüpft, das religiöse Moment in Herbarts Ethik hineingetragen,⁴ ein Herbartianer hat sogar „die Sittenlehre Jesu“ in das Schema der „praktischen Ideen“ geprefst.⁵ Und doch muss sich jeder, der einen derartigen Versuch macht, Herbarts praktische Philosophie mit religiösen Gedanken eng zu verknüpfen, darüber vollständig klar sein, dass er eine Aufpfropfung vornimmt, die den Wünschen Herbarts direkt zuwiderläuft. Andrerseits sind diese Aufpfropfungsversuche interessant, denn in ihnen äußert sich die richtige Empfindung, dass im angezogenen Punkte der Altmeister der Herbartschen Schule wohl nicht das Wahre getroffen hat.⁶

Herbart hat der Religion nie eine fundamentale Bedeutung auf dem Gebiete der Sittlichkeit zuerkannt, auch für die Erziehung

¹ Vgl. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. S. 595 f.

² Ebenda I. S. 319 ff.

³ Ebenda I. S. 391 ff.

⁴ Vgl. W. Gafs, Gesch. d. christ. Ethik II, 2. S. 230 f.

⁵ O. Flügel, Die Sittenlehre Jesu (in der Zeitschrift für exakte Philosophie XV [1887]. S. 1—80).

⁶ Man lese, was der Herbartianer C. A. Thilo († 1894) in seiner Gesch. der neueren Phil. S. 396 [= S. 424 der 2. Auflage] schreibt: „Die Sittenlehre ist unzulänglich, den Menschen vor Leiden, Übertretungen, innerem Verderben zu sichern. Dem gesunkenen Menschen muss sich eine neue Welt öffnen; denn seine Welt ist ihm verdorben . . . Daher das Bedürfnis der Religion.“

ist ihr nur accessorischer Wert zugeeignet.¹ Der Gottesgedanke mag „den Hintergrund füllen“, „in der Feier des Glaubens mag der aus dem verwirrenden Leben zurückkehrende Geist ruhen“, aber nirgends — selbst da nicht, wo er „Centrum“ genannt wird — steht Gott lebendig im Mittelpunkt und am Endziel des sittlichen Lebens und Strebens, nirgends sagt Herbart, daß etwa den „praktischen Ideen“ ihre Gültigkeit von Gott komme.

Wir müssen sonach Herbarts Ethik religionslos nennen. Wobei Religion im Sinne von Gottgebundenheit zu fassen ist in Anlehnung an das augustinische Wort: *Religat nos religio omnipotenti Deo*. Wollte man dem Thema über die Beziehungen von Religion und Ethik nähertreten, so hieße das die ganze grosse Frage über göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit aufrollen.²

Gottes Wille, so lehrt die christliche Philosophie, bindet das Naturgeschehen an seine unumstößlichen Gesetze; unfrei und notwendig folgt ihnen die Natur. Er bindet den Menschen an ein Gesetz, das der Menschennatur entspricht, nein aus ihr erfließt und mit ihr vorgedacht ist von Ewigkeit her. Leben, auch sittliches Leben, ist Bewegung. Die Richtung jeglicher Bewegung hängt vom Ziele ab: die rechte Richtung des Menschenthuns vom Endziel des Menschendaseins. In Gott findet der Mensch sein Endziel, des Menschen höchstes Glück ist die Beseligung, die ihm zu teil wird, wenn er unzertrennlich mit Gott verbunden ist.

Nach Herbart ist Gott nicht das Endziel des Menschen³ und die Beseligung, die uns von Herbart in Aussicht gestellt wird, ist zu matt, ja zu unethisch, um treibendes Motiv sittlichen Handelns werden zu können. Das ewige Leben, zu dem auch der Bösewicht schließlich gelangt, besteht nach ihm in einem unendlich sanften Schweben der Vorstellungen, einer unendlich schwachen Spur dessen, was wir Leben nennen.⁴ Dieses Jenseitsleben gemahnt lebhaft an den Zustand der Lustgas-Narkose und an zahntechnisches Atelier.

3. Losgelöst von allen soliden metaphysischen Vorbegriffen, von jeglichem religiösen Einschlag säuberlich befreit, will Herbarts praktische Philosophie doch zu sittlichem Thun anregen.

¹ Vgl. O. Willmann, Herbarts päd. Schriften I. S. 289 ff. besonders Anm. 19 ebenda.

² Vgl. zu dieser Frage: C. Gutberlet, Ethik und Religion (Münster 1892); V. Cathrein, Religion und Moral (= Ergänzungsheft z. d. St. aus Maria-Laach, 75. Freiburg i. B. 1900); W. Schneider, Götliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit (Paderborn 1900).

³ V. Cathrein, Religion und Moral S. 8.

⁴ Herbarts Werke V. Band S. 172 f.

Sind es nicht mehr aus Menschennatur und Gotteswille erfließende „Notwendigkeiten“, die uns die Bahn weisen, so bleiben nur mehr „ästhetische Notwendigkeiten“ übrig. Die Ethik wird zur Zweigdisciplin der Ästhetik.

Das Schöne hat zum Guten unleugbar Beziehungen. Herbart hat mit seiner übertreibenden Hervorhebung dieser Beziehungen nichts gethan, als ein Wahrheitselement einseitig betont, das schon den alten Denkern wohlbekannt war. Es ist ein pythagoreischer Gedanke,¹ daß Einklang und Harmonie ebenso Merkmal des Schönen wie des Guten ist. Augustinus hat in Gott dem höchsten Gut auch die höchste Schönheit gefunden. Der Aquinate führt alle irdische Schönheit auf ihr göttliches Vorbild zurück,² er hat auch das Wort niedergeschrieben:³ [Perfecte] bonum laudatur ut pulchrum.

Verwirklicht der Mensch durch seine Thaten das Gute, so lebt er schön und künstlerisch in gewissem Sinne,⁴ weil er in der Mannigfaltigkeit seiner Strebungen und Handlungen die Einheit wahrt: Einheit mit sich, Einheit mit Gott. Der Wandel in der Tugend, schreibt W. Gaffs,⁵ trägt etwas Künstlerisches in sich, weil Leichtigkeit, Ebenmaß und Harmonie der Bewegung in ihm verbunden ist.

