

Recensionen und Referate.

Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit. Untersuchungen von Rudolf Eucken, Prof. in Jena. Leipzig, Veit & Co. 1888. gr. 8^o. M 10.

Der Philosophie haben ihr Gebiet manch' andere Wissenschaften streitig gemacht, aber auf Einem Boden, dem der Seele und des Geistes, blieb ihre Herrschaft unbestritten. Mit dem Geistesleben der Menschheit, zunächst nicht des einzelnen Menschen, beschäftigt sich vorliegendes Werk. So nahe es lag, hier auf das positive Material der Wissenschaften und Culturgebiete einzugehen, in denen sich der menschliche Geist bewegt, so widerstand doch Eucken der Versuchung. Wir bewegen uns im reinen Aether des Gedankens und schwimmen im Strome der Ideen fort. Man gewinnt wenige einzelne Kenntnisse und reicheres Wissen, wie es der Umfang des Werkes vermuthen liesse. Man denkt nur, schaut dem Laufe und Wandel der Begriffe zu, verfolgt gewisse Principien bis auf ihre äussersten Consequenzen und wendet sich ab von der Lectüre des Buches mit dem Gefühl, ein Gedankenbad genommen zu haben. Alles ist hier aus Einem Gusse; fremdes Beiwerk bleibt weg und lässt sich nur von ferne sehen: die realen Mächte der Welt, wie die verschiedenen Auffassungen der Menschen. Wohl führt uns Eucken zum Beginn ein in zwei geradezu entgegengesetzte Weltanschauungen, den Naturalismus (mechanische Weltanschauung) und den Intellectualismus (Idealismus). Allein es wäre schwer zu sagen, welcher concrete Träger dieser Anschauungen eigentlich sich ausspricht. Man erinnert sich wohl dort an Spencer (Herbart) oder hier an Fichte, aber beide Auctoritäten treten uns durch das Medium des Eucken'schen Ingeniums entgegen, verlieren ihr angeborenes Naturell und vermischen sich mit Ansichten verwandter Geister.

Dennoch müssen wir die Objectivität bewundern, mit der sich Eucken in die zwei genannten „Lebenssysteme“ (Syntagmen) versenkt und ohne Zwischenkritik ihrer Entwicklung folgt. Der Naturalismus löst die Dinge, das Geschehen und Werden, auf in räumliche Beziehungen einfacher inhaltsloser Elemente. Es kann ebensowenig eine objective Sachlichkeit, als eine seelische Innerlichkeit geben. Das sich erst allmählich bildende Bewusstsein ist nur der Raum für die selbständige Bewegung, Lagerung und Verbindung der Vorstellungsgrößen, die sich aus dem sinnlichen Eindruck von selbst erheben. Das Seelenleben ist eine Fortsetzung des Naturlebens, und wie die Grösse, so ist auch die Eigenart des geistigen Bestandes aus äusseren Naturbedingungen und der Erbschaft vergangener Jahrhunderte völlig zu begreifen. Ethisches Princip ist das individuelle Wohl, welches mit dem Gemeinwohl zusammenfällt. Wie bei der Zerstörung aller Innerlichkeit noch eine solche Rücksicht auf einen unbestimmbaren innerlichen Zustand geltend gemacht werden kann, wäre unerklärlich, wenn dem Begriff des Wohls nicht eine ganz oberflächliche Fassung gegeben würde.

Der Intellectualismus, bezw. Noëtismus vergeistigt alles Sein und setzt es in Begriffe um. Alles, auch das scheinbar ruhende und starre Sein ist in geistiger Bewegung; wie alle Substanzen, ist das Ich fort-dauernde Thätigkeit, der Geist nicht Factum, sondern Aufgabe. Den Eindruck des Festen bilden die bleibenden Gesetze oder unentwickelten Lagen der Vernunftbewegung. Aller Unterschied der Dinge ist Abstufung in demselben Prozesse. Den Begriff der Persönlichkeit, welcher den religiösen und Staatsgedanken früher bestimmte, hat die Neuzeit zersetzt und dafür das Menschheitsbewusstsein gesetzt. In der Allvernunft aufzugehen ist das höchste Gut und die individuelle Abirrung das Böse. Für diese Weltanschauung besteht auch kein Gegensatz zwischen Innerem und Aeusserem, zwischen Diesseits und Jenseits. Alles ist immanent und nur mehr oder weniger enthüllt oder verhüllt.

In beiden Weltanschauungen wird die Individualität und Freiheit aufgehoben und der Kern des Lebens in das All verlegt, aber „das All bedeutet dort die Weite der Natur und hier die Tiefe des Geistes“. Dort entsteht der Process durch Zusammensein einzelner Elemente, hier dagegen aus der einheitlichen Vernunftthätigkeit; die Verkettung ist dort causal-mechanisch, und hier ist das Einzelne im Ganzen synthetisch enthalten. Das Culturleben besteht hier in der wissenschaftlichen Vernunftthätigkeit, während dort alles Begriffliche bloss Abkürzung, Abstraction der Sinneswirklichkeit ist und das Problem der Cultur in der Verbesserung der materiellen Lage der Einzelnen liegt. Die Gemeinschaft der Menschen besteht dort in dem physischen Zusammenhang, und hier in ihrer gemeinsamen ideellen, geschichtlichen Aufgabe.

An beiden Systemen wird scharfe und gewandte Kritik geübt. Dem Naturalismus wird der Bestand einer „mentalen Welt“, dem Intellectualismus der einer äusseren (aber nicht objectiv realen) Welt entgegengesetzt und betont, dass das geistige Leben nicht ein unpersönliches Geschehen, sondern Selbstthätigkeit und Selbstleben persönlicher Geister sei. Dennoch geht unseres Erachtens die Kritik nicht weit genug. Die Grenzen mechanischer und idealistischer Welterklärung werden zu weit abgesteckt. Und doch stossen wir auf Schritt und Tritt in der Geistes- und in der Naturwelt auf Grenzen, über welche uns das Geheimniss herüber- und hereinleuchtet. Es ist ja selbst von den Vertretern mechanischer Weltanschauung (Dubois-Reymond) eingestanden, wie die Tragweite ihrer Principien zur Erklärung der Entstehung des Lebens und der Empfindung nicht hinreiche. Wenn man das Fehlende auch mit idealistischen Sätzen ergänzt, ist doch nichts gewonnen, solange der Zusammenhang zwischen der mechanischen und geistigen Welt so dunkel, und fast noch dunkler das Wesen der Dinge und des Geistes ist. Die Philosophen wollen allerdings die ganze Weltwirklichkeit erschöpfen und in ein durchsichtiges Begriffsnetz fangen; aber wie langweilig und öde würde Alles, wenn es gelänge! Es ist gut, dass es Geheimnisse gibt, die den Geist immer wieder zur Lösung locken und doch nie ihr Innerstes erschliessen. Wir gelangen bald an die Grenzen unserer Macht und unseres Wissens, selbst wenn wir sie mit der Macht und dem Wissen der gesammten Menschheit summiren, und müssen gestehen, dass darüber hinaus völlig andersartige Kräfte wirken, Kräfte, welche ein unendlich überlegenes Wesen offenbaren.

Inhaltlose Atome lässt der Naturalismus und eine substanzlose Bewegung der Noëtismus aus der Analyse der Wirklichkeit übrig. Eine selbstthätige geistige Welt, die in persönlichen Geistern ihre centralen Sitze hat, setzt Eucken demgegenüber und will so den Gegensatz der Atomistik und idealistischen Dynamik überwinden. Nur die Persönlichkeit im naiven oder phänomenalen Sinn hindere objective Sachlichkeit, und ein punctuelles Ich, das sich noch nicht zum All erweitert hätte, wäre ein unbrauchbarer, weil beschränkter Träger der Culturbewegung. Anders, wenn sich die Person zu der innerlichen Höhe der Sache erhebt und die geistigen Centren „nicht neben, sondern in den Dingen“ „innerhalb des Realgeschehens liegen“ und dasselbe erkennend umspannen. Dann kann „das Personalsein als ein Real- oder Weltwesen“ gelten; es eröffnet sich eine neue Welt, eine Welt idealer Werthe. „Die anderen Lebenssysteme leiten allen Werth aus der Kraftentwicklung ab“, Kraftäusserung kann aber nur einen Werth haben als Lebensäusserung eines Wesens, dessen Geistesleben, nicht aber Sinnesleben sie fördern soll. In das innerste Heiligthum des personalen Geisteslebens führt die Religion, welche die Form „abstracter Transscendenz“ verlieren und sich „an die

innerste Einheit eines freien auf Vernunft angelegten Wesens“ wenden muss. Sie darf sich weder auf das Erkennen (Hegel), Fühlen (Schleiermacher) noch auf das Wollen (moralisirende Rationalisten) beschränken, sondern soll den ganzen Menschen ergreifen. Die Religion „setzt die Idealität der Wirklichkeit voraus“, und stellt sie her. Der Mensch „rettet in ihr das Ewige seines Wesens“.

Welch' eine magere Religion! Unser Geist soll ihr Inhalt sein! Unsere Seele, von der Pascal ebenso wahr als schön sagt: „l'âme ne trouve rien en elle qui la contente. Elle n'y voit rien qui ne l'afflige, quand elle y pense. — Le lui est une peine insupportable d'être obligé de vivre avec soi et de penser à soi. Ainsi tout son soin est de s'oublier soi-même“ etc. Es handelt sich nicht darum, den menschlichen Geist als einzig wahrhaftige Realität zu erweisen, sondern ihm einen würdigen Inhalt, einen Gegenstand, einen Zweck zu schaffen, der ihn erfüllen kann.

Eucken verkennt nicht den hohen Werth des Christenthums. Er behauptet sogar einmal wohl zu weit gehend, nicht die antike Cultur, sondern das Christenthum habe das Geistesleben begründet, während nach S. 410 dies Geistesleben schon bei den Alten ihr eigenes Reich aufbaut. Es brachte „jenes Frischsein des Geistes, eine Erhebung über alle Naturlage“, aber die von ihm verlangte Concentration bringt eine Abschliessung und Einengung, welche der nothwendigen Universalität der Cultur hinderlich ist. Weder der Katholicismus noch der Protestantismus ist das reine Christenthum, da es jener mit dem Alterthum, dieser mit der modernen Cultur vermischt.

Eucken besitzt nur eine sehr unvollständige oberflächliche Kenntniss, ich will nicht sagen des theoretischen, aber des praktischen Christenthums. Er verkennt dessen übernatürlichen Charakter, dessen Verständniss eine sittliche Erhebung über alles Natürliche voraussetzt; er verkennt ihn, weil er ihn nicht erfahren hat, erfahren nicht in dem protestantischen Sinne, wie man seine Rechtfertigung erfährt, sondern im Sinne des göttlichen Wortes Joh. 7, 17. Wer sich Gott, dessen Dasein vernunftgemäss allerdings zuvor feststehen muss, gläubig mit Herz und Sinn hingibt, den ergreift die übernatürliche Kraft der christlichen Lehren und Einrichtungen und bringt ihm eine Sicherheit, die alle natürliche Evidenz übertrifft. Wir müssen es bedauern, dass das Eucken'sche Werk nicht die wahre Geistersonne durchleuchtet und dass wir ihm deshalb nicht jene Anerkennung zollen können, die es verdient hätte. Das Lebenssystem, das er uns bietet, reicht, mit Göthe zu sprechen, weit nicht hinan an „die sittliche Hoheit des Christenthums“ und wird es deshalb auch nicht ersetzen.

Maihingen.

Georg Grupp.

Vorfagen der Ethik. Von Dr. Christoph Sigwart, Prof. der Philosophie in Tübingen. Freib., Mohr 1886. 4^o. 48 S. *M.* 2.

Seit Kant ist es unter den Ethikern zur *fable convenue* geworden, dass Eudämonologie unfähig sei, Moral und Sittlichkeit zu begründen. Man warf den epicuräischen Hedonismus und das christliche Seligkeitsstreben in Einen Topf und verurtheilte die eine wie die andere Ansicht als egoistisch und pseudomoralisch. Eine ächte Moral müsse den Verzicht auf alle sinnlichen Triebfedern verlangen und könne nur den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit erheben, wenn sie sich aus dem Gebiete subjectiver Lustgefühle auf die reine Höhe der Vernunft erhebe.

Indessen sind nüchterne Denker, wie Zeller, Köstlin und Sigwart, schon längst von der Illusion zurückgekommen, welche einen Hartmann, Pfeleiderer, Steinthal u. A. noch gefangen hält, von der Illusion, dass es möglich sei, eine ganz und gar selbstlose und uninteressirte Sittlichkeit zu erreichen. Freilich müssen dann Jene auf den Versuch verzichten, eine der sittlichen Hoheit des Christenthums ebenbürtige Gesinnung durch die philosophische Moral zu erzeugen oder sogar das christliche Ideal zu überbieten, wie Kant bezweckte. Es müssen mässigere Ansprüche an die menschliche Natur gemacht werden, und die Bildung des Geistes, Wissenschaft, staatliche und „religiöse Gemeinschaft“ ist das Höchste, wozu sich diese Moral erheben kann. Immerhin ist uns aber jeder Beitrag, der uns von dieser Seite zu einer eudämonologischen Lösung des sittlichen Problems zukommt, schon deshalb höchst willkommen, weil er das an Pruderie streifende Vorurtheil von der unsittlichen Natur eudämonistischer Triebfedern beseitigen muss, auch wenn uns sonst wenig weitere Aufschlüsse geboten würden. Bei der vorliegenden Broschüre treten aber noch wesentliche Vortheile hinzu. Wie es von dem berühmten Logiker nicht anders zu erwarten ist, bietet die Schrift einen so reichen Inhalt trefflicher Beobachtungen und Bemerkungen, dass seine Lectüre zum Genussreichsten zählt.

Sigwart geht aus von einer sittlichen Einzelfrage: „Was soll ich thun?“ und betrachtet die Beziehung des Willens zu dem bestimmten Zweck. In einem folgenden Abschnitt wird der Zusammenhang des einzelnen Zweckes mit einem umfassenden einheitlichen Zwecke, dem höchsten Gute, in Erwägung gezogen. Zunächst ergibt ihm die Analyse des Willensverhältnisses zum Einzelzweck zwei Thatsachen. Der Zweck, der immer ein zukünftiger wirklicher Zustand realer Wesen ist, muss einmal verwirklicht werden wollen, und sodann dem Subjecte oder einem vorgestellten Objecte eine Befriedigung versprechen. Es genügt also weder der blosse gute Wille, noch ist der Vernunftzwang, die Ueberwindung jeder eudämonistischen und egoistischen Triebfeder nothwendig.

Aus der Natur des selbstbewussten Willens, des Geistes, der sich als beharrend im Wechsel und das Einzelwollen als das seinige weiss, wenn es einem umfassenden einheitlichen Wollen eingeordnet ist, folgt, dass ein unbedingter höchster Zweck das Wollen in einem Sinne bestimmen muss. Was ist nun der höchste Zweck, das höchste Gut? Die Befriedigung des Individuums? Die Epicuräer und Stoiker glaubten allerdings den Einzelnen auf sich stellen und sich selbst genügen lassen zu können. Allein das individuelle Wohl ist von äusseren Bedingungen abhängig, von der Natur und der Gesellschaft, und jede Ethik muss demnach auch diese, namentlich die socialen Momente, ins Auge fassen. Das leibliche Wohlbefinden und das geistige Leben des Einzelnen bedingt den Verkehr mit Seinesgleichen, und der individuelle Lebenszweck kann nur als ein allgemeiner gedacht werden, den zwar Jeder für sich, aber doch Alle gleichmässig und gemeinsam verfolgen. So erweitert sich der Begriff des höchsten Gutes zu dem eines Gesamtzustandes einer Gesellschaft von Menschen. Der Uebergang von der Individuaethik zur Sociaethik, ihre Verbindung und ihr Ausgleich ist so theoretisch auf die leichteste Weise gewonnen; aber praktisch erhebt sich die Schwierigkeit, den Egoismus zu Gunsten des Gemeinsinnes zu brechen und an die Pflicht zu fesseln. Wie dies geschieht und geschehen kann, erörtert ein folgender Abschnitt.