Die Verwandtschaft von Gut und Schön, die unzweifelhaft zuzugeben ist, wird von den Alten in einem anderen Sinn aufgefaßt als von Herbart. Für jene galt das Gesetz als Nerv der Harmonie, für sie war die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz Grundaccord der Sittlichkeit.⁶ Herbart will von derartigen Gesetzen und vorgezeichneten Pfaden nichts wissen. Ihm gelten als Sittenregel unwillkürliche Geschmacksurteile. Zu diesen Urteilen soll jeder Zögling von seinem Erzieher angeregt werden, damit der Sinn für das Sittlich-Schöne zu einer Macht in seinem Gemüte werde.

Der Gedanke hat etwas Bestechendes, ob er aber auch der genaueren Prüfung gegenüber standhält? Kann eine ästhetische Ordnung, das ist jetzt die Frage, Gegenstand der Verpflichtung

¹ Vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus III. S. 594.

² S. Thomas Aqu., Expositio in Dionys. c. 4, l. 5.

³ S. theol. I. qu. 5. a. 4 ad 1.

⁴ Vgl. die anregenden Gedanken, die sich in A. M. Weifs' „Die Kunst zu leben“ (Freiburg i. B. 1900) über diesen Punkt finden; besonders im XI. Abschnitt: Die Kunst, künstlerisch zu leben (S. 275—310).

⁵ W. Gaffs, Gesch. d. christl. Ethik II, 2. S. 229.

⁶ O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. S. 595.

sein? Wir glauben, sie mit Gutberlet¹ entschieden verneinen zu müssen.

Wir geben gerne zu, dass es ein fundamentales Bedürfnis der Vernunft ist, in allem Ordnung d. h. Einheit der Beziehungen in der Vielheit der Dinge zu suchen und, wo die vielen Dinge von ihr abhängen, die Einheit zu schaffen. Nun ist, wenn irgendwo, im Schönen Ordnung und Einheit. Also scheint der Schluss berechtigt: Wir sind verpflichtet, die Ordnung der Schönheit in unseren Werken darzustellen. Und doch, wenn wir unser eigenes Bewusstsein fragen, ob die Forderung der Vernunft, harmonische Ordnung im Handeln zu erstreben, eine unbedingte ist und sich auf alle Handlungen erstreckt, so lautet die Antwort: Nein. Nicht unbedingt tritt diese Forderung auf, vielmehr klingt bei ihr immer die Bedingung durch: Wenn du des ästhetischen Genusses teilhaftig werden willst! Nun ist aber tatsächlich der ästhetische Genuss oft so schwach und seine Erreichung mit so mühevollen Vorarbeiten verbunden, dass Arbeit und Ertrag durchaus nicht proportioniert erscheinen.

Wenn es aber, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nichts im Bereich der ästhetischen Ordnung gibt, was wir mit Notwendigkeit erstreben, so können auch klarlich ästhetische Grundsätze eine feste Grundlage für den Aufbau der Ethik nicht abgeben.

Herbart hat sonach die Rolle, die dem ästhetischen Moment auf sittlichem Gebiete zukommt, nicht richtig beurteilt. Diese Rolle ist nur eine begleitende, eine dienende. Das Schöne im Sittlichen ist Corollar, nicht Princip, ist Zugabe, ist Annex. Seine Bedeutung ist eine accessorische, durchaus keine fundamentale. Richtig ist, dass der ethisch Hochstehende schönste Harmonie in seinem Wesen offenbart. Diese Harmonie ist Blüte, nicht Wurzel. Herbart hat durch die Eingliederung der praktischen Philosophie in die Ästhetik die natürliche Lage der Dinge verkehrt. Man fühlt sich versucht, das Bild vom Zuckerhut anzuwenden, der auf die Spitze gestellt wurde. Das ist ein Jongleur-Kunststück, alle Vernünftigen stellen den Zuckerhut auf seine breite Basis.

Doch noch ein Wort über Herbarts Ästhetik selbst, die in ihren weiten Hallen auch der Ethik Unterschlupf gewährt. Herbart betont ausdrücklich, dass es die Form, und nur die Form sei, die ästhetischer Beurteilung unterworfen wäre.² Diese Aufstellung bedeutet aber eine ungebührliche Einschränkung des

¹ Vgl. zum Folgenden C. Gutberlet, Ethik und Religion. S. 94 bis 102.

² Herbarts WW. VIII. S. 18.

Bereiches ästhetischen Urteils. Eine Schönheit, die in bloßen Verhältnissen als solchen liegt, oder eine Form, zu welcher der Inhalt nur als der unentbehrliche Träger gesucht wird, entspricht dem Princip der sophistischen Rhetorik (z. B. eines Älius Aristides);¹ wahrhaft befriedigend ist die ästhetische Form nur als adäquater Ausdruck eines wertvollen Inhalts; die nämliche Form oder das nämliche Verhältnis befriedigt oder missfällt je nach der Natur des Inhalts; daher gehört die Beziehung zwischen Inhalt und Form in den Begriff der Schönheit selbst als des objektiven Grundes des subjektiven ästhetischen Wohlgefallens.²

Das Schöne entzückt ja den Beschauer nicht bloß, weil es splendor ist, sondern weil es splendor veri ist. Die sinnenfällige Form findet nur deshalb Anwert beim ästhetischen Beurteiler, weil sie einen entsprechenden Inhalt birgt, eine Idee darstellt. Ferner ist Herbart gegenüber daran zu erinnern, dass ein Gegenstand nicht deshalb schön ist, weil seine Formverhältnisse meinem Geschmack zusagen, sondern umgekehrt finde ich den Gegenstand deshalb schön, weil er eine Idee in entsprechender Form bietet.