Es handelt sich hier um die mehr formellen, die mechanischen und technischen Consequenzen, welche der festgesetzte Begriff des höchsten Gutes für das individuelle und gesellschaftliche Leben enthält. Der höchste Zweck verlangt zu seiner Realisirung eine zusammenhängende Reihe von Handlungen, welche als Mittel zum Zweck gesetzlich bestimmt sind, und ein organisches Zusammenwirken der Gesellschaftsglieder. Die Ethik muss daher ein festes Gesetz aufstellen, das Regeln für die einzelnen Handlungen enthält und individueller Willkür vorbeugt. Aber unbedingt, wie Kant meint, kann ein Gesetz nicht gelten. Schon seine Anwendung setzt eine freie Combination der Handlungen voraus, welche den im Gesetze vorgesehenen Zwecken dient. Einer einseitigen Geltung des Gesetzes setzen sich oft die Zwecke entgegen, denen es dient, und der Zweck heiligt oft ungesetzliche Mittel. In Fällen der Noth z. B. erlischt die Pflicht, fremdes Leben zu schonen und die Wahrheit zu reden. Die grösste Schwierigkeit besteht aber darin, Einsicht und Wille mit dem Gesetze zu durchdringen. Die Erfüllung des Gesetzes hängt von der Kenntniss der Causalzusammenhänge der menschlichen Handlungen, der Voraussicht möglicher Folgen, ruhiger Besonnenheit und allermeist von dem Vorwalten sittlicher Triebfedern ab. Die natürlichen Triebe nach Wohlsein, nach Geselligkeit und geselliger Geltung sind in den Dienst des sittlichen Gemeinsinnes zu stellen, und es ist ein

Zustand der Vollkommenheit herzustellen, in welchem die Richtung auf das Gute bleibende Gesinnung geworden ist.

Die Natur des Menschen ist empfänglich für das Gute, aber sie muss erst zur Sittlichkeit entwickelt werden. Die Natur ist weder unüberwindlich — dann wäre die Ethik unmöglich — noch ist sie ganz umzugestalten — dann müsste man den soliden Boden des Möglichen und Wirklichen verlassen. Weder herrscht über den Menschen mit unentrinnbarer Nothwendigkeit der Drang nach einer individuell bestimmten Form der Glückseligkeit, so dass ihn keine Theorie und keine Belehrung für allgemein gültige Zwecke gewinnen könnte; noch ist eine sittliche Wiedergeburt in dem Sinne zu verlangen, dass alle eudämonistischen Triebe überwunden werden müssten.

Den Inhalt des höchsten Gutes gewinnen wir, wenn wir auf die menschlichen Bedürfnisse reflectiren, welche sich in den socialen Zwecksystemen realisiren: es sind dies die Bedürfnisse des physischen Wohls, der Familienfreude, der Geselligkeit, der künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen und der religiösen Gemeinschaft. Das höchste Gut setzt sich also zusammen aus den gesellschaftlichen Zwecksystemen der Wirthschaft und des Handels, des Familienlebens und der Jugenderziehung, des gesellschaftlichen Verkehrs, der Wissenschaft, Kunst und religiösen Gemeinschaft.

Wir sehen, der Charakter der Sigwart'schen Ethik ist social-eudämonistisch; das Ziel wäre eine vollkommene Gesellschaft. Leider ein unerreichbares Ziel! Es ist keine Lage der Gesellschaft denkbar, welche dem Einzelnen volle Befriedigung zu gewähren vermöchte. Gerade je mehr die Cultur voranschreitet, desto grösser wird der Aufwand an Kräften, den die Mitarbeit an ihr verlangt. Die Cultur verlangt Opfer. Sie schreitet über Leichen, sei es dass sie in rohen barbarischen Gegenden sich verbreitet, sei es dass sie sich auch nur in ihrem alten Besitzstande erhält oder ihn erweitert. Wer vermag diesen „Opfern der Cultur“ Trost zu bieten? Genügt das Bewusstsein, an der Cultur mitgearbeitet zu haben? Und ferner genügt es, an die Culturbestimmung zu denken, um alle unsittlichen Triebfedern, alles eigennütziges Begehren aus dem Herzen zu tilgen? Genügt die Erinnerung an das Allgemeinwohl, um das oft mit dämonischer Gewalt wirksame Böse in der Natur zu überwinden? Die Moral muss das Ziel möglichst hoch stecken, ihr Standpunkt kann nicht ideal genug sein. Darin hatte Kant ganz Recht. Nur die Religion kann die Sittlichkeit ausreichend begründen. Nur sie bietet ausreichend starke Motive gegen die Anfechtungen des äusseren Schicksals und der inneren Begehrlichkeit, in Noth und Versuchung die sittliche Kraft aufrecht zu erhalten. Die Religion verknüpft im höchsten Zwecke der Sittlichkeit, was die immanente Moral der

Neuzeit immer zertheilen muss: die Idee der Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Gewiss gehört Sigwart nicht zu Jenen, welche, wie Strauss, dem Volke anstatt des Brodes einen Stein geben wollen, er anerkennt die Hoheit und Nothwendigkeit der Religion; aber der Einfluss ist doch gering, den sie im Leben haben soll. Sie darf nicht den ganzen Menschen durchdringen und in Besitz nehmen. — Sehen wir von diesem principiellen Mangel der Sigwart'schen Schrift ab, so bleibt Alles anerkennenswerth. Sie bietet des Anregenden und Neuen so viel, dass auch der principielle Gegner der darin vertretenen Anschauungen sie mit grossem Nutzen lesen wird.

Maihingen.

Dr. Georg Grupp.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller, herausgegeben von Ludwig Stein. I. Bd. (1887—1888). 4 Hefte. 652 S. Berlin, G. Reimer. *M.* 12.

Nicht ohne ein hohes Gefühl der Befriedigung, ja des Stolzes haben wir den soeben vollendeten ersten Band des „Archivs für Geschichte der Philosophie“ durchblättert. Haben doch die Deutschen durch Gründung dieser wichtigen Vierteljahrsschrift wieder einmal ihre glänzende Befähigung für eine kritische und quellenmässige Bearbeitung philosophiegeschichtlicher Fragen, sowie ihren lobenswerthen Eifer in Zusammenfassung der zersplitterten Kräfte Vieler zu gemeinsamer, auf Ein Ziel gerichteter Forscherarbeit dokumentirt und zugleich dem gelehrten Ausland ein leuchtendes Beispiel und einen mächtigen Antrieb zur Hervorbringung ähnlicher Leistungen gegeben. Die Superiorität Deutschlands auf philosophiegeschichtlichem Gebiete wird denn auch von ausländischen Gelehrten nicht nur ausdrücklich anerkannt, z. B. von Schurman in New-York (Vgl. Archiv I, 151), sondern auch schlagend bewiesen durch die Thatsache, dass Länder wie Belgien, England, Nordamerika und Italien sich haben bereit finden lassen, durch ihre glänzendsten Namen an der Bereicherung und Förderung des Archivs sich direct zu betheiligen. Hierdurch, wie durch den Umstand, dass die ausländischen Beiträge auch in den betreffenden Landessprachen zum Abdruck gelangen, empfängt das „Archiv“ geradezu ein internationales Gepräge.

Was die innere Einrichtung anbelangt, so zerfällt jedes der vier Hefte in zwei getrennte Abtheilungen, von welchen die erstere der eigentlichen Forschung, die zweite der Kritik sämmtlicher philo-

sophiegeschichtlicher Erscheinungen des In- und Auslandes gewidmet ist. Dass diese letztere Rubrik, deren Wichtigkeit nicht unterschätzt werden darf, sich nur auf Grund einer sehr weitgehenden Arbeitstheilung erledigen lässt — einer Arbeitstheilung, die selbst kleinere Arbeitsfelder wieder in Unterabtheilungen zerlegt und dann ebenso vielen verschiedenen Bearbeitern überweist, das liegt in der Natur der Sache. Die erdrückende Fülle des durchzuarbeitenden Stoffes lässt gar nicht den Gedanken daran aufkommen, dass ein einziger Bearbeiter, besäße er auch eine noch so grosse Weite des Blickes oder Belesenheit in der Litteratur fremder Sprachen, die unzähligen, von Jahr zu Jahr sich häufenden Erscheinungen der verschiedenen Länder so zu beherrschen und zu beurtheilen verstehe, wie es der heutige Stand der immer mehr zur Specialforschung auswachsenden Wissenschaft erfordert. Dazu kommt, dass kaum der eine oder andere Gelehrte — Ed. Zeller etwa ausgenommen — mit der nöthigen Kenntniss aller Quellen und Beweisstellen so ausgerüstet und in sämtlichen Perioden der Philosophiegeschichte so gleichmässig gut zu Hause wäre, dass er das Schwert der Kritik auch mit wirklicher Auctorität zu führen vermöchte. Mit Freude ist es darum zu begrüßen, wenn nur Fachmänner ersten Ranges über die laufenden Jahreserscheinungen der civilisirten Welt im Zusammenhang referiren, und zwar wiederum in der Weise, dass Specialgebiete lediglich von Specialforschern bearbeitet werden, so die Vorsokratiker von H. Diels, die attische Philosophie bis Aristoteles von Ed. Zeller, die nacharistotelische Philosophie von L. Stein, die neuere Philosophie bis Kant von B. Erdmann, die Philosophie seit Kant von W. Dilthey, die patristische Philosophie von P. Wendland, die indische Philosophie von H. Oldenberg. Die Besprechung und Beurtheilung der englischen Jahreserscheinungen haben J. Bywater (Oxford) und J. G. Schurman (New-York), diejenige der französischen Litteratur P. Tannery (Tonnesins), endlich diejenige der italienischen Erzeugnisse F. Tocco (Florenz) übernommen. Ueber die Vortrefflichkeit dieser Methode, die allein einen Ueberblick über den procentualen Arbeitsaufwand der verschiedenen Länder, sowie einen belehrenden Einblick in die allerorts errichteten geistigen Werkstätten eines unbezähmbaren historischen Forschertriebs gestattet, wird wohl nur eine Stimme des Lobes und Beifalls herrschen können. Den meisten Vortheil davon wird freilich erst die künftige Geschichtsschreibung ziehen, da sie reine Arbeit und ein gesichtetes Material vor sich hat. Aber es bleibt immerhin auch wahr, dass die fachmännischen, der eindringenderen Erforschung philosophiegeschichtlicher Fragen gewidmeten Arbeiten der ersten Abtheilung sich nicht auf ihrer gegenwärtigen Höhe zu halten wüssten, ginge ihr nicht stets eine solche Sichtung, Kritik und Aufarbeitung der ins Unbegrenzte wachsenden zeitgenössischen Litteratur helfend zur Seite.