Die Grundlage der Herbartschen Ästhetik ist sonach durchaus nicht befriedigend. Ein Schluss auf den Wert einer Ethik, die sich als Teildisciplin dieser Ästhetik gibt, wird wohl erlaubt sein. Sie muss naturgemäß zur völligen Subjektivierung aller sittlichen Werturteile führen; allgemein gültige Sittengrundsätze und unbedingt verbindliche Sittengesetze werden aus ihr nicht erfließen. Die Ethik ist zur Geschmackssache geworden . . .

B. Der sittliche Geschmack als Moralitätsnorm.

Gegen Herbart mit dem Argumente vorzurücken, er führe mit seinem „sittlichen Geschmack“ ein neues, von Verstand und Willen verschiedenes Seelenvermögen ein und verfehle sich so gegen den Grundsatz: *causae non sunt multiplicandae*, scheint mir nicht passend zu sein. Ist doch gerade die Leugnung jedes Seelenvermögens für Herbarts Psychologie charakteristisch.

¹ Griechischer Rhetor (117–190 nach Chr.) aus Mysien; über ihn vgl. H. Baumgart, Älius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit. 1874.

² Vgl. Ad. Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten [1856] in seinen Historischen Beiträgen III. (Berlin 1867) S. 122–170; gegen die Ausführungen Trendelenburgs nahm Fr. H. Th. Allihn in der Zeitschrift für exakte Philosophie VI. [1865] Stellung. Vgl. auch Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie³ III, 2. (Berlin 1897) S. 114 Anm.

„Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch etwas zu produzieren,“ so lautet Herbarts psychologisches Credo.¹

Trotzdem ich also auf das zuvor angegebene Argument verzichte, — ich will nicht sagen, dass es durchaus unbrauchbar sei² — hege ich gegen den „sittlichen Geschmack“ ernste Bedenken, die ich in der Form von drei Fragen zusammenfassen will. a) Ist die Genesis des „sittlichen Geschmacks“ einwandfrei? b) Kann der „sittliche Geschmack“ als Ausgangspunkt der Ethik dienen? c) Bietet er eine genügende Sittenregel?

Ich beleuchte die einzelnen Fragen näher. Wie entsteht der „sittliche Geschmack“, woher kommt er? Er ist doch sicherlich kein angeborener moral sense, sonst fiele er ja unter die verpönte Kategorie der „Vermögen und Anlagen“. Wann wird er sich also erheben, wann richtig urteilen? Sobald ihm eine vollendete Vorstellung gegenübersteht, erhebt er sich unwillkürlich, antwortet uns Herbart. Der sittliche Geschmack nimmt sie auf, ihr klares Bild sehen und beurteilen ist eins. Dann kann aber unleugbar nur der zur Sittlichkeit gelangen, der vollkommene und vollendete Vorstellungen besitzt. Nun ist es aber eine psychologische Erfahrungsthatsache, dass auch bei solchen Menschen, denen noch viel zum „vollendeten Vorstellen“ fehlt, das Schuldbewusstsein sich regt; sonach ein ethisches Empfinden sich bedeutend früher zeigt, bevor noch der Mensch von ästhetischen Feinheiten eine Ahnung hat. Wir sind früher ethisch als ästhetisch gestimmt.³

Wäre ein aus reiner, klarer Erkenntnis hervorquellendes ästhetisches Urteil die Basis sittlichen Handelns, dann wären viele von den Thoren der Sittlichkeit zeitlebens ausgeschlossen, viele würden erst spät das Tourniquet passieren, nachdem sie sich endlich das schöne Billet (genannt „sittlicher Geschmack“) um das Blutgeld unsagbar trauriger Erfahrungen gekauft haben. Doch mit diesen Gedanken greife ich schon auf einen anderen Gegenstand über, auf die Frage nämlich, ob der „sittliche Geschmack“ eine allgemein gültige und sonach genügende Moralitätsnorm sei; davon wird später die Rede sein.

Der „sittliche Geschmack“, dessen Werdegang durchaus nicht einwandfrei ist, kann auch als Ausgangspunkt der Ethik

¹ Herbarts WW. V. S. 109.

² Herbart polemisiert unermüdlich in der Psychologie gegen die Seelenvermögen . . . Diese Gewaltthätigkeit rächt sich dadurch, dass die verbannten Begriffe als ungebettene Gäste wiederkehren. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. S. 601.

³ Vgl. W. Gafs, Gesch. d. christl. Ethik II, 2. S. 227 und 229.

nicht anerkannt werden. Man beachte, wann und wie ihn Herbart bei Entwicklung der Idee der inneren Freiheit sich bethätigen lässt. Er schreibt (Ph. 34): „Erhebt sich in ihm [im Menschen] ein Begehren, Beschliefen, sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrens und Beschliefens; es erblicken und beurteilen ist eins. Das Urteil schwebt über dem Willen [ist von ihm unabhängig], während es beharrt, schreitet der Wille zur That“ und zwar entweder sich dem Urteil konformierend oder aber im Gegensatz zur besseren Einsicht.

Zugegeben der „sittliche Geschmack“ gebe der Harmonie von Einsicht und Wille die königliche Signatur: *car tel est notre bon plaisir*; wer hat aber über jenes erste Begehren und Beschliefen sein Urteil abgegeben? Eigentlich gehört diese erste Entscheidung nicht in das Ressort des „sittlichen Geschmacks“, der über Willensverhältnisse zu urteilen hat. Ein Willensverhältnis liegt aber anfänglich nicht vor. Doch wer immer der Beurteiler jenes ersten Begehrens und Beschliefens sein mag, wie hat er es beurteilen können? Hat er das ohne irgend welche feste Norm und Regel etwa nach Willkür gethan? Über diese Sache suchen wir bei Herbart vergeblich Aufklärung:

„Nie sollst du mich befragen,
Noch Wissens Sorge tragen“ . . .

Ob dieses Lohengrin-Motiv bei einer philosophischen Untersuchung, bei der man nach den letzten Gründen fragen zu dürfen meint, befriedigend durchklingt? Ich wage es nicht zu behaupten. Auch Theodor Waitz, der hervorragende Pädagoge, dessen Philosophieren auf wesentlich Herbartscher Grundlage aufbaut, hat es herausgeföhlt, dass die Ausgangspunkte der Ethik Herbarts durchaus unzureichend sind. Er bemerkt:¹ „Bei der großen Verschiedenheit der Aussprüche des Gewissens darf man nicht mit Herbart Ideen als ursprünglich und grundlos Gefallenes an die Spitze stellen, ohne die Notwendigkeit genau zu entwickeln, warum gerade dies und nichts anderes gefallen muss; auf den *consensus* aller darf man sich dabei nicht berufen, sonst gilt die Ethik nur für unsere Kulturstufe.“ Mit dieser Bemerkung wäre nach Willmann eine andere Stelle zusammenzuhalten, in der Waitz über das Apriorische spricht. „Was man für apriorisch ausgibt, ist nur dasjenige, wobei man in der Erkenntnis glaubt stehen bleiben zu müssen, was man als letztes Unerklärbares zum Grunde legt; solche Grundsätze aber, die an die Spitze der besonderen

¹ Vgl. Th. Waitz, Allg. Pädagogik. 4. Auflage herausgegeben von O. Willmann (Braunschweig 1898). S. LIII f.

Wissenschaften treten sollen, müssen stets erst aus der Psychologie, aus der Natur der Seele und den Gesetzen ihrer Entwicklung abgeleitet werden.“

Es ist interessant, dass nicht nur scholastisch Infizierte, sondern auch Herbartschüler im „sittlichen Geschmack“ und seinen Urteilssprüchen nicht den tiefsten Ausgangspunkt der Ethik erblicken.

Herbart zieht bei seinen Darlegungen gerne Vergleiche aus der Musikkunde heran, ja die Musiktheorie erscheint ihm als Muster der Ethik. Ein Gedanke aus dem Gebiete dieser Disciplin, der ihn zur tieferen Ergründung ethischer Kernfragen hätte anregen müssen, ist ihm leider entgangen. Die Töne klingen zusammen, der Zusammenklang gefällt mir, das ist Thatsache; darf ich aber nicht weiter gehen und fragen, warum gefällt mir jener Accord? Liegt vielleicht in ihm ein ganz bestimmtes, objektiv gegebenes, mathematisch darstellbares Verhältnis vor? Niemand wird an dieser Frage Anstoß nehmen, jedermann wird zugeben, dass die Gesetze der Akustik den Unterbau der Musik bilden, und dass man ein Recht hat, sie zu ergründen, und der Fachmusiker bis zu einem gewissen Grade die Pflicht, sie kennen zu lernen.

Appliziert man diese Deduktion auf das Gebiet der Ethik, so wird man zugeben müssen, dass es unmöglich ist, bei den Geschmacksurteilen stehen zu bleiben. Man müfste tiefer graben, um unwandelbare Normen zu finden. Herbart war es um dieses „Tiefer-Graben“, das zu dem einen Quellort der vielgestaltigen Wahrheit führt, nicht zu thun; er hat ein ganz anderes Bild¹ für sein Forschen und Finden. Er vergleicht seine Philosophie einem Systeme von Springbrunnen, die aus getrennten Quellen sich erhebend in eine Krone zusammenfließen. Das Bild ist zutreffend, es liegt aber auch ein ziemliches Stück unbewusster Selbstkritik darinnen.

Seiner Genesis nach kann der sittliche Geschmack nicht hinreichende Moralitätsnorm sein, er kann überhaupt nicht als Ausgangspunkt der Ethik dienen; dieser Doppelvorwurf, den wir als durchaus begründet im Vorhergehenden dargelegt haben, könnte genügen, wenn es sich darum handelt, an Herbarts sittlichem Geschmack Kritik zu üben. Wir wollen noch ein Übriges thun und fragen, ob der „sittliche Geschmack“ jene Eigenschaften besitze, die einer richtigen Sittenregel eignen müssen.

¹ C. A. Thilo, Geschichte der neueren Phil. S. 363.

Die Sittennorm muß folgende Eigenschaften besitzen.¹ Sie muß a) derart sein, daß für alle Menschen aller Zeiten dieselben allgemeinen sittlichen Grundsätze aus ihr hergeleitet werden können; sie muß also b) in gewisser Beziehung unwandelbar sein und doch c) zugleich zu konkreten Anwendungen führen, die nach den Umständen individuell-verschieden sind. Die Norm der Sittlichkeit muß ferner d) allen Menschen überall und beständig gegenwärtig, sozusagen zur Hand sein; jeder muß sie gewissermaßen mit sich herumtragen. Sie muß endlich e) derart sein, daß sich alle sittlichen Vorschriften der natürlichen Ordnung aus ihr herleiten lassen, was sich aus der Begriffseinheit des sittlich Guten ergibt.

Ist der sittliche Geschmack, der ästhetische Urteile fällt, unwandelbar, wird er allen Menschen aller Zeiten die gleichen Bahnen des Wollens vorzeichnen? Kaum; es wird sich doch gewiß bei verschiedenen Menschen auch ein Unterschied der ästhetischen Auffassung geltend machen. Wer wollte das im Zeitalter der „Secession“ leugnen? Vielleicht hat einer oder der andere einen so irritierten bzw. so hoch ausgebildeten ethischen Geschmack, daß ihm eine „moralinfreie“ Lebensauffassung ästhetisch durchaus unanständig erscheint. Vielleicht ist auch der sittliche Geschmack, wie er gewöhnlich zu Tage tritt, nur für die Durchschnitts-Lämmchen, nicht aber für die Großangelegten, die sich durch ein wenig Geschmacksurteil das hohe Recht nicht wollen rauben lassen, herrenfrei zu handeln.