In eine genauere Erörterung und Werthschätzung der einzelnen Artikel kann hier selbstredend nicht eingetreten werden. Viele Abhandlungen haben einen bleibenden, andere einen nur vorläufigen Werth; aber selbst die minder bedeutenden bringen meist etwas Neues oder rücken eine alte Frage in eine neue Beleuchtung. Die einen bringen Eigenes, andere beurtheilen Fremdes. Erheben sich einzelne Deutungen von Fragmenten auch nur selten über das Niveau einer mehr oder weniger gegründeten Vermuthung, so bieten sie doch schon deshalb des Belehrenden viel, weil dabei das pro und contra der strittigen Ansichten unter einem treffsicheren Kreuzfeuer kritisch hin- und hergeprüft und auf seine Stichhaltigkeit untersucht wird. Unsere Leser mögen sich durch einen Blick auf unsere „Zeitschriftenschau“, worin wir sämtliche Artikel des I. Bandes auszüglich mittheilen, vom Reichthum des Inhalts sowie von der Mannigfaltigkeit und Wichtigkeit der behandelten Probleme selber überzeugen. Man darf mit Fug sagen: Das sind kostbare Bausteine zum riesigen Gebäude der Philosophiegeschichte. Allerdings nicht mehr, als Bausteine. Denn trotz der ungeheuren Anstrengungen unseres Jahrhunderts steht die genannte Wissenschaft, wie es die Arbeiten des „Archivs“ am besten beweisen und Einem recht nachdrücklich zum Bewusstsein bringen, noch immer erst im Rohbau da, ja einzelne Stellen weisen noch empfindliche Lücken auf, die erst vereinte anhaltende Arbeit in absehbarer Zukunft schliessen wird. Jahrhunderte werden noch mitwirken müssen, ehe der stattliche Bau ganz vollendet und bis ins Einzelne ausgefügt sein wird. Dass aber unser „Archiv“ zu diesem schönen Endziel wesentlich beizutragen berufen und befähigt ist, das steht so lange fest, als das gesteigerte Interesse von tüchtigen Mitarbeitern und emsigen Lesern seinen Fortbestand sichert.

Manche werden sich freilich bei der Lectüre des Archivs des Eindrucks kaum erwehren können, dass insbesondere die Forschungsergebnisse aus der hellenischen, zum grossen Theile nur auf Bruchstücke angewiesenen Philosophie so sehr den Charakter der Hypothese zur Schau tragen, dass man billig zweifeln kann, ob es — von den sicheren Umrissen im Groben abgesehen — überhaupt in den Details noch einen „festen Punkt“ gebe. Was durch mühevollen Untersuchung seitens classischer Auctoritäten, wie Zeller, Diels u. A., endgültig gesichert schien, das sehen wir durch Andere plötzlich wieder in Frage gestellt, und die Deutungen, Gruppierungen und Systematisierungen verschiedener Forscher stehen sich manchmal nicht etwa disparat, sondern contradictorisch gegenüber. Man kann sich deshalb dem eines vorsichtigen Skeptikers würdigen Gefühl schwerlich entziehen, dass die griechisch-römische Philosophie in den wichtigsten Detailfragen für unsere Forscher eine ewig „offene Frage“ zu bleiben drohe und dass man am klügsten

daran thue, als historischen Leitstern sich die Devise zu wählen: „Suche der Wahrheit so nahe als möglich zu kommen, denn alle historische Forschung scheint nur eine Assymptote der Wahrheit zu sein.“ Wenn ein neuerer Forscher dem hochverdienten Ed. Zeller, der, wie kaum ein Zweiter, grossen historisch-kritischen Sinn mit ebenso erstaunlicher Quellenkenntniss verbindet, erst jüngst den allerdings verblühten Vorwurf machen konnte, derselbe habe die ganze Entwicklung der Philosophie seit Kant — in Folge falscher Beurtheilung Herbarts — missverstanden¹⁾: so wird für diejenigen Gelehrten, welche zu eingehenden Quellenforschungen weder Zeit noch Beruf haben, sogar die gewöhnliche Klugheits-Maxime: „In arte peritis credendum“ illusorisch. Man verzeihe mir, wenn ich hier auf einen „wunden Fleck“ in unserem hyperkritischen Forscherleben kurz hingewiesen habe. Die moderne Kritik ist zu einer Macht geworden, die durch Ueberspannung ihres eigenen Begriffes häufig genug, statt das Gegebene zu erklären, es vielmehr hinwegkritisirt und nach mühevollster Arbeit nur einen glatt abgeschwemmten Boden als Ergebniss ihrer ganzen Thätigkeit zurücklässt. Jedes Jahr bringt Neuerungen und Umwälzungen, und es gehört wahrlich ein schwindelfreier Kopf dazu, um die oft sehr gewagten Balancirkünste der Kritik Jahr aus Jahr ein regelrecht, und ohne aus dem Gleichgewicht zu gerathen, mitzumachen.

So unzweckmässig es Manchem erscheinen möchte, können wir den Wunsch nicht unterdrücken, dass die gelehrten Mitarbeiter des „Archiv“, welches seine Leser ja aus allen gebildeten, den verschiedensten Richtungen und Bekenntnissen angehörenden Kreisen rekrutirt, aus Princip einen streng sachlichen, unparteiischen und paritätischen Standpunkt, der übrigens auch immer der wissenschaftlichste ist, einnehmen und festhalten sollten. Zu unserer Freude ist dieser unpersönliche Charakter in den meisten Artikeln rühmlicher Weise gewahrt. Insbesondere heben wir die gerechte Objectivität hervor, mit der H. Siebeck die Psychologie der Scholastik beurtheilt hat. Mit rühmlicher Geradheit der Rede bemerkt dieser Forscher anderswo: „Eine noch immer nicht ganz überwundene Ansicht von der Bedeutung der Scholastik sieht in der letzteren nichts Anderes, als die inmitten der beiden Tageshellen von antiker und moderner Philosophie sich ausbreitende wissenschaftliche Nacht, in deren Dunkelheit sich kaum ein nennenswerther Unterschied der Richtungen, geschweige denn ein wirklicher Fortschritt des geistigen Lebens bemerken lasse. Indessen auch hier gilt Etwas von dem Satze, dass man nur das unterschätzt, was man nicht kennt. Wer in das Dunkel wirklich eintritt und die Augen an das gleichförmige Dämmerlicht der Argumente und Distinctionen, des endlosen pro- und contra-Redens u. s. w. gewöhnt

1) Vgl. Zeitschrift für exacte Philosophie. Bd. XVI. S. 246. Langensalza 1888.

hat, erkennt nicht nur unter den Autoren selbst eine Anzahl interessanter und charakteristisch von einander unterschiedener Gestalten, sondern er sieht namentlich auch, dass die Speculation der Scholastik im Grossen und Ganzen nicht Stillstand, sondern verlangsamten Fortgang bedeutet und die Stetigkeit der Entwicklung in der Geschichte der Philosophie sich auch in dieser Periode bemerklich macht¹⁾ Fürwahr, ein rechtes Wort zur rechten Zeit! Die Vorurtheile gegen die Scholastik, deren Studium allerdings viel Geduld und Mühe erfordert, müssen in dem Maasse schwinden, als man sich mit ihr beschäftigt, und unsere Philosophiehistoriker sollten sich von dieser harten Arbeit um so weniger abschrecken lassen, als noch die wichtigsten Perioden der Scholastik — namentlich aber die vor Alexander von Hales liegende Anfangsperiode — bis jetzt in tiefstes Dunkel gehüllt sind. Woher die positive Wissenschaft und wissenschaftliche Terminologie eines hl. Thomas von Aquin, eines hl. Bonaventura und eines Duns Skotus geschichtlich abzuleiten seien, ist hinreichend erforscht; aus welchen Quellen aber ein Alexander von Hales, ein hl. Anselmus und ein Robert Grosseteste ihre Lehrsätze, ihre Terminologie, ihre technischen Axiome geschöpft, das ist eine noch so gut als ungelöste Frage, bei welcher meines Erachtens namentlich die des Arabischen kundigen Philosophen und Philologen ein wichtiges Wort mitzureden haben werden. Es ist eine geschichtliche, keine wissenschaftliche Nacht, welche über der Scholastik ruht: das sollten sich insbesondere Jene merken, die beim blossen Namen der Scholastik schon die Achsel zucken oder ein mitleidiges Lächeln haben.