Es scheint, als hätte Herbarts Subjektivierung der Ethik radikaleren Strebungen und Strömungen den Pfad bereitet. Oder was ließe sich wohl vom Herbartschen Standpunkt gegen die aus Herren-Geschmack emporgeblühte „Herren-Moral“ sagen? Und doch — tragische Ironie des Schicksals — muß Herbarts Ethik, die der Idee des Wohlwollens einen hervorragenden Platz anweist, dem Modernen als ausgesprochene „Sklaven-Moral“ erscheinen.²

Herbart verlangt als Vorbedingung sittlichen Handelns „vollendete Vorstellung“, damit vermauert er aber, wie schon ange deutet wurde, die porta sancta, die zum Dom der Sittlichkeit führt, für viele aufs gründlichste. Es werden nicht wenige sein, die das „heilige Jahr“, das sie ihnen öffnen sollte, überhaupt nicht erleben.

Somit hat der sittliche Geschmack weder die geforderte

¹ Vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie I.³ S. 245 f.

² Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (Leipzig 1886). S. 234.

Stabilität und Unveränderlichkeit, noch jene Universalität, derzufolge er als Sittennorm jedermann gleich zur Hand wäre. Wenn man schliesslich noch fragt, ob sich alle sittlichen Vorschriften aus dieser Sittenregel ableiten lassen, so scheint auch dies verneint werden zu sollen. Was sagt denn der sittliche Geschmack über die grossen und ewigen Beziehungen aus, die uns an Gott knüpfen? Gott füllt nach Herbart den „Hintergrund“ der Vorstellungen, er ist der halbdunkle Fond des Weltsalons, in den man sich zurückzieht, wenn man in der Gesellschaft einige Unannehmlichkeiten erfahren hat. Dort ruht man dann „in der Feier des Glaubens“. Benützt ja nicht zu oft den Gedanken an Gott, warnt Herbart ernstlich und ängstlich, er könnte sonst abgenützt werden und seine Kraft verlieren. Soviel weiß uns die auf dem sittlichen Geschmack fundierte Ethik über die lebensvollen Beziehungen zu sagen, in denen die Menschenseele zu Gott stehen soll

C. Zur Ideenlehre.

Die Ideenlehre Herbarts hat von seiten seiner Schüler und Anhänger mancherlei Modifikationen erfahren. Es ist nicht uninteressant, auf dieselben einen Blick zu werfen. Liegt doch in jeder Modifikation einer Schuldoktrin das Zugeständnis, dass man sich eines wunden Punktes bewusst geworden ist. Jede Modifikation ist indirekte Kritik.

Wir fassen die modifizierten Systeme dreier hervorragender Herbartianer: Waitz, Hartenstein, Steinthal ins Auge.

Der Marburger Philosophieprofessor Waitz († 1864) verdankt, wie schon angemerkt wurde, der Herbartschen Lehre die bedeutsamsten Impulse.¹ In seiner Ansicht von der wesentlich verschiedenen Natur der theoretischen und praktischen Philosophie, in der Stellung, welche er in letzterer der Pädagogik und Politik anweist, in der Bestimmung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion, in der rückhaltlosen Vertretung des Determinismus gegenüber der Kant-Fichteschen Freiheitslehre macht sich diese Einwirkung sehr bestimmt geltend. Es ist ferner seine Ethik wie die Herbartsche wesentlich Ideenlehre. Aber trotz dieser Konformität weicht Waitz in sehr wesentlichen Fragen von Herbart ab, so in der Bestimmung der einzelnen ethischen Ideen.

¹ Vgl. zum folgenden: O. Willmann „Über Waitz' praktische Philosophie“ S. LIII ff. in Th. Waitz' Allgem. Pädagogik⁴, Braunschweig 1898.

Waitz legt seinem ethischen System drei sittliche Ideen zu Grunde, die den drei Hauptklassen sittlicher Aufgaben entsprechen. Die erste dieser Aufgaben entspringt daraus, daß der Mensch infolge seines natürlichen Entwicklungsganges in vielfachen Zwiespalt mit sich selbst gerät,¹ und sie besteht darin, daß wir uns bestreben müssen, die Einheit mit uns selbst herzustellen.² Die Lösung dieser grossen Aufgabe geschieht durch die Idee der inneren Freiheit, d. h. durch die vollständige Harmonie von Einsicht und Wille. Das Mittel, zu innerer Freiheit zu gelangen, ist die Selbstbeherrschung im Denken wie im Handeln, diese kann aber der Einzelne nur durch dauerndes Zusammenleben mit andern erlangen.³ Doch könnte dieses Zusammenleben selbst leicht wieder Anlaß zu Konflikten werden. Sie zu verhindern, ist unsere zweite sittliche Hauptaufgabe, deren Lösung die Idee des Wohlwollens bietet. Das Wohlwollen strebt, die innere Einheit des einen mit dem andern in der Gesinnung durch die Hingebung an seine Interessen zu erreichen.⁴ Noch eine dritte sittliche Aufgabe tritt an den Menschen heran. Er ist der Gesamtheit verpflichtet. Für die wesentlichen Interessen der Menschheit zu arbeiten, erkennt er als seine Bestimmung. Was zu dieser Arbeit treibt und durch sie realisiert werden soll, ist die Idee der Civilisation, das Mittel ist die Berufstätigkeit.⁵ Somit erscheint die Sittlichkeit nach Waitz als die durch die eigene Arbeit und Anstrengung des Menschen in ihm hervorgebrachte dauernde Einheit mit seinem individuellen Wesen (innere Freiheit), mit dem individuellen Wesen andrer in der Gesinnung (Wohlwollen) und mit den wesentlichen Interessen des Menschen als solchen in der Gesinnung und mit der That (Hingebung an eine Berufstätigkeit).⁶ Schon dieser skizzenhafte Überblick über Waitz' Ideenlehre zeigt die stärksten Abweichungen vom Herbartschen Schema. Wir vermissen die Idee der Vollkommenheit, die Idee des Rechtes (Waitz bezeichnet dieselbe als eine „abgeleitete“), die Idee der Billigkeit. Gegen letztere kehrt er sich besonders lebhaft. Er schreibt: „Man sagt, absichtliches Wohl- und Wehethun erheische stets eine Ausgleichung, Vergeltung, das Unvergoltene missfalle unmittelbar. Sollte man dann das absichtliche Wohlthun nicht lieber unterlassen, um dieses Missfallen nicht zu erregen?“⁷ — Weiter fällt der individualistischen Auffassung der Herbartschen Ethik gegenüber das Betonen der socialethischen Elemente bei Waitz auf. Dieses Betonen überspannt er sogar

¹ Th. Waitz, Allgem. Pädagogik.⁴ S. 67.

² Ebd. S. 69. ³ Ebd. S. 70. ⁴ Ebd. S. 70. ⁵ Ebd. S. 72.

⁶ Ebd. S. 73. ⁷ Ebd. S. LVII.

manchmal, wenn er z. B. schreibt: „Es gibt nicht eine Bestimmung des Menschen, sondern nur eine des Menschengeschlechts.¹“ Auf jeden Fall klingt einerseits aus der Kritik, die Waitz an Herbarts sittlichem Geschmack übt, und der Geneigtheit, den Ausgangspunkt der Ethik in der Thatsache der menschlichen Gesellung zu suchen, ein unverkennbares Streben nach einer solideren Moralitätsnorm hervor, als sie der sittliche Geschmack bietet.² Wir nehmen von diesem gewiss lobenswerten Streben Akt, ohne auf die Frage weiter einzugehen, ob es bei Waitz von einem Erfolge begleitet war, und wenden uns den ethischen Anschauungen eines anderen bedeutenden Anhängers Herbarts zu.

Gustav Hartenstein († zu Jena 1890), der verdienstvolle Herausgeber der Herbartschen Werke, legt uns in einem 1844 zu Leipzig erschienenen Buche „Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften“ vor.

Über seine Stellung zu Herbarts praktischer Philosophie sagt er selbst:³ Ihren Zusammenhang mit der Begründung und Ausführung, welche Herbart der Ethik vorgezeichnet hat, verleugnet diese Schrift nicht im geringsten. Indessen wird der Kenner der praktischen Philosophie jenes Denkers nicht nur in der Anordnung und Ausführung des Einzelnen, sondern selbst in den Principien manche, ausdrückliche oder stillschweigende, zum Teil sehr wesentliche Abweichungen finden.“

Die auffallendsten Abweichungen, die wir bei Hartenstein zu verzeichnen haben, beziehen sich auf die Idee der Vollkommenkeit und die Idee der Vergeltung.

Bezüglich der letzteren hatte Herbart auf einen Einwurf Lotts⁴ antwortend geschrieben: In derjenigen Beurteilung, worauf die Idee der Billigkeit beruht, wird unmittelbar keiner der Willen [weder der thätige noch der leidende] beurteilt. Darauf erwidert Hartenstein:⁵ Soll „unmittelbar“ beurteilt so viel bedeuten als „für sich allein“ beurteilt, so sei dies richtig, hindere aber nicht, die Willen selbst als Glieder des Verhältnisses zu betrachten. Es sei sonach (gegen Herbart) bei der Idee der Billigkeit ein Doppelverhältnis Gegenstand der Beurteilung: das Verhältnis

¹ Ebd. S. LXVI.

² Waitz unternahm weit ausgreifende anthropologische Studien, um auf Grund derselben der Ethik eine empirisch-sociale Basis geben zu können. Vgl. O. Willmann, Didaktik I. S. 48. Anm. 1.

³ G. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften (Leipzig 1844). S. X.

⁴ F. K. Lotts Kritik der Herbartschen Ethik und Herbarts Entgegnung. Herausgegeben von Th. Vogt (Wien 1874). S. 16 f.

⁵ G. Hartenstein, Die Grundbegriffe. S. 216.

zwischen dem absichtlich eingreifenden und dem leidenden Willen missfällt, inwiefern dem gegenwärtigen Zustand der frühere gegenübergestellt wird.¹

Wie in dieser Sache, folgt Hartenstein auch bezüglich der Idee der Vollkommenheit Lotts Vorgang. Er fasst sie nur als Coefficienten auf und streicht sie aus der Zahl der Ideen, da es sich bei ihr nur um Größenverhältnisse handelt, die nie den Wert und Unwert, sondern lediglich die Gröfse des Wertes oder Unwertes bestimmen.²

Wie Lott, Waitz und Hartenstein so lehnt auch Steinthal³ die Herbartsche Fassung der Idee der Vollkommenheit ab. Die Vollkommenheit, wie sie Herbart fasst, sei keine Idee, weil das Mehr oder Minder weder Lob noch Tadel absolut verdiene. Trotzdem will Steinthal die Idee der Vollkommenheit anrecht erhalten. Seiner Meinung nach hat sie nichts mit der Kraft des Wollens zu thun, sondern sie betrifft den Grad unserer Ergebenheit gegen die Sittlichkeit.⁴ Dieser Grad kann in demselben Individuum sich mit der Zeit ändern: Fortschritt, Rückgang oder stagnierender Stillstand kann eintreten.⁵ Ersterer gefällt, Rückgang und Stillstand missfallen.⁶

Die Idee der Billigkeit oder Vergeltung weist Steinthal freilich mit eigenartiger Begründung ab, indem er schreibt: Die Ethik kennt die Begriffe Lohn und Strafe nicht.⁷

Die Ideen, auf denen Steinthal selbst sein System der Ethik aufbauen will, sind folgende vier: Die Idee der sittlichen Persönlichkeit, die Idee des Wohlwollens, die Idee der Vereinigung und die Idee des Rechtes.

¹ Vgl. dagegen C. A. Thilo, Eine Untersuchung über Herbarts Ideenlehre in Bezug auf die von Lott, Hartenstein und Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen. In d. Zeitschr. f. exakte Philosophie. Band XV. (S. 225 ff. und 341 ff.). Speciell über die Idee der Billigkeit. S. 348 ff.

² G. Hartenstein, Die Grundbegriffe. S. 176 ff. Dagegen Thilo Z. f. e. Ph. XV. S. 242 f.

³ Heymann Steinthal gab mit M. Lazarus (beide in Berlin) 1859—1890 „die Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ heraus. Im XI. Bande derselben (Heft 2) erschien Steinthals Abhandlung über die ethische Idee der Vollkommenheit.