Als einen unangenehmen Misston empfinden wir es daher, wenn z. B. Th. Ziegler bei Besprechung der Interpretation, die Professor Neuhäuser in Bonn einer schwierigen Stelle Anaximanders (bei Simplic. in Phys. 24,18) angedeihen lässt — dass nämlich die Ursache für die Scheidung der Gegensätze und für die Heraussetzung von Sonderexistenzen im Sinne Anaximanders „in ipsius aeterna quadam generandi adpetitione“ zu suchen sei²⁾ — die höhnische Bemerkung macht: „Setzen wir statt ‚generandi adpetitio‘ das synonyme ‚concupiscentia‘, so ist klar, dass der offenbar scholastisch geschulte Verf. dem griechischen Philosophen die christlich-katholische Anschauung von der ‚concupiscentia‘ als der Wurzel alles Bösen, als der Erbsünde unterschiebt und den Ursitz derselben sogar in den göttlichen Urgrund selbst verlegt. Damit aber — nun damit ist doch jedenfalls diese Auffassung als eine anachronistisch-verfehlte aufgezeigt“³⁾. Aber wie, wenn diese „anachronistisch-verfehlte

1) Zeitschrift für Philosophie u. philosoph. Kritik. 1888. S. 161.

2) Neuhäuser, Anaximander Milesius, Bonnae. 1883. Vgl. unten die „Zeitschriftenschau“.

3) Archiv Bd. I. S. 19 f.

Auffassung“ nicht diejenige Neuhäusers wäre? Wie, wenn dieselbe für einen „scholastisch geschulten“ Gelehrten geradezu widersinnig und abgeschmackt klänge? Denn weder liegt das Wesen der Erbsünde nach „christlich-katholischer Anschauung“ in der bösen Begierlichkeit, die vielmehr nur eine Folge der Ursünde sowie weiterhin die physische Ursache ihrer Vererbung im Acte der Zeugung ist¹⁾, noch kann der Ursitz der Begierlichkeit und Erbsünde ohne Gotteslästerung im göttlichen Urgrund selber gesucht werden. Da also der Hinweis auf die Erbsünde zum Verständniss der obigen Stelle absolut gar nichts beiträgt, so wird der Neuhäuser'schen Erklärung mit Unrecht ein „Unterschieben“ der (missverstandenen) katholischen Anschauung vom Wesen und der Wurzel des Bösen zum Vorwurf gemacht. Trotzdem liegt es mir ferne, der Neuhäuser'schen Deutung, die unter vielen anderen noch lange nicht die schlechteste ist, beizutreten, so wenig als ich im Stande bin, die Interpretation Zieglers als die allein richtige anzuerkennen. Ihm genügt es, dass die pessimistische Deutung des Ausspruchs vom „Unrecht der Sonderexistenz“ durchaus ungriechisch klinge und einem Griechen, diesem ächten „Realisten voll Lebens- und Weltfreudigkeit“, unmöglich in den Sinn gekommen sei. Als wenn Heraklit und Hegesias *πεισιθάνατος* keine ächten Griechen gewesen wären! Wenn aber der griechische Pessimismus auch, wie Verf. will, erst aus dem Orient importirt worden wäre, so lässt sich doch schwerlich haarscharf beweisen, dass der Jonier des 6. Jahrhunderts von allem morgenländischen Einfluss hermetisch abgeschlossen geblieben sei.

Von solchen kleineren, leicht vermeidbaren Ausstellungen abgesehen, zollen wir dem trefflichen Herausgeber und allen Mitarbeitern des „Archiv“ aufrichtige Anerkennung und hohen Beifall. Leitung wie Ausführung der Arbeiten ruhen in guten, berufenen Händen. Kömmt zuletzt dann noch eine grössere Aufmerksamkeit in Ausmerzungen von Druckfehlern, namentlich aus den ausländischen Beiträgen hinzu²⁾, so wird das „Archiv“ sich bald auch im Auslande jene Bewunderung und Anerkennung erwerben, die es wegen seiner Einzigartigkeit in hohem Maasse verdient.

Fulda.

Dr. Jos. Pohle.

¹⁾ Und selbst dieses nur thatsächlich, nicht nothwendig, da auch eine concupiscenzfreie Zeugung die Fortpflanzung der Erbsünde nicht hindern würde.

²⁾ Wir notiren nur: S. 402, Z. 10 v. unt.: fecondo statt feconda; ebend. Z. 2 v. unt.: filiazione statt filiazione; S. 403, Z. 10 v. unt.: nei statt noi; ebend. Z. 19 v. unt.: nelle statt nella; S. 404, Z. 5 v. unt.: come la anomalie e organiche statt come le anomalie organiche. Am fehlerfreiesten sind die englischen und französischen Aufsätze.

Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Von W. Wundt. Stuttgart, F. Enke. 1886. Lex. 8^o XI. 577 S. *M.* 14.

Wenn man Wundt aus seiner epochemachenden „Physiologischen Psychologie“ als Begründer einer exacten experimentellen Seelenlehre, als einen auf allen Gebieten der Naturwissenschaften heimischen, auf einzelnen selbständig forschenden, messenden und rechnenden Schriftsteller kennen und bewundern gelernt hat, kann es einigermassen befremden, ihn auf einem ganz heterogenen Gebiete, der Ethik, thätig zu finden. Andererseits lässt sich bei der von Wundt befolgten Methode: strenges Festhalten an den Thatsachen und besonnene Begründung und Erklärung der Thatsachen durch die Speculation, auch auf diesem praktischen Gebiete nur Schönes und Grosses erwarten. Und diese Erwartung, mit der ich an die Lesung vorliegender Schrift ging, ist denn auch nicht enttäuscht worden. W. beweist sich ebenso erfahren auf dem geistig-sittlichen Gebiete, wie auf dem der sinnlichen Erfahrung; ein ungemein reiches Wissen und ungewöhnliche Schärfe des Verstandes, feine Beurtheilungs- und Beobachtungsgabe muss man auch hier bewundern: wenn nun dennoch die von ihm gestellte Aufgabe, nämlich eine Ethik ohne Gott zu begründen, nicht gelöst erscheint, dann muss diese Aufgabe eben unlösbar sein.

W. unterscheidet drei Hauptstadien in der Geschichte der Ethik: das Alterthum lehnte die Sittlichkeit mehr oder weniger an das Volksbewusstsein, das Christenthum gestaltete sie ganz und gar religiös, die neuere Zeit geht darauf aus, sie wieder selbständig zu machen. Da es nun unsere festeste Ueberzeugung ist, dass die Welt ihrem sittlichen Ruin unaufhaltsam entgegeneilte, wenn es der neueren Wissenschaft gelänge, die christliche Ethik zu beseitigen oder auch nur das Vertrauen zu ihr zu mindern, so erachte ich es für eine heilige Pflicht, allen Versuchen, die daran arbeiten, nach Kräften entgegenzutreten und die Haltlosigkeit derselben darzuthun. Weil ich nun die W.'sche Schrift für einen der bedeutendsten Versuche nach dieser Richtung hin halte, so muss ich dieselbe einer eingehenderen Kritik unterziehen, wobei mir persönliche Beweggründe ganz fernliegen; die Kritik soll ganz und gar nur der Sache gelten. Hat man nur die pikanten Auslassungen eines Ed. v. Hartmann gegen die christliche Moral, oder die verbissenen ethischen Ausführungen eines Schopenhauer, die mit seinem Leben im schneidendsten Contraste stehen, oder die leichtfertigen Essays Carneri's über Glückseligkeit und dergl. widerlegt, so hat man noch wenig erreicht, so lange ein Werk, wie das W.'sche, dem Christenthum feindselig gegenübersteht.