⁴ Ztschr. f. Völkerpsychologie XI. S. 193.

⁵ H. Steinthal, Allgemeine Ethik (Berlin 1886). S. 155; über dieselbe vergleiche Thilos Recension in d. Ztschr. f. exakte Philosophie XV. und die Inauguraldissertation Th. Ivanoffs „Die Abweichungen Steinhals von Herbart auf dem Gebiete der ethischen Elementarlehre“ (Jena 1893).

⁶ Vgl. aber Thilos und Ivanoffs Kritik a. a. O.

⁷ H. Steinthal, Allg. Ethik. S. 210.

Die erstgenannte¹ entspricht der „inneren Freiheit“ bei Herbart; bei der Idee des Wohlwollens handelt es sich nicht um ein Willensverhältnis, sondern um ein Gefühlsverhältnis zwischen zwei Personen, wodurch dieselben verbunden sind.² Die Idee der Vereinigung legt Steinthal so dar:³ Wenn sich mehrere Persönlichkeiten zusammentun und vereinigt einem und demselben Ziele nachstreben, und dabei eine altruistische Tendenz vorwaltet, so ergibt sich ein Willensverhältnis, das als Idee der Vereinigung zu bezeichnen ist. Mit Recht sieht Ivanoff⁴ in der Aufstellung dieser neuen ethischen Idee ein Zeichen der Zunahme des socialen Interesses, die auch die Herbartianer das Beendende, das in Herbarts individual-ethischen Aufstellungen liegt, fühlen lässt.

Die Idee des Rechtes formuliert Steinthal abweichend von Herbart.⁵ Nicht das Streiten an sich missfällt, sondern der Mangel des Rechtes, welches den Streit beenden würde. Nicht der Streit schlechthin wird getadelt, sondern seine Endlosigkeit. Der Streit ist nicht Rechtserzeuger; Recht eignet dem Menschen auch vor dem Streit, auch ohne Streit. Die Idee des Rechtes will sagen: Anerenne das Recht des andern!

Die wenigen Striche, mit denen wir die Abweichungen Waitz', Hartensteins und Steinthals von der „orthodoxen“ Herbartschen Lehre gekennzeichnet haben, zeigen, dass es sich vielfach um tief einschneidende Modifikationen handelt. Es wurde von Seiten der rassenreinen Herbartianer den Modifikatoren der Vorwurf gemacht, sie hätten die Lehre des Meisters missverstanden und deshalb an Einzelheiten Kritik übend Veränderungen am System vorgenommen. Ich fühle nur das eine heraus, dass es gerade kein Vorzug einer praktischen Philosophie ist, so missverständlich zu sein.

Herbart hat fünf ethische Grundideen aufgestellt, seine Schüler verwerfen einzelne Ideen ganz, anderen unterlegen sie einen neuen Sinn und führen schliesslich auf eigene Faust Grundideen ein, die Herbart weder kannte noch anerkannte. Unwillkürlich erhebt sich angesichts dieser Thatsache die Frage: Warum gerade fünf Ideen, warum gerade diese fünf Ideen? Niemand vermag ihre Notwendigkeit zu begründen. Sie stehen ganz ver einzelt und zusammenhanglos da.⁶ Wo ist die Einheit, in der

¹ Ebd. S. 101. ² Ebd. S. 108.

³ Ebd. S. 125 und Ivanoff a. a. O. S. 48 ff.

⁴ Th. Ivanoff a. a. O. S. 50 (Anm.).

⁵ H. Steinthal, Allg. Ethik. S. 142.

⁶ Chr. E. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik II. S. 609.

sie zusammenlaufen, oder aus der sie vielmehr organisch hervor-
knospen? Sucht man in den einzelnen Ideen einen scharfum-
rissenen Inhalt, will man ihr Geltungsgebiet genau fixieren, so
stößt man auf solche Schwierigkeiten, dass man fast dem Urteil
beistimmen möchte, dass sie „keinen“ Inhalt haben.¹ Auf welch
schwachen Füßen speciell die Idee der inneren Freiheit — diese
Voraussetzung der übrigen Musterbegriffe — steht, hat Cathrein
in seiner *Moralphilosophie*² augenfällig dargethan. Verfehlt ist
sicher auch, um nur noch eines zu erwähnen, die Trennung des
engen Verbandes, der zwischen Recht und Pflicht besteht. Her-
bart löst die Pflicht vom Rechte los und will sie aus der Idee
der Billigkeit ableiten.³ Noch mehr, es gibt eigentlich für den
Herbartianer weder Recht noch Pflicht in des Wortes Vollbe-
deutung. Wie wir bereits oben bemerkten, definiert Herbart
(Ph. 50) das Recht als „Einstimmung mehrerer Willen, als Regel
gedacht, die dem Streite vorbeuge“. Ist das Recht bloß ein
positives Vertragsverhältnis, dazu bestimmt, den Streit abzu-
wenden, dann ist es offenbar der menschlichen Willkür vollends
preisgegeben.⁴

Und die Pflicht? Bloße Geschmacksurteile vermögen den
Willen nicht kräftig genug zu binden. Im schlimmsten Falle ist
für einen Anhänger Herbarts die Pflichtverletzung — eine Ge-
schmacklosigkeit.⁵ Eine Geschmacklosigkeit nimmt man aber
leicht in Kauf, wenn man dadurch eine drückend-schwere Pflicht
umgehen kann.

Ich will nicht jene Konsequenzen ziehen, die uns eine der-
artige Verflüchtigung des Rechts- und Pflichtbegriffes nahelegt,
weil ich fürchten müsste, ein Pendant zu jenem französischen
Professor abzugeben, den Georges Renard in so feiner Weise
persiflierte;⁶ soviel steht aber fest, dass ein ethisches System,
das sich in den fundamentalsten Fragen brüchig erweist, unmög-
lich auf Anerkennung Anspruch erheben darf.

¹ Vgl. Eug. Kaderávek, *Die christl. Philosophie verglichen mit einigen philos. Systemen der Neuzeit* (Olmütz 1885). S. 41.

² I³. S. 207 f.

³ Eug. Kaderávek a. a. O. S. 40.

⁴ A. Stöckl, *Geschichte der neueren Philosophie* II (Mainz 1883). S. 256 f.

⁵ V. Cathrein, *Moralphilosophie* I³ S. 209: „Und was könnten wir einem Menschen sagen, der sein Leben nicht nach den sittlichen Urteilen einrichtet? Höchstens, er handle geschmacklos oder geschmackwidrig.“

⁶ Georges Renard, *L'homme est-il libre?* (Paris; Bibliothèque utile LXVII) p. 68: „Vous avez sans doute connu, quand vous étiez au collège, le professeur etc. etc.“

IV.

Schlußwort.

Muß ich nun nach all diesen Erwägungen Herbarts ästhetisierende Ethik ablehnen, so will ich doch nicht leugnen, daß ich in seinen Ausführungen den Niederschlag bedeutender Geistesarbeit sehe, daß ich in seinen Darlegungen manches Goldkorn der Wahrheit finde.

So ein Wahrheitselement in Herbarts praktischer Philosophie ist, wie schon einmal hervorgehoben wurde, die Betonung der unleugbaren Verwandtschaft des Sittlich-Guten mit dem Schönen. Verfehlt ist das übertriebene und einseitige Betonen dieser Verwandtschaft, das zu völliger Verkennung und Verkehrung der natürlichen Lage der Dinge führt und dem Schönen statt einer dienend-begleitenden eine dominant-leitende Rolle zuweist.

Auch die christliche Moralphilosophie verbindet die Gedanken sittlicher Güte mit der Idee des Anmutigen und Würdevollen. Es sei mir gestattet, hier noch einmal auf diesen Gegenstand zurückzukommen. Das Grundgesetz jeder sittlichen Güte ist ihr das Wort: *Serva ordinem!* Gleichzeitig sieht sie in der Ordnung aller Schönheit Kern und Stern. Passend verknüpft der Aquinate die Begriffe „schön“ und „gut“, wenn er schreibt: *Honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam honore dignam propter spiritualem pulchritudinem*,¹ er folgt in dieser Verknüpfung dem Kirchenlehrer Augustinus, der das Gute als eine *intelligibilis pulchritudo*² bezeichnet wissen will. Augustinus führt aber damit auch keinen neuen Gedanken, ein, er führt nur das aus, was die Griechen und Römer längst durch ihren Sprachgebrauch angedeutet hatten. Sie nannten das Gute schön, *καλόν*, *decorum*, das Böse häßlich, *αἰσχρόν*, *turpe*.³

Wie der Anblick des Schönen uns zu freudiger Zustimmung anregt, so auch die Wahrnehmung des Guten. Trotzdem sind die beiden Begriffe nicht identisch. Schön ist ein Ding, insofern seine Erkenntnis Ursache des Wohlgefallens, gut dagegen, insofern es dem Begehrn angemessen ist. Die Begriffe sind also nicht identisch, aber sie gehören eng zusammen.

Infolgedessen könnte z. B. ein eindringlicher Hinweis auf die Schönheit und Harmonie des Weltalls erzieherisch und sitti-

¹ S. theologica II. II. qu. 145. a. 3.

² Lib. 83 QQ., 30. Sieh V. Cathrein, Moralphilosophie I³ S. 248, Anmerk. 2.

³ Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I (1882). S. 329 und V. Cathrein a. a. O.

gend wirken. Es wäre ein grofsartiger Erfolg eines Erziehers, wenn es ihm gelänge, durch „ästhetische Darstellung der Welt“ seinem Zögling ein Weltbild in den Sinn zu prägen, aus dem die Idee der Gesetzmässigkeit und Zielstrebigkeit, die sich im gesamten Weltwerden offenbart, kräftig hervorleuchtete. Es wäre vielleicht nicht unmöglich, diese kosmischen Gedanken ethisch zu verwerten. Man müfste es dem Zögling klar machen, daß er als vernunftbegabter Mikrokosmos sich mit freier Entschließung den ewigen sittlichen Normen zu fügen habe, wie das Weltganze unfrei und notgedrungen sich den kosmischen Gesetzen fügt.

Freilich ist dieser schöne Gedanke von der *lex aeterna*, die dem Sein und Sollen seine Bahnen weist und nichts will, als das eine, *ut omnia sint ordinatissima*,¹ nur für einen Sinn fassbar, der schon ruhig, geklärt und mit sich in Ordnung ist. Für andere wird die Erwägung, man solle sein Handeln so einrichten, daß es harmonisch in den Weltenchor hineinklinge, wohl kaum genügen, um sie unter das harte Joch der Pflicht zu beugen.

Und doch, wie hoch stehen diese Gedankengänge, deren Fußpunkt jenseits der Zeitlichkeit liegt, trotz aller scheinbaren Anklänge über den Ausführungen Herbarts, die vom Individuum ausgehend im Individuum aufgehen und nichts ängstlicher meiden als einen Fernblick in die Weiten der Ewigkeit.

Das Geistesange, das die Dinge nie *sub specie aeternitatis* anschaut, wird kurzsichtig. Auch Herbarts Ausblicke zeugen von Kurzsichtigkeit. Was er aus nächster Nähe wahrgenommen: das ästhetische Moment im Ethischen, ist für ihn das Um und Auf. Er kann nicht in die Ferne blicken, um die grofsen Zusammenhänge auszuspähen, die die Begriffe und Wahrheiten thatsächlich verbinden. Er blickt nur auf das Nächste hin und von da ausgehend rechnet und dichtet er. Sagt er doch selbst einmal,² der Philosoph schwebe in der weiten Mitte zwischen dem Rechnen und dem Dichten. Mit seiner Theorie des sittlichen Geschmackes und seiner ästhetischen Ethik hat er selbst sich bedenklich dem Gebiete der Dichtung genähert; oder sollte es doch Rechnung sein? Nun, man kann sich ja verrechnen . . .

¹ S. August., *De lib. arb.* I, 6.

² Herbarts *W. W.* VIII. S. 3.