Der Verfasser bezeichnet seine Methode der Behandlung der Ethik als die empirische im Gegensatz zur speculativen. Er unterscheidet

zwei Klassen von Wissenschaften: *explicative* und *normative*. Jene haben die Gegenstände in Bezug auf ihr thatsächliches Verhalten im Auge, diese betrachten die Objecte mit Rücksicht auf bestimmte Regeln. Zu ersteren gehören Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte; zu letzteren Grammatik, Aesthetik, vorzüglich aber Logik und Ethik, von denen erstere die Normen für das Denken, die letztere für das Wollen bietet. „Darum hat man seit langer Zeit vielfach neben den logischen auch die sittlichen Gesetze als einen ursprünglichen Besitz des Geistes angesehen, der nicht in seinem eigentlichen Bestand, sondern nur in seinen Anwendungen sich entwickeln könne, oder man hat, da irgend ein Ursprung doch, wie dem Geiste selbst, so auch jedem geistigen Inhalte zukommen muss, den Sittengesetzen eine übersinnliche Entstehung zugeschrieben, sie als das Band betrachtend, durch welches das empirische Dasein mit seinem ewigen Urquell zusammenhänge; die speculative Methode nun, von dieser Voraussetzung ausgehend, setzt ihre Aufgabe lediglich in eine Selbstbesinnung, welche die ursprünglichen Ideen zur klaren Erkenntniss erhebt, was zumeist durch eine vorausgebildete allgemeine Weltanschauung geschieht. Die empirische Methode dagegen betrachtet die ethischen Gesetze als die Wirkungen der empirischen Bedingungen, unter denen sich das menschliche Handeln befindet. Sie entnimmt also der Erfahrung und Beobachtung den Gegenstand ihrer Untersuchungen. Der Umstand, dass auch die speculative Ethik es stets als ihre Aufgabe betrachtet, den ganzen Umkreis ethischer Thatsachen von den allgemeinen Principien aus zu beleuchten, kann den Nachtheil (der Einseitigkeit) nicht verbessern. Denn ein Anderes ist es, von einem zuvor gewählten Standpunkte aus Umschau zu halten, ein Anderes nach vorgenommener Prüfung des ganzen Gebietes den Standpunkt zu wählen“. S. 10.

Dagegen liesse sich aber, um bei dem gewählten Beispiele zu bleiben, bemerken: Es ist vielleicht von einer andern Seite her der erhöhte Standpunkt leichter zu gewinnen, als auf der Seite des Berges, die man zu recognosciren hat. Ein undurchdringliches Gestrüpp versperrt Aussicht und Vordringen. Da gewahrt man eine Lichtung auf der andern Seite, wo die Höhe, die absolut erreicht werden muss, ganz bequem zu ersteigen ist. Von dieser Höhe aus liegt das vorher so verwickelte Gebiet hell und klar vor unseren Augen, und man sieht jetzt, wie sogar der Weg durch das vorher so unentwirrbare Dickicht gleichfalls, richtig verfolgt, auf dieselbe Höhe führt. Die Anwendung auf unsern Gegenstand ist leicht. Es gibt ganz handgreifliche Beweise für die Existenz eines unendlichen Schöpfers, also eines allweisen und allheiligen Gottes. Damit ist aber das Sittengesetz als Ausdruck der Beziehungen des Geschöpfes zu seinem Herrn und letzten Ziele sofort gegeben, und in den allgemeinsten Umrissen auch sein Inhalt sofort zu erkennen. Man findet

aber ebenso leicht, dass die Erscheinungen des sittlichen Lebens, wie Absolutheit der Verpflichtung, absoluter Werth der Tugend, nur unter Voraussetzung eines absoluten persönlichen Willens und eines unendlichen Gutes ihre vollkommene Erklärung finden können. Und so ist von der Höhe des von Anfang an mit Leichtigkeit zu gewinnenden Standpunktes aus selbst das verworrene Terrain der sittlichen Erscheinungen im Völkerleben besser zu recognosciren, als wenn man auf diesem Terrain eingeschlossen einen Standpunkt erst zu gewinnen sucht. Wie aber, wenn diese Voraussetzungslosigkeit des Standpunktes, deren sich die empirische Methode rühmt, nur eine Täuschung wäre?

In der That macht sie die stillschweigende oder ausdrückliche Voraussetzung, dass das gesammte geistige und sittliche Leben des Menschen sich aus den rohesten Anfängen erst nach und nach entwickelt habe. Und doch ist ein Verfall oder Rückschritt nicht nur gleich möglich, sondern kann, namentlich was Sittlichkeit anlangt, bei fast allen Völkern als Thatsache nachgewiesen werden. Aber geben wir auch einmal zu, die empirische Methode gewänne ihren höheren Standpunkt zur Beurtheilung des Wesens der Sittlichkeit ganz voraussetzungslos: jedenfalls kann dies nur nach schwerer Arbeit, nach langem Forschen, nach vielen Umwegen durch das Dickicht des Urwaldes erreicht werden. Wenn nun aber die Sittlichkeit eine Angelegenheit ist, die keinen Aufschub gestattet, eine Angelegenheit von so eminenten Wichtigkeit, dass kein Mensch, am allerwenigsten der Ungebildete, welcher nicht selbst forschen kann, nur einen Augenblick seines Lebens darüber im Unklaren sein darf? Soll man, ehe man an die Uebung der Tugend geht und den schweren Kampf gegen die Sünde aufnimmt, abwarten, bis die Gelehrten auf inductivem Wege durch Geschichte, Völkerpsychologie und andere Wissenschaften, die selbst erst in den Anfängen ihrer Ausbildung stehen, festgestellt haben, was sittlich gut und sittlich schlecht, und welches die eigentlichen Motive des sittlichen Handelns sein müssen? Dann ist es mit dem sittlichen Thun in der Welt schlecht bestellt.

Wenn nun erst nach vielem Forschen die Gelehrten gar zu ganz entgegengesetzten Resultaten kommen, und beispielsweise die Einen, wie Waitz, Lubbock, behaupten, ursprünglich seien Religion und Sittlichkeit ganz getrennt aufgetreten, Andere dagegen, wie Roskoff, der Meinung sind, auch bei den rohesten Völkern seien Spuren der Sittlichkeit in der Religion zu finden: welchen von diesen beiden auf empirischem Wege ohne Voraussetzung gefundenen Resultaten sollen wir nun Vertrauen schenken? Letzterer Anschauung schliesst sich, wie uns scheint, W. mit vollem Rechte auf Grund unwiderleglicher Zeugnisse der Völkerpsychologie an, wenn er erklärt: „Die Entwicklung der Sittengebote aus einem ursprünglich zu einer Einheit verbundenen Zusammenhang religiös-sittlicher Satzungen bestätigt

das schon in den vorangegangenen Betrachtungen gewonnene Ergebniss, dass das sittliche Gefühl um so vollständiger, auf einer je früheren Stufe wir es antreffen, mit dem religiösen in seinen Aeusserungen zusammenfällt. Hieraus zu schliessen, dass die Sittlichkeit aus der Religion entsprungen sei, wäre offenbar ebenso unberechtigt, wie die umgekehrte Folgerung, dass die Religion in der Sittlichkeit ihre Quelle habe. Jede dieser Ansichten würde eines der ursprünglich ungetrennten Elemente vor das andere setzen. Wohl aber lehrt die Analyse der Entwicklungsformen der religiösen Vorstellungen, dass für diese, insofern ihr Wesen in der Voraussetzung einer idealen Weltordnung besteht, sittliche Forderungen die stärksten Motive abgeben, und dass andererseits nicht minder der feste Glaube an die Existenz einer solchen idealen Welt, theils durch die Voraussetzung einer Wiedervergeltung, theils und besonders durch die Aufstellung sittlicher Vorbilder von idealer Vollkommenheit, auf die Ausbildung des sittlichen Lebens und der sittlichen Vorstellungen vom mächtigsten Einflusse ist.“ S. 87.

Ich will nun freilich nicht behaupten, dass die speculative Methode in der Ethik ohne alle Schwierigkeit, insbesondere für den Ungebildeten sei: für Ungebildete ist weder die eine, noch die andere wissenschaftliche Methode. Ich wollte nur darauf hinweisen, dass die Ableitung der Sittlichkeit auf empirischem Wege nicht so unbedenklich, jedenfalls nicht so ganz voraussetzungslos ist, und dass umgekehrt es gestattet, ja nothwendig ist, auf einem Allen zugänglichen Wege den höchsten Grund der Sittlichkeit und damit die Sittlichkeit selbst in ihren allgemeinen Umrissen zu erkennen. Dieser von uns angedeutete Weg verbindet eigentlich beide Methoden miteinander: Aus der Thatsache der Verpflichtung, welcher wir uns nicht entziehen können, vermag jeder Mensch auch ohne geschichtliche Forschung ein unendliches Gut und einen absoluten Willen als Grund der Verpflichtung zu erkennen, und aus dieser Gotteserkenntniss kann er nun genauer seine Pflichten bestimmen.

Was der Verfasser gegen dieses „auctoritative Moralsystem“, welches die Sittlichkeit auf Gott zurückführt, einwendet, können wir nicht für begründet erachten. „Die Erzeugnisse der sittlichen Anschauungen werden zu Ursachen derselben gemacht. Am offenkundigsten ist dieser Fehler bei der politischen Heteronomie . . . Dass die staatliche Gesetzgebung, namentlich insoweit sie einen Einfluss auf die sittliche Lebensführung der Staatsbürger beansprucht, selbst zunächst unter dem Einfluss sittlicher Anschauungen steht, ist angesichts der geschichtlichen Entwicklungsbedingungen politischer Institutionen unzweifelhaft. Bei der religiösen Heteronomie ist die Umkehrung vielleicht deshalb weniger augenfällig, weil der Ursprung der religiösen

Vorstellungen im Allgemeinen in eine weit frühere Zeit zurückreicht, als derjenige ausgebildeter politischer Gesetzgebungen. Darum sind ja in der That die sittlichen Anschauungen anfänglich so innig mit den religiösen verwachsen, dass von einer Feststellung der Priorität der einen oder andern nicht die Rede sein kann. Gerade aber weil das Völkerbewusstsein sein eigenes sittliches Leben in seine mythologischen Vorstellungen hineinträgt, verwandeln sich nun die Götter selbst in die Urheber des Sittengesetzes, ein Gedanke, welcher dann durch die Entwicklung der Vergeltungsideen immer festere Wurzel fasst.“ S. 353 f.

Dass die Sittlichkeit nicht von Staatsgesetzen Inhalt und Verbindlichkeit erhalten kann, ist selbstverständlich, freilich nicht wegen einer geschichtlich unerweisbaren Priorität des Ethischen vor jedem gesellschaftlichen Verbands der Menschen; denn soweit wir den Menschen hinaufverfolgen können, finden wir ihn ebenso in irgend welchem staatlichen Verbands, wie im Besitze von sittlichen Vorstellungen. Aber der Natur der Sache nach muss die Sittlichkeit dem staatlichen Leben vorausgehen, nicht bloss weil die Sittlichkeit dem Menschen viel wesentlicher ist, als das sociale Leben, sondern besonders darum, weil Niemand einem Staatsgesetze zu gehorchen verpflichtet sein kann, wenn es nicht schon vorher ein darauf bezügliches sittliches Gebot gibt. Anders aber verhält es sich mit dem gegenseitigen Einfluss von Sittlichkeit und Religion. Zwar ist geschichtlich auch hier keine Priorität des einen Gebietes vor dem andern nachzuweisen. Die Religion ist gerade so alt wie die Sittlichkeit; diese wie jene gehört zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen: ein Satz, der an und für sich schon einleuchtend, durch die Völkerpsychologie, beziehungsweise durch die vergleichende Religionswissenschaft die glänzendste Bestätigung gefunden hat. Noch ist der Volksstamm zu finden, der aller religiösen und sittlichen Vorstellungen baar wäre oder der zwar Sittlichkeit, aber keine Religion besässe. Eher sind einige Stimmen für die Priorität der Religion laut geworden. Noch weit weniger lässt sich aus irgend einer Thatsache erweisen, dass erst durch Uebertragung des eigenen sittlichen Lebens auf die mythologischen Göttergestalten diese zu Urhebern des Sittengesetzes geworden seien. Wo immer ursprünglich Sittlichkeit auftritt, da steht sie in engster Verbindung mit der Religion. Die Gottheit gilt als Gesetzgeberin und als Vergelterin.

Die Frage nach der Priorität von Sittlichkeit und Religion kann also nicht geschichtlich gelöst werden, oder genauer gesprochen: geschichtlich ist weder die eine, noch die andere früher. Es fragt sich nur, welche von beiden der Natur der Sache nach früher gedacht werden muss. Nun scheint es freilich klar, dass wir uns den Geboten Gottes nicht zu unterwerfen brauchten, wenn es nicht ein sittliches Gebot gäbe, dass das Geschöpf dem Schöpfer gehorche. Aber daraus folgt

nicht, dass die Sittlichkeit früher gedacht werden muss, als die Religion oder gar früher als die Sittlichkeit selbst, welche nach unserer Auffassung nur religiös begründet werden kann. Diese Begründung hängt nicht an einem Gebote Gottes, sondern an einer Thatsache, die mit dem Wesen Gottes und des vernünftigen Geschöpfes unmittelbar gegeben ist. Beim Sittengesetze haben wir drei Momente zu erklären und zu begründen: den unendlichen Werth der sittlichen Handlung, die absolute Gewalt der Verpflichtung, und den Inhalt des Gesetzes d. h. die einzelnen Sittengebote selbst. Den unendlichen Werth erhält die Sittlichkeit durch ihre Beziehung zum unendlichen Gute, zum heiligsten Willen Gottes, welcher nothwendig dem vernünftigen Wesen das Gesetz auferlegen muss, nach seinem Ziele zu streben. Wer dagegen handelt, übertritt kein speciell Gebot Gottes, sondern ein Grundgesetz oder eine Grundthatsache der göttlichen Weltordnung. Die verbindende Kraft dieses Gebotes liegt darin, dass der Uebertreter desselben das unendliche Gut von sich stösst, sich in Opposition zum allmächtigen Willen Gottes setzt, was eine unendliche Strafe in sich schliesst, da des Menschen höchstes Gut und seine Glückseligkeit nur in Gott sich findet. So hängt von Gott, dem unendlichen Gute, der Werth der Sittlichkeit ab; von seiner Anordnung, dass das vernünftige Wesen nach seinem Ziele durch naturgemässes oder geordnetes Handeln streben muss, hängt der Inhalt des Sittengesetzes ab; die Verpflichtung desselben ergibt sich aus der unumstösslichen Thatsache, dass nur Gott des Menschen Ziel sein kann, welches allein durch sittliches Handeln zu erreichen ist.

Ob diese Auffassung mit einer der drei von Wundt gegebenen Modificationen der auctoritativen Moral sich deckt, vermag ich nicht zu entscheiden; jedenfalls ist derselben nur durch Leugnung eines persönlichen Gottes beizukommen. Wenn nun Verf. unter dem Hineintragen des sittlichen Lebens in die mythologischen Vorstellungen die Erdichtung eines überweltlichen persönlichen Urhebers der Sittlichkeit versteht, so weiss davon das Völkerbewusstsein nicht das Mindeste. Als positiv irrtümlich lässt sich aber eine solche Behauptung in Betreff des Gewissens erkennen. W. sagt darüber: „Die Ausdrücke Gewissen, Conscientia, syneidesis, weisen unmittelbar auf ein Mitwissen hin. Dem Wissen, scire, wird das Mitwissen, conscire, wie die Thätigkeit eines zweiten Ich gegenüber gestellt. Die „Stimme des Gewissens“, ein noch heute auch in ethischen Werken vielgebrauchter Ausdruck, verdankt der nämlichen mythologischen Gedankenreihe ihre Entstehung. Der Affect und das Urtheil, die sich mit dem Bewusstsein der Motive und Tendenzen des Handelnden verbinden, gelten hier nicht als dessen eigene psychische Acte, sondern als Vorgänge, die von einer fremden Macht ausserhalb herrühren, welche auf sein Bewusstsein räthselhaft einwirken. Da diesem

mythologischen Denken fortwährend philosophische Neigungen entgegenkommen, so haben sich jene ursprünglichen Vorstellungen wenig verändert in die ethischen Systeme hinein fortgesetzt. Gilt diesen das Sittengesetz als ein unmittelbares Gebot Gottes, so ist es eine nahe liegende Idee, „die Stimme des Gewissens“ in die Stimme Gottes zu verwandeln. In der That wird ja schon die Sprache, als sie das Gewissen ein Mitwissen nannte, darunter ursprünglich ein göttliches Mitwissen verstanden haben. Denn zu der Vorstellung, dass die Götter die Thaten der Menschen sehen, war früher schon die andere getreten, dass sie in das menschliche Herz blicken. Hier, wie so oft, bewegt sich der Gedanke im Cirkel. Zuerst objectivirt der Mensch seine eigenen Gefühle, und dann müssen die so entstandenen Objecte herhalten, um wiederum seine Gefühle zu erklären“. S. 415.

Es liegt auf der Hand, dass von der Sprache als der Mitwissende bei den Regungen des Gewissens nicht Gott, sondern der Mensch selbst gedacht ist, der von dem in ihm Geschehenen Kenntniss hat. Wird ja doch das Bewusstsein überhaupt auch „conscientia“ genannt, wo von einem Mitwissen Gottes nicht die Rede sein kann. Wenn freilich in den Regungen des Gewissens die Stimme Gottes erkannt wird, so ist das nicht aus reiner Objectivirung subjectiver Gefühle zu erklären: die Regungen des Gewissens haben etwas ganz Eigenartiges, wie wir sehen und wie W. zugeben muss, wenn er behauptet, durch die Vorstellung eines räthselhaften Einwirkens einer äusseren Macht sei die Vorstellung der Stimme des Gewissens als einer Stimme Gottes entstanden. Die Objectivirung unserer Gefühle besteht also hier in einem denknothwendigen Schlusse, wie wir ihn oben angedeutet haben; ist so die Idee Gottes, welche auch aus anderen Wirkungen in der Welt gebildet werden kann, durch die Erscheinungen des sittlichen Lebens bestimmter gefasst, dann kann ohne Cirkelschluss auch das Wesen der Sittlichkeit durch die Beziehung zu einer unendlichen sittlichen Persönlichkeit genauer erkannt werden.

Man halte uns nicht entgegen, dass der Urmensch solcher Schlüsse nicht fähig sei, so scharfe Beobachtungen über seine inneren Vorgänge nicht anzustellen vermöge; denn diese Schlüsse sind mindestens ebenso leicht und naheliegend, wie die Objectivirung der inneren psychischen Zustände. Im Uebrigen halten wir es nicht für rathsam, das Wesen der Sittlichkeit an vorausgesetzten rohen Urmenschen oder an tiefgesunkenen, in jeder Beziehung auf der niedrigsten Stufe menschlicher Bildung stehenden wilden Völkerschaften zu studiren, statt das sittliche Bewusstsein auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung, nämlich wie es sich im Christenthum offenbart, zum Ausgangspunkte zu nehmen. Wer so verführe, gliche dem Aesthetiker, der, um das Wesen der Schönheit kennen zu lernen, sich an die deformirten Schädel, die durchbohrten Lippen,

die herabgezogenen Ohrläppchen der Wilden wendete, statt einen Apollo von Belvedere, eine Sixtinische Madonna zur Grundlage seiner Betrachtungen zu machen. Auch W. bemerkt ganz treffend: „Auch hier wird sicher die Regel gelten, dass wir die Gegenstände, die einen Begriff erläutern, so prägnant wie nur immer zu wählen haben. Aus den Erscheinungen mittelmässiger Rechtschaffenheit das Wesen des sittlichen Charakters bestimmen wollen, ist ungefähr dasselbe, als wenn man aus den verwickeltsten meteorologischen Processen die Gesetze der allgemeinen Mechanik zu finden suchte. Ein Moses, Sokrates oder Christus, sie haben für alle Zeit gelebt und gehandelt; die Spuren ihrer sittlichen Thaten werden nicht untergehen, so lange die Menschheit eine Geschichte hat.“ Der Verf. gesteht der christlichen Ethik ihre Bedeutung in der Entwicklung der sittlichen Ideen zu, hält dieselbe aber für einen jetzt überwundenen oder noch zu überwindenden Standpunkt. Während die christliche Moral principiell auf religiöse Grundlagen sich stützt, soll es Aufgabe der neueren Ethik sein, sich mehr und mehr von solchen Voraussetzungen zu befreien. Insbesondere muss das Sittliche von der Glückseligkeit, welche dasselbe schädige, losgetrennt werden.

Es liegt darin aber ein arges Missverständniss, das in unserer Zeit fort und fort zu Angriffen gegen die christliche Moral Veranlassung gibt. Der Werth der Sittlichkeit besteht nach christlicher Auffassung nicht in ihrer Beziehung zur Glückseligkeit, sondern in ihrer wesentlichen Beziehung zum unendlichen Gute. Die Verpflichtung dagegen bekommt ihren realen Grund erst durch die Beziehung zur Glückseligkeit. Wenn Jemand bloss von der Pflicht gedrängt oder wegen seiner Glückseligkeit sittlich handelt, so ist das nicht ungeordnet; es ist aber nicht der höchste, eigentliche Beweggrund der christlichen Tugend. Es ist doch gewiss sehr ungerecht, wenn die weltliche Moral, welche ihre Uneigennützigkeit in der Praxis noch darzuthun hätte, dem Christenthum eine egoistische Moral vorwirft, jener Religion, deren Stifter sein Leben und Alles für die Menschen hingegeben hat, welche die rührendsten Beispiele heldenmüthiger Hinopferung zur Linderung aller Arten menschlichen Elends aufweist, deren Heilige bekennen, dass sie nicht aus Liebe zur Glückseligkeit, sondern nur aus reiner Liebe zum höchsten Gute ihr Leben dem Dienste des Herrn und der Mitmenschen widmen, ja welche erklären, sie wollten das höchste Gut noch lieben, selbst wenn sie in die ewige Verdammniss gestürzt würden. Freilich sind so hoher Gesinnungen nicht Alle fähig: darum thut die Sanction des Sittengesetzes für die grosse Menge ihre nothwendigen Dienste. Denn man braucht das menschliche Herz nur einigermaßen zu kennen, um sich zu überzeugen, dass ohne eine solche Sanction die rein menschlichen Motive der weltlichen Moral die Menschen nicht zur Sittlichkeit bestimmen können. Wohl mag es

einige sehr bevorzugte Naturen geben, welche in ihrer günstigen sittlichen Beanlagung und in den äusseren Lebensverhältnissen hinreichende Festigkeit gegen den Ansturm der Unsittlichkeit besitzen und darum ohne religiöse Motive auf einige Zeit ein sittliches Leben führen können; aber die Menschen im Grossen und Ganzen müssen, wenn sie auf rein philosophische Momente angewiesen sind, dem allgemeinsten Sittenverderbniss verfallen. Die christliche Apologetik beweist aus der Unzulänglichkeit rein natürlicher Sittlichkeit, aus dem Mangel einer auctoritativen und wirklichen Sanction des auf dem natürlichen Wege erkannten Sittengesetzes die Nothwendigkeit der Offenbarung. Die Thatsachen sprechen für diese Annahme weit mehr als für die von W. behauptete und seiner gesammten ethischen Darstellung zu Grunde gelegte stetige Weiterentwicklung der sittlichen Begriffe. Wenn auch die Menschheit im Grossen in Cultur, Wissenschaft und Kunst fortschreitet, hält die religiös-sittliche Entwicklung mit jener rein natürlichen Entwicklung nicht gleichen Schritt. Was M. Müller von der religiösen Entwicklung sagt, die Geschichte aller Religionen sei eine Geschichte ihres Verfalls, das gilt in weit höherem Grade von der Sittlichkeit, die noch mehr Hindernissen in der menschlichen Schwachheit und Leidenschaft begegnet, als die Religion. Wenn demnach die Welt ihrer eigenen sittlich-religiösen Entwicklung überlassen worden wäre, wenn das Christenthum nicht durch Wort und That sie aus dem erschreckenden Verderben herausgezogen hätte, so würden wir jetzt, statt auf der jetzigen Höhe sittlicher Entwicklung, längst beim sittlichen Nihilismus angelangt sein. Die von W. gegebene geschichtliche Darstellung der Entwicklung einzelner sittlicher Verhältnisse ist vielfach sehr ansprechend; sie hält sich von den Uebertreibungen jenes platten Naturalismus frei, welcher im Urmenschen nur ein höher organisirtes Thier erblickt; der Verfasser schreibt vielmehr der Religion einen wesentlichen Einfluss auf alle menschliche Entwicklung, auf Sitte, Gruss, Wohnung, selbst auf das Spiel zu. Aber man muss doch bekennen, dass die von ihm behaupteten Causal- und Successionsbeziehungen in der Geschichte keine sichere Grundlage haben, dass man von allen auch die entgegengesetzte Abfolge behaupten kann wie sie von anderen Theoretikern auch behauptet wird.

(Schluss folgt.)